

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Orientais
Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica Literatura e
Cultura Judaica

**Mística e Razão na Dialética Teológica Rabínica:
A Dinâmica da Filosofia de Abraham J. Heschel**

Alexandre G. Leone

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica Literatura e Cultura Judaica da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Izidoro Blikstein

São Paulo
2008

Para Selma, Ariel e Natan

Agradecimentos

Ao professor Izidoro Blikstein, pela sua orientação carinhosa e instigante.

Ao rabino e professor Neil Gillman, pelo estímulo para seguir nos estudos sobre a filosofia do judaísmo.

Ao professor Luiz Felipe Pondé, pelos importantes debates.

À professora Miriam Gerber, pela ajuda nos textos acadêmicos em hebraico.

À amiga Glória Hazan, pela troca de idéias sobre a obra de Heschel.

À professora Maria Nair Moreira, pela ajuda carinhosa e erudita na redação desta tese.

À professora Debora Steinmetz, grande mestra de Talmude, com quem tive o privilégio de estudar.

Ao rabino e professor Burton Visotsky, pela magnífica introdução ao *Midrash*.

Aos rabinos e professores Gordon Tucker e Leonard Levin, por terem compartilhado importante material de pesquisa.

Ao don Joaquim de Arruda Zamith, o primeiro estudioso de Heschel no Brasil, por ter aberto caminhos por onde trilhei muitos anos depois.

E, sobretudo à Selma pela ajuda, carinho, estímulo e paciência durante estes anos de pesquisa.

Resumo

Abraham Joshua Heschel (1906 – 1972) importante filósofo do judaísmo de século XX no livro Torá Min Ha-shamaim Be-Aspaklaria shel Ha-Dorot, voltou sua atenção diretamente para a literatura rabínica tradicional, em especial para aquela contida no Talmude e no Midrash. Desta leitura hescheliana da literatura rabínica emerge uma visão dialética das correntes teológicas que animam os debates dos primeiros rabínicos sobre questões como o elemento humano e o divino na revelação, a imanência versus a transcendência de Deus, a relação entre a observância religiosa e o espírito por trás da observância, a noção de milagre e muitos outros temas do debate rabínico. Heschel identifica a partir de duas escolas de pensamento rabínico dos séculos I e II da era comum a escola de rabi Akiva de tendência mística e a escola de rabi Ishmael de tendência racionalista os dois grandes paradigmas que tensionaram dialeticamente o pensamento rabínico desde o final da Antiguidade e durante a Idade Média. Segundo Heschel, as duas tendências têm permeado o pensamento rabínico desde então. Desta leitura dialética Heschel tira várias conclusões sobre a relação entre razão e misticismo na experiência religiosa judaica, que além de aprofundarem o debate moderno sobre a natureza da experiência religiosa são também uma poderosa crítica contra as leituras fundamentalistas dos textos tradicionais judaicos.

Palavras-Chave: Heschel, Filosofia, Judaísmo, Talmude, Teologia

Abstract

Abraham Joshua Heschel (1906 – 1972), important philosopher of Judaism of the twentieth century, turned his attention direct to the traditional rabbinic literature in the book Torah Min Ha-shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot. He addressed especially the *Talmud* and the *Midrash*. From the Heschelian reading of rabbinic literature emerges a dialectical approach of the theological trends that animated the debates of the first rabbis. Those debates review issues like the human and divine elements in revelation, God's immanence and transcendence, the relationship between religious observance and the spirit behind it, the ideas on miracle and many other themes of rabbinic debate. Heschel identifies in two schools of thought of the first and second centuries of the Common Era, the mystical School of Rabbi Akiva and the more rationalistic School of Rabbi Ishmael the two main paradigms that dialectically tensioned rabbinic thought from the ending of Antiquity and during Middle Ages. According to Heschel, the two tendencies permeate rabbinic thought since them. Heschel makes several conclusions on the relationship between reason and mysticism in Jewish religious experience from this dialectical reading. These conclusions deepen the modern debate on the nature of religious experience. They are also a powerful critique against fundamentalist readings of Jewish traditional texts.

Key words: Heschel, Philosophy, Judaism, Talmud, Theology

“A dialética do Talmude assume um ritmo oceânico.”

Emmanuel Lévinas

Sumário:

Introdução:.....	8
1. <i>Torá Min Ha-Shamaim</i> e a Questão da Revelação.....	14
1.1 A Filosofia da Religião em Heschel.....	14
1.2 Posições Judaicas Modernas sobre a Noção de Revelação.....	19
1.3 Revelação em Heschel: <i>Torá Min Ha-Shamaim</i>	32
2. <i>Agadá</i> e <i>Halakhá</i> : Teologia e Lei na Experiência Religiosa Judaica.....	42
2.1 A Base Dual da <i>Torá</i>	42
2.2 Pan-Halakhismo.....	51
2.3 <i>Lifnin Meshurat Hadin</i> - Além dos Limites da Lei.....	61
2.4 <i>Agadá</i> sem <i>Halakhá</i>	65
2.5 Controvérsia na <i>Agadá</i>	72
3. Mística e Razão: Os Paradigmas da Experiência Religiosa Rabínica.....	75
3.1 <i>Halakhá</i> e <i>Pilpul</i>	75
3.2 <i>Agadá</i> e Dialética.....	79
3.3 Duas Abordagens sobre a Exegese da <i>Torá</i>	83
3.4 As Escolas de Rabi Akiva e Rabi Ishmael.....	91
3.5 Diferenças entre Rabi Akiva e Rabi Ishmael segundo Heschel.....	97
3.5.1 Milagres.....	99
3.5.2 Oferendas Sacrificiais.....	102
3.5.3 Deus e a Presença Divina.....	104
3.5.4 Sofrimento.....	110
3.6 Perspectiva Celeste e Perspectiva Terrena.....	113
4. <i>Torá</i> Celeste e <i>Torá</i> do Sinai: o Divino e o Humano na Revelação.....	121
4.1 <i>Pipul</i> e <i>Hiluk</i> : O Encadeamento do Pensamento Dialético Rabínico....	121
4.2 <i>Torá</i> Celeste e <i>Torá</i> do Sinai nas Primeiras Fontes Rabínicas.....	123
4.3 O Elemento Divino na Revelação.....	127
4.4 O Elemento Humano na Revelação.....	137
4.5 <i>Midrash</i> da Revelação.....	145

5. Dialética Teológica entre as Visões da Profecia	151
5.1 <i>Pathos</i> e <i>Simpatia</i>	151
5.2 Moisés Agiu Por Conta Própria.....	156
5.3 Dois Modos de Entender “Assim Disse YHWH”.....	160
5.4 Deuteronômio como Torá Oral.....	168
5.5 O Profeta é um Parceiro ou um Instrumento?	175
6. Dialética Teológica e Teologia Profunda.....	184
6.1 Eilu Va-Eilu Divre Elohim Haim: Visões Rabínicas da Controvérsia.....	188
6.2 Dialética da Realidade em Heschel.....	206
6.3 Experiência Religiosa e Paralaxe.....	210
6.4 Dialética Teológica e Hassidismo em Heschel.....	214
6.5 Dialética Teológica e Teologia Profunda.....	220
7. Conclusão: Dialética Teológica e Humanismo Sagrado em Heschel.....	224
7.1 Um Livro Central na Obra de Heschel.....	224
7.2 Profetas e Sábios.....	230
7.3 Heschel Diante das Correntes Judaicas Modernas.....	234
7.4 Dialética Teológica e Diálogo Inter-Religioso.....	236
7.5 Filosofia da Santidade: Entre Mística e Razão Sensível.....	239
Referências Bibliográficas.....	243

Introdução

Os judeus em sua longa trajetória através da história desenvolveram diversas tradições de pensamento que ocorreram em sucessão ou mesmo em paralelo. Dentre essas tradições de pensamento podem ser listadas aquelas que deixaram sua marca na literatura bíblica como a dos profetas e a dos livros sapienciais, a literatura rabínica expressa no Talmude e no *Midrash* que se desdobra numa extensa literatura medieval e filosofia judaica, ou como prefere Julius Gutman a filosofia do judaísmo. Cada uma dessas tradições de pensamento recebeu tanto influências externas quanto se influenciaram mutuamente de muitas formas. Dentre elas, no entanto a filosofia é fruto do encontro em os judeus e o Ocidente. O povo judeu encontrou se com a filosofia em três períodos intermitentes: com a filosofia grega no final da Antiguidade, novamente através da influencia árabe durante a Idade Média e na modernidade. Paralelamente, ao longo dos séculos o pensamento rabínico floresceu e diversificou-se em tradições racionalistas e místicas. Na tentativa de abarcar esse quadro complexo foi criado no século XX o conceito de *Mahshsvet Israel* - Pensamento Judaico. Uma de suas características principais é fazer o encontro entre a filosofia e as tradições de pensamento sapiencial bíblico e rabínico. Tradição de pensamento tão particular, mas que surpreendentemente chega a tocar em diversos momentos o universal humano.

Por fazer a reflexão sobre a condição judaica e de sua forma peculiar de experiência religiosa, a filosofia do judaísmo está em permanente diálogo as

tradições judaicas de pensamento sapiencial e religioso não filosóficas. Na Idade Média a filosofia judaica se ocupou muito mais com o diálogo com a Bíblia do que com a literatura rabínica. O imenso corpo literário que constitui a literatura rabínica foi praticamente deixado de lado pela filosofia judaica medieval. O Talmude sempre foi considerado uma obra de sabedoria sem a qual a educação judaica não é completa em seu nível superior, porém os filósofos, mesmo os mais tradicionalistas preferiram deixar o estudo profundo do Talmude a cargo de pensadores não filosóficos, os talmudistas. Essa tendência na filosofia judaica pode ser notada, por exemplo, em Maimonides, que escreve enquanto filósofo escreve o Guia dos Perplexos e enquanto jurista escreve o Mishné Torá, um código legal que deveria substituir o estudo direto do Talmude, considerado muito difícil por seu estilo repetitivo e cheio de meandros dialéticos.

É na modernidade tardia, que esta tendência mudou de rumos, com as obras filosóficas de Salomon Schechter no começo do século XX e de Abraham Joshua Heschel e de Emmanuel Lévinas depois da Segunda Guerra Mundial.. Antes deles Herman Cohen e Franz Rozensweig voltaram seu interesse filosófico para a literatura talmúdica, porém de um modo que não chegou a passar da superfície. Buber, por sua vez também que estava romanticamente interessado na tradição judaica, volta-se para outra literatura tradicional: os contos hassídicos. Outro importante pensador do judaísmo no século XX, Gerson Scholem, voltou seu interesse para a literatura mística judaica. Lévinas é quem primeiro leva o Talmude para o debate intelectual moderno com a sua série de lições talmúdicas espalhadas em várias coletâneas de ensaios como

Quatre Lectures Talmudiques (1968), Du sacré au saint (1977), L'au-delà du verset (1982), textos escritos no período de sua maturidade intelectual. No caso de Heschel, seu interesse em abordar diretamente a literatura talmúdica se dá também no período de sua maturidade como intelectual, porém em uma de suas obras menos conhecidas Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot (A Torá Divina Sob as Lentes das Gerações)¹.

De forma bastante concisa, pode-se dizer que a abordagem hescheliana do Talmude e da literatura rabínica feita em TMH é tida como um estudo da dialética teológica dos primeiros rabinos e por indução da dialética teológica que permeia o judaísmo rabínico até hoje. Já a abordagem que Lévinas faz do Talmude nas suas lições talmúdicas é pouco preocupada com os aspectos teológicos e muito mais interessada numa reflexão ética inspirada nele. Em ambos os filósofos, trata-se de esforços no sentido de captar e traduzir para as categorias pensamento ocidental aquilo que este não poderia pensar, pois opera com categorias diversas do mundo dos primeiros rabinos.

O presente estudo aborda o modo como Heschel lê os primeiros rabinos e a influência dessa leitura em sua obra que constitui um aspecto central de sua reflexão filosófica. Uma das questões a serem investigadas nesta pesquisa refere-se à possibilidade da interação entre uma tradição sapiencial não filosófica, no caso o Talmude e a literatura rabínica, e a tradição filosófica ocidental representada aqui pela filosofia hescheliana. Esse tipo de interação entre filosofia e obras não filosóficas poderia ser investigado também no campo

¹ A obra Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot que é citada muitas vezes será referida ao, longo deste texto como TMH

das relações entre filosofia e literatura na modernidade. Mas a interação moderna entre a filosofia da religião e a literatura de sabedoria das grandes tradições religiosas é ainda um campo pouco pesquisado. Essa pesquisa é assim também um estudo de caso sobre essa interação. Para a filosofia que pensa a religião essa é uma investigação significativa, pois ao trazer luz a complexidade do pensamento rabínico além de diversas noções no campo do pensamento religioso poderá possivelmente interessar e mover os estudos das literaturas sapienciais de outras tradições religiosas.

No pensamento ocidental a interação entre a filosofia e uma tradição não filosófica, no caso o texto bíblico, correu no final da Antiguidade com Filon de Alexandria. Também durante a Idade Média essa interação foi retomada entre filósofos judeus e cristãos e muçulmanos. É sabido que uma das suas primeiras definições, a filosofia viu-se como amor ou amizade pela sabedoria. Esta amizade está no encontro com a sabedoria escrita o livro do mundo, que gera a ciência, mas também nas artes e na literatura. No caso de tradições de pensamento não filosóficas e especialmente religiosas esta interação nunca é simples, mas quando realizada com integridade intelectual pode ser muito frutífera como no caso de Heschel e Lévinas.

Outra questão importante diz respeito ao uso em si do Talmude por parte de filósofos no período da crise modernidade pós Auschwitz e Hiroshima e também da crise do judaísmo. Essa volta justamente aos textos centrais da tradição rabínica e não apenas à Bíblia demonstra uma vontade de apresentar ao ocidente outra faceta da experiência religiosa judaica. A literatura rabínica

apresenta-se como uma tradição de pensamento religioso viva, que reconhecendo a presença de *Hokhmat Yavan*, da filosofia grega e de *Hokhmant Bene Kedem*, as tradições de pensamento oriental, zoroastriana e hindu, permaneceu ela mesma uma tradição de pensamento independente e que ao mesmo tempo fez a ponte entre elas. Talvez aí resida a importância do exemplo da tradição rabínica num período em que a própria modernidade tem que dialogar com culturas diversas através do planeta.

Os filósofos do judaísmo que abordam a literatura rabínica buscaram a essência ainda viva de uma tradição em crise. Heschel aproxima-se do Talmude buscando entender sua dialética teológica e sua teologia não sistemática que segundo Max Kadushim consiste em uma teologia orgânica. Levinas aproxima-se do Talmude buscando aquilo que no seu entender deveria ser o foco central da filosofia: a ética como antecessora da ontologia. Outra questão, portanto é como o próprio Talmude, o *Midrash* e a literatura rabínica em geral se prestam à abordagem filosófica.

É possível distinguir na literatura talmúdica dois gêneros: a *Halakhá*, o debate ético legal a cercada observância religiosa, e a *Agadá* as lendas, narrativas e aforismos que interpretam o texto bíblico e que comentam as vidas dos sábios. É interessante que tanto Heschel quanto Levinas voltaram-se, sobretudo para a *Agadá* como foco de seu interesse filosófico. Seria esse gênero mais propício à abordagem filosófica? Ou seria ele simplesmente de mais fácil abordagem do que os intrincados debates *halákhicos*? Há aqui um claro paralelismo com entre esse interesse de Heschel e Lévinas nas lendas agádicas e o interesse de

Buber nas lendas hassídicas. Indicaria isso alguma tendência geral da filosofia judaica moderna?

Por último com relação à obra de Heschel cabe investigar a como a abordagem da literatura talmúdica relaciona-se como o conjunto de sua obra. Visto que o interesse em abordar diretamente a literatura rabínica ocorre na fase madura de sua carreira intelectual. Esse interesse deve ser visto como o clímax de sua obra filosófica.

1 *Torá Min Ha-Shamaim* e a Questão da Revelação

1.1 A Filosofia da Religião em Heschel

A religião é a resposta humana daquele que se percebe na situação de estar diante do divino. Esta é, em síntese, a posição defendida por Abraham Joshua Heschel (1907 – 1972) sobre o significado do conceito de religião. O corolário dessa afirmação é que a religião nasce a partir de uma experiência e é a resposta humana a essa experiência. Como resposta humana, ela está condicionada às situações histórico-culturais e ao contexto daquele que vivencia o encontro com Deus e, ao mesmo tempo, essa mesma experiência é produzida pelo divino que veio à procura do humano. Mas o divino é o inefável e, assim, para Heschel, as idéias religiosas e o discurso religioso são posteriores a uma vivência que se dá antes mesmo de que as palavras possam ter sido formuladas.

Ao se perceber na situação de estar diante do divino que irrompe diante dele, o sujeito é retirado da tranquilidade de sua autonomia para a desconfortável heteronímia que caracteriza a experiência religiosa. Esse “desconforto” dá-se em virtude de o sujeito ser confrontado com questões existenciais profundas a que ele deverá responder ou das quais deverá fugir e se eximir. Caso responda às questões existenciais profundas oriundas desse encontro, a religião é essa mobilização e sua resposta. Segundo Heschel, há basicamente duas perguntas

existenciais: a pergunta de Deus a Adão “Onde estás?” e a pergunta de Deus a Caim “Onde está o teu irmão?”. Essas duas perguntas caracterizam dois modos da experiência religiosa. A pergunta “Onde estás?” busca uma resposta ontológica que se dirige ao sentido profundo da existência e ao divino como mistério imanente do ser (HESCHEL, 1975, p. 144) . A pergunta “Onde está o teu irmão?” procura uma resposta ética no divino para além do ser, na santidade da transcendência da responsabilidade pelo outro. Ambas as perguntas conduzem a respostas religiosas que percebem o Sagrado de modos diferentes e até mesmo divergentes, que estão, no entanto, dialeticamente relacionados.

Em sua obra, Heschel seguiu um caminho fenomenológico e situacional para caracterizar e pensar a experiência religiosa, em particular a experiência religiosa judaica. No dizer de Neil Gillman, Heschel é um experimentalista religioso moderno (GILLMAN, 2007, p. 165). Para ele, filosofar é questionar o objeto sobre o qual se debruça o pensamento e, nesse sentido, filosofia e teologia se diferenciam na medida em que uma vê problemas a serem questionados onde a outra vê respostas. Segundo esse caminho, Heschel define a religião como a resposta humana diante do Sagrado. Não é o Sagrado que cria a religião, pois este é inefável, misterioso e transcendente. A religião é criada pelo ser humano quando, a partir de sua situação particular, este responde a Deus, ao descobrir-se visitado por Aquele. Em Heschel, portanto, a experiência religiosa se dá antes da conceituação e da criação das idéias religiosas. Tais idéias são racionalizações que emergem após a experiência

religiosa profunda. Esse é o conceito de religião que emerge das primeiras páginas do livro Deus em Busca do Homem, cujo subtítulo é uma filosofia do judaísmo. Livro central da mais conhecida trilogia de Heschel.

Como pensador, ao longo de sua vida, Heschel produziu uma obra muito volumosa que abrange áreas tão diversas quanto o estudo do hassidismo, a oração, a crítica ao homem moderno e sua civilização, o estudo dos profetas bíblicos como paradigma inicial do pensamento judaico e o pensamento religioso dos primeiros rabinos. Essa obra, segundo Neil Gillman (2007, p. 86), orientou-se em duas grandes tendências: uma antropologia filosófica e uma filosofia religiosa voltada para a experiência judaica. A antropologia hescheliana manifesta-se em livros como Who is Man? e em artigos como “The Concept of Man in Jewish Thought”. Sua antropologia é base de um humanismo religioso voltado para pensar a redenção do homem moderno de sua condição de crescente desumanização. O aspecto religioso da obra de Heschel é marcante em trabalhos como Deus em Busca do Homem, seu livro mais conhecido, em The Prophets e em Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot. Nessas obras pode-se distinguir um dos aspectos mais fascinantes da obra hescheliana: um pensamento religioso de caráter dialético avesso à sistematização, voltado para o convite à experiência religiosa profunda.

Em meu primeiro estudo sobre Heschel dediquei-me a estudar o humanismo hescheliano. Agora, neste segundo estudo de sua obra, volto-me para o seu

pensamento religioso. Ambos os aspectos de sua obra estão dialeticamente inter-relacionados, produzindo um pensamento que, se não é sistemático, tem uma dinâmica profundamente orgânica, indispensável para o debate contemporâneo sobre temas como a experiência religiosa e a condição judaica.

A filosofia da religião concebida por Heschel tem elementos universais, porém é, sobretudo, uma filosofia do judaísmo, cujo pensamento enfoca os temas centrais sobre os quais se desenvolveu o debate judaico nos últimos séculos e, em especial, no século XX. A respeito disso, é interessante a caracterização que Heschel faz do judaísmo:

O judaísmo é uma complexa estrutura. Ele não pode ser caracterizado nem como uma doutrina teológica, tampouco como um modo de vida de acordo com uma Lei ou uma comunidade. Um judeu religioso é uma pessoa comprometida com Deus, com Seus interesses e Seu Ensino (Torá); que vive como membro de uma Comunidade da Aliança (Israel). O judaísmo gira em torno de três entidades sagradas: Deus, Torá e Israel. O judeu nunca está só diante de Deus, a Torá e Israel estão sempre junto com ele". (HESCHEL, 1996, p. 191)

Esses três elementos lembram a tríade descrita por outro filósofo do judaísmo no século XX, Franz Rosenzweig, que, em A Estrela da Redenção, refere-se a Deus, ao Homem e ao Mundo como elementos que não podem ser reduzidos

um ao outro. Em Heschel, os elementos da tríade formada por Deus, Torá e Israel não podem ser pensados um sem o outro no contexto do judaísmo, pois, ainda que não sejam a mesma coisa nem se confundam, esses elementos se entrelaçam de modo muito profundo na experiência religiosa.

É nesse sentido que a experiência religiosa judaica não pode ser reduzida nem confundida com a experiência de um monoteísmo universal sem nenhuma particularidade. O Deus de Israel é o Deus universal, porém o universal da experiência, sob esse aspecto, tem de ser vivido dentro da situação concreta. As religiões não são ilhas, mas elas também não se reduzem umas às outras. Cada religião, mesmo as monoteístas, tem de ser respostas a questões humanas concretas. Exatamente ao esquecer para que pergunta ela é uma resposta ou quais questões humanas diante do Sagrado a engendraram, é nesse momento que uma religião começa a fenecer.

Heschel, assim com muitos outros pensadores judeus contemporâneos que viveram na modernidade ocidental, deparou-se com uma questão central para a experiência religiosa judaica: o problema da revelação. Tal problema consiste em entender a afirmação tradicional milenar de que humano e Divino se encontraram e como, desse encontro, no caso do judaísmo, resultou a Torá. A filosofia e a ciência modernas rejeitam a noção de revelação a partir da rejeição da possibilidade de um evento sobrenatural. No entanto, essa questão torna-se ainda mais crucial para o judeu religioso moderno que quer viver em dois

mundos. Como escreveu Neil Gillman no primeiro capítulo de Fragmentos Sagrados:

Por que um livro sobre filosofia judaica começa com uma discussão sobre revelação? Em primeiro lugar, porque é a revelação que cria o judaísmo como religião. A revelação é o que traz Deus ao relacionamento com a comunidade dos seres humanos. Sem revelação de Deus, seja de que forma a entendamos, Deus seria irrelevante para a empreitada humana, e o judaísmo seria apenas questão de povo e cultura (GILLMAN, 2007, p.27).

1.2 Posições Judaicas Modernas sobre a Noção de Revelação

A expressão *Torá Min Há-Shamaim*, que será explicada detalhadamente mais adiante, significa sucintamente, no jargão rabínico, a idéia da Torá revelada. Por séculos, a idéia da revelação divina da Torá foi considerada noção central na crença judaica, até que, no século XVII, Baruch Spinoza desafiou publicamente essa crença. Afirma Spinoza: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens” (SPINOZA, 1988 p. 121). Com essas palavras simples e diretas, Spinoza (1632 – 1677) inicia seu Tratado Teológico-Político, determinado a polemizar com as idéias religiosas tradicionais vigentes em seu tempo. A tarefa a que Spinoza se lançava era a de desmontar a autoridade da Bíblia como texto revelado. No seu entender, ou o profeta se utiliza da imaginação, que não é fonte segura de conhecimento e, portanto, o

conhecimento gerado pela revelação, que ele chama de luz sobrenatural, é de um tipo menor do que aquele produzido pela luz natural, a razão, ou o texto bíblico é crivado de contradições que, segundo o filósofo, dão, a esse mesmo texto, um caráter apócrifo. Spinoza aponta para passagens problemáticas e contraditórias que, em muitos casos, já eram de conhecimento dos rabinos do período talmúdico e medieval. Estavam assim lançadas as bases do que viria a ser conhecido, nos séculos seguintes, como a crítica bíblica. O que sobrava do judaísmo era, assim, apenas a lei do antigo Estado judeu que há muito havia deixado de existir. O próprio judaísmo seria, portanto, algo que já havia caducado.

É importante notar que as críticas spinozianas, apesar de muito bem montadas, são baseadas em contradições do texto há muito conhecidas dos comentadores judeus. No entanto, por estarem atreladas à idéia geral de que Deus, que não existe no sentido que as religiões o definem e que, desse modo, não se comunica com os seres humanos, suas críticas desferiam um duro golpe no judaísmo. Em vista disso, razão e revelação passaram a opor-se. Os pensadores judeus ocidentais viram-se diante da tarefa de legitimar o judaísmo perante a razão, de tal modo que todo o pensamento judaico ocidental, daí por diante, poderia ser caracterizado como uma resposta a Spinoza. Nisso reside sua importância para o pensamento judaico moderno, uma vez que, mesmo que negue o judaísmo, não é possível falar sobre o pensamento judaico moderno sem fazer referência ao filósofo holandês.

Um dos primeiros filósofos do judaísmo a estudar e buscar formular uma resposta a Spinoza foi Moses Mendelssohn (1729 - 1785), considerado o fundador do Iluminismo judaico na Alemanha. Mendelssohn procurou justificar a persistência de uma identidade judaica distinta, reconciliando o judaísmo com a razão iluminista. Ele concebe, assim, o judaísmo como uma religião da razão munida de uma legislação revelada. A revelação, porém, reafirma apenas a memória de eventos da história judaica. Declara Mendelssohn no opúsculo Aos Amigos de Lessing:

Com respeito às verdades eternas, eu não reconheço nenhuma convicção a não ser aquelas fundadas na razão. O judaísmo demanda apenas a fé em verdades históricas, em fatos sobre os quais a autoridade de nossa Lei está fundada. A existência e a autoridade de um Supremo Legislador deve ser, no entanto, reconhecida pela razão e não há aqui nenhum espaço para a revelação ou a fé, nem segundo os princípios do judaísmo nem segundo os meus próprios (MENDELSSOHN, apud M. MORGAN .2003 ., p. 661).

Mendelssohn adapta o judaísmo aos moldes do deísmo típico do Iluminismo do século XVIII. A questão central do judaísmo passava, assim, a ser centrada na Lei, em detrimento das crenças consideradas por ele acréscimos posteriores à simplicidade da religião racional de origens mosaicas. Para Mendelssohn, essa centralidade da Lei em relação à crença seria até uma marca da superioridade

do judaísmo em relação ao cristianismo e ao islamismo. Não há crenças que possam ser colocadas em contradição com a razão, mas deveres éticos a cumprir.

Foi após a Revolução Francesa e a independência dos Estados Unidos, no final do século XVIII, que os judeus foram incorporados às sociedades nacionais no Ocidente como cidadãos individualmente, ao mesmo tempo em que contraditoriamente as comunidades judaicas perdiam seu estatuto de autonomia política dentro dos reinos medievais e durante o antigo regime. Até aquele momento, os judeus estavam ligados individualmente às suas comunidades locais, que possuíam estruturas e instituições públicas como escolas, casas de banho, tribunais, sinagogas, hospitais e os respectivos funcionários. Eram as comunidades que, como entidades coletivas, respondiam perante os reinos e governos. Após as revoluções do século XVIII e, na Europa Ocidental, principalmente após Napoleão, as comunidades judaicas perderam essa autonomia. Dentro da agenda da construção dos estados nacionais burgueses no Ocidente, naquele momento, deixa de ter sentido a manutenção da autonomia das antigas comunidades, os estamentos e as guildas que eram vistas como estados dentro do estado, como resquícios e entraves para o desenvolvimento da plena sociedade burguesa. Na nova organização social, os judeus começaram a ser considerados como indivíduos pertencentes a uma “religião” no sentido ocidental moderno, isto é como instituição social separada num nicho social específico e, conseqüentemente, os assuntos judaicos

passaram a serem organizados dentro daquelas instituições sociais que, na civilização ocidental, a partir de então, estão ligados à área religiosa. As organizações judaicas foram então definidas como organizações análogas às organizações cristãs, católicas ou protestantes. Na Inglaterra, por exemplo, foi criada a figura do grão-rabino como um equivalente do arcebispo da Cantuária. As antigas *Kehilot* (comunidades) judaicas pré-modernas que abarcavam toda a vida onde não existia separação entre religião e sociedade foram então definidas, grosso modo, como congregações religiosas.

Isso significava que o judeu, agora vestido como um cidadão burguês, passava a ser tido como um francês, um inglês ou um alemão de fé mosaica. Durante a semana, no mundo do trabalho, o judeu era um cidadão como qualquer outro que, na privacidade de seu lar ou aos sábados, em seus templos, viveria sua religiosidade como israelita, assim como o cidadão católico ou o protestante viveriam de modo análogo sua fé. O judeu passava, assim, a ser definido como o membro de determinada religião que tinha suas crenças e sua mensagem ética específica. A partir dessa época, os judeus começaram a adotar nomes civis como Alberto ou Marcelo e a usar seus nomes judaicos “religiosos”, como Yeshaiahu ou Moshé apenas durante os ritos sinagogais ou nas lápides dos cemitérios. Em outras palavras, as condições da experiência religiosa judaica foram profundamente transformadas.

Dentro desse quadro geral é que surgiram movimentos entre os judeus europeus e americanos que encaravam a modernidade após Iluminismo favoravelmente ou com suspeita, e que propunham diversas agendas para o judaísmo em relação às suas noções centrais: Deus, Torá e Israel.

A Reforma Judaica, surgida no começo do século XIX, como o nome sugere, advoga uma modernização radical da religião judaica nos moldes da Reforma protestante cristã. Esse movimento tornou-se muito forte na Alemanha, até os anos trinta do século XX e, até hoje, tem vitalidade nos Estados Unidos.. A Reforma é, de todos os movimentos, aquele que mais claramente tem advogado que os judeus são, antes de qualquer coisa, apenas uma comunidade religiosa. Sua ideologia sustenta que o judaísmo é uma religião em constante mudança. Afirma que judaísmo mudou da época bíblica para a talmúdica e precisa continuar se adaptando aos novos tempos. A Reforma advoga o estudo da Bíblia a partir do ponto de vista crítico científico.

Avraham Geiger foi o primeiro teórico da reforma e deu origem à idéia da “Revelação Progressiva”, isto é, a idéia de que a revelação produto do pensamento judaico através dos tempos, numa progressão evolutiva que vai depurando o judaísmo de elementos obsoletos. A Reforma européia tinha um caráter mais moderado que a norte-americana, um caráter mais radical em sua postura de rejeição da *halakhá*, ou seja, das regras rituais e leis do direito rabínico. Leo Baeck, o líder do movimento reformista-liberal na primeira metade

do século XX, na Alemanha, e autor do livro A Essência do Judaísmo, afirmava que a essência da fé judaica tinha por base valores éticos gerais que deveriam ser interpretados em termos humanistas e não nacionais. Sobre isso, Samuel Dresner, um dos mais importantes comentadores da obra de Heschel comenta (DRESNER, 2002 p. 84) que, no mundo das comunidades judaicas pós-emancipadas, a rejeição da *halakhá* tornou-se a palavra de ordem para a Reforma clássica no Ocidente e para os movimentos seculares e iluministas na Europa Oriental. Eles viam a *halakhá* como sendo repressiva, uma barreira para sua admissão na cultura ocidental, um resíduo fossilizado do passado.

Em oposição à Reforma no espectro judaico, encontra-se a ortodoxia, curiosamente, um termo também moderno e decalcado do cristianismo usado para designar as correntes que se opuseram à transformação das antigas comunidades onde os judeus viviam separados da sociedade em geral. A ortodoxia não se caracteriza por uma doutrina única. Suas duas alas mais importantes, a Ortodoxia Moderna, mais moderada, e a Ultra-Ortodoxia, mais fundamentalista, pouco têm em comum em termos doutrinários. É por isso que vários autores já propuseram chamar a ortodoxia judaica de “ortopraxia”, pois o central, para todos esses grupos, é a manutenção dos ritos judaicos e da *halakhá* (na acepção de “direito judaico”) na vida do dia-a-dia, com o mínimo de mudança em relação à sua forma anterior ao advento da modernidade. A ortodoxia aparece como uma sobrevivência do judaísmo medieval nos tempos modernos. Essa crença popular também tem sido posta em xeque nos últimos

anos por diversos autores que apontam as várias diferenças entre o judaísmo ortodoxo e as comunidades judaicas medievais, em termos de suas práticas e da flexibilidade do judaísmo medieval em relação à lei judaica. (GOLINKIN, 1996, p 3 - 5)

O líder e fundador da ortodoxia mais tradicionalista, Moisés Sofer (Hatam Sofer, 1762-1839), nasceu em Frankfurt. Fundou a maior *yeshivá* desde as escolas babilônicas e organizou a luta contra a reforma. É atribuída a ele a máxima “*hadash assur min haTorá*” – “o novo é proibido pela Torá”, que declara guerra total, sem concessões, contra a modernidade. Essa visão extremista é conseqüência de sua profunda admiração pela literatura rabínica clássica e pelos costumes dos judeus poloneses e alemães do final do século XVIII. Sofer encerrou uma disputa que durou dois séculos sobre qual deveria ser a principal fonte legislativa judaica. Para ele, submissão total às leis do Shulhan Arukh, o código elaborado por Yossef Caro, no século XVI, tornou-se uma das principais doutrinas da ortodoxia.

Com relação à noção da revelação, a maioria dos pensadores ortodoxos mantém a crença de que a Torá, é palavra por palavra, fruto da comunicação divina. A isso podemos chamar de idéia da “revelação verbal”. A revelação corporifica-se diretamente no livro sagrado que, portanto, não pode ser sujeito à análise científica como um livro qualquer, pois isso destruiria seu caráter especial e sagrado. Essa crença não é apenas mantida nos círculos ultra-

ortodoxos, onde há pouquíssimo contato com o mundo universitário ocidental, pois, mesmo nos círculos ortodoxos moderados, a crença em que o texto bíblico é diretamente a revelação se mantém como elemento central da doutrina ortodoxa. Norman Lamm, que foi reitor da Yeshivah University em Nova York, um dos bastiões da ortodoxia moderada, propõe unir a academia rabínica à universidade moderna. Robert Kaiser cita o argumento de Lamm em The Condition of Jewish Belief: Ele assim se manifesta:

Eu creio que a Torá é a revelação divina de dois modos: por ela ter sido dada por Deus e por ela ser divina. Por dada por Deus eu quero dizer que Ele quis que o homem ficasse comprometido com Seus mandamentos e que Sua vontade foi transmitida por determinadas palavras e letras. O homem apreende de vários modos essa vontade divina: pela intuição, inspiração, experiência, dedução e pela instrução direta. A vontade divina, se ela deve ser conhecida, é suficientemente importante para ser revelada da maneira mais direta, inequívoca e sem ambigüidade possível, de modo que essa vontade seja entendida pelo maior número possível de pessoas a quem ela é endereçada. A linguagem, apesar de ser um instrumento tão tosco, é, no entanto, o melhor instrumento de comunicação para a maioria dos seres humanos. Desse modo eu aceito a idéia da revelação verbal da Torá. (LAMM apud KAISER, 2000, p. 1).

Temos aí um exemplo clássico da posição ortodoxa. Na modernidade, essa posição é tida por muitos como a posição tradicional judaica encontrada nos textos mais antigos. Assim, qualquer outra forma de entendimento da revelação seria um desenvolvimento posterior. Imagina-se que a idéia de que Deus falou literalmente a Moisés e aos profetas seja a crença encontrada nas fontes rabínicas originais. Dessa forma, mesmo na ortodoxia moderada, em que a pesquisa científica é permitida e valorizada, seu limite é quando ela se volta para a crítica bíblica.

No campo intermediário entre esses dois movimentos, começou a tomar forma, desde meados do século XIX, a corrente histórico-positiva que foi depois denominada de judaísmo conservativo (*massortí*). Essa corrente advoga a idéia de que o conceito de judaísmo compreende, ao mesmo tempo, uma religião e uma nação. Para os conservativos, é possível encontrar uma síntese entre a situação moderna e a preservação da identidade judaica como uma identidade ligada concomitantemente à preservação das leis judaicas e seu desenvolvimento nas condições da modernidade. Diferente da ortodoxia, os conservativos vêem a modernidade como algo positivo e diferente dos reformistas, que advogam a necessidade da manutenção da identidade nacional judaica com seus costumes e idioma e da *halakhá*.

Na segunda metade do século XX, após o Holocausto, com o colapso do socialismo real, a crescente desconfiança com relação à ciência e a crise geral

da modernidade tardia, o radicalismo secular arrefeceu. As correntes judaicas modernizadoras e seculares tenderam a moderar suas objeções à vida tradicional. No entanto, se de um lado um novo respeito pela tradição judaica tem se manifestado, por outro lado, no pólo ortodoxo, tem crescido e se expandido um fundamentalismo “halákhico” em Israel e na Diáspora. A ortodoxia moderada, que busca o compromisso para ajustar-se à cultura ocidental, tem perdido terreno para a ultra-ortodoxia, cujo mote é o repúdio da cultura e dos valores ocidentais. Nesse contexto, a postura em relação à *halakhá* tem se tornado cada vez mais rígida.

Não é de surpreender que pensadores judeus do século XIX e do início do século XX tenham despendido tanto esforço em tentar justificar o judaísmo perante a razão iluminista. Alguns seguiram a opinião de Immanuel Kant de que a religião, em geral, e a revelação, em particular, devem ser colocadas sob o escrutínio da razão. A razão, para esses pensadores, estabelece não apenas em que se deve acreditar, mas, sobretudo, o modo como deve ser construída a crença. Atualizando as opiniões de Medelssohn para o neokantismo, no princípio do século XX, o filósofo judeu-alemão Herman Cohen define o judaísmo como a religião da razão, propondo que a revelação seria a descoberta da razão, que teria levado ao desenvolvimento posterior do judaísmo. A noção de revelação é, assim, esvaziada de seus conteúdos irracionais e sobrenaturais. A noção de Lei, em Cohen é, porém mais tênue e, nela, a ética judaica se reduz aos valores universais pós-iluministas.

Diferente da postura racionalista e idealista de Herman Cohen, outro filósofo judeu-alemão, Martin Buber (1878 – 1965), partiu de uma posição existencialista para pensar a revelação. Para Buber, a revelação no Sinai não se deu por meio de palavras. Naquele evento Deus revelou a si mesmo. As palavras da Torá são simplesmente o registro de como aqueles que participaram da revelação no Sinai e outros que vieram depois entenderam sua natureza e implicações. A narrativa da Torá é importante porque ela aponta para uma experiência religiosa do encontro com Deus. A descrição da Torá daquele evento e os mandamentos são apenas reações humanas diante da experiência religiosa do encontro com Deus. Para Buber, no entanto, ficar limitado apenas às reações dos escritores da Torá seria restringir muito a experiência viva do encontro com Deus que cada indivíduo poderia ter. Assim, os modernos não deveriam sentir-se obrigados a cumprir os mandamentos da Lei judaica ou mesmo acreditar em algo específico que a Torá ou a tradição posterior explicita sobre Deus. Em vez disso, para Buber, as pessoas deveriam cultivar relações que ele denominava de “eu-tu”. Mesmo com Deus, que Buber denomina de Tu Eterno, o mesmo tipo de relação espontânea e humana deveria ser cultivado. Em outras palavras, para Buber, a revelação é antes de qualquer coisa um evento individual a respeito do qual é compartilhado nosso entendimento da experiência, mas não a experiência em si.

Outro filósofo do judaísmo de origem alemã, Franz Rosenzweig (1886 – 1929), concordava com seu amigo Buber no sentido de que revelação não é algo que

se dê por intermédio de palavras, mas aquilo que os seres humanos aprendem na experiência religiosa dos encontros com Deus. Como Rosenzweig afirma, “Tudo aquilo que Deus revela na revelação é a revelação, ela mesma... Ele não revela nada além de Si mesmo ao homem”. (ROZENSWEIG, 1988, p.87). A Torá seria, assim, o registro de um encontro com Deus, porém o judeu está obrigado a guardar os mandamentos que ele consegue cumprir, pois eles expressam um compromisso em atos com o evento da revelação. Rosenzweig ressalta que os judeus não são livres para escolher quais mandamentos querem cumprir e quais não querem, ao contrário, eles são obrigados a fazer tudo aquilo que podem. Quando uma pessoa está doente ou sem condições de cumprir certos mandamentos, nesse caso, justifica-se ser leniente, mas isso já é previsto mesmo pela Lei judaica tradicional. A novidade de Rosenzweig é que, para ele, não são apenas os impedimentos físicos, mas também os psicológicos que devem ser levados em consideração. A habilidade de cada um para guardar os mandamentos da Torá é, para esse filósofo, função da habilidade de cada um para sentir-se comandado por Deus.

Tanto Buber quanto Rosenzweig, redefinem a audiência da revelação como sendo o judeu individual e não o povo judeu como um todo. Ambos redefinem a substância da revelação como sendo o encontro com Deus, em vez de leis e crenças específicas que a Torá e a tradição posterior interpretaram daquele evento. No entanto, eles discordaram quanto às implicações do registro que a Torá faz daquele evento para os judeus modernos. Para Buber, nós somos

apenas informados de que a experiência da revelação, o encontro entre o humano e o divino é possível. Para Rosenzweig, por outro lado, o evento do Sinai nos compromete a observar e guardar a Lei judaica tradicional na extensão de nossa possibilidade, como um compromisso transgeracional do judeu moderno com aquele evento fundador.

1.3 Revelação em Heschel e *Torá Min Ha-Shamaim*

Segundo Heschel:

Se outras religiões podem ser caracterizadas como uma relação entre o homem e Deus, o judaísmo deve ser descrito como uma relação entre o homem e a Torá. O judeu nunca se coloca sozinho na presença de Deus; a Torá está sempre com ele. Um judeu sem a Torá é obsoleto. (HESCHEL, 1975, p. 215)

A idéia de revelação é assim axialmente importante e central para a experiência religiosa judaica, pois, sem o texto revelado, não há judaísmo ou, como escreveu Gillman (2007, p.33), sem a noção de revelação o judaísmo se reduz a uma questão de cultura e folclore. No entanto, na era moderna, profecia e revelação foram tidas ou como literalidade dura ou como imaginação religiosa caduca.

O judaísmo moderno, em especial após o Iluminismo e a emancipação dos judeus nos estados modernos, diversificou-se numa profusão de correntes e diferentes posições com relação aos temas centrais do pensamento religioso. Consideradas todas as correntes de pensamento representadas pelos pensadores citados, vê-se que disso não resulta nenhuma possibilidade de sistematização de uma teologia judaica na modernidade. As diferentes posições são em vários casos bastante divergentes, ainda que seja possível encontrar temas em torno dos quais gira o debate judaico. No caso da revelação e da origem do texto sagrado, os conteúdos propostos pelos diversos pensadores não criam uma unidade teológica.

Quando, então, se pergunta qual seria a posição rabínica original, uma tentação seria responder com a ortodoxia ou que, dentro do escopo da ortodoxia contemporânea, estariam, de fato, as posições tradicionais judaicas. Por “tradicional” subentende-se também a mais legítima. As outras posições, ainda que muito sofisticadas, são entendidas como desvios menos legítimos da literatura tradicional bíblica ou até mesmo rabínica.

Mas qual seria a posição teológica rabínica original? Haveria tal posição? É em torno dessa questão que Heschel escreveu aquele que se tornou o menos conhecido livro de sua obra Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria shel Ha-Dorot (por uma questão de concisão será usada a sigla TMH para fazer referência a esta obra). Um livro em três volumes, escrito completamente em hebraico,

saturado por palavras do jargão rabínico. Nessa obra, Heschel se propõe expor sua interpretação do pensamento rabínico do período talmúdico e medieval. Fazendo uma comparação entre TMH e Deus em Busca do Homem, é possível afirmar que este último é seu livro mais conhecido, tendo se tornado uma referência tanto nos círculos judaicos e em diversos círculos de intelectuais cristãos. Deus em Busca do Homem é uma obra densa e pontilhada de notas de rodapé e referências geralmente tiradas da literatura rabínica. No entanto, seu estilo poético e inspirado torna-o leitura bastante agradável, o que lhe deu ampla repercussão. Nele, Heschel trava um diálogo com o homem moderno e secularizado, convidando-o para dar o salto de ação e abrir-se para a consciência religiosa. Conforme afirma Glória Hazan (HAZAN, 2008), nele Heschel desenvolve uma filosofia da religião judaica que se orienta no sentido de uma filosofia da experiência religiosa do judeu¹.

TMH é, por outro lado, o livro mais “esotérico” escrito por Heschel. Esotérico não no sentido de místico ou teosófico, mas de ser acessível apenas aos raros “iniciados” na literatura rabínica. Em primeiro lugar, existe a barreira do hebraico que restringiu sua leitura a muito poucos, ao longo de mais de quarenta anos. Por que teria Heschel escrito em hebraico? Nos seus escritos filosóficos, ele escreveu principalmente na língua dos círculos intelectuais universitários em que vivia: em alemão, durante seu período como intelectual na Alemanha, nos anos 30 e, em inglês, a maior parte de sua obra durante o período como professor

¹ Durante a defesa de mestrado de Glória Hazan na PUS-SP, em 2007, o professor Franklin Leopoldo e Silva fez uma breve afirmação no mesmo sentido.

nos Estados Unidos da América. Em hebraico, por outro lado, apesar de TMH, o montante de seus escritos é muito pequeno. O acesso a essa obra é ainda hoje muito restrito, não só por ter sido escrito em hebraico como por conter muitos termos e expressões rabínicas e citar em profusão obras da literatura rabínica do período talmúdico (final da Antigüidade) e produções medievais. Heschel, que começou sua carreira como poeta místico, escreveu nos anos cinquenta sobre a importância da palavra. Para ele escolher a língua em que escreveu TMH foi certamente algo calculado².

Uma análise da dignidade das palavras à luz do próprio Heschel é reveladora. Em seu livro Man's Quest for God, de 1954, que foi publicado no Brasil com o título de O Homem à Procura de Deus (1974), cujo tema é a oração, Heschel faz uma interessante descrição do que as palavras significam para ele. No capítulo "A pessoa e a palavra", afirma que a natureza da palavra é ser um veículo de manifestação do poder do espírito. Nesse capítulo, o autor escreve: "Nunca seremos capazes de entender que o espírito se revela em forma de palavras, se não descobrirmos a verdade vital que a fala tem poder, que as palavras são um compromisso" (HESCHEL, 1974, p. 43). Heschel pensa que a palavra, uma vez pronunciada ou escrita, tem a força de um voto, pois ela é mobilizadora. A palavra, para Heschel, é mais do que uma combinação de sinais ou letras; as letras são unidimensionais e só têm a função de representar os sons; por outro

² Sobre a importância da palavra e da linguagem para Heschel ver Leone A. G. A Imagem Divina e o Pó da Terra: humanismo sagrado e a crítica da modernidade em A. J. Heschel, São Paulo; Humanitas, 2002.

lado, as palavras têm plenitude e profundidade, são multidimensionais. A palavra tem, a seu ver, uma realidade própria objetiva.

A hipótese mais provável é que Heschel teria escrito esse livro para dialogar com círculos ortodoxos acadêmicos e com os rabinos, talmudistas e *scholars* que circulavam ao redor do Jewish Theological Seminary de Nova York e dos departamentos de Talmude e filosofia de outros seminários rabínicos e universidades americanas, universidades israelenses e uns poucos centros europeus. Nesses locais encontra-se um público erudito tanto na literatura e no pensamento rabínico quanto na cultura ocidental. Sobretudo, Heschel escreve esse livro para os rabinos e filósofos do judaísmo moderno que tenham uma formação ao mesmo tempo universitária e tradicional.

A intenção do filósofo, nesse caso, seria a de mostrar por um lado a interconexão profunda entre *halakhá* e *agadá*, entre a parte legalista e a parte teológica e ética da literatura rabínica desde a formação do judaísmo rabínico, além de sublinhar a importância e a sofisticação da *agadá* como meio de acesso ao pensamento rabínico no campo dos debates teológicos, demonstrando, assim, quanto as correntes modernas do judaísmo são herdeiras dos primeiros rabinos. Certamente, Heschel pensava em contribuir e influenciar o debate contemporâneo a respeito da essência da experiência religiosa judaica autêntica.

O título do livro Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot já se mostra complexo. Na contracapa dos dois primeiros volumes do livro editado pela Soncino Press, há um título em inglês: Theology of Ancient Judaism (Teologia do Judaísmo Antigo), título simples cujo único problema seria apreender o que o autor entende por judaísmo antigo. Logo a leitura indica que Heschel está focando no judaísmo rabínico do final da Antigüidade e da época medieval. O problema é que esse título é muito diferente do título hebraico, que não se mostra tão simples e direto. O título hebraico é muito mais complexo, visto que a obra foi escrita nesse idioma, mas, para ser entendido, ele deve ser “destrinchado”.

Torá Min Ha-Shamaim. O que é *Torá*? A leitura da obra mostra que o termo pode ter vários sentidos que Heschel discutirá ao longo de sua argumentação, o que será tratado mais para a frente. Inicialmente, poderíamos afirmar que aqui ela se refere à Bíblia Hebraica. Para a tradição judaica, a Bíblia Hebraica (o chamado Velho Testamento cristão) é conhecida como *Mikrá*, termo que significa algo como “literatura”. A designação mais comum, em uso hoje em dia, é *Tanakh*, palavra que é, ao mesmo tempo, uma sigla que designa três coleções diferentes de escritos: o Pentateuco ou *Torá*, os Profetas ou *Neviim* e os Escritos de Sabedoria ou *Ketuvim*, formando um conjunto de vinte e quatro livros. Essas coleções foram canonizadas na época do Segundo Templo, entre os períodos persa e helenístico, tornando-se a parte central da tradição escrita. *Stricto sensu*, inicialmente *Torá* aplica-se apenas ao Pentateuco, mas já na

época dos primeiros rabinos, entre os séculos I e II da era comum, podia ser aplicado ao conjunto inteiro da Bíblia Hebraica.

As traduções possíveis de *Min Ha-Shamaim* são “do céu”, “celeste” ou “vinda dos Céus”. *Torá Min Ha-Shamaim*, no jargão rabínico, refere-se, assim, como já foi visto, à noção da revelação. Em hebraico moderno usa-se atualmente *Hitgalut* para “revelação”, no entanto, este termo nunca aparece na literatura rabínica. *Torá Min Ha-Shamaim* é a forma rabínica por excelência que conecta diretamente revelação e o texto bíblico, gerando uma série de feixes de sentido que Heschel discutirá e que serão abordados em outros capítulos deste estudo de sua obra.

Aspaklaria é outro termo interessante. Esta palavra, que significa “espelho” ou “lente”, não seria entendida pelo israelense atual mediano. A palavra que vem do latim *speculum* é uma das várias palavras estrangeiras usadas no jargão rabínico³, demonstrando a influência da cultura grego-romana em Israel durante o início do período rabínico nos séculos I e II da era comum. A palavra *aspaklaria* é usada na literatura rabínica em conexão com a profecia, pois, para os rabinos, os profetas nunca tinham uma experiência direta da Presença Divina, ela se dava através de “lentes”. Em Heschel, o termo também se refere aos pontos de vista, às lentes da experiência religiosa.

³ Geralmente são encontradas muito mais palavras aramaicas, gregas e persas que adentraram no hebraico rabínico nesse período.

Finalmente, *dorot*, em hebraico, significa “gerações”. Heschel claramente vai usar o termo para se referir às sucessivas gerações de sábios debatedores desde os primeiros séculos do judaísmo rabínico e através do medievo, até os séculos XVIII e XIX. Nesse livro e ao longo de sua obra, Heschel faz uso da literatura rabínica de modo muito abrangente.

A tradução do título hebraico do livro Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot seria, então, A Torá Vinda do Céu (Revelada) Apreendida Através das Lentes das Gerações de Sábios (Rabinos). Título que, por sinal, traz uma dinâmica que o simples título em inglês não consegue captar. Em recente tradução, a primeira, aliás, feita em 2004, o tradutor e comentarista Gordon Tucker traduz o título como Heavenly Torah as Refracted Through the Generations. Essa publicação, que não é completa, às vezes está mais próxima de uma paráfrase do que de uma tradução, apesar de ser comentada e de ter sido o resultado de um esforço de muitos anos que, certamente, ajudará a divulgar o livro em círculos para os quais a hebraico rabínico seria uma barreira. Torá Min Hashamim Be-Aspaklaria Shel Hadorot foi um verdadeiro *tour de force* por parte de Heschel em sua tentativa de pôr em forma de diálogo o pensamento judaico moderno e o rabínico antigo e medieval em torno de uma série de conceitos religiosos judaicos que orbitam a noção de *Torá Min Ha-Shamaim*, isto é, de um texto sagrado revelado e suas implicações para a crença e a prática judaica.

O primeiro volume, denominado *Darkei Há-Makhshavá Bi-T'kufat Há-Tanaim* (Tipos de Pensamento no Período dos *Tanaim* - ou Tanaítas⁴), começa onde termina o livro Deus em Busca do Homem: a diferença, a complementaridade e a importância dos dois gêneros desenvolvidos na literatura rabínica, o legalista, voltado para a prática religiosa, a *Halakhá* e a narrativa de cunho teológico e ético, a chamada *Agadá*. Heschel, então, volta-se para a *Agadá* em busca dos tipos de pensamento nela contidos. *Tanaim*, plural de *Taná*, é o nome dado às primeiras gerações de rabinos que são mencionados como os sábios da *Mishná*, do início do século III EC. Sabe-se há muito que, desde desse período, existiram escolas diferentes de *halakhá*, por exemplo, as de Hillel e Shamaim. Heschel defenderá a existência de dois paradigmas de pensamento rabínico no tocante às questões teológicas: as escolas de Rabi Akiva e de Rabi Ishmael. uma de inclinação mística e outra de inclinação racionalista. Esses dois paradigmas são entendidos como os dois pólos da tensão viva do pensamento rabínico desde seu início a através das gerações.

No segundo volume, denominado *Torá Mi-Sinai Vê-Torá Min Ha-Shamaim* (A Torá do Sinai e a Torá dos Céus), Heschel aborda os diferentes conceitos de revelação e, portanto, de Torá e profecia que dominaram o pensamento rabínico desde o período dos *tanaim* e através da Idade Média. Trabalhando sempre com polaridades dialéticas, fará surgir daí um quadro complexo e multicolorido do pensamento rabínico tradicional que não fechará uma teologia sistemática e sim uma dialética teológica tensa e dinâmica.

⁴ Esta é a forma abonada pela Academia Brasileira de Letras

No terceiro volume, denominado *Eilu Vê-Elilu Divrei Elohim Haim* (Estas e Aquelas São as Palavras do Deus Vivo), Heschel procura tirar do próprio pensamento rabínico tradicional um paradigma para explicar a verdade de diferentes modos de pensar, que, apesar de divergentes, não se excluem, mas que também não podem ser reduzidos a um só. Nessa tarefa, Heschel revelará muito do seu próprio paradigma de pensamento filosófico e religioso que já podia ser intuído do conjunto de sua obra. Trata-se, também, de uma interessante resposta às diferenças de correntes de pensamento judaico na modernidade. No final deste volume, Heschel volta, numa oitava acima, à questão das relações entre *Halakhá* e *Agadá* e expõe sua teoria da prática religiosa no judaísmo.

Está escrito nos Salmo lido durante a liturgia de Hallel: “*Even Maasu Há-Bonim Aitá Lê-Rosh Pina*”, ou seja, “A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular” (Sal.118:22). O livro mais desconhecido de Heschel seria, na verdade, um de seus livros mais importantes.

2 Agadá e Halakhá: Teologia e Lei na Experiência Religiosa Judaica

2.1 A Base Dual da Torá

Heschel começa Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot com a afirmação "על שני דברים התורה עומדת: על ההלכה ועל האגדה." - "A Torá se sustenta sobre duas bases: sobre a *Halakhá* e sobre a *Agadá*"¹. (HESCHEL, 1962, p. I) O autor refere-se à tradicional distinção da Torá em dois grandes campos, existente na literatura rabínica: o campo da lei, voltado para a conduta humana, e o campo da narrativa teológico-sapiencial e da visão religiosa de mundo, voltado para a contemplação da ação divina. A *Halakhá*, da raiz hebraica הלך hlk, que tem o sentido de "andar" ou "conduzir-se", diz respeito, nessa citação, àquelas partes da Torá de natureza legal oriundas da Torá Escrita, isto é, do Pentateuco e de outras partes da Bíblia Hebraica ou da tradição oral² contida em obras como a Mishná, o Talmude e nas coleções de *Midrash Halakhá*. Essa tradição oral alargou-se muito a partir da Idade Média com a incorporação da *Responsa (Correspondência Jurídica) Rabínica*, do processo de codificação e dos comentários halákhicos ao Talmude e aos códigos compilados por sábios de diversos períodos. Por *Halakhá* pode-se entender tanto o inteiro corpo do sistema jurídico judaico como uma lei em particular.

O outro grande campo, a *Agadá* [da raiz hebraica אגד ("a"gd), "narrar", "explicar"] refere-se àquelas partes da Torá, escrita ou oral, de natureza narrativa não

¹ São nossas todas as traduções de textos em hebraico e aramáico

² Ou Torá Oral como é conhecida na literatura rabínica.

legalista. A *Agadá* corresponde aos ensinamentos sob a forma de homilias, anedotas, parábolas e narrativas voltadas para assuntos de caráter teológico, ético, místico e sapiencial não legal. As diversas coleções de comentários bíblicos do gênero *Midrash Agadá* e as lendas contidas no Talmude constituem a parte central deste vasto gênero. Essa é a *Agadá* em sentido estrito. A *Agadá*, no entanto, também pode admitir um sentido mais amplo, se forem acrescentadas a essas coleções dos primeiros rabinos (conhecidos em hebraico pela sigla *hazal*³) obras como o Sefer Yetzirá, o Bahir e o Zohar, – que são verdadeiros comentários medievais místicos à Torá –, os livros filosóficos, como o Livro das Crenças e Opiniões de Saadia Gaon, Os Deveres do Coração de Bahya Ibn Pakuda, O Kuzari de Yehuda Halevi, O Guia dos Perplexos de Maimônides, os comentários ao texto bíblico feitos por rabinos medievais como Rashi, Rashban, Ibn Eza, David Kimhi entre outros, as lendas e ditos dos mestres hassídicos e muitos outros escritos que perfazem uma vasta literatura. É exatamente essa noção mais alargada de *Agadá* que é usada por Heschel em TMH. A *Agadá* é, assim, a “narrativa teológico-sapiencial” que expressa o pensamento religioso tradicional rabínico.

A afirmação hescheliana sobre a dupla sustentação da Torá é também paráfrase de máxima famosa da tradição rabínica atribuída a Simon o Justo, que diz que “o mundo se sustenta sobre três coisas: sobre a Torá, sobre o serviço dedicado

³ Hazal – sigla para a expressão *hakhameinu zikaron levrakhá*: nossos sábios de bendita memória. Expressão que é aplicada aos rabinos que são citados nos textos do período talmúdico da primeiras gerações, chamados *tanaim* (séc. I AEC – séc. II EC) e os *amoraim* (séc. III EC – séc. VI). Daí a expressão *sifrut hazal* para fazer referência à literatura talmúdica.

a Deus e sobre as boas ações” (Mishná Avot 1:2). A diferença está, como bem lembra Gordon Tucker⁴ em uma de suas palestras, que algo que se sustenta sobre três pernas está num equilíbrio estático, pois três pontos delimitam um plano e dificilmente poderia ser derrubado ou movido; por outro lado, sustentar-se sobre duas pernas gera uma situação muito mais instável que só se resolve num equilíbrio dinâmico. Ao afirmar que a Torá se sustenta sobre essas duas pernas, Heschel, indiretamente, aponta para um equilíbrio tenso na sua estrutura. A experiência religiosa judaica, segundo Heschel, teria, assim, como traço particular, essa dinâmica tensa entre os opostos da lei e do rito (*Halakhá*) e da fé e do mito (*Agadá*). Esta é, como será demonstrado mais adiante, ela mesma uma tensão dialética. Heschel, portanto, inicia seu livro apontando para a natureza dialética da Torá.

Como já foi apontado, TMH tem início no mesmo ponto em que seu autor conclui o livro Deus em Busca do Homem: a inter-relação da ação e da fé do ponto de vista judaico. Essa relação entre seu livro mais conhecido e o mais desconhecido tem passado despercebida. É interessante observar como esses dois livros dirigidos a públicos tão diferentes têm uma forte relação subliminar. Ambos são subdivididos em três grandes partes, há neles um profundo trabalho de citação de textos rabínicos e ambos se voltam para o que Heschel crê serem as questões religiosas fundamentais do ponto de vista de sua filosofia da religião e de sua filosofia do judaísmo. Na terceira parte de Deus em Busca do Homem, referindo-se à relação entre a *Halakhá* e a *Agadá*, Heschel escreve:

⁴ Tucker, palestra proferida na convenção anual de 2005 da Rabbinical Assembly registrada em áudio CD

Tomados abstratamente, todos estes termos parecem ser mutuamente exclusivos, não obstante na vida real eles envolvam um ao outro; a separação dos dois é fatal para ambos. Não há Halakhá alguma sem Agadá, e não há Agadá alguma sem Halakhá. Não devemos menosprezar o corpo, nem sacrificar o espírito. O corpo é a disciplina, o padrão, a lei; o espírito é uma devoção íntima, espontânea, livre. O corpo sem espírito não tem vida; o espírito sem o corpo é um fantasma. Desse modo uma mitzvá é tanto disciplina como inspiração, um ato de obediência e uma experiência de gozo, um jugo e uma prerrogativa. Nossa tarefa é aprender a manter a harmonia entre as exigências da Halakhá e o espírito da Agadá". (HESCHEL, 1975, p.429)

Heschel faz esse mesmo tipo de afirmação e de comparação entre a *Halakhá* e a *Agadá* na introdução de Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot. Como é típico do estilo de composição de seu discurso, nesse livro cita um *midrash* encontrado no Sifrei⁵, uma coletânea de *agadot* da literatura rabínica, para construir sua comparação entre a importância da *Halakhá* e da *Agadá*:

דבר אחר ירכיבהו על במתי ארץ, זו תורה שנאמר +משלי ח כב+ ה' קנני ראשית
דרכו. ויאכל תנובות שדי, זה מקרא. ויניקהו דבש מסלע, זו משנה. ושמן חלמיש צור,
זה תלמוד. חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים, אלו קלים וחמורים וגזירות שוות

⁵ Coletânea de Midrash do período tanaítico (séc. II- III) que reúne os ensinamentos de rabi Ishmael e rabi Akiva e comenta os livros bíblicos de Números e Deuteronômio.

ודינים ותשובות. עם חלב כליות חטה, אלו הלכות שהן גופה של תורה. ודם ענב

תשתה חמר, אלו הגדות שהם מושכות לבו של אדם כ"ן.

Outra interpretação “fê-lo subir sobre os altos da terra” esta é (uma referência) à Torá como está (dito) escrito “YHWH me possuiu no princípio de seus caminhos” (Prov. 8:22); “e comer os frutos do campo”, essa é (uma referência) à (Mikrá) Bíblia; “e o fez chupar mel da rocha” essa é (uma referência) à Mishná; “e azeite da dura pederneira” essa é (uma referência) ao Talmud; ; “manteiga de vacas, e leite de ovelhas, com a gordura dos cordeiros e dos carneiros que pastam”, essa é (uma referência) às decisões judiciais lenientes e severas, às analogias entre versículos, às decisões judiciais e aos pareceres dos sábios. “Com o mais escolhido trigo como a gordura dos rins” essa é (uma referência) à Halakhá que é o corpo (a substância) da Torá. “e o vinho de uva, semelhante ao sangue bebeu”, essa é (uma referência) à Agadá que atrai o coração do ser humano.” (Sifrei, Piska 17)

De acordo com esse *midrash*, a propósito de comentar alguns versículos do capítulo 32 de Deuteronômio (*Sidrá Haazinu*) o autor tece uma interpretação quase poética da unidade e da multiplicidade da Torá, segundo os rabinos. A Torá é o princípio que se manifesta na multiplicidade do gêneros da literatura rabínica. A tradição escrita e oral é louvada em diversas expressões dos versículos bíblicos, culminando com um louvor e a comparação entre a *Halakhá*,

que é como a substância, em hebraico rabínico o “corpo”, e a *Agadá*, que é “sangue”, uma referência bíblica à alma e à vida.

Essa imagem da *Halakhá* como sendo o corpo e a *Agadá* o espírito da Torá e, portanto, da experiência religiosa judaica, remete em Heschel à idéia de que, quando separadas na vida religiosa, o judeu passa a ter uma existência lacunosa. Tal como o sentido de *nefesh* no hebraico bíblico reúne numa só entidade - a pessoa viva -, as duas dimensões, espiritual e carnal, da mesma forma, para Heschel, o judaísmo torna-se lacunoso e mutilado quando reduzido a um só desses elementos. A ação religiosa, corporificada na imanência dos deveres rituais e na observância diária dos mandamentos (*mitzvot*), segundo ele, deve estar ligada àquilo que em si mesmo não é ritual, disciplina ou observância, mas sim uma abertura ao transcendente que fala ao coração.

Em TMH, Heschel continua sua interpretação: “Assim com a *Halakhá* é o corpo (*gufa*) da Torá, da mesma forma a *Agadá* é sua fundação (*yesod*). Se as fundações são demolidas, qual seria a razão para a atividade dos mestres da *Halakhá*”? (HESCHEL, 1962, p. x). Tucker, em seu comentário à Heschel, explica acerca dessa passagem em TMH que a palavra hebraica usada para “corpo” significa também “essência”, além de “substância” no jargão rabínico talmúdico (TUCKER, 2005, P. 1). Assim, a *Halakhá* seria a essência e a substância da Torá, aquilo que a ancora ao mundo. Por outro lado, a palavra hebraica para “fundação” usada por Heschel – *yessod* - também é utilizada no

Zohar, tão conhecido e citado diversas vezes por Heschel em seus escritos, no sentido de algo que tem a capacidade de gerar, germinar, dar vida, e acumula, ainda, o sentido de “base anterior à existência”. Dessa forma, para a construção do edifício da vida judaica, que são as paredes da vida religiosa, é necessária uma fundação que é de outra ordem, menos visível e interior.

Em estilo poético, Heschel continua em TMH sua comparação entre a *Halakhá* e a *Agadá*:

"כוח וגבורה בהלכה, הן וחסד באגדה. ההלכה קולה בכוח, קולה שובר

ארזים, האגדה – קול דממה דקה. ההלכה כזרם מים כברים, האגדה

רוח האלוקים המרחפת על פני המים."

Na *Halakhá* há poder e vigor, na *Agadá* há graça e amor. A *Halakhá* tem a voz da força, sua voz quebra os cedros, a *Agadá* tem uma voz suave e contínua. A *Halakhá* é como a forte correnteza das águas, a *Agadá* é o espírito de Deus pairando sobre as águas (HESCHEL, 1962, p.I)

Nessas palavras de Heschel há uma referência à comparação entre a *Halakhá* e a *Agadá* feita no princípio do século XX pelo poeta Haim Nahman Bialik, em sua introdução à antologia sobre a *Agadá*, publicada com o título de Sefer Ha-Agadá

(em inglês The Book of Legends). Nessa introdução, Bialik refere-se às duas como:

להלכה – פנים זועפות, לאגדה – פנים שוחקות. זו קפדנית, מחמרת, קשה כברזל – מדת הדין; וזו ותרנית, מקילה, רכה משמן – מדת הרחמים. זו גוזרת גזרה ואינה נותנתה לשעורים: הן שלה הן ולאן שלה לאן; וזו יועצת עצה ומשערת כחו ודעתו של אדם: הן ולאן ורפה בידה. זו – קלפה, גוף, מעשה; וזו – תוך, נשמה, כוונה. כאן אדיקות מאובנת, חובה, שעבוד; וכאן התחדשות תמידית, חרות, רשות.

A Halakhá é a face severa, a Agadá é a face branda. Esta é pedante, estrita, dura como o ferro – o aspecto do julgamento; aquela, elegante, leniente, mais suave do que o azeite – o aspecto da misericórdia. Esta decreta decretos que têm uma medida precisa, seu sim é sim e seu não é não; e aquela aconselha conselhos que enriquecem a força e a sabedoria do ser humano: o sim e o não escorregam por suas mãos. Esta é casca, corpo e atos; aquela é conteúdo, alma e intenção. Aqui devoção rígida, obrigação, que escraviza; lá renovação constante, liberdade, escolha. (BIALIK, 1917, p.1)

A semelhança da linguagem de Heschel e Bialik sugere que o filósofo se inspirou no poeta e que ambos receberam o influxo da literatura rabínica para tecer uma comparação em que a *Halakhá* e a *Agadá* são percebidas como opostas e complementares na experiência religiosa judaica. Em sua dimensão

de religião do mandamento (*mitzvá*), o judaísmo se apresenta como busca constante da conduta correta como a via de aproximar o ser humano de Deus. Por outro lado, essa também é a religião da busca constante de uma espiritualidade voltada para a intenção e a interioridade. A experiência religiosa judaica apresenta, assim, para Heschel, duas dimensões que se entrelaçam:

O Pensamento e a vida judaicos só podem ser adequadamente compreendidos em termos de um padrão dialético, que contenha propriedades opostas e contrastantes. Como um magneto, cujas extremidades têm qualidades magnéticas opostas, estes termos são opostos um ao outro e exemplificam uma polaridade que existe bem no âmago do judaísmo, a polaridade de idéias, eventos, de *mitzvá* e pecado, de *kavaná* e obra, de regularidade e espontaneidade, de uniformidade e individualidade, de *Halakhá* e *Agadá*, de lei e natureza íntima de amor e temor, de compreensão e obediência, de gozo e disciplina, do bom e do mau caminho, de tempo e eternidade, deste mundo e do mundo por vir, de revelação e resposta, de *insight* e informação, de empatia e informação, de empatia e auto-expressão, de credo e fé, da palavra e daquilo que está além das palavras, da indagação do homem por Deus e da busca de Deus pelo homem". (HESCHEL, 1975, p. 429)

Heschel é aqui muito claro em sua afirmação de que a experiência religiosa judaica encontra-se numa situação de tensão dialética entre pólos antitéticos que se movem em direções opostas. Para ele, o equilíbrio só pode ser sustentado “se ambos tiverem força equivalente”. (HESCHEL, 1975, p. 429). Esta, contudo, é uma condição difícil de ser alcançada, o que gera uma enorme tensão na vida do judeu religioso. Para Heschel, essa tensão não está apenas na vida religiosa, mas na realidade como um todo, pois conforme afirma, o Zohar chama este mundo de “*alma deperuda*”, o mundo da separação, onde discórdia, ambivalência e ambigüidade afligem toda a vida. Para Heschel, a realidade é dialética, e é por isso que a experiência religiosa também se dá desse modo. Mesmo no campo da *Halakhá* e da *Agadá*, os sábios muitas vezes discordaram.

2.2 Pan-Halakhismo

Essa apresentação hescheliana da dialética da Torá insere-se no debate moderno que busca definir a essência do judaísmo. Novamente, aqui, a leitura de TMH é clarificada por Deus em Busca do Homem. Em ambos os livros, Heschel atribui a Baruch de Spinoza (séc. VXII) e depois a Moses Medelsohn (séc. XVIII) a noção moderna de que o judaísmo poderia ser reduzido a um sistema jurídico comunitário de leis religiosas. Em Deus em Busca do Homem, os seguidores dessa concepção que atribui ao judaísmo o caráter de ser antes de tudo Lei e que, portanto, vêem a observância do sistema de normas rituais e

sociais como o centro da vida e da experiência religiosa judaicas são chamados de “behavioristas religiosos”. Segundo Heschel, “os expoentes do behaviorismo religioso declaram que o judaísmo é uma religião de lei, não uma religião de fé, que fé nunca foi encarada pelo judaísmo como algo que tivesse mérito próprio”. (HESCHEL, 19, p.415).

Tanto em Deus em Busca do Homem como em TMH, ele concede que a tradição rabínica já manifesta, desde o final da Antigüidade, entre suas várias correntes, algumas posturas que levaram à tendência de desvalorizar a *Agadá*. Em TMH, Heschel afirma que essa tendência de desvalorização é mais visível em passagens do Talmude Babilônico ou em passagens do Talmude de Jerusalém, onde há referências a mestres vindos da Babilônia. O rabi Zeira, um sábio vindo daquele país, proclamou que os livros da *Agadá* eram livros de feitiçaria (HESCHEL, 1962, p. XIII). Em outra ocasião, Zeira teria dito a um discípulo: “Jeremias, meu filho, desista da *Agadá* e se fortaleça com a *Halakhá*, pois ela é melhor do que qualquer coisa. Não dê à sua alma nada, exceto *Halakhá*” (HESCHEL, 1962, p. XIII).

Nem todos os rabinos babilônicos foram tão longe assim; vários desses sábios compararam a *Agadá* a uma mera guarnição, e a *Halakhá* ao prato principal ou a *Agadá* ao vinho que deleita o coração, enquanto a *Halakhá* seria a refeição nutritiva. Por outro lado, Heschel argumenta que as mais antigas coleções de

Midrash Agadá, como o Gênese Rabá⁶, o Levítico Rabá, Lamentações Rabati e também a maioria dos ditos agádicos encontrados no Talmude Babilônico seriam oriundos da Terra de Israel, onde a atitude para com a *Agadá* seria completamente oposta. Para esses sábios vindos de Israel, como o rabi Dimi, a *Halakhá* seria comparada com a comida, e a *Agadá*, com a água: “O mundo pode sobreviver sem vinho, mas não pode sobreviver sem água”. (HESCHEL, 1962, p. XVI). Heschel marca esse contraste entre as escolas babilônicas e as escolas israelenses na discussão sobre a atitude em relação ao desempenho em relação às *mitzvot*⁷: Segundo o rabi Simeon, amora da Terra de Israel, “a performance das mitzvot requer intenção”, por outro lado, segundo Rava, amora da Babilônia, “a performance das mitzvot não requer intenção” (HESCHEL, 1962, p. XVII - XVIII).

Na Idade Média, com a centralidade que passou a ter o Talmude Babilônico, tal atitude teria perdurado em certos círculos, levando muitas vezes ao surgimento de afirmações de sábios livros escritos para promover e estimular a religião da fé. Heschel fala de Maimônides, que teria feito a distinção entre a sabedoria da Torá, a *Halakhá* e a verdadeira sabedoria da Torá, que é baseada nas crenças e opiniões. Para Maimônides, as leis são meramente uma preparação para guardar e fortalecer as convicções religiosas.

⁶ O Midrash Rabá do qual fazem parte Gênese Rabá e Levítico Rabá é a mais clássica coletânea de midrashim pós-tanaíticos que incluem midrashim sobre os cinco livros do Pentateuco e as cinco “Meguilot” (Cântico do Cânticos, Ruth, Lamentações, Eclesiastes e Esther)

⁷ Os mandamentos da Torá obrigatórios para os judeus.

Heschel nomeia outro famoso sábio que se preocupou com essa questão, Bahya Ibn Pacuda (séc. XI), autor do famoso tratado Os Deveres do Coração, em que o autor advoga a suprema importância da reflexão sobre temas de fé como sendo o fundamento de todas as *mitzvot*. Finalmente, cita Baal Shem Tov (séc. XIX), o fundador do hassidismo, como alguém que sublinhou a importância da *Agadá* para o fortalecimento do coração. Note-se que Heschel, originário do hassidismo, afirmou expressamente em seus escritos que Baal Shem Tov foi um dos mestres que mais o influenciaram.

Para Heschel, a idéia de um judaísmo centrado na lei, fundado na noção na *Halakhá*, apesar de ter raízes na própria tradição, é vista como algo decaído e uma redução da experiência religiosa mais profunda. Nele, as palavras nunca são escolhidas à toa. Ao chamar de behaviorismo religioso essa postura moderna pan-halakhista, ele certamente tem em mente a idéia behaviorista de que o comportamento animal e humano pode ser pensado excluindo nos seres humanos a noção de psique, de inconsciente e de motivação interior. Heschel usa o behaviorismo como metáfora para uma religião sem coração e sem espiritualidade. Em TMH, p.IV, afirma que Spinoza teria injetado “um veneno que se espalhou pelo pensamento judaico contemporâneo”, quando este assevera que o judaísmo é apenas um sistema legal. Do ponto de vista de Heschel, apesar de o menosprezo pelos temas da *Agadá* ter raízes na tradição, a redução explícita do judaísmo a lei é obra de herege. Observe-se aqui a sutileza do argumento hescheliano que, ao chamar a postura pan-halákhica de

behaviorismo religioso e vinculá-la ao herege, está de fato afirmando que essa postura é, de fato, ilegítima e, tal como um veneno, destrutiva para o pensamento religioso judaico.

Surpreendentemente, tal posição é encontrada entre ortodoxos modernos que transitaram por instituições acadêmicas como a Yeshivah University, em Nova York, e a Universidade Bar Ilan, em Israel, ou por instituições acadêmicas conservativas, como o Jewish Theological Seminary, em Nova York e o antigo Seminário Teológico de Breslau, na Alemanha. É justamente nesses círculos que se encontram aqueles que advogam uma rígida observância da *Halakhá*, na presunção de que ela define de forma unívoca a essência da religião judaica.

Heschel afirma que, no Ocidente, o conceito de Torá tem sido entendido de forma restrita e equivocada como sendo a “Lei”. Heschel, em Deus em Busca do Homem, chama a atenção para o que ele considera ser o equívoco e reducionismo de considerar a noção de Torá meramente como Lei, criticando, assim, a afirmação de Medelsohn de que o judaísmo seria, em essência, uma Lei revelada. Segundo Heschel, essa posição seria um grande equívoco, pois, para ele, “o judaísmo não é uma palavra para substituir legalismo” (HESCHEL, 1975, p.407). Em sua argumentação, demonstra que a palavra hebraica Torá poderia ser traduzida como “Ensino” e nunca como Lei. Torá é derivada da mesma raiz de palavras como *moré*, “professor”, *horaá* “instrução” e do verbo

iará, que significa “atirar mirando” como, por exemplo, faz um arqueiro, em hebraico, *iorê*. A lei é apenas um aspecto do Ensino. Segundo Heschel:

Os tradutores dos Setenta cometeram um erro importante e fatal quando, por carência de equivalente grego, traduziram a Torá como *nomos*, que significa lei, causando um vasto e crônico juízo falso a respeito do judaísmo e fornecendo uma defesa efetiva para aqueles que procuravam atacar os ensinamentos judaicos. O fato de os judeus considerarem a Escritura como Ensino é evidenciado nas versões aramaicas, em que a Torá é traduzida como *Oraita*, que pode apenas significar ensino, nunca lei. (HERSCHEL, 1975, pp. 409 – 410).

A tradução de Torá por “lei” é imprópria: a idéia mais próxima é a de “ensinamento divino”, sendo a lei apenas um aspecto da Torá. Basicamente, a Torá busca ensinar os fundamentos para a santificação da vida humana nesta existência e disso deriva o conceito de trilhar os caminhos de Deus. No entanto, várias correntes de pensamento judaico no Ocidente incorporaram a idéia de que a Torá é, sobretudo, a Lei. De certo modo, a dinâmica do judaísmo moderno pode ser vista a partir desse enfoque.

Um exemplo desta postura encontra-se em Yeshaiau Lebowitz (1903 – 1994). Para Lebowitz, ortodoxo centrista, a *Halakhá* dirige-se ao sentido do dever, em substituição às emoções e inclinações humanas (DORFF, 2005, p. 430 - 437).

Esse autor propõe uma teoria do cumprimento das *mitzvot* segundo a qual a razão final da *mitzvá* é irrelevante. Para Leibowitz, a oração espontânea como ato de busca de Deus é menos importante do que a oração feita no horário prescrito como obrigação e dever. Como nota Eugene Dorff, a posição de Leibowitz de que a *Halakhá* tem sua característica mais importante no distanciamento do *pathos* está em nítido contraste com a posição hescheliana. Ainda segundo Leibowitz, “o judaísmo como uma entidade definida no curso de um período de três mil anos não se realizou pela literatura, poesia ou arte, mas sim pelo modo halákhico de viver. Desse modo, quem quiser atingir a experiência religiosa por meio dos canais do judaísmo, ou quem quer que esteja interessado na manifestação religiosa judaica, deve viver essa experiência completamente pela práxis religiosa própria do judaísmo, isto é, por intermédio do mundo da *Halakhá*”. (LEIBOWITZ, apud. DORFF, 2005, p. 432). É a rotina, sobretudo, o que caracteriza a religiosidade judaica; entretanto, isso não tem relação com qualquer tipo de preenchimento de necessidade humana. O homem não cumpre a *Halakhá* para obter qualquer ganho, mas sim para cumprir seu dever e nada mais. Para Heschel, esse tipo de pensamento seria um claro exemplo de behaviorismo religioso, pois se distancia de qualquer percepção de que a atividade religiosa tem como alvo criar elos com Deus ou de ser uma resposta a Ele.

Outra posição adepta de que a Torá é essencialmente *Halakhá* é encontrada também em Joseph B. Soloveichik, que foi professor na Yeshivah University e é

grande referência no pensamento ortodoxo moderno. Nos escritos de Soloveichik, como A Solidão do Homem de Fé e em Filosofia de la Existencia Judia está cunhada a figura do homem da *Halakhá* para caracterizar a singularidade do homem religioso judeu. Esse homem da *Halakhá* opõe-se ao homem da ciência e também ao homem religioso em geral. Tanto o homem da *Halakhá* quanto o da ciência voltam-se para a natureza, porém com motivações diferentes: enquanto o homem da ciência quer conhecer a natureza para conquistá-la, o homem da *Halakhá* quer conhecer a realidade para cumprir melhor a Lei. Com relação ao homem religioso em geral, o homem da *Halakhá* diferencia-se por sua preocupação religiosa ser voltada para este mundo, palco onde a observância religiosa se dá, enquanto o homem religioso em geral está voltado para o transcendente. Esta é uma curiosa noção de uma religiosidade oposta à transcendência, nascida na ortodoxia moderna.

Segundo Heschel, a noção dessa oposição entre a religiosidade autenticamente judaica e a religiosidade em geral é falsa. Dresner nos relata a reação de Heschel ao ensaio Halakhic Man (*Ish Ha-Halakhá*), O Homem da Lei, publicado nos anos sessenta pelo pensador ortodoxo J. B. Soloveichik:

Ish há-Halakhá? Lo haya velo nivra, ela mashal haya! (Homem da *Halakhá*? Nunca existiu esse tipo de judeu!)⁸. O estudo de

⁸ Essa frase de Heschel é uma referência a uma frase semelhante que ocorre no Talmude num outro contexto, no caso sobre a lei do filho rebelde (bem sorer umore) em que os rabinos chegam a conclusão de que tal filho nunca existiu. É típico do estilo hescheliano fazer citações da Bíblia e da literatura rabínica dando poeticamente um outro sentido para a expressão ou frase.

Soloveichik, embora brilhante, baseia-se na falsa noção de que o judaísmo é frio e lógico, sem nenhum espaço para a piedade religiosa. Afinal de contas, a *Torá* ensina: Ama ao Eterno, teu Deus, com todo teu coração, como toda tua alma e como todo teu poder (Deut. 6:5). Não, nunca existiu no judaísmo uma tipologia como esta, como o homem da *Halakhá*. Existiu e existe um homem da *Torá*, que combina *Halakhá* e *Agadá*, mas isso é algo completamente diferente. Quando eu vim para Berlim, fiquei chocado ao ouvir meus colegas estudantes falando sobre o problema da *Halakhá*. Como se fosse um tema central. Na Polônia, esta era uma expressão estranha para mim. *Halakhá* não é um termo que inclui tudo, e usá-lo desse modo restringe o sentido do judaísmo. *Torá* é a palavra mais abrangente. Mas a ortodoxia muitas vezes fala de *Halakhá* em lugar de *Torá*. *Halakhá* tem pouco a ver com teologia; de fato, alguns deles pensam que nós não precisamos de teologia para nada. Nas palavras de um ortodoxo, *shor shenagar es haporot* (a questão sobre um touro que chifra uma vaca) é nossa teologia. (Seria como dizer que o estudo do Talmude, mesmo neste tipo de passagem sobre uma questão legalista seca do cotidiano – sobre os danos causados por um touro que chifrou uma vaca – é toda a teologia de que precisamos.).

Estamos vivendo num dos períodos da história judaica em que a *Agadá* tem sido desvalorizada, porém, quando você diz *Halakhá*, você inclui *Agadá*, pois elas são inseparáveis. O Maharasha (R.

Samuel Edels, morto em 1631), cuja grandeza não foi suficientemente apreciada, compôs dois tratados diferentes sobre os comentários talmúdicos, um sobre *Agadá* e um sobre *Halakhá*. No entanto, depois de terminá-los, na introdução do último ele confessou que havia cometido um erro, pois não se podem separar duas irmãs(...) pois *halakhot* e *agadót* compreendem uma *Torá* só. Nesta pessoa, o homem da *Halakhá*, há pouco espaço para a espontaneidade e a *rahamanut* (compaixão) (HESCHEL, apud. DRESNER, 2002, pp. 102 – 103).

Fica claro nesta longa citação que, para Heschel, tanto a separação entre *Halakhá* e *Agadá* quanto a caracterização da experiência religiosa judaica com base em um conceito como o de “homem da *Halakhá*” são reduções que mutilam a autocompreensão do judaísmo por parte daqueles que se propõem a pensá-lo. Para ele, a religiosidade judaica não é fundamentalmente diferente da religiosidade em geral em sua busca do sagrado e do transcendente. É voltando-se em resposta a essa busca pelo transcendente que convoca a trilhar o caminho de Deus que o religioso judeu se encontra com o ensinamento revelado, a *Torá*. É na *Torá* que ele encontra tanto as perguntas existenciais últimas sobre a existência quanto a responsabilidade que se traduz na prática da *mizvá* (do mandamento). A *mitzvá* é, por assim dizer, uma teologia em atos. Como escreve Alexander Even-Hen⁹ (1999, p. 159), para Heschel, o objetivo do judaísmo não é, em si mesmo, a prática das *mitzvot*. O objetivo último do

⁹ Também é encontrada a forma Even-Chen para o seu sobre nome

judaísmo é a transformação do homem (*shinui haadam*). Essa transformação inscreve-se no objetivo último coletivo de Israel para ser um povo santo (*am kadosh*). Esse alvo é alcançado pelo judeu por meio do entendimento de que a santificação da vida se dá pelas ações que estão nas mãos do homem. É, aliás, por esse caminho que o ser humano, ao santificar-se, encarna a imagem divina, tornando-se sócio (*shutaf*) de Deus na redenção.

2.3 *Lifnin Meshurat Hadin* - Além da Letra da Lei

A espontaneidade e a compaixão, tão necessárias para dosar e orientar a vida de Torá, vem de outro lugar que está além da *Halakhá*: “a exigência fundamental é agir além das exigências da lei” (HERSCHEL, 1975, p.412). Cumprir com o dever não é suficiente. Em sua argumentação, Heschel lembra o ensinamento rabínico encontrado no Talmude, no Tratado Baba Metzia 30b, onde os sábios, buscando entender a razão de Jerusalém ter sido destruída pelos romanos no ano 70 E.C., afirmam que a cidade foi destruída porque o seu povo, naquela geração, agia de acordo com a letra da lei, mas não ia além das suas exigências. Por aplicarem a *Halakhá* ao pé da letra, sem se reportar ao espírito ético ensinado pela Torá, que por sua própria natureza não poderia ser formulado em termos legais, muitas injustiças foram perpetradas. Desse modo, a Torá aparecia como algo rígido e congelado, perdendo seu valor aos olhos do povo. É possível ser um patife e ainda assim estar agindo dentro dos limites da *Halakhá* e, desse modo, contar com o consentimento da lei (*naval birishut*

hatorá). Heschel comenta que a expressão, de fato, significa *naval birishut a Halakhá*, para explicar o sentido original que essa expressão possui na literatura rabínica (HERSCHEL, 1962, IV).

Os rabinos no Talmude formularam o conceito de *lifnin meshurat hadin* (ir além das exigências da lei) para se referir à atitude piedosa, cheia de compaixão, que flexibiliza a lei em prol de um espírito ético que corrige os desvios da própria lei. Tal atitude nasce da *midat hassidut* (caráter piedoso) que, no espírito da Torá, não se contenta em cumprir apenas o seu dever, mas que busca padrões mais elevados no que tange à atitude para com o próximo. Desse modo, o sábio piedoso age de modo diferente do usual e inova na aplicação da *Halakhá* para preservar a Torá. Fazendo isso, ele mostra que Torá é mais do que *Halakhá*.

O jurista israelense Menachem Elon (1988, p.155 - 167) prefere traduzir a expressão como sendo a “obrigação moral” de “agir de modo mais generoso do que exige a lei”. Esse conceito talmúdico tornou-se parte integrante da tradição judaica posterior, a ponto de, para Elon, ter-se tornado uma norma legal estabelecida nas cortes judaicas dos últimos séculos. Para demonstrar seu ponto de vista, ele cita o comentário do rabino Joshua Falk (séc. XVII) sobre esse tema:

O significado do conceito “um julgamento que é completamente verdadeiro e correto” (*din emet la-amito* – TB Shabat 10a, Sanhedrin 7a) consiste em considerar que é necessário julgar de acordo com o lugar

e o tempo, de modo que o julgamento esteja totalmente em conformidade com a verdade, em vez de inflexivelmente aplicar sempre a letra da lei conforme ela é formulada na Torá. Desse modo, o juiz às vezes precisa ir *lifnim meshurat hadin* e refletir em sua decisão aquilo que lhe é agregado pelas circunstâncias particulares do caso. Quando o juiz não age desse modo, então, mesmo que o seu julgamento seja formalmente exato, não é um julgamento completamente verdadeiro e correto. Esse é o significado da declaração dos sábios de que Jerusalém foi destruída porque eles baseavam suas decisões na letra da lei, não iam *lifnim meshurat hadin* (ELON, 1988, p. 159).

Outro filósofo contemporâneo, Eliot Dorff, comenta que a literatura rabínica inclui conceitos como *lifnim meshurat hadin* para expressar que a pessoa tem responsabilidades morais que vão além da letra da lei. Isso indica que é necessário ir além da lei estabelecida por Deus, para que seja feita a justiça. A moral e a ética estão, assim, sempre a desafiar a lei judaica, principalmente no que tange àqueles que pretendem ser seus interpretes, pois, mesmo que a lei seja considerada divinamente ordenada, ela é interpretada e aplicada por seres humanos. O filósofo afirma:

Mesmo que a legislação da Torá seja presumida como divinamente justa, o processo de interpretação e de aplicação da lei de Deus reflete as tensões entre os governantes e os governados no que tangem às suas necessidades e preocupações. (DORFF, 2005 p.370).

Pensando, então, na contínua reinterpretação que a lei vai adquirindo ao longo do tempo, Dorff pergunta: “É o propósito das leis refletirem as normas sociais ou transformá-las? São as leis conservadoras ou ativistas?” (DORFF, 2005, p. 371).

A tese de Heschel acerca desse assunto é a de que a *Halakhá*, em sua formulação e aplicação, não pode ser separada de seu elo com a dimensão teológica da *Agadá*. Ambas provêm de uma mesma fonte: “A *Halakhá* é *din* (lei) a *Agadá*, porém, é *lifnim meshurat hadin*, é aquilo que nos faz ir além da letra da lei”. Isso porque a *Halakhá* relaciona-se com os “atos dos seres humanos”; a *Agadá*, no entanto, relaciona-se “com os atos de Deus” (HESCHEL, 1962, p. IV). É o estudo da *Agadá* que conduz à proximidade com Deus. Nas palavras de Heschel:

Qual a diferença entre *din* e *lifnim meshurat hadin*? Pode-se obrigar alguém a agir segundo a lei, mas não se pode obrigá-lo a agir para além dos limites da lei. A lei é algo desvelado, fixo e estático; aquilo que está além dos limites da lei não é norma, mas é algo subjetivo e dependente da consciência moral (HESCHEL, 1962, IV).

O paradoxo da *Agadá*, segundo Heschel, é que mesmo não sendo algo que possa ser tornado obrigatório, ainda assim aponta para valores de suprema

importância no campo do mais alto nível de conduta desejada pelo espírito da Torá.

2.4 Agadá sem Halakhá

A conclusão oposta de que a *Agadá*, por sua natureza interior mais propriamente religiosa, seria então superior à *Halakhá* e que seria possível construir um judaísmo baseado apenas em premissas teológicas e valores éticos genéricos é considerada por Heschel como igualmente redutora. Essa tese não se encontra explícita em TMH, mas pode ser encontrada em outros escritos heschelianos em que ele se dirige ao público leigo ou às lideranças de correntes judaicas liberais e reformistas. Essa é, aliás, a diferença de tom entre a abordagem da inter-relação entre *Agadá* e *Halakhá* encontrada em Deus em Busca do Homem e em TMH. Essa diferença ajuda a desvendar a questão quanto ao público para quem Heschel se dirige em TMH. No dizer de Tucker¹⁰, na maior parte de TMH, Heschel constrói uma ação afirmativa da importância da *Agadá* no judaísmo rabínico. Essa ação afirmativa deve, no entanto, ser contextualizada e relacionada à obra completa de Heschel, para não ser tomada erroneamente como uma tese liberal frente ao pan-halakhismo.

Um exemplo desse tipo de abordagem pode ser visto no artigo “Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel”, escrito por Alan Brill e publicado recentemente na revista *Meorot: A Fórum of Modern Orthodox*

¹⁰ Tucker, palestra proferida na convenção anual de 2005 da Rabbinical Assembly registrada em áudio CD

Discourse. Em sua argumentação, ainda que entendendo que Heschel não nega a função da *Halakhá* na experiência judaica, Brill, no final, tende a opor o conceito do homem halákhico de Soloveitchik a um suposto homem “agádico” hescheliano (BRILL, 2006, p. 21). Esse homem agádico tenderia a privilegiar as questões teológicas em sua visão do judaísmo, em detrimento da *Halakhá*, que terminaria ficando em segundo plano. Esse equívoco se deve a um viés de leitura dos escritos de Heschel. É certo que Heschel não escreveu no campo da *Halakhá* prática. Nesse sentido, ele não era um halakhista, um jurista, mas, em seus escritos, principalmente no final de TMH, expõe uma interessante teoria sobre a decisão jurídica na *Halakhá*, levando em conta as questões de *haiei shaá* (circunstâncias do momento). Outro aspecto importante é que o próprio Heschel, que foi também em seu tempo tido como apenas um agadista, escreveu respondendo sobre essa rotulação de sua obra e sobre sua real posição nessa questão.

Em 1952, sete anos após Heschel ter deixado seu posto de professor no Hebrew Union College (HUC), o seminário reformista em Cincinnati, para tornar-se membro do corpo docente do Jewish Theological (JTS), o seminário conservativo-massorti (tradicionalista não ortodoxo) em Nova York, foi convidado para falar na convenção anual da Central Conference of American Rabbis, a organização que reúne os rabinos reformistas americanos. Dresner comenta que esse convite dificilmente teria sido feito enquanto ele ensinava no HUC, pois, seu modo de vida tradicional, como a observância do *shabat*, das

leis de *kashrut* e seu interesse por temas espirituais faziam que ele fosse tido como uma *avis rara* no meio reformista e tivesse, conseqüentemente, pouco reconhecimento. Após sair do HUC e ter publicado vários livros em inglês, porém, sua crescente influência nos meios intelectuais judaicos e não judaicos americanos tornaram possível esse convite. Na ocasião, Heschel escolheu, como era de seu estilo, confrontar os líderes reformistas com uma questão controversa quanto à sua posição: o tema da *Halakhá*. Partes dessa conferência foram gravadas em áudio e transcritas recentemente por Dresner e partes foram publicadas no artigo “Toward an Understanding of Halachah”.

Heschel começa descrevendo seus próprios problemas com a observância da lei judaica, numa possível tentativa de ganhar os corações e a atenção da platéia não muito disposta a debater esse assunto desconfortável. Conta um caso ocorrido com ele quando estava em Berlim, nos anos trinta, quando, andando de tarde pela cidade e observando sua magnífica arquitetura e o dinamismo da grande metrópole, de repente percebeu que o sol tinha se posto, a hora do *arvit* (das orações noturnas) tinha chegado e ele ainda não tinha rezado. “Quando devemos recitar o Shemá ao entardecer?” (Berakhot 2a). Heschel comenta: “Eu tinha esquecido Deus, Eu tinha esquecido do Sinai, eu tinha esquecido que o pôr-do-sol é da minha preocupação, que minha tarefa é aperfeiçoar o mundo em nome do Reino de Todo Poderoso” (DORFF,.2005 p. 187). Após pensar um pouco sobre a situação que estava vivendo e sem vontade de rezar, Heschel decide ser sério com a observância religiosa prescrita

na *Halakhá*: “Por que eu decidi ser sério com a observância religiosa? Por que eu rezei, apesar de não estar com espírito para rezar? (HERSCHEL, 1974, pp. 94-96-99). Esse é para ele um momento de tomada de decisão, de *insight*, de repactuar a aliança com Deus e de acordar da ilusão da modernidade sedutora. Heschel registra que ser relapso em orar para Deus durante uma noite seria para ele a perda do todo (*whole*), a perda da sensação de pertencimento à ordem do modo judaico de viver. Essa ordem não seria apenas um conjunto de rituais, mas uma ordem da própria existência humana, que dá forma a todos dos campos e aspectos da vivência humana.

De um ponto de vista racionalista, não parece plausível que o Ser Supremo e Infinito esteja interessado em minha colocação diária de tefilin... No entanto, é um paradoxo, que o Deus infinito esteja interessado no homem finito e nos seus atos, que nada seja irrelevante aos olhos de Deus, essa é a essência da fé profética(. ...). Se nós estamos prontos a acreditar que Deus requer que façamos justiça, será que é mais difícil acreditar que Deus requer que sejamos santos? (...) Amar a justiça é Halakhá do mesmo modo que a proibição de acender fogo no sétimo dia (HERSCHEL apud DORFF, 2005, p. 191).

Nos começos do século XX, o rabino Leo Baeck, na época líder da corrente reformista-liberal na Alemanha, escreveu um livro cujo título em inglês é The Essence of Judaism. Esse livro seria uma resposta a outra obra, A Essência do

Cristianismo, do teólogo cristão alemão Rudolph Harnack. Apesar de existirem muitas evidências dadas pelos escritos de Heschel de que ele aceitava a noção de uma essência do judaísmo, um conjunto de crenças fundamentais que seriam um sumário da fé judaica, estava ao mesmo tempo alerta quanto ao perigo de esse judaísmo abstrato ser entendido como a totalidade do judaísmo: o perigo de resumir o judaísmo apenas à Agadá. Esse seria, segundo Heschel, o erro cardinal de Buber, sua rejeição da *Halakhá* em prol de um suposto judaísmo livre de amarras e restrições, voltado para o espontâneo. Heschel rejeitava, assim, a posição teológica de Karl Barth, que, baseada numa leitura luterana do Apóstolo Paulo, segundo a qual, em virtude de a condição pecaminosa do ser humano lhe dificultar o exercício de boas ações, então, a lei deveria ser abandonada. São dele estas considerações: “O que o credo é em relação à fé, a Halakhá é em relação à piedade. A fé não pode existir sem o credo, piedade não pode existir sem um padrão de atos(...) O judaísmo é vivido em ações, não apenas em pensamento” (HERSCHEL, 1975, p. 88). O filósofo descreve o judaísmo como a “teologia dos atos comuns”.

Heschel também convida seus colegas liberais e reformistas a superar a racionalização dando um “salto de ação” (*leap of action*). Esse é mais um exemplo da “poética da piedade”, para usar uma expressão de Kaplan(1996, p. 16), típica do estilo hescheliano. Em inglês, existe a expressão *leap of faith*, que poderia ser traduzida com “dar um salto de fé”, isto é, acreditar e então agir.

Heschel inverte “poeticamente” essa expressão, dando a ela um sentido de agir para, desse modo, crer. Ou seja, pela ação chega-se à devoção.

Segundo Kaplan, (1996, p. 16) para Heschel, o homem religioso “é instado a dar um “salto de ação” em vez de um “salto de pensamento”. Deve superar suas necessidades, fazendo mais do que ele entende, para chegar a entender mais do que ele faz. Exercitando as palavras da Torá, ele é conduzido até a presença do sentido espiritual. Por intermédio do êxtase dos atos, ele aprende a ter certeza da proximidade de Deus. De acordo com o pensamento hescheliano, viver de forma correta é um caminho para pensar de modo maduro (MORTON, 1990, p. 221). Desse modo, segundo Heschel, pensar é fazer; crer é praticar; adorar é agir.

O mesmo Morton (1990) afirma que, segundo o teólogo cristão John Merkle, Heschel sugere uma “pedagogia do retorno”, construída por meio de uma escada de observância. Essa pedagogia busca proporcionar a volta do judeu moderno à experiência da sensibilidade religiosa. A pedagogia do retorno hescheliana, por outro lado, está fortemente vinculada aos modelos das práticas religiosas que o filósofo aprendeu e viveu no mundo hassídico de sua infância. No pensamento de Heschel, essa idéia é uma reminiscência do conceito rabínico de *ahavat Israel*, o amor a Israel por meio do qual o líder hassídico mostra compaixão pelo ignorante e busca elevá-lo de sua situação.

Admitindo ser um agadista, ele exorta aos rabinos reformistas:

Meu campo é a *Agadá* (...) Mas, lembrem-se, não há *Agadá* sem Halakhá. Não pode haver santidade judaica sem a lei judaica. A teologia judaica e os *tefilin* estão juntos (...) Por que vocês estão com medo de usar *talit* e *tefilin* todos os dias, meus amigos? Houve um tempo em que nosso ajuste à civilização ocidental era nosso mais importante problema (...) Mas agora nós estamos perfeitamente ajustados (...) Nossa tarefa é ajustar a civilização ocidental ao judaísmo. A América, por exemplo, precisa do shabat. O que há de errado com o *shabat*, como recitar a *berakhá* (bênção) toda vez que comemos, com a oração regular? O que há de errado com a disciplina espiritual? É somente dessa disciplina espiritual que uma nova manifestação da existência humana emergirá. Eu digo existência humana e não judaica, pois o judaísmo, que pode ser de fato concreto, responde a problemas universais. Isso não é para mim um assunto paroquial. Eu sou confrontado pelos mesmos problemas que confrontam um muçulmano, um cristão ou um budista. O judaísmo é uma resposta para os problemas da vida humana, mas é uma resposta que tem um jeito especial. Não deixemos que esse jeito se perca por falta de compromisso com ele (HESCHEL apud DRESNER, 2002, pp. 92 -93).

2.5 Controvérsia na Agadá

Voltando à TMH, Heschel afirma que: estudiosos modernos da literatura rabínica talmúdica têm o preconceito de que os sábios estariam muito mais interessados em *Halakhá* prática e que não se encontraria em seus ensinamentos agádicos uma teologia básica e coesiva. Admitiam, ainda, que os sábios do Talmude faziam teologia de um modo sombrio e reprimido, que eles nunca eram atingidos pelo fogo da dúvida e do medo, que nunca exploraram os segredos da racionalidade da fé. Muito disso se deve à percepção de que os sábios estavam dispostos, em seus debates, a aprofundar-se nas questões da conduta humana perante a lei. Quem quer que tenha acompanhado os soberbos debates lógicos encontrados nas páginas do Talmude terá a dimensão da profundidade da lógica dialética rabínica no trato das questões da lei. Segundo Heschel, entre muitos estudiosos modernos essa percepção teria levado a uma falsa noção quanto à importância da *Agadá* na literatura talmúdica. Ela apareceria como um mero acompanhamento do prato principal, a *Halakhá*.

Contra essa noção, Heschel pondera que:

(...) na literatura agádica, é possível encontrar “lutas, temores e aspirações, os eternos problemas e questões contemporâneas, o sofrimento físico e mental, as dores de parto da comunidade e do indivíduo que atingiram tanto os sábios como a nação como um todo (HESCHEL, 1962, p.VII).

É, portanto, na *Agadá* que se encontrariam muitos dos profundos debates espirituais e existenciais judaicos. Ela é, assim, no entender de Heschel (1962, VII), “o esforço sério dos sábios para responder às questões espirituais mais sofisticadas dos indivíduos e da sociedade”.

Essa profundidade de pensamento sapiencial e teológico não deveria ser confundida com uma forma de filosofar. Os talmúdicos pensavam questões que diziam respeito à sua situação religiosa, dentro dos modos de pensar que lhes eram próprios. É por isso que o modo agádico de pensar não pode ser sempre traduzido nas categorias filosóficas oriundas da Grécia. Os sábios talmúdicos não produziram tratados teológicos do tipo dos produzidos pelos padres da Igreja, que eram muito mais influenciados pela filosofia grega. As coleções de *midrash* e a *Agadá* dos primeiros séculos aparecem, a princípio, como um vasto e intrincado conjunto de narrativas, máximas e homilias coletivas, muito difícil de ser ordenado.

Segundo Heschel, quando estudado em profundidade, esse amplo e enredado conjunto começa a mostrar sua organização dialética, dado que, em termos de pensamento, os rabinos não formavam uma liga única. Heschel distingue duas grandes correntes de pensamento entre os primeiros rabinos dos séculos I e II: a escola de rabi Akiva e a escola de rabi Ishmael. Esses dois sábios, de características modelares e ao mesmo tempo opostas, formaram e fixaram dois

diferentes métodos que se tornaram as pedras fundamentais de todos os ensinamentos rabínicos subsequentes.

3. Mística e Razão: Os Paradigmas da Experiência Religiosa Rabínica

3.1 *Halakhá e Pilpul*

O leitor que percorrer as páginas dos tratados do Talmude Babilônico¹, obra dedicada primariamente à discussão halákhica da Mishná, que, segundo alguns, é o primeiro código de leis da literatura rabínica, deparar-se-á com intrincadas e sutis discussões entre os sábios de diversas escolas e gerações. Essas discussões abordam dialeticamente os mais diversos temas da vida e da tradição judaicas na confrontação de posições opostas em que cada tema posto em questão vai sendo aprofundado e esmiuçado. O Talmude é, assim, singular, não apenas por sua temática, mas também pela maneira como expõe seus tópicos.

A dialética talmúdica tem chamado à atenção de muitos estudiosos através dos tempos por seu modo de combinar uma abordagem que mescla a razão sensível — que segue intrincados raciocínios quase matemáticos — com a aceitação do paradoxo, como parte dos dados e das conclusões que são tiradas. No Talmude, o modo dialético de pensar move-se num enredado processo de questões e respostas, implícitas ou explícitas que são propostas no sentido de

¹ O Talmude é uma obra coletiva composta de diversos tratados cujo objetivo central é o comentário e a discussão da Mishná (200 E.C). Há de fato dois Talmudes, o Talmude Babilônico, assim denominado por ter sido compilado com o material da discussão rabínica das academias rabínicas da Babilônia entre os séculos III e VI, e o Talmude de Jerusalém, composto com o material oriundo das academias rabínicas da terra de Israel, composto entre os séculos II até o V. Por sua extensão e por motivos históricos, o Talmude Babilônico tornou-se o mais importante dos dois.

explorar todas as possibilidades de determinado problema posto em discussão. O movimento da argumentação e do pensamento vai em busca não apenas da resolução do problema, mas também ao encontro de outra questão subjacente à primeira. O argumento dialético abre a possibilidade de, a partir de um problema ou uma situação posta em questão, atingir outra situação localizada além da primeira, sem que, a princípio, essa segunda fosse conhecida ou esperada. Segundo Neusner (1994, p.74), não se trata do percurso hegeliano de tese, antítese e síntese, mas de um movimento de argumentação que permite a reconstrução do fluxo de pensamento pelas diversas possibilidades pesquisadas. A tese contrapõe-se a várias antíteses e gera várias sínteses. Trata-se de um fluxo de argumentação que parte do concreto e, em ziguezague, busca chegar ao entendimento mais amplo possível da situação.

A dialética rabínica talmúdica veio a ser conhecida como פלפול, *pilpul*, termo que designa diferentes métodos de estudo e exposição de discurso, no qual são usados modos sutis de conceituar diferenciações legais e casuísticas, e, por meio do embate de posições opostas, o assunto posto em questão vai sendo aprofundado e desenvolvido. O termo *pilpul* é originado da mesma raiz hebraica da palavra פלפל *pilpel* (pimenta), indicando que esses métodos dialéticos de raciocínio seriam usados pelos mais perspicazes² estudiosos da *Halakhá* com o objetivo de, por meio do raciocínio dialético, penetrar no sentido dos textos, clarificar e inovar as possibilidades de entendimento da aplicação da lei

² *harifim* – picantes, na expressão hebraica.

(*halakha*). No Talmude, os sábios debateram sobre qual tipo de estudioso teria os maiores méritos, se o “*Sinai*”, isto é, aquele sábio que se ocupava em transmitir fielmente textos e tradições recebidos por seus mestres, ou o *oker harim* (o que levanta montanhas desde suas bases), isto é, aquele sábio que, usando os métodos dialéticos, era capaz de aprofundar e inovar a tradição recebida. Note-se que até isso era uma questão dialética. Houve sábios que se opuseram ao uso do *pilpul*, mas esse modo de pensar tornou-se algo profundamente enraizado na abordagem rabínica da lei. Um exemplo disso é que, de acordo com o próprio Talmude (*Sanhedrin* 17a), os membros da Suprema Corte (o Sinédrio) deveriam ser mestres no *pilpul*. Dessa forma, a maestria no raciocínio dialético seria, portanto, um atributo dos maiores juristas. No Talmude Babilônico, há muitos exemplos da sutileza do *pilpul* nas mais sagazes disputas entre os sábios.

Na Idade Média européia, o *pilpul* foi renovado nas gerações que sucederam Rashi (França, séc. XI). As escolas de tossafistas na França e Alemanha, nos séculos XIII e XIV, aplicaram-no para estudar as contradições entre diferentes passagens do Talmude. Foi, no entanto, a partir dos séculos XV e XVI, nas academias rabínicas da Europa Central e Oriental, sobretudo na região em volta da Polônia, que o método de abordagem dialética foi lapidado a ponto de atingir a culminância.

Do rabino Yaakov Polak, primeira autoridade talmúdica polonesa, no século XVI, chefe da academia rabínica de Cracóvia, diz-se que foi um mestre que inovou e expandiu o *pilpul*. Desse mestre, conta-se, ainda, que era capaz de arrancar, com seu raciocínio dialético, montanhas de suas bases, mesmo o monte Sinai (KLEPFISZ, 1970, p.6). Várias escolas com diferentes variações de métodos de *pilpul* surgiram a partir de então, a ponto de deixar uma marca muito forte no judaísmo polonês. Segundo Heschel Klepfisz (1970., p. 15), o modo dialético de pensar ultrapassou os limites da *Halakhá* e entrou no âmago da própria cultura espiritual do judaísmo polonês.

Heschel, que recebeu sua ordenação rabínica em Varsóvia, ainda antes de ir para a Universidade de Berlim, era treinado no *pilpul* tradicional. Após o final da Segunda Guerra Mundial, em 1949, descreveu, na forma de uma eulogia, a vida intelectual e espiritual dos judeus da Europa Oriental, cujo modo tradicional de vida fora destruído com o genocídio nazista. Nesse texto, The Land is The Lord's, 1947, Heschel dedica um capítulo ao método dialético rabínico. Para ele, o *pilpul* era um pelo qual o estudo da Torá se transformava de simples exercício intelectual em uma forma de estudo meditativo, em que o debate sobre os temas da Torá transpunha a barreira do tempo e das gerações, pois uma das características do *pilpul* é colocar em confronto as opiniões de sábios de diferentes épocas e lugares como se eles estivessem presentes no debate. Segundo Heschel, o desenvolvimento de uma mente religiosa dialética era parte essencial da espiritualidade judaica tradicional, pois o trato com a dinâmica do

paradoxo abria a possibilidade de ver o mundo de uma ótica transcendente. “Na luz do pilpul, a natureza e a força das palavras e conceitos eram submetidos a uma mudança radical” (HERSCHEL,1995, p.53). O *pilpul* é um modo de entender a realidade levando em conta o seu fluxo, a complexidade e o paradoxo que lhe são inerentes.

3.2 Agadá e Dialética

Se, por um lado, as fontes *Halakhá* apresentam um evidente caráter dialético, em que a discussão é parte do modo de composição do texto, as fontes da Agadá apresentam-se de um modo mais disperso, na forma de antologias de máximas de sábios, narrativas e aforismos. Tucker³ descreve como caótico o modo como se apresentam as antologias agádicas. Nelas, as diferenças entre as escolas e os sábios não são colocadas na forma de um debate, pois foram compiladas como antologias dispersas pelo Talmude, em várias coleções de Midrashim e tratados sapienciais, o que dificulta muito perceber as correntes internas que animaram e dividiram os sábios.

Foi talvez por isso que, em geral, a abordagem que os estudiosos fizeram da literatura agádica no século XX buscou resolver o “caos” dos textos encontrando alguma “unidade” subjacente a essa literatura. Tal unidade foi muitas vezes buscada ajustando os temas da *Agadá* aos paradigmas do pensamento religioso

³ Tucker, palestra proferida na convenção anual de 2005 da Rabbinical Assembly registrada em áudio CD

e da teologia ocidental, na tentativa de sistematizar a “teologia” dos primeiros rabinos.

Foi assim, por exemplo, que procedeu Salomon Schechter em sua abordagem do pensamento rabínico, apresentada no já clássico Some Aspects of Rabbinic Theology, publicado em 1909. Nessa obra, Schechter faz um grande apanhado da teologia rabínica do ponto de vista das categorias teológicas ocidentais. A impressão deixada é a de uma grande unidade e concórdia no pensamento dos primeiros rabinos, *tanaim* e *amoraim*. A agenda deste autor procura fornecer as bases de uma teologia sistemática judaica nos moldes da teologia ocidental e, para tanto, ele buscou sistematizar o pensamento religioso das fontes tradicionais primitivas produzidas durante os primeiros séculos da Era Comum.

Um caminho semelhante foi trilhado algumas décadas depois pelo erudito cristão Geoge Foot More em seu também clássico estudo Judaism in the First Centuries of the Christian Era (1927). Nessa obra, Foot More propõe-se estudar a continuidade entre o judaísmo do primeiro século antes da destruição do Templo em 70 E.C. e no judaísmo rabínico que se desenvolveu em seguida. Apoiando-se numa vasta bibliografia de fontes rabínicas e, segundo Urbach, influenciado pelo estudo de Schechter (URBACH, 2001., pp. 9 - 10), Foot More buscou entender o momento da separação entre cristianismo e judaísmo do ponto de vista judaico e a continuidade entre a herança bíblica profética e o judaísmo da *Halakhá*.

Nos círculos acadêmicos judaicos, entre os mais importantes estudos e comentários acerca do pensamento rabínico talmúdico, foi de grande repercussão e, de algum modo, representa tendências modernas de uma abordagem sobre suas crenças e conceitos, o capítulo “As Idéias Religiosas do Judaísmo Talmúdico” de Filosofia do Judaísmo (1933) de Julius Guttman. Esse pesquisador, filiado ao espírito da *Wissenschaft des Judentum*, a Ciência do Judaísmo, e que foi professor de Heschel em Berlim, buscou entender a relação entre a filosofia do judaísmo medieval e sua relação com a literatura rabínica talmúdica. Outro erudito cujos escritos se tornaram muito influentes foi Finkelstein. Ao descrever o pensamento teológico e a atmosfera religiosa do período tanaíta (séc. III A.E.C. – II E.C.), ele reconheceu a diferença entre as escolas de pensamento de rabi Akiva e de rabi Ishmael. Considerando-as, porém, sob a perspectiva de serem elas grupos ligados às camadas patricia rural e plebéia urbana, procurou caracterizar a escola akiviana como aquela que melhor expressou a essência do pensamento rabínico através dos séculos.

O mais importante estudo do pensamento rabínico e também o mais recente dessa linha de tratados sobre o pensamento teológico rabínico é a obra monumental do professor israelense Efrarim Urbach, que apareceu em hebraico como Hazal: Pirke Emunot Vedeot, e como The Sages: The World and Wisdom of the Rabbis of the Talmud na tradução inglesa; essa obra foi publicada primeiro em hebraico, em 1968 e, em inglês, em 1975. Do título em hebraico é

possível perceber duas referências distintas à literatura rabínica: *haza*⁴ é, como já foi visto, por um lado uma palavra técnica para fazer referência aos sábios do período talmúdico; por outro lado, *emunot vedeot* faz referência ao livro do filósofo medieval Saadia Gaon, que foi o primeiro a tentar sintetizar as crenças e conceitos do judaísmo rabínico. A obra de Urbach é, segundo Reuven Kalman⁵, a finalização e concretização da agenda indicada por Sechter em Some Aspects of Rabbinic Theology. Urbach se propõe mapear de um modo bastante amplo e erudito o pensamento dos primeiros rabinos, buscando definir os conceitos usados por eles. Passa, assim, por diversos temas, como a Crença em Deus, a *Shekhiná* – a Presença de Deus no mundo –, os mandamentos, recompensa e castigo, a teodicéia, redenção e muitos outros temas que compõem um quadro bastante amplo das crenças dos rabinos no Talmude e no *Midrash*. O resultado deixa a impressão de existir, para além das diferentes declarações dos sábios, uma profunda concordância das diversas vozes rabínicas do final da Antigüidade. Há divergências, mas não há exatamente debates.

A agenda e a metodologia hescheliana são profundamente diferentes da tendência geral de abordagem de toda essa literatura moderna que foi aqui apresentada acerca dos conceitos religiosos e das crenças dos rabinos no final da Antigüidade e do medievo. A mais importante inovação (*hidush*) que Heschel faz na abordagem do pensamento teológico dos rabinos é apresentá-lo dialeticamente, na forma de um “*pilpul da Agadá*”. Por meio do “*pilpul agádico*

⁴ Olhar nota 3 no capítulo 2.

⁵ Kalman, Reuven, em palestra proferida na convenção anual de 2007 da Rabbinical Assembly registrada em áudio CD

hescheliano”, os conceitos rabínicos apresentados por outros como um sistema, e, portanto, como uma totalidade fechada, no sentido levinasiano, apresentam-se como um debate transgeracional entre os sábios e suas correntes de pensamento através dos tempos. Esse debate se apresenta no fluxo das tradições teológicas opostas e suas reflexões sobre a experiência religiosa viva dos rabinos. A mesma dinâmica encontrada na *Halakhá* passa então a ser identificada na *Agadá*. Como já foi visto, esse é o modo como Heschel procura demonstrar a equivalência da *Agadá* com a *Halakhá*, da teologia com a lei e a conduta, em sua apresentação dialética da Torá. A *Agadá* é apresentada, assim, não como uma teologia rabínica sistemática, mas na forma de uma dialética teológica entre oposições, sem que nenhuma delas seja considerada menos importante.

3.3 Duas Abordagens sobre a Exegese da Torá

Na maior parte do primeiro volume de TMH, seguindo seu método de apresentar a *Agadá* de forma dialética, Heschel passa, então, a apresentar duas abordagens opostas e antitéticas do pensamento dos primeiros rabinos corporificados nas escolas de rabi Akiva e rabi Ishmael, dois *tanaim* que viveram na passagem do século I para o século II da Era Comum e são referidos na literatura talmúdica como os fundadores de escolas concorrentes: Bei Rabi Akiva e Bei Rabi Ishmael⁶.

⁶ A expressão aqui é em aramaico, em hebraico seria Beit Rabi Akiva ou Beit Rabi Ishmael.

Assim como Shemaia e Avatalion e Hillel e Shamaï, rabi Yehosua e rabi Eliezer; rabi Akiva ben Yosef e rabi Ishmael ben Elisha são lembrados no Talmude como tendo sido um par de *bene plugta*, expressão que se refere aos dois sábios que se opuseram e que aparecem no Midrash e no Talmude, discutindo e divergindo sobre a interpretação de diversos assuntos concernentes à interpretação do texto bíblico (Torá Escrita) e das leis (*Halakhá*).

Heschel pondera:

Cada geração tem os seus exegetas. Cada enigma tem suas soluções, e quanto mais profundo o enigma, mais numerosas as soluções. A Torá pode ser apreendida de dois modos diferentes: pela via da razão (*sevará*) e pela via visionária (*hazon*). O caminho de rabi Ishmael era o do sentido simples e contextual (*peshat*) da Escritura. O caminho de rabi Akiva era o do sentido místico (*mistorin*) (HESCHEL, 1962., XLI).

Ambos defenderam dois métodos muito diferentes de exegese da Escritura: rabi Akiva entendia a linguagem humana como insignificante, se comparada com a linguagem da Torá. Na linguagem da Torá, como na linguagem poética, a palavra é viva porque é a linguagem divina: ela tem uma dimensão secreta em cada passagem, mesmo nas narrativas aparentemente simplórias que retratam algum momento do cotidiano. Rabi Akiva, em sua interpretação da Bíblia, tendia a ir além do sentido literal e contextual. Por outro lado, para rabi Ismael, a “Torá

fala na linguagem humana”, isto é, seu discurso é apenas fruto do contexto lingüístico do hebraico e dos usos e costumes do período em que o texto foi escrito.

As expressões de linguagem por ele utilizadas não necessitam de uma exegese especial, pois, para rabi Ishmael, que lê o texto conservando o contexto, as palavras da Tora têm vários níveis de sentido, não sendo cada palavra dotada necessariamente de uma mensagem oculta e profunda. Segundo rabi Ishmael, isso ocorre porque a Torá não foi dada aos anjos e sim aos homens, reflete seus modos de falar e cada palavra tem apenas o seu sentido, não contém qualquer significado especial. É a interpretação do contexto da mensagem, entendida no seu sentido simples e contextual (*peshat*) o que interessa.

Rabi Ishmael é apresentado por Heschel como advogado da leitura racionalista do texto bíblico. Se Deus é maior que o ser humano, então, mesmo na revelação, cada um recebeu a mensagem segundo sua força (Êxodo Rabá 5:9). Por isso, na escola de rabi Ishmael defendia-se que a linguagem é incapaz de revelar a verdade divina em toda a sua essência. Desse modo, a linguagem da revelação é adaptada para aquilo que o ouvido possa escutar. Daí vem a sua tese de que a Torá fala na chave da linguagem humana.

Antes de rabi Ishmael, Filon de Alexandria já havia declarado que a Torá fala em linguagem humana (HESCHEL, 1962, p. 189). A diferença entre Filon e rabi

Ishmael é que o primeiro lê o texto bíblico como alegoria, e o segundo busca nas passagens o seu sentido contextual. É por perceber a linguagem humana como limitada que rabi Ishmael tende a ser mais leniente em sua interpretação da *Halakhá* e a não sobrecarregar o povo com mais obrigações do que aquelas que ele poderia cumprir. Heschel retrata rabi Ishmael como moderado na interpretação da *Halaká* ao mesmo tempo que racionalista na sua exegese. Para rabi Ismael, a linguagem bíblica vale-se muitas vezes muitas vezes da hipérbole e da metáfora, não devendo as passagens ser entendidas como literais quando se referem à realidade divina. A revelação é divina, mas o texto é humano.

Seguindo um caminho hermenêutico oposto ao seu contemporâneo, para rabi Akiva, “que extraía de cada letra mínima e de cada ponto grandes quantidades de *halakhot*, é impossível que exista na Torá uma palavra ou uma letra sequer que seja supérflua. “Cada palavra e cada letra convida: interprete-me!” (HESCHEL, 1962, p. XLII). Mesmo partículas que aparecem no texto, fruto de simples regras gramaticais do hebraico bíblico, para rabi Akiva eram tidas não apenas como uma idiosincrasia formal da língua, mas como um aspecto essencial da mensagem do texto da Torá. Baseava-se na convicção de que, em sendo a Torá, em sua essência mais profunda, “a revelação verbal de Deus”, a linguagem dela só podia ser a própria palavra divina em sentido concreto, onde não existe separação entre forma e conteúdo, como num livro humano qualquer.

Por abordar o texto bíblico a partir dessa perspectiva em que forma e conteúdo se fundem, rabi Akiva não se contenta como a abordagem racional do *peshat*, que se contenta com uma leitura simples e contextual. Esse sábio usa um método de interpretação muito menos calcado numa hermenêutica racional e muito mais imaginativo e descolado de uma racionalidade contida em certos parâmetros. Akiva herda de um de seus mestres, Nahum de Gimzo, e amplia ao máximo de seu potencial o método interpretativo do *ribui umiut* (extensão e limitação). Este é um método que se utiliza de certas palavras-chave para ampliar ou restringir o sentido do texto, seguindo um caminho pelo qual o texto bíblico se torna uma teia de códigos em que o sentido denotativo é apenas um portal para o que está oculto por trás do texto literal.

Por outro lado, rabi Ishmael mantém e amplia o método de Hilel o Velho (primeira metade do séc. I), baseado em sete regras de interpretação hermenêutica do texto que ele amplia para treze regras. Hilel o Velho, que foi um dos mais importantes líderes de sua geração antes da destruição do Segundo Templo em 70 E.C., é mencionado como tendo transmitido sete regras hermenêuticas (*midot*) com o propósito de expor a Torá Escrita e estender suas provisões para novas situações de seu tempo. Algumas dessas regras talvez já fossem conhecidas antes dele, mas não tinham sido aplicadas de modo consistente. Foi, no entanto, seu mérito tê-las fixado na forma de regras formais de exegese. As sete regras de Hilel são:

1. *kal vahomer*: analogia lógica entre expressões
2. *gezerá shavá*: analogia de expressões.
3. *binian av mikatuv ehad*: generalização de uma provisão especial do texto bíblico.
4. *binian av mishe ketuvim*: generalização de duas provisão especiais do texto bíblico.
5. *klal ufrat*: uma provisão genérica seguida por uma provisão particular.
6. *kayotze bo mimkom ehad*: analogia feita de outra passagem.
7. *devar halomed miyniano*: explicação derivada do contexto.

Essas sete regras de Hilel foram transformadas em um sistema mais completo por rabi Ishmael.

Além das sete regras de Hilel, que foram adotadas, de modo geral, pelos sábios de sua época e por aqueles que o sucederam, outras foram introduzidas no final do primeiro século por Nahum de Gimzo, um contemporâneo de rabi Yohanan ben Zakai. Segundo seu método, conhecido como *ribui umiut* (extensão e limitação), certas partículas e conjunções hebraicas empregadas no texto do Pentateuco estariam lá para indicar extensão ou limitação do sentido literal. Esse método tinha como função igualmente possibilitar incluir no entendimento do texto o que a tradição já incluía ou excluir aquilo que a tradição excluía. Palavras como *af*, *et*, *gam* e *kol* teriam a função de incluir; enquanto palavras como *akh*, *min* e *rak* teriam a função de limitar o sentido.

Esse método pode ser ilustrado pelos exemplos:

- 1) A palavra *et*, que marca o objeto direto, concorda na forma com a preposição *et* (com). Então a palavra *et*, na passagem de Deut. 10:20, onde se lê “*et H’ eloheikha tirá*” é interpretada como *le rabot talmidei hakhamim* – incluindo os sábios, que devem ser reverenciados junto com Deus. (TB Pessahim 22b)
- 2) A guarda do Shabat não se aplica às situações quando uma vida está em perigo (*pikuah nefesh*). Isso é derivado da palavra limitante *akh* na passagem de Ex. 21: 13, onde se lê *akh et shabetotai tishmoru* – somente os meus *shabatot* tu deverás guardar. A palavra somente exclui estas situações. (Yoma 85b)

O método de Nahum de Gimzo não foi em geral bem recebido por seus contemporâneos. Na geração seguinte, porém, rabi Akiva incorporou o método de seu mestre e o ampliou no sentido de incluir toda palavra aparentemente supérflua no texto, muito além dos limites de Nahum de Gimzo. Desse modo, mesmo partículas conectoras e virtualmente cada letra e sinal seria interpretado.

Ainda que o sistema de interpretação de Akiva fosse aceito por muitos em seu tempo, recebeu grande oposição de rabi Ishmael ben Elisha. Este último, baseado na sua idéia de que a Torá fala na linguagem humana comum, rejeitou

a maioria das interpretações de rabi Akiva. Como regras de interpretação, ele reconheceu apenas as sete de Hillel, subdividindo algumas delas, omitindo uma e adicionando uma nova. As treze regras de interpretação e rabi Ishamel são:

1. *kal vahomer* - idêntica à regra 1 de Hillel.
2. *gezerá shavá* - idêntica á regra 2 de Hillel.
3. *binian av* – uma síntese das regras 3 e 4 de Hillel.
4. *klal ufrat*
5. *perat uklal* subdivisão da regra 5 de Hillel
6. *klala ufrat veklal*.
7. ,8, 9, 10 e 11 – modificações da regra 5 de Hillel.
12. *devar halomed meiniano udvar halomed misofo* – com algumas modificações, idêntica à regra 7 de Hillel.
13. *shene ketuvim hamekhahishim zé et zé* – esta regra não é encontrada entre as regras de Hillel.

Como se pode notar, as regras de rabi Ishmael buscaram conformar um sistema lógico e racional de interpretação, enquanto as regras de rabi Akiva conformam um sistema de interpretação baseado mais em regras esotéricas do que em um sistema rigorosamente baseado na razão.

3.4 As Escolas de Rabi Akiva e de Rabi Ishmael

Foi partindo da menção no Talmude e nas coleções de *midrashim* destes dois métodos de interpretação ligados às escolas de rabi Akiva e de rabi Ishmael, que viveram no início do segundo século, em pleno período tanaítico, que estudiosos modernos, a partir do século XIX, começaram a formalizar as diferenças entre as duas abordagens. O primeiro estudioso moderno que se debruçou sobre essas duas escolas em seus escritos foi o historiador Heindrich Graetz (1817 – 1891), partidário da abordagem conhecida como “escola histórica” ou “escola histórico-positiva”, que era uma das diversas ramificações da *Wissenchft des Judentun* (Ciência do Judaísmo), que floresceu entre acadêmicos e intelectuais judeus, principalmente na Alemanha, até a primeira parte do século XX. A escola histórica era uma abordagem dos estudos judaicos, organizada em torno do Seminário Teológico de Breslau, que fora fundado nos anos 1840, para marcar uma posição intermediária entre a abordagem de Abraham Geiger, que tendia a considerar todo o desenvolvimento do judaísmo rabínico como um desvio e degeneração da herança mais antiga do pensamento judaico fundada na Alta Antigüidade. Era transparente nos escritos bíblicos e na abordagem ortodoxa, pois, em virtude de sua posição religiosa, via com desconfiança não apenas a moderna crítica bíblica, mas também a noção de uma trajetória histórica do judaísmo em sucessivas fases de elaboração do pensamento judaico. Graetz, em 1845, tornou-se professor do Seminário Teológico de Breslau, depois de ter rompido como seu antigo orientador o

famoso iniciador da ortodoxia moderna Samson Raphael Hirsch. É em sua volumosa obra *Geschichte der Juden* (História dos Judeus) que este historiador menciona pela primeira vez num contexto moderno a diferença entre as duas escolas de rabi Akiva e de rabi Ishmael. Sua intenção era provar a tese de que o desenvolvimento do judaísmo rabínico fora, não uma degeneração, mas um florescimento importante do pensamento judaico que garantiu ao povo judeu a sobrevivência no final da Antigüidade e durante o medievo, fazendo-o chegar até a Modernidade.

Segundo Graetz (1965, p.179), foi a partir das controvérsias entre os diversos grupos judaicos no primeiro século, principalmente entre saduceus e fariseus, em torno da legitimidade de Torá Oral, que uma mudança significativa que levaria à hermenêutica talmúdica começou a ocorrer. A controvérsia consistia em discutir a autoridade das leis e regulamentos recebidos oralmente, que representavam os ensinamentos de antigas autoridades, conhecidas como os *sofrim* ou os escribas. Não se disputava sobre se essas leis seriam originadas do Sinai, todos concordavam que não. A questão, segundo ele, seria se elas teriam qualquer autoridade e legitimidade. Foi nesse contexto que se distinguiram entre os fariseus, os defensores da tradição oral, dois grupos: Hilel e seus seguidores, que aplicavam técnicas hermenêuticas ao texto bíblico, à Torá Escrita, para daí extrair a legitimidade da tradição oral; e Shamaï e seus seguidores, que se baseavam estritamente na leitura literal do texto e nas tradições que lhes foram transmitidas. Graetz estava, assim, pintando um retrato

do desenvolvimento da lei judaica que ele via como sendo enraizada, em última análise, nas ordenações dos *sofrim*. Foi quando a autoridade destas leis foi desafiada que, segundo sua teoria, teriam surgido as regras de hermenêutica do texto para não apenas legitimá-las, mas também para prover a possibilidade de desenvolvimento com o passar do tempo e a mudança das situações históricas do povo.

Essa controvérsia teria continuado nas gerações seguintes entre os seguidores de Hilel, que reconheciam duas fontes para as leis extrabíblicas, a tradição e a exegese, e os seguidores de Shamaï, que reconheciam somente as leis extrabíblicas recebidas oralmente por tradição. A controvérsia teria seguido no final do primeiro século entre rabi Yeoshua e rabi Eliezer. Foi nestas circunstâncias que, segundo Graetz, teria surgido a necessidade do *Midrash* como modo de exegese rabínica. Graetz, então, prossegue sua teoria mencionando o aparecimento de uma terceira escola originada em torno do círculo de Nahum de Gimzo. Essa escola buscou outro modo de interpretação que não respeitava os limites da linguagem escrita e favorecia a interpretação esotérica. A culminância desse processo teria acontecido quando a abordagem de Hilel e a abordagem de Nahum de Gimzo começaram a polarizar as discussões entre os sábios, no segundo século, capitaneadas pelos dois líderes dessa geração: rabi Akiva e rabi Ishmael.

A fragilidade da abordagem de Graetz estava em ter ele se apoiado, praticamente, apenas em fontes do Tamude de Jerusalém para formar sua teoria. No entanto, a teoria de Graetz tornou-se popular, e outros eruditos, durante o século XIX e início do século XX, procuraram aprimorá-la estabelecendo, de modo mais apurado, as diferenças entre essas escolas, o que culminou na publicação dos trabalhos de David Zvi Hoffman (1843 – 1921) que, apesar de ser rabino ortodoxo, foi também importante erudito e professor em Berlim.

A inovação de Heschel ao abordar as duas escolas concorrentes de rabi Akiva e de rabi Ishmael foi ter defendido a tese de que as diferenças entre ambas as abordagens não estariam apenas na orientação dada à exegese halákhica, mas estariam ancoradas, principalmente, em posições religiosas de fundo. Em outras palavras, a razão das diferenças de abordagem entre ambas as escolas de pensamento rabínico basear-se-ia em diferenças teológicas, fruto de distintas situações das experiências religiosas privilegiadas e vividas por rabi Ishmael e por rabi Akiva e seus discípulos. Heschel propõe, então, abordar essas diferenças a partir da *Agadá*, isto é, das diferentes narrativas teológico-sapienciais de cada uma dessas escolas.

Usando uma expressão da linguagem rabínica, Heschel denomina rabi Akiva e rabi Ishmael de *Avot Olam*, Pais Eternos, título que, segundo Tucker, deveria ser traduzido e entendido como “paradigmas eternos”. Analisando os termos: *Avot*,

como em *avot melakhá*, paradigmas de atividades manuais; e *olam*, termo que significa “mundo”, porém mais primariamente, “eternidade”. Em outras palavras, as escolas de rabi Akiva e de rabi Ishmael são retratadas como sendo os paradigmas das duas abordagens que, segundo Heschel, têm polarizado os debates rabínicos através das gerações. Tucker, em seu comentário a TMH (TUCKER, 2005 p. XXIX), afirma que a expressão *avot olam*, usada por Heschel, não deveria ser tida como uma tese histórica simplista sobre o pensamento rabínico, em que cada voz rabínica é entendida como sendo um akiviano ou um ishmaeliano. O uso que Heschel faz dessa expressão deve ser entendido a partir da filosofia da religião, como uma tese sobre os paradigmas do pensamento judaico oriundos da experiência religiosa, que, desde os primórdios, tem polarizado o judaísmo rabínico por sucessivas gerações, criando a tensão dinâmica da dialética do pensamento religioso judaico.

Segundo Heschel, os caminhos divergentes de rabi Akiva e rabi Ishmael são fruto da experiência religiosa coletiva, ainda que focalizada em indivíduos, e da lapidação do pensamento de gerações que os precederam,. Elas não apareceram de uma hora para outra na passagem do primeiro para o segundo século de nossa era. Sua fonte tem origem em diversas abordagens da experiência religiosa judaica que foram sendo passadas e refinadas no curso muitos séculos.

A nação foi com o passar das gerações acumulando tesouros de pensamento, e R. Ishmael e R. Akiva serviram como divulgadores de vozes e ecos das gerações que os precederam. No entanto, foi também em suas escolas que estas idéias se cristalizaram e tomaram uma forma inusitada para as gerações anteriores. Pois eles foram hábeis em canalizar antigas e poderosas correntes de pensamento religioso e por terem feito isso, nutriram as gerações que vieram depois (HESCHEL, 1962, P. XLI).

Em TMH, Heschel não se propõe apenas fazer um estudo comparativo das duas correntes, mas, antes, entrar na profundidade desses dois modos de relacionar-se com o sagrado de um modo que transcende as idéias individuais. É a isso que Tucker se refere quando afirma que a abordagem de Heschel é antes fenomenológica do que histórica. Heschel apresenta rabi Ishmael e rabi Akiva como paradigmas de dois modos distintos do pensamento religioso judaico que polarizaram a tensão entre as posições teológicas rabínicas que têm existido nos últimos dois mil anos no pensamento judaico (KRIEGER, 2007, p. 10). A extensão da existência e duração destas duas escolas no período tanaítico (entre os séc. I e o séc. II) é uma questão histórica menos importante no trabalho feito por Heschel. O que ele se propõe, com esses paradigmas, é entender a trajetória e a tensão da dialética teológica do judaísmo rabínico. O quadro que emerge é, em vez de uma teologia sistemática, uma tese sobre por que o judaísmo desenvolveu uma dialética teológica que se polariza entre duas

visões antitéticas, ético-racionalista e místico-esotérica, para lidar, entre outras, com a experiência religiosa da revelação.

3.5 Diferenças entre Rabi Akiva e Rabi Ishmael segundo Heschel

Rabi Ishmael, que procedia da elite sacerdotal era filho de um sumo sacerdote, e é retratado por Heschel como delicado e intelectualmente reservado (*tziniut hamahshavá*). Seu modo de pensar tinha como virtudes a clareza e a sobriedade. Era alguém que buscava o caminho do meio (*darko betavekh*) (HESCHEL, 1962, XLII), cujas palavras eram cuidadosamente medidas e preferia uma medida de lucidez (*havaná*) a nove medidas de extremismo (*haflagá*). Para ele, o paradoxo era um anátema. Dava preferência à explicação, que hoje seria chamada de naturalista, com relação aos milagres descritos hoje no texto bíblico. Para rabi Ishmael, era mais importante a reflexão e dedução lógica sobre aquilo que está escrito e dado como seguro pela tradição do que aquilo que se encontra além dos limites da apreensão, escreve Heschel, citando uma tradição que conta que sonhar com rabi Ishmael é um sinal de que será dada a sabedoria. O método de rabi Ishmael rejeitava o antropomorfismo com relação a Deus e a metáfora, desencorajando o uso de imagens literárias e a linguagem denotativa para explicar seu ponto de vista.

Rabi Akiva, por outro lado, é retratado por Heschel como homem fervoroso, poeta que penetrava a profundidade das palavras da Bíblia e o potencial da

língua e que não temia lidar com o antropomorfismo, encontrando no texto as pistas dos segredos da Torá. Seu pensamento buscava inspirar a ação de seus discípulos. Ele mesmo foi um homem de ação que participou como líder espiritual da revolta de Bar-Korba, em 132 E.C., no início do segundo século, contra o imperador romano Adriano. Ao contrário da posição mais extremista de confrontação de rabi Akiva e partidário do martírio, rabi Ishmael era favorável, por motivos práticos, a um caminho de acomodação com os romanos, contra a revolta e o conseqüente martírio por estudar Torá em público. Heschel, poeticamente, resume a diferença de atitude entre eles afirmando que “no santuário de Rabi Akiva ressoava uma música triunfante... enquanto no santuário de Rabi Ishmael ressoava uma voz suave” (HESCHEL, 1962, p. XLIII). Rabi Akiva é lembrado na literatura rabínica como um dos quatro sábios que penetraram no *Pardês*, o Pomar – nome dado na literatura rabínica dos primeiros séculos à experiência mística. Dos quatro que entraram, apenas de rabi Akiva é dito que entrou em paz e saiu em paz. Com relação aos outros três, diz-se que, um tornou-se herege, um enlouqueceu e outro morreu. Do *Pardês* deriva a interpretação mística das escrituras baseada na leitura acompanhada de métodos de meditação profunda. O discípulo mais conhecido de rabi Akiva foi rabi Shimon Bar Yohai, considerado na tradição como o autor lendário do Zohar⁷, que é a obra central da mística judaica medieval, a *Kabalá*.

⁷ O Zohar é um extenso comentário místico sobre o Pentateuco que ocupa vários volumes.

Em TMH, Heschel examina várias séries de *agadot* atribuídas a rabi Akiva e rabi Ishmael e suas respectivas escolas. Muitas dessas narrativas referem-se ao mesmo assunto, mas os pontos de vista são significativamente dissimilares. Um exame dessas diferenças, tal como retratadas por Heschel, dá uma demonstração das distinções entre os *Avot Haolam* (Paradigmas Eternos). A seguir, serão examinados de forma mais pontual alguns exemplos de como Heschel retrata as diferentes posições teológicas dessas duas escolas.

3.5.1 Milagres

As narrativas bíblicas mencionam muitos milagres que ocorrem no mundo, em especial com relação ao êxodo dos israelitas do Egito e em relação à entrega Torá no Monte Sinai. Krieger (2007, p.14) nota que, durante o período crítico do início do segundo século da era comum, quando intensa perseguição, exílio e sofrimento foram vividos pelo povo judeu, a questão de saber se milagres como aqueles poderiam ainda ser possíveis, se a intervenção Divina poderia eventualmente aliviar a carga do povo era uma questão central para o pensamento religioso. Nas *agadot* de rabi Akiva e de rabi Ishmael, encontram-se respostas divergentes a essa questão. “Enquanto R. Akiva interpretava eventos corriqueiros ocorridos na geração de Moisés como milagres produzidos pela mão de Deus, rabi Ishmael buscava a explicação mais simples e não hesitava em afirmar que eles foram ocorrências ordinárias” (HESCHEL, 1962, p.24). Rabi Ishmael tendia a afastar-se das maravilhas e dos milagres e a focar a

manutenção da ordem natural, pois, como afirma Tucker (2005, p.65), na visão de rabi Ishmael, Deus revelou a Torá, criou o mundo e dotou cada um deles com sua própria natureza autônoma e lógica interna. Por outro lado, a tendência de rabi Akiva era sublinhar a ação do sobrenatural no mundo e na Torá. Mesmo os milagres relatados no texto bíblico foram embelezados e tornados mais grandiosos do que o modo como eram relatados nas Escrituras.

Observe-se uma passagem do Êxodo que ocorreu após a entrega dos Dez Mandamentos, como ilustração dessas duas abordagens. O texto bíblico relata que Moises abateu bois, “tomou metade do sangue e colocou-o em bacias e em seguida selou a aliança aspergindo o sangue sobre o povo (Êxodo, 24:6). Como foi que Moisés fez para dividir o sangue em exatamente duas metades? Um discípulo de rabi Akiva mantinha a opinião de que Moisés não fez nada, o sangue dividiu-se miraculosamente. Rabi Ishmael, no entanto, sustentava sozinho, em sua época, que Moisés era um profundo conhecedor das particularidades do sangue, sabia muito bem como dividi-lo e determinou a quantidade por ele mesmo, pois, está escrito que “Meu servo Moisés, ele é o mais confiável em Minha casa” (Num 12:7). Na versão de rabi Ishmael, vê-se iniciativa humana e conhecimento; na versão da escola de rabi Akiva, vemos a intervenção Divina.

Outro exemplo das abordagens divergentes destas duas escolas com relação ao sobrenatural pode ser ilustrado pelo famoso milagre da divisão do mar, quando

os israelitas deixaram o Egito. A posição ishmaeliana, ao contar esta passagem, buscou dar um tom racionalista ao milagre. Deus secou o fundo do mar, mas não completamente, a água formava uma parede, quer dizer que era algo parecido com uma parede (HESCHEL, 1962, p. 25). Eles nem atravessaram o mar, apenas a maré baixou muito e eles entraram onde antes era mar e, quando os egípcios foram em seu encalço, deram meia volta e voltaram ao mesmo lugar de onde tinham saído. Por outro lado, o estilo de florear a narrativa, característico de rabi Akiva, leva-o a proclamar que as dez pragas do Egito foram em verdade cinquenta e, no mar, elas foram 250. Novamente, aqui, a abordagem ishmaelina tenta diminuir o sobrenatural, enquanto a abordagem akiviana tenta magnificá-lo.

Mesmo em relação ao maná, o miraculoso alimento dos céus mandado por Deus seis dias por semana, enquanto os israelitas estavam no deserto, é visto por rabi Ishmael de uma perspectiva racionalista. Enquanto muitos sábios consideravam a expressão “pão dos céus” no seu sentido literal, a escola de rabi Ishmael narrava essa passagem do seguinte modo: “O Eterno abrirá para ti o seu bom tesouro, os céus” (Deut. 28:12). *Shamaim*, “céus” é um epíteto para Deus, o Celestial. “Pão dos céus” significa, pois, o alimento que vem com a ajuda de Deus, não literalmente vindo dos céus. Rabi Ishmael perguntava: “Será que você imagina mesmo que Deus de fato abriu literalmente os céus? Na verdade, estes versículos se referem à benção Divina. Assim, ‘pão dos céus’ significa o alimento vindo pela graça e com o auxílio de Deus, que pode ser

encontrado em toda parte” (HESCHEL, 1962, p.29). Rabi Akiva, por outro lado, expandiu o texto afirmando que o maná seria o alimento dos anjos (HESCHEL, 1962, p. 27).

Todas essas passagens demonstram a diferença entre as duas escolas, com relação ao milagre, ao sobrenatural. Onde rabi Ishmael via a ordem natural, rabi Akiva via milagres.

3.5.2 Oferendas Sacrificiais

Partindo da discussão rabínica sobre qual o princípio que norteia todas as *mitzvot*, os mandamento da Torá, Heschel expõe o debate entre rabi Akiva e rabi Ishmael. Para o primeiro, tal princípio é: “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo (Lev. 19:18) – este o grande princípio da Torá”. Para o segundo, por outro lado, o princípio geral seria baseado na proibição da idolatria. Séculos mais tarde, o racionalista Maimônides desenvolveria esse princípio até suas últimas conseqüências.

É a partir dessa posição que rabi Ishmael e depois Maimônides sustentam que o sistema de sacrifícios estabelecido na Torá só foi ordenado depois do pecado do Bezerro de Ouro, quando Deus teria visto que os israelitas precisavam de um sistema ritual que canalizasse seus desejos idólatras. Desse modo, o sistema de

sacrifícios seria antes mais necessidade humana do que necessidade Divina. Para a escola de rabi Akiva, o sistema de sacrifícios seria uma necessidade de Deus. Segundo esse ponto de vista, enquanto os ídolos têm nariz, mas não sentem nada, Deus sente prazer com o odor das oferendas queimadas no altar (HESCHEL, 1962, p. 44) Desse modo, os sacrifícios foram ordenados para satisfazer uma necessidade Divina. Disso vem a crença de que, nos tempos messiânicos, o Templo será reconstruído e o sistema de sacrifícios, restaurado. Tukcer (2005, pp. 71 - 72) comenta que essa diferença de abordagem está por trás de discussões modernas entre os rabinos sobre a possibilidade introduzir ou não mudanças nos rituais. Procura-se definir se os rituais servem a uma necessidade humana e são basicamente convenção ou se eles têm um sentido sacramental e cósmico e, nesse caso, qualquer mudança retiraria sua eficácia metafísica. Segundo a visão ishameliana, ao oferecer sacrifícios a Deus, os israelitas não estavam satisfazendo nenhuma necessidade Divina, mas canalizando a necessidade humana de aproximar-se de Deus conforme o padrão predominante da época. O prazer de Deus seria o de ter seus mandamentos acatados, o que acarretaria recompensas aos israelitas, por serem fiéis e voltarem-se para Deus, em lugar de se preocuparem com os ídolos. Por outro lado, rabi Akiva lembra que é Deus quem afirma: “Não Desejo nada mais do que sacrifícios, seu cheiro doce me deleita” (HESCHEL, 1962, 45).

3.5.3 Deus e a Presença Divina

Assim como nas narrativas sobre milagres e oferendas sacrificiais do Templo, as duas escolas de rabi Akiva e de rabi Ishmael apresentam visões e conceitos divergentes sobre Deus nas *agadot* atribuídas a cada uma delas. Heschel agora expõe essas visões divergentes, a partir dos ensinamentos atribuídos a um e a outro sobre a *Shekhiná*, a Presença Divina no mundo.

A noção rabínica de *Shekhiná*, da Presença Divina no mundo, desenvolveu-se da leitura de versículos da Torá Escrita, como, por exemplo, em Deuteronômio 12:11 e 14:23, onde se afirma que Deus (YHWH) faz habitar (*shakhan*) o seu nome no Templo. Na tradução rabínica da Bíblia para o aramaico, no Targum de Onkelos, nessas passagens aparece o termo *Shekhiná*. Desse modo, *Shekhiná* (aquela que habita) se tornou, na literatura rabínica, a designação para a Presença Deus que desce ao mundo para morar no meio de seu povo (Avot 3:2, Mekhilta de rabi Ishmael: Ex.14:2). Assim, expressões como saudar a face da *Shekhiná* (comparecer diante de Deus no Templo); colocar alguém debaixo das asas da *Shekhiná* (converter alguém a Deus); são formas de referir-se à relação com Deus. Também é importante ressaltar que na linguagem rabínica no Talmude e no *Midrash* a *Shekhiná* é uma das muitas denominações usadas para referir-se a Deus sem pronunciar o seu nome próprio, o tetragrama (*Shem Hameforash*). Outras designações encontradas na literatura rabínica são:

Hashem (o Nome), *Hamakom* (o Lugar), *Hakadosh Barukh Hu* (O Santo Bendito Seja Ele), *Marom* (o Altíssimo) e *Shamaim* (o Céu).

Como já foi mencionado acima, em face da aparente profusa desordem de opiniões encontrada na literatura agádica, a maioria dos pesquisadores modernos e contemporâneos procurou alinhar uma unidade em relação a esse conceito tão central do pensamento rabínico. Um exemplo disso é o capítulo da monumental obra de Urbach dedicado à *Shekhiná*. As fontes rabínicas são discutidas em confronto com outras fontes judaicas anteriores e com o pensamento grego helenístico. A informação sobre em que obras o termo é mais usado, além de suas possíveis implicações posteriores, é inestimável. O mesmo ocorre em uma obra mais recente como Mirror of His Beauty: Feminine Images of God From the Bible to the Early Kabbalah de Peter Schäfer, 2002, dedicada, como o título indica, ao estudo do Divino e o feminino. Nessa obra há também um capítulo dedicado ao conceito de Shekhiná entre os primeiros rabinos e, novamente, as fontes são tratadas com a intenção de alinhar uma visão unitária. A impressão deixada no leitor por essas e outras obras é que, em que pesem pequenas diferenças entre as fontes, não haveria nenhuma divergência teológica fundamental entre os primeiros rabinos sobre a noção de *Shekhiná*.

Heschel, no entanto, começa sua abordagem deste tema mais uma vez criando um debate entre rabi Akiva e rabi Ishmael sobre a definição do lugar onde está a

morada da *Shekhiná*. A partir desse debate, é possível notar diferentes pontos de vista sobre o que é entendido como sendo a Presença Divina. A questão central desse debate, segundo Heschel, é : “A Shekhiná está no oeste ou em todo lugar?” A partir da liturgia diária, Heschel mostra que, durante a *Amidá*, a principal oração, os judeus fazem declarações divergentes. Recita-se: “Toda a Terra está cheia de Sua Glória” (Isa: 6:3) e, em seguida, recita-se na mesma oração “Onde está o lugar de Sua Glória?” A Presença Divina está em toda a parte ou em algum lugar especial?

Segundo Heschel, rabi Ishmael pergunta: “Será possível para mortais localizar Seu Criador? Rejeitando a idéia de que Deus possa ser localizado ou relacionado a um lugar específico no espaço, rabi Ishmael formula o conceito de que “a Shekhiná está em todo lugar” (HESCHEL, 1962, p. 55). Em outras palavras, estabelece que a Presença Divina transcende o espaço e é somente de modo metafórico que se pode falar da presença Divina no mundo. Heschel considera ishmaeliana a explicação de rabi Yose ben Halafta, que aparece no *midrash Bereshit Rabah* 69:9, de que Deus é chamado de *HaMakom*, o Lugar (o Onipresente), por “Ele ser o lugar do universo, mas o universo não ser o seu lugar” (HESCHEL, 1962, p. 55). Maimônides, que em muitos aspectos de seu pensamento se aproxima da posição ishmaliana, afirma, muitas gerações depois de rabi Ishamel, que Deus não é corpo e não se assemelha a corpo e que Ele transcende todo o espaço.

Por outro lado, segundo rabi Akiva, para quem a Glória Divina desceu literalmente sobre o monte Sinai, a *Shekhiná* habita “no oeste”, isto é, no *Kodesh Ha-Kodashim*, o Santo dos Santos, a câmara mais ocidental do Templo de Jerusalém para quem entrava no Templo por seu portão principal, que ficava a leste. Em outras palavras, a Presença Divina tem como seu local preferencial de moradia neste mundo o monte do Templo em Jerusalém. Lá se encontra, segundo essa visão, o centro do mundo. O Templo de Jerusalém teria, assim, segundo esta opinião teológica, a função de servir como morada Divina entre os homens. Deus moraria inclusive muito mais neste mundo do que nos céus. Há assim uma santidade especial na cidade de Jerusalém e, em especial, no monte Moriá. Obviamente, se o Templo foi destruído, então a *Shekhiná* partiu junto com o povo judeu para o exílio. Apesar de racionalmente paradoxal, essa dedução de que Deus foi para o exílio com seu povo para não deixá-lo só é uma imagem teologicamente muito poderosa e aconchegante.

Essas duas visões teológicas opostas têm divergentes implicações na prática religiosa. Para os sábios que, como rabi Ishmael, advogavam a noção de que Deus transcende completamente o espaço, o fiel pode se voltar para qualquer direção durante suas orações. Por outro lado, para aqueles que, como rabi Akiva afirmavam que Deus habita preferencialmente no Templo, em Jerusalém, é na direção de Israel, de Jerusalém e do Templo que o fiel deve se voltar quando ora.

O Deus akiviano é muito próximo dos seres humanos na medida em que participa de seu sofrimento, indo para o exílio com seu povo e sendo redimido junto como ele. Esse Deus é tão próximo que imagens antropomórficas podem ser usadas sem ferir sua grandeza. Ele é um Deus que se revela e que pode até mesmo ser visto em ocasiões especiais pelo povo todo ou pelos *tzadikim*, os justos, quando entram no *Pardês*, durante a experiência mística. Como exemplo, considere-se a interpretação encontrada nas *agadot* atribuídas a rabi Akiva ou a seus discípulos da passagem dos israelitas pelo mar: esse episódio é carregado desse tom de proximidade antropomórfica. Depois de passagem pelo mar, o texto bíblico relata que o povo cantou uma canção para Deus, a chamada *Shirat Haiam* (Canção do Mar), onde um verso afirma que “o Eterno é um homem de guerra” (Ex. 15:3). Segundo um discípulo de rabi Akiva, “Deus revelou-se e foi visto naquela ocasião com toda a Sua armadura, como um guerreiro empunhando Sua espada, como um cavaleiro, com armadura, elmo, lança e escudo” (HESCHEL, 1962, p.186).

Essas imagens não são apenas masculinas. Comentando a passagem da décima praga infligida aos egípcios, na noite da morte dos primogênitos, quando Deus passou sobre as casa dos israelitas, a escola de rabi Akiva retrata Deus como uma mãe protegendo e dando de mamar ao seu bebê.

Em contraste com o ponto de vista akiviano, rabi Ishmael costumava interpretar as imagens do texto bíblico de modo a torná-las mais abstratas. Com relação à

mesma passagem da travessia do mar e da canção, ele tece um comentário diferente do comentário akiviano: “O Eterno é um homem de guerra – Será que isso pode realmente ser dito? Não é também afirmado “Pois Eu preencho os céus e a terra, é a pronúncia do Eterno? (Jer. 23:24). O que então este verso O Eterno é um homem de guerra vem significar para rabi Ishamel? Deus diz a Israel, por causa do vosso amor por Mim e por vos terdes tornados santos pela guarda dos meus mandamentos, Eu santificarei meu nome por intermédio de vós, assim como está escrito: Apesar de Eu ser Deus e não homem, no entanto Eu estarei no vosso meio (Ose. 11:9)”. Deus atua pelo poder do Seu nome e não precisa de armamentos (HESCHEL, 1962, p.186).

A visão akiviana de Deus fala de uma Divindade próxima na sua relação com os homens e este mundo, onde as fronteiras entre o céu e a terra são tênues e onde o milagroso pode despontar a cada instante. Nas narrativas ishmaelianas, Deus é retratado como transcendente e distante dos afazeres deste mundo, não intervindo nos ciclos naturais nem no dia-a-dia do povo em sua labuta diária e seu caminho de vida. Heschel nos mostra que ambas essas visões de Deus estão enraizadas na literatura judaica. Essa divergência entre Akiva e Ishmael, com relação à experiência religiosa, fica ainda mais clara quando ambas se voltam para o problema do sofrimento neste mundo.

3.5.4 Sofrimento

O sofrimento é parte da experiência humana mais comum. Dessa forma, ele é tema tanto do pensamento racional filosófico quanto do *insight* do homem religioso. Muitas tradições religiosas e sistemas filosóficos desenvolveram reflexões e ensinamentos sobre o sentido mais profundo da aflição, da dor, do pesar e do sofrimento em geral. O judaísmo tem, certamente, uma vastíssima literatura sobre esse tema em passagens espalhadas em todas as suas coleções de textos sagrados, religiosos e sapienciais, desde a Bíblia, passando pela literatura sapiencial e apocalíptica do período do Segundo Templo, até a literatura rabínica, tanto talmúdica quanto medieval, chegando até o pensamento judaico moderno (*mahshevet Israel*). O tema do sofrimento também é abordado por Heschel em vários textos de sua obra. Segundo ele, o sofrimento tem sido explicado a partir de duas teologias divergentes na tradição rabínica.

A teologia naturalista e racionalista de rabi Ishmael entende Deus como transcendente e distante, como pensam também, por exemplo, Rozensweig e Levinas, que afirmam que Deus e o mundo não podem ser confundidos. De acordo com rabi Ishmael, o sofrimento é resultado da transgressão e é sempre associado à justiça divina. Por outro lado, a teologia mística e “supernaturalista” de rabi Akiva apresenta o ensinamento, a princípio paradoxal, de que o sofrimento é antes associado à compaixão divina do que ao atributo da justiça.

Rabi Akiva defende ensinamentos como: “Os sofrimentos são preciosos” e “Que uma pessoa esteja mais alegre nas aflições do que quando o bem lhe acontece”. Akiva foi por vinte e quatro anos discípulo de Nahum de Gimzo, o sábio de quem se conta que tinha os braços e as pernas amputados e o corpo todo coberto de feridas recebidas dos Céus como forma misericordiosa a ele concedida para pagar seus pecados neste mundo e não no *olam habá*, a vida futura. Foi no método de Nahum que, como já foi comentado acima, rabi Akiva se baseou e expandiu seu próprio método de interpretação da Torá. Akiva interpreta o versículo “Tu deves amar o Eterno teu deus de todo o teu coração, toda tua alma e todo teu poder (*meodekha*)” (Deut 6:5), pela leitura de *midekha* como “tua medida”, no lugar de *meodekha*, “*teu poder*”. Ensina, assim, que Deus deve ser amado, sem levar em conta a medida de bem ou de mal que Ele nos reserve nesta vida, pois o valor do sofrimento é que ele expia nesta vida os desvios dos homens. “Como uma pessoa que goza de prosperidade durante toda a sua vida expiaria suas transgressões (pecados)? Através do sofrimento.” (HESCHEL, 1962, p.95). Assim, o sofrimento nesta vida é visto como uma forma de compaixão divina pelos homens, pois é melhor uma vida inteira de sofrimento neste mundo do que um segundo de sofrimento na vida futura. Além disso, sofrimento finito neste mundo finito é infinitésimo, se comparado como a eterna bem-aventurança no mundo vindouro. Mesmo a sabedoria da Torá, segundo esta teologia, só pode ser adquirida por meio da aflição. Em decorrência dessa visão, o sofrimento é assim visto como fruto da participação de Deus neste

mundo. Deus, que sabe o valor do sofrimento, pois ele mesmo também sofre. O Deus akiviano é, segundo Heschel, o Deus do *pathos*. É a Akiva que Heschel atribui a origem da noção de *pathos* divino que ele mesmo adotou em seu pensamento.

Rabi Ishamel, por outro lado, não concorda que os sofrimentos sejam ligados à compaixão divina. Para ele, por ser fruto da justiça divina, o sofrimento deveria ocorrer como castigo aos iníquos, e os justos deveriam viver nesta vida nas graças de Deus. Assim, segundo Heschel, a resposta ishmaeliana para o sofrimento do justo se apresenta como uma visão mais sombria de Deus. Heschel considera que rabi Ishmael e Moisés não viram com resignação os sofrimentos de Israel. Apontando para a similaridade do som das palavras, ensinava com um trocadilho que a frase entoada pelos israelitas durante a travessia do mar: “Quem é como Tu, ó Eterno, entre os poderosos?” não deveria ser pronunciada “entre os poderosos” (*baeilim*) mas “entre os mudos” (*bailemim*). “Quem, como Tu, vê a humilhação de Seus filhos e se cala?”

Tucker, em seu comentário a esse capítulo de TMH, relaciona a posição akiviana com a noção hescheliana de Deus que participa do mundo com seu *pathos*, é o “*most moved mover*”, o mais móvel dos motores. Para ele, essa posição contradiz a noção ishmaeliana e aristotélica de Deus mais próximo, e de outra, de grande aceitação no período medieval, de Deus como o motor imóvel. Um Deus completamente transcendente não participa do sofrimento; para tanto,

isto é, para entender esse aspecto da existência humana, esse Deus deve também estar presente neste mundo.

Aqui temos outro exemplo da diferença entre a abordagem hescheliana daquela mantida, em geral, por outros estudiosos modernos sobre o pensamento dos primeiros rabinos. Em The Sages, Urbach também dedica um capítulo ao tema do sofrimento na literatura rabínica do período talmúdico. Urbach apresenta a opinião de rabi Akiva sobre o sofrimento como sendo o principal ponto de vista aceito entre os rabinos, colocando em segundo plano outras teologias (URBACH, .2001, pp. 444 – 448). Embora mostre opiniões divergentes, elas são por ele apresentadas como divergências individuais que fugiriam da principal noção akiviana de que o sofrimento é precioso e, no final, bom.

3.6 Perspectiva Celeste e Perspectiva Terrena

Como já foi visto, a filosofia da religião desenvolvida por Heschel é voltada para a experiência religiosa, antes mesmo de voltar-se para as idéias teológico-religiosas. Heschel denomina essa abordagem de “pensamento situacional”. De acordo com ela, a situação da experiência de fé do homem religioso é fundamental para entender como as idéias religiosas, seu credo, se organizam de um modo que tenham sentido. Essas noções são utilizadas por ele em sua abordagem das diferenças religiosas entre rabi Akiva e rabi Ishmael e, por extensão, nas posições akiviana e ishmaliana na literatura rabínica posterior.

Heschel chama rabi Akiva de *ish hamistorin* e rabi Ishmael de *ish hapshat*. O termo hebraico *mistorin* significa algo secreto, oculto, fora das vistas e é usado na literatura rabínica e por Heschel para referir-se à mística. Akiva, portanto, é o homem místico e voltado para o lado secreto da experiência religiosa. Tucker, em sua tradução, usa para *ish hamistorim* a expressão “*esoteric personality*”, que dá a noção de uma disposição pessoal para o lado esotérico, secreto, da experiência religiosa. Para o homem místico, a dimensão velada da Torá é maior e mais importante do que o texto em sua superfície. O texto bíblico não é, portanto, acessível a todos.

O termo hebraico *peshat*, de *ish hapshat*, vem de uma raiz hebraica que tem o sentido geral de simples, despido, literal. Desse modo, *peshat* significa aquilo que é simples e sem ocultamentos, e veio a ser usado na literatura rabínica como o método que ler o texto bíblico enfatizando seu sentido literal e contextual. Ao chamar rabi Ishmael de *ish hapshat*, refere-se a um homem religioso voltado para outra experiência religiosa, bastante diferente da experiência mística. Ele prefere viver a vida religiosa em sua dimensão diária e na consciência possível nessa situação. Nessa dimensão, os milagres são escassos e o universo e Deus têm estatutos muito diferentes, de modo que a dimensão interpessoal neste mundo é muito mais enfatizada. Tucker traduz a expressão *ish hapshat* como “*exoteric personality*”, ressaltando a disposição íntima do homem religioso voltado para o lado revelado da realidade. Para esse

homem que vê a realidade despida de ocultamentos, a dimensão simples e contextual da Torá, aquela que pode ser entendida com a luz natural da razão, é a dimensão por excelência do texto. O texto bíblico tem polifonias e entrelinhas, mas seu significado mais importante é aquele já revelado a todos.

De acordo com Heschel, a partir dessas duas espiritualidades divergentes é que foram construídas duas perspectivas teológicas opostas no judaísmo rabínico: a *aspalaria shel maala* e a *aspalaria shel mata*, a perspectiva celeste e a perspectiva terrena. Essas duas perspectivas são construídas na argumentação do *pilpul* hescheliano como uma *makhloket hatanaim*, uma controvérsia entre dois sábios da *Mishná*. Esse tipo de controvérsia não tem solução definitiva.

A *aspalaria shel maala*, a perspectiva celeste, é também chamada por Heschel de “perceptiva transcendental”. Segundo essa perspectiva teológica, o mundo tem uma dimensão terrestre e uma celeste, e a celeste, espiritual, é sua dimensão fundamental, pois as coisas na dimensão terrestre seguem o modelo das coisas celestes mais próximas do ímpeto original da criação. Nisso repousa um modelo teológico muito próximo do pensamento platônico. No entanto, segundo essa perspectiva, as duas dimensões, a celeste e a terrestre são permeáveis, e podem se influenciar mutuamente. O fundamento da realidade é transcendente, mas, como as fronteiras entre este mundo e o mundo vindouro são permeáveis, Deus pode tornar-se imanente, vindo habitar este mundo entre os homens. Essa é a idéia de que a *Shekhiná* veio habitar este mundo. Ao

mesmo tempo, o homem, especialmente o *tzadik*, o justo, o santo, pode ir ao céu ainda nesta vida e ter uma audiência com Deus e os anjos. Nas *agadot* escritas com essa perspectiva, Moisés subiu ao céu para receber a Torá e rabi Akiva entrou no *Pardês* em paz e saiu em paz. O contato direto com Deus, a experiência mística, é possível.

A definição de mística não é consenso entre os autores modernos. A questão, porém, é saber se há uma definição de mística na obra de Heschel e se o que ele afirma em TMH é coerente com o resto de sua obra. Heschel, ele mesmo considerado um místico em seu tempo (KAPLAN, 2007, p. 112) pelos círculos intelectuais norte-americanos, apresenta no artigo “The Mystical Element in Judaism” sua definição mais elaborada de mística na religião judaica. Nele afirma que os místicos entendem que as idéias racionais são apenas reflexos da luz do sol — “Eles querem ver o sol diretamente” (HESCHEL, 1996, p.164) —, não apenas seu reflexo. Esse desejo de encontro direto com Deus seria, então, a característica básica da mística judaica.

Para os cabalistas, Deus é tão real quanto a vida, e ninguém estaria satisfeito em meramente saber ou ler sobre a vida. Desse modo eles não estão contentes em supor ou provar logicamente que há um Deus, eles querem senti-Lo e apreciá-Lo. Não apenas obedecer-Lhe, mas também aproximar-se Dele. Eles querem sentir o trigo integral do espírito antes que seja moído pelos moinhos da razão (HESCHEL, 1996 ,p.164).

Heschel distingue a experiência mística de aproximar-se de Deus, que está além dos limites dos conceitos e das palavras, da mera razão ordinária (*ordinary reason*). É desse modo que o místico consegue perceber a reverberação Daquele que está além (*Beyond*) em cada ação neste mundo. Essa noção de experiência mística é aplicada por Heschel para caracterizar a mística judaica em geral e não a experiência do cabalista, pois ele traça uma linha que vai dos apocalípticos, passando por rabi Akiva e seu discípulo Shimon bar Yohai, até os cabalistas medievais e o hassidismo.

A espiritualidade, vista da perspectiva imanentista ou terrena, segue um caminho exemplificado pela filosofia de Franz Rosenzweig, que traça um claro limite entre Deus, o mundo e os homens. Deus não pode ser confundido com o mundo, e a ação do sobrenatural no mundo é no mínimo vista como escassa. Traços da passagem de Deus podem ser percebidos, mas nenhum contato direto é possível, pois Deus sendo completamente transcendente é também completamente Outro em relação aos seres humanos. O mundo e os seres humanos têm, cada um, estatuto próprio e é a partir deste mundo que a espiritualidade deve ser vivida. O contato com Deus se dá imitando suas ações. Como explica Levinas, um representante moderno dessa espiritualidade mais singela, aquilo que na *Agadá* é apresentado na forma teológica é lido na chave ética (LEVINAS, 2003, p. 33). Assim, se de Deus é dito que Ele ajuda os necessitados ou conforta os doentes, nós é que devemos ajudar os necessitados e confortar os doentes. Mas como é possível que uma

religiosidade racionalista se distancie da experiência mística? Certamente, não se trata da religião da razão entendida apenas como a razão materialista e cientificista moderna. Heschel não está, portanto, tratando do debate moderno entre fé e razão. Trata do debate entre a mística e a razão na fé, naquilo que move os seres humanos na vida religiosa. Desse modo, o componente central dessa espiritualidade racionalista é focado no *derekh erez* (HESCHEL, 1962, p. 120), na ética das relações intersubjetivas. A conduta correta e a responsabilidade pelo outro, mais do que o ritual, é o caminho dessa espiritualidade mais contida. No artigo “Une Religion des Adultes”⁸, Levinas distingue esse caminho de uma espiritualidade racional que se realiza na ética da religião sacramental voltada para o sobrenatural e centrada na ética. Para Levinas, a ética não é o corolário da visão de Deus, é a visão de Deus, pois a ética é uma ótica. Para Ira Stone, outro autor contemporâneo que expressa essa perspectiva terrena, relacionando o movimento Mussar, que floresceu nas academias rabínicas lituanas e anti-hassídicas do século XIX, como a filosofia de Levinas, a pergunta central de uma teologia da revelação é “Como sabemos aquilo que nós devemos fazer?” (STONE, 2006, p. 15). Heschel traça uma linha de continuidade entre os discursos éticos da profecia clássica, passando por rabi Ishmael e Maimônides, na idade Média, até o racionalismo religioso da *Haskalá* e o movimento do Mussar. Certamente, seus pares no corpo docente do Jewish Theological Seminary, como o filósofo Moderchai Kaplan, o talmudista Saul Liberman e o estudioso do pensamento rabínico Max Kadushim, poderiam ser

⁸ Esse ensaio fundamental de Levinas que ainda não foi traduzido para o português

caracterizados como representantes desse caminho, assim como grande parte da ortodoxia moderada e das correntes liberais no judaísmo moderno.

Uma importante diferença entre essa duas espiritualidades e pontos de vista teológicos no judaísmo rabínico, demonstrada por Heschel no debate sobre os *taamei hamitzvot*, é a razão, o motivo de terem sido ordenados mandamentos (*mitzvot*) na Torá:

O ponto de vista (*ashkafá*) transcendentalista, e dentro dele um modo de pensar, busca penetrar no mundo de cima celeste) e busca entender os assuntos da Torá com as lentes de cima. E um ponto de vista imanentista, e dentro dele um modo de pensar modesto e sóbrio que se contenta em entender os temas de Torá através de lentes voltadas para o destino do homem neste mundo.” (HESCHEL, 1962 p.232).

Na seqüência, o autor argumenta que, para o ponto de vista transcendentalista, os mandamentos foram dados por uma necessidade Divina e, ao guardá-los, o ser humano participa do drama cósmico influenciando na ordem tanto deste mundo quanto do mundo celeste, o que torna sacramental a ação de quem os pratica. Por outro lado, para o ponto de vista imanentista, os mandamentos foram dados para outorgar mérito sobre Israel (HERSCHEL, 1962, p.232-233), em outras palavras, para purificar os seres humanos. Ao guardar as *mitzvot*, o ser humano

eleva seu caráter, humaniza-se e eleva-se espiritualmente sem que isso tenha uma influência central na ordem cósmica ou Divina.

Uma vez estabelecida a noção dialética de duas *ashkafot*, dois pontos de vista religiosos, duas *aspaklariot*, duas lentes teológicas opostas, em tensão através das gerações de rabinos, o *pilpul* construído por Heschel passa, então, ao nível seguinte de seu percurso: o debate acerca do conteúdo da revelação, a Torá, e do mecanismo como eles ocorrem, a *Nevuá*, a profecia. Esse passa a ser o tema do segundo volume de Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot, cujo título é *Torá Min Ha-Shamaim ve Torá Mi-Sinai*. Nele o *pilpul* hescheliano construirá dialética teológica sobre o encontro do humano - Divino na experiência religiosa coletiva e intergeracional judaica.

4 Torá Celeste e Torá do Sinai: o Divino e o Humano na Revelação

4.1 *Pilpul* e *Hiluk*: O Encadeamento do Pensamento Dialético Rabínico

O *pilpul*, na acepção de método de pensamento dialético, foi praticado nas academias rabínicas polonesas a partir do século XVI até a primeira parte do século XX. Em seu desenvolvimento mais comum, ele distingue dois níveis de reflexão no encadeamento da trajetória do raciocínio. Tal procedimento tem como finalidade construir uma abordagem complexa e abrangente que permita ao estudioso a visão mais ampla e mais dinâmica possível do tema estudado. Por isso deve ser levado em conta o modo como se entrelaçam as diversas faces do tema em questão e seus aspectos e níveis de aproximação. Desse modo, o *pilpul* sobre um aspecto do tema abordado pode se ligar com outros *pilpulim*, relacionados a outros aspectos do mesmo tema, dispendo-se como contas num colar de elaborações dialéticas. Os diferentes *pilpulim* que se sucedem são, assim, construídos sobre *pilpulim* anteriores e se relacionam em rede. A esse colar de elaborações dialéticas dá-se o nome de *hiluk*. O *hiluk* é, pois, um nível mais complexo do método do *pilpul*, no qual se torna possível delinear conclusões mais profundas e menos óbvias no começo da trajetória da reflexão.

Como exemplo dessa construção do pensamento, viu-se, até aqui, como o *pilpul* hescheliano, que tem início com a discussão sobre a relação entre *Halakhá* e

Agadá, foi sucedido pelo *pilpul* sobre as diferentes escolas de *Agadá* que marcam os paradigmas do pensamento teológico rabínico desde suas primeiras gerações. Uma oposição dialética foi construída sobre a outra.

Esses paradigmas apresentados concretamente pelas escolas concorrentes de rabi Akiva e de rabi Ishmael, com relação à exegese do texto bíblico, desembocaram em duas *aspaklariot*, posições religiosas e teológicas dialeticamente opostas: a *aspaklaria shel mala* e a *aspakleria shel mata*, as lentes teologias celeste e terrestre norteadas por duas situações religiosas paradigmáticas opostas a *ashkafá trancedentalit* e a *ashkafá imanentit*, o ponto de vista transcendentalista místico e o ponto de vista imanentista cosmológico racionalista.

Esses pontos de vista remetem, então, aos dois pólos da experiência religiosa central judaica e monoteísta em geral no encontro humano-divino: a visão a partir da busca do encontro direto e a visão a partir da busca do encontro indireto, em que a união mística não é colocada como situação *sine qua non*, definidora da experiência religiosa. A primeira tende à espiritualidade como recebimento e transcendência infinita fora do mundo na imanência, entrelaçando os limites entre ambas que se realizam na *unio dei*; e a outra experiência da transcendência como alteridade jamais atingível que se volta para a responsabilidade inter-humana da santidade da *imitatio dei*. Trata-se da relação,

na obra hescheliana, entre a vivência do inefável e a ética inter-humana, como duas formas da religiosidade judaica.

A seguir, Heschel continua seu *pilpul* mostrando, nas fontes rabínicas, que as duas perspectivas desenvolveram modos opostos de entender a revelação. A experiência religiosa é vivenciada na forma de diferentes pontos de vista sobre a origem e a relação entre os elementos humano e divino na Torá.

4.2 Torá Celeste e Torá do Sinai nas Primeiras Fontes Rabínicas

Utilizando-se das fontes rabínicas em seu *pilpul* da *Agadá*, Heschel passa então a focalizar a tensão entre duas expressões encontradas na Mishná, texto central da literatura dos primeiros rabínicos. Essas expressões referem-se à origem da Torá e estabelecem, assim, a noção de *Torá Min Hashamaim* (Torá dos Céus) e a de *Torá Mi-Sinai* (Torá do Sinai).

A primeira fonte encontra-se no tratado de *Sanhedrin* 10:1, onde se lê a seguinte afirmação:

“כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר (ישעיה ס') ועמך כולם צדיקים

לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר ואלו שאין להם חלק לעולם הבא

האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס רבי עקיבא

אומר אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה ואומר (שמות ט"ו) כל המחלה

אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך אבא שאול אומר אף ההוגה את

השם באותיותיו.

Todo Israel tem um quinhão no Mundo Vindouro (*Olam Habá*), pois está escrito: “E todos os do teu povo serão justos, para sempre herdarão a terra” (Isaias 60:21). E estes são aqueles que não têm um quinhão no Mundo Vindouro: aquele que diz que não há ressurreição na Torá, que a Torá não vem do Céu (**Torá Min Hashamaim**) e o epicurista. Rabi Akiva ensina que mesmo aquele que lê os livros apócrifos e aquele que diz encantamentos sobre uma ferida e diz: “Toda doença que coloquei no Egito não colocarei sobre vós, pois eu sou o Eterno que vos cura” (Exod. 15) . Aba Shaul ensina que o mesmo se aplica àquele que escreve o Nome Divino por extenso.

A segunda fonte encontra-se no início do tratado Pirkei Avot 1:1:

“משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים

מסרוה לאנשי כנסת הגדולה הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו

תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה”

Moisés recebeu A Torá do Sinai (**Torá Mi-Sinai**) e a transmitiu a Yoshua e Yoshua aos anciãos e os anciãos aos profetas e os profetas aos homens da Grande Assembléia. E eles ensinaram três coisas: Sejam

pacientes e moderados em seus julgamentos, reúnam muitos discípulos e façam uma cerca em torno da Torá.”

A primeira *mishná* no tratado de Sanhedrin 10:1 afirma que “aquele que diz que a Torá não vem do Céu (***Torá Min Hashamaim***)” sofrerá o castigo de ser excluído do quinhão no Mundo Vindouro, o que é, na linguagem rabínica talmúdica, o maior de todos os castigos. Aqui, portanto, a crença em *Torá Min Ha-Shamaim* é confirmado como pilar da fé, como credo judaico central.

Na segunda fonte, em Avot 1:1, lê-se sobre a cadeia de transmissão da Torá desde sua origem até os homens da Grande Assembléia, os primeiros *hakhamim*, os sábios, aqueles considerados pelos rabinos como seus precursores. A palavra *hakham* é um sinônimo de “rabino” na literatura talmúdica e no *midrash*. É interessante que nesta fonte nada seja dito sobre Moisés ter recebido a Torá do Céu, fruto da revelação divina; em vez disso, a Torá transmitida através das gerações é ligada a um evento terreno e “histórico” que, segundo a tradição, teria ocorrido logo que os israelitas saíram do Egito. A Torá é caracterizada como ***Mi-Sinai***. A diferença é sutil, mas é em cima dessa sutileza que Heschel começa a desenvolver sua argumentação.

Escreve Heschel na introdução ao segundo volume de TMH:

Duas expressões foram usadas na Mishná com relação à Torá: Moises recebeu a Torá no Sinai e Torá Min Ha-

Shamaim. Essa duas expressões representam dois pontos de vista. A primeira, um método de pensamento recatado, lacônico e simples que entende a Torá pelas lentes terrestres (*aspaklaria shel mata*), apresentando a revelação da Torá por meio de Moshé Rabeinu. A segunda, um método de pensamento penetrado pelo mundo supremo (*olam elion*) que busca ver a Torá pelas lentes celestes (*aspaklaria shel mala*), apresentando a revelação da Torá e sua fonte nos Céus.

Moisés recebeu a Torá do Sinai é uma expressão, na linguagem humana, que apreende a revelação da Torá no espaço e no tempo. Torá Min Há-Shamaim é uma expressão mística voltada para o segredo da revelação da Torá sem ter uma resposta para as perguntas sobre quando e onde Moisés recebeu a Torá.” (HESCHEL, 1965., p.1).

Vê-se assim que, segundo Heschel, a diferença de linguagem na Mishná é significativa, pois por trás dela haveria pontos de vista bastante diferentes apontando para os elementos humano e divino na revelação e na transmissão da Torá, sublinhando a origem transcendental da Torá ou o processo histórico-humano de sua transmissão. Escreve Heschel que a expressão *Torá Min Hashamaim* tem origem na Escola de rabi Akiva, enquanto nas *agadot* atribuídas à Escola de rabi Ishmael quase nunca é usada essa expressão, preferindo-se

usar as variações da expressão *Torá Mi-Sinai*. O fato de as duas expressões serem encontradas na Mishná aponta para uma tensão teológica não resolvida entre os primeiros rabinos. O objetivo do segundo volume de TMH é assim revelar, a partir dos meandros dessa duplicidade de linguagem, as visões religiosas mais profundas que as construíram, colocando-as lado a lado. O ponto que Heschel sublinha é o fato de não existir um ponto e vista religioso único sobre esse tema tão central na origem do pensamento rabínico por não ter existido uma linguagem única.

4.3 O Elemento Divino na Revelação

Considerada do ponto de vista da experiência mística, a Torá é eterna e preexistente à sua revelação no Sinai. No entanto, essa idéia religiosa não é encontrada no texto bíblico, onde jamais se faz qualquer referência direta à preexistência da Torá anterior à sua revelação. Nas *agadot* atribuídas a rabi Akiva e seus discípulos, porém, a idéia de uma Torá Celeste, um “livro” que existiria no céu antes de descer à terra, é enfatizada e repetida várias vezes. A idéia de um livro celeste é, contudo, mais antiga. Heschel afirma que tal idéia teológica apareceu no judaísmo pela primeira vez na literatura apocalíptica¹ (HESCHEL, 1962, pp. 247 - 248), no período do Segundo Templo. Tal literatura

¹ A palavra *apocalypse* é derivada do grego *avpoka, lipsis* que tem o sentido de desvendar e revelar. Tem o sentido de revelação divina. No contexto judaico do período tardio do Segundo Templo (sécs. II AEC. – I EC.). Foi nesse período que uma variada literatura apocalíptica foi composta como gênero específico na literatura judaica de então. Esse gênero está vinculado aos movimentos e seitas apocalípticas que floresceram no judaísmo nesse período (Van Den Born, 1977, pp. 92). (Vide McGinn, 2003, pp. 9 – 22)

foi a expressão dos movimentos de caráter místico que floresceram naquele período da história judaica, esse movimentos apresentavam uma forma de misticismo que influenciou de várias formas o judaísmo de então (McGin, 2003, pp. 13). McGin sugere que esta nova forma de misticismo foi a busca da leitura dos textos bíblicos em busca de novas revelações num contexto onde a influência helenística tinha forte influência. Em vários livros pseudo-epígrafos de inspiração apocalíptica é relatada uma viagem ou visão do mundo celeste. Por exemplo, o Livro de Enoque descreve a viagem desse personagem bíblico ao céu, onde ele vê e descreve o mundo de cima, a corte celeste, o encontro com Deus e a visão de um livro celeste, onde os segredos divinos estão escritos. Segundo Urbach, mais tarde esse livro celeste foi identificado como sendo a Torá Celeste (URBACH, 2001, pp. 286 - 287).

Essa Torá Celeste foi identificada na literatura judaico-helenística com base em uma interpretação alegórica do capítulo 8 de Provérbios, com a própria Sabedoria Divina, a Palavra ou Logos. Filon de Alexandria (séc. I) também fala sobre o Logos não apenas preexistente ao evento do Sinai, mas também à criação do mundo. Essa Sabedoria Divina seria, assim, o princípio de toda a criação. “*Bereshit Bara Elohim*” – “No Princípio Criou Deus” (Ge. 1:1). Essa frase foi lida em certos *midrashim* substantivando a palavra “Princípio” – *Bereshit*- e lendo-se então “com o Princípio criou Deus”. Que princípio seria este com o qual Deus criou o mundo? E o *midrash* responde que esse princípio é a

Torá. Assim, a Torá seria não apenas preexistente ao mundo, mas também o instrumento (*organon*) usado por Deus na criação do mundo.

Vê-se, pois, que a idéia de uma Torá Celeste é anterior ao surgimento da literatura rabínica. É essa Torá completamente divina que Moisés teria, segundo rabi Akiva, trazido dos Céus, aonde ele subiu para recebê-la do próprio Deus. Dessa forma, não haveria na Torá nada que fosse humano. Mas que tipo de livro seria essa Torá Celeste? Alguns *midrashim* falam de tábuas celestes, um famoso *midrash* descreve um livro de fogo, fogo negro sobre fogo branco. É esse fogo celeste a própria sabedoria divina radiante que desceu dos céus para o mundo dos homens pelas mãos de Moisés. A Torá traria em si algo da própria Presença Divina. De acordo com essa perspectiva, antes de rabi Akiva subir aos céus, o próprio Moisés teria entrado no *Pardês* e de lá levado a Torá para entregá-la aos homens.

Essa perceptiva enxerga a realidade da Torá como sendo ela mesma transcendente, fora do tempo e do espaço. Heschel afirma que tal idéia originada na literatura apocalíptica teria, por meio das *agadot* akivianas, ecoado para a literatura mística judaica medieval, tornando-se muito popular e assumindo várias formas na cabala medieval e no hassidismo.

Há aqui, ainda, um ponto de contato e uma influência do judaísmo rabínico na teologia muçulmana, que também descreve o Alcorão como um livro celeste, no

qual a realidade material apenas encobre sua realidade transcendental divina. Esse seria, segundo Borges, a essência da noção de livro sagrado encontrado no Oriente entre judeus e muçulmanos (Borges, 1992, p. 125 - 139). Esse livro é o próprio transcendente encoberto, uma teofania em forma de livro, cujo sentido mais profundo somente seria acessível dentro de uma compreensão que igualmente vá além dos sentidos e do entendimento humano comum. A leitura profunda não é apenas esotérica, ela é produto da experiência mística.

Em Deuteronômio 4:36, há em referência ao evento do Sinai, o dia da revelação da Torá: “Dos céus te fez ouvir Sua voz”. De início, teria vigorado entre os rabinos a noção de que apenas os Dez Mandamentos seriam “*min hashamaim*”, vindos do céu. O *hidush*, a inovação de rabi Akiva, seria a idéia de que Moisés recebeu não apenas os Dez Mandamentos do céu, mas todo o Pentateuco e toda a profecia posterior a ela, e até mesmo toda a Torá Oral no momento da revelação. O mesmo rabi Akiva que sustenta a idéia da descida da *Shekhiná* ao mundo afirma que Moisés subiu ao céu para de lá receber a Torá.

Heschel ressalta, porém, que a expressão *Torá Min Ha-Shamaim* que aparece na Mishná em Sanhedrin 10:1, é muito genérica, pois, na literatura rabínica, os termos Torá e *shamaim* podem ter sentidos e abrangências diversas. Torá pode ser uma referência apenas aos Dez Mandamentos recebidos no Monte Sinai. Por exemplo, o rei de Israel deveria, segundo os rabinos, escrever e atar ao seu braço a Torá, o que é entendido pelos tossafistas medievais como se referindo

apenas aos Dez Mandamentos, que são chamados genericamente de Torá. Isso porque os Dez Mandamentos, em hebraico, têm o total de 613 letras, o que equivale à soma de todos os mandamentos (*mitzvot*), segundo a tradição rabínica. Em outras passagens rabínicas, Torá pode indicar todo o Pentateuco ou mesmo a Bíblia Hebraica em geral, além do Pentateuco, como os livros dos profetas, salmos, e outros. Torá pode ainda indicar instruções orais e, por inferência, o termo pode indicar na literatura rabínica tanto a Escritura quanto a tradição oral.

Shamaim, Céu, pode ter também, segundo Heschel, três sentidos: ser uma referência a Deus, como nas expressões “Reino dos Céus” ou “temor aos Céus”. O termo pode indicar um lugar, como nas expressões “Nosso Pai nos Céus” ou “céus e terra” e pode ainda ser também uma referência à vontade de Deus. Heschel colhe exemplos tanto da Bíblia quanto da literatura rabínica e mesmo dos Evangelhos (HESCHEL, 1965, p. 80 - 81), para provar sua afirmação.

Assim, a expressão Torá dos Céus (*Torá Min Hashmaim*) poderia, em princípio, admitir o sentido minimalista de uma parte importante do texto bíblico, os Dez Mandamentos. Eles, de alguma forma, são a expressão da vontade de Deus, o que justificaria a condenação, em *Sanhedrin* 10:1, contra quem nega a idéia genérica de que aja aí algum elemento divino, mesmo que somente de vontade divina da Torá.

A passagem de *Sanhedrin* 10:1 aparece, assim, como muito mais branda do que outra encontrada em *Sifrei Bamidbar* 112, onde se lê:

כי דבר ה' ... אמר כל התורה כולה אני מקבל עלי חוץ מדבר זה זהו כי דבר ה' בזה
אמר כל התורה אמר מפי הקודש ודבר זה משה מפי עצמו אמרו [זהו כי דבר ה' בזה].

Porque ele desprezou a Palavra do Eterno (Num. 15:31) ... Aquele que diz eu recebo sobre mim toda a Torá menos esta passagem, esse é aquele ao qual o versículo se refere como “ele desprezou a Palavra do Eterno”, ou aquele que diz que toda a Torá é de origem divina, porém essa passagem Moisés ensinou de sua própria iniciativa, esse é aquele que “desprezou a Palavra do Eterno.

Segundo Heschel, essa afirmação encontrada em Sifrei Bamidbar 112 é muito mais rigorosa, pois ela alarga a noção genérica de que a Torá tem uma origem transcendental divina para a afirmação de que nada no texto bíblico tem origem humana. Dessa forma, o elemento divino fica sendo o único reconhecido como legítimo na Torá. Nada na Torá é humano. Ainda de acordo com Heschel, esse alargamento do elemento divino na Torá, que suprime como herética qualquer noção de uma co-participação humana no texto, é originada na Escola de rabi Akiva. Numa passagem paralela de Sifrei Bamidbar 112, em Sifrei Zuta Piska 15, de origem akiviana, lê-se:

כי דבר י"י בזה, ... זה האומר כל התורה מן השמים חוץ מן הפסוק הזה:

Porque ele desprezou a palavra do Eterno... esse é aquele que diz que toda a Torá é Celeste menos esse versículo.

Aqui a negação ou a dúvida com relação a qualquer versículo já é tida como menosprezo à Palavra de Deus. Também em Sifrei Zuta Piska 15, a afirmação de que há algo na Torá Escrita que não seja divino já é considerada heresia. No Talmude Babilônico, Tratado de Sanhedrin 99^a, essa posição maximalista com relação à noção de *Torá Min Hashamaim* vai ainda mais longe:

כי דבר ה' בזה - זה האומר אין תורה מן השמים. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו - זהו כי דבר ה' בזה. ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו - זה הוא כי דבר ה' בזה.

Porque ele desprezou a Palavra do Eterno (Num. 15:31) ... Este é aquele que diz “não que a Torá não vem do Céus (Ein Torá Min Hashmaim). Ainda que diga eu recebo sobre mim toda a Torá menos esse versículo, pois, Moisés ensinou por conta sua própria e não foi dito pelo Santo, Bendito seja Ele, esta passagem, esse é aquele ao qual o versículo se refere como “ele desprezou a Palavra do Eterno”, ou aquele que diz que toda a Torá é de origem divina, porém essa passagem Moisés ensinou de sua própria iniciativa, esse é aquele que “desprezou a Palavra do Eterno”.

Ainda que diga que toda a Torá inteiramente é Celeste menos essa distinção (dikduk), essa dedução (kal vahomer) ou essa analogia, a esse se aplica o versículo porque ele desprezou a palavra do Eterno...”

Nesta passagem talmúdica que Heschel atribui à perspectiva transcendentalista na sua forma maximalista, a noção de *Torá Min Hashamaim* foi estendida até a Torá Oral, Mishná, *midrashim* e as palavras dos sábios em geral. Daí vem a *Agadá* que relata que Moisés teria recebido no momento da revelação toda a Torá Escrita, o texto bíblico, e toda a Torá Oral, a tradição rabínica. A revelação foi dada de uma vez para sempre. Desse modo, nada na tradição rabínica poderia, segundo esse ponto de vista, ser posto em questão. A revelação divina abarcaria toda a tradição, tudo é, então, tomado como profecia e a tarefa do sábio seria apenas a de encontrar aquilo que já fora previamente revelado por Deus. Assim considerado, na revelação, o pólo humano seria apenas o pólo receptor de uma sabedoria sempre transcendental, sempre sobre- humana.

Essa posição maximalista é considerada hoje a posição ortodoxa. Em seu livro The Written and Oral Torah, o rabino ortodoxo contemporâneo Nathan Lopes Cardozo, holandês que mora em Israel, escreve, citando Sanson Raphael Hirsch, o fundador da ortodoxia moderna no séc. XIX, que a base do conhecimento judaico de Deus não se apóia na crença, o que permitiria elementos de dúvida, mas também no testemunho (CARDOZO, 1997, p.5). “Moisés recebeu a Torá inteira no Sinai. Cada detalhe, explicação e tradição foi

revelado a ele durante os quarenta dias que passou na montanha enquanto Deus ditava o texto da Torá Escrita” (1997, p.7).

Após apresentar a posição maximalista, Heschel mostra o outro lado no estilo do pilpul. Nas mesmas fontes citadas do Sifrei Bamidbar 112 e do Talmude Babilônico, Sanhedrin 99^a, a posição da rabi Ishmael é surpreendentemente diversa da maximalista. Em Sifrei lê-se:

כי דבר ה' בזה ... ר' ישמעאל אומר בע"ז הכתוב מדבר שנאמר כי דבר ה' בזה שביזה
על דבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה אני ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים
על פני (שמות כ ב - ג):

Por que ele desprezou a palavra do Eterno... Rabi Ishmael ensina que o versículo se refere à idolatria, pois ele desprezou a palavra do Eterno, desprezou o primeiro mandamento que foi dito por Deus a Moisés: “Eu sou o Eterno vosso Deus, não tereis outros deuses diante de Mim (Ex. 20: 2-3).

E em TB Sanhedrin 99a tem-se:

והאומר אין תורה מן השמים וכו': ... רבי ישמעאל אומר: זה העובד עבודה זרה. מאי משמעה? - דתנא דבי רבי ישמעאל: כי דבר ה' בזה - זה המבזה דבור שנאמר לו למשה מסיני + שמות כ' + אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים וגו'.

E aquele que diz que a Torá não veio do Céu ... Rabi Ishmael ensina: Este é aquele que pratica idolatria. O que isso implica (mai mashma)? Pois é ensinado na escola de Rabi Ishmael: Por que ele desprezou a palavra do Eterno – este é aquele que despreza o pronunciamento que lhe foi dito no Sinai (Ex. 20:) Eu sou o Eterno vosso Deus, não tereis outros deuses diante de Mim...

Nas mesmas fontes rabínicas, vê-se que rabi Ishmael apresenta uma interpretação completamente diferente do versículo de Números 15: 31, segundo a qual a negação da noção *Torá Min Ha-Shamaim* é a prática da idolatria e não a colocação em dúvida sobre a origem de alguma parte do texto bíblico ou a tradição rabínica. Isso porque, para rabi Ishmael, a expressão *Torá Min Ha-Shamaim* significa não a idéia de um livro que veio dos céus, mas a noção de uma mensagem que é celeste, no sentido de expressar a vontade divina. Desse modo, para rabi Ishmael, *Torá Min Ha-Shamaim* refere-se apenas à revelação do Sinai no seu sentido minimalista de Dez Mandamentos, em especial ao primeiro mandamento, no que se refere à proibição da adoração de outros deuses. A idolatria é, assim, na prática, a negação de Deus e da mensagem do evento do Sinai. Segundo Heschel, existe aqui a referência ao primeiro mandamento e não aos demais, pois, rabi Ishmael seria quem primeiro ensinou que, durante a revelação no Sinai, a maioria do povo teria ouvido de Deus apenas o primeiro mandamento e os outros mandamentos teriam sido ouvidos

da boca de Moisés. Note-se que, em geral, se considera o primeiro “mandamento” como sendo “Eu sou o Eterno vosso Deus” e a proibição da idolatria é, em geral, considerada como sendo o segundo mandamento. Rabi Ishmael, no entanto, segue a mesma tradição apresentada por Filon de Alexandria e Flávio Josefo (HESCHEL, 1965, p. 93) que é preservada na recitação pública da Torá usada na liturgia judaica nas sinagogas, durante a leitura desta passagem do rolo. Na opinião de rabi Ishmael e de sua escola, a noção de revelação não exclui necessariamente a existência de uma dimensão humana na Torá. Não apenas sua escola não faz referência a uma Torá pré-existente como também não entende como anátema a idéia de que a revelação possa ter uma dimensão humana.

4.4 O Elemento Humano na Revelação

A abordagem que é feita da Torá, a partir do ponto de vista da *aspaklaria shel mata*, do ponto de vista terreno e “immanentista” da religiosidade terrena ishmaeliana, é exemplificada por Heschel em uma famosa *Agadá* que narra o debate travado entre rabi Eliezer ben Hurkanus e rabi Yehoshua, respectivamente, os mestres de rabi Akiva e de rabi Ishmael. Tal debate teria ocorrido no final do primeiro século e é recordado em uma passagem do Tratado Baba Metzia, conhecida como o debate sobre o forno de Akhnai (*tanukh shel Akhnai*) onde os rabinos discutem a *kashrut*² em *Pessah* desse tipo de forno. Interessante que, no meio de um debate sobre a lei *halakhá*, se introduz um

² A possibilidade de consumir os produtos oriundos daquele forno.

debate teológico, mostrando que os gêneros *halakhá* e *agadá* se interpenetram e são dependentes um do outro. Observe-se:

וזה הוא תנור של עכנאי. מאי עכנאי? - אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפו דברים כעכנא זו, וטמאוהו. תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי - חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה: ארבע מאות אמה: אמרו לו: אין מביאין ראייה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראייה מאמת המים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - כותלי בית המדרש יוכיחו. הטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה - אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדין מטין ועומדין. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. - מאי +דברים ל'+ לא בשמים היא? - אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה +שמות כ"ג+ אחרי רבים להטת. - אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? - אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני.

E este é o forno de Akhnai. Por que é chamado de Akhna (cobra)?
Ensinava rav Yehudá segundo Shemuel que eles enrolaram as coisas (o

material, a argila para fazê-lo) como esta cobra. É ensinado: Naquele dia respondeu rabi Eliezer com todas as respostas do mundo, e os sábios não acolheram suas idéias. Ele então disse a eles: se a lei é conforme ao meu ponto de vista, esta alfarrobeira provará. Moveu-se a árvore cem côvados, e alguns dizem quatrocentos côvados. Eles lhe responderam: não aceitamos a prova vinda de uma árvore. Ele então disse a eles: se a lei é conforme ao meu ponto de vista, o curso deste córrego provará. O curso do córrego então voltou para trás. Eles responderam: não aceitamos a prova vinda do córrego. Ele então voltou e disse a eles: se a lei é conforme ao meu ponto de vista, as paredes do beit midrash (da casa de estudos) provarão! As paredes do beit midrash começaram a curva-se e a cair. Então rabi Yehoshua repreendeu-as: se os estudiosos debatem sobre a lei, o que vocês têm com isso? As paredes não caíram por causa da autoridade de rabi Yehoshua, e também não ficaram eretas por causa da autoridade de rabi Eliezer e até hoje elas estão inclinadas. Ele então disse a eles, mais uma vez: se a lei é ao conforme meu ponto de vista, os céus provarão! Surgiu uma voz divina (bat kol) e disse: O que você tem contra rabi Eliezer, visto que a lei é segundo o seu ponto de vista em todos os assuntos? Levantou-se rabi Yehoshua e disse: a Torá não está nos céus! (Deut. 30) Ela não está nos céus – ló ba-shamaim hi? (O que isso quer dizer?) Ensinava rabi Yermiah: Nós não prestamos atenção à voz divina, pois a Torá já foi dada no monte Sinai, já está desde então escrito na Torá: acompanhe a opinião da maioria (Ex. 23).

Quando rabi Natan encontrou o (espírito do) profeta Elias ele lhe perguntou: O que foi que o Santo, Bendito Seja Ele, disse naquela ocasião? Ele lhe respondeu: Pela minha vida, ele disse: Meus filhos me venceram (no debate)! Meus filhos me venceram! (Baba Metzia 59b).”

Esta passagem ilustra aquilo que, para Heschel, é o ponto de vista imanentista de várias maneiras. Os sábios aqui não aceitam provas vindas de eventos milagrosos que, na verdade, estão desconectadas do mérito do debate travado por não apresentarem argumentos racionais. Todas as tentativas de rabi Eliezer de tentar fazer prevalecer seu ponto de vista por meio da irrupção do sobrenatural são rechaçadas. Por último, o próprio Deus revela sua opinião sobre o caso e ele é tratado como mais um disputante por rabi Yehoshua, que utiliza um argumento racional contra Deus e O derrota com as próprias declarações divinas feitas na Torá. Deus não pode desdizer-se. Assim, mesmo que o transcendente irrompa no mundo, ele é posto em questão. *Lo ba-shamaim hi*, ela não está no céu, a Torá do Sinai precisa da interpretação humana para ser entendida e essa interpretação segue a regra da maioria. Se mesmo Deus não tem o privilégio da infalibilidade de opinião, menos ainda o teria seu representante.

Heschel entende a noção de *lo ba-shamaim* como sendo não apenas a autorização para que os homens, no caso, os sábios, interpretem o texto sagrado, mais ainda, para ele, aqui está a idéia de que sem a interpretação

humana dos sábios, dos estudiosos, não há Torá (HESCHEL,1995 p. 27). E a interpretação humana tem que seguir a luz natural da razão e não a luz sobrenatural do milagre.

A Torá é mais interpretação humana do que revelação divina. Sendo assim, a Torá do Sinai é também fruto do processo humano de transmissão e recepção da memória de uma geração para outra, como na passagem da Mishná Avot 1:1, que vê os sábios como receptores e transmissores de uma tradição de pensamento. Essa tradição está neste mundo, portanto deve ser interpretada com os meios acessíveis a todos os seres humanos. Esse ponto de vista dá mais importância à opinião humana que, ao interpretar, termina por tornar-se também ela mesma Torá. Essa não é a Torá celeste eterna e além da razão humana, mas a Torá histórica, que não está no céu e que deve ser perscrutada pelo entendimento. Essa, certamente, é uma experiência religiosa de Torá no judaísmo que se opõe à mística. Como já foi dito anteriormente, Heschel dá à experiência religiosa não mística o mesmo *status* da experiência mística. Ambas se limitam.

Mas o *pilpul*, o raciocínio dialético, de Heschel vai mais além, ele procura demonstrar que, pelas fontes rabínicas, o ponto de vista imanentista vê elementos humanos e históricos na própria revelação que é encarada como um

processo. É desse modo que ele entende a beraita³ repetida três vezes em diferentes tratados do Talmude Babilônico que traz a discussão entre rabi Ishmael e rabi Akiva sobre o modo como a Torá foi revelada:

וידתניא, ר' ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני, ופרטות באהל מועד; ר"ע אומר:

כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב.

E é ensinado (oralmente): rabi Ishmael ensina (que) as generalidades foram ditas no Monte Sinai e as particularidades na Tenda de Reunião (Tabernáculo); rabi Akiva ensina (que) generalidades e particularidades foram ditas no Monte Sinai, e repetidas na Tenda de Reunião, e repetidas novamente nas estepes de Moav.” (Talmude Babilônico, Zevahim, 115b).

Segundo Heschel, o sentido dessa beraita é que, de acordo com rabi Ishmael, somente os princípios gerais da Torá, isto é, os Dez Mandamentos, foram revelados na teofania do Sinai e somente depois que o Tabernáculo foi construído os detalhes da Torá foram comunicados a Moisés (HESCHEL, 1965, p.196). Para rabi Akiva, no entanto, a Torá foi revelada em um único momento e “nada foi adicionado na Tenda de Reunião ou nas estepes de Moabe”. Para este ponto de vista, a revelação é um acontecimento que, além de ser sobrenatural – Moisés recebeu a Torá nos céus e a *Shekhiná* desceu ao mundo, os céus e a

³ Beraita ou braita é um tipo de material halákhico originalmente oral em hebraico de origem tanaítica que não entrou no corpo da Mishná, que porém, citado no corpo do Talmude pelos amoraim.

terra se tocaram durante a revelação – a revelação é também um acontecimento que ocorre para além do tempo, na eternidade. A mente humana percebe assim a revelação como tendo ocorrido em um único momento (*be-bat ahat*), por isso o entendimento humano não pode alcançá-la. Assim, a conclusão de akiviana é que a linguagem da Torá vai além da linguagem humana.

Por outro lado, de acordo com o ponto de vista ishmaeliano, mesmo Moisés só recebeu na revelação aquilo que ele foi capaz de apreender (*lefi kokho*) (HESCHEL, 1965, 167), desse modo, assim como o aprendizado segue um processo temporal, a revelação também tem que se conformar com a capacidade do entendimento humano. Repetindo, porque a Torá não foi dada aos anjos, mas aos homens. Assim, a profecia de Moisés como a dos outros profetas transcorre no tempo, e a Torá é acrescentada de acordo com os acontecimentos e as necessidades. Nem Moisés subiu a céu, nem Deus desceu à Terra.

Como foi visto até aqui, Heschel constrói sua argumentação usando diversas fontes da literatura rabínica do final da Antigüidade, como o Talmude e coleções de *Midrash*, também conhecida em hebraico como *sifrut hazal*. A partir do segundo volume de TMH, ele usa também fontes da literatura rabínica medieval, os chamados *rishonim*⁴ (os primeiros) e pós-medieval, os chamados *aharonim*⁵

⁴ Referência aos primeiros rabinos medievais pós-talmúdicos anteriores a Yossef Caro (1488 – 1575) o autor do Shulkhan Arukh.

⁵ Referência aos rabinos posteriores a Yossef Caro e ao Shukhan Arukh até os dias de hoje.

(os últimos). Esse recurso é usado para demonstrar que o debate teológico entre rabi Akiva e rabi Ishmael continua ao longo das sucessivas gerações de rabinos que os sucederam.

No caso da dialética teológica entre os dois pontos de vista sobre a Torá, Heschel, à medida que vai fazendo referência a outros comentaristas medievais e pós-medievais, vai distinguindo dois pontos de vista sobre a revelação, a *shitá haflagá*, metodologia maximalista e a *shitá hatzimtzum*, metodologia minimalista. Sobre isso comenta Heschel em TMH (1995, p 37): “De acordo com o caminho (o modo) da abordagem maximalista, era ensinado na escola de rabi Akiva: “Estas são as leis, e os decretos, e as instruções que pôs o Eterno entre ele e os filhos de Israel através de Moisés” (Lev. 26:46). Isso ensina que a Torá foi dada com as suas leis, especificações e comentários através de Moisés no Monte Sinai. Essa máxima é repetida várias vezes na Sifra⁶. Em oposição a isso ensinava rabi Ishamel: “Esses são os decretos que porás diante deles” (Ex. 21:1). Essas são as treze regras de exegese através dos quais a Torá é interpretada, que foram transmitidas a Moisés no Monte Sinai. De acordo com a primeira abordagem, até as particularidades e especificações foram dadas a Moisés no Sinai, entretanto, de acordo com as palavras de rabi Ishmael, foram dadas apenas regras de interpretação” .

Segundo a abordagem minimalista, os sábios receberam por tradição não a Torá Oral inteiramente comentada, mas regras hermenêuticas para com elas tirar

⁶ Coletânea de Midrash, séc. III atribuída à escola de rabi Akiva.

conclusões e expandir o corpo da Torá Oral. Assim “muitas halakhot não foram passadas a Moisés por Deus, mas os sábios, por sua própria conta e capacidade, deduzem da Escritura por meio das regras de exegese pelas quais a Torá é interpretada” (HESCHEL, 1995, p. 37). De acordo com esse ponto de vista, a Torá dá aos sábios a autoridade de derivar conclusões e ensiná-las. A Torá é assim uma “obra aberta”, no sentido que lhe atribui Umberto Eco.

4.5 *Midrash* da Revelação

Observar o modo como Heschel desenvolve sua argumentação em TMH permite ao estudioso de sua obra a possibilidade rara na pesquisa de percorrer a reflexão de um filósofo, lendo sua obra pelo avesso, como quem olha uma roupa pelo lado da costura, o que permite ver como as várias partes dela se conectam e são montadas em uma peça coerente. No caso da obra hescheliana, ao ver como o pensador lida com as fontes do pensamento judaico rabínico ao qual ele se vincula, torna-se possível entender mais profundamente as construções teóricas que ele propõe em sua filosofia da religião e também aquilo que seria o aspecto teológico de sua reflexão como pensador religioso. TMH ilumina, assim, como já se viu, os outros livros da obra hescheliana. No caso específico das idéias de Heschel sobre a Torá, ver de onde ele parte para a construção em diálogo das fontes rabínicas e como lida com a contradição que ele mesmo vê na *Agadá*.

Heschel, como os filósofos do judaísmo contemporâneos, dedicou parte importante e central de sua reflexão ao que veio a ser conhecido como o problema da revelação. A parte central de seu livro mais conhecido, Deus em Busca do Homem: uma filosofia do judaísmo, é dedicada à questão denominada por ele de “o problema da revelação” (HESCHEL, 1975, PP. 215 – 216). Note-se o subtítulo do livro “uma filosofia do judaísmo”. A proposta filosófica de Heschel é pôr em diálogo a filosofia e a religião, sem que uma termine por ocupar o lugar da outra. Ao se propor estudar a filosofia do judaísmo, Heschel termina por fazer uma reflexão filosófica que tornou sua obra conhecida tanto nos círculos judaicos quanto em círculos não judaicos por tocar no âmago daquilo que Levinas denominou “desejo de transcendência” no homem moderno.

Em vários de seus textos, Heschel volta a abordar a questão da revelação na experiência religiosa judaica e ocidental. Para listar apenas os mais conhecidos, citam-se: Between God and Man: An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel e os artigos “A Preface to an Understanding of Revelation” e “God, Torah, and Israel”. Juntamente com Deus em Busca do Homem, desses textos se pode tirar uma imagem bastante ampla do pensamento hescheliano em relação a esse tópico.

De acordo com Heschel, o judeu entra em contato com a revelação por meio do texto bíblico. No entanto, como deveria ser entendida a afirmação bíblica de que “Deus falou”? Aqui entra a sutileza da argumentação hescheliana. Se alguém

propõe que isso seja apenas simbólico, Heschel argumenta que “um símbolo ergue um mundo do nada. Nenhum símbolo cria uma Bíblia” (HESCHEL, 1975, p.231). Por outro lado, para aqueles que argumentam que a afirmação deva ser tomada de forma literal, ele argumenta que assim se cai no pecado teológico fundamental que é a tendência à literalidade. Nem simbólicas nem literais; o que Heschel propõe é que as palavras da Torá sejam tomadas de modo “responsivo”. “Esta naturalmente é a nossa situação em vista da afirmação como “Deus falou”. Refere-se a uma idéia que não se acomoda à mente e o único modo de compreender seu significado é respondendo a ela. Devemos adaptar nossas mentes a um significado até então inaudito. A palavra é apenas um indício; o tema principal do discernimento está na mente e na alma do leitor” (HESCHEL, 1975, p.235).

Heschel afirma que a palavra “revelação” deveria ser entendida como uma exclamação, como um termo mais indicativo do que descritivo, pois, ao descrever, reduzimos seu conteúdo religioso profundo, ficamos na exterioridade. Os capítulos da Bíblia não devem ser lidos como se eles fossem textos de teologia sistemática. Uma característica sua é, em geral, o desdém pela teologia sistemática, que é vista como superficial e redutora. Como a teologia sistemática poderia lidar ao mesmo tempo com o ponto de vista maximalista e minimalista sobre a revelação? É nesse contexto que o pensador faz uma de suas afirmações mais impressionantes: “Como um relato da revelação, a própria Bíblia é um *midrash*”. (HESCHEL, 1975, p.238).

Na literatura rabínica, o termo *midrash* refere-se à interpretação do texto feita pelos sábios, e está longe de ser uma exegese *strito sensu*, é antes uma busca por sentidos novos aparentemente não existentes no texto literal. A palavra *midrash* vem do verbo hebraico $\Psi\Gamma\Delta$ *darash*, cujo sentido original é “procurar”. “A idéia da busca intensiva contida no verbo *darash* sugere – quando este termo é aplicado pela tradição rabínica ao comentário da Escritura – que o texto não diz tudo por si mesmo e que deve haver um esforço para escutar o sentido dele (KETTER e REMAUD, 1996, p.9). Os primeiros rabinos, durante o período posterior à destruição do Segundo Templo, colocaram sobre si a tarefa de reconstruir o judaísmo num contexto completamente novo. Para tanto, precisavam reencontrar o significado do texto bíblico, de modo a torná-lo relevante num novo contexto. O *Midrash*, portanto, é uma criação interpretativa a partir do texto bíblico que usa o texto como trampolim para renovar seu sentido religioso. É assim uma resposta ao texto, mais do que uma interpretação. Mas o *Midrash* é feito a partir da situação religiosa daquele que o constrói.

Ao afirmar que a Bíblia é ela mesma um *midrash* sobre a revelação, Heschel está, pois, separando o momento da revelação, quando Deus “fala” ao profeta, do texto que é fruto da criação e interpretação das várias gerações de sábios de Israel sobre essa revelação. Heschel preserva a idéia de revelação e encontro com Deus separando-a do texto. “O ato da revelação é um mistério, enquanto o documento da revelação é um fato literário, escrito na linguagem do homem.”

(HESCHEL, 1975, p.326). Assim, a revelação apresenta dois aspectos: ela é um evento tanto para o homem quanto para Deus (HESCHEL, 1975, p.248). A revelação foi uma experiência vivida pelo profeta para além das palavras e o texto é o *pathos* divino transformado em palavra pela ação humana. Ishmael e Akiva são contemplados. Dizer que o texto é um *midrash* é o mesmo que afirmar que o texto é a busca humana de encontrar sentido na revelação. Há, portanto um elemento humano no texto sagrado, mas esse elemento não retira a divindade do texto.

Heschel afirma que ocorreram dois eventos no Sinai: *Matan Torá* e *Kabalat Torá*, Deus entregando a Torá e Israel recebendo a Torá. Ambos têm parte ativa no encontro. Se a Torá é dada, ela também é recebida. “O prodígio da aceitação de Israel foi tão decisivo quanto o prodígio de expressão de Deus. No Sinai Deus revelou sua palavra e Israel revelou seu poder de responder.” (HESCHEL, 1975, p.328). Esse poder de responder é que faz da relação de Israel com a Torá uma relação religiosa. A religião surge, segundo Heschel, como resposta humana a partir da situação de ver-se buscado pelo divino. O poder de responder ao transcendente é em si o início da vida religiosa.

Essa resposta, porém, pode assumir diferentes perspectivas, o monoteísmo não é monofônico. Se, visto a partir das fontes rabínicas, é legítimo o ponto de vista transcendentalista da *aspaklaria shel mala*, também é legítimo o ponto de vista imanentista da *aspaklaria shel mata*. Para Heschel, nas condições modernas, a

visão transcendentalista corre o perigo de tornar-se fundamentalismo, e a visão imanentista, de virar razão que se volta contra a fé. A Bíblia vive dentro daqueles que vivem dentro da Aliança (HESCHEL, 1975, p.322). “O caminho para compreender o significado de *Torá Min Hashamaim* (a Torá vem do céu) é compreender o significado de *ha-shamaim min ha-torá* (o céu provém da Torá). Qualquer que seja o sabor do “céu” que nós temos na terra, ele está na Escritura.” (HESCHEL, 1975, p.323 e 1995, p. 30). Não é possível entender a noção de *Torá Min Ha-Shamaim*, a não ser sentindo o céu que está na Torá.

Essa relação entre *Kabalat Torá* e *Matan Torá* segue no *pilpul* hescheliano e em seu encontro com as fontes rabínicas, na direção da dialética entre o profeta e a profecia.

5 A Dialética Teológica entre as Visões da Profecia

5.1 Pathos e Simpatia

Entre os anos de 1962 e 1965, quando publicou a primeira e a segunda parte de TMH, Heschel, que na época já dividia seu tempo entre a vida acadêmica e a militância social que caracterizaram a última década de sua vida, encontrou tempo para finalizar outro longo projeto, a tradução e ampliação de Die Prophetie sua tese de doutorado sobre a consciência profética, defendida na Universidade de Berlim, em 1933. Essa obra foi publicada pela *Jewish Publication Society* em 1963 com o título The Prophets e o livro tornou-se rapidamente um de seus mais conhecidos escritos. Desde o final dos anos cinquenta ele vinha trabalhando nesse projeto e chegou a publicar vários artigos sobre o tema em diversos periódicos (KAPLAN, 2007, p.210). The Prophets é um impressionante volume de mais de quinhentas páginas, tem a tese como núcleo e é acrescido de vários capítulos sobre os diversos profetas bíblicos.

Heschel dedicou o livro “aos mártires de 1940 – 45”, fato que Kaplan (2007, p. 211) vê como demonstração da urgência moral com que Heschel encarava a situação do mundo moderno, cujo sintoma mais agudo fora o genocídio nazista. O esquema do livro é o seguinte: do prefácio até o capítulo 8, são apresentados os profetas individualmente, com resumo de suas personalidades, fundo histórico e mensagem. Do capítulo 9 até o capítulo 18, são definidas as noções

bíblicas de história, justiça, retribuição, *pathos* e a religião da simpatia. A parte final, que vai dos capítulos 19 até 27, apresenta a discussão metodológica contida em Die Prophetie, onde é discutida a diferença e os limites das diversas abordagens modernas sobre o fenômeno da profecia no Antigo Israel. Heschel conclui o livro com a noção de Deus como sujeito Divino, uma das chaves de sua teologia.

Dois conceitos centrais são formulados por Heschel para entender a dinâmica e a essência da profecia no Antigo Israel: o conceito de *pathos* e o de seu correlato, simpatia. Além de serem usados por Heschel para entender a profecia bíblica, esses conceitos são também centrais na construção de sua filosofia da religião centrada na dinâmica da experiência do encontro humano-divino.

O *pathos* corresponde ao aspecto objetivo da dinâmica da profecia. Segundo Heschel, a profecia é uma resposta por parte do homem bíblico que se descobre buscado por Deus. A profecia é assim, para o próprio profeta, algo divino e humano ao mesmo tempo. Por meio desse encontro, Deus revela ao profeta sua concernência e sua preocupação para com os seres humanos. Deus, na dimensão do inefável, no entanto, não se comunica por palavras, antes transmite ao profeta seu sentimento diante da situação humana. Tomado pela emoção divina, o profeta é então impelido a dar testemunho do *pathos* de Deus. O encontro humano-divino é o compartilhar desse *pathos* e a profecia é uma forma de resposta ao *pathos* divino.

O profeta, em sua situação na experiência de revelação, sente o mundo humano do ponto de vista da concernência divina. A “profecia é a resposta a uma sensibilidade transcendente. Não é como o amor, uma atração ao ser divino, é antes uma assimilação da vida emocional do profeta pela emoção divina, uma assimilação de função, não de ser” (HESCHEL, 1975). Para Heschel, o conceito de *pathos* divino refere-se apenas a uma interface de Deus experimentada pelo ser humano. Heschel nega, desse modo, que a essência divina seja revelada na profecia. A experiência de ser tomado pelo *pathos* leva o profeta a ver a história humana do ponto de um vista transcendente, e sua mensagem é inspirada por esse evento que ocorreu em sua vida. Deus é encontrado no tempo presente (EVEN-HEN, 1999, p. 92).

Heschel firma que “o *pathos* divino é chave da profecia inspirada. Deus está envolvido na vida do homem” (HESCHEL, 1975, p. 22). Por meio de emoções humanas como a alegria, o desapontamento, a fúria, a indignação e a graça, o profeta aponta para a possibilidade de uma relação pessoal com o transcendente da qual o ser humano é convidado a participar. Deus busca o homem para revelar-lhe seu “interesse” (Sua concernência) pelos assuntos humanos contingenciais e históricos, muito mais do que para lhe revelar ensinamentos metafísicos atemporais. A importância do homem está em ele ser, de acordo com a visão hescheliana da profecia, objeto da preocupação (*concern*) divina. A profecia é, pois, consolo e convite ao ser humano para que realize sua redenção, como parceiro de Deus.

O termo *pathos* indica um dos conceitos principais no conjunto do pensamento hescheliano na sua proposta de uma “teologia profunda”. Esta, no pensamento hescheliano, é o estudo da experiência da fé a partir da vivência da Presença Divina. Em sua obra madura, Heschel distingue a noção de teologia profunda da teologia metafísica e sistemática, originada no pensamento grego (HESCHEL, 1975, p. 21).

O outro conceito central na reflexão hescheliana sobre a profecia bíblica é o de simpatia. Esta corresponde no seu pensamento ao aspecto subjetivo da profecia.

“A natureza da resposta humana ao divino corresponde ao conteúdo da apreensão do divino. Quando o divino é sentido como sendo uma perfeição misteriosa, a resposta humana é o medo e o temor; quando é sentido como uma vontade absoluta, a resposta humana é a obediência incondicional; quando sentido como *pathos*, a resposta humana é a simpatia” (HESCHEL, 1975, p.87).

A simpatia é o modo como o profeta responde à “situação” divina experimentada por ele. De acordo com Heschel, a simpatia é em geral uma atitude de recepção e de abertura para com a presença de outro. Assim, ao contrário do *pathos*, que corresponde no ser humano a um deixar-se tomar pela emoção do outro, na

simpatia não se é tomado pela emoção do outro, se é solidário à situação dele. Se no *pathos* há uma fusão de corações, na simpatia há uma condescendência para com o outro sem que isso signifique a perda da identidade própria.

Segundo Heschel (1975, p.87), na dinâmica da consciência profética “o pensamento místico e o pensamento racional são combinados de um modo que desacreditam todos os *slogans* sobre racionalismo e irracionalismo” Vê-se assim que, para esse pensador, a profecia tem um caráter dialético, é *pathos* e é ao mesmo tempo simpatia. Nesta altura já é possível perceber que a reflexão dialética perpassa o pensamento hescheliano ainda que esse modo de elaborar o pensamento seja mais evidente no método de *pilpul* usado por ele na abordagem do pensamento rabínico. Isso fica evidente nos capítulos de TMH que tratam do tema da profecia. Neles, a questão abordada por Heschel diz respeito ao debate rabínico acerca do grau de participação entre o elemento divino e o elemento humano na profecia.

A dialética entre as visões maximalista e minimalista estende-se até a discussão sobre a profecia. Como foi visto no capítulo anterior, a visão maximalista da revelação nas fontes rabínicas tende a ver a Torá como sendo inteiramente fruto da ação divina. É a idéia de *Torá Min Ha-Shamaim*, Torá Celeste, significando a revelação completamente sobre-humana. Um exemplo disso, que já foi citado, é a fonte que exemplifica a posição maximalista em Sifrei Bamidbar 112: “aquele que diz toda a Torá é de origem divina, porém há passagens que Moisés

ensinou de sua própria iniciativa, esse é aquele que desprezou a Palavra do Eterno”. Segundo esta fonte, afirmar que algo na Torá é de origem humana já é duvidar completamente de sua divindade. Por outro lado, a tradição alternativa da abordagem minimalista da revelação nas fontes rabínicas admite sem maiores problemas a possibilidade de a mão humana também ter colaborado na composição da Torá. Essa duas abordagens teologicamente contraditórias encontradas nas fontes rabínicas demonstram, segundo Heschel, a existência de teologias rabínicas opostas também com relação à dinâmica da profecia.

5.2 Moisés Agiu Por Conta Própria

Heschel começa sua argumentação demonstrando que a visão maximalista — identificada por ele como visto até agora com rabi Akiva — se opõe à opinião de que Moisés agiu por sua própria iniciativa ensinando e adicionando à Torá algo que teria origem humana, pois, segundo essa visão teológica, a Torá é inteiramente oriunda dos Céus. Há, no entanto, passagens tanto nos *midrashim* quanto no Talmude que transmitem outra opinião, a de que Moisés teria agido e tomado decisões por sua própria iniciativa. Essas outras fontes que sustentam uma visão minimalista baseiam-se principalmente na leitura mais contextual e literal do texto bíblico que sugere que Moisés, o profeta paradigmático, teria usado sua autoridade e seu raciocínio para tomar decisões que se tornaram Torá. Heschel cita duas dessas fontes e a primeira encontra-se no Talmude Babilônico, Tratado de Shabat 87a:

דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום

אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.

“É ensinado (em uma Beraita): Moisés fez (ensinou) três coisas por conta própria e o Santo Bendito Seja Ele concordou com ele: Acrescentou um dia por conta própria, separou-se da mulher, quebrou as tábuas (com os Dez Mandamentos).”

A segunda passagem é encontrada no Midrash Rabá, em Êxodo Rabá 19:3¹,

אמרו רבותינו ג' דברים עשה משה והסכימה דעתו לדעת המקום, בהר סיני דרש ואמר אם ישראל שאינן מועדים לדברות א"ל (שמות יט) אל תגשו אל אשה, אני שאני מועד לדבור אינו דין שאפריש עצמי מן האשה והסכים הקב"ה עמו שנאמר (דברים ה) ואתה פה עמוד עמדי, והשניה דרש באהל מועד ואמר ומה אם סיני שלא היתה קדושתו אלא לשעת מ"ת לא עליתי אלא ברשות שנאמר (שמות יט) ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר, אהל מועד שהוא לדורות היאך יכול אני להכנס לתוכו אלא אם קורא אותי הקב"ה, והסכים לדעתו שנא' (ויקרא א) ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד, הג' דרש בחקת הפסח כשעשו ישראל את העגל אמר ומה אם הפסח שהיה לשעה במצרים אמר לי זאת חקת הפסח כל בן נכר וגו' ישראל שעבדו עבודת כוכבים יכולין הן לקבל את התורה מיד (שמות לב) וישבר אותם תחת ההר.

¹ É apresentada aqui a versão do Êxodo Rabá conhecida como versão Vilna.

Ensinaram os nossos mestres (rabinos) que três coisas Moisés fez (ensinou) por conta própria e o Santo Bendito Seja Ele concordou com ele: no Monte Sinai ele interpretou e disse (concluiu) se foi ordenado (aos filhos de) Israel, que não se reúnem para falar com Deus constantemente, que não se aproximem de mulher (Ex. 19), eu que constantemente reúno-me com Deus não deveria separar-me da (minha) mulher. E o Santo Bendito Seja Ele concordou com ele, como está escrito (Deut. 5) E tu continua aqui em pé diante de Mim. A Segunda interpretou na Tenda de Reunião (Tabernáculo) e falou (consigo mesmo): Se no Sinai onde não estava Sua Santidade não subi a não ser quando Ele me convocou como está escrito (Ex 19): “E chamou-o o Eterno (YHWH) desde o monte, na Tenda de Reunião” onde Ele por gerações estará, eu só poderei entrar quando for convocado. E Deus concordou como ele, conforme está escrito: (Lev. 1) E o Eterno chamou a Moisés, e falou com ele desde a Tenda de Reunião. E a terceira, interpretou da lei de Pessah, quando fizeram (os filhos de) Israel o Bezerro (de Ouro) falou (consigo), se em Pessah, naquela hora no Egito, ele me ensinou: “Esta é a lei de Pessah, nenhum estrangeiro (partilhará dela). Será que agora que Israel praticou a idolatria, poderiam eles receber a Torá? Imediatamente ele (Ex. 32) quebrou (as Tábuas) no sopé do monte.

As duas fontes retiradas da literatura rabínica dos primeiros séculos não fornecem uma lista exatamente igual. Na passagem do TB Shabat 87a, a lista

das três coisas que Moisés fez por sua conta é: acrescentar um dia de espera para o recebimento da Torá quando os israelitas chegaram ao Monte; deixar de manter relações sexuais com Tziporá, sua esposa, e quebrar as tábuas, no episódio do Bezerra de Ouro. Em Êxodo Rabá 19:3, em vez de acrescentar um dia de espera, Moisés decide só entrar na Tenda de Reunião quando for convocado. O mais interessante, porém, na segunda passagem é que nela Moisés é apresentado fazendo inferências e tirando conclusões usando sua razão, de um modo semelhante ao método de interpretação das treze regras de rabi Ishmael. Heschel conclui que é possível demonstrar que a tradição de que Moisés fez coisas por conta própria é oriunda da escola de rabi Ishmael. Segundo Tucker (2007, p. 409), a questão aqui é a admissão tácita por parte da escola de rabi Ishmael da inovação humana na própria revelação.

Rabi Akiva, por outro lado, para quem a revelação é Divina em sua totalidade, não pode admitir as conclusões tiradas dessa tradição, pois isso significaria admitir uma teologia oposta à sua, isto é, se Moisés, por conta própria, agiu e tirou conclusões que depois se tornaram parte da Torá, então ela teria também origem humana. Desse modo, em outra passagem, em Êxodo Rabá 46:3, onde é discutida a atitude de Moisés separando-se de sua esposa, a opinião de rabi Akiva é registrada como sendo: ר' עקיבא אומר מפי הקב"ה נאמר לו (במדבר יב) פה אל בו. "Rabi Akiva ensina que isso foi-lhe ordenado da parte do Santo Bendito Seja Ele, conforme está escrito (Num. 12) Eu falarei com ele diretamente (boca a boca)". Segundo a abordagem akiviana, a atitude mosaica

obrigatoriamente veio da parte de Deus, ainda que no texto bíblico isso não esteja escrito claramente. Rabi Akiva infere dessa noção que Moisés teria uma comunicação direta e íntima com Deus e, desse modo, se ele se separou de sua mulher, foi porque isso também foi-lhe ordenado por Deus.

5.3 Dois Modos de Entender “Assim Disse YHWH”

Continuando sua argumentação, Heschel aponta para a dimensão mais registrada na tradição de que Moisés, o profeta paradigmático, teria feito coisas a partir de sua própria tomada de decisão, sem que Deus lhe tivesse ordenado. Há passagens em que o profeta aparece proferindo a frase “Assim disse o Eterno” (כה אמר), como se estivesse citando as palavras de Deus, porém modificando aquilo que no texto Deus lhe dissera e, portanto, alterando o texto e atribuindo suas próprias palavras a Deus, ou então dando uma ordem e usando a expressão “Assim disse o Eterno”, sem haver na narrativa bíblica qualquer alusão explícita de que Deus lhe tivesse ordenado qualquer coisa. Essa contradição foi notada por muitos comentadores e é comentada em passagens da literatura rabínica talmúdica e medieval.

Uma dessas passagens encontra-se em Êxodo 11: 4-5 e 12:12, quando, segundo a narrativa, Deus lhe diz: Por volta naquela noite Eu sairei pelo meio do Egito (no episódio da morte dos primogênitos) e Moisés proclama ao povo “Assim disse o Eterno à meia-noite”, claramente especificando e acrescentado

suas palavras na proclamação divina. Heschel então traz uma fonte rabínica (HESCHEL, 1965, p.136) segundo a qual essas seriam as palavras de Moisés e não de Deus, enquanto outras fontes tentam contemporizar de modo a negar que Moisés tenha dito algo que não viesse de Deus.

O caso mais interessante de Moisés aparecer dizendo “Assim disse o Eterno” é encontrado em outra passagem bíblica, no episódio do Bezerro de Ouro, quando, chegando ao acampamento dos israelitas, depois de ter quebrado as duas tábuas de pedra, ele convoca os levitas e proclama: “Assim diz o Eterno Deus de Israel: Cada um ponha a sua espada sobre a sua coxa; e passai e tornai pelo acampamento de porta em porta, e matai cada um a seu irmão, e cada um a seu amigo, e cada um a seu vizinho” (Êx. 32:27). Nesta passagem Moisés proclama uma execução em massa, uma verdadeira chacina, sem que exista qualquer passagem em que Deus lhe ordene qualquer coisa referente a essa execução. Mesmo assim, Moisés afirma que é o próprio Deus quem comanda. Para Nahmanides (séc. XIV) Deus teria lhe ordenado sem que isso tivesse sido registrado no texto bíblico, desse modo tomando partido pelo ponto de vista segundo o qual Moisés não teria feito isso *sponte sua*. Segundo Heschel, porém, o Midrash Yelamedeinu (HESCHEL, 1965, p.143), outro comentário medieval, afirma que Moisés falou por conta própria, por sua própria autoridade.

Aqui, pela primeira vez Heschel torna explícito um elemento de sua argumentação que é usado continuamente em TMH: a de que esse debate teológico, assim como outros já apresentados anteriormente, tem raízes mais antigas na tradição rabínica e é de fato uma *mahloket hatanaim* (HESCHEL, 1965, p. 146), uma disputa entre os *tanaim*, os sábios das primeiras gerações (antes do ano 200 E.C.) que são mencionados como autores de ensinamentos na Mishná. *Mahloket hatanaim* é de fato um termo técnico muito encontrado na discussão sobre a lei, a *halakhá*, no Talmude. Com o emprego desse termo, tenta-se, no *pilpul* talmúdico, demonstrar que a discussão entre dois sábios de um período mais tardio tem de fato raízes muito antigas e que já era uma disputa entre os primeiros sábios anteriores à Mishná. Dessa forma, a estratégia do *pilpul* talmúdico é demonstrar que a discussão tem o caráter de uma divergência em que ambas as opiniões carregam grande autoridade e que talvez não tenha resolução, ou que, pelo menos, a opinião minoritária ou alternativa é igualmente válida. Segundo afirma Tucker (2005, p. 424), Heschel ecoa a linguagem talmúdica e, de um modo que lhe é típico, transpõe o discurso dialético da *Halakhá* para o terreno da *Agadá*, relacionando uma à outra e ressaltando assim sua leitura dialética na teologia rabínica.

Para demonstrar que a disputa entre os rabinos sobre se Moisés, em sua atuação como profeta, não apenas agiu e tirou conclusões por conta própria, mas também usou a expressão “assim disse YHWH” sem que essas fossem literalmente as palavras de Deus, é de fato uma *mahloket hatanaim*, uma disputa

entre os primeiros sábios. A propósito dessa questão, Heschel confronta duas passagens de diferentes coletâneas de *midrashim* do período dos *tanaim*. As passagens são tiradas do Sifrei Bamidbar e da Sifra.

O Sifrei Bamidbar é uma coletânea de *Midrash* de tipo exegético sobre o livro de Números, que o interpreta capítulo por capítulo e, em algumas passagens, versículo por versículo. Geralmente o *Midrash* exegético é *midrash* sobre a *Halakhá*, mas como o livro de Números tem muitas passagens de narrativa, há também muito material agádico. Tucker (2005, , p.424) afirma que o rabino ortodoxo e erudito alemão David Tzvi Hoffman foi o primeiro a propor a teoria de que as coletâneas de *Midrash Halakhá* podem ser divididas em duas categorias, produzidas pelas escolas de rabi Ishamel e de rabi Akiva, e buscou demonstrar que os *Sifrei Bamidbar* contêm material originado principalmente da escola da rabi Ishmael.

Do Sifrei Bamidbar: Matot 153, Heschel cita a seguinte passagem:

זה הדבר, מגיד שכשם שנתנבא משה בכה אמר (שם/ שמות/ יא ד) כך נתנבאו הנביאים
בכה אמר ומוסיף עליהם משה שנאמר בו זה הדבר.

Esta é a palavra (de Deus) "זה הדבר", isso explica que assim como Moisés profetizou usando a expressão "assim disse YHWH" כה אמר, do mesmo modo profetizaram os (outros) profetas com a expressão "assim disse YHWH". E Moisés foi além deles como está escrito na passagem (em Êxodo 11:4) "esta é a palavra (de Deus)".

Heschel conclui que essa passagem do *Midrash* é congruente com o pensamento da escola de rabi Ishmael de que Moisés fez coisas e falou em nome de Deus a partir de suas próprias conclusões. A passagem diferencia duas expressões da linguagem profética “assim disse YHWH”, usada por Moisés e pelos outros profetas em geral e “Esta é a palavra (de Deus)”, usada apenas por Moisés. Como o próprio texto bíblico afirma que Moisés foi o maior profeta em Israel, daí surgiu a metáfora rabínica de que a diferença entre a profecia mosaica e a profecia dos outros profetas bíblicos é que Moisés teria vivenciado o encontro com Deus com uma *aspaklaria meira* (lente translúcida, limpa) e os outros profetas teriam vivenciado a revelação profética de um modo inferior, como quem vê com uma *aspaklaria she eina meira* (uma lente opaca ou suja).

Segundo a passagem de Sifrei Bamidbar; *Piska* 153, Moisés também teria profetizado no nível dos outros profetas e algumas vezes teria ido além, chegando a um nível mais alto de experiência profética, o que se refletiria na própria linguagem bíblica. Heschel conclui daí que, para o autor rabínico tanaítico desta passagem, quando Moisés usa a expressão “assim disse YHWH” ככה אמר, o intento é afirmar que ele e por extensão todos os outros profetas, estariam transmitindo apenas a intenção da mensagem divina e não sua literalidade. Assim, somente quando é usada a expressão “Esta é a palavra (de Deus)” זהו הדבר estaria o texto bíblico se referindo a uma revelação mais direta. As palavras da profecia bíblica seriam em grande parte apenas palavras dos

profetas, testemunho humano da revelação. Dito de outro modo, grande parte do texto bíblico da Torá (Pentateuco) e dos Profetas seriam palavras humanas. Para esse ponto de vista tradicional, a Tora é também humana.

O ponto de vista oposto, de que toda a Torá é literalmente a palavra de Deus, é expresso na passagem citada por Heschel retirada de Sifra Aharei Mot 6. A Sifra é outra coletânea de *Midrash* de tipo exegético sobre o livro de Levítico, composta no séc.II, que o interpreta capítulo por capítulo e, em algumas passagens, versículo por versículo. Essa coletânea teria tido origem, segundo a teoria de D.Z. Hoffmann e de outros, na escola de rabi Akiva. Na passagem citada por Heschel, lê-se:

זה הדבר אשר צוה ה' מלמד שהפרשה נאמרה בכה אמר, אין לי אלא זו בלבד מנין

שכל הפרשות נאמרו בכה אמר תלמוד לומר זה הדבר אשר צוה ה' בנין אב לכל

הפרשות שהיו בכה אמר

Esta é a palavra” זה הדבר” que ordenou YHWH, isso ensina que a passagem da Torá foi dita usando a expressão “assim disse YHWH” כה אמר , isso só foi dito desse modo apenas para ensinar que em todas as passagens onde está escrito “assim disse YHWH” “כה אמר” é ensinado que a expressão “Esta é a palavra” זה הדבר” que ordenou YHWH é o

paradigma (para interpretar) todas as passagens onde está escrito na forma “assim disse YHWH” כה אמר “.

Desse modo, o ponto de vista akiviano não distingue nenhuma diferença entre as duas expressões, mantendo a opinião de que o profeta recebe sempre uma revelação verbal e, portanto, de que toda a Torá é a palavra literal de Deus. Não há para essa posição diferença de níveis na revelação. Isso é compatível com a posição maximalista de que Moisés recebeu toda a Torá durante a revelação no Sinai, incluindo aí não apenas o Pentateuco, mas também a revelação recebia pelos outros profetas, os livros bíblicos da coleção dos Escritos e mesmo a Torá Oral.

Em TMH, Heschel não se limita à discussão entre rabi Ishamel e rabi Akiva. No segundo volume, cada vez mais cita o desenrolar desse debate que foi travado entre sábios de outras gerações anteriores e posteriores a esses dois *avot olam*. Esses ensinamentos e opiniões foram recordados no Talmude, no *Midrash* e nos comentários e obras de rabinos medievais. Desse modo, Heschel tece o seu *pilpul* como um debate que atravessa gerações. No caso da controvérsia sobre se Moisés agiu e falou por conta própria, Heschel demonstra que isso já era tema de debate entre rabi Joshua e rabi Eleazar Hamodai (HESCHEL, 1965, p. 157), no final do primeiro século, uma geração antes de rabi Akiva e rabi Ishmael. Além deles, mesmo antes no início do primeiro século, Filon de

Alexandria já tinha emitido sua opinião sobre esse mesmo tema (HESCHEL, 1965, p. 161).

Heschel, porém, continua sua argumentação trazendo outra forma de enunciação do argumento ishmaeliano. A diferença entre as duas expressões “assim disse YHWH” כה אמר e “esta é a palavra” זה הדבר é abordada a partir das formas verbais אמר “dizer” e דבר “falar” em lugar de כה “assim” e זה “esta”. A diferença entre níveis de profecia remete assim à distinção feita na literatura rabínica entre uma אמירה uma “declaração” e um דיבור um “enunciado”. “De acordo com o autor do Korban Aharon², um enunciado refere-se à citação *ipsis litteris* das palavras, inclusive em sua articulação fonética, enquanto uma declaração refere-se apenas ao mérito do assunto e não às palavras. Aharon afirma que, quando se diz que certa pessoa falou algo, faz-se referência às palavras que foram ditas por ela, porém, quando se afirma que certa pessoa disse algo, a referência é feita ao assunto e não às palavras específicas que foram ditas por ela.” (HESCHEL, 1965, p. 148). Ainda segundo o rabino Menahem Recanati, cabalista italiano que viveu entre os séculos XIII e XIV, a diferença entre as expressões “YHWH disse” ויאמר ה' e “YHWH falou” וידבר ה', muito comuns no texto bíblico, remete à diferença entre a Torá Oral e a Torá Escrita. Como esclarece Tucker, uma simples letra errada num rolo da Torá o torna impróprio para o uso, enquanto o exato texto do Talmude nunca foi estabelecido, coexistindo diversas versões paralelas do texto talmúdico em

² Aharon ben Meir ibn Hayim, Marrocos, séc. VXII

manuscritos. Em outras palavras, nem todas as partes da Torá Escrita teriam o *status* de exatidão que normalmente lhe é atribuído, uma vez que estão mais próximas da tradição oral.

Esta argumentação hescheliana mostra que, se o ponto de vista geralmente sustentado por eruditos ortodoxos contemporâneos de que a revelação seria verbal encontra sustentação na tradição rabínica mais antiga, também o ponto de vista oposto, que nega uma revelação verbal literal, se sustenta em outras fontes da mesma literatura rabínica tradicional. Desse modo Heschel “desconstrói” de forma sutil a noção geralmente aceita de que a teologia ortodoxa seja a única de fato baseada nas fontes tradicionais.

5.4 Deuteronômio como Torá Oral

Outra dimensão da argumentação hescheliana acerca da existência de um debate nas fontes rabínicas sobre a possibilidade de a noção da existência de um elemento humano na Torá não ser moderna e de essa idéia não ter sido rejeitada universalmente pelas fontes tradicionais encontra-se na discussão sobre o *status* do Deuteronômio, o quinto livro do Pentateuco. As fontes rabínicas, desde o período talmúdico, já reconheciam importantes diferenças de estilo entre a composição do Deuteronômio e os outros quatro livros do Pentateuco. Ao contrário da narrativa dos outros quatro, em Deuteronômio Moisés se comunica na primeira pessoa, em sua narrativa o Monte Sinai é

constantemente chamado de Horeb e os levitas são descritos como um grupo social empobrecido.

No Talmude Babilônico, no Tratado de Baba Batra 14b, pode-se ler a seguinte passagem: משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב “Moisés escreveu seu livro, a passagem sobre Bilam e o Livro de Jô”. Conforme afirma Tucker (2005, p. 451), não importa como seja lido, essa declaração é problemática. Se “escreveu” for entendido como quando escreve algo que lhe foi ditado e “seu livro” for entendido como sendo o Pentateuco, então a menção sobre a passagem de Bilan (Num. 22-24) é supérflua. Por outro lado se “seu livro” for entendido como sendo o Deuteronômio, então “escreveu” só pode significar compôs e assim o *status* do Deuteronômio já seria reconhecido na literatura talmúdica, ao menos por alguns, como uma significativa exceção no conceito de que a revelação opera sem a participação de qualquer elemento humano ativo.

Dando mais suporte a essa posição, Heschel cita uma passagem do Talmude Babilônico, onde se discute a possibilidade de fazer ou não pausas na leitura pública da Torá na sinagoga. A discussão começa na Mishná Meguilá 3:6, onde se lê: אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן “não se faz pausas (na leitura pública) nas maldições, o leitor as lê inteiramente”. As maldições aqui mencionadas são os trechos de Levítico 26 e Deuteronômio 28, também conhecidos em hebraico como tokhehá (repreensão), em que são descritas as

calamidades que poderiam sobrevir ao povo, caso desobedecessem aos mandamentos de Deus. No debate da Guemará em Meguilá 31b pode-se ler:

בתעניות ברכות וקללות ואין מפסיקין בקללות. מנא הני מילי? אמר רב חייא בר גמזא אמר רבי אסי: דאמר קרא +משלי ג'+ מוסר ה' בני אל תמאס. ריש לקיש אמר: לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות. אלא היכי עביד? תנא: כשהוא מתחיל - מתחיל בפסוק שלפניהם, וכשהוא מסיים - מסיים בפסוק שלאחריהן. אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה - פוסק. מאי טעמא? הללו - בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן. והללו - בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן.

Nos dias de jejum, nas bênçãos e maldições e não pausamos nas maldições. De onde vêm estas palavras? Dizia o rabi Hiya bar Gamda em nome de rabi Assi: Pois está escrito (Provérbios 3) “Filho meu, não rejeites a correção do Eterno”. Reish Lakish dizia: isso é porque não se diz uma bênção (da leitura da Torá) por uma calamidade. Então como é feito? É ensinado: quando ele (o leitor) começa, começa no versículo antes delas, e quando ele conclui, conclui no versículo depois delas. Dizia Abaye: Isso só nos foi ensinado com relação às maldições do Levítico, porém com relação às maldições do Deuteronômio é possível fazer pausa. Qual o motivo? Aquelas foram ditas no plural e Moisés as

anunciou por iniciativa de Deus. Estas foram ditas no singular e **Moisés as anunciou de sua própria iniciativa.**

Para dar suporte à opinião de que as palavras de Abaye significam que estas são as palavras de Moisés e não diretamente de Deus, Heschel recorre ao comentário de Alfassi, África do Norte, séc. XI, sobre o Talmude Babilônico e principalmente ao comentário de Rashi, França, séc. XI onde se lê:

קללות הללו משה מפי עצמו אמרן ושבהר סיני מפי הקב"ה אמרן ... והקיל משה
בקללותיו לאמרן בלשון יחיד

“Aquelas maldições Moisés proferiu de sua própria iniciativa e as (do Levítico) foram proferidas por iniciativa do Santo Bendito Seja Ele ... e (no Deuteronomio) Moisés as suavizou colocando-as no singular”.

Segundo Heschel, é surpreendente que não haja nenhuma objeção no Talmude ao ensinamento de Abaye, que, portanto, é tido como uma tradição válida. Para Heschel, a afirmação de Abaye, de serem aquelas as palavras de Moisés, não se refere apenas às maldições do capítulo 28, mas a todo o livro de Deuteronomio. Para dar suporte a essa afirmação, há uma tradição na literatura rabínica que estende isso a todo o livro. A propósito disso, Heschel cita então o Zohar (séc. XIII), onde se afirma que האי דאקרי משנה תורה משה מפי עצמו אמרן “Ele (o Deuteronomio) é chamado de Mishne Torá (Segunda Torá³), pois Moisés

³ Deutonômio é a tradução para o grego de Segunda Torá.

as proferiu de sua própria iniciativa”. Ou seja, há uma tradição de que no Deuteronômio não haveria palavras do profeta relativas apenas à revelação divina, como na discussão sobre a expressão “assim disse YHWH” כה אמר, mas o livro inteiro teria sido escrito pela iniciativa humana e tornou-se parte da Torá.

Ainda que o ensinamento de Abaye de que ‘as maldições do Deuteronômio Moisés as anunciou de sua própria iniciativa’ não tenha sofrido objeções nesta passagem do Talmude, é possível encontrar outros sábios que se opuseram a elas (HESCHEL, 1965, p. 189). Entre esses sábios, Heschel cita Reish Lakish, que afirmou num estilo bem ao modo do *midrash* de tipo akiviano: אל תהי אומר: “Não digas Moisés falou, mas fale Moisés!” Em outras palavras, para Reish Lakish, tudo o que Moisés falou foi por vontade de Deus. Outro sábio, contemporâneo de Reish Lakish, rabi Yohanan afirmou, em relação em Midrash Hagadot 11, p.6:

כל האומר שמשה הוכח את ישראל מדעתו אינו אלא חוטא, והבא לומר כן, אומרין לו:

תשובתך בצדך, ככל אשר צוה ה' אותו אלוהים, לא הוכיחן אלא מדעת הקדוש ברוך

הוא.

Todo aquele que diz que Moisés admoestou a Israel por sua própria vontade nada além de um pecador, e devemos refutá-lo citando as Escrituras: ‘De acordo com tudo aquilo que lhe ordenou Deus’, ele apenas

os admoestou segundo aquilo que era a vontade de Deus” (HESCHEL, 1965, p.189).

Heschel, que até aqui só discutiu com a literatura rabínica, com exceção de algumas referências feitas a Filon de Alexandria, ou a fontes pré-rabínicas, como o Livro de Enoch, agora debate com uma fonte cristã primitiva, a Didascália, composta no Oriente Médio por volta do terceiro século. Mais à frente esta referência será retomada, para comentar a posição teológica hescheliana e as fronteiras do debate religioso. Neste ponto, é necessário apenas ressaltar que Heschel usa aqui a Didascália para encontrar alguma possível razão que motivasse uma posição mais fechada por parte daqueles que negavam qualquer possibilidade de Moisés ter composto por sua própria iniciativa o Deuteronômio. É fácil entender que os primeiros rabinos, em especial na Terra de Israel, sentiam a necessidade de refutar a posição de certos grupos - entre eles dos primeiros cristãos, que defendiam terem, algumas partes da Torá, entre elas o Deuteronômio – sido compostas por homens, por isso seriam apenas textos forjados pelos judeus. Em outras palavras, certos escritos dos cristãos primitivos teriam uma posição maximalista sobre a revelação, segundo a qual a participação humana só poderia ser a de mero redator do ditado divino. Essa posição negava as bases do judaísmo rabínico, afirmando que somente certos mandamentos seriam verdadeiros.

Um ponto de vista único sobre este tema foi apresentado pelo rabino Tzadok de Lublin em seu comentário da Guemará, no Tratado de Shabat 88a onde se lê:

דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא: בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי לעם תליתאי,
על ידי תליתאי.

Um certo galileu **pregou** diante de Rav Hisda: Bendito seja o Misericordioso que deu um ensinamento trino ao povo trino, através de três partes.”

A explicação mais comum dessa passagem é que ela é uma referência às três partes em que se subdivide a Torá Escrita, a Bíblia Hebraica: Torá (Pentateuco), *Neviim* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos). Essa é, por exemplo, a posição de Rashi e Rabeinu Nissim. O rabino Tzadok de Lublin discorda dessa posição e afirma que as três partes já estão contidas no Pentateuco. Assim, além da distinção entre uma profecia através de uma *aspaklaria meira* (lente translúcida, limpa) e uma revelação profética inferior, através de uma *aspaklaria she eina meira* (uma lente opaca ou suja) como as dos outros profetas, haveria ainda mais um nível no Pentateuco, como nos Escritos, que são considerados como o mínimo do mínimo da revelação. Estes, porém, seriam mais fruto de uma “inspiração divina” muito mais indireta, e sua inspiração não é produto da experiência profética, mas de algo muito mais indireto, em que nem as palavras nem o conteúdo da mensagem é diretamente divino. A parte ainda mais inferior deste terceiro nível

é o que muitas fontes consideram o máximo a que chega o cerne da Torá Oral, a saber, a Mishaná e o *Midrash*. O Deuteronômio seria assim, de acordo com essa visão, o início da tradição oral. Mais uma vez, por outro caminho o *pilpul* hescheliano chega à mesma conclusão anteriormente vista: se, por um lado, os vasos comunicantes entre a Torá Escrita e a Oral conduzem a Torá Escrita para a dimensão da transmissão humana, por outro, a revelação, isto é, a ação divina, continua de forma indireta e sutil, para além da Bíblia na tradição rabínica.

5.5 O Profeta é um Parceiro ou um Instrumento?

A leitura que Heschel faz das fontes mais antigas do pensamento rabínico questionando se o profeta poderia ou não agir por iniciativa pessoal, desemboca num ponto mais profundo para o pensamento religioso judaico: seria o verdadeiro profeta, durante o cumprimento de sua missão, apenas um instrumento sem vontade própria ou seria ele um parceiro ativo junto a Deus nessa tarefa? Qual será a essência da experiência profética, segundo o pensamento judaico? Essas questões desembocam no próprio tema sobre o que seria a experiência religiosa do encontro com Deus, isto é a revelação?

Do que foi visto até aqui, o trato hescheliano das fontes tem mostrado que, se a questão é de fato decisiva para a vivência religiosa, ela gera uma discussão teológica, na qual o pensamento rabínico não se apresenta como pensamento

único, mas como um debate transgeracional refletido na literatura tradicional. Compre, então, desvendar nas próprias fontes quais são os pontos de vista nesse debate. Em termos heschelianos, quais seriam as polarizações entre maximalistas, akivianos, místicos e minimalistas, ishmaelianos e racionalistas.

O argumento de que o profeta perde a consciência durante a experiência profética é encontrado em uma passagem do *Midrash* sobre os Salmos, o *Midrash Tehilim* 90:4 (segundo a edição feita por Buber⁴), onde se lê a opinião trazida por rabi Eleazar em nome de rabi Yossi ben Zimrá:

אמר ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זימרא כל הנביאים שהיו מתנבאים לא היו יודעין מה היו מתנבאין ... שמואל רבן של נביאים היה מתנבא ולא היה יודע, שנאמר וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל (ש"א שמואל א' = יב יא), ואותי אינו אומר, אלא ואת שמואל, שלא היה יודע מה היה מתנבא

Dizia (ensinava) rabi Eleazar em nome de rabi Yossi ben Zimrá: Todos os profetas que profetizaram não sabiam o que estavam profetizando ... Samuel, o mestre dos profetas, profetizava sem saber sobre o que profetizava, como está escrito: “E YHWH enviou a Jerubaal, e a Baraque, e a Jefté, e a Samuel...” Ele não escreve, a mim, mas a Samuel, pois não sabia o que profetizava.

⁴ Trata-se do avô do filósofo Martin Buber, que foi importante erudito judaico no séc. XIX

A tradição apresentada por rabi Eleazar em nome de rabi Yossi ben Zimrá apresenta o ponto de vista de que o profeta perde a consciência durante a experiência profética, tal como num transe ou num êxtase religioso, de tal modo que chega a escrever sem saber a que se refere, não apenas quanto ao conteúdo profundo da mensagem, mas até mesmo a coisas triviais. O exemplo dado do profeta Samuel é interessante, pois, além disso, é utilizado por essa fonte para demonstrar que ele perdia a noção de si e que seu escrito seria como uma forma de psicografia, o que reforça a noção de êxtase ou de uma, por assim dizer, “possessão divina” durante o momento da profecia.

Heschel, citando um trecho da liturgia de *Yom Kipur*, com base no capítulo 18 de Jeremias, afirma que, para este ponto de vista, durante a experiência profética o profeta é como o barro na mão do oleiro, por cujo desejo é alongado ou encurtado⁵. A pessoa do profeta ficaria, assim, como um espelho que reflete a luz que recebe de modo passivo e sem nenhuma iniciativa. Essa descrição da experiência profética como um êxtase ou um desligamento do eu aproxima-se muito da descrição de certas experiências místicas vividas em diversas religiões. O profeta seria como um médium. Esse mesmo tipo de descrição é feito pelo rabino e místico italiano do século XVIII, Moshe Haim Luzzatto que, em seu Derekh HaShem (O Caminho de Deus) descreve a experiência da profecia como

⁵ Então veio a mim a palavra do SENHOR, dizendo: Não poderei eu fazer de vós como fez este oleiro, ó casa de Israel? diz o SENHOR. Eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel.

o despejar de um influxo divino que vira a pessoa pelo avesso tornado-a completamente inconsciente. Menahem Recanati, outro cabalista italiano, no século XVII, já sustentava o mesmo ponto de vista: o profeta seria como um recipiente que receberia a experiência profética mesmo contra a sua vontade (HESCHEL, 1965, pp.264-265).

Interessante é Heschel lembrar que esse ponto de vista já é encontrado antes dos textos rabínicos, em Filon de Alexandria, e que, por intermédio de Filon teria influenciado vários autores cristãos dos primeiros séculos, entre eles Atenágoras, autor do segundo século, que descreve o Espírito Santo entrando no profeta como o ar que entra numa flauta e a faz tocar. Essa opinião sobre a profecia, que a aproxima da experiência mística é, aliás, a opinião que prevalece no Ocidente. Expressão semelhante é usada na literatura rabínica pelo halakhista e filósofo Shimon ben Tzemah Duran, África do Norte (1361 – 1444), que descreve o profeta como uma trombeta que produz qualquer música tocada nela.

Em oposição e essa comparação do profeta com um instrumento musical passivo, Heschel cita outra passagem encontrada na Mekhilta De-Rabi Ishmael, Amalek (Yitro) 2, que aqui é transcrita na íntegra:

ועתה שמע בקולי איעצך, אם תשמעני ייטב לך. איעצך ויהי אלהים עמך, צא והמלך בגבורה. - היה אתה לעם וגו', היה להם ככלי מלא דברות. - והבאת אתה את הדברים, דברים שאתה שומע תביא ותרצה בהם.

E agora escuta a Minha voz que te aconselha, se tu me escutares será bom para ti. Eu te aconselharei e serei como Deus junto contigo, sai e reina com potência. Tu representarás o povo diante de Deus, e serás para eles como um instrumento cheio de declarações (*kli male dibrot*). E serão trazidas a ti as palavras, palavras que tu escutares leva-as ao povo.

A expressão usada nesta passagem מלא דברות (*kli male dibrot*) traduzida como “instrumento cheio declarações”⁶ é entendida por Heschel como tendo um sentido muito diferente de um instrumento musical, pois, “o sentido de um instrumento musical é que ele emite apenas aquilo que é tocado nele ou por meio dele, denotando um instrumento sem vontade própria, sem iniciativa” (HESCHEL, 1965, p.265). Em contraste com isso, um instrumento cheio declarações, ou em outras palavras um “porta-voz”, pois este seria o único sentido que isso poderia ter naquela época em que não existiam gravadores, o que não significa que Moisés seria mero recipiente, mas alguém que, em consonância com o ponto de vista de rabi Ishmael, poderia transmitir a mensagem com suas próprias palavras.

⁶ Tucker traduz em inglês como *instrument of utterances* em (TUCKER, 2005, p. 480).

Para Heschel, o ponto de vista ishmaeliano vai além, em seu entendimento da experiência profética, ao afirmar que a revelação se adapta à possibilidade de compreensão daquele que recebe a profecia e, para sustentar essa posição, Heschel indica a passagem retirada de Shemot Rabá 29 (Vilna):

חזר ר' לוי ופירשה אמר להם השמע עם קול אלהים, כיצד אילו היה כתוב קול ה' בכחו לא היה העולם יכול לעמוד, אלא קול ה' בכח, בכח של כל אחד ואחד, הבחורים לפי כחן והזקנים לפי כחן והקטנים לפי כחן, אמר הקב"ה לישראל לא בשביל ששמעתם קולות הרבה תהיו סבורין שמא אלוהות הרבה יש בשמים אלא תהיו יודעים שאני הוא ה' אלהיך

Rabi Levi mudou de opinião (no debate) e disse a eles “faça o povo escutar a voz de Deus. Se estivesse escrito “a voz de Deus em Sua força”, não poderia o mundo continuar existindo. Antes está escrito “a voz de Deus da força”, a força de cada um, os jovens segundo sua força, os velhos segundo sua força. Disse o Santo, Bendito Seja Ele, a Israel: Não foi para que vocês ouvissem muitas vozes e pensassem: quem sabe existem vários deuses no céu? - antes foi para que entendessem que Eu sou YHWH seu Deus.

Cada pessoa recipiente da mensagem divina precisa ser capaz de interpretar e usar seu entendimento para receber a revelação. Por isso a revelação é dada numa voz que cada um consegue entender, segundo sua força: a força da luz

natural da razão de cada um. “Essa idéia é compatível com o princípio de rabi Ishmael de que a Torá fala na linguagem humana.”(HESCHEL, 1965, p.268).

Esse princípio de que a revelação deve se ajustar à possibilidade de compreensão de cada indivíduo seria válido mesmo para Moisés, conforme a passagem de Shemot Rabá 3 (Vilna):

אמר רבי יהושע הכהן בר נחמיה בשעה שנגלה הקב"ה על משה טירון היה משה
לנבואה, אמר הקב"ה אם נגלה אני עליו בקול גדול אני מבעתו, בקול נמוך בוסר הוא
על הנבואה, מה עשה נגלה עליו בקולו של אביו

Ensinava rabi Yehoshua o (ou ao?) Sacerdote ben Nehamia: na hora em que o Santo Bendito Seja Ele revelou-se a Moisés, ele era um novato na profecia. Disse o Santo Bendito Seja Ele, se eu me revelar a ele com uma voz grandiosa, ele ficará aterrorizado. Se for por meio de uma voz frágil, ele será desrespeitoso com a profecia. O que Ele fez? Revelou-se a ele com a voz de seu pai.”

Heschel entende essa passagem como uma confirmação, não apenas que Moisés, apesar de ser o maior de todos os profetas, também necessitava de que a revelação se adaptasse à sua capacidade de compreensão. Portanto a profecia, segundo esse ponto de vista, é um tipo de experiência religiosa que não exclui a capacidade de raciocinar do profeta e que não é a experiência da

união com Deus descrita por muitos místicos. Desse ponto de vista, não há êxtase durante a revelação profética.

Embutida nessa perspectiva está a noção de que a revelação assume múltiplos aspectos em decorrência da diferença dos indivíduos. Deus é um, mas sua revelação é múltipla, como em outra fonte citada por Heschel, em Yalkut Shimoni 916, onde se lê a afirmação: על הנביאים אמר רבי אפילו רוח הקדש שורה על הנביאים “Ensinava Rabi (Yehudá Hanassi, o redator da Mishná, séc. II e III) , mesmo a inspiração divina que pairou sobre os profetas, pairou apenas em certa medida.” A revelação não ocorre para além das circunstâncias e da capacidade humana. Não apenas isso, mas também a multiplicidade individualizada seria a marca do verdadeiro profeta סיגנון אחד דאמר רבי יצחק: “Pois ensinava rabi Itzhak um sinal vem a vários profetas e nenhum deles profetiza do mesmo modo” (TB Sanhedrin 89a).

Em oposição a essa noção, outra fonte, Bamidbar Rabá 10, (Vilna) apresenta a revelação como sendo tão tremenda que israelitas morreram ao serem expostos à palavra divina:

ד"א ר' עזריה ורב אחא בשם רבי יוחנן בשעה ששמעו ישראל אנכי בסיני נפשם יצאה

מהם חזר הדבור אצל הקב"ה אמר לפניו רבון העולמים אתה חיים ותורתך חיים

שלחתיני אצל מתים כולם מתים

Ensinou rav Azaria e rav Aha em nome de rabi Yohanan: no momento em que os israelitas escutaram “Eu sou” no Sinai, suas almas saíram deles (eles morreram) e voltou a declaração para o Santo, Bendito Seja Ele. Ela (a declaração) disse a Deus: Mestre Eterno, Tu és vida e Tua Torá é vida, no entanto tu me enviaste para os mortos, todos eles morreram.

Aqui a revelação é descrita de forma tão sobre-humana que, além de incompreensível, como uma fortíssima radiação, ela mata aqueles que a ela são expostos. De acordo com este ponto de vista, a profecia é como a experiência do êxtase, e o profeta, como um secretário que escreve aquilo que lhe foi ditado. O outro ponto de vista vê a profecia mais em termos de um diálogo onde ao final ser humano e Deus se tornam co-autores da Torá.

As duas noções heschelianas de *pathos* e *simpatia* são a forma que o filósofo encontrou para sintetizar essa tensão dialética originada de sua leitura singular das fontes rabínicas. “Na hora do encontro com Deus, a personalidade do profeta preenche uma tarefa central para a mensagem divina” (EVEN-HEN, 1999, p.100). Na absorção da mensagem divina, o profeta não é passivo, ele reage ao chamado de Deus. De acordo com Heschel, na hora da revelação, Deus e o profeta se encontram na dimensão subjetiva. Não apenas não há aqui a negação da personalidade do profeta, é através do diálogo entre eles que flui a revelação, que não se dá apesar do diálogo, a revelação já é esse diálogo.

6 Dialética Teológica e Teologia Profunda

Nos dois primeiros volumes de Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot (de 1962 e 1965), Heschel estabelece sua argumentação dialética, seu *pilpul*, sobre o pensamento sapiencial e teológico dos primeiros rabinos. Partindo exatamente do ponto em que conclui Deus em Busca do Homem, da diferença entre *Halakhá*, a literatura legal, e a *Agadá*, a literatura teológico-sapiencial, Heschel estabelece sua primeira tese, em que defende que o judaísmo rabínico não tem como foco de seu interesse apenas as regras de conduta derivadas da guarda dos mandamentos, as *mitzvot*, dando menos importância à experiência religiosa em si mesma. O homem da Torá hescheliano não pode ser reduzido ao “*halakhic man*”, o homem da *Halakhá* de Soloveichik, ainda que a vivência religiosa passe pela observância dos mandamentos. Esse ponto de vista é também diferente da visão de Buber, daquilo que poderia ser chamado de um homem da *Agadá*, orientado apenas para a vivência religiosa espontânea e descompromissada das *mitzvot*. Em outras palavras, segundo Heschel, é muito importante para a experiência religiosa rabínica a dimensão propriamente teológica, ao contrário do que afirma Soloveichik. Sua tese é a de que o judaísmo rabínico se desenvolveu em consequência da tensão entre *Halakhá* e *Agadá*, não sendo uma nem mais nem menos importante do que a outra. Heschel buscou demonstrar que os primeiros rabinos se dedicaram tanto a debates sobre as minúcias da lei quanto a debates sobre idéias religiosas que seriam chamadas, no Ocidente, de teológicas. Mais ainda, esses dois aspectos da literatura rabínica não são

completamente separáveis, de modo que as práticas religiosas influenciam posições teológicas (*ashkafot*) e são influenciadas por elas.

Uma vez estabelecida a importância da *Agadá*, a argumentação hescheliana segue adiante demonstrando que a polissemia encontrada no “mar da agadá” não é um caos de máximas e ensinamentos desconexos, o que resultaria na noção de uma religião sem teologia, como propunha Medelsohn (séc. XVIII). Tampouco o pensamento religioso dos primeiros rabinos poderia ser organizado num conjunto de princípios que compusesse, numa teologia sistemática, todo o pensamento rabínico, como propuseram, na Idade Média, Maimônides e, no século XX, a maioria dos autores que trataram deste tema, entre eles Shechter, Kadushim, Soloveichik e Urbach. Cada um deles propunha-se desvendar os princípios fundamentais da urdidura por onde se teceria a trama da visão religiosa judaica.

Heschel viu, nas diferenças da hermenêutica na interpretação do texto bíblico das escolas de rabi Akiva e rabi Ishmael, muito mais do que abordagens diferentes para a composição de *midrashim*, os comentários bíblicos. Para Heschel, esses rabinos dos séculos I e II da era comum seriam paradigmas de uma tensão dialética que perpassa o pensamento religioso judaico. Ele buscou demonstrar que as diferenças se deviam a pontos de vista religiosos antitéticos que abordam a experiência religiosa judaica de modo polarizado. Um deles parte de uma espiritualidade mística, transcendentalista e voltada para o sobrenatural, para construir seu ponto de vista religioso, e o outro parte de uma abordagem racionalista, ético-humanista, imanentista da experiência religiosa.

Por meio do *pilpul* de Heschel, um a um os conceitos religiosos são transformados de idéias claras e distintas em noções fluidas, debatidas dentro da tradição e da literatura rabínica. Visto da perspectiva do debate entre a *aspaklaria shel mala*, o ponto de vista transcendental, e a *aspaklaria shel mata*, o ponto de vista terrestre, até mesmo as noções de revelação e profecia se apresentam de um modo muito mais complexo. No lugar de uma teologia do judaísmo rabínico a partir das suas fontes mais antigas, surge uma “dialética teológica” que, segundo Heschel, atravessou gerações e seria visível não apenas na literatura do período talmúdico, mas também durante a Idade Média e até na literatura rabínica dos últimos séculos. Heschel (1990, p.88) afirma: “O judaísmo nutriu-se de duas fontes e ele segue dois caminhos paralelos: o caminho da visão mística e o caminho da razão” No entanto, mais do que uma tese sobre o sentido das fontes tradicionais, a dialética teológica passa a constituir a fundamentação da própria visão religiosa de Heschel.

Mas será que essa visão religiosa é consistente? Como Heschel pode defender que a reflexão oriunda da experiência religiosa de uma comunidade tradicional como Israel se dê em pares de noções antitéticas? Como pode a Torá falar numa linguagem infinita e ao mesmo tempo na linguagem humana? Como pode a *Shekhiná*, a Presença Divina, estar em especial no Monte do Templo em Jerusalém e em todos os lugares ao mesmo tempo? Como é possível que o maná seja um alimento caído do Céu e ao mesmo tempo apenas um modo de fazer referência à bênção divina que fazia com que os caminhantes encontrassem o alimento (por assim dizer, o pão) em seu caminho? Ter a Torá existido nos céus antes da criação do mundo e ser apenas a composição da

tradição religiosa de Israel, cultural e historicamente determinada, através das gerações desse grupo humano tão particular? Terem toda a Torá Escrita e Oral sido dadas a Moisés no Monte Sinai e terem, ao mesmo tempo, inúmeros autores? Como pode o profeta ser totalmente tomado por Deus durante a experiência profética e, ainda assim, usar suas próprias palavras e seu próprio raciocínio para transmitir a mensagem divina? Como pode a Torá ser palavra de Deus e ter, concomitantemente, indícios da mão humana em sua composição reconhecida até mesmo nos textos tradicionais? Não será essa visão inconsistente?

De fato, o próprio Heschel reconheceu essa possível objeção à sua leitura tão particular das fontes rabínicas e bíblicas e à sua visão teológica. Sobre isso ele escreveu:

Os adeptos do (*peshat*) sentido simples, (ou os simplórios)¹, que buscam um manual de conduta em todas as situações da vida, e também igualmente nos assuntos da fé, ao verem poderosas lutas entre visões religiosas contrárias perguntarão agitados: Como vamos aprender a Torá a partir de agora? Dois sentidos mutuamente excludentes para cada palavra, cada versículo, cada noção e idéia? Cada um correto e justificado em si mesmo, carregando sua própria verdade? Não será isso *shiniut*, dualismo, duplicidade? (HESCHEL, 1990, p.83).

¹Heschel usa aqui do duplo sentido do termo em hebraico.

Qual seria o valor e o significado de uma visão religiosa que, em vez de rejeitar, reafirma a controvérsia? Essa valorização da controvérsia não se torna ela mesma um relativismo religioso sem maior significado? Que síntese seria possível de tal valorização do pluralismo e do debate como sentido da experiência religiosa? Esse é o ponto nevrálgico do pensamento hescheliano, do ponto de vista de sua consistência intelectual e como testemunho religioso: explicar sua dialética teológica de modo a não cair no dualismo. *Shiniut*, dualismo, é uma palavra de sentido pejorativo na literatura rabínica talmúdica, pois ela remete à objeção veemente que os primeiros rabinos fizeram ao gnosticismo em geral e às seitas judaicas gnósticas em particular, consideradas heréticas por afirmarem a existência de dois poderes dirigindo os destinos do mundo. Para o monoteísmo rabínico de rabi Ishmael e de rabi Akiva, somente um Poder Supremo governa o mundo. Em que medida uma visão dialética da experiência e das idéias religiosas supera a possibilidade do relativismo amorfo? Os leitores de Heschel não tiveram a oportunidade de ter essa questão resolvida durante a vida do autor, pois o filósofo morreu prematuramente aos 65 anos, em 1972, sem ter tempo de publicar o terceiro volume de Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot.

6.1 Eilu Va-Eilu Divre Elohim Haim: Visões Rabínicas da Controvérsia

O terceiro volume de TMH só foi publicado em 1990, muitos anos após a morte de Heschel. Silvia Heschel, sua viúva, entregou a tarefa de revisar os manuscritos e publicá-los para o rabino e professor David Michael Feldman. O volume, que foi publicado pela editora do Jewish Theological Seminary,

recebeu o título de Eilu Va-Eilu Divre Elohim Haim (Estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo). O terceiro volume não é apenas o arremate final e a síntese a que chega o *pilpul* hescheliano sobre a *Agadá*, mas é também conclusão do estudo feito por Heschel sobre a dialética teológica na literatura rabínica.

O lugar especial de TMH na obra de Heschel deve-se a que nele é possível observar como Heschel fundamenta seu pensamento religioso nos termos da literatura tradicional rabínica e, ao mesmo tempo, apresenta uma interessante tese sobre a tensão diante da realidade como elemento central da experiência religiosa. É nele que o filósofo e o rabino se entrelaçam, pois o livro não se apresenta apenas como um estudo acadêmico sobre o pensamento dos primeiros rabinos, mas também como uma narrativa sobre as formas da experiência religiosa rabínica a partir de suas fontes primárias. Estudar TMH em confronto com o resto da obra hescheliana é, conforme já foi dito, como olhar uma roupa pelo avesso, pelo lado da costura, onde é possível enxergar como ela é moldada, onde as diferentes partes da roupa se ligam. Essa roupa é a obra hescheliana inteira. TMH permite ao pesquisador de Heschel observar como sua obra é moldada e onde ela se sustenta, não apenas como filosofia, mas também como pensamento religioso judaico. Seria como algo análogo à oportunidade de ler o livro de um freudiano sobre a obra de Freud ou de um marxista sobre a obra de Marx, onde se pode ver como o autor alinhava e organiza o pensamento no qual ele se fundamenta.

Mas que tradição é essa que acolheu em suas coleções de escritos centrais textos considerados de grande autoridade para a comunidade religiosa que os produziu e que, ao mesmo tempo, trazem neles opiniões tão díspares com relação a experiências religiosas fundamentais na trajetória dessa mesma comunidade, preservando-os na forma de um debate intergeracional? Estaria a tradição rabínica consciente dessa situação? Respondendo a essa pergunta, Heschel justifica, no seu argumento, sua leitura teológico-dialética na própria tradição rabínica. Segundo sua argumentação, essa tradição desenvolveu uma reflexão sobre esse tema, consciente da tensão entre os ensinamentos dos sábios. Certas correntes chegaram até mesmo a constituir a dialética-teológica como um metaprincípio hermenêutico na leitura da Torá Escrita e Oral.

Um dos primeiros dos textos trazidos por Heschel como base de argumentação é o ensinamento atribuído ao rabi Eleazar ben Azariah, que aparece num *midrash* interessante sobre Eclesiastes 12:11, encontrado em TB Haguigá 3b e com algumas variações em outras coleções (HESCHEL, 1990, p.83).

דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד ... בעלי אספות - אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נתנו מרעה אחד - אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב + שמות כ' + וידבר אלהים את כל הדברים האלה. אף אתה עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין

לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את

דברי פוסלין ואת דברי מכשירי.

“As palavras dos sábios são como agulhões e como pregos, bem plantados no chão pelos mestres das assembléias, que nos foram dadas pelo único pastor” (Ecl. 12:11)... Mestres das assembléias: esses são os discípulos dos sábios que se sentam em grupos e se ocupam com a Torá. Uns declaram puro outros declaram impuro, uns proíbem, outros permitem, uns declaram inadequado, outros adequado. Poderá alguém perguntar: Como vou aprender a Torá a partir de agora? O versículo nos ensina: “foram dadas pelo único pastor”, Um único Deus as deu, um único Criador, da boca do Senhor de todos os atos elas provêm, como está escrito: Então falou Deus todas estas palavras (Ex. 20:1). Desse modo faz do teu ouvido um funil e adquire um coração que te faça escutar as palavras dos que declaram puro e dos que declaram impuro, as palavras dos que proíbem e dos que permitem, as palavras dos que declaram inadequado e dos que declaram adequado.”

De acordo com a opinião expressa nesse *midrash*, escutar o testemunho e o ensinamento das correntes opostas dos sábios é um modo de buscar aprender do próprio Deus vivo. Os debates entre os sábios expressam no plural as palavras vivas atualizando a revelação. Nessa e em outras passagens do Talmude e nas coleções de *Midrashim*, o debate entre os sábios é chamado de “palavras do Deus Vivo”. Buscar a Palavra de Deus é ouvi-la da boca dos diversos discípulos dos sábios como polissemia e contradição. Na opinião

expressa pelo *midrash*, que expõe uma tradição ensinada em nome de rabi Eleazar ben Arakh, é justamente desse modo que a Torá deve ser apreendida. Essa passagem é um preâmbulo, ou *petihá*, uma forma literária midráshica que, segundo vários estudiosos, é derivada de breves homilias proferidas na sinagoga primitiva ou no *beith midrash*, a casa de estudos do período talmúdico. Tais homilias eram ditas imediatamente antes da leitura da Escritura, entre os séculos primeiro até o décimo. Como técnica típica desse tipo de comentário, o versículo é subdividido em várias partes que são alinhavadas em um pequeno sermão ao longo do comentário. A unidade do sermão revela uma opinião partidária da polissemia e da dialética teológica. Trata-se, assim, de uma tradição sobre essa polissemia, que busca incorporá-la.

A pergunta retórica é a mesma que Heschel também usa - “Como vou aprender a Torá a partir de agora?” – ela introduz um conflito para a razão, pois como é possível que duas opiniões sejam corretas e mutuamente excludentes ao mesmo tempo? É a essa tensão que então se responde. Como texto-prova de sua opinião, Eliazar Ben Arakh (séc. II) apresenta o versículo: “Então falou Deus **todas estas palavras** (Ex. 20:1)”. Destaca-se a noção de palavras no plural e a correlação entre a Palavra de Deus na revelação do Sinai e as palavras múltiplas e conflitantes dos sábios. Vemos que, no versículo em hebraico, é usado o nome divino אֱלֹהִים (Elohim) e o verbo דָּבַר “falar”, de onde a noção de Palavra de Deus, que não é apenas a Escritura, mas também os ensinamentos e comentários dos sábios. As diversas opiniões dos discípulos

dos sábios (como os rabinos são chamados no Talmude²) são como o eco multiplicado dessa palavra. Observe-se que pergunta nesse *midrash* não é “Como deverei praticar a lei?”, que poderia ser facilmente respondida por qualquer discípulo dos sábios: Em matéria de lei, segue-se a maioria. A questão é: como vou “aprender” Torá? Essa questão aponta para a preocupação com a possibilidade de uma situação caótica no *beth midrash*, onde o conflito e o debate poderia conduzir à perda do sentido profundo da Torá. “Se os rabinos discordam entre si com respeito ao significado de cada versículo, se de cada lei e versículo podem surgir opiniões e interpretações opostas simultaneamente, então por que aprender Torá?”(HESCHEL, 1990, p. 83)

O termo *shiniut* (dualismo), na literatura rabínica, foi usado para referir-se à heresia de Elisha ben Abuia, o *Aher*, o sábio que se tornou um herege por acreditar que existiriam dois poderes no universo. Heschel está o tempo todo, em sua obra, jogando com as palavras e, na sua abordagem da literatura rabínica, essa é uma característica muito presente do seu estilo de escrever e argumentar. Mas a *shiniut*, em Heschel, é também expressão para fazer referência à fragmentação da realidade e, portanto, à degradação da experiência religiosa em mero relativismo. Sua resposta dada nesse *midrash* para a objeção de *shiniut*, algo entre dualismo e dualidade, é que “falou Deus todas estas palavras”. Essa resposta contém um otimismo de que, por trás da multiplicidade, exista uma unidade profunda nas opiniões dos sábios, por serem suas palavras ecos da mesma revelação. Segundo Heschel, a

² Essa expressão é muito similar à palavra grega “filósofo”, o amigo da sabedoria. É também uma expressão de humildade intelectual.

experiência religiosa se apresenta como sendo subjetiva, múltipla e contraditória e, ao mesmo tempo, unitária por trás da diversidade encontrada na sua dimensão intersubjetiva da mesma experiência religiosa em que o debate é o caminho para essa unidade.

O *midrash* de TB Haguigá 3b serve de introdução para outra passagem ainda mais contundente na argumentação de Heschel que se encontra em Eruvim 13b. Aqui:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן - מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

Ensinava Rabi Aba em nome de Shemuel: por três anos discutiram as Escolas de Shamay e de Hilel. Estes diziam - a halakhá é conforme nossa opinião - e aqueles diziam - a halakhá é conforme a nossa opinião. Finalmente uma “bat kol”, “uma voz divina (celeste)” apareceu e disse: Estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo, mas a halakhá é conforme a Escola de Hilel. E se mais tarde perguntarem: Se “estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo” por que então foi laureada a Escola de Hilel tornado-se aquela que fixa a lei? Porque eles eram cordiais e modestos, pois estudavam suas opiniões e as da escola de

Shamay. E não apenas isso, eles mencionavam as opiniões da Escola de Shamay antes das suas.”

Diferentemente de outras passagens da literatura rabínica dos primeiros séculos, esta famosa história só é narrada uma única vez, tendo, portanto uma única versão, ainda que existam duas menções a ela no Talmude de Jerusalém³, onde é narrado que a *bat kol*, a voz divina, pronunciou a frase “estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo, mas a *halakhá* é conforme à Escola de Hilel”. Essa frase é o centro da narrativa. A primeira parte da frase “estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo” ocorre em outra narrativa que aparece duas vezes, no TB Guitin 6b e no Midrash Yalkut Shimoni Shofetim 247, onde faz referência a uma disputa sobre uma questão agádica entre dois sábios, Eival e Yonatan. Portanto a expressão não é usada no Talmude apenas em contextos de discussão de *Halakhá*, mas também na *Agadá*. Há disputa tanto no terreno das questões sobre lei e da conduta quanto no terreno das questões teológico-sapienciais.

Na *Halakhá*, a máxima “*eilu vaeilu divrei elohim haim*” foi fixada como expressão de um conceito jurídico. No entanto, tal como outras máximas que se tornaram conceitos halákhicos, por exemplo, “*lo ba-shamaim*” (ela não está no céu) ou “*lifinim meshurat ha-din*” (para além da letra da lei), que foram comentadas anteriormente, esses casos são princípios teológicos que foram cooptados pela literatura jurídica rabínica. Várias divergências de opinião sobre a lei entre as Escolas de Hilel e Shamay são citadas no Talmude.

³ TJ Berakhot, cap. 4: 3 linha 2 e TJ Yevamot, cap. 1: 3 linha 2

Curiosamente, é mais adiante, na mesma página de Eruvim 13b, onde é dado um exemplo de disputa entre essas duas escolas de pensamento rabínico do primeiro século, que está no campo do pensamento religioso teológico-sapiencial e não no campo da *Halakhá*, demonstrando que esse princípio é significativo também para a *Agadá*. As duas escolas teriam debatido por anos sobre se teria sido melhor para o ser humano ter ou não sido criado (ter nascido). A mesma máxima é usada na literatura rabínica tanto para as disputas entre Hilel e Shamay, quanto entre Eival e Yonatan, e tanto referindo-se à esfera da lei quanto à esfera do pensamento sapiencial-teológico.

Heschel, como sustenta Tucker (2005, p.701), amplia o escopo dessa máxima para dar suporte ao seu argumento em prol da dialética teológica como um princípio rabínico mais geral entre as duas tendências de pensamento religioso que polarizam, segundo ele, o judaísmo rabínico através dos tempos: a mística transcendentalista akiviana e a razão ético-imanentista ishmaeliana. Importante, porém, é notar que, segundo Heschel, a máxima, ao mesmo tempo em que sanciona a controvérsia e o pluralismo de opiniões, também limita o seu escopo. Em um trecho do capítulo IV do terceiro tomo de TMH que Tucker por algum motivo não traduziu, Heschel argumenta que essa máxima não deve ser lida apenas em sua primeira parte “estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo”, descartando a segunda “mas a halakhá é conforme a Escola de Hilel”. Como numa situação de “*pilguinan dibura*” (HESCHEL, 1990, p. 84), isto é, de “recorte do testemunho”, quando o tribunal rabínico aceita uma parte de um testemunho de alguém e não dá ouvidos para a outra parte, pois isso levaria ao relativismo e à dualidade amorfa (HESCHEL, 1990, p.84). Não se

trata de fazer da Torá duas *Torot*⁴. A questão hescheliana é como preservar a complexidade do debate de posições religiosas ao mesmo tempo em que se vislumbra uma unidade dos contrários.

Este é, segundo o historiador da *Halakhá* Moshe Halbernal, uma questão que tem sido debatida na tradição rabínica pós-talmúdica. Na Idade Média teriam, segundo ele, surgido três diferentes abordagens para explicar a pluralidade na tradição, em especial na *Halakhá*:

- 1- A posição recuperadora, segundo a qual toda a Torá foi dada no Monte Sinai de modo perfeito e unívoco; a controvérsia é atribuída ao esquecimento de informação. Cabe aos sábios tentar recuperar por meio do debate, com erros e acertos, a opinião do Sinai. Esta opinião é típica dos *geonim* das academias babilônicas logo após o período talmúdico e no Sefer Ha-Kabalá de Avraham Ibn Daud. Segundo essa posição, o esquecimento deveu-se à falta de estudo, de informação e de conexão com as gerações anteriores.

- 2- A posição acumulativa, segundo a qual, no Monte Sinai foram transmitidos apenas princípios gerais. As particularidades da Torá são construídas analiticamente a partir desses princípios dados. Assim, a controvérsia é oriunda não de Deus, mas da limitação humana, de diferentes estudiosos chegando a conclusões diferentes. Esta é a posição de Maimônides.

⁴ Plural hebraico de Torá

3- A posição constitutiva: Deus deu aos sábios das diversas gerações o poder de decidir o que está “correto”. A revelação foi ouvida desde o princípio, de modo múltiplo. Esta posição não reconhece um “certo” ou um “errado” *a priori* em termos de comentário da Torá. Seria a posição dos rabinos medievais como Nahmanides na Catalunha, no século XIV, e de Yom Tov Ishbili (Ritva) e Nissin Gerondi (Ran) na Provença, no século XIV.

As duas primeiras posições vêem a controvérsia de modo basicamente negativo: melhor seria que ela não existisse, em especial no campo da *Halakhá*. A terceira posição vê a controvérsia como parte da natureza da revelação. A posição hescheliana é claramente mais próxima da posição constitutiva. Para Heschel, a experiência religiosa se apresenta de forma dialética porque os seres humanos vivenciam a realidade dialeticamente.

Ainda que a posição hescheliana possa ser ancorada na tradição, vê-se que a valorização do debate não é unânime entre os comentaristas, através dos séculos. Na modernidade, particularmente entre os pensadores ortodoxos, a noção de controvérsia tem sido constantemente desvalorizada e atacada. Michael Rosensweig assume uma posição intermediária, segundo a qual a controvérsia é negativa em matéria de *Halakhá*, mas é, no mínimo, neutra no terreno da *Agadá*. Após criticar o possível uso das passagens de Hagigá 3b e Eruvim 13b pelos movimentos judaicos não ortodoxos como possível justificação do pluralismo religioso, Michael Rosensweig afirma ser o sentido

dessas passagens ambíguo em termos de sua real implicação (ROSENSWEIG, 1992, p.2).

Zvi Lampel, outro autor ortodoxo contemporâneo, assume uma posição mais claramente contrária à dialética teológica. Diante das passagens de Haguigá 3b e Eruvim 13b, ele afirma que o sentido das passagens não é aquele que pode parecer à primeira vista. Lampel busca sustentar sua posição citando vários comentaristas que, através dos tempos, teriam relativizado e diminuído o escopo daquelas passagens. Observem-se algumas interpretações que Lampel cita para a frase “estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo” (LAMPEL, 1992, pp.224-225):

1 - Segundo Rav Yisroel Salanter (Lituânia, séc. XIX), todas as tentativas de reconstruir aquilo que Deus teria dito a Moisés são chamadas de “Torá”, mesmo aquelas que no final são rejeitadas como *Halakhá*. Heschel cita um comentário de teor semelhante a esse de Rav Salanter. É o comentário de Rav Salomon Parhon (Israel e Itália, séc. XVIII), segundo o qual a frase “*eilu vaeilu divrei elohim haim*” é uma frase elíptica que deveria ser entendida como - “estas e aquelas (buscam, investigam) as palavras do Deus Vivo”. Apesar de apenas um lado ter razão, os diferentes sábios continuam a buscá-la, ainda que apenas uma opinião se mostre correta.

2. Segundo a obra Or Guedaliahu, há uma única revelação que produz resultados diferentes em diferentes circunstâncias. Assim, a frase afirma que

“estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo” em diferentes situações, mas nunca as duas ao mesmo tempo e na mesma situação.

3. Segundo os comentaristas medievais agrupados nas *Tossafot* (França e Alemanha, séc. XII a XIV), há elementos da verdade nas diferentes posições de um debate, no entanto, um dos lados se revela dominante e os outros, recessivos. Somente um dos lados contém a essência da tradição e os outros, de maneira lacunosa.

Como se pode ver, essas três opiniões citadas por Lampel restringem muito o escopo da frase “estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo”, e elas estão em conformidade com a posição de Lampel de que duas opiniões não podem igualmente estar corretas ao mesmo tempo. Esses autores não são citados por Heschel em TMH, apesar de ele citar opiniões contrárias à sua posição. Dois comentaristas tradicionais importantes citados por Heschel e Lampel, contudo, merecem ter seus comentários examinados com mais atenção. O primeiro deles é Rashi (séc. XI) e o Maharal de Praga (séc. XVI).

No comentário de Rashi em TB Ketubot 57^a, lê-se:

כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא אין כאן
שקר כל חד וחד סברא דידיה קאמר מר יהיב טעמא להיתירא ומר יהיב טעמא לאיסורא ...
ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלהים חיים הם זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי
טעמא שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט.

Quando dois *amoraim* disputam entre si sobre casos de *Halakhá* ou de proibições e permissões, cada um apresentando sua argumentação, não há aqui falsidade. Cada um apresenta sua própria argumentação, um argumenta pela permissão e o outro pela proibição (...) e assim pode-se dizer que “estas e aquelas são as palavras do Deus Vivo”. Pois há momentos em que um argumento se aplica e há momentos em que o outro argumento se aplica.

Segundo o entendimento de Heschel sobre este comentário de Rashi, é a dinâmica da realidade que faz com que a tendência penda para um lado ou para o outro, de modo que as opiniões contrárias, mesmo quando pesem menos em uma dada situação, nunca chegam a ser falsas, pois a mudança de direção vetorial das situações da vida e, portanto, da experiência religiosa, é algo constante (HESCHEL, 1990, p.85). Por outro lado, o entendimento de Lampel (1990, pp. 223-225) da mesma passagem, sublinha a afirmação de Rashi – “Pois há momentos em que um argumento se aplica e há momentos em que o outro argumento se aplica.” - entendendo que as duas posições não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo; quando uma é verdadeira, a outra é falsa. A preocupação de Rashi está mais voltada para a dinâmica constante, e a de Lampel, para a restrição a preservação da noção da unicidade da verdade. O que Lampel não parece levar em conta é que, mesmo no comentário de Rashi, as “palavras do Deus Vivo” se apresentam mutáveis, variando conforme o momento, o que já abre a possibilidade para a multiplicidade e a polissemia em termos de pensamento religioso.

O comentário do Maharal de Praga é ainda mais surpreendente:

Quando o Santo Bendito seja Ele deu a Torá para Israel, cada assunto da Torá foi dado com um aspecto de inocência e um aspecto de culpa (...) há sempre aspectos opostos. Assim como no mundo em geral cada coisa é composta de aspectos opostos (...) e você não encontrará nenhuma substância completamente simples, assim também na Torá. Não há nada que seja completamente impuro que não possua alguma faceta de pureza, apesar de ter uma faceta de impureza também. Quando alguém examina algo do ponto de vista de sua pureza e aplica seu intelecto para isso, lhe é revelado esse aspecto (...) e quando alguém busca o aspecto de impureza lhe é revelado esse aspecto (...) O Senhor, Mestre de tudo, é a fonte deste mundo complexo que inclui combinações de oposições (...). Assim são as diferenças entre Hilel e Shamay.” (MAHARAL apud HESCHEL, 1990, 84 – 85)

Tanto Heschel quanto Lampel entendem que a opinião do Maharal de Praga incorpora positivamente a coexistência de oposições tanto na realidade quanto na Torá; nenhum é recessivo ou dominante, pois a realidade é ela mesma complexa e as coisas são formadas de aspectos antitéticos. Heschel entende a opinião do Maharal de Praga como generalizada para todas as discussões entre os sábios, como, por exemplo, as diferenças entre Hilel e Shamay, enquanto Lampel a restringe apenas para alguns casos, como as diferenças entre Hilel e Shamay. A mesma controvérsia é interpretada de modo oposto.

É interessante que também outros dois pensadores ortodoxos contemporâneos, Nathan Lopes Cardozo, rabino e acadêmico holandês atualmente radicado em Israel e Alexandre Safran (nascido na Romênia em 1910) apresentem pontos de vista muito próximos ao de Heschel. Isso demonstra que a tradição interpretativa e o ponto de vista hescheliano em prol de uma dialética teológica, na modernidade, não encontrou eco apenas entre autores *massorti*/conservativos e os liberais, como geralmente se pensa.

Lopes Cardoso cita a Mishná Avot 5:17:

כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים
איזו היא מחלוקת שהוא לשם שמים זו מחלוקת הלל ושמאי ושאינה לשם שמים זו
מחלוקת קרח וכל עדתו:

Toda controvérsia que for em nome do Céu perdurará, enquanto aquelas que não forem em nome do Céu não perdurarão. Qual é a controvérsia que é em nome do Céu? É aquela como a de Hilel e Shamay. E qual é aquela que não é em nome do Céu? É aquela como a de Korah e seu grupo.

Segundo Lopes Cardozo (2004, p.118):

O dinamismo da Torá permite que dois ou mais pontos de vista opostos sejam corretos ao mesmo tempo. Apesar de a prática demandar que nós estabeleçamos a lei de acordo com uma opinião,

ainda assim é possível manter que aqueles diferentes pontos de vista sejam verdadeiros.

Na formulação de seu ponto de vista, Lopes Cardozo cita o Maharal de Praga segundo o qual nenhuma opinião no debate tradicional é realmente incorreta. É claro que a passagem faz uma diferença entre controvérsias em nome do Céu, pois são baseadas no debate de idéias por grupos que mutuamente se reconhecem e a controvérsia de Korah, o que, no jargão rabínico, denota uma disputa sectária que visa ao poder, travestida de debate religioso. Heschel lê essa afirmação de Avot 5:17 como significando que aquelas disputas oriundas da experiência religiosa profunda dentro de uma tradição são as que trazem uma dinâmica vital para essa mesma tradição. Ambos, Heschel e Cardoso, citam o Rav Meir Gabay (Turquia, séc. XVI), segundo o qual as “palavras do Deus Vivo” são como um rio originado de uma única fonte que se ramifica em diversos afluentes, cada qual com sua característica própria e que terminam por fluir para o mesmo mar. A dialética teológica apresenta-se no desenrolar das diversas opiniões oriundas de uma mesma tradição e de uma mesma experiência religiosa que se ramifica enquanto as águas do rio e da bacia hidrográfica andam para a frente. É da perspectiva fenomenológica humana que a realidade se apresente dialética, não necessariamente da perspectiva do *Numem*.

Interessante como, ao longo da tradição rabínica, a maioria dos comentaristas tradicionais e autores modernos que incorporaram a dialética teológica em seu sistema de idéias tenham sido influenciados pela mística judaica. Entre eles,

Abraham J. Heschel e Alexandre Safran afirmam que a experiência da realidade como sendo dialética não é uma característica da realidade em si, mas do modo como o ser humano experimenta tanto o mundo quanto o encontro com o Sagrado. Segundo Safran (1995), é a mente humana que transforma a oposição ativa e viva que ela observa na natureza e em si mesmo em uma contradição. Essa disparidade, mais do que fora, estaria localizada no interior do ser humano. Nas palavras de Safran (1995, p.246), “Esta visão paradoxal do mundo é possibilitada pela imaginação, uma faculdade que o Criador concedeu ao homem juntamente com a razão”. A dialética entre *higaion* e *hazon*, entre razão e imaginação (ou mística), nas palavras de Heschel e Safran, são oriundas dessa percepção em ambos, que a razão é necessária, porém limitada. Heschel filia seu pensamento àquelas correntes da tradição judaica que buscaram integrar a razão com a sensibilidade imaginativa e o senso do mistério. Essa é uma chave muito importante para compreender a obra hescheliana e que, segundo Sol Tanenzapf, foi muitas vezes mal interpretada por seus críticos: “Heschel não é um irracionalista, ele não despreza a razão humana como tal, mas ele sim rejeita o racionalismo, porque sua tendência geral está em desacordo com a visão bíblica da realidade” (TANENZAPF, 1974, p.277). Aquilo que Tanenzapf chama de visão bíblica da realidade é a posição filosófica e da experiência religiosa formulada por Heschel em obras como The Prophets, O Homem não está só e Deus em busca do homem, onde Heschel se volta para os profetas bíblicos como inspiração para a renovação da busca religiosa do homem moderno. No entanto, é possível perceber na pesquisa de TMH que a visão religiosa de Heschel não é apenas de inspiração bíblica, mas também rabínica.

6.2 Dialética da Realidade em Heschel

Heschel afirma claramente uma visão dialética da realidade. Ele sustenta que a dialética no pensamento é paralela à dialética na experiência com a realidade. Sobre o processo de pensar, defende que “o pensamento não se desenvolve, senão pelo caminho da dialética: por meio de pares de conceitos que se contradizem um ao outro e que também completam um ao outro” (HESCHEL, 1990, p.88). Para Heschel, o processo dialético no pensamento é o que torna possível superar e ir além do raciocínio simplório (senso comum) cuja tendência é a parcialidade. A parcialidade só é superada quando se leva em conta o lado oposto. “A faca é afiada por meio de outra” (HESCHEL, 1990, p.88). O *pilpul* é para Heschel um método de afiar o pensamento, que busca uma síntese para entender as situações para além da camisa de força dos conceitos rígidos.

É interessante que Heschel use em hebraico a palavra “dialética”, pois esse termo de origem grega é mais preciso do que os termos hebraicos que poderiam ser usados no seu lugar. De fato, não há um único termo hebraico que possa ser traduzido simplesmente por dialética, apesar de terem se desenvolvido no pensamento rabínico vários métodos e submétodos de pensamento dialético. Algo análogo ao que ocorre com a palavra “tradição”; para dizer “tradição” em hebraico pode-se usar a palavra *massoret*, que significa “transmissão” e *kabalá*, que significa “recebimento”. Ambas as palavras captam diferentes aspectos do que se entende por tradição. Da mesma forma que, durante muito tempo, não existiu no hebraico uma palavra

para dizer “religião”. Não há termo hebraico ou aramaico em todo o texto bíblico equivalente à palavra “religião”. A palavra hebraica (*dat*) só é usada no sentido comum de “religião” num contexto muito tardio. No texto talmúdico, as expressões *דת משה* (*dat moshé*) ou *כדת משה ויהודאי* (*dat moshé veyehudaei*), que ocorrem no Talmude Babilônico e no Talmude de Jerusalém, são traduzidas respectivamente como “a lei de Moisés” e “conforme a lei de Moisés e dos judeus”, significam o conjunto dos mandamentos da Torá e são uma referência à *Halakhá*, o sistema legal judaico derivado da Torá. Foi só no século XIX que a palavra *dat* דת adquiriu o sentido específico de “religião”. Para descrever a noção de dialética, a literatura rabínica usou termos como *pilpul*, quando se refere a um método dialético de pensar, ou *mahloket*, quando se refere ao debate de posições ou então a pares de conceitos, quando se refere aos aspectos da realidade tratada. Para deixar clara sua conclusão, Heschel então usa o termo mais preciso e mais conhecido no Ocidente. Isso é algo que ele nem sempre fez ao longo de sua obra, preferindo usar pares de conceitos para formular seu pensamento.

Assim pode-se compreender melhor a afirmação do filósofo norte-americano Neil Gilman, segundo a qual Heschel diferencia dois modos de pensar: o pensamento conceptual, não dialético, e o pensamento situacional dialético (GILMAN, 1998, pp.78-79). O pensamento conceptual é um movimento da razão mecânica que busca conhecer objetivamente e conceituar sem contradição. O pensamento situacional, por outro lado, significa o completo envolvimento com a experiência da realidade vivida, que é, ela mesma, contraditória. O objeto da experiência não se separa do sujeito da experiência,

se o sujeito traz a contradição em si, a experiência também será contraditória. No lugar do conceito rígido, surge o debate sobre uma situação que gera noções fluidas. Desse modo, ao lado da razão, a vivência e o *insight* em todas as suas dimensões opostas e dinâmicas são também fontes de conhecimento. Para Heschel, o pensador conceptual deve ter uma atitude de imparcialidade e distanciamento, já o pensador situacional hescheliano deve ter uma atitude de concernência engajada na dinâmica da experiência. Essa atitude é a tomada de posição. Heschel aponta para aquilo que Kurz chama de razão sensível e humilde (KURZ,1991, p. 232).

Esse engajamento é o caminho que leva à dialética da realidade em Heschel. Para ele, o pensamento dialético é correlato à dialética do real. A realidade é múltipla, tencionada pelas antíteses, mas ao mesmo tempo única.

Há em toda compreensão do mundo análise e síntese, revelação e mistério, movimento e pausa. Mesmo essência da realidade é ida e volta, existência e não existência, sim e não num único folder. O segredo da realidade é os dois princípios tornarem-se um. (HESCHEL, 1990, p.88)

Há aqui claramente uma metafísica religiosa calcada na fenomenologia da vivência complexa e ao mesmo tempo uma recusa à fragmentação. Heschel retira da física moderna uma imagem da dialética da realidade: as teorias sobre a natureza da luz: “A luz é um único fenômeno que se apresenta através de dois recipientes (formas) diferentes” (HESCHEL, 1990, 89). A referência é relativa ao conceito retirado da física moderna, segundo a qual a luz é, ao

mesmo tempo, partícula e onda, fóton e onda eletromagnética. Além da unidade na contradição, essa imagem da luz traz consigo a noção da dinâmica. Diante de tal realidade, as idéias devem ter duas faces. Interessante que Lopes Cardozo também faz uso do mesmo exemplo da luz como onda e partícula em sua argumentação em prol da dialética e da unidade dos contrários: “Podemos ver a luz como onda ou partícula, apesar de que esses conceitos sejam contraditórios. De modo similar os argumentos no Talmud são simultaneamente verdadeiros” (CARDOZO, 1990, p.122). O paradoxo aponta para os limites da razão. Para Heschel (1990, p.90), “a razão formal está para a realidade assim como um anão está para um gigante”. Os caminhos do pensamento são assim dois: o caminho da imaginação intuitiva *הזון* (*hazon*) e o caminho racional e do juízo *סברא* (*sevará*).

De acordo com Heschel (1990, p.88), “tal como a realidade assim é a Torá”. É porque, para ele, a realidade é vista como dialética e a experiência religiosa o é igualmente, encarado dessa forma. De certo modo, a abordagem dialética é o modo como Heschel sai da jaula kantiana em que o pensamento ocidental foi colocado desde o final do século XVIII. Os dois caminhos de abordagem da realidade, o caminho da razão e o caminho da mística, são também vistos como modos complementares na experiência religiosa. A via do coração é complementada pela via da razão. Mas essas duas vias ou perspectivas se complementam para formar uma visão única? Em outras palavras, como para Heschel essas duas perspectivas formam uma síntese da realidade da experiência religiosa?

6.3 Experiência Religiosa e Paralaxe

O estilo retórico utilizado muitas vezes por Heschel consiste em empregar expressões do jargão rabínico ou alguma passagem da literatura rabínica “poeticamente”, para formar uma imagem-exemplo. Em muitos casos, ele usa uma discussão halákhica, que é transformada em *Agadá*. Uma discussão sobre a lei é empregada metaforicamente, como exemplo teológico. Como as expressões jurídicas são muito conhecidas nos círculos rabínicos, sua transformação do sentido denotativo legal para o conotativo teológico tem certo sabor a um só tempo de surpresa, mas também de exemplo facilmente captado pelo leitor familiarizado com esse recurso literário. Uma das passagens mais contundentes em que ele usa desse estilo, encontra-se em TB Hagigá 2b. Heschel utiliza-se dessa passagem para fornecer um exemplo-imagem da síntese entre as duas perspectivas, a racional e a mística, no pensamento rabínico, buscando justificar como ambas podem ser ao mesmo tempo opostas e complementares. Ao fazê-lo, Heschel também aponta para o que ele entende como síntese de seu método dialético.

O Tratado de Hagigá começa discutindo a lista daqueles que estão isentos da peregrinação a Jerusalém por ocasião das festas de *Pessah*, *Shavuot* e *Sukot*. Segundo a Mishná, todos os homens adultos saudáveis devem fazer a peregrinação, porém são listados entre os isentos o surdo, o demente, o menor de idade, o hermafrodita, o servo não alforriado, a mulher, o coxo, o cego, o

doente, o velho entre outros. No entanto, na discussão da *Guemará*⁵, outro tipo é acrescentado na lista, o cego de um olho:

לאתוּי סומא באחת מעיניו. ודלא כי האי תנא. דתניא, יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה: סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר + שמות כ"ג + יראה יראה - כדרך שבא לראות כך בא ליראות, מה לראות בשתי עיניו - אף ליראות בשתי עיניו.

De modo a incluir (na lista de isenções) o cego de um olho. E não é assim que é ensinado. Pois aprendemos (de uma braita): Yohanan ben Dehabai ensina em nome de rabi Yehudá: O cego de um olho só está isento da peregrinação (de “aparecer” ou “ser visto” no Templo de Jerusalém), pois está escrito: “aparecerão (diante do Senhor YHWH)” (Ex. 23:17). Assim como ele veio ser visto da mesma forma veio ver. Tal como ele é visto com os dois olhos (de Deus) da mesma forma deve (ser capaz) de ver como seus dois olhos (TB Hagigá 2b).

Por que o cego de um olho estaria isento, se ele é saudável? A resposta talmúdica encontra-se no versículo fonte da *mitzvá*, do mandamento, da peregrinação. Em Êxodo 23:17, a peregrinação é descrita como “aparecer” ou “ser visto” perante Deus no Templo. Assim, pois, se o cego de um olho não pode ver o Templo com sua visão completa, ele está isento da peregrinação.

O uso conotativo que Heschel faz dessa passagem amplia seu sentido de passagem jurídica para o campo da *Agadá*. Como afirma Tucker (2005, p.708),

⁵ A parte do Talmude que discute a Mishná.

“Heschel tem uma outra peregrinação em mente: a própria busca religiosa. O desejo de estar na presença de Deus”. Nessa busca, um olho é o da razão o outro o do coração (o místico). Aquele que é espiritualmente cego de um olho, que só consegue ter e experiência religiosa por meio da perspectiva da razão ou da perspectiva da mística, não consegue viver a experiência religiosa na profundidade necessária para estar na presença do Deus Vivo. Tendo apenas a visão parcial, ele não consegue fazer a necessária paralaxe, isto é, sintetizar os dois pontos de vista em uma visão tridimensional.

O que Heschel quer afirmar com esse exemplo é que a busca religiosa profunda depende da capacidade da pessoa de poder “mudar o ângulo de visão de tempos em tempos para ter uma visão completa da realidade” (HESCHEL, 1990, p.89). A dialética teológica hescheliana encontra a unidade dos contrários na paralaxe da visão que permite, segundo o pensador, perceber a experiência religiosa não apenas na síntese dos contrários, mas também com uma dimensão a mais do que seria possível com uma visão parcial, de duas para três dimensões, o que traz consigo a noção de profundidade.

Eis aqui, certamente, um poderoso argumento contra o fundamentalismo e o unilateralismo no campo da religião. O modelo de abordagem de rabi Akiva e de rabi Ishamel representa perspectivas importantes, ainda que parciais, da experiência religiosa. Assim, suas teologias deixadas sozinhas são necessariamente lacunosas. Ambas representam para Heschel algo da verdade, quando se baseiam em experiências profundas, mas, sem entrarem

em debate, elas dão apenas um panorama simplificado e sem perspectiva da experiência religiosa judaica. Quando a *Agadá*, preserva esse dois pontos de vista, apresenta o caminho para a dialética entre as duas correntes da experiência e do pensamento religioso. Cada ponto de vista religioso, ao ser afirmado, tem algo da “visão de Deus”, é calcado em algum aspecto da experiência religiosa, mas é ao mesmo tempo parcial. É necessária a paralaxe, a triangulação a partir de dois pontos de vista diferentes, para desse modo perceber o Sagrado que, de outra forma, seria distorcido, perdendo profundidade. Essa idéia traz em si um princípio de humildade teológica, pois para ela em si mesma nenhum ponto de vista religioso dentro de uma dada tradição é completo.

Mas como os caolhos, isto é, a enorme maioria daqueles que fazem a busca religiosa, poderiam fazer para poder peregrinar? O Talmude relata um conto sobre um coxo e um cego que se associaram para roubar frutas. Juntos eles eram como uma pessoa só. Para aqueles que são cegos de um olho, talvez o caminho para a busca religiosa seja dialogar e debater com aquele que tem o ponto de vista oposto, para assim poder formar, juntos, uma imagem melhor. Para Heschel, o Sagrado, aquilo que vai além das dimensões da existência vulgar, é sempre paradoxal para aquele que o busca. Somente fazendo a paralaxe é possível imaginar o sentido oriundo da sombra que ele projeta na vivência. Heschel, que nesse ponto segue o pensamento hassídico, entende que Deus é encontrado na imanência e na transcendência.

6.4 Dialética Teológica e Hassidismo em Heschel

Tendo estudado desde a infância no ambiente das academias rabínicas polonesas, Heschel travou contato com os métodos do *pilpul* desde muito cedo. Esse método tinha alargado seu escopo e passara a ser usado não apenas no estudo da *Halakhá*, mas também na *Agadá* e mesmo no estudo do misticismo. É possível, portanto, entender como o filósofo teria aprendido o modo dialético de pensar. O próprio Heschel escreve sobre sua experiência religiosa mais primária e mais profunda como sendo ela mesma resultado de uma tensão tão forte que lhe penetrou a alma de modo a deixar sua marca pelo resto da vida do pensador. Essa experiência religiosa primária foi encontrada no seio do próprio hassidismo, o berço espiritual de Heschel.

O movimento hassídico inicia-se na primeira metade do século XVIII, na Europa Central, quando o personagem lendário Israel ben Eliezer, o Baal Shem Tov (o Mestre do Bom Nome), que na época pregava a fazia curas de aldeia em aldeia, juntou um grupo de discípulos em torno de um novo movimento religioso. Esse novo movimento, o hassidismo (*Hassidut*, em hebraico) tinha como um de seus aspectos centrais uma técnica espiritual que visava a possibilitar a liberação das vicissitudes deste mundo por meio da união mística (*devekut*) com Deus. O ensinamento central do Baal Shem Tov é que Deus, com de Suas centelhas Divinas, encontra-se muito próximo do ser humano e que este é capaz de desprender-se deste mundo material e unir-se ao Divino

no *daven*, a oração meditativa. O objetivo do *daven* é possibilitar que o indivíduo possa atingir a experiência de unidade com a Divindade⁶.

O hassidismo promoveu no judaísmo da Europa Central e Oriental um novo tipo de líder e exemplo espiritual, o *tzadik*, o místico piedoso, ponte entre Deus e os homens, em oposição ao intelectual talmúdico, o rabino. O *tzadik* é alguém que está, totalmente, envolvido pela Presença Divina alcançada na prática da oração meditativa. A oração meditativa não inclui apenas as longas recitações comuns às orações judaicas, mas também o canto repetido de peças melódicas, o *nigun*, e a dança que busca o êxtase. Além disso, o hassidismo promoveu uma radical reorganização da vida comunitária judaica com base na idéia de um misticismo para a pessoa comum. As diversas cortes e comunidades hassídicas espalharam-se pelo mundo judaico da Europa Oriental de modo a deixar marcas profundas na cultura judaica asquenazitas.

Heschel, que nasceu em Varsóvia, na Polônia, em 1907, era como que um príncipe dentro do hassidismo. Ele era descendente, tanto pelo lado paterno quanto pelo materno, de longas linhagens de *tzadikim* que foram, desde o século XVIII, a liderança central do hassidismo (MERKLE, 1985, pp. 4-5). Seu pai foi um *rebe*, título dado aos líderes espirituais hassídicos. Entre seus ancestrais poderiam ser citados o Dov Beer Friedman, “o Pregador” (*Maguid*) de Mezritch, (séc. XVIII), mais conhecido como “o Grande Maguid”, que foi o mais famoso discípulo direto do fundador do hassidismo, o Baal Shem Tov (séc. XVIII). Outro famoso antepassado de Heschel foi o *rebe* Abraham Joshua

⁶ Ver Leone, A. “A Oração como Experiência Mística em Heschel”

Heschel de Apt (séc. XVIII e XIX), o Apt Rebe, de quem Heschel herdou o nome, como era costume entre as dinastias hassídicas. Pelo lado materno, estão entre seus mais famosos antepassados o *rebe* Pinkhas de Koretz (séc. XVIII) e o *rebe* Levi Ytzhak de Berdichev, o Compassivo (séc. XVIII).

Heschel cresceu em um ambiente religioso de pietismo místico, como era o existente nas comunidades hassídicas da Europa Oriental, na primeira metade do século XX. Até então, a comunidade tradicional judaica ainda se encontrava em grande parte pouco influenciada pela modernidade que tardiamente chegava a esse meio tão fechado dentro do mundo judeu asquenazita. Lá ainda predominavam as formas tradicionais de estudo da Torá, recheadas de lendas acerca de grandes rabinos e mestres do passado, onde a oração meditativa, o *daven*, era largamente praticada. Para os *hassidim*, cada ação humana era imbuída de um sentido cósmico e divino, sendo os seres veículos da manifestação de Deus. Heschel é reconhecido como um dos grandes *scholars* do hassidismo perante as academias ocidentais, como afirma Samuel H. Dresner em seu texto “Heschel as a Hasidic Scholar”, prefácio a quatro ensaios de Heschel sobre rabinos hassídicos, publicado em 1985, sob o título The circle of Baal Shem Tov- Studies in Hasidism.

Dentro desse ambiente, mestres do hassidismo de características opostas são reconhecidos por Heschel como os que mais o influenciaram: o Baal Shem Tov, que no século XVIII fundou o movimento, e Menahem Mendel de Kotzk, um dos mais importantes líderes hassídicos do

século XIX. O próprio Heschel, em uma de suas últimas obras, A Passion for Truth (1973), publicada postumamente, descreve em termos profundamente pessoais esses dois rabinos como representantes de dois extremos da concepção hassídica de mundo: Eu nasci em Varsóvia, Polônia, mas o meu berço ficava em Mezbizh (uma cidadezinha na província de Podolia, Ucrânia), onde o Baal Shem Tov, fundador do movimento hassídico, viveu durante os últimos trinta anos de sua vida. Era de lá que meu pai provinha (...) Encantado com um tesouro de tradições e contos, eu me sentia completamente em casa em Mezbizh. Aquela pequena cidade tão distante de Varsóvia e, no entanto, tão próxima, era o lugar no qual minha imaginação infantil viajava em muitas jornadas. A primeira fascinação de que me lembro é associada com o Baal Shem, cujas parábolas abriram alguns dos primeiros *insights* que eu tive na infância. Ele continuou como um modelo por demais sublime para ser seguido e, no entanto, grande demais para ser ignorado(...) Foi quando tinha nove anos que a presença do Reb Menahem Mendel de Kotzk, conhecido como o Kotzker, entrou na minha vida. Desde então, ele tem permanecido como uma companhia regular e um desafio que me assombra(...) Anos mais tarde eu entendi que, ao ser guiado pelos dois, eu permiti que duas forças mantivessem uma luta dentro de mim(...) De um modo muito estranho, eu encontrei minha alma em casa com o Ball Shem, porém guiada pelo Kotzker(...) Eu não tinha escolha: meu coração estava em Mezbizh, minha mente em Kotzk. (HESCHEL, 1995, xiii-xvi).

Alexander Even-Hen, usando as palavras do próprio Heschel, reconhece nessa tensão a luta interior travada na alma do filósofo. Para Heschel, por um lado, o hassidismo se manifestava como misericórdia, compassiva e alegre; por outro lado, manifestava-se como sede de justiça, indignada com o sofrimento e ansiosa pela redenção da condição humana sofredora. No pólo da compaixão mística, estaria o Baal Shem Tov, reconhecendo a presença divina, a *Shekhiná*, em todos os seres, eventos e processos da criação. No pólo da justiça severa e da razão, o Rebe de Kotzk indignado frente ao pecado e à corrupção, sentindo a dor do mundo e a insuficiência da condição humana. Heschel chega a comparar o sentimento do Kotzker ao de Kierkegaard. A dor indignada gerava em Kotzker a convocação à tarefa do *tikun olam*, a redenção cósmica: “O Baal Shem residia na minha vida como uma lâmpada, enquanto o Kotzker, como um relâmpago” (HESCHEL, 1995, xv). Ambos iluminam, mas a luz da lâmpada é reconfortante e cálida, enquanto a luz do relâmpago é assustadora e súbita. Uma traz conforto, a outra deixa desconfortável. Heschel escreve aqui sobre os dois aspectos de sua experiência religiosa pessoal mais íntima e da impossibilidade de viver sem essa tensão, escolhendo um ou outro lado. Como homem religioso, o filósofo aprende, assim, a conviver com ambos os aspectos antitéticos da religiosidade. Heschel os chama de seus dois mestres.

Em outra passagem, Heschel descreve o conteúdo dos ensinamentos do Baal Shem Tov e do Kotzker em termos de uma dialética teológica no próprio hassidismo:

Quando prestamos atenção ao Baal Shem, nós escutamos palavras saindo sem premeditação de um coração transbordante, assim como as cordas da harpa que pendia sobre a cama de David. Ele inspirava alegria, o Kotzker, contrição. O primeiro começava com graça, o segundo com indignação. Uma luz aquecia em Mezbizh, um fogo ordenava em Kotzk... O Kotzker era como o Eclesiastes de seu tempo. Ele também viu “mais debaixo do sol que no lugar do juízo havia impiedade, e no lugar da justiça havia iniquidade” (Ecle. 3:16)... O Baal Shem Tov era o Cântico dos Cânticos de seu tempo, intoxicado pelo amor de Deus a quem “as muitas águas não podem apagar este amor, nem os rios afogá-lo; ainda que alguém desse todos os bens de sua casa pelo amor, certamente o desprezariam” (Cant. 8:7) (HESCHEL, 1995, p.15).

Segundo Even-Hen, o Rebe de Kotzk foi apontado por Heschel como o primeiro mestre dentro do hassidismo que questionou a espiritualidade cálida do Baal Shem Tov. De acordo com o entender de Heschel, a fonte primária desse ponto de vista é o sentimento da proximidade de Deus, comum a toda a mística judaica. Esse ponto de vista está em forte oposição ao do Kotzker, que sublinhava a enorme distância entre a Terra e o Céu. Segundo as palavras do próprio Heschel (data), o Rebe de Kotzk não era um místico (HESCHEL, 1995, 26). O caminho do Kotzker apresentava-se como um hassidismo voltado para uma razão construída pela santidade ética.

Conforme o próprio Heschel testemunha, a dialética teológica, antes de ser formulada intelectualmente, tem raízes na vivência religiosa que moldou sua alma, pois, no interior de sua alma existe em Heschel, por um lado, o sentimento da presença e proximidade de Deus e, por outro, há momentos em que ele sente a enorme distância entre Deus e o ser humano. Nos termos usados por Heschel, há momentos em que ele é um místico, e assim ele foi percebido por muitos em seu tempo, e há outros momentos em que ele não é um místico. É na busca de superar essa tensão constante no âmago da experiência religiosa que nasce sua dialética teológica.

6.5 Dialética Teológica e Teologia Profunda

Diante da exposição do pensamento hescheliano feita até aqui, neste estudo, faz-se necessário questionar agora a relação entre a dialética teológica rabínica apresentada por Heschel e um dos conceitos centrais de sua filosofia da religião e de sua filosofia do judaísmo: o conceito de “teologia profunda”.

Ao longo de sua obra, Heschel se refere à sua reflexão como sendo uma filosofia da religião, uma filosofia do judaísmo ou uma teologia profunda. Como sugere Merkler (1985, p. 45), o último dos três conceitos funciona como um sinônimo para os outros dois, na medida em que eles significam a empreitada no sentido de uma autocompreensão da religião e, mais particularmente, de uma autocompreensão do judaísmo do ponto de vista da experiência do homem de fé.

O conceito de teologia profunda está fortemente vinculado à linguagem e à posição hescheliana de matriz fenomenológica e experimentalista. Nesse sentido, sua reflexão repousa na descrição fenomenológica da experiência religiosa. Sendo um fenomenólogo religioso, grande parte de seu pensamento é consagrada a uma descrição bastante sensível da experiência religiosa, naqueles momentos em que a disposição de arrebatamento radical por parte do sujeito da experiência reage à dimensão sagrada da realidade, pensando como um filósofo religioso fenomenólogo. Como bem afirma Gillman (2006 p.171), Heschel busca escrever a partir do interior mesmo da experiência religiosa, a partir de uma situação a que dá o nome de pré-teológica. Essa é a perspectiva da teologia profunda.

Heschel denomina seu método de “teologia profunda” para distingui-la da teologia tal como ela foi concebida no Ocidente: a teologia ocidental que é denominada criticamente por Heidegger e Levinas de onto-teologia. Heschel, nesse sentido, buscou ir além da ontoteologia. Para ele (1975, p.21), a teologia clássica lida apenas com o conteúdo da crença, enquanto a teologia profunda lida com o ato da fé, assim como com as experiências que precedem e nutrem a fé, pois, segundo Heschel, as “idéias a respeito de fé não devem ser estudadas totalmente separadas dos momentos de fé. Conseqüentemente, Heschel (1975, p.200) distingue entre fé e crença: “Fé não é a mesma coisa que crença, não é a mesma coisa como quando encaramos algo como verdadeiro”. A crença é uma concordância mental para com uma proposição ou em relação a algum fato alegado e seu critério de verdade é feito com base na autoridade ou na evidência. A fé, porém, é muito mais do que uma atitude da

mente. Fé é sensibilidade, entendimento, engajamento e ligação da mente, da vontade e do coração. Desse modo, “fé não é a concordância com uma idéia, mas um consentimento a Deus” (HESCHEL, 1975, p.171). A crença leva ao credo, a fé leva à experiência da presença de Deus.

Da mesma forma que fé e crença se relacionam e se distinguem, teologia e teologia profunda se relacionam e se distinguem. A teologia profunda é concebida assim com a fonte da teologia, assim como a teologia profunda é sua colheita. A teologia profunda tem para Heschel um objetivo crítico, que é encontrar quais são os questionamentos para os quais a religião é a resposta. Elas devem ser perguntas existenciais que levem a pessoa à busca de Deus e ao questionamento constante e íntimo da experiência que gerou a fé. Só com o questionamento constante pode a pessoa saber se esta é fruto apenas de uma predisposição emocional, cultural e de interesses passageiros ou de algo que envolve sua existência como um todo.

A noção hescheliana de teologia profunda assume que a fé não gera conceitos, mas um despertar intuitivo e experimental para com a presença viva de Deus. A ligação excessiva com conceitos mina a religião autêntica: “Os insights da teologia profunda são vagos, eles usualmente carecem de formulação e expressão” (HESCHEL, 1975, p.121). Como lembra Kaplan (2005, p.202), referindo-se aos perigos do fundamentalismo, Heschel descreveu o dogma como sendo “a participação do homem pobre no divino”. O credo é quase tudo o que o sobra ao homem empobrecido espiritualmente. Pele por pele, ele dará sua vida pelo pouco que tem, sim, ele pode até mesmo estar pronto para tirar a

vida de outros se eles se recusam a partilhar com ele” (KAPLAN, 2005, p.202). Isso ocorre porque as teologias dividem as pessoas, mas a tarefa da teologia profunda é unir pessoas com diferentes experiências religiosas buscando uma base de diálogo.

É nesse ponto que a dialética teológica rabínica em Heschel se entrelaça com sua proposta de uma teologia profunda. Como escreve Tucker (2005, xxxi) citando Heschel em TMH, a experiência religiosa vivenciada do ponto de vista ético-racionalista compete com a experiência vivenciada do ponto de vista místico esotérico, mas, se um deles é descartado, o outro também sairá perdendo, a totalidade da experiência da fé sai perdedora. Pois, “o cego de um olho só está isento da peregrinação”. Somente a paralaxe entre as duas visões pode gerar uma consciência religiosa capaz de fazer uma vital autocrítica constante. A dialética teológica entrelaçada com a teologia profunda é, assim, fonte de argumentos muito fortes em prol de um pluralismo teológico dinâmico.

7. Conclusão: Dialética Teológica e Humanismo Sagrado em Heschel

7.1 Um Livro Central na Obra de Heschel

O estudo do aspecto teológico no pensamento de Heschel e em sua filosofia da religião chega a diferentes perspectivas, quer se leve ou não em conta a importância de Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria Shel Ha-Dorot como um dos livros centrais no conjunto de sua obra. Esse livro não é apenas um estudo universitário¹, uma vez que sobre os debates que animaram a dialética teológica rabínica ao longo das gerações, mas também e, sobretudo, um texto fundamental para compreensão da dinâmica profunda de seu pensamento. Os primeiros estudiosos e comentaristas de sua obra tenderam, no entanto, a enfatizar o Heschel de Deus em Busca do Homem, O Homem não Está Só e The Prophets, minimizando a importância de TMH. Surgiu daí uma perspectiva que sublinhava apenas a influência dos profetas bíblicos, como se essa fosse sua única ou mais importante inspiração na tradição judaica. Essa visão tornou-se mais comum entre os estudiosos cristãos de sua obra, para quem o elo mais forte com a tradição judaica é o texto bíblico.

¹ Universitário e não apenas acadêmico, pensando na diferença entre esses dois termos que foi feita certa vez pela filósofa Olgária Matos. Segundo sua opinião, enquanto o conceito de academia remete à especialização científica e ao rigor metodológico, o conceito de universidade remete ao debate transdisciplinar em que várias vozes do pensamento e da reflexão encontram a ágora onde é possível o debate das idéias. A idéia de universidade ressalta a polifonia dos saberes e das tradições de pensamento que resultam numa cultura de tolerância e num saber que é, por definição, o contrário de qualquer fundamentalismo do pensamento único.

É verdade que já era conhecida a origem hassídica de Heschel e seus vários estudos acadêmicos sobre aquele movimento, mas, nessas obras, o filósofo não chega a fazer uma exposição profunda da dinâmica interna que norteou seu pensamento. Importante ressalva deve ser feita com relação à primeira parte de A Passion for Truth, em que Heschel expõe, como já foi visto, de modo emocional e pessoal, sua vinculação com as duas vertentes opostas do hassidismo encarnadas nos dois mestres: o Baal Shem Tov e o Rebe de Kotzk. Nessa obra, é possível perceber pistas da tensão interior na experiência religiosa do autor que, certamente, vão embasar a construção da dialética teológica hescheliana. A perspectiva completa de sua dialética teológica, contudo, como um modo de pensar baseado numa exaustiva leitura das fontes do judaísmo rabínico, só é possível a partir do estudo de TMH.

Essa dinâmica interior de seu modo de pensar é referida em outra obra central. Bastaria ler Deus em Busca do Homem, sua “Suma Teológica” (Kaplan, 2007, p. 166), observando que a enorme maioria das suas notas de rodapé cita fontes da literatura rabínica bem mais do que fontes retiradas da Bíblia, para perceber a importância dada por Heschel a sua vinculação com a tradição rabínica, na construção de sua narrativa filosófico-teológica. Muitas das fontes rabínicas citadas por ele na notas de rodapé nessa obra são as mesmas usadas em seu pilpul da agadá em TMH (LEVIN, 1998, p. 63). Notas de rodapé, no entanto, ainda que mostrem as referências escolhidas por um autor, não são capazes de expor claramente seu pensamento, podem apenas insinuá-lo. Vale a pena lembrar, mais uma vez, que Deus em Busca do

Homem acaba exatamente no mesmo tema em que TMH começa: a dialética entre *Halakhá* e *Agadá* no judaísmo rabínico.

Sem a observar a forte relação entre Deus em Busca do Homem e TMH, não é possível vincular teologia profunda e dialética teológica. Fica pouco claro como a teologia profunda busca ultrapassar a estreiteza da teologia sistemática ou da “ontoteologia”, como é descrita por Heidegger e Levinas (LEVINAS, 2003, pp. 135 – 139). Olhando para além do credo, em direção à experiência da fé, é que Heschel propõe uma narrativa dialético-teológica que é fruto da experiência religiosa vista na paralaxe da inter-subjetividade do debate incorporado como modo de pensar. Tal experiência é, portanto, anterior à teologia.

Teologias rabínicas diversas são compreendidas como originárias de diferentes perspectivas parciais da experiência religiosa abonadas pela tradição. Por serem abonadas, isto é, estudadas através dos tempos, nas academias rabínicas, elas tornam-se, então, igualmente legítimas. Em outras palavras, Heschel entende como legítimas as polaridades dessa experiência. Os conceitos delas oriundos são, dessa forma, perspectivas parciais dentro da mesma tradição. Isso leva a conceitos fluidos, pois o foco hescheliano não é o conceito em si, mas a situação e a consciência daquele que vive a religião por dentro. No entanto, é precisamente a falta de clareza nos conceitos que deixa desconfortáveis muitos estudiosos da obra hescheliana.

Kaplan, em sua monumental biografia de Heschel, refere diversas vezes o fato de os círculos acadêmicos e intelectuais norte-americanos se ressentirem do

estilo de Heschel, que expunha seu pensamento ao mesmo tempo poético e vigoroso, mas aparentemente carente de conceituação rigorosa: “Heschel excedeu-se num estilo repetitivamente musical e fluido, em vez de fazer uma exposição linear e clara” (Kaplan, 2007, p. 101). Esse estilo foi causa de constantes problemas na recepção de sua obra nos EUA, onde viveu a segunda e última parte de sua vida. Gillman também expressa essa mesma frustração ao afirmar que há dois modos de ler a filosofia da religião e a narrativa teológica hescheliana: o primeiro, como um discurso de inspiração, tal como uma *agadá*, para o enriquecimento espiritual que não está voltado para o mundo acadêmico, mas busca o caminho da fé na modernidade. O segundo, com o aparato crítico acadêmico e, nesse caso, é justamente sua fluidez de conceitos que tornariam seu pensamento pouco sistematizável (Gillman, 1998, pp. 77 – 78). Recentemente, essa mesma perplexidade foi expressa por Lawrence Perlman, outro comentarista de sua obra. Perlman afirma ter preferido que Heschel houvesse exposto sua filosofia da religião de modo sistemático, nos moldes de pensadores modernos como Paul Tillich ou Karl Barth, ou, ainda, como Tomás de Aquino fez na Idade Média (Perlman, 2008, p. 76). Essa dificuldade levou muitos, em seu tempo, a tomar sua perspectiva como a de um místico que dominou o aparato filosófico acadêmico (Kaplan, 2007, p.153).

Outra dificuldade na recepção da filosofia da religião hescheliana foi expressa por Kaplan (2007, p.166) como sendo “sua tendência de exagerar as oposições”. Diante de tudo isso, Heschel foi percebido, a partir das polaridades de seu pensamento, às vezes como porta-voz de um tradicionalismo ortodoxo

e, outras vezes, como núncio do pensamento libertário. O pensamento hescheliano opera por meio de pares de oposições entre conceitos e, muitas vezes, num zigzague na exposição de idéias que torna difícil captá-las de modo claro e distinto. Isso porque, sem entender a centralidade de TMH na construção da narrativa religiosa de Heschel, fica faltando uma chave essencial para a compreensão de seu modo de pensar. Essa chave é a dialética teológica rabínica que Heschel transformou em *pilpul* da *Agadá*. Faz-se necessário captar seu pensamento no fluxo de seu movimento. É desse modo que ele tece uma síntese da polifonia dos textos rabínicos tradicionais, entendendo-os como debate e tensão constante, fruto da experiência religiosa judaica.

Existe também um equívoco que ocorre em certa interpretação que minimiza a importância do terceiro volume de TMH. Assim tomando Heschel por um místico entende sua posição como sendo a de um akiviano² (Schorsch, 1991, p. 304). Há certamente elementos akivianos no seu pensamento, como por exemplo, o conceito de *pathos* divino, sua visão da importância do ser humano como imagem divina e a idéia de que Deus procura o ser humano antes que esse o busque. Mas igualmente há elementos ishmaelianos em seu pensamento como a idéia da Bíblia como *midrash* da revelação, a noção da profecia como diálogo e não como êxtase e a suprema importância dada à noção de que a mensagem central dos profetas bíblicos é uma antropologia divina não a teologia dos homens. Heschel não buscou dar a vitória nem a um

² Esse é, por exemplo, o equívoco em que cai Rebeccah Schorsch em seu artigo “The Hermeneutics of Heschel in Torah Min Ha-Shamayim”(1991).

nem ao outro, preferindo manter em tensão constante os dois lados (Tucker, 1998, p. 55 e Kohlberg, 1992, p. 77).

No entanto, sem a leitura do terceiro volume de TMH, que, como foi mencionado acima, só foi publicado dezoito anos após a morte de Heschel, essa obra ficava incompleta e desprovida do arremate em que o filósofo clareia seu processo dialético de pensar a experiência religiosa, em direção a uma síntese que supera o dualismo na visão em paralaxe. Heschel prefere, por assim dizer, a tridimensionalidade da tensão viva e dinâmica, ainda que com o sacrifício do conceito claro e distinto, à bidimensionalidade que rejeita o paradoxo em sacrifício da vitalidade do pensamento.

A recepção da obra de Heschel a partir perspectiva de TMH torna, então, perceptível a sua visão de uma dialética teológica que perpassa, tenciona e polariza o judaísmo através das gerações. A partir desse ponto de vista, em vez de perguntar “O que o judaísmo pensa disto ou daquilo?”, a questão deveria ser formulada de outro modo: “Qual o debate judaico sobre este ou aquele tema?”. Essa deveria ser a formulação apropriada, uma vez que a posição hescheliana ressalta que é observando o debate que se torna possível enxergar como, ao longo das gerações (*dorot*), as questões religiosas foram sendo respondidas de modo múltiplo e polifônico por aqueles que viveram e pensaram essa religião. Por ter-se relacionado por afinidade eletiva com a tensão dialética judaica (Löwy, 1989, p. 13 - 18) a fenomenologia hescheliana leva à construção de uma “agadá” ou narrativa teológica única. Para Heschel, a tensão dialética judaica tem suas raízes principalmente na influência

hassídica e talmúdica. Essa narrativa propõe uma visão religiosa em paralaxe, a partir da consciência da parcialidade das posições e leva, conseqüentemente, à humildade teológica. Essa é, nas palavras de Kaplan (2007, p. 117), um dos elementos que norteiam a “revolução teológica” de Heschel.

7.2 Profetas e Sábios

Os profetas bíblicos aparecem ao lado dos sábios de Israel como modelos e fontes de inspiração na obra de Heschel. Os profetas são aqueles que viveram a experiência da revelação, da qual a Bíblia é uma *midrash*. Os rabinos são, porém, os interpretes sem os quais a revelação não pode ser renovada. “Sem os sábios, não há Torá” (HESCHEL, 1990, p. 27). Ambos são modelos que inspiram cada um dos dois aspectos da obra hescheliana: o humanismo sagrado e a dialética teológica.

Os profetas bíblicos são, para Heschel, modelos de sensibilidade religiosa voltada para a concernência divina pelo ser humano. Ao longo de sua obra, a referência aos profetas é recorrente³. Esse mesmo tema é retomado pelo filósofo em seus escritos maduros já nos EUA, na década de 50, em meio à sua atuação em movimentos sociais e políticos. A culminância dessa temática na obra hescheliana ocorre em 1960, quando ele mesmo traduz para o inglês e amplia sua tese de doutorado Die Prophetie de (1933), originalmente em alemão, que é publicada em dois volumes, sob o título de The Prophets. Pela

³ Este tema é extensivamente tratado em Leone, A. - A Imagem Divina e o Pó da Terra: Humanismo Sagrado e a Crítica da Modernidade em A. J. Heschel . Dissertação defendida em 2000 e publicada em livro em 2002.

abordagem insistente desse tema, Heschel foi considerado, nos meios intelectuais norte-americanos e europeus, uma autoridade acadêmica no estudo dos profetas hebreus.

Nos anos 60, tendo a imagem dos profetas como inspiração, Heschel participa de vários movimentos sociais e políticos de crítica e reivindicação social, como os movimentos pelos direitos civis dos negros (*civil rights movement*) nos EUA, o movimento contra a Guerra do Vietnã e do diálogo inter-religioso. Nesses episódios e também em sua crítica ao moderno processo de desumanização, a figura dos profetas hebreus aparece como modelo de profundidade humana, e seu exemplo deu-lhe o lastro para construir seu discurso de crítica aos valores da atual civilização. Esses profetas foram seguidamente apresentados como modelo para uma alternativa à pobreza espiritual do homem moderno em sua antropologia filosófica, pois é, segundo as palavras de Zalman Shachter-Shalomi, no teotropismo que o humano se realiza. Inspirado nos profetas bíblicos, Heschel construiu seu humanismo sagrado (Kaplan, 1996).

Segundo Heschel, no entanto, “o judaísmo não é uma religião bíblica”, isto é, a tradição não tem como fonte única o texto bíblico. É ele que afirma: “A entrega da Torá Escrita foi o começo, não o final da Torá” (Heschel, 1990, p. 27). E prossegue argumentando que aos sábios das diversas gerações coube a tarefa de interpretar a Torá e, assim, atualizá-la, pois ela é por eles transmitida. “Consolidou-se a idéia segundo a qual a Torá flui de duas fontes: a fonte da profecia e a fonte da sabedoria” (Heschel, 1990, p. 24). Sendo, porém, o judaísmo forjado de um mínimo de revelação e um máximo de interpretação.

Ambos profetas e sábios são, nas palavras de Lévinas, representantes das vozes de Israel, mas é nas fontes rabínicas que a Torá guarda sua fisionomia especificamente judaica perante o Ocidente cristão.

Sobre esse aspecto, comenta Lévinas:

O modo como esta tradição instituiu, constitui o judaísmo rabínico. Quaisquer que sejam os argumentos históricos que provam sua alta antigüidade – e eles são muito sérios – o cânon bíblico, tal como o mundo o recebeu, foi fixado pelos adeptos desta tradição. O judaísmo que tem uma realidade histórica – o judaísmo, simplesmente – é rabínico (LEVINAS, 1973, p.13).

O texto profético foi canonizado, isto é tornou-se texto sagrado, pelas mãos dos sábios. Também segundo Heschel, foram eles que preencheram as lacunas e finalizaram a Torá (HESCHEL, 1990, p. 29). Esse é outro modo de entender a oposição entre as noções de “Torá Celeste” e aquela que afirma que “ela não está no céu”. Assim, a mão humana que atua na revelação está presente também na experiência religiosa da busca de Deus pelo estudo da Escritura, num debate transgeracional. Esse estudo é a busca (*drash*) de Deus no texto (LENHARDT, 2006, p. 123). Desse modo, em seus comentários, os sábios puderam até mesmo propor interpretações contrárias ao sentido literal (*peshat*) do texto. Cada um em sua época, circunstância e situação e é por isso que “nenhuma geração pode fazer construções para todas as gerações, é em cada geração que os `príncipes de Israel´(...) reparam, renovam e acrescentam aquilo que os primeiros sábios fizeram” (HESCHEL, 1990, p. 26).

É nesse sentido de uma interpretação contínua, fruto do debate rabínico, que a revelação prossegue, tanto na forma da mística como na forma da reflexão racional. Em Prophetic Inspiration After the Prophets, Heschel trata da continuidade das experiências de tipo “profético” no judaísmo medieval e na mística judaica, até o advento do hassidismo. Por outro lado, em The Quest for Certainty in Saadia’s Philosophy, escreve sobre a espiritualidade de tipo racional. Ambos são, para Heschel, atualizações da fé judaica que não são apenas inspirações que ocorrem na vivência íntima do indivíduo, mas também a lembrança das experiências que aconteceram aos ancestrais (Kaplan, 2007, p. 55). Ao mesmo tempo em que estão no pólo oposto ao dos profetas, os sábios são os seus continuadores.

A expressão “*Torá Min Ha-Shamaim*”, Torá Celeste, é formulada para o ouvido humano, pois ela não pode ser entendida apenas como expressão literal, mas também como metáfora. Para tanto, são necessárias as vozes do espanto radical e o sentido do maravilhoso: “Não é possível captar o sentido da expressão Torá Celeste a não ser que seja sentido o céu na Torá” (HESCHEL, 1990, p. 31). O divino no texto bíblico só pode ser sentido e vivido por aquele para quem esse texto é um livro sagrado. A alma humana deve mesclar dois domínios para receber a Torá: o domínio da natureza e o domínio do espírito.

7.3 Heschel Diante das Correntes Judaicas Modernas

É muito conhecida a atuação de Heschel no diálogo inter-religioso, principalmente com o cristianismo. Foi nesse contexto que Heschel formulou uma de suas máximas mais famosas: “Nenhuma religião é uma ilha” (HESCHEL, 1997, p. 235). Essa máxima expressa a noção de que as diversas religiões necessitam estar em permanente diálogo umas com as outras. O diálogo dos homens de fé não é uma disputa para o convencimento uns dos outros quanto às suas convicções. Para ele, esse diálogo baseia-se no reconhecimento mútuo da legitimidade de suas experiências religiosas, ainda que divergentes, pois a verdade não está apenas no credo, isto é, na racionalização dos conceitos, mas na profundidade da verdade íntima da resposta que o homem de fé dá a Deus, quando ele se percebe na condição de buscado por Aquele. Além disso, são as tarefas comuns com relação à preocupação com o ser humano e seu bem-estar físico e espiritual que, para Heschel, deveriam nortear uma ação comum das diversas tradições.

Analogamente, com relação às correntes do judaísmo moderno, Heschel buscou uma posição de diálogo permanente. A cena judaica moderna é a da divisão em correntes liberais, tradicionalistas e ortodoxas. Nesse leque de correntes, os pólos têm seguido um caminho de radicalização em que o diálogo se tornou cada vez mais difícil, a ponto de cessar completamente. As divergências com relação a posições quanto à revelação e à prática dos mandamentos parece estar esfacelando o judaísmo em grupos irreconciliáveis. Pareceria ao observador moderno que essa situação de diversidade teológica é

nova e perigosa, um desvio de alguma unidade original. Heschel, porém, demonstra que tal unidade nunca existiu no judaísmo rabínico. A regra sempre foi o debate e a diversidade de posições e de pontos de vista. A novidade dos tempos modernos reside na deslegitimação de um grupo pelo outro, o que leva à cessação do debate entre as correntes.

Nesse contexto, a dialética teológica hescheliana formulou uma narrativa religiosa que vê as polarizações atuais como uma decorrência nas condições modernas dos debates que continuaram ao longo das gerações precedentes. Seguindo a conclusão mais direta a que leva o pensamento hescheliano, as correntes do judaísmo moderno são legítimas, mas, ao mesmo tempo, parciais em sua visão de Deus. Só o diálogo entre elas pode produzir uma visão em paralaxe do pensamento judaico contemporâneo, capaz de renovar a experiência religiosa profunda segundo essa conclusão. Esse é outro aspecto daquilo que Kaplan chamou de “revolução teologia de Heschel”.

Também desse ponto de vista, a TMH é central para a compreensão da obra hescheliana, pois esse aparente estudo sobre as correntes do judaísmo talmúdico e medieval mostra que os debates em relação à divindade e a humanidade da revelação não são travados apenas no presente. Apresentar o judaísmo rabínico tradicional a partir de um único ponto de vista, mencionando uma fonte e não outra, é, para Heschel, um modo de descaracterizá-lo. A dialética teológica hescheliana tece, assim, um discurso profundamente antifundamentalista. O que ela faz é propor um ecumenismo inter-judaico pluralista.

7.4 Dialética Teológica e Diálogo Inter-Religioso

Forneceria a dialética teológica hescheliana instrumentos para pensar a experiência religiosa em geral? Poderia ela embasar uma compreensão do diálogo inter-religioso? Com relação à primeira pergunta, a visão de Heschel de uma dialética na experiência humana em geral faz pensar que, para ele, toda experiência religiosa profunda gere pares antitéticos. Poder-se-ia, então, questionar: a existência de antíteses seria um dado suficiente para demonstrar que se está diante de algo central na experiência religiosa, em uma dada tradição? Por exemplo, no cristianismo, os debates sobre divindade e humanidade de Jesus, entre Pelágio e Agostinho sobre salvação e condição humana, ou a questão secular entre aqueles que defendem a salvação pelas obras ou pela graça; no islamismo, a polêmica entre sunitas e xiitas quanto à autoridade da tradição posterior a Muhamad; no budismo, a discussão sobre a reencarnação da alma entre tibetanos e zen, não seriam todos esses dissentimentos meras oposições entre a visão terrena e a visão celeste da experiência religiosa profunda que ocorrem em tradições distintas? É mesmo possível falar de uma única opinião nessas diversas tradições?

Da mesma forma, com relação ao diálogo entre as diversas tradições religiosas, a questão será como entender a posição hescheliana que legitima o pluralismo religioso sem cair na dualidade do relativismo? Vários pensadores, filósofos e teólogos recentes têm se debruçado sobre o tema do pluralismo religioso e a chamada teologia das religiões (Damen, 2003) como um método de legitimação da diversidade. É bom ressaltar que Heschel não propõe uma teologia das religiões sistemática e acabada. A sua proposta é, antes, levar em

conta que as diferenças na formulação dos credos são fruto de situações diversas daqueles que vivem a fé.

É sobre os temas em relação aos quais os debates inter-religiosos são travados que a dialética teológica aparece. Um exemplo disso é, como já foi visto, a utilização que Heschel faz de referências da Didascália, obra cristã dos primeiros séculos da Era Comum, contrapondo a posição dos primeiros cristãos sobre os Dez Mandamentos às posições rabínicas e colocando, assim, essa obra como parte do debate. Outro exemplo são as referências às posições muçulmanas sobre a revelação do Corão em debate com as posições judaicas. Tanto em um exemplo como no outro, Heschel alarga o debate ao pôr em cena essas tradições aparentadas como que travando um debate sobre temas afins. Na verdade, ao dar voz ao oponente, Heschel também o legitima como sujeito do diálogo.

Aqui, novamente, pode-se ver que a leitura dos textos heschelianos sobre diálogo inter-religioso à luz de TMH torna mais clara sua compreensão. Note-se, ainda, que, em seus textos voltados especificamente para o diálogo inter-religioso, Heschel procurou mobilizar pessoas de diferentes religiões para atuarem juntas em prol da dignidade humana e em oposição ao niilismo, ao fetichismo moderno e à alienação, que são os desafios enfrentados por todas as pessoas religiosas. Essa mobilização conjunta é a base para o reconhecimento mútuo. É curioso que Levinas também se refere à experiência comum de resistência ao nazismo como o evento que gerou o diálogo judaico-cristão, levado a um rumo novo no pós-guerra. Heschel aponta para um diálogo

inter-religioso ativo que não busca, contudo, resolver questões teológicas nem diferenças de crenças.

Em que base nós, pessoas de diferentes compromissos religiosos nos encontramos? (...) Nós nos encontramos como seres humanos que têm muito em comum: uma face, uma voz, a presença de uma alma, medos, esperanças, a habilidade de confiar, uma capacidade de sentir compaixão e entendimento, a qualidade de sermos humanos (HESCHEL, 1996, p. 238).

Segundo Heschel, a consciência de compartilhar a condição humana é a base do diálogo inter-religioso.

O propósito da comunicação religiosa entre seres humanos de diferentes compromissos é o enriquecimento mútuo e o aumento do respeito e do apreço, ao invés da desqualificação do outro no que diz respeito às suas convicções com relação ao sagrado (HESCHEL, 1996, p. 243).

Para que esse diálogo aconteça, é necessária a superação de antigos desentendimentos e ressentimentos. Um exemplo dessa tentativa de ir além do ressentimento é oferecido pela atuação de Heschel como observador judeu no Concílio Vaticano Segundo e sua influência no esboço do documento católico Nostra Aetate (KAPLAN, 1996, p. XXVI), quando, nos anos sessenta, a Igreja Católica mudou oficialmente sua posição com relação aos judeus e se abriu ao diálogo com outras religiões.

O respeito pelos compromissos uns dos outros, o respeito pela fé uns dos outros, é mais do que um imperativo político e social. Ele nasce do insight de que Deus é maior do que a religião, que a fé é mais profunda do que o dogma, que a teologia tem suas raízes na teologia profunda.

A perspectiva ecumênica é a compreensão de que a verdade religiosa não brilha no vácuo, que o primeiro interesse da teologia é pré-teológico e que religião envolve a situação total do homem, suas atitudes e ações e, desse modo, não deve nunca ser mantida em isolamento (HESCHEL, 1996, p. 287).

7.5 Filosofia da Santidade: Entre a Mística e a Razão Sensível

Heschel considerava Torá Min Há-Shamaim Be-Aspaklária Shel Ha-Dorot como seu *sefer kodesh*. Aquele dentre todos os seus livros que poderia figurar nas prateleiras do *Beith Midrash* — a acadêmica rabínica — lado a lado com os tratados do Talmude, as coleções de *midrashim*, os comentários e tratados medievais e pós-medievais, isto é, como parte integrante da tradição que ele se propõe comentar (LEVIN, 1998, p. 57). O conjunto da obra de Heschel é, ao mesmo tempo, uma reflexão filosófica sobre a condição humana na modernidade e um imenso esforço de dar continuidade e renovar a tradição rabínica.

Essa duplicidade pode ser notada nos dois pólos do pensamento hescheliano: a antropologia filosófica e a filosofia da religião. Enquanto antropologia

filosófica, sua obra volta-se para pensar o humano em sua grandeza como imagem divina e em sua miséria como pó da terra. O *homo sapiens* espiritualiza-se numa constante tensão entre o anjo e a besta que habitam nele, lado a lado. Para que o homem se espiritualize, é necessário que ele se humanize. É preciso que se descubra como concernência e necessidade divina na tarefa da redenção de si mesmo. Nesse sentido, a obra hescheliana é uma renovação do apelo profético por uma ética da responsabilidade pelo outro. O homem expressa, assim, uma polaridade anunciada na profecia bíblica: aquele que é a imagem divina é também formado do mais inferior material. O homem é pó e cinzas. Na condenação à morte, imposta a Adão, Deus declara: “Pois tu és pó e ao pó voltarás”(Gen. 3:19). Ser mortal, porém, não significa que a alma está aprisionada no corpo, sepultada nele. A contradição não é de substância, é de atos: “O pecado do homem é falhar em viver o que ele é. Sendo o mestre da Terra, o homem esqueceu que ele é o servo de Deus”.

Por outro lado, enquanto filosofia da religião, a obra hescheliana volta-se para compreender a experiência religiosa como paralaxe entre duas visões muito distintas do encontro humano-divino: o ponto de vista do transcendente e o ponto de vista imanente desse encontro. Ao assumir ambas as visões, ele busca a paralaxe entre a mística e a razão, que assim se entrelaçam sem se mesclar. A mística que incorpora a razão torna-se uma mística uma oitava acima, da mesma forma que a razão que incorpora o *insight* da situação humana deixa de lado a arrogância da razão formal e torna-se razão sensível e humilde. No evento religioso, ambas concorrem, se não na experiência

individual, pelo menos na inter-subjetividade das visões humanas do divino. Deus está perto e longe, presente e ausente ao mesmo tempo. Na Sua presença, o ser humano se maravilha e, na Sua ausência, o ser humano se torna seu símbolo, devendo realizar por Ele aquilo que Deus não está ali para fazê-lo. Essa é a mística da ação humanizadora. Essa duplicidade do pensamento hescheliano tem sua chancela no nome do curso que ele ministrava no Jewish Theological Seminary: Ética e Mística Judaica.

No final de TMH, após retomar a relação entre *Halakhá* e *Agadá*, Heschel discute as idéias de responsabilidade social e de dignidade humana como noções teológicas que implicam decisões legais. A dignidade humana é tão importante que os rabinos de outrora chegaram a descartar a aplicação de certos mandamentos em situações em que a lei se colocava contra ela. Essa é a lei vivida pelo homem religioso. Sobre esse mesmo tema refletiu Levinas:

Ao lado da filosofia grega, a qual promove o ato de conhecer como um ato espiritual por excelência, o homem é aquele que busca a verdade. A Bíblia nos ensina que o homem é aquele que ama o seu próximo, que o fato de amar seu próximo é uma modalidade de vida que é sentida como tão fundamental – diria mais fundamental – quanto o conhecimento do objeto e quanto a verdade enquanto conhecimento de objetos (LEVINAS apud POIRIÈ, 2007, p.105).

Nesse sentido, Levinas se dizia um pensador religioso. Da mesma forma, para Heschel: “O homem religioso é uma pessoa que segura Deus e o ser humano

em um pensamento a um só tempo, todo tempo; que sofre em si o dano feito a outros, cuja grande paixão é compaixão, cuja maior força é amor e desafio ao desespero” (HESCHEL, 1996, p. 289). Entre o humanismo sagrado e a dialética teológica, o pensamento de Heschel torna-se uma filosofia da santidade.

Bibliografia:

Obras de Abraham Joshua Heschel:

A Passion for Truth. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 1995.

Between God and Man: an interpretation of Judaism. Selected, ed. and introduced by Fritz A. Rothchild. New York: Collier Macmillan Press, 1969.

Der Shem Hameforesh: Mensch. Warszawa (Varsóvia): Druk Grafica, 1933.

Deus em Busca do Homem. São Paulo: Paulinas, 1975.

God in Search of Man: a philosophy of judaism. New York: The Noonday Press, 1997 (1955).

Human, God's Inefable Name. Freely rendered by Rabbi Zalman Shacher-Shalomi, prived published 1973.

I Asked for Wonder: A Spiritual Anthology of A. J. Heschel. Ed. Samuel Dresner. New York: Crossroad, 1996.

Israel an Echo of Eternity. Woodstock: Jewish Ligth Publishing, 1997 (1967).

La Democracia y Otros Ensayos. Buenos Aires: Seminario Rabinico Latinoamericano, 1987.

Man Is Not Alone: a philosophy of religion. New York: The Noonday Press, 1997 (1951).

Man's Quest for God: studies in prayer and simbolism. New York: The Scribner Press, 1954.

Moral Grandeur and Spiritual Audacity, essays. Ed. Susannah Heschel. New York: The Noonday Press, 1997 (1996).

- O Homem à Procura de Deus.* São Paulo: Paulinas, 1974.
- O Homem não Está Só.* São Paulo: Paulinas, 1974.
- O Schabat: seu significado para o homem moderno.* São Paulo: Perspectiva, 2000.
- Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and other medieval authorities.* Ed. Morris Idel, Hoboken, Ktav Publishing House, 1996.
- The Circle of the Baal Shem Tov: studies in hasidism.* Ed. Samuel H. Dresner, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- The Earth is the Lord's: the inner world of jew in eastern Europe.* Woodstock: Jewish Ligth Publishing, 1995 (1949).
- The Ineffable Name of God: Man.* London & New York, Continuum, 2005
- The Insecurity of Freedom: Essays on Human Existence.* New York: Shocken Books, 1966 (1959).
- The Prophets.* New York: Harper and Row Publishers, 1998 (1962). v. 1 e 2.
- The Sabbath: its meaning for modern man.* New York: The Noonday Press, 1979 (1951).
- To Grow in Wisdom, an Anthology.* Ed. Jacob Neusner. London: Madson Books, 1990.
- Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklalia shel Ha-Dorot.* London: Soncino Press, vol. 1, 1962; vol. 2, 1965, .(Em hebraico).
- Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklalia shel Ha-Dorot, New York, JTS Press, vol. 3, 1990*
- Who Is Man?* Stanford: Stanford University Press, 1995 (1963).

Comentários à obra de Heschel:

- BACCARINI, Emilio. O Homem e o Pathos de Deus, in: PENZO; GAMBELLINI (Org.). *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BIALIK, Haim Nachman. Hagadá Ve-Agadá. In: *Sefer Ha-Agadá*, Yerushalaim. 1917.
- BOROWITZ, Eugene. *Choices in Modern Jewish Thought: a partisan guide*. New York: Behrman House Inc., 1983.
- BRESLAUER, S. Daniel. *The Impact of A. J. Heschel as Jewish Leader in the America Jewish Community from the 1960's to his Death: a social, psychological, and intelectual study*. Boston: A dissertation submitted to Brandeis University for Ph.D., 1994.
- BRILL, Alan. Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel. In: *Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse*, New York: Yeshivah Chvevei Torah, 3 – 21, 2006.
- COHEN, Adir. Torá min Ha-Shamaim: Siah Ha-Elohim im Ha-Adam: Perek Be-Mishnato Shel Avraham Yoshua Heschel. in *Hachinuch: Journal for Educational Thought*, Tel Aviv: ano LIII, n 3-4, , pp. 174 – 182, maio 1981.
- DRESNER, Samuel H. *Heschel, Hassidism, and Halakha*, New York: Fordham University Press, 2002.
- EVEN- HEN, Alexander. *Kol min Ha-Arafel: Avraham Yoshua Heschel bein Fenomenologia Le-Mistica*, , Tel Aviv: Am Oved Publishers, 1999

- _____. The Torah, Revelation, and Scientific Critique in the Teachings of Abraham Joshua Heschel, In: *Consevative Judaism*, v. 50, n. 2-3, p. 67 - 76, winter/spring 1998.
- FIERMAN, Morton C. *Leap of Action: ideas in the theology of A. J. Heschel*. Lanhan: University Press of America, 1990.
- FRANK, Stephen. Abraham Joshua Heschel and William James: An Unorthodox but Edifying Union, In: *Conservative Judaism*, v. 59, winter, 2007.
- GAMBERINI, Paolo. Il "Pathos" di Dio nel Pensiero di Abraham Joshua Heschel. In: *La Civiltà Cattolica*, Vaticano: v. 2, caderno 3551, 1998.
- GILLMAN, Neil. Epistemological Tensions in Heschel's Thought, In: *Consevative Judaism*, v. 50, n. 2-3, p. 77 - 83, winter/spring 1998.
- _____. The Dynamics of Prophecy in the Writings of Abraham Joshua Heschel. In: *Hearing Visions and Seeing Voices*, Glas, G. (org.), Springer, pp. 41 – 52, 2007.
- _____. *Fragmentos Sagrados: Recuperando a Teologia para o Judeu Moderno*, São Paulo: Comunidade Shalom, 2007.
- GREENE, Arthur. Three warsaw mystics. *The Convenantal Comunity*. Moscou: Memorial Foundation, 1995. Apostila editada pela Memorial Foundation, para uso do professor Greene no Seminário Acadêmico Judaico-Europeu Nahum Golman Felowship.
- GROSS, Victor. *The legacy of Abraham Joshua Heschel*. A dissertation submitted to the University of California, Berkley, for Ph.D., 1987.

- HAZAN, Gloria. *Filosofia do Judaísmo em Abraham Joshua Heschel: Consciência Religiosa, Condição Humana e Deus*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008.
- HYMAN, James. *Abraham Heschel and the trope of meaning*. A dissertation submitted to the Department of Religious Studies, Stanford University for Ph.D., 1996.
- IBBA, Giovanni. "Dialogando" com Abraham Joshua Heschel. In: *Nuova Umanità*, v. 18, Roma, 1996.
- KAPLAN, Edward K. *Holiness in words: A. J. Heschel poetics of piety*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- _____. *Profetic Witness*. London: Yale University Press, 1998.
- _____. Sou le Regard de Dieu: Veneration, Morale, et Santite Juive. In: *Service International de Documentatin Judéo- Chrétienne*, v. 30, n. 1, 1997.
- _____. *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. New Haven & London, Yale University Press, 2005
- KASINOW, Harold. *Divine–Human encounter: a study of A. J. Heschel*. A dissertation submitted to Temple University for the degree Doctor of Philosophy, 1975.
- KIMELMAN, Reuven. Abraham Joshua Heschel: our generation teacher. Texto distribuído por ocasião da palestra com o mesmo nome na Rabbinical Assembly Convention, Boston: Rabbinical Assembly, 2007.
- KOHLBERG, Tamar. Bein Mehkar Le-Teologia: Be-Torah min Ha-Shamaim Be-Aspaklaria shel Ha-Dorot Le- A. Y. Heschel. In: *Daat: Ketav Et Le-*

Filosofia Yehudit Ve-Kabalá, Bar-Ilan University Press, Ramat Gam, n.30, pp. 65 – 82 winter, 1993.

KRIEGER, Stephan H. The Place of Storytelling in Legal Reasoning: Abraham Joshua Heschel's Torah Min Hahsamayim. In: *Social Science Research Network*, Hofstra University School of Law, <http://papers.ssrn.com/sol3/papers2007>

LEVIN, Leonard. Heschel's Homage to the Rabbis: *Torah min ha-shamayim* as Historical Theology, a twenty-fifth Yahrtzeit Tribute. *Conservative Judaism*, v. 50, winter/spring 1998.

MAGID, Shaul. Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton: heretics of modernity. *Conservative Judaism*, v. 50, n. 2-3, p. 114-5, winter/spring 1998

MERKLE, John C. *The Genesis of Faith: the depth theology of A. J. Heschel*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.

_____. Tradition, faith, and identity in Abraham Joshua Heschel's religious philosophy. In: *Conservative Judaism*, New York, v. 36, n. 2, 1982.

PERI, Paul F. *Education for Piety: an investigation of the works of A. J. Heschel*. A dissertation submitted to Columbia University, 1980.

PERLMAN, Lawrence. Revelation and Prayer: Heschel's Meeting with God. In: *Conservative Judaism*, v. 60, n. 3, p. 76 - 88, spring 2008.

SCOLNIC, Benjamin (Ed.). Abraham Joshua Heschel: a Twenty-Fifth Yahrtzeit Tribute. *Conservative Judaism*, v. 50, winter/spring 1998.

- SHANDLER, Jeffrey. Heschel and Yiddish: a struggle with signification. In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, v. 2, New York, Academic Publishers GmbH, p. 245-99, 1993.
- SHERMAN, Franklin. *The Promise of Heschel*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1970.
- SCHORSCH, Rebeccah. The Hermeneutics of Heschel in Torah Min Hashamayim. In: *Judaism*, vol. 40, n. 3, pp. 301 – 308, Summer, 1991.
- STAMPFER, Joshua. *Prayer and politics. The twin poles of Abraham Joshua Heschel*. Portland: Institute of Judaic Studies, 1985.
- TANENZPF, Sol. Heschel and His Critics, In: *Conservative Judaism*, v. 23, n. 3 summer, 1974.
- TANGORRA, Giovanni. Heschel, il Teologo Poeta. *Settimana*, n. 46, Roma, dezembro 1997.
- TUCKER, Gordon. Heschel's Torah Min ha-Shamayim: Ancient Theology and Contemporary Autobiography a Twenty-fifth Yahrtzeit Tribute. In: *Conservative Judaism*, v. 50, pp. 48 – 55, winter/spring 1998.
- _____. Heschel on the Theology of the Rabbis. In: *Proceedings of the Rabbinical Assembly*, vol. LI, pp. 211 – 229, 1989.
- _____. *Heavenly Torah: as Refracted Through the Generations*. Introdução e Comentários ao livro de Heschel, New York & London, Continuum, 2005.
- _____. *Heschel's Torah Min Hashamayim as a Teaching Tool*, Rabbinical Assembly, curso gravado em CD 1, 2, 3, 2005.

WASCOW, Arthur. My legs were praning: theology and politics in Abraham Joshua Heschel. In: *Consevative Judaism*, v. 50, n. 2-3, p. 144-5, winter/spring 1998.

WAXMAN, Mordecai. Abraham Joshua Heschel, a Yahzeit tribute. In: *Conservative Judaism*, v. 28, n. 1, New York, 1973.

WAXMAN, Mordechai (Ed.). Abraham Joshua Heschel: a Yahrtzeit tribute. In: *Conservative Judaism*, v. 28, fall 1973.

Bibliografia Auxiliar

BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Col. Obras Escolhidas).

_____. *Teses Sobre a Filosofia da História*. São Paulo: Ática, 1985. (Col. Grandes Cientistas Sociais).

BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: Ética do Humano – Compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BORGES, Jorge Luis. *Siete Noches*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1992.

BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987. (Col. Debates).

_____. *Eclipse de Deus: considerações sobra a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus Editora, 2003.

- CHOURAQUI, André. *Os Homens da Bíblia*. São Paulo: Schwartz, 1990. (Col. A Vida Cotidiana).
- ENGELS, Friedrich. A Humanização do Macaco pelo Trabalho. In: *Dialética da Natureza*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- DAMEN, Franz (org.). *Pelos Muitos Caminhos de Deus; desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*. Goiás: Ed. Rede, 2003.
- DORFF, Elliot N. *The Unfolding Tradition: Jewish Law After Sinai*. New York: Aviv Press, 2005.
- _____. Medieval and Modern Theories of Revelation. In Humash Etz Hayim. New York: Jewish Publication Society, 2004.
- DIMITROVSKI, Haim Zalman. Al Ha-Derekh Ha-Pilpul. In: *Ha-Yovel Li-Khvod Shalom Baron*. Yerushalaim: Ha-Akademia Ha-Amerikanit Le-Madaey Ha-Yahadut. 1975.
- FRANK, Daniel H. e LEAMAN, Oliver (org). *History of Jewish Philosophy*. Londres e Nova Iorque: Routledge Tayors & Francis Group, 2003.
- FRANK, Daniel H. e LEAMAN, Oliver (org). *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- FINKELSTEIN, Louis. *Akiva: Scholar, Saint, and Martyr*. Northvale, London: Jason Aronson, 1990.
- GOLINKIN, David. Mudança, Flexibilidade e Desenvolvimento Dentro da Halachá. In: Pardes. Rio de Janeiro: Congregação Judaica do Brasil. Março – abril, 1996.

- GUINSBURG, Jacó. *O Judeu e a Modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- GUTTMANN, Alexander. *Rabbinic Judaism in the Making: A chapter in the history of the halakhah from Ezra to Judah I*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.
- GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HALBERNAL, Moshe. *The History of Halakhah, Views from Within: Three Medieval Approaches to Tradition and Controversy*. Boston: Harvard University School of Law, 1997
- <http://www.law.harvard.edu/programs/Gruss/halbert.html>.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. Nova Iorque: Barnes & Noble Classics, 2004.
- JONAS, Hans. *Le Concept de Dieu Après Auschwitz*. Paris: Payot & Rivages, 1984.
- KADUSHIN, Max. *The Rabbinic Mind*. Nova Iorque: Bloch Publishing Company, 1972.
- KAISER, Robert D. Revelation and Torah: Jewish views. In Judaism FAQs, site de artigos judaicos. Copyright 2000.
- <http://www.msnusers.com/judaismfaqs/revelationandtorah.msnw>.
- KAPLAN, Mordechai. *Judaism as a Civilization-toward a reconstruction of American-Jewish life*. New York: The Reconstructionist Press, 1972.
- KETTERER, Eliane e REMAUD, Michel. *O Midraxe*. São Paulo: Paulus, 1996.
- KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

- LAMPEL, Zvi. *The Dynamics of Dispute: the making of machlokes in the talmudic times*. New York: Judaica Press. 1992.
- LENHARDT, Pierre. *À L'Ecoute D'Israel em Eglise*, Langres: Parole et Silence, 2006
- LÉVINAS, E. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Nine talmudic readings*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Quatro Lições Talmúdicas*, Ed. Perspectiva, S. Paulo, 2003
- _____. *Time and the Other*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2002
- _____. *Novas Interpretações Talmúdicas*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002
- _____. *Difficult Freedom*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1990
- _____. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, Indianapolis: Indiana: University Press, 1994
- _____. *Deus a Morte e o Tempo*, Coimbra: Almedina, 2003
- LOPES CARDOZO, NATHAN T.. *THE WRITTEN AND ORAL TORAH: A COMPREHENSIVE INTRODUCTIO*. NEW YORK: ARONSON, 2004.
- LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- McGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism*, vol. I *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2003.

MIELZINER, Moses. *Introduction to the Talmud*. Nova Iorque: Bloch Publishing Company, 1968.

NEUSNER, Jacob. *The Midrash: an introduction*. Northvale, Nova Jersey e Londres: Jason Aronson Inc., 1990.

_____. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York & London: Doubleday. 1994.

_____. *Theology of Judaism – Halakhah and Aggadah*. In: *The Encyclopedia of Judaism*, vol.III. New York: Continuum, 1999.

NOVEK, Simon. *Contemporary Jewish thought*. Washington: B'nai B'rith Books, 1985.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas:ensaio e entrevistas*, S.Paulo: Perspectiva, 2007

PROUDFOOT, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley e Los Angeles, Califórnia: University of Califórnia Press Ltd. e Londres, Inglaterra: University of Califórnia Press, 1985.

RAMBALDI, Erico. *Dialéctica*. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988.

REHFELD, Walter. *Tempo e Religião. A experiência do homem bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

- ROSENSWEIG, Michael. Elu Va-Elu Divre Elokim Hayyim: Halakhic Pluralism and Theories of Controversy. In: *Tradition* 26:3, 1992.
- ROSENZWEIG, Franz. *On Jewish Learning*. New York: Schocken Books, 1988.
- _____. *The Star of Redemption*. Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1985.
- _____. *The New Thinking*. Syracuse; The Syracuse University Press, 1999.
- _____. *God, Man, and the World*. Syracuse; The Syracuse University Press, 1998.
- RUBENSTEIN, Jeffrey L. . *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*. Baltimore e Londres: the Johns Hopkins University Press, 1999.
- SAFRAN, Alexandre. *A Cabalá*: São Paulo: Colel Torá Temimá do Brasil, 1995
- SCHACHTER-SHALOMI, Zalman. *Paradigm Shift*. Philadelphia: Aronson, 1993.
- SCHECHTER, Solomon. *Aspects of Rabbinic Theology: major concepts of the Talmud*. Nova Iorque: Dchoken Books ,1961.
- SCHEFFCZYC, Leo. *O Homem Moderno e a Imagem Bíblica do Homem*. São Paulo: Paulinas, 1976.
- SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12).
- SELTZER, Robert M. *Povo Judeu, Pensamento Judaico*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, t. II).
- SCHÄFER, Peter. Mirror of His Beauty: Feminine Images of God From the Bible to the Early Kabbalah. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002.

SILVEIRA DA COSTA, José. *Max Scheller: o personalismo ético*. São Paulo: Moderna, 1996.

SORJ, Bernardo; GRIN, Monica (Org.). *Judaísmo e Modernidade: metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

STONE, I. F. - *Reading Levinas/ Reading the Talmud*, Philadelphia: JPS, 1998

URBACH, Ephraim E. *The Sages: their concepts and beliefs*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2001.