

Dialética Teológica Rabínica Através da Leitura Hescheliana do Talmud do Midrash

Doutorando Alexandre Leone¹

Resumo:

Abraham Joshua Heschel (1906 – 1972) importante filósofo do judaísmo de século XX no livro Torá Min Hashamaim Be-Aspaklaria shel Ha-Dorot, voltou sua atenção para a literatura rabínica tradicional. Da leitura hescheliana do Talmud e do Midrash emerge uma visão dialética das correntes teológicas que animaram os debates dos primeiros rabínicos. 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 tencionaram dialeticamente o pensamento rabínico desde o final da Antiguidade e durante a Idade Média. As duas tendências têm permeado o pensamento rabínico desde então. Heschel tira várias conclusões sobre a relação entre razão e misticismo na experiência religiosa judaica que aprofundam o debate moderno sobre a natureza da experiência religiosa.

Palavras-chave: judaísmo, filosofia, teologia, Heschel

Introdução

Segundo Heschel mística e razão se apresentam como duas faces da experiência religiosa. Em particular no judaísmo rabínico esse dois pólos se organizaram desde das primeiras escolas de pensamento rabínico ainda na passagem do século I para o século II da Era Comum. *Torá Min Hashamaim Be-Aspaclaria Shel Hadorot* (TMH), livro escrito em hebraico e um dos mais importantes trabalhos de Heschel é dedicado a essa dialética religiosa. Ele identifica essas tendências antitéticas nas escolas de Rabi Akiva e de Rabi Ishmael. Usando uma expressão talmúdica Heschel chama Rabi Akiva e Rabi Ishmael de *Avot Olam*, termo que segundo Tucker deveria ser traduzido como paradigmas eternos. Em outras palavras, as escolas de Rabi akiva e de Rabi Ishmael são retratadas como sendo os paradigmas das duas abordagens que tem polarizado os debates rabínicos através das gerações. Tucker em seu comentário a *Torá Min Há-shamaim* comenta que a expressão *avot olam* usada por Heschel não deveria ser tida como uma tese histórica sobre o pensamento rabínico, ainda que naquela época a existência destas escolas fosse tida como histórica. O uso por Heschel deste paradigma deveria ser lida na chave de filosofia da religião como uma tese sobre os paradigmas do pensamento religioso que desde então tem polarizado o judaísmo rabínico através das sucessivas gerações criando a tensão dinâmica da dialética do pensamento religioso judaico.

Heschel afirma que a Torá pode ser apreendida de dois modos: pela via da razão e pela via da visão intuitiva. “o caminho (*derekh*) de rabi Ishmael era o da leitura simples do texto. O caminho de Rabi Akiva era o da leitura esotérica (32). Segundo Heschel, Rabi Akiva e Rabi Ishmael não construíram seus métodos ex-nihilo, estes caminhos divergentes são o fruto da experiência religiosa e da lapidação do pensamento de gerações que os precederam, não apareceram de uma hora para outra na passagem do primeiro para o segundo século de nossa era. Sua fonte origina-se de diversas abordagens sobre os ensinamentos judaicos. Essa abordagens foram sendo passadas e refinadas no curso de longos períodos de tempo. 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 abeis em canalizar antigas e

poderosas correntes de pensamento religioso e por terem feito isso e eles nutriram as gerações que vieram depois.

Em TMH Heschel não se propõe apenas fazer um estudo comparativo das duas correntes, mas antes entrar na profundidade destes dois modos de relacionar-se com o sagrado num sentido que transcende as idéias individuais. É a isso que Tucker se refere quando escreve que Heschel não trabalhou apenas casos históricos, mas foi mais além buscando os paradigmas de pensamento religioso que embasam estas posições teológicas. A extensão da existência e duração destas duas escolas no período tanaitico (séc I ao III) é uma questão histórica menos importante no trabalho feito por Heschel. Antes Heschel propõe através destes paradigmas entender a trajetória e a tensão da dialética teológica do judaísmo rabínico. O quadro que emerge é ao invés de uma teologia sistemática uma tese de por que o judaísmo desenvolveu uma dialética teológica que se polariza entre duas visões antiéticas a racionalista e mística perante a experiência religiosa da revelação.

1 Ishmael e Akiva

Vejamos como Heschel nos retrata as características destas duas escolas:

Rabi Ishmael que era originado da classe sacerdotal, ele era filho de um sumo sacerdote, é retratado como delicado e intelectualmente reservado. Seu modo de pensar tinha como virtudes a clareza e a sobriedade. Ele era alguém que buscava o caminho do meio e cujas palavras eram cuidadosamente medidas e preferia uma medida de lucidez a nove medidas de extremismo. Para ele o paradoxo era um anátema. Preferia a explicação que chamaríamos hoje naturalista com relação aos milagres descritos hoje no texto bíblico. Para rabi Ishmael era mais importante a reflexão sobre aquilo que está escrito e dado como seguro pela tradição do que aquilo que estava além dos limites da apreensão. Escreve Heschel citando um trecho da tradição: quem sonha com Rabbi Ishmael isso é um sinal de lhe será dada a sabedoria. O método de Rabbi Ishmael é aquele que evitava o antropomorfismo com relação a Deus e a metáfora e desencorajava o uso de imagens para explicar seu ponto de vista.

Rabi Akiva por outro lado é retratado por Heschel como homem fervoroso e um 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 era um homem de ação que participou como líder espiritual da revolta de Bar-Korba no início do segundo século contra o imperador romano Adriano. “No santuário de Rabi Akiva ressoava uma música triunfante, no santuário de Rabi Ishmael ressoava uma voz suave

Rabi Akiva é lembrado como sendo um dos quatro sábios que penetrou no pardês, o pomar – nome dado na literatura rabínica dos primeiros séculos à especulação mística. Rabi Akiva entrou e saiu em paz. Com relação aos outros três, um tornou-se herege, o outro enlouqueceu e outro morreu. O *Pardes* é a interpretação mística das escrituras baseada na leitura de certos capítulos especiais de Gênesis e Ezequiel acompanhada de métodos de meditação profunda. O discípulo mais conhecido de Rabi Akiva é Rabi Shimon Bar Yohai considerado na tradição como o autor lendário do *Zohar* – a obra central da mística judaica medieval – a *Kabalá*. O *Zohar* é um extenso comentário místico sobre o Pentateuco.

Segundo Heschel, Rabi Akiva foi um dos primeiros a desenvolver o conceito místico da participação, segundo o qual o que acontece a Israel neste mundo afeta a própria vida divina. Deus participa do sofrimento humano. Heschel atribui a Rabi Akiva a noção de patos divino desenvolvido em sua obra. O Heschel dos poemas de sua juventude da coletânea *Der Shem Há-Meforesh: Mensch*, publicado em Varsóvia em 1933, é um akiviano. Nesses poemas o hassidismo é eminentemente místico. O pathos divino se manifesta na exaltação e na emoção como no Akiva retratado em *Torá Min Há-Shamaim*. Esse elemento akiviano é tão forte em Heschel que Rebeca

Schorch em seu artigo sobre *Torá Min Há-shamaim*¹ descreve Heschel como um akiviano, em outras palavras, um místico que buscava traduzir seu pensamento na linguagem da filosofia ocidental. Essa posição de Schorch não é tão pacífica assim pois ela retira do pensamento hescheliano seu caráter dialético.

É certo, porém que há em Heschel aspectos de seu pensamento que são de ishmaelianos. Por outro lado a noção hescheliana de que não há lugares intrinsecamente sagrados e a descrição da relação entre profeta e Deus durante a revelação parecem muito mais próximos dos ensinamentos da escola de Rabi Ishmael.

No campo da noção de revelação Rabi Akiva entendia a linguagem humana como sendo insignificante se comparada com a linguagem da Torá. Na linguagem da Tora como na linguagem poética a palavra é viva sendo a linguagem divina, ela tem uma dimensão secreta em cada passagem mesmo nas narrativas aparentemente simplórias que retratam algum momento do cotidiano. Em Rabi Ismael, por outro lado, a Tora fala em linguagem humana. Segundo Rabbi Ishmael isso se dá porque a Tora não foi dada aos anjos e sim aos homens refletindo seus modos de falar e não sendo cada palavra portadora de um significado especial. Para Rabi Akiva a revelação é a de uma Tora transcendental que preexiste ao mundo. A Tora sendo o próprio logos divino, a sabedoria de Deus, é o guia que Deus usou para criar o mundo.

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. Rabi Ishmael, segundo Tucker, é apresentado por Heschel como advogado da leitura racionalista do texto bíblico. Na escola de Rabi Ishmael era tido que a linguagem era incapaz de revelar a verdade divina em toda a sua essência. Por isso a linguagem da revelação é adaptada para aquilo que o ouvido possa escutar. Daí vem a sua tese que a Tora fala na chave da linguagem humana. Antes de Rabi Ishmael, Filon de Alexandria já havia declarado que a Torá fala em linguagem humana. 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 na 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 que este poderia fazer. Para Rabi Ismael a linguagem bíblica usa muitas vezes da hipérbole e da metáfora, não devendo as passagens ser entendidas como literais quando fogem da linguagem divina. A revelação é divina mas o texto é humano.

Por outro lado Heschel nos apresenta a escola de Rabi Akiva como buscando em cada passagem um sentido mais profundo. Na escola de Rabi Akiva que surge a expressão: “se não tivesse sido escrito isso não poderia ser dito”. Quando na passagem do mar o povo diz “*z’é eli*” (este é o meu Deus) a linguagem é tomada como literal, o povo realmente estava vendo Deus. Os antropomorfismos do texto bíblico são alusões às verdades teológicas transcendentais. O texto é um convite ao vislumbre do sentido religioso e oculto e profundo por trás da Tora. Ele aponta para algo mais. O texto flama uma interpretação mística.

Heschel escreve que ambas as escolas se baseavam em métodos distintos e até opostos de entendimento da escritura e da profecia. Para Akiva a Torá originalmente está no céu e o profeta é apenas um instrumento usado por Deus para comunicar-se com os homens. O profeta é como uma trombeta soprada por Deus, um instrumento sem nenhuma autonomia. É a voz divina que é escutada quando o profeta fala: o humano é eclipsado durante a experiência da revelação. Portanto o texto sendo divino é ele mesmo a revelação. Moisés é descrito como subindo aos céus para receber a Tora como na escola de Rabi Akiva. A profecia é a realização da união mística com Deus. Para

¹ Schorch, Rebeca, *The Hermeneutics of Heschel in Torah Min Hashamaim*, in *Judaism*, vol L, vol. 40, 1998

Rabi Akiva ficar no sentido contextual e simples é perder a profundidade do texto. O dito de Rabi Akiva é que *peshat*, o método contextual racionalista, tem as mesmas letras que *tipesh* (tolo).

Para a escola de Rabi Ishmael o profeta é visto como um parceiro, um sócio de Deus na revelação. A revelação é um diálogo entre profeta e Deus e, portanto há um elemento humano junto com elemento divino no texto bíblico. O profeta não perde sua autonomia nem mesmo na escrita do texto. Para Rabi Ishmael há passagens da Tora que Moisés teria escrito por sua própria conta e autoridade. Nem todas as passagens da Tora teriam o mesmo nível de revelação. É por isso, portanto, que as palavras refletem o modo humano e as idiossincrasias do idioma. Daí justamente vem a tendência leniente de Rabi Ismael da interpretação das leis.

Conclusão

Heschel demonstra ao longo de *Torá Min Há-shamaim* que estas duas escolas teológicas, racionalista e mística, se desdobraram em diferentes desenvolvimentos nos debates rabínicos por toda a Idade Média até os dias de hoje.

A dialética parece ser um dos elementos centrais do pensamento hescheliano que é distinguível tanto em sua forma de escrever quanto na desconfiança que ele demonstra com relação ao pensamento totalizante. No caso da teologia essa é também a chave para entendermos o porquê de Heschel distanciar-se da teologia ocidental, isto é, tentativa de sistematização numa totalidade do divino, e em seu lugar buscar construir seu pensamento como “teologia profunda”. O propósito da teologia profunda não é a crença em si, mas os pressupostos da experiência religiosa. A teologia hescheliana é também expressão do pensamento situacional, que privilegia a experiência pré-conceptual. Usando o linguajar hescheliano, poderíamos dizer que a questão principal para a teologia profunda não é a crença sistematizada, mas a fé em sua dimensão vivencial e emocional. Este estudo hescheliano dos debates teológicos entre as correntes de rabinos racionalistas e místicos esclarece um aspecto muito importante da teologia profunda hescheliana; sua dimensão de dialética teológica.

A dialética teológica mira a experiência religiosa mais do que a crença sistematizada. R. Akiva e R. Ishmael são em Heschel construídos ao longo de *Torá Min Há-shamaim* como paradigmas internos da experiência religiosa. Próximo do final de *Torá Min Há-shamaim* Heschel cita a máxima rabínica: *Elilu vêililu divrei Elohim haim* – Estas e aquelas são as palavras do Deus vivo. A tensão dialética é parte da experiência do *encontro* com Deus por ele ir além da capacidade humana de apreensão. Desse modo a agadá para Heschel não é um sistema é antes um debate sobre a profundidade da experiência religiosa viva e, portanto em continuo movimento e tensão.

Mas será possível more-se entre duas visões tão distintas? Usando agadicamente uma passagem halakhica do Talmud, recurso muitas vezes usado por este pensador, Heschel nos traz um interessante exemplo de sua posição. No tratado Talmúdico de Hagigá 2a os rabinos comentam os versículos: “Três vezes no ano, todo varão entre ti aparecerá perante o Eterno, teu Deus, no lugar que escolher, na Festa Pessah, e na Festa de Shavuot, e na Festa de Sucot; porém não aparecerá vazio perante o Eterno cada qual, conforme o dom da sua mão, conforme a bênção que o Eterno, teu Deus, te tiver dado (Deut. 16: 16-17)”. Em seu comentário os rabinos discutem quais as categorias de pessoas estariam dispensadas da peregrinação até Jerusalém, escravos, velhos, crianças, mancos, etc. Entre os dispensados está aquele que é caolho. Perguntam os rabinos por que o caolho estaria dispensado e a resposta é que assim como aparecer perante Deus significa que Deus o vê por inteiro assim também ele precisa ter a experiência por inteiro com seus dois olhos. Rashi o comentarista medieval concorda com isso. Heschel comenta, quem usa apenas um de seus olhos, o racional ou o místico, na experiência religiosa não terá esta experiência por inteiro. Segundo Tucker, esta pessoa não fará a devida paralaxe e terá uma visão chapada ao invés de uma visão tridimensional. Esta é a proposta de síntese para além da dualidade entre mística e razão. Esta síntese hescheliana jamais

produzirá uma teologia sistemática coerente. É, no entanto, na dialética teológica entre mística e razão que Heschel encontra a chave para entender por que o judaísmo nunca produziu uma teologia sistemática criando em seu lugar um sistema de pensamento religioso que se move através do paradoxo.

Referências Bibliográficas

- [1] Ariel, David S. – *The Mystic Quest: an introduction to Jewish Mysticism*, London, Jason Aronson Editor, 1988
- [2] Borodowski, Alfredo Fabio, “Hasidic Sources in Heschel’s Conception of Prayer”, in *Conservative Judaism*, vol L, number 2-3, Winter /Spring 1998
- [3] Buber, Martin, *Tales of Hasidim: Early Masters*. New York: Schocken Books, 1947, vol 1
- [4] Dresner, Samuel H. – *Heschel, Hasidim, and Halakha* New York: Fordham University Press, 2002
- [5] Hayim Hayke de Amdur - *Sefer Hayim va-Hessed*. Jerusalem, 1953
- [6] Heschel, A. J. – *O homem à procura de Deus*. São Paulo: Paulinas 1974a,
- [7] Heschel, Abraham J. – *O último dos profetas*, São Paulo: Manole, 2002
- [8] Heschel, A. J. - *Torá Min Hashamaim Beaspaklalia shel Hadorot*. London: Soncino Press, 1962
- [9] Heschel, A. J. *Der Shem Hamefoirsh: Mensch*. Warszawa (Varsóvia): Druk Grafia, 1933.
- [10] Heschel, A. J. - *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- [11] Jacobs, Louis – *Hasidic Prayer*. New York: Schocken Books, 1972
- [12] Levi Itzhaak de Berditchev - *Sefer Kedushat Levi*. Jerusalem, 1958
- Likutin Yekarin, Lvov: 1863, 2a
- [13] Merkle, John C., *The Genesis of Faith*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985
- [14] *Sefer Tzevaat Ha-Rivash*. Jerusalem, 1973
- [12] Shorch, Rebeca, *The Hermeneutics of Heschel in Torah Min Hashamaim*”, in *Judaism*, vol L, vol. 40, 1998.

Autor

¹ **Alexandre LEONE, doutorando**

Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (USP - FFLCH)

Departamento de Letras Orientais (DLO)

alexleone@usp.br ou alexleone@terra.com.br