

KABBALAH E A MÍSTICA NA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Religiões e Mística no Pensamento de Gershom Scholem

Manoel Ribeiro de Moraes Junior
Pós-Doutorando no CeSoR (EHESS/CNRS)
Capes. BEX 0640/15-8
manoelmoraes@uepa.br

RESUMO

Este trabalho explora resumidamente as idéias de Gershom Scholem sobre a possibilidade de um método de investigação histórica dos movimentos judaico-messianicos.

Palavras-chave: História das Religiões, Cabala, Messianismo, Mística.

ABSTRACT

This briefly artic explores the Gershom Sholem's ideals about the possibility of a method of historical about Messianic Jewish Movements.

Keywords: History of Religion, Kabbalah, Messianism, Mystic.

Introdução

Ernest Bloch, György Lukacs, Walter Benjamin, Franz Kafka, Martin Buber, Franz Rosenzweig e Gershom Sholem compõem em seus respectivos mundos intelectuais de uma dimensão fundamentalmente que consubstancia o judaísmo e a erudição estético-filosófica de raízes românticas. Esta intercessão intelectual foi capaz de frutificar temas e motivos de pensamento-crítico numa era em que a humanidade andava por um fio tênue entre a vida e a morte. Em conjunto, estes pensadores radiografaram a negatividade de tudo aquilo que a modernidade iluminista conclamou existente no seu advento moderno, burguês e capitalista, a saber: o iluminismo racional, a liberdade, a fraternidade e a igualdade. Estes pensadores formaram um círculo institucional imanentemente integrado, mas não programado no horizonte da Europa Central (*Mitteleuropa*). Esta ligação espiritual, no bom termo de Hegel, antecedeu e transcendeu a quaisquer ligações institucionais. Ela foi um compartilhamento nem sempre silencioso de intuições e de sentimentos intelectuais que fizeram surgir um universo cultural entre eles. De acordo com Löwy,

estes autores foram bastante estudados, mas até agora não se suspeitou jamais que seu pensamento pudesse ter uma *dimensão fundamental comum*. Parece paradoxal e arbitrário agrupar sob um mesmo teto personalidades tão diversas e tão diversas e tão afastadas umas das outras. Constatamos inicialmente que, sem constituir um grupo no sentido concreto e imediato da palavra, encontram-se todavia ligados entre si por uma rede social complexa e sutil: relações de amizade profunda e/ou afinidade intelectual política que unem Gustav Landauer e Martin Buber, Gershom Scholem e Walter Benjamin, Ernst Bloch e Györg Lukács, Martin Buber e Franz Rosenzweig, Gustav Landauer e Ernst Toller; Scholem é atraído por Buber e Landauer, Buber corresponde-se com Kafka, Bloch e Lukács; Erich Fromm foi aluno de Scholem. No núcleo dessa trama, na intersecção de todos os fios desse tecido cultural, contendo em si os pólos mais opostos, Walter Benjamin, o amigo íntimo de Scholem, ligado a Ernst Bloch, profundamente influenciado por Lukács, Rosenzweig e Kafka, leitor crítico de Landauer, Buber e Fromm” (LÖWY, 1989, 27).

Ainda segundo Löwy, estes pensadores quase todos nascidos no final do último quarto do século dezenove, recorreram simultaneamente às fontes de pensamento romântico-alemão e judaico-messiânico (LÖWY, 1989, 09). Eles exprimiam uma “esperança cabalista” pelo advento do *Tikkoun* (*Erlösen*: restituição, reparação, salvação) como irrupção de um mundo *totalmente outro*. Não era por menos, as suas trajetórias intelectuais expressam-se em meios aos diversos massacres provocados pelas configurações políticas européias acontecidas no período circunscrito às duas grandes guerras. É neste sentido que a esperança pelo *Tikkoun* ascende um sentimento crítico à história (*Geschichte*), pois suas cidadanias foram vítimas das políticas recorrentes e suas individualidades foram tragadas pela história.

A grandeza do pensamento de Gershom Scholem pode ser apreciada em seus trabalhos de reconstrução histórica do pensamento e da mística judaica. Considerando a máxima epistemológica de J. Habermas, que todo conhecimento é orientado por um interesse, podemos adiantar que a sua “historiosofia” representa uma decodificação da ação religiosa no espaço social teuto-judaico, como resistência político-intelectual às simplificações da burguesa Ciência do Judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*) – escola histórica criada por judeus acadêmicos, surgida na Alemanha do século XIX. Esta historiografia considerava as místicas judaicas como movimentos periféricos ao judaísmo predominante. Ora, por serem variações secundárias, as ponderações destes historiadores sobre as incursões dos movimentos místicos e apocalípticos, os excluía de qualquer identidade possível com o judaísmo tradicional. A crítica de Scholem a estes métodos tradicionais de interpretação da religiosidade judaica também se aplica às ciências que tratam da religião. Scholem acredita que as Ciências envolvidas com o religioso devem

aprimorar seus métodos com a finalidade de delimitarem o horizonte teológico do objeto investigado e suas sincronias lingüísticas, ambas distantes de qualquer pretensão tradicional de objetivação científica. Por isso, este artigo procurará expor algumas idéias de Scholem a partir de suas idéias sobre método e religião.

História Investigativa do Religioso

Ao criar uma disciplina sobre a Cabala, Scholem promoveu na própria historiografia deste século, uma revolução ao tornar relevantes para a sua investigação do religioso aspectos não-rationais dos movimentos que estudava. Esta insurreição acadêmica contra a Ciência do Judaísmo justifica-se na medida em que Scholem percebe a maneira como os historiadores judeus procuravam ajustar-se às exigências *espirituais* positivistas do mundo alemão. Para o historiador da mística judaica, é possível entender como a historiografia da religião judaica predominante buscava modelar o percurso religioso e reflexivo do judaísmo aos gêneros acadêmicos e sociais da Alemanha – uma tentativa de aculturação intelectual ao *modus vivendi* da burguesia alemã e que, por isso, assumiu uma trajetória apologética, assimiladora e enrijeecedora de um judaísmo que, outrora, era originariamente dinâmico. É por isso que historiografia de Scholem é também uma resistência à *Wissenschaft des Judentums* e à historiografia tradicional.

A aculturação do judaísmo ao mundo alemão provocou um racionalismo exagerado dos conteúdos e dos valores da vida e da religião. Por isso, afirma David Biale, que

preocupados em ingressar no <salão> intelectual da Europa do século XIX, e conscientes de que suas portas só se lhes abririam sob princípios racionalistas, os intelectuais judeus enfatizavam os princípios racionalistas do judaísmo e evitavam escrupulosamente mencionar o que se passava no porão. O irracionalismo e misticismo eram varridos para debaixo do tapete, como também as tendências revolucionárias ou apocalípticas no messianismo judaico. A história social era inteiramente ignorada no anseio de retratar o judaísmo como uma religião intelectual. A Ciência do Judaísmo escreveu uma *Geistgeschichte*, uma <história do espírito> na qual o *Geist*, espírito, era predominantemente racional”. (Biale, D., 2004: XV).

Aliados a uma filosofia da história racionalista e progressista, os historiadores judeus do século XIX acreditavam numa possível ascensão moderna do judaísmo. Esta

historiografia representava também, de certa maneira, uma militância iluminista que procurava no saber e na conduta acadêmica, a remoção no judaísmo e de em sua história, das inspirações irracionais ou místicas que se contrapunham às formas apolíneas do esclarecimento alemão do século XIX. É contra as inspirações assimilacionistas e contra as metodologias empregadas pelos historiadores judeus, que G. Scholem reabrirá o “palco histórico do judaísmo” a partir de elementos construtivos e destrutivos, em detrimento dos intelectuais judeu-burgueses que enalteciam a história moderna como aquela que conduz um olhar ao passado, mas sempre fiel ao ideal de progresso harmonioso.

Alinhado a uma intuição nietzschiana, Scholem reage contra os arquétipos apolíneos de ciência, arte e moral/política/direito ensimesmada nos princípios da ordem burguesa. Ele denunciava a história e muito mais a historiografia do judaísmo, como saberes que reverenciavam absolutamente o *status quo*, ou seja, a história aparecia como uma ciência ideológica enquanto saber iconográfico, monumentalista, que combinava idéias nacionalistas e burguesas. Com este diagnóstico metodológico, Scholem procurou expor a historiografia alemã como saber que favorecia uma normalização do passado em favor da ordem dominante. À esteira desta orientação, a historiografia judaica racional estava condenada à simbiose com as imagens heróicas do pensamento dominante consolidada no palco intelectual do século XIX e no início do século XX (quer na forma do nacionalismo assimilacionista dos judeus alemães, quer na forma do nacionalismo chauvinistas dos sionistas).

Não constitui título de glória para a Ciência do Judaísmo o fato de os trabalhos dos poucos autores realmente informados sobre o assunto jamais terem sido impressos, e em alguns casos nem mesmo preservados, uma vez que ninguém se interessava sobre eles. Tampouco temos razão para estar orgulhosos do fato de que a maior parte da idéias e pontos de vista que demonstraram uma compreensão profunda do mundo da cabala, fechado como estava para o racionalismo dominante do judaísmo do século XIX, fossem expostos por eruditos cristãos de inclinação mística, como o inglês Arthur Edward Waite atualmente e o alemão Franz Josef Molitor no século passado. É pena que a sutil intuição filosófica e o poder de captação desses estudiosos errassem o alvo, porque eles careciam de todo senso crítico em relação a dados históricos e filológicos neste domínio, e portanto falhavam completamente ao se defrontarem com problemas de caráter factual (Scholem, G, 1995: p. 4).

Categoricamente, G. Scholem encontra o conceito *dämonisch* de Goeth, o irracionalismo criativo, o ideal da força propulsora capaz de criar um futuro alternativo não estanque. Desta maneira, de iconográfica a historiografia passa a ser anarquista: ao invés de celebrar os marcos genealógicos da ordem opressora dominante, a história deveria alimentar-se das forças racionais e irracionais das ações humanas. Nenhuma metodologia deve erguer uma compreensão do passado apenas a partir de ícones reinantes, pois, desta maneira, abre-se somente a porta de um saber dogmático teleológico e político-apologetico. Uma história das religiões, tal como a história do judaísmo, deve orientar-se a partir de dentro: na dinâmica oculta das religiões, contemplando as suas contradições, a sua existência dialética. Porém, Scholem não recai na difícil e suicida tarefa intelectual da negação hiperbólica, tal como aquelas teorias niilistas e/ou pós-modernas que, futuramente, recaem num emaranhado de contradições teoricamente paralizantes. A história não deveria ser uma rejeição dos eventos e das narrativas pretéritas, mas uma apropriação dialética do passado. A sua história “contra-história” do judaísmo reconhece a necessidade de uma redução afirmativa do passado, porém, alinhavada a um constante criticismo revisionista:

A contra-história é um tipo de historiografia revisionista, mas, enquanto o revisionista propõe uma nova teoria ou descobre novos fatos, o contra-historiador transvalora velhos fatos. Ele não nega que a interpretação histórica de seus predecessores seja correta, como fazem os revisionistas, mas, enquanto o revisionista propõe uma nova teoria ou descobre fatos novos, o contra-historiador transvalora velhos fatos. Ele não nega que a interpretação histórica de seus predecessores seja correta, como fazem os revisionistas, mas rejeita que seja completa; ele afirma a existência de uma história “dominante” ou “oficial”, mas crê que a força vital reside numa tradição secreta. Para Scholem, a Cabala, uma tradição recalcada e esotérica, constitui a chave da contínua vitalidade do judaísmo. Enquanto o século XIX via o misticismo e o mito como obstáculos na estrada do progresso da história judaica, aos olhos de Scholem eles constituem as forças que o movem. (Biale, D., 2004: XX).

Ora, a reorientação metodológica de Scholem baseia-se no princípio de que é preciso criar *habilidades de entendimento* a um objeto do qual se pretenda tornar alvo da reflexão historiadora pois, do contrário, a sua compreensão está fadada cada vez mais ao engodo – ainda mais, quando este objeto se distancia da consciência contemporânea, quotidiana, do pesquisador. Desta maneira, não basta os historiadores das religiões – no

caso de Scholem, da história do judaísmo – o recurso técnicos da filologia, é necessário também que o especialista se aprimore no *domínio de seus objetos*. Porém, como o historiador pode lhe dar a mística? Como investigar expressões e formulações litúrgicas e literárias em geral, que pretendem o inefável ou expressarem o incomunicável? Scholem não pretende fazer da história uma religião, uma mística¹. Por isso, afirma Löwy que

Contrariamente a Rosenzweig, Gershom (Gehard) Scholem não é teólogo, mas historiador. Sua obra representa não apenas um monumento impar de historiografia moderna, como também lança um novo olhar sobre a tradição religiosa judaica, restituindo-lhe sua dimensão messiânica e apocalíptica, escamoteada pela leitura racionalista estreita da *Wissenschaft des judentums* (Graetz, Zung, Steinschneider) e da sociologia alemã. Max Weber e Werner Sombart não viram na espiritualidade judaica senão o racionalismo calculista: Scholem pôs em evidência as correntes religiosas subterrâneas, místicas, heréticas, escatológicas e anárquicas da história do judaísmo” (Löwy, M., 1989: 57-58).

Gershom Scholem aprimorou a sua filologia a partir de uma *teoria do objeto*. É desta maneira pela qual Scholem procura aproximar-se do conteúdo das tradições místicas e, assim, tornar compreensível as revelações dos elementos ocultos dos quais pode-se entender o processo histórico das religiões – sem depurá-las de suas contradições simbólicas (Habermas, J., 1980: 123).

A Dinâmica Religiosa

Se para os historiadores alemães do século XIX a história era exclusivamente palco da evolução natural de uma determinada cultura, diferentemente para Scholem, há três enfoques possíveis pelo qual a tradição pode entendida: “i) ela pode ser continuamente retomado, ii) pode transforma-se num progresso da metamorfose e adquirir uma nova roupagem e iii) estar exposta a uma ruptura vinculada à rejeição da própria tradição” (Scholem, G., 1999: 129).

¹ “Contrariamente a Rosenzweig, Gershom (Gehard) Scholem não é teólogo, mas historiador. Sua obra representa não apenas um monumento impar de historiografia moderna, como também lança um novo olhar sobre a tradição religiosa judaica, restituindo-lhe sua dimensão messiânica e apocalíptica, escamoteada pela leitura racionalista estreita da *Wissenschaft des judentums* (Graetz, Zung, Steinschneider) e da sociologia alemã. Max Weber e Werner Sombart não viram na espiritualidade judaica senão o racionalismo calculista: Scholem pôs em evidência as correntes religiosas subterrâneas, místicas, heréticas, escatológicas e anárquicas da história do judaísmo” (Löwy, M., 1989: 57-58).

Para Scholem, a sua época manifestou desejos de rupturas, de renúncias e, até mesmo, de negações que nascem de aspirações silenciosas de uma reconstrução ou, simplesmente, da reposição de uma ordem do sentido, da *arquê originária* (mas nostálgica). Contudo, diante deste peremptório desejo de rejeição, podemos nos indagar o seguinte: existe realmente uma ruptura? a interdição de uma tradição e o início de uma outra se faz a partir da sobrevivência de qualquer fragmento do passado? Bem, para estas considerações, vamos nos valer da concepção de Scholem sobre a questão judaica e, assim, continuar aproveitando as suas teses como uma contribuição metodológica para uma possível história das religiões.

A tradição significa para o judaísmo o poder de sustentação, segundo o próprio Scholem, “o judaísmo representa uma forma clássica de uma sociedade religiosa baseada na Tradição de uma maneira especialmente acentuada, em que a tradição era o poder de sustentação das forças vitais que aqui encontram sua expressão (Scholem, G., 1999: 130)”. Em particular nesta religião, a tradição associada ao conceito de revelação, foram agregados pelo Talmud como ponto arquimediano do judaísmo durante dois séculos aproximadamente. Este assentamento dogmático sedimentou a idéia da Torah escrita e oral, como palavra de Deus e sua aplicabilidade do cotidiano vigente. É desta maneira que a tradição e a revelação se aliaram no decurso da história, irrompendo no judaísmo uma identidade religiosa capaz de abolir outras formas que tampouco faltam ao judaísmo. Seguindo a lógica, a tradição judaica é a tentativa de fazer inteligível, atual e convincente, pela Torah oral e escrita, a voz de Deus. Neste caso, os conteúdos religiosos nunca rompem com a ordem normal da vida. O inefável nunca irromperá no presente de uma forma imediata, mas sempre mediada, sobretudo quando se ensina que a “palavra de Deus” toma a linha da tradição do judaísmo como condição *sine qua non* para torna-se compreensível e aplicável.

Porém, na história do judaísmo podemos encontrar o messianismo que surge como abertura de alternativas no curso histórico do presente para a redenção e que, por isso, conflita naturalmente com a tradição que se apóia no alinhamento uniforme entre o passado e o presente. Porém, o messianismo abriu espaços para uma vivencialidade pacífica no espaço literário com a tradição de revelação da Torah. É neste encontro que podemos reverenciar concepções tão diversas como as de um estado ideal, juízo final, reconstrução

da realeza davídica e etc. O “mundo literário bíblico judaico” (no sentido sincrônico de universalidade) pode ser visto como um processo não contínuo, orientado por determinados imperativos de tradições dominantes, mas como consequência de experiências históricas que surgiram como réplicas às situações vigentes, porém expressos no horizonte de seus imaginários.

O messianismo uniu dois elementos que determinaram as suas configurações históricas no judaísmo: i) o messianismo restaurador que, movido por uma esperança nostálgica, busca redimir o presente religando-o a uma ordem originária do real outrora perdida, e o ii) o messianismo utópico, que entende a redenção como um ato historicamente inédito, rompe no real². Certamente, ambas as formas de messianismo poderiam conviver pacificamente, haja vista que elas postergavam para um futuro longínquo, as suas esperanças que não se adequavam a experiência hoje – considerando que o presente caótico é sempre considerado como anunciação da ação messiânica gloriosa, mas não o momento exato de sua consumação. Então, independentemente de suas formas, a fé na redenção messiânica veio mesmo a assumir uma posição definitiva na tradição, mas tendo a sua força simbólica ocultada ou encoberta. Desta maneira, dentro da ação imaginativa que concilia as forças opostas, o messianismo pode mesmo incorporar-se à tradição.

Por esta razão é que na teologia do judaísmo não existe o problema de um conflito entre o messianismo e a tradição. A idéia messiânica, ainda não desenvolvida em seqüência lógica a partir da idéia de tradição, foi concebida de maneira compatível com ela. Somente lá onde a experiência histórica comoveu e agitou os corações pôde tal experiência encontrar também uma elaboração quase teológica na qual a crise da Tradição no messianismo irrompeu mui rapidamente (Scholem, G., 1999: 133).

Ora, como a imaginação teceu laços que ligou o messianismo e a tradição num mesmo corpo literário, numa mesma tradição religiosa? A posição da Torah no mundo messiânico foi desenvolvida na antiga literatura judaica (Talmud, Midrasch, e os Apocalipses) de forma imaginativa produzindo imagens de revigoração dos ideais do passado e de anelo num futuro novo e emancipador. Estas imagens não tecidas nas margens da história objetiva, mas nos desejos e na esperança. Por isso, quando a tradição enclausura

² É concepção mística de um messianismo que nutre o anti-historicismo dos pensadores frankfurtianos Horkheimer e Benjamin.

as possibilidades da redenção, o messianismo eclode enfrentando o próprio historicismo. Seguindo os impulsos da redenção, o impulso originário da religião, a mística, passa a reivindicar um acesso imediato e intuitivo ao divino. As possibilidades passam a se mostrarem abertas tal como a imagem de criação do mundo: a imagem cosmogônica da mística luruana, ensina que o autobanimento de Deus significa liberdade e responsabilidade, o exílio em que todos estão confinados é também possibilidade da salvação. E estas novas formas de salvação surgem a partir de novas imagens que podem ser mesmo apostatas tal como o messianismo de *Sabbatai Zwi*.

A mística religiosa surge como próximo ao niilismo, porém motivado por um desejo de superação radical, um espetáculo do choque, mas que visa a salvação do verdadeiro conteúdo emancipador, redentor: *God will appear as non-God. All the divine and symbolic things can also appear in the garb of atheistic mysticism* (Deus aparecerá como não-Deus. Todas as coisas divinas e simbólicas podem igualmente aparecer sob a forma do misticismo ateu)” (Scholem, G., *APUD*, Habermas, J.1980: 130).

Linguagem e Mística

A compreensão de Gershom Scholem sobre o papel da linguagem na mística, se contrapõe a difundida idéia de que a *Erlebnismystik* (vivência mística) era marcada autenticamente pelo rito do silêncio. Porém, este ceticismo lingüístico será repensado a partir de uma compreensão da revelação, da linguagem e de Deus na própria dinâmica da mística cabalística empreendida pelo pensador judeu-alemão.

Para o Scholem, a tradição e a revelação eram dinamizadas pela ação grandiosa da linguagem que, por sua vez, era diretamente derivada de Deus. A tensão entre linguagem e a experiência dos mistérios de Deus, era alvo das polêmicas entre Buber e Scholem, quando ambos comparavam criticamente suas traduções da Bíblia. Buber entedia que as exclamações poéticas representavam uma luta perdida do místico para exprimir o inexprimível. Porém, sobre esta tese, Scholem afirmava que

a mais notável e bem-sucedida formulação de um conceito infundado de religião, que só pode ser estabelecido ou confirmado captando-se o fato central da religião, isto é, a revelação, como uma *Erlebnis* (experiência) amorfa, extática que só (tem sentido), se o tem em geral, no plano da

interioridade, enquanto suas emoções externas permanecem inteiramente vagas. A revelação deve ser entendida como um fenômeno auditivo, que sempre pareceu tanto a filosofia da religião quanto a teóricos da linguagem, bem como aos místicos, inclusive aos cabalistas, como exatamente definível, *exakt bestimmbar* (BIALE, D. 1994: 143).

Ora, Scholem entendia que a incapacidade de traduzir ou compreender, e entender textos religioso não poderia ser atribuído à incompetência da linguagem ou do escritor, mas sim à incapacidade de decifração nas leituras de textos como estes. Muito próximo às teses cabalistas, Scholem entendia que as revelações eram experiências auditivas que podiam ser expressas em linguagem. Ora, desta feita, era conseqüente também a tese de que as compreensões (traduções) e entendimentos do texto religioso eram possíveis porque as escritas das audições reveladas não eram escritas arbitrárias, mas um texto escrito composto de um vocabulário técnico. Ora, o papel do cientista da religião era aprimorar os recursos de compreensão e entendimento para que para o exercício de decodificação e leitura pública fosse apropriado. É claro, toda tese universalista recai no perigo da testabilidade constante e infinita. Mas, diferentemente de Buber, Scholem delimita as suas expectativas de compreender o papel da linguagem ao campo da mística judaica, desenvolvendo delimitadamente uma teoria da linguagem religiosa num capo específico da experiência religiosa.

A barreira da linguagem no exercício da mística não é tratada de uma forma tão técnica e simples nas obras de Scholem. A possível compreensão de uma relação imediata entre a linguagem e o mistério, é justificável na tradição cabalística e bíblico-judáica, pois ambas trazem a idéia de que a linguagem em sua forma mais pura (o hebraico), reflete o princípio criativo do mundo porque elas tanto são instrumentos derivados do nome de Deus (equivalentes à sua essência), como também são o meio pelo qual Deus tudo criou. Desta maneira, para os cabalistas do século XII, criação e revelação são dois acontecimentos idênticos, pois ambas são auto-representações de Deus.

Palavras e coisas são derivações do nome Deus. Então, por ser fonte das coisas e de seus sentidos, o nome Deus é meta-significativo. Por isso, nele convergem o todo ôntico e ontológico, não de uma maneira imediata, mas de uma maneira mediada nas mais diversas contradições do processo criativo da linguagem e da natureza. Por isso, Deus se explícita no

todo significativo e no todo da natureza de uma forma plural, por isso, equívoca. Então, senso assim, a linguagem humana por ter origem divina é capaz de simbolizar. E é por símbolos que mulheres e homens falam de Deus. Religião não se faz de alegorias, ou seja, de convenções arbitrárias variada para descrever o místico, mas sim por símbolos que tem o poder de evocar uma compreensão intuitiva do sagrado. Os símbolos místicos têm o poder de exprimir algo que está além da expressão e da comunicação, de algo cuja sua presença está voltada para o interior e para o exterior do ser humano. O símbolo não tem significação e nem comunica algo, mas tem o poder de transparecer algo que está além de toda a expressão.

Para os cabalistas, os símbolos não são arbitrários ou subjetivos, mas possuem uma interna conexão essencial com aquilo que simbolizam. Eles são portanto o resíduo dos nomes divinos na linguagem humana. A grande fé dos cabalistas na linguagem resultava de sua crença de que os símbolos eram a ponte entre a linguagem humana e divina (Biale, D. 2004: 47).

Então, podemos concluir que a força dos símbolos lingüístico-religiosos só subsiste quando a linguagem não é compreendida como um mecanismo convencional exclusivo do entendimento humano. O ceticismo lingüístico de Buber, por exemplo, pode ser entendido como uma perspectiva de sentimento aberto ao inefável, mas perseguido por meios secularizados. A conversão da linguagem em um conjunto de códigos culturalmente ou intelectualmente convencionais, destituiu o poder dos símbolos que antes se projetavam como pontes entre o humano e o divino. Desta maneira, a dimensão simbólico-religioso deve ser entendida, nos jogos lingüísticos da religião, como dimensões de ligação ao totalmente outro, que por eles se faz manifesto transparentemente. Os símbolos não são redes de significação, mas de apresentação.

Alguns aspectos conclusivos: O Revigoro da Mística

A experiência messiânica aclamada pela mística romântica (Michael Löwy, 1990) é observada por Scholem como conseqüência a dimensão abismal aberta pela autofágica modernidade européia. O desencantamento do mundo que outrora parecia ser uma experiência de liberdade e autonomia (Weber, 2004; Adorno, T-W & Horkheimer, M.,

1991) gestada pelo iluminismo, agora padece numa auto-revelação de seus poderes destrutivos, mesmo que não exclusivos, expressos num século de conflitos catastróficos que, por sua vez, distanciava-se cada vez mais de um momento de emancipação social conciliada e racional (Kant, I., 1982). A modernidade e as forças da tradição se desmancham em meio a uma civilização capaz de barbáries e arrojados tecnológicos econômicos. Segundo uma biografia resumida escrita por Jürgen Moltmann, a primeira guerra mundial representou para Scholem a morte da Europa clássica. Com ela, foi sepultada também os ideais de evolução interna à história social apreciados pelos ideais iluministas e pelos judeus assimilados à cultura do esclarecimento - como é o caso do neokantiano Hermann Cohen, filósofo judeu que entendia ser possível a redenção acontecer através das evoluções históricas. Para Scholem, a força mística judaica expressava-se pela apreciação do advento messiânico. Este advento interliga os aspectos simbólico-literários da escatologia e do apocalipsismo judaico³ e, como tal, interpreta a redenção como evento de irrupção transcendente e catastrófica capaz de provocar o perecimento da história.

O dia do Senhor significava já nos profetas a destruição do mundo e o final da história transcorrida até então, a fim de que se pudesse iniciar-se um novo e totalmente outro *eon*. Para Scholem não há transição da história e da redenção. Os apocalípticos acentuaram sempre essa falta de transição e, assim, romperam a esperança messiânica de qualquer otimismo baseado na fé no progresso. O messias, segundo as tradições judaicas aduzidas por Scholem., chega sem anunciar-se e de maneira completamente inesperada e totalmente imprevisível. Sua presença não é resultado de uma evolução, mas de uma explosão (Moltmann, J, 2004: 64).

Apesar das conseqüências que o caráter catastrófico que o advento messiânico tem para a história, Scholem acentua também os elementos utópicos que o messianismo místico enaltece. A esperança pela redenção e a antecipação do cataclismo histórico, torna o homem consciente da faticidade abismal de sua existência e desmitifica a perpetuidade das promessas seculares de emancipação como também lhe nega a possibilidade de um pessimismo definitivo de um mundo afogado no verdugo, na decadência, no mal. A chama messiânica é a expressão que arde no interior da cada experiência da existência individual

³ As dimensões literárias escatológicas e messiânicas expressam sempre uma crítica incisiva à sua época imanente sem possibilidades de uma correção a não ser por uma interrupção catastrófica regida por um monarca absoluto ou por interventor seu, o messias. Para mais detalhes, cf. Desroche, H: 2000.

(experiência de ambivalência entre a vida e a morte) que não encontra na revelação uma expressão da tradição clássica da religião, mas algo que sua atualidade significativa é fundida e remodelada no experimento da vivência tragada pela rotina mas revigorada pelas esperanças redentoras.

O misticismo judaico em suas várias formas representa uma tentativa de interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos. Concentra-se na idéia do Deus vivo que se manifesta nos atos de Criação, Revelação e Redenção. Levada a seu extremo, a mediação mística sobre esta idéia gera a concepção de uma esfera, um reino inteiro de divindade, subjacente ao mundo de nossas experiências sensoriais e que está presente e ativo em tudo que existe. Eis o significado do que os cabalistas chamam o *mundo das Sefirot* (Scholem, G, 1995:11).

A categoria de sublime na estética e o místico na teologia revigoram o leitor em direção às questões fundamentais para o sentido da vida. A mística em Gershon Scholem é uma desconstrução de uma visão ontológica ajustada do mundo. É um dos marcos intelectuais para se compreender a vida na dinâmica das contradições, as quais a Cabala resgata já em suas origens. Desta feita, a mística enquanto negatividade teológica é positivamente saudada para se compreender a história das religiões. Isso porque ela realça o processo destrutivo das confissões tradições pondo a fé coletiva e significada em intenso movimento. Para um leitor persistente e incomodado com a vida, sabe que o fim não precisa ganhar um contorno cataclísmico na natureza para que se realize em sua plenitude. A face mística da religião desperta no ser humano aquilo que lhe é mais impactante: o sublime e o divino negativos, inacabados, para além ...

Marx e Engels pensaram que o papel subversivo da religião era coisa do passado, sem significação na época moderna da luta de classes. Este prognóstico foi mais ou menos historicamente confirmado por um século –com umas poucas importantes exceções (particularmente na França): os socialistas cristãos dos anos 30, os sacerdotes operários dos 40, a ala esquerda do sindicalismo cristão nos 50, etc. Mas para entender que foi acontecendo nos últimos 30 anos na América Latina (e em menor extensão também em outros continentes) ao redor da temática da teologia da liberação, precisamos integrar à nossa análise as colocações de Bloch e Goldmann sobre o potencial utópico da tradição judaico-cristã (LÖWY, 2007).

Bibliografia

- BIALE, David. Cabala e contra-história: Gershom Scholem. São Paulo: Perspectiva, 2004:
- HABERMAS, J “A Tora camuflada – Conferência comemorativa do 80º aniversário de Gershom Scholem. In: Habermas: sociologia. São Paulo: Ática, 1980.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- KANT, Immanuel. “O que é Iluminismo?” in Humanidades: R. da UnB. Brasília, v.1, pp.49-53, out/dezembro 1982.
- LÖWY, M. Redenção e utopia. O judaísmo libertário na Europa central. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LÖWY, M.. Romantismo e Messianismo. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- LÖWY, M. Marxismo e religião: ópio do povo?. *En publicacion: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007 ISBN 978987118367-8
- MOLTMANN, Jürgen. La venida de Dios. ESCATOLOGIA Crsitiana. Salamanca: Sígueme, 2004.
- SCHOLEM, G. As grandes correntes da mística judaica. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- _____. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos da cabala mística: judaica II.* São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *As grandes correntes da mística judaica.* São Paulo: Perspectiva, 1995.
- WEBER, M. Ética protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Companhia das letras, 1990.