



Reliosidade judaica Jüdische Religiosität

Martin Buber*

Jerusalém, Israel

A religiosidade judaica não é, como creem muitos, um objeto que, embora possuindo certamente especial dignidade, contém, no entanto, pouca relevância na atualidade para a assim chamada “solução da questão judaica”; pelo contrário, ela é, para o judaísmo, como sempre foi e também agora segue sendo, o único objeto de absoluta atualidade, força motriz de seu destino, guia de sua determinação, o poder cujo acendimento pode revitalizá-lo novamente e cujo apagamento completo o entregaria à morte. Renovação do judaísmo significa, na verdade: renovação da religiosidade judaica. Sem preocupar-se com a religiosidade judaica, pode-se desejar, exigir e proclamar a dissolução do judaísmo; sem preocupar-se com ela, pode-se desejar, exigir e proclamar a “preservação”, isto é, a dissolução despercebida do judaísmo; não se pode, porém, desejar, exigir e proclamar sua renovação. Aquele que aspira a esta última quer que haja um judaísmo vivo com todos os sentidos, atuante com todas as forças, ligado a uma comunidade sagrada; ele reconheceu que, para alcançar isto a partir do presente da existência judaica, não há caminho que não através da renúncia e do novo começo. Para aquele que, a partir de tal vontade e de tal conhecimento, aspira a uma renovação do judaísmo, quanto mais ativa for sua aspiração, tanto mais evidente será que a renovação do judaísmo significa a renovação da religiosidade judaica.

Eu digo e viso: religiosidade. Eu não digo nem viso: religião. Religiosidade é o sentimento eternamente tornado novo, eternamente expressivo e moldador, o maravilhado e venerador sentimento do ser humano que, para além de sua condicionalidade, não obstante, irrompendo em meio a ela, subsiste um incondicional; é anseio do ser humano por estabelecer com esse incondicional uma comunidade viva, e sua vontade de realizá-lo por meio de seu fazer e de inseri-lo no mundo humano. Religião é a soma dos costumes e doutrinas em que a religiosidade de determinada época de um povo se expressou e se moldou, configurada em prescrições e dogmas, transmitida a todas as gerações futuras – sem consideração por sua ambição de uma religiosidade tornada nova por uma nova forma – como inabalavelmente obrigatória. A religião é verdadeira enquanto for frutífera; ela o é, porém, somente enquanto a religiosidade, tomando para si o jugo das prescrições e dos dogmas, é capaz –

* Filósofo, escritor e pedagogo austríaco, naturalizado israelense (1878-1976).



frequentemente sem o notar – de preenchê-la com um novo e ardente sentido e, em seu âmago, transformá-la, de modo que ela apareça a cada geração como fosse revelada hoje, com suficiente força para aliviar suas necessidades próprias, estranhas aos pais.

Forem, porém, os ritos e dogmas de uma religião tão rígidos ao ponto de a religiosidade não ser capaz de movê-los ou não querer submeter-se a eles, então a religião torna-se infrutífera e, com isto, não verdadeira. Desse modo, religiosidade é o princípio criador e religião, o princípio organizador; a religiosidade começa novamente com cada jovem que o mistério agita, enquanto a religião o quer forçar para dentro de seu tecido estabilizado de uma vez por todas; religiosidade quer dizer atividade – um elementar colocar-se-em-relação com o absoluto – e religião quer dizer passividade – um tomar-para-si da lei transmitida; a religiosidade tem somente seu propósito, e a religião tem objetivos; pela religiosidade, os filhos levantam-se contra os pais para encontrar seu próprio Deus, e pela religião os pais censuram os filhos por não deixarem que lhes fosse imposto seu deus; religião significa conservação, religiosidade significa renovação.

Independentemente, porém, de onde outro povo possa encontrar sua salvação, para o povo judeu ela não se abre senão no poder vivo ao qual sua identidade de povo [*Volkstum*] desde sempre esteve ligada e por meio do qual esta subsistiu: não em sua religião, mas sim em sua religiosidade. Isto é expresso por um dito do Baal Shem: “Nós dizemos ‘Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó’, não dizemos ‘Deus de Abraão, Isaac e Jacó’, para que te seja dito: Isaac e Jacó não se apoiaram na transmissão de Abraão, mas procuraram eles mesmos o divino”.

Quero tentar desprender a essência particular da religiosidade judaica dos escombros com que o rabinismo e o racionalismo a encobriram.

O ato que em todos os tempos apareceu ao judaísmo como o fundamento essencial de toda religiosidade é o ato da decisão como realização da liberdade e incondicionalidade divinas na Terra. O dito judaico tardio “o mundo foi criado em função da escolha daquele que escolhe” é apenas a formulação madura de uma ideia que já no tempo bíblico, mesmo que não formulada, era viva e essencial. Assim como a série dos Mandamentos do Sinai é aberta pelo chamado à decisão exclusiva e incondicional pelo Único, do mesmo modo as palavras mais grandiosas de Moisés servem à mesma exigência: “inteiro deves ser para com Javé teu Deus” e “servir a Javé teu Deus com o coração inteiro e a alma inteira”; e ele proclama aos profetas de Elias, que fala ao povo: “até quando vacilareis entre dois lados?” A escritura pós-bíblica desenvolve ainda mais concisamente a ideia. A *Mishná* interpreta as palavras “deves amar a Deus com teu inteiro coração” de modo que signifiquem: com teus dois impulsos, com o impulso “bom” e o impulso “mau”, isto é, com a decisão e por meio



dela, de modo que o fervor da paixão seja transformado e desemboque, com sua inteira força, no ato único; pois nenhum impulso é em si mau, mas o ser humano torna-o mau quando se entrega a ele em vez de governá-lo. O *Midrash* faz com que Deus fale ao ser humano: “fizeste da paixão que te foi confiada algo de mal”. Também as palavras do salmista “seja inteiro meu coração em teus mandamentos” são interpretadas como tivesse falado Davi a Deus: “não permitas que o impulso mau me divida, mas torna inteiro meu coração”. E ainda mais enfaticamente: “somente se fores indiviso” (i.e., se tiveres ultrapassado a dualidade interna por meio da decisão) “terás parte em Javé teu Deus”. Porém, a apatia, a ausência de decisão, será descrita como a raiz de todo mal; o pecado não é nada que não a apatia. Aquele que havia decaído nela, mas depois dela desvincilhou-se por meio da mais poderosa decisão, aquele que havia submerso no abismo da desunião e que dali abriu para si um caminho para a unidade, aquele que tomou a si em mãos como um apático bolo de barro e o moldou para que se tornasse um ser humano, ele é, entre todos, o mais amado por Deus; ou, como expressa a Guemará, “no lugar em que estão os que se arrependem, os perfeitamente justos não são capazes de estar”. A grande decisão é o instante mais elevado, o instante divino da vida humana, da inteira vida mundana; “é melhor”, diz a *Mishná*, “uma hora de arrependimento nesse mundo que a inteira vida do mundo vindouro”; pois esta última é tão-somente ser, enquanto a outra é o gigantesco devir. O pecado não significa viver livremente, ou seja, de maneira decidida, mas sim viver não livremente, de maneira determinada e condicionada; o arrependido acende o mistério da liberdade, ele eleva-se da condicionalidade para a incondicionalidade, ele é, como se lê no *Zohar*, “vivo por todos os lados e unido na árvore da vida”.

Ninguém conhece o abismo da dualidade interna tão bem como o judeu, mas também ninguém conhece como ele o milagre da unificação, no qual não se pode crer, apenas vivenciar. Assim, para ele, nada de já realizado pode ser suficiente, mas somente a realização mesma, o ato que, com cada novo ser humano, se ergue novamente. É este o sentido do dualismo judaico: que cada um, em si próprio, de suas escuras profundezas, luta por liberdade e incondicionalidade divinas. Nenhum mediador pode ajudá-lo, nada de já feito pode facilitar seu ato, uma vez que tudo depende da força estilhaçante de sua investida e cada ajuda, cada “conexão”, pode apenas enfraquecer essa investida. Por isso, o movimento cristão primitivo tornou-se infrutífero para o judeu quando transformou a proclamação verdadeiramente judaica de Jesus – de que todos poderiam, por meio de uma vida incondicional, tornar-se filhos de Deus – na doutrina de que apenas a fé no filho autóctone de Deus poderia garantir ao ser humano a eternidade. Por isso, o hassidismo teve de perder seu efeito de renovação sobre o povo quando, no lugar daquela imediata ligação com Deus em que o ser humano “chega à raiz de toda a doutrina e de todo o mandamento, ao Eu de Deus, à simples unidade e a não limitação onde todas as asas dos mandamentos e das



leis se rebaixam”, pois, por meio de sua incondicionalidade, o ser humano se alçou acima deles... quando, no lugar dessa maravilhosa autolibertação, o hassidismo colocou a mediação do *tzadik*, ele teve de perder seu efeito de renovação sobre o povo. A visão fundamental da religiosidade judaica está contida no dito: “quando o ser humano se purifica e se santifica, o espírito santo derrama-se sobre ele”.

O sentido do ato da decisão no judaísmo é deturpado quando tratado como algo meramente ético; ele é um ato religioso, ou, melhor: ele é o ato religioso, pois é a realização de Deus por meio do ser humano.

Na concepção dessa realização, distinguem-se na religiosidade judaica três camadas, cuja sucessão anuncia o devir daquele judaísmo subterrâneo que, oculto e reprimido, é aquilo que verdadeiramente logra gerar algo, em contraposição ao oficial judaísmo aparente, que governa sem vocação e representa sem legitimidade.

Na primeira e mais precoce camada, o ato da decisão é concebido como uma realização de Deus por meio do copiar, como uma *imitatio Dei*. Deus é o alvo do ser humano, o proto-ser, cuja imagem o ser humano deve almejar devir, pois “Deus criou o ser humano a sua imagem”. Fundamentais para essa concepção são as palavras do Livro de Levítico: “santos deveveis ser, pois santo sou eu, Javé, vosso Deus”. Elas são interpretadas da seguinte maneira: “assim como eu sou apartado” – i.e., não determinado por coisa alguma, arrebatado a todo ser condicional, atuante a partir de mim mesmo – “assim deveveis ser vós apartados”; e mais adiante: “assim como Deus é uno e único, assim seja vosso serviço único”. Deus é uno; o ser humano, então, deve superar sua dualidade e tornar-se uno. Deus é incondicional; o ser humano, então, deve desprender-se dos grilhões da condicionalidade e tornar-se incondicional. Esta perspectiva é transmitida em sua forma mais singela e convincente pelas palavras de Abba Shaul; explicando um versículo do cântico de Moisés no Mar dos Juncos (“este é meu Deus e eu o quero louvar”), ele disse: este é meu Deus – eu e ele, isto é: eu quero tornar-me como ele. Que, porém, não há qualquer outro caminho que não aquele da decisão e da incondicionalidade, isto o demonstra o mito da queda pelo pecado: o ser humano ousou presunçosamente “ser como Deus” e, com isto, frustrou o sentido da vida, que consiste em tornar-se como Deus; assim, não alcançou nada além do saber acerca da dualidade entre o divino e o humano, o “conhecimento do bem e do mal”.

Na segunda camada, o ato da decisão é concebido como uma realização de Deus por meio do incremento de sua realidade. Deus é tanto mais real quanto mais ele for realizado no mundo pelo ser humano. Encontramos uma formulação desse pensamento que soa paradoxal, mas é comovente de modo imediato quando, para as palavras de Isaías “vós sois minhas testemunhas, fala Javé, e eu sou Deus”, o misterioso Rabi Simeão bar Yochai propõe a seguinte interpretação: “quando vós sois minhas testemunhas, eu sou Javé, e quando vós não sois minhas testemunhas, eu não



sou Javé". Deus é o propósito do ser humano; assim, todo o poder [*Gewalt*] da decisão humana flui para o mar da força divina. Nesse sentido, as palavras do Salmo "concedei a Deus o poderio [*Macht*]" são esclarecidas pelo dito: os justos aumentam a força do poder superior. A escritura posterior, especialmente a cabalística, ampliou versatilmente o pensamento de que o ser humano que age incondicionalmente é companheiro e ajudante de Deus na eterna obra da criação. Assim, no *Bahir*, o justo é denominado um pilar que vai da terra ao céu e sustenta o inteiro universo. Assim, o *Zohar* esclarece as palavras do Salmo "as obras de suas mãos [...] são feitas com verdade e integridade" por meio da influência do verdadeiro e íntegro ser humano agente sobre o devir do mundo; e a frase "Deus não havia ainda feito com que chovesse sobre a terra, e não havia nenhum ser humano para cultivar o solo" é explicado *ibidem* como significando que não houve nenhuma obra vinda de cima porque não havia nenhum ato vindo de baixo; então "subiu da terra um vapor, e a superfície do solo foi irrigada", ou seja: por meio da ação de baixo, ocorreu a obra de cima.

Finalmente, na terceira camada, que apareceu somente na Cabala, a concepção da realização de Deus por meio do ser humano ascende à ideia de um efeito do ato humano sobre o destino de Deus. A magnificência divina, a *Shekhinah*, caiu no mundo do condicional; ela está, como Israel, na dispersão, na *Galut*, ela vagueia e erra como Israel, derramada no reino das coisas, ela quer, como Israel, ser redimida, ser reunificada com a essência de Deus. Para tanto, porém, somente aquele que se eleva do condicional para o incondicional pode agir; por meio dele, cumpre-se a elevação do mundo, isto é, a elevação da *Shekhinah*. Por isso, um ditado hassídico sobre os arrependidos afirma que eles resgatam Deus. E assim como, na entrada da alma no corpo humano, o rei – Deus – inclina-se para a rainha – a *Shekhinah* – no amor, assim, eleva-se para o alto a rainha em amor ao rei na superação do condicional por meio da alma arrependida e renascida; por meio de uma tal união amorosa, renova-se eternamente o ser. "Assim cresce a vida de cima e de baixo, a fonte primordial enche-se eternamente, enche-se eternamente o mar e tudo é nutrido".

Comum a todas as três camadas e primordialmente intrínseco à religiosidade judaica é a perspectiva do valor absoluto do ato humano, que não pode ser mensurado com o escasso conhecimento de causas e efeitos terrenais. Em qualquer ato de qualquer ser humano deságua o infinito, o infinito flui dele. Não cabe àquele que age entender de quais forças [*Mächte*] ele é emissário ou quais forças ele move, mas, antes, saber que a plenitude do destino do mundo passa por suas mãos em inomináveis conexões. Lê-se na Guemará: "cada um deve falar: por minha causa o mundo foi criado"; e, novamente, lê-se: "cada um deve dizer: "sobre mim repousa o mundo"; um escrito hassídico reforça: sim, ele é o único no mundo, e a subsistência deste mundo depende de seu ato.



Na incondicionalidade de seu ato, o ser humano vivencia a comunidade com Deus. Somente para o indolente, o não decidido, o que deixa que passem os acontecimentos, o que está enredado em seus objetivos, Deus é um ser desconhecido além do mundo; para o que escolhe, o que se decide, o que arde por seu propósito, o incondicional, Deus é o mais próximo, o mais íntimo, que ele mesmo, em agindo, realiza e vivencia de forma eternamente nova, e justamente aí está o mistério dos mistérios. Se Deus é “transcendente” ou “imanente”, isto não diz respeito a Deus, mas ao ser humano. Quanto ao relato do *Gênesis* de como três homens vêm a Abraão “na ardência do dia”, o *Zohar* observa: “quando o mundo de baixo se exalta no anseio pelo mundo de cima, este desce até aquele e ambos os mundos se unem e se interpenetram no ser humano”. Em igual sentido podem-se explicar as palavras do Salmo “Deus está perto de todos os que o chamam, que o chamam com a verdade”, ou seja: com a verdade que praticam.

Com a verdade que praticam. Esta verdade não é um “o quê”, mas um “como”. Não é o conteúdo do ato que faz dele uma verdade, mas se o ato ocorre na condicionalidade humana ou na incondicionalidade divina. Não é a matéria do ato que determina se ele decorre no átrio, no reino das coisas, ou se penetra no Santo dos Santos, mas, antes, o poder [*Macht*] da decisão que o origina e a consagração da intenção que habita dentro dele. Toda ação, mesmo aquela contada entre as mais profanas, é sagrada se for feita em santidade, em incondicionalidade.

A incondicionalidade é o teor religioso específico do judaísmo. Não numa sentença de fé nem numa prescrição ética baseia-se a religiosidade judaica, mas sim no sentimento fundamental que dá à vida humana seu sentido: no sentimento fundamental de que algo se faz necessário.

Ali onde a religiosidade age formando comunidade e fundando religião, onde ela sai da vida do indivíduo e adentra a vida entre os seres humanos, esse sentimento fundamental torna-se numa exigência. Sob o signo da exigência e da luta por ela constitui-se a fundação da religião judaica, constituem-se todas suas elevações criativas.

A fundação da religião judaica cumpre-se como exigência e luta. Quando Moisés, com o fogo da sarça ardente nos olhos, apresenta-se diante dos anciãos de Israel, sente-se que tudo aquilo que ocorrerá está predeterminado. Não conheço, na história universal e no mito universal, nenhum acontecimento maior, mais assustador. O povo afastou-se da quem não foi capaz de entendê-lo – os filhos de Levi atravessam o acampamento a mando de Moisés e assassinam três mil de seus irmãos. A geração que saiu não suporta as provações do deserto – tem de perecer no deserto. Na aniquilação de tudo o que é medíocre e insuficiente, revela-se o Deus proclamado como o fogo devorador da incondicionalidade.



Já aqui apresentam-se, um ao lado do outro e um em oposição ao outro, os dois principais tipos humanos entre os quais a história interna do judaísmo é travada como uma luta: o profeta e o sacerdote. Moisés é aquele que exige, aquele que nada escuta senão a voz e nada reconhece senão o ato. Aarão é aquele que intermedeia, aquele que está acessível às vozes tanto como à voz e que torna o povo indisciplinado por meio de seu serviço de formas direcionado. O profeta quer a verdade, o sacerdote quer o poderio. Trata-se de tipos eternos na história do judaísmo.

Na luta, a religiosidade, a partir do espírito de Moisés, tornou-se religião; na luta, a religiosidade deve constantemente renovar-se em meio à religião, pois a coação de formas desta ameaça sufocar aquela; a religiosidade deve constantemente tentar fundir a massa rígida com sua ardente exigência. Nunca lhe é possível arrancar ao judaísmo oficial, às instituições vigentes, a autoridade; sempre, porém, ela, aberta ou secretamente, tem efeito profundo sobre o devir do espírito do povo. Por vezes, ela eleva a religião a uma vida nova e superior. Por vezes, ela rebenta o tecido da comunidade. Por vezes, ela desmorona após um breve florescimento. Para cada uma dessas possibilidades, a história do judaísmo dá-nos um exemplo representativo.

O culto sacrificial pode ter surgido da necessidade primitiva de uma comunidade viva com Deus por meio de um ato sacramental, algo como uma refeição comum; seguramente, logo um sentimento inteiramente diferente passou a atuar: a necessidade de uma devoção que pudesse representar e retratar emblematicamente a autodevoção propriamente desejada e visada. Sob a guida do sacerdote, no entanto, o símbolo torna-se um substituto. O culto sacrificial é elaborado e codificado de tal maneira que, para cada conjuntura da vida humana, para cada instante do destino humano, um sacrifício prescrito está à disposição para gerar a ligação com Deus e, por outro lado, essa ligação não consiste em nada além do sacrifício. Não se faz mais necessário, então, quando se é tocado pelo sofrimento ou aterrorizado pelo próprio pecado, encerrar-se em Deus, debatendo-se, entregando-se, na tempestade da decisão, até que o grito da criatura seja silenciado diante da voz oculta; basta, agora, que se ofereça o sacrifício, que se faça o que é ordenado, e o deus é reconciliado. É certo que o culto sacrificial de Javé, em reivindicando a verdade, contraria o múltiplo serviço a ídolos entre o povo, e mesmo Elias não sabe dizê-lo de outro modo senão que ele contende por Javé e contra Baal; mas se o serviço é um serviço a ídolos ou um serviço a Deus, isto não se decide em função do nome pelo qual um deus é invocado, e sim em função de como se lhe serve. Este é o grande conhecimento dos profetas posteriores, que, um século após Elias, começam a falar ao povo. Com palavras de uma paixão imperiosa, Amós e Miqueias, Isaías e Jeremias rechaçam a “atrocidade” do culto sacrificial e exigem o verdadeiro serviço a Deus: a “justiça”, ou seja, a vida incondicional com Deus e com os seres humanos. As determinações de conteúdo, as normas de costumes – isso a mensagem dos profetas tem em comum com as doutrinas de outros povos; o singular, o judaico,



é o sopro da incondicionalidade que a permeia, o postulado da decisão que ressoa em cada uma de suas palavras e mesmo no ritmo de exigência de suas frases: sua religiosidade. Toda construção de uma “ética pura” do judaísmo é falha em seu fundamento; o cerne do judaísmo está ali onde o incondicional é um semblante coberto de Deus que será revelado no ato do ser humano.

Os profetas queriam aniquilar o culto sacrificial. Não foram capazes de reduzir sua autoridade; o sacerdote manteve a liderança em suas mãos. No entanto, eles renovaram a religiosidade judaica, a alma do povo [*die Seele des Volkstums*]; assim, invisivelmente, cumpre-se a vitória do espírito.

No segundo reino, uma nova instituição ocupa o ponto central: as Escrituras. Elas são gradualmente canonizadas como expressão estabelecida da religião de Estado. Da abundância de material transmitido, organismos obedientes ao sacerdócio excluem tudo o que lhes aparece como mítico, suspeito. Assim surge o livro, que abrange a escritura doravante por si só válida; ela torna-se por si só válida de uma tal maneira, que todos os livros não acolhidos no cânone desvanecem. Mas ele triunfa não apenas sobre a escritura restante – triunfa também sobre a vida. Daqui em diante, as Escrituras são a verdade; pode-se alcançar Deus somente se se aderir de todo a elas. Porém, elas são tratadas pelo sacerdote – e logo pelo escriba, originalmente de mentalidade mais livre – não como uma proclamação a receber na vida uma forma, a ser preenchida por um novo sentido de vida, mas, antes, como um estatuto, uma soma de prescrições formalmente delimitada pelo sacerdote, dialeticamente tecida pelo escriba, mas sempre voltada para a estreiteza, a rigidez, a não-liberdade, não exigindo a religiosidade viva, mas a impedindo. Desta tendência do judaísmo oficial, cresce, de um lado, uma contra-ação mais intermediária dentro do próprio campo, cujo reflexo literário tardio encontramos na *Agadá*, e, por outro lado, uma contra-ação mais radical, na comunidade essênia isolada e no movimento a seu redor, que deságua por fim no cristianismo primitivo. Ambas as contra-ações mantêm com as Escrituras uma relação à qual se aplica aquilo que se diz dos terapeutas: a inteira legislação lhes parece comparável a um ser vivente, cujo corpo são as palavras, e cuja alma é o sentido encoberto; neste, a alma humana enxerga seu si-próprio. Ambas as contra-ações apontam, diante da exteriorização que foi imposta às Escrituras, para sua interioridade. E também o movimento cristão primitivo não se volta – como os profetas se voltaram contra o culto sacrificial – contra as Escrituras, mas contra o fato de que seu sentido é invertido do incondicionado para o condicionado; também o cristianismo primitivo quer restabelecer o *páthos* da exigência. Mas nenhuma dessas correntes teve êxito em renovar a religião judaica; a *Agadá* não o fez, pois teve efeito apenas fragmentário consolidou a união de suas forças; o essenismo não o fez, pois se entregou a um isolamento infrutífero e não almejou o povo; o cristianismo primitivo, porém, perdeu-se para uma renovação do judaísmo quando se tornou infiel a si próprio e



restringiu o grande pensamento que o havia erguido para o alto – a ideia da conversão conquistadora de Deus – à graciosa conexão com Cristo: foi aí que ele ganhou os povos e abriu mão do judaísmo, rebentando o tecido de sua comunidade. Desde então, o cristianismo ascendeu à autoridade sobre os povos, enquanto o judaísmo afundou em rigidez, degradação e degeneração; mas seu cerne preservou inabalavelmente a reivindicação de ser a verdadeira Eclésia, a comunidade que permanece fiel à imediaticidade divina.

Desde a destruição de Jerusalém, a tradição repousa no centro da vida religiosa do judaísmo. Uma cerca foi traçada em torno da lei, com a intenção de manter distante aquilo que era estranho e perigoso; mas ela também frequentemente manteve distante a religiosidade viva. Certamente, a religiosidade necessita de formas quando quer se manifestar numa comunidade de seres humanos, quando quer formar e manter uma comunidade – quando quer subsistir como religião –; pois apenas em formas de vida comuns é possível uma comunidade religiosa duradoura, que passa de geração a geração. Quando, porém, a religião, em vez de ligar os seres humanos à liberdade em Deus, mantém-nos sob a lei imutável e censura seu anseio por liberdade – quando ela, em vez de considerar suas formas como o vínculo sobre cujo fundamento a liberdade se pode edificar, as considera como vínculo que exclui toda liberdade –, quando ela, em vez de deixar à lei a grande tração primordial, transforma-a numa pululante barafunda de fórmulas e deixa a decisão acerca do agir correto ou incorreto a uma casuística rebuscada... então ela não é mais moldagem da religiosidade, mas escravização desta. Esse processo caracteriza a história da tradição judaica. A contrição da religiosidade tem duas formas. Uma delas é a insurreição abrupta dos hereges, que ressurge de tempos em tempos, frequentemente ligada a movimentos violentos que agitam o inteiro povo. A segunda é a atividade contínua e construtiva da mística judaica, que almeja vivificar o rígido rito por meio da ideia da *kavaná*, da intenção, e dar a cada ação religiosa um sentido oculto, direcionado ao destino de Deus e à redenção do mundo. Na Cabala mais antiga, esta tendência ainda habita um elemento teológico-alegórico, que impede seu devir-popular. É somente na posterior Cabala luriânica que ela se torna imediatamente sentida, e no hassidismo ela cresce até chegar a um grande movimento popular. Este não quer reduzir a lei; ele quer a tornar viva, quer a elevar de novo do condicional para o incondicional: cada um deve, por meio de uma vida verdadeira, tornar-se ele mesmo uma Torá, uma lei. A partir do hassidismo, a religiosidade judaica poderia ser renovada como nunca. Porém, heretizado, caluniado, denunciado pelo judaísmo oficial, devido à fraqueza do povo, que ainda não estava à altura da firmeza decidida de sua doutrina, ele, degenerando-se, desmoronou antes de ter realizado sua obra.

Comum a todos os três movimentos – o profético, o essênico-cristão primitivo, o cabalístico-hassídico – é que eles não tencionam facilitar a vida do ser humano, mas



sim dificultá-la, simultaneamente animando-a e abençoando-a, não obstante. Comum a todos é a pulsão de restabelecer a decisão como o poder [*Macht*] determinante em toda religiosidade. Por meio do enrijecimento do culto sacrificial, por meio do enrijecimento das Escrituras, por meio do enrijecimento da tradição, a livre decisão no ser humano é mantida sob controle; não o ato nascido da decisão, que respira incondicionalidade, é considerado o caminho para Deus, mas, antes, o cumprimento das prescrições. Porém, o profetismo, o cristianismo primitivo e o hassidismo voltam-se para a decisão como sendo a alma da religiosidade judaica e a conclamam. Esze é o sentido desses movimentos para o judaísmo, esse é seu direito absolutamente inalienável a nossa fidelidade; iszo torna-os importantes para nós no que diz respeito à obra da renovação: não onde eles culminaram, mas de onde eles provieram, não as formas, mas as forças. Estas são as forças que, no judaísmo, jamais conquistaram forma suficiente, jamais conquistaram autoridade, e que foram todo o tempo suprimidas pelo judaísmo oficial, isto é, pela não força governante todo o tempo. Não se trata das forças de tempos do povo ou de partes do povo, não se trata das forças da insurreição e do sectarismo; trata-se, antes, das forças que lutam a luta espiritual do judaísmo vivo contra a não liberdade, trata-se das forças eternas. Exclusivamente delas pode vir o abalo religioso, sem o qual nenhuma renovação da identidade de povo judaica [*erneuerung des jüdischen Volkstums*] pode prosperar.

Religiosidade, eu disse, é o anseio do ser humano por estabelecer com o incondicional uma comunidade viva e sua vontade de realizá-lo por meio de seu fazer e de inseri-lo no mundo humano. A genuína religiosidade, portanto, nada tem em comum nem com os devaneios de corações entusiasmados, nem com o autodeleite de almas estetizantes, nem com as brincadeiras profundas de uma intelectualidade treinada. A genuína religiosidade é um fazer. Ela quer moldar o incondicional na matéria da terra. O semblante de Deus repousa invisível no bloco do mundo; ele deve ser trazido à tona, esculpido. Trabalhar nisso significa ser religioso, e nada mais. De maneira mais íntima e imediata, essa tarefa nos é atribuída na vida dos seres humanos, que está aberta a nosso impacto como nenhuma outra coisa no mundo. Aqui, como em nenhum outro lugar, é-nos dada à mão uma multiplicidade para que a formemos em unidade – uma massa poderosamente informe em que devemos cunhar a forma divina. A comunidade dos seres humanos é uma obra preparada que espera por nós; um caos que temos de ordenar, uma diáspora que temos de coletar, uma discordia que temos de reconciliar. Porém, podemos fazê-lo somente se cada um de nós, em sua posição, no domínio natural de sua vida conjunta com os seres humanos, fizer aquilo que é correto, que unifica, que dá forma: pois Deus não quer, por meio de cada um de nós, ser crido, debatido ou defendido, mas sim realizado.

Referência

BUBER, Martin. Jüdische Religiosität. In: BUBER, Martin. *Vom Geist des Judentums*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1916. p. 49-74.

Tradução: Leonardo Uderman**

leonardouderman@gmail.com

Enviado em: 10/03/2025

Aprovado em: 30/04/2025

** Mestre em Letras pela Faculdade de Letras de Lisboa.