

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CICERO LOURENÇO DA SILVA**

**NOSTALGIA DO REINO: REVELAÇÃO E REDENÇÃO**  
**EM FRANZ ROSENZWEIG**

**GUARULHOS**

**2020**

**CICERO LOURENÇO DA SILVA**

**NOSTALGIA DO REINO: REVELAÇÃO E REDENÇÃO  
EM FRANZ ROSENZWEIG**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Olgária Chain Féres Matos

GUARULHOS

2020

Silva, Cicero Lourenço da.  
Título: Nostalgia do Reino: Revelação e Redenção em Franz Rosenzweig. /  
Cicero Lourenço da Silva - Guarulhos, 2021.

162 f.  
Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo –  
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientadora: Olgária Chain Féres Matos

Título em inglês: Nostalgia of the Kindgom: Revelation and Redemption in  
Franz Rosenzweig. Guarulhos, 2021.

1. Franz Rosenzweig 2. Judaísmo moderno 3. Messianismo e filosofia. 4.  
Rosenzweig, Revelação e Redenção.

**CICERO LOURENÇO DA SILVA**

**NOSTALGIA DO REINO: REVELAÇÃO E REDENÇÃO  
EM FRANZ ROSENZWEIG**

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Olgária Chain Féres Matos.

Banca realizada em 27 de maio de 2021

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Olgária Chain Féres Matos**  
Orientadora e presidenta da banca  
EFLCH-Unifesp

---

**Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola**  
EFLCH - Unifesp

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria das Graças de Souza**  
FFLCH - USP

---

**Prof. Dr. Silvio Rosa Filho**  
EFLCH - Unifesp

---

**Prof. Dr. Ricardo Musse**  
FFLCH - USP

SILVA, Cicero Lourenço da. Nostalgia do Reino: Revelação e Redenção em Franz Rosenzweig. Guarulhos, 2021. 162p. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo.

## RESUMO

O judaísmo moderno, iniciado sob o ímpeto do projeto civilizatório iluminista, caracterizou-se por uma reformulação de importantes ensinamentos da tradição, dentre os quais os de *messianismo* e *redenção*. Presentes na obra do filósofo judeu alemão Franz Rosenzweig (1886–1929), ambos os conceitos serão repensados após o filósofo haver abandonado sua herança idealista, sob o pano de fundo daqueles acontecimentos históricos do início de século XX – período marcado principalmente pela Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa. Não obstante, o judaísmo que lemos em Rosenzweig é um judaísmo renovado, enriquecido por um certo estranhamento com a experiência moderna, que o filósofo vivencia ambigualmente, e por isso a ressalva. Sua filosofia constrói-se a partir de um processo de *desassimilação* e mostra-se, por conseguinte, bastante crítica da onda iluminista que a precede, ainda que não apele a um retorno conservador à tradição. Após explicitarmos o momento histórico refratário ao pensamento filosófico-religioso consolidado pela Ilustração, veremos de que forma Rosenzweig se lhe opõe, na construção de um filosofar sob uma chave judaica a que chamou de *novo pensamento*. Este novo fundamento filosófico emerge após as rupturas que empreende em seu itinerário intelectual: o abandono do idealismo e teodicéia hegelianos, sua reconversão ao judaísmo, sua recusa da teologia liberal. O resultado é a construção de uma filosofia da redenção, em cuja economia se destaca a ação missionária cristã a articular-se com a particularidade judaica. A visão da redenção que fecha sua *magnum opus* explicita de que forma o filosofar de Rosenzweig lança mão de categorias místico-teológicas no seu sistema, e assim consolida uma contribuição original para a renovação da filosofia judaica. As considerações finais sublinham a pertinência acadêmica e existencial da problemática fé e razão de filosofias como a de Franz Rosenzweig.

**Palavras-chave:** Estrela da Redenção; filosofia e teologia; Franz Rosenzweig; Novo Pensamento judaico; revelação e redenção.

SILVA, Cicero Lourenço da. Nostalgia do Reino: Revelação e Redenção em Franz Rosenzweig. Guarulhos, 2021. 162p. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo.

## ABSTRACT

Modern Judaism, founded under the impetus of the civilizing project of the Enlightenment, was characterized by a reformulation of important traditional teachings, among which those of *messianism* and *redemption*. Present in the writings of Jewish German philosopher Franz Rosenzweig (1886-1929) both concepts are to be reconsidered after he leaves his Hegelian heritage, judged against the background of those historical events of the early 20th century – a time marked specially by the First World War and the Russian Revolution. However, Judaism as we read it in Rosenzweig presents itself renewed and enriched by a certain strangeness towards modern experience, which our philosopher experiences ambiguously, the reasons why he amends it. His philosophy is constructed from a process of dissimilation and presents itself, therefore, rather critical of the Enlightenment trend which precedes it, even though he does not call on a conservative return to tradition. After viewing Rosenzweig as a thinker resistant to the liberal theological historical moment buttressed by the Enlightenment principles, we will see how he opposes the latter by edifying a way of philosophizing under a Judaic key he entitled *the new thinking*. Such new philosophical ground emerges after some ruptures Rosenzweig went through, namely, his abandonment of Hegelian Idealism and theodicy, his reconversion to Judaism and his refusal of liberal theology. The outcome is the construction of a philosophy of redemption in whose economy Christian missionary action is highlighted along with Jewish particularism. The view of Redemption which brings to a close his Magnum opus shows how Rosenzweig's thinking takes mystical-theological categories to his system, bringing, thus, his original contribution to the renewal of Jewish philosophy. The concluding remarks underline both the academic relevance as well as existential of the Faith x reason problem, in such philosophies as those of Franz Rosenzweig's.

**Key words:** Star of Redemption; philosophy and theology; Franz Rosenzweig; Jewish New Thinking; revelation and redemption.

## SUMÁRIO

|   |            |
|---|------------|
| <b>Introdução.....</b>  | <b>11</b>  |
| <b>1. O Eclipse da Revelação: teologia e filosofia depois do Iluminismo .....</b>                                   | <b>21</b>  |
| 1.2. O mundo como negação de Deus: Rosenzweig e o neo-marcionismo .....   | 35         |
| 1.3. A reconciliação com o mundo e a solução cristã.....  | 45         |
| 1.4. As razões da teshuvá na correspondência-debate com Eugen Rosenstock-Huessy..                                   | 47         |
| 1.5. A apologia da Revelação no artigo <i>Teologia Ateísta</i> .....  | 62         |
| <b>2. Rosenzweig e a crítica da teodicéia hegeliana .....</b>   | <b>74</b>  |
| 2.1 Hegel e o Estado – o texto em contexto.....   | 75         |
| 2.2 A História como <i>outra</i> Teodicéia.....   | 82         |
| 2.3. O tempo radicalmente outro .....   | 86         |
| <b>3. A Ação no Mundo e o Messianismo Redentor .....</b>  | <b>90</b>  |
| <b>3.1 A Estrela, os Raios e a Face do Eterno .....</b>   | <b>90</b>  |
| 3.2. A redenção como categoria do futuro.....   | 93         |
| 3.4. Os “Raios” ou o protagonismo cristão na economia do Reino .....  | 119        |
| 3.5. Da coexistência histórica à cooperação supra-histórica: a dinâmica judaica e cristã na redenção do mundo ..... | 131        |
| 3.6. O Reino.....   | 138        |
| <b>Considerações Finais .....</b>   | <b>143</b> |
| <b>Bibliografia.....</b>  | <b>157</b> |

## Dedicatória

Dedico esse trabalho, primeiramente, à minha esposa Aparecida M. A. Divino – a Tida – companheira, amiga, amante, leitora e a melhor interlocutora das minhas muitas inquietações filosóficas.

Aos meus filhos Yuri Benjamin Silva e Vinícius Lisboa e Silva, amor em forma de meninos.

Para meu amigo o economista Douglas da Silva Costa, *brother*, companheiro, mecenas ocasional; parceiro na árdua tarefa do pensamento e na doce tarefa da gastronomia.

E ao Felipe D´Orazio, parceiro também de todas as horas, provocador incansável a instigar em mim aquele espanto que faz nascer toda filosofia.

Minha gratidão a vocês que tornam a caminhada mais alegre.

*C.L.S.*

## **Agradecimentos**

Vislumbrei pela primeira vez o sonho de realizar um doutorado em filosofia naquela longínqua década de 80 quando era ainda um estudante de ensino fundamental na E.E.P.G Prof<sup>a</sup> Anésia Sincorá, na Vila Guilherme, SP. Eis o fruto de sua concretização, assinada pela banca no final de maio de 2021, um dia após meu 50º aniversário.

Devo essa conquista ao apoio de muita gente, amigos que num ou noutro trecho do caminho engrossaram a torcida pela realização dessa empresa ambiciosa. Além daqueles a quem dediquei esse trabalho, agradeço de coração aos meus amigos Sandro Williams Augusto da Silva e Fábio Gonçalves de Castro, primeiras testemunhas desse projeto quando ainda éramos adolescentes estudando à noite no Anésia Sincorá.

São muitos os companheiros, mas agradecerei aqui, em especial, aqueles com quem conversei sobre minha pesquisa e temas análogos. Meus amigos Carol Caputo, Anderson Cirino, Edson do Carmo, Ederaldo Pedro de Freitas, Luciano de Almeida, Tércio Santos, Fernando de Oliveira Vieira, Marcelo Eduardo Lopes, Adriano Barros, Maria Isabel Camargo, Marlon Bianchi, Vitor Menezes e Naiara Anhasco. Pela quantidade de autores que colhi nas discussões com vocês lá em casa tenho-os não apenas como grandes exemplos de amor ao conhecimento, mas minha primeira pós-graduação informal! Sigamos dialogando!

Agradeço também ao meu ex-aluno Guilherme Cabral, do Colégio Sion Arujá, grande incentivador e jovem interlocutor de política, ciência e educação – temas que davam a tônica das nossas aulas de conversação em inglês. Esse garoto promete!

Agradeço, finalmente, aos meus professores na instituição que é minha Alma mater, a EFLCH da Unifesp, Campus Guarulhos:

À minha orientadora, a querida professora Olgária Matos, pela generosidade, carinho e atenção. É difícil encontrar palavras diante a felicidade de ter sido guiado por ela nessa fase de meus estudos avançados.

Aos professores Ricardo Musse e Maria das Graças de Souza da Universidade de São Paulo, pelas dicas e observações valiosas na minha defesa. E aos meus mestres na EFLCH Mauricio Marsola, Cesar Ribas Cezar, Francisco Machado, Rita Paiva, Arlenice

Almeida, Guilherme Ignácio, Jacira Freitas e Sílvio Rosa, que desde a graduação sempre me inspiraram na “paciência do conceito” e na tradução do discurso filosófico. São as mais importantes influências na minha vida acadêmica e grandes incentivadores da minha curiosidade intelectual.

Obrigado por tudo!

C.L.S.

## Introdução

Este trabalho explora uma releitura do conceito de redenção do mundo sob uma ótica judaica e as relações dessa redenção com a história profana no pensamento do filósofo judeu-alemão Franz Rosenzweig. Construído a partir de um dramático processo de desassimilação que o levará a um acerto de contas com o hegelianismo e à reafirmação de um judaísmo “pós-hascalá”, o filosofar em Rosenzweig se edificará sobre os alicerces de um “novo pensamento”, em contraponto aos limites que o filósofo encontra na filosofia da totalidade que percorre, “da Jônia à Jena”<sup>1</sup>, o pensamento ocidental. A filosofia rosenzweiguiana, registrada principalmente em sua *magnum opus*, *A Estrela da Redenção*, inicia-se com a descrição dos elementos fundantes do Real (Deus, o Homem, o Mundo) e culmina com sua visão do mundo redimido. Historicamente, sua filosofia edifica-se a partir de uma perspectiva de desencantamento diante do colapso civilizatório que se avizinha de seu país no início do século XX e que ameaça tragar o restante do mundo em incontornável barbárie.

Franz Rosenzweig é ainda pouco estudado no Brasil<sup>2</sup> e, ao contrário de outros filósofos judeus contemporâneos, é relativamente desconhecido. Comparando-o, por exemplo, com Emmanuel Levinas, que escreveu sobre temas bastante próximos de Rosenzweig, escreve o professor Robert Gibbs, da Universidade de Toronto: “Para além das fileiras dos rabinos, professores de religião e seminaristas, Rosenzweig é quase

---

<sup>1</sup> *Stern der Erlösung*, traduzida para o inglês como “*The Star of Redemption*”, translated from the Second Edition of 1930 by William W. Hallo. Ver bibliografia. Doravante, citada neste trabalho como *Star*.

<sup>2</sup> De seus muitos escritos, foi vertido para o vernáculo *Hegel e o Estado* apenas em 2008 pela Editora Perspectiva, em tradução de Ricardo Timm de Souza. Excertos do ensaio introdutório a *Stern der Erlösung*, “*Das neue Denken*” (O Novo Pensamento) foram publicados em *O judeu e a Modernidade*, pela editora Perspectiva, em 1970, p. 505-521. Da *magnum opus* de Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, um pequeno trecho traduzido da versão inglesa *The Star of Redemption*, a mesma que utilizamos neste trabalho, encontra-se em *Judaísmo e Modernidade* nas páginas p. 167-181, editora Perspectiva, 1993. Em 1999, Ricardo Timm de Souza publica a única obra introdutória à filosofia de Franz Rosenzweig, *Existência e Decisão*, pela editora Perspectiva. *Filosofia e Política em Franz Rosenzweig* vem a lume em 2010 por iniciativa do Instituto Superior de Filosofia Berthier. Esta obra traz textos de conferências apresentadas no *I Seminário Temático: Filosofia e Política em Franz Rosenzweig*, realizado em setembro de 2008, na sede do Instituto em Passo Fundo, RS, juntamente com outros textos em alemão sobre a obra do filósofo de Kassel. Vale citar ainda o doutorado de Maria Cristina Mariante Guarnieri, *Angústia e conhecimento: Uma reflexão a partir dos pensadores religiosos*, que aborda no capítulo 2 “*O Judaísmo como método de Franz Rosenzweig*” (Editora Reflexão, SP, 2011). A importante obra de Julius Guttman *A Filosofia do Judaísmo*, publicada em 2003 pela Perspectiva, traz um dos melhores resumos da filosofia de Rosenzweig em seu capítulo final. Finalmente, um doutorado em Ciência da Religião defendido na PUC de São Paulo em 2016 por José Luiz Bueno, *A travessia do Nada na filosofia da Religião de Franz Rosenzweig*, sob orientação de Luiz Felipe Pondé, traz valiosos elementos para a compreensão da obra de Rosenzweig. Naturalmente há outros trabalhos e referências, mas em número incomparavelmente mais baixo do que se encontra sobre Rosenzweig em inglês, francês e alemão.

desconhecido.”<sup>3</sup>. Se a assertiva refere-se ao mundo da anglofonia<sup>4</sup>, onde o judaísmo é bastante conhecido, decerto é ainda mais veraz se pensarmos no Brasil, onde a comunidade judaica é menor e o interesse por Rosenzweig se verifica, principalmente, na academia. Até esta data<sup>5</sup>, à exceção de *Hegel e o Estado*<sup>6</sup> – que Rosenzweig rejeitou no ato de sua edição alemã – não dispomos de nenhum dos textos fundamentais de Rosenzweig em português, salvo excertos publicados em antologias sobre o pensamento judaico moderno.<sup>7</sup> Sua obra, distintivamente judaica, recebeu um impulso maior nos estudos acadêmicos na Alemanha, onde fez publicar *A Estrela da Redenção* (*Der Stern der Erlösung*) em 1919, ano também, quando, infelizmente, foi diagnosticado com ELA (*Esclerose Lateral Amiotrófica*<sup>8</sup>), condição que, gradativamente foi deixando-o, num espaço que se estendeu por três anos, incapaz de falar e se movimentar. Por meio do movimento dos olhos, comunicava a sua enfermeira e esposa o pensamento que deveria ser registrado. Nesta condição dolorosa, continuou a escrever e até os últimos momentos trabalhou com Martin Buber - de 1924 até o final de sua vida (em 1929) - na tradução da Bíblia para o Alemão<sup>9</sup>, obra que, mais do que mera versão para sua língua natal, era uma “*Verdeutschung der Schrift*” (“Alemanização” da escritura)<sup>10</sup>

### *A Estrela da Redenção*

A principal obra de Rosenzweig é *A Estrela da Redenção*, texto grandioso e que apresenta um sistema filosófico, num período de aparente ocaso da metafísica. A levar-se em conta a frase bastante repetida no último século de que “depois de Hegel não haverá mais nenhum outro filósofo”<sup>11</sup>, o feito de Rosenzweig é certamente notável. Já em 1916,

<sup>3</sup> Gibbs, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p. 10-11.

<sup>4</sup> Em especial nos Estados Unidos e no Reino Unido.

<sup>5</sup> Este trabalho está sendo publicado em 2021.

<sup>6</sup> ROSENZWEIG, Franz, *Hegel e o Estado*, Perspectiva, SP, 2008 (trad. Ricardo Timm de Souza).

<sup>7</sup> Como o texto incompleto de *Das neue Denken*, (O Novo Pensamento) em *O Judeu e a Modernidade*, de J. Guinsburg, p. 505-521 e um fragmento da parte III da *Estrela*, nas p. 165-181, que versa sobre o papel do cristianismo na redenção do mundo.

<sup>8</sup> Também conhecida como doença de Lou Gehring (1903-1941), em referência a um jogador de beisebol que a contraiu em 1939. A mesma enfermidade vitimou o astrofísico Stephen Hawking ainda que este tenha tido notável longevidade (1942–2018).

<sup>9</sup> Acerca deste trabalho, ver BENJAMIN, Mara H., “*Rosenzweig’s Bible; Reinventing Scripture for Jewish Modernity*. CUP, 2009. Sobre as intenções da tradução, escreve a autora: “(Rosenzweig) acreditava que empreendera um projeto que era vital para a regeneração da língua, cultura e sociedade da Alemanha. Seu objetivo não era senão demonstrar o oculto fundamento hebraico das artes, letras e pensamento alemão. A tradução da Bíblia para o alemão que resultou deste esforço situou simultaneamente a contribuição essencial do Judaísmo para a cultura alemã e desafiou a agenda política e social do monoteísmo ético clássico com uma insistência na diferença da contribuição judaica e seu lugar dentro da cultura alemã” p. 103 (Chapter 3. “Bible Translation and the Shaping of German Culture”)

<sup>10</sup> Cf. SOUZA, R. T., na introdução de sua tradução de *Hegel e o Estado*. p. 26.

<sup>11</sup> Cf. LUDWIG, R., *Fenomenologia do Espírito – Uma chave de Leitura*, p. 25. Ver bibliografia.

contudo, Rosenzweig pressentia o que o esperava no futuro, no que dizia respeito à recepção de sua obra. Naquele ano, escrevera a Rudolf Ehrenberg que “Meu verdadeiro livro irá somente aparecer como *opus posthumum*... eu não poderei defendê-lo nem vivenciar seu ‘efeito’”<sup>12</sup>.

De fato, a *Estrela* teve recepção bastante tímida e diversificada. O próprio Rosenzweig lamentaria pelos que nela esperavam “uma admoestação para a alimentação *kosher*.”<sup>13</sup> Walter Benjamin, em correspondência com Scholem, também externou algumas reservas:

Fiz novamente algum esforço para ler o Rosenzweig e reconheci que ele expõe, necessariamente, o leitor imparcial aos perigos de superestimá-la em termos de sua estrutura. Será só eu? Permanece questionável se conseguirei avaliá-la após havê-la lido por inteiro uma primeira vez.<sup>14</sup>

Posteriormente, numa observação laudatória à *Estrela*, Benjamin redige um comentário breve e, diríamos, impreciso: “Intervenção bem-sucedida da dialética hegeliana na *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (*Religião da Razão com Base nas Fontes do Judaísmo*) de Hermann Cohen.”<sup>15</sup> Gershom Scholem celebra a obra, a que adjetiva como “atrativa”, “fascinante” e... “problemática”. Este último aspecto deve-se especificamente à noção de “antecipação da Redenção” e que representa “uma postura decididamente hostil contra a porta aberta existente, de outra forma, na sempre ordeira casa do judaísmo.” Lamenta, enfim, que a doutrina da Redenção na *Estrela* suprima a dimensão da teoria das catástrofes contida no apocalipse messiânico, que pode ser considerado, mesmo hoje em dia o ponto em que os modos de vida teocráticos e burgueses permanecem irreconciliavelmente opostos.<sup>16</sup>

Outras poucas apreciações<sup>17</sup> surgiram na imprensa acadêmica do período, além de uma obra<sup>18</sup> pioneira na interpretação filosófica do pensamento de Rosenzweig.

<sup>12</sup> ROSENZWEIG, F., em carta a Rudolf Ehrenberg, em fevereiro de 1916. *Brief und Tagenbücher*, p. 184.

<sup>13</sup> ROSENZWEIG, F., em carta para Hans Ehrenberg em 11 de março de 1925. In GLATZER, opus cit., p. 146.

<sup>14</sup> BENJAMIN, em correspondência com Scholem em 8 de novembro de 1921. “*The correspondence of Walter Benjamin: 1910-1940*”. University of Chicago Press, 2012, p. 194.

<sup>15</sup> BENJAMIN, W., “*Livros que permanecem vivos*”, publicado em 1929 em *Die literarische Welt*, v. V, n. 20, 17 de maio. In *O Capitalismo Como Religião*, Boitempo, 2013.

<sup>16</sup> SCHOLEM, G., *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos; Judaica I*, p. 59-60.

<sup>17</sup> As mais impactantes foram compiladas por Alan Udolf e Barbara E. Galli, que as reuniram na parte dois de “*Franz Rosenzweig’s ‘The New Thinking’*”, p. 105—149.

<sup>18</sup> “*Die existenzphilosophie Franz Rosenzweigs; Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes ‘Der Stern der Erlösung’*”, Leipzig, Felix Meiner, 1933. A tradução inglesa (“*Franz Rosenzweig’s philosophy of existence: an analysis of the Star of Redemption*”), que utilizamos neste trabalho, teve sua primeira edição em 1979. Ver bibliografia.

Surgindo como um “sistema de filosofia” numa época em que a tendência parecia ser um continuum do chamado “espírito sistemático” dos iluministas, avesso a sistemas totalizadores do Real, a *Estrela* resplandece em sua novidade. Seu texto explicita os “elementos” que dão fundamento ao Real (Deus, o homem, o mundo) e sua relação com os “cursos” (Criação, Revelação e Redenção) culminando na Redenção do mundo numa realidade final que a todos abarca, jamais restringindo-se aos judeus e aos cristãos, os quais Rosenzweig aproxima à comunidade judaica num protagonismo compartilhado na economia da Redenção, o que, paradoxalmente, não encerra nenhum tipo de compreensão ecumênica. A primeira edição da *Estrela* teve a obra publicada em três volumes separados. A primeira parte da *Estrela* é o relato da Criação, e remonta ao passado absoluto do mundo, quando descreve até mesmo, sob a influência do Schelling de *As Idades do Mundo*, Deus antes da Criação. Numa construção metafísica complexa e ousada em seu alcance, os livros I e II deitam as bases para uma filosofia que culminará com um relato da Redenção humana, aqui neste mundo, a irromper num átimo, já que o tempo messiânico não resulta do acúmulo de momentos sequenciais no tempo histórico. Este nosso trabalho incidirá, sobretudo, numa leitura do livro III, no qual Rosenzweig fornece uma descrição da Redenção do mundo, bem como a maneira como esta, oriunda de uma esfera sagrada, se articularia com a ordem profana do mundo, finalmente abarcando-a. Tal como a Conferência Internacional “*De Volta para a Reencarnação: a Estrela de Rosenzweig 1919-2019*”, nosso tema visa a uma leitura da parte III da *Estrela*, em que o filósofo contempla o mundo redimido, o que faremos após pontuarmos algumas importantes rupturas na história intelectual de Rosenzweig.

A *Estrela da Redenção* apresenta-se como marco crucial na renovação filosófica do período, com ênfase para a filosofia da religião.

(...) Rosenzweig parte de uma crítica radical à Filosofia Moderna, cuja formulação mais alta é, para ele, o Idealismo Alemão e estabelece um novo patamar para se pensar a relação entre Filosofia e Teologia, entre razão e fé. O *pensamento novo*, denominado assim por ele, quer marcar a transição para um questionamento radical da pretensão autofundante, totalitária e solipsista que marca o pensamento moderno. Com Rosenzweig é instaurado o diálogo na perspectiva filosófico-religiosa-existencial e ética, o qual inaugura um novo caminho na entrada do século XXI.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> SANTOS, Robinson dos, ROSIN, Nilva, na apresentação de *Filosofia e Política em Franz Rosenzweig*, IFIBE, 2012, p. 9.

Embora fosse herdeiro da *Ciência do Judaísmo* (Wissenschaft des Judentums), movimento de meados do século XIX, que pretendia “modernizar” o judaísmo em moldes iluministas<sup>20</sup>, ou seja, enquadrá-lo em categorias científicas geralmente hostis ao pensamento religioso, Rosenzweig recusa-se – justamente por esta razão - a abraçar a assimilação. Seu ponto de partida é marcado por uma reaproximação com a noção teológica de *Revelação*, à qual já aderira no momento que contemplara a possibilidade de se converter ao Cristianismo. Mesmo sendo um membro ilustrado da academia, o consórcio da cientificidade moderna com o pensamento judaico deixara de apeteçê-lo, pois o custo seria a imolação da identidade judaica no altar de seus detratores. No capítulo 1, abordaremos as complexas relações do judaísmo com o Iluminismo, destacando o *ethos* iconoclasta que este último promove no que tange à relação da religião com a cultura e a ciência. A boa-vontade dos judeus que, inspirados por Moses Mendelssohn (1729 – 1786) viram no Iluminismo a grande oportunidade de sentar-se à mesa da modernidade, apresentava-se para Rosenzweig como uma concessão por demais dispendiosa à identidade judaica. Veremos como este movimento negativo de recusa fundou, para Rosenzweig, o caminho para a construção de uma filosofia judaica renovada e capacitada a trazer uma concepção messiânica num mundo desencantado.

O itinerário filosófico de Rosenzweig é marcado por dolorosas rupturas existenciais. Cada uma delas será instrumental para a fundamentação filosófica do *Novo Pensamento*, essa forma judaica de filosofar que Rosenzweig concebe após desencantar-se com o idealismo. Uma das mais dramáticas foi sua aproximação a uma espiritualidade radical, hostil a qualquer tentativa de conciliação da alma com o mundo, pois negava neste a presença do Divino. Destacaremos ainda como Rosenzweig supera esse período e os porquês de caracterizá-lo como “neomarcionismo”.

Passado esse período, o autor da *Estrela*, decidido a converter-se ao Cristianismo, reverte a decisão após participar de um culto no Yom Kippur numa sinagoga em Berlim. Na célebre correspondência-debate que trava com o historiador e teólogo cristão Eugen Rosenstock-Huessy, reafirma suas razões para permanecer no Judaísmo. A polêmica troca de argumentos versa, com o emprego de elevados e complexos conceitos filosófico-teológicos, sobre os valores do judaísmo e do cristianismo enquanto comunidades protagonistas da redenção do mundo. Veremos com detalhes, no terceiro capítulo, a linha

---

<sup>20</sup> Cf. ROBINSON, G., *Essential Judaism*, p. 395-396.

de argumento dos dois missivistas, destacando, em Rosenzweig, a presença dos alicerces do que constituirá, ulteriormente, sua filosofia da Redenção.

Na esteira dos movimentos que consolidaram a assimilação em massa dos judeus<sup>21</sup>, alguns filósofos que deles participavam se apressaram em reavaliar os fundamentos místicos do judaísmo, muitos dos quais foram declarados impróprios para permanecer no corpus doutrinário e ritualístico de uma comunidade moderna e aberta para o mundo.<sup>22</sup> Mesmo Martin Buber, um crente convicto, flertou em seus primeiros textos com essas tendências que, talvez inadvertidamente, o aproximavam em demasia de um certo revisionismo antirreligioso. Mirando em Buber primeiramente, Rosenzweig critica, num artigo inaugural, os rumos da Teologia Liberal em suas concessões científicas. No texto inaugural *Teologia Ateísta* faz uma apologia da Revelação em contraste com a tendência moderna de tudo submeter ao primado do método científico, o qual, se aplicado no caso da religião, imporá a esta um sacrifício de sua autenticidade e uma lesão irreversível do seu status ontológico. Acompanharemos os argumentos que Rosenzweig enumera para combater essa discutível concessão.

Rosenzweig ingressa na Academia para estudar medicina, opção que rapidamente descarta em troca da história e da filosofia. Nesta última, avança em seus estudos hegelianos, que culminariam na publicação do volumoso *Hegel und der Staat (Hegel e o Estado)*, em 1920, sua dissertação de doutorado realizada sob a orientação de Friedrich Meinecke. A obra, que ecoava o historicismo de seu orientador, já havia sido concluída em 1909, e segundo as palavras do próprio autor, “Eu não pensava, naquela época, ter necessidade de lhe apor palavras prévias. Hoje tal é inevitável.”<sup>23</sup> Uma análise detalhada de seu conteúdo resvalaria para um estudo sobre Hegel, o que foge do escopo deste trabalho. Contudo, os dois textos que ressalvam o conteúdo inteiro da obra, a saber, o novo prefácio que fez publicar em 1919 bem como as “observações conclusivas”, exprimem um contundente acerto de contas com o hegelianismo. Prosseguir na perspectiva deste último seria para Rosenzweig, como veremos, validar uma visão política que dava suporte a toda a barbárie da Primeira Guerra, justificando as vidas imoladas durante esta e coroando o hegelianismo da “astúcia da Razão” como teodicéia.

---

<sup>21</sup> Além da *Wissenschaft des Judentums*, cabe citar o papel do judaísmo reformista de Abraham Geiger no século 19.

<sup>22</sup> Um caso bastante eloquente é o do filósofo, rabino e educador Mordecai Kaplan (1881 – 1983), cujo liberalismo busca reler uma parte substancial do Judaísmo e representa um importante marco na consolidação da assimilação.

<sup>23</sup> ROSENZWEIG, F., *Hegel e o Estado*, Perspectiva, 2008, p. 57 (tradução de Ricardo Timm de Souza).

Este movimento, que por um lado “salvava Deus”, por outro relegava os indivíduos sacrificados na guerra à irrelevância. A ruptura de Rosenzweig com essa cosmovisão, explicitada nas ressalvas acima aludidas e em outros escritos, serão abordadas adiante no capítulo 2.

A *Estrela da Redenção*, como sistema filosófico, parte de uma descrição metafísica do que ele chama de “O Todo”, explicitando em três partes distintas a existência primordial dos seus elementos fundantes – Deus, o homem, e o mundo, seguindo-se à descrição de como esses três elementos se colocam em relação, até o momento final da “verdade” estabelecida na “unidade”, isto é, na *redenção*. Nosso trabalho será delimitado pelas rupturas do pensamento de Rosenzweig até a esta descrição do mundo redimido, que atinge seu ápice e detalhados contornos na terceira parte da *Estrela* – que será objeto do capítulo final de nossa pesquisa. É nessa terceira parte de sua *Magnum opus* que as referências implicitamente políticas<sup>24</sup> (já que tratam da história), assomam no texto, no qual o filósofo constrói uma original articulação entre o cristianismo, identificado como importante ator no tempo histórico, e o judaísmo, que vive a antecipação da Redenção na prática ritual do seu calendário sagrado. Não faremos uma “leitura a contrapelo” nos moldes benjaminianos, fazendo a análise remontar da terceira até a primeira parte da *Estrela*, como também o evitou Paul Ricoeur num belo artigo<sup>25</sup> sobre a relação do cristianismo com o judaísmo na obra de Rosenzweig - tema central da terceira parte da *Estrela* que exploraremos. Ricoeur esclarece que sua opção pela terceira parte se deu pelo interesse em “pensar em conjunto, como complementares e irreduzíveis uma a outra, as posturas do judeu e do cristão em relação à história das nações”<sup>26</sup>. Este aspecto, que nosso trabalho pretende esquadrihar, inclui-se num objetivo mais amplo que é descrever a Redenção do mundo, conforme a compreende Rosenzweig, a partir da ação humana conjunta do cristianismo e do judaísmo. Buscaremos demonstrar como a noção de Redenção, categoria soberanamente teológica, transborda desta esfera e articula-se com a ordem do profano, num movimento conducente ao estabelecimento do “Reino dos Céus”.

---

<sup>24</sup> Poderia dizer “mundanos” ao invés de políticos, subscrevendo uma observação de Michael Löwy: “Os raros escritos propriamente políticos de Rosenzweig revelam uma visão de mundo apaixonadamente romântica anticapitalista.” LÖWY, M., *Redenção e Utopia*, p. 57. Parece-nos que a observação de Löwy se acautela de chamar de “política” as categorias judaico-messiânicas utilizadas por Rosenzweig ainda que aplicadas ao mundo em que vivemos.

<sup>25</sup> RICOEUR, P., “A figura em *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig”, in *Nas fronteiras da Filosofia*, p. 63-79.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 64.

Nas Considerações Finais abordaremos a pertinência de um pensamento como o de Rosenzweig, que articula fé e razão, para o estudo da filosofia. Tema que acompanha desde a Patrística até a História da Filosofia, e tanto as reações que inspira, quanto os contrapontos cada vez mais sofisticados, atestam a sua atualidade. Decerto tem ainda muito a oferecer aos historiadores da filosofia.

Escrever sobre um tema que se apresenta como reconhecidamente complexo com uma bibliografia confiável é um imperativo que só foi possível graças à atenção praticamente imediata que me deram alguns dos mais destacados especialistas no pensamento de Franz Rosenzweig no Brasil e nos Estados Unidos. Uma pesquisa rápida na Web me levou ao nome do professor Ricardo Timm de Souza, destacado especialista no pensamento judaico do século XX, tradutor de *Hegel e o Estado* de Franz Rosenzweig e autor de um livro, embora introdutório, bastante denso sobre a filosofia de Rosenzweig, *Existência e Decisão*. Depois, o de Julius Gutmann (*As Filosofias do Judaísmo*) foi o segundo texto que analisamos sobre o pensamento de Franz Rosenzweig. Tanto nesta obra quanto em todas as outras que venha a consultar sobre Franz Rosenzweig, o pesquisador encontrará diversas referências ao trabalho de Stéphane Mosès, por muitos considerado como um dos mais perspicazes comentadores de Rosenzweig.<sup>27</sup> Tanto o seu *L'Ange de l'histoire* (1992), quanto *Système et Revelation* (1982),<sup>28</sup> se mostram como imprescindíveis para se adentrar na complexa metafísica do autor da *Estrela da Redenção*. Já em língua inglesa, três comentadores que consultamos fartamente foram Norbert Samuelson, filósofo e professor emérito de estudos judaicos da Arizona e o professor Benjamin Pollock, que desde 2015 leciona filosofia judaica na Hebrew University de Jerusalém. Sua obra *Rosenzweig's Conversions* (2014), que só adquiri tardiamente, imprimiu um desvio de rota razoável na escritura deste trabalho, dado o volume de informações que veio acrescentar a aspectos da biografia de Rosenzweig essenciais para a compreensão de seu pensamento expresso na terceira parte da *Estrela*. De igual importância é a obra do professor Paul Mendes-Flohr, da Universidade de Chicago, também das mais profícuas sobre o pensamento judaico em geral, e em particular do filósofo de Kassel, normalmente descrito com generosidade e clareza, oferecendo uma ponte para a inteligência de um pensamento bastante hermético e de difícil articulação. A

---

<sup>27</sup> É o que afirma o próprio Emmanuel Levinas na introdução de *Système et Revelation*, além de Ricoeur no texto supracitado.

<sup>28</sup> MOSES, S., *L'Ange de L'Histoire*, Gallimard, 2006, e *Système et Revelation*, 1982, Les éditions de Seuil. Utilizamos desta última a tradução inglesa *System and Revelation*, 1992, Wayne State University Press. Ver bibliografia.

este respeito, é bastante esclarecedora a opinião de William W. Hallo, alemão de Kassel como o próprio Rosenzweig, e seu tradutor para o inglês, que comenta em seu prefácio de tradutor à *Estrela*:

A magnun opus de Rosenzweig é, ademais, um verdadeiro mosaico de citações e alusões. Muitas delas foram identificadas por Nahum Glatzer nos apêndices da segunda edição que são reproduzidos aqui como algumas adições. Em particular, Rosenzweig falava a língua do *Fausto* de Goethe e outros clássicos alemães. Esta língua familiar e referida de significado para seus contemporâneos, exige glosas ocasionais numa tradução moderna.<sup>29</sup>

Tudo isso torna o estudo da obra de Rosenzweig uma experiência bastante rica pela imersão na história da filosofia judaica moderna. No Brasil, por enquanto, um aprofundamento dos estudos sobre Rosenzweig depende da leitura de obras e comentários em alemão, inglês, francês, espanhol e hebraico.<sup>30</sup> A vastidão de temas presentes em seu pensamento enseja um acesso a uma miríade de temas que muito têm a acrescentar aos estudos sobre o judaísmo moderno, e vão desde os impactos éticos de seu pensamento dialógico, da compreensão interdenominacional dos movimentos religiosos, até as possíveis relações da teologia com a política para além das formulações conservadoras amiúde presentes no assunto.

Muito ainda haveria de se dizer sobre a metafísica da primeira parte da *Estrela* e sua descrição dos “elementos” primordiais do Real (Deus, o homem, o mundo) ainda sem interação, sobre a teologia a complementar o pensamento filosófico na parte II, na descrição da relação que se inicia entre os elementos Deus, o homem e o mundo e dá fundamento ao Real como o experienciamos. Os alicerces desse novo pensamento (*neue Denken*) e suas implicações para o pensamento judaico posterior a Rosenzweig também dariam um capítulo bastante rico na história do pensamento judaico e sua interação com a filosofia no Ocidente.<sup>31</sup> Nosso trabalho, conforme buscamos explicitar nesta introdução, será delimitado pela parte mais “concreta” da filosofia da *Estrela*<sup>32</sup>, pela leitura do mundo

<sup>29</sup> HALLO, W. W., *Translator's Preface, Star of Redemption*, p. vii.

<sup>30</sup> A *Stern der Erlösung* (Estrela da Redenção) não tem ainda uma tradução em português, mas há versões publicadas em inglês (de William W. Hallo, lançada em 1971 e a mais recente de Barbara E. Galli, de 2006). Uma breve pesquisa online nos informa de uma tradução francesa (1982, com reedição em 2003), uma em espanhol de 1997 e uma em italiano de 1985. Utilizamos neste trabalho a tradução inglesa de William W. Hallo.

<sup>31</sup> Projeto em grande parte já iniciado pelo belo trabalho “*Franz Rosenzweig e o Pensamento Dialógico*” de Mendo Castro Henrique, publicado em 2017. Ver *Bibliografia* ao final desse trabalho.

<sup>32</sup> Esse tema também deu a tônica da Conferência Internacional “*Back to Redemption*” que teve lugar em Israel em fevereiro de 2019, por ocasião do centenário da redação final da *Estrela* (concluída em 16 de

empreendida por Rosenzweig num momento da história européia marcada pelo horror da primeira Guerra Mundial e suas graves sequelas para a humanidade, situação que leva a filosofia, forçosamente, a repensar temas ligados a teorias do Estado, à justiça e à utopia. É nesse contexto que Rosenzweig rompe com as percepções filosóficas dominantes em seu tempo, e essa cisão o conduz à fundamentação de uma filosofia judaica que se oferece como a alternativa à filosofia da Totalidade hegeliana, culminando com uma original descrição do mundo redimido. Daí nosso itinerário desembocar na parte III da *Estrela*. Esta é nossa contribuição para a consolidação, também no Brasil, do reconhecimento de Franz Rosenzweig ao lado dos grandes filósofos judeus modernos – Levinas, Scholem, Buber e até certo ponto Walter Benjamin – que visaram com suas respectivas filosofias ler e responder à barbárie de que foram testemunhas no “breve século XX”.

---

fevereiro de 1919). O tema da Redenção do mundo foi o que delimitou as conferências apresentadas. Ver cartaz ao final de nosso trabalho no “Apêndice”.

## 1. O Eclipse da Revelação: teologia e filosofia depois do Iluminismo

Rosenzweig é um filósofo que enceta sua obra na Alemanha no início do século XX. Historicamente, sua filosofia constrói-se em grande parte como resposta aos acontecimentos políticos que precedem a instauração da República de Weimar. Filosoficamente, seu tempo é aquele em que os valores iluministas se vêem consolidados; quando a ciência experimental busca ser vista, divorciada de construções metafísicas, como a última palavra; e os ecos que mais reverberam no período são aqueles das obras de Darwin, Freud, Nietzsche e Marx, os três últimos chamados por Paul Ricoeur<sup>33</sup> de “mestres da suspeita”, que tão bem prepararam o terreno para o questionamento, quando não a rejeição, de tudo aquilo que dissesse respeito ao universo teológico. É movendo-se neste *ethos* refratário às coisas religiosas que Rosenzweig começará a tecer um sistema de filosofia que chamará de *novo pensamento*, cujo método reabilita a Revelação, articulada como categoria filosófica, e que trará uma nova concepção de messianismo e redenção.

Ambos os conceitos, de frequente alusão nos escritos judaicos, ocupam também lugar crucial no pensamento filosófico de Franz Rosenzweig. No florilégio de poemas do místico judeu Yehuda Halevi, por exemplo, Rosenzweig destaca a centralidade da espera do Messias na existência judaica:

Pois a espera do Messias, *pela qual vive e existe o Judaísmo*, seria um teologuemento vazio, uma mera “ideia”, um vozerio sem conteúdo, não fosse a aparição de alguns falsos Messias que amiúde viriam a atualizar e frustrar a ideia, elevar e decepcionar aquela esperança. Os falsos messias são tão antigos quanto a esperança pelo verdadeiro. Ele é a forma efêmera daquela esperança persistente. Ele divide cada geração judaica entre aqueles cuja fervorosa fé os permite serem enganados e àqueles cuja forma de esperança não os deixa serem enganados. Os primeiros são os melhores. Os últimos os mais fortes. Os primeiros sangram qual sacrifícios no altar da eternidade do povo; os últimos servem de sacerdotes diante daquele altar. Um dia será o oposto, com a fé dos fiéis tornando-se a verdade e aquela dos esperançosos tornada

---

<sup>33</sup> No capítulo 2 da obra *Freud e a Filosofia; um ensaio sobre a interpretação*. A passagem, que traduzimos da versão inglesa: “Uma teoria geral da interpretação teria de levar, portanto, em consideração não apenas a oposição entre duas interpretações de uma dada interpretação, uma como conferidora de significado, a outra como redução das ilusões e mentiras da consciência; mas também para a divisão e dispersão de cada uma destas duas grandes “escolas” de interpretação em “teorias” que diferem entre si sendo mesmo estranhas uma à outra. Isto se aplica, seguramente à escola de suspeita tanto quanto à escola da reminiscência. Três mestres, aparentemente mutuamente excludentes, dominam a escola da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud. É mais fácil demonstrar sua oposição em comum à fenomenologia do sagrado, entendido como uma propedêutica à “revelação” do significado, do que seu inter-relacionamento dentro de um método único de desmistificação”. RICOEUR, P., *Freud and Philosophy, chapter 2*, p. 32. (tradução nossa)

uma mentira. Então, e ninguém sabe se este “então” não há de chegar mesmo hoje – a tarefa dos esperançosos terá chegado ao fim. Quando a aurora deste “hoje” houver chegado qualquer um que ainda esteja entre os que aguardam e não entre os que crêem podem correr o risco de ser tornarem marginais. Esta é a ameaça que paira sobre a vida, aparentemente menos perigosa, daquele que espera.<sup>34</sup>

Uma vez posta a centralidade do conceito messiânico, é oportuno procedermos a uma definição de *messianismo* e *messias*, fundamentais para a noção de Redenção, ainda que reconhecendo desde já todo o desafio que essa primeira conceituação encerra. O conceito, uma vez descortinado, prestar-se-á à comparação com a formulação que sobre ele Rosenzweig realizou ao abordá-lo na terceira parte da *Estrela*. Trata-se de uma noção que viaja na longa existência da religião judaica, em que vai recebendo diferentes tratamentos, desde seu nascimento no exílio babilônico ocorrido na antiguidade, até as formulações contemporâneas a lhe emprestarem um viés politizante, como no Sionismo que pode subsistir, inclusive, descolado de quaisquer elementos teológicos.<sup>35</sup>

Rosenzweig encontra-se num período dominado por concepções iluministas ou por elas fortemente influenciado em sua hostilidade ao pensamento religioso. A esperança de uma assimilação sem turbulências a partir da *Haskalá*<sup>36</sup> iniciada em fins do século XVIII dera apenas uma tranquilidade envernizada à comunidade judaica, como mostraria a História nos dois séculos seguintes. Já a animosidade da Ilustração, notadamente em sua corrente francesa,<sup>37</sup> para com a persistência de conceitos metafísicos de que tanto depende o pensamento religioso, marchava firmemente em sua cruzada secular contra o que reputava como pertinazes superstições dos que ainda viam relevância na fé. Rosenzweig toma para si a ousada empresa de reafirmar a pertinência e, mais que isso, a

---

<sup>34</sup> ROSENZWEIG, Franz, comentário 73, nos 95 poemas de Yehuda Halevi. p. 218 (traduzido da versão inglesa). Ver bibliografia

<sup>35</sup> (...) a maioria dos nacionalistas judeus modernos rejeitou crenças religiosas e tradições milenares dos judeus, incluindo (para muitos, embora não todos) a crença em Deus. Tais crenças e tradições, sustentavam os novos judeus nacionalistas, haviam sido superadas pelas descobertas da ciência, pelo Iluminismo, Darwin (e para os socialistas, Marx) – em suma, pela modernidade em si.” STALINAWSKI, Michael, *Zionism, a very short introduction*. p. 8.

<sup>36</sup> A Haskalah ou Haskalá é o movimento de assimilação dos judeus dentro dos parâmetros intelectuais da modernidade a partir do Iluminismo e ganha seu impulso no pioneirismo de Moses Mendelssohn, sobre quem falaremos mais adiante neste trabalho. Sobre o seu papel na assimilação, ver GUTTMANN, Julius, *A Filosofia do Judaísmo*, part III, “*A Filosofia Judaica da Religião na Era Moderna*” (1. *Moses Mendelssohn*) p. 321-333. Perspectiva.

<sup>37</sup> É importante destacar que o Iluminismo alemão não se inflamou com o mesmo furor antirreligioso que caracterizou o Iluminismo francês. Foi no seio daquele que se levantou o filósofo e teólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834), primeiro a alçar a bandeira de um Cristianismo Liberal, moderno nos termos do Iluminismo e por conseguinte, sem receio da empolgação cientificista do período. (ver Se Kant, por um lado, reconhece na Ilustração um momento decisivo na “maturidade da razão” em livrar-se de “tutelas” antiquadas, como o assevera em seu texto “*Resposta à Questão ‘O que é o Iluminismo?’*”, por outro preserva a religião, ainda que “nos limites da razão pura”).

face da Verdade com que a teologia – notadamente a judaica e a cristã –, poderia contribuir para a revivescência do pensamento religioso em bases filosóficas e num início de século cuja instabilidade política antevia uma catástrofe.

Por essas características, a reflexão filosófica de Rosenzweig, nascida no seio de uma Europa fortemente cientificista, mostra-se, por conseguinte, como um pensamento de ruptura. Sua argumentação, essencialmente filosófica, mas em articulação com categorias teológicas, move-se num momento histórico que acena para um esgotamento de elaborações utópicas predadas pela ênfase no progresso fundamentada em alicerces iluministas. O “breve século XX”, como o chamou Eric Hobsbawm<sup>38</sup>, vê-se já na sua aurora assombrado, como salienta Ricardo Timm de Souza, por uma inequívoca “desinstalação epistemológica”, um estado de:

desagregação (que) provém do esfacelamento de uma totalidade de sentido, aqui entendida e expressa pura e simplesmente como *Totalidade*, que não resiste, enquanto autolegitimação, à ilegitimidade do século XX enquanto século realizador de utopias, mesmo as mais simples dentre elas.<sup>39</sup>

Este momento histórico da Europa ao tempo de Rosenzweig, argutamente descrito pelo filósofo brasileiro, é o *ethos* que prenuncia a Primeira Guerra Mundial e desnuda o declínio de toda filosofia que assenta na pura racionalidade científica as esperanças de um mundo emancipado. As filosofias em voga na Europa, e na Alemanha em particular, mostravam-se incapazes de fomentar movimentos políticos emancipatórios e pacifistas a ponto de interromper a marcha acelerada rumo à catástrofe da guerra. O colapso das utopias exigia, decerto, uma formulação filosófica renovada, para além do já visto e assimilado pelas filosofias e movimentos que floresciam na esteira do Iluminismo e da renovação hegeliana.

Não obstante, o messianismo, de que Rosenzweig será um dos importantes interlocutores no século XX, não fora de todo abandonado no período. Sua permanência, entretanto, condicionava-se a uma roupagem secularizada como na ideologia do progresso, de todo devedora de uma chave materialista. Num registro marxista, brandia a esperança da vitória proletária sobre a servidão imposta pelos meios de produção capitalista. Sobre o primeiro destes aspectos, esclarece Scholem: “(...) o messianismo ficou atado à ideia do progresso e da tarefa infinita da humanidade em seu

---

<sup>38</sup> No seu celebrado *A Era dos Extremos*, o conceito perpassa toda a obra. Hobsbawm o credita a Paul Bairoch e Ivan Berend, ex-presidente da Academia Húngara de Ciências. Ver o prefácio de 1993.

<sup>39</sup> SOUZA, Ricardo Timm de, *Totalidade e desagregação*, p. 11, Edipucrs, 1996, Porto Alegre, RS.

autoaperfeiçoamento. Neste processo, a concepção de progresso, em si mesmo nada tendo do elemento restaurativo, tornou-se central para o utopianismo racional.”<sup>40</sup>

Esta observação destaca aquilo em que o messianismo se tornou no século XIX, e seria oportuno destacar o papel dos filósofos judeus ligados ao movimento da assimilação que viria a ser conhecido como a *Hascalá*, ou o “Iluminismo Judaico” no qual ressoam elementos constitutivos do Iluminismo Europeu. A “permissão” para subsistir de uma filosofia messiânica ficava condicionada, assim, à assimilação de categorias materialistas estranhas ao seu berço teológico. Rosenzweig afasta-se completamente dessa concepção secularizada, pois sua obra representa uma retomada do judaísmo como uma filosofia metafísica que vê com desconfiança a contribuição que a modernidade possa oferecer, ainda que de bom grado, à emancipação judaica. A mais eloquente reafirmação da espiritualidade judaica que ele escreve é o texto “*Teologia Ateísta*”, de 1914, cujo escopo declarado nas primeiras linhas era “descrever uma direção ainda recente, conquanto aparentemente significativa, no judaísmo moderno e contra ela levantar objeções.”<sup>41</sup> Rosenzweig levanta-se, neste texto, contra o estranho cientificismo que, evocado para fortalecer uma visão moderna da espiritualidade judaico-cristã, semeia, inadvertidamente, os elementos para a sua derrocada. Veremos mais adiante a argumentação e todas as suas implicações.

Quando lemos na terceira parte de *A Estrela da Redenção*<sup>42</sup> as diversas passagens sobre o estabelecimento final do Reino – quando as seis pontas da Estrela se conjugam - observamos concepções bastante ampliadas e originais acerca do que vem a ser, para Rosenzweig, o messianismo e a Redenção. Uma vez que Rosenzweig assinala um importante protagonismo para o Cristianismo – “os raios” tão importantes na economia da redenção – seria proveitoso comparar as duas concepções de messianismo: a judaica e a cristã. Para esta última, como bem sabemos, Jesus Cristo – o próprio nome “Christos” é a palavra *messias* escrita em grego – representaria o fim da espera messiânica, uma vez que na pessoa do Jesus histórico estaria encarnado o Cristo da teologia, e no ministério de Jesus-Cristo cumprir-se-iam a vinda do Messias e a redenção do mundo. A adesão ao batismo, que significaria a aceitação de Jesus como Salvador pessoal, a participação nos sacramentos eclesiais e execução de “boas obras” garantiria ao fiel um lugar no Reino

<sup>40</sup> SCHOLEM, Gershom, *The Messianic Idea in Israel*, p. 26.

<sup>41</sup> ROSENZWEIG, Franz, “Atheistische Theologie” (1914). Na tradução inglesa “*Atheistic Theology*” in, ROSENZWEIG, Franz, “*Philosophical and Theological Writings*” p. 10.

<sup>42</sup> ROSENZWEIG, Franz, “*Stern der Erlösung*” (“*Star of Redemption*”, na tradução inglesa de William H. Hallo, que utilizamos neste trabalho.)

de Deus, geralmente compreendido como uma instância supramundana e ulterior à experiência terrena.<sup>43</sup> Evidente nesta concepção – que pode diferir ligeiramente em cada uma das inúmeras denominações cristãs - é a presença de uma salvação privada, iniciada aqui no assentimento ao Cristo por parte do fiel e concluída no “final dos tempos”. Seu termo se dá no “outro mundo”, que é como o cristão *sui generis* concebe a noção do Reino de Deus. Tal constructo teológico arrebatava a redenção final da esfera histórica, concebida apenas como o ínterim a separar os “fiéis até o fim” da recompensa final, a saber, a redenção *personal* final e pós-histórica.

No Judaísmo, para o qual é difícil sustentar a existência de uma doutrina fixa e coesa sobre esse tema, o conceito presta-se a interpretações diversas, algumas das quais podem ainda ser cooptadas por filosofias inteiramente seculares. Tomemos de partida a bastante oportuna elaboração conceitual dada por Joseph Klausner<sup>44</sup>, especialista na questão messiânica, para quem há de se pensá-la em duas definições interdependentes, a saber, *expectativa messiânica* e *crença num messias*. Sobre a primeira, define: “A esperança profética pelo fim desta era, na qual haverá liberdade política, perfeição moral e bem-aventurança terrena para o povo de Israel em sua própria terra, e também para a raça humana inteira.”

Pequenas alterações dão-nos a definição da “*crença num messias*, que mais não é que: “A esperança profética para o fim desta era, na qual um redentor forte, por seu poder e seu espírito, trará completa redenção política e espiritual para o povo de Israel, e juntamente com isto, bem-aventurança terrena e perfeição moral para a raça humana inteira”.

Ainda para o autor, a expectativa messiânica, como esperança de redenção para um povo, preceda a sua personificação num líder, constrói-se, paulatinamente, nas vicissitudes enfrentadas pelo povo hebreu que desde seu berço viu-se acossado por perseguições xenofóbicas diversas, além de períodos de fome e cativeiro. Natural que aspirasse à superação de um tal estado de coisas e registrasse essas esperanças no que passou a ser conhecida como suas escrituras sagradas. Outro aspecto importante, destacado por Gershom Scholem, é que a expectativa messiânica, tem “uma variedade de

---

<sup>43</sup> Daremos um tratamento esquemático a esta questão por uma necessidade de delimitação de escopo. Seria impraticável esboçar as muitas diferenças doutrinárias que separam uma denominação cristã de outra, detalhando cada um de seus aspectos éticos, soteriológicos e escatológicos. Frisemos, portanto, a base central e comum: a fé na pessoa de Jesus Cristo visto como homem e Deus, seu protagonismo salvífico universal como necessidade de resgatar a humanidade manchada pelo pecado original.

<sup>44</sup>KLAUSNER, Joseph, *The Messianic Idea in Israel*, p. 9.

motivos diferentes nos quais o tão enfatizado impulso utópico – a visão de uma humanidade melhor no Fim dos Dias – é interpenetrado por impulsos restaurativos como a reinstituição de reino davídico idealmente concebido”.<sup>45</sup>

Sublinhemos que esta visão nostálgica citada por Scholem, em sua versão estritamente judaica, não dialoga com uma visão restauradora de um passado glorioso de apelo nacionalista, como usualmente ocorre com outros relatos mitológicos, alguns, diga-se de passagem, de funestas consequências históricas.<sup>46</sup> A redenção messiânica diz respeito à criação de um futuro glorioso na ordem do *ainda não vivido*, pois as condições até então experimentadas representam uma clara antítese de seu espírito. Não se refere, tampouco, à restauração de um paraíso edênico, uma vez que a brevidade daquele período descrito na Bereshit (ou Gênesis, na Bíblia Cristã) desqualifica sua caracterização como uma *era* de paz e tranquilidade para todos. A concepção messiânica de Rosenzweig baseia-se em outra temporalidade, não linear, e que nos chama a *partir do futuro*. E embora ele reconheça a esfera messiânica como um *topos* do futuro, suas reflexões concebem uma antecipação do tempo messiânica *hic et nunc* que, enquanto antecipação, é entendida como uma vivência simbólica e não visa, por conseguinte, obliterar o fato de que a *Redenção real* se situa no futuro, mas que pode irromper a qualquer momento e pôr um fim à história profana. Veremos, adiante, como Rosenzweig articula esse pensamento.

Já Sigmund Mowinckel, outro especialista na questão messiânica, sublinha que o conceito de Messias, por definição:

(...) denota uma figura escatológica. Ele pertence aos “últimos tempos”; seu advento encontra-se no futuro. (...) Trata-se de um mau uso das palavras “Messias” e “messiânico”, aplicá-los, por exemplo, àquelas ideias outrora associadas em Israel ou no antigo oriente com reis em pleno reinado, mesmo que expressas com termos de exaltação mística<sup>47</sup>.

Esta observação final sugere ao conceito uma dimensão supramundana, pois falando de uma “figura escatológica” sublinha os elementos transcendentais que envolvem a figura do Messias. Contudo, ao contrário do Cristianismo, as formulações messiânicas judaicas, mesmo ressaltando o caráter divino da irrupção messiânica, sustentam que seu

---

<sup>45</sup> SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism*, p. 5.

<sup>46</sup> Basta citar o caso do *perennialismo*, que focado numa percebida grandeza do passado busca restaurá-lo politicamente no presente nutrindo ideologias antidemocráticas. Ver a esse respeito WOLIN, Richard, *The Seduction of Unreason; The intellectual romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, 2004. Temas caros ao perennialismo são abordados, especialmente, no capítulo sobre Jung. Para um tratamento histórico detalhado do tema, POLIAKOV, Leon, *“O Mito Ariano”*, Perspectiva. Ver bibliografia.

<sup>47</sup> MOWINCKEL, Sigmund, *He that cometh*, p. 3.

*locus* é a História e que o advento do Messias há de sacralizá-la e transformá-la num Novo Tempo.

É importante destacar que sustentar essa ênfase na Redenção como um momento a irromper no seio mesmo da História profana daria ao Judaísmo do século XIX pouca credibilidade, uma vez que seus membros tinham a existência estigmatizada na Europa como *raça* e sua religião como apenas mais uma, que cumpria ao cientificismo demolir. Ainda assim, os filósofos judeus mantiveram concepções oriundas da esfera teológica e tentaram articulá-las com o mundano, buscando, assim, uma reconciliação com a modernidade. Rosenzweig rejeitará essa aproximação e do reencontro com a tradição fará uma filosofia judaica renovada e capaz de enfrentar o relativismo político de seu tempo. Sua recusa de pressupostos iluministas para a renovação da esfera teológica colide com o esforço prévio iniciado pelo filósofo judeu Moses Mendelssohn, cuja obra dá o impulso inicial àquilo que a história do pensamento ocidental chama de a “assimilação” dos judeus. O alcance de seu empreendimento assimilatório é objeto de discussão, levando-se em conta tanto a recepção de suas ideias à época em que as expôs, quanto as suas ressonâncias concretas no futuro. Alan Arkush explicita num artigo certa tensão:

Inúmeros historiadores do pensamento judaico aclamaram Mendelssohn por haver demonstrado de que maneira o Espírito do Iluminismo podia reconciliar-se impecavelmente com o Espírito do Judaísmo. Eles próprios liberais (no sentido amplo do termo) e geralmente judeus fiéis também, esses acadêmicos alegraram-se por demais ao relacionar o limiar da modernidade judaica com um celebrado filósofo que combinara exitosamente suas próprias lealdades contraditórias. Em minha opinião, contudo, equivocaram-se bastante ao creditarem a Mendelssohn uma vitória intelectual. O que este diz em *Jerusalém* falha em atingir seus propósitos declarados. Demonstra, ao contrário, a vasta diferença que separa uma reconciliação real de outra meramente aparente dos judeus com os princípios jeffersonianos.<sup>48</sup>

Destarte, a percepção pouco lisonjeira que se lhe lançou: “Rejeitado pelos alemães, que não aceitavam nele o judeu, não mais aceite (sic) pelos judeus, que viram nele (um pouco precipitadamente) o pai da assimilação.”<sup>49</sup> De qualquer forma, ainda que seu empreendimento não desabrochasse plenamente em seu tempo, é inagável que plantou as sementes para uma aproximação gradual de segmentos do movimento judaico com valores secularizados.

<sup>48</sup> ARKUSH, Allan, “*The Liberalism of Moses Mendelssohn*”, p. 37, in “*The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*”, MORGAN, Michael L. (org.)

<sup>49</sup> HAYOUN, Maurice-Ruben, *O Judaísmo Moderno*, p. 61, Rés-Editora Ltda. Porto – Portugal. Tradução de “*Le Judaïsme Moderne*”, col. “*Que sais-je?*” Presses Universitaires de France. (s/ data)

Rosenzweig tinha um ancestral ligado ao círculo de Mendelssohn, seu bisavô Samuel Meir Ehrenberg (1773 – 1853) cuja vida lembrada lhe causara forte impressão, tanto antes quanto depois de sua *teshuvá*.<sup>50</sup> Houvesse prosseguido sob a inspiração de seu bisavô, Rosenzweig tornar-se-ia mais um nome a repercutir o liberalismo teológico judaico que subjaz a assimilação, como fizeram Leopold Zunz<sup>51</sup>, Abraham Geiger<sup>52</sup> e Mordecai Kaplan<sup>53</sup>, expoentes máximos da modernização do Judaísmo, egressos do movimento que se encarregara desse empreendimento no século XIX, *Der Wissenschaft des Judentums*, a “Ciência do Judaísmo”.<sup>54</sup> Para estes pensadores, sem semelhante concessão, os judeus jamais poderiam reivindicar uma igualdade jurídica comum a todos os povos. Tal ausência alimentaria a já milenar perseguição antissemita, que se renovaria indefinidamente sem a inclusão dos judeus e do judaísmo no seio da modernidade.

A despeito da maneira como via a atuação de Mendelssohn no passado, que não é isenta de algum reconhecimento, a posição de Rosenzweig sobre ele e esses outros pioneiros primava pela crítica. Na carta a Eduard Strauss, enviada em janeiro de 1920 e publicada sob o título de *Ser judeu*<sup>55</sup>, lamenta:

O estudo, ensinamento, aprendizado e educação judaicas estão morrendo entre nós. Esta asserção pode ser ofensiva a muitos ouvidos,

<sup>50</sup> Cf. GLATZER, Nahum, Franz Rosenzweig, his life and thought, p. XI (introduction)

<sup>51</sup> ZUNZ, Leopold (1794 – 1886). Trata-se de um filósofo judeu alemão e fundador da *Wissenschaft des Judentum* (Ciência do Judaísmo). J. Guinsburg elucida o papel e características do movimento que leva esse nome: “(...) o conceito de Ciência do Judaísmo se define como um exame, com base no reconhecimento filológico do *corpus* literário, do desenvolvimento histórico e do conteúdo filosófico do judaísmo” GUINSBURG, J., *O Judeu e a Modernidade*, p. 90. O movimento imprime no judaísmo de então uma guinada acadêmica, que ia além de “desenterrar um legado ‘clássico’ respeitável, como de conquistar, por seu intermédio, a ‘responsabilidade’ cultural assim provada e a igualdade ‘universitária assim reivindicada, a integração do judaísmo nos currículos superiores, ou seja, a sua entrada na sociedade dos espíritos ‘dignos’ e dos homens de ‘bem’, a condição prévia para a emancipação jurídica e a igualdade de direitos, que era a grande luta dos judeus ocidentais daqueles dias.” (idem)

<sup>52</sup> Abraham GEIGER (1810 – 1874), foi um reformista judeu alemão nascido em Frankfurt no século XIX, fundador do judaísmo reformista que advogou uma modernização religiosa e cultural de Israel nos termos do liberalismo ocidental. Propunha alterações substanciais na ritualística, tendo condenado a circuncisão, que considerava uma “cerimônia bárbara e sangrenta”. Cf. GUINSBURG, J., *O Judeu e a Modernidade*, p. 130

<sup>53</sup> Mordecai KAPLAN, (1881 – 1983) foi um controverso rabino teuto-americano, filósofo e reformador judeu, de bastante alcance teórico. De seu pensamento e influência, destacamos certa abordagem naturalística de Deus, (e portanto da religião, que ele vê como historicamente determinada, sujeita, por conseguinte a transformações que podem renovar sua vitalidade). É citado também pelo seu compromisso com a democracia norte-americana. Cf. NOVEK, Simon, (editor) “*Contemporary Jewish Thought – a reader*”, The Colonial Press Inc. 1963, p. 329

<sup>54</sup> Uma exposição bastante rica e articulada sobre a Ciência do Judaísmo encontra-se em “*Le Judaïsme Moderne*”, de Maurice-Ruben HAYOUN (col. “Que sais-je? Presses Universitaires de France, s/ data) traduzido em Portugal como *O Judaísmo Moderno* (Rés-Editora, Porto, Portugal, s/ data). Ver p. 73-97.

<sup>55</sup> ROSENZWEIG, Franz, *On Being a Jewish Person*, in “Franz Rosenzweig, his life and thought, p. 217. Artigo também presente na coletânea de escritos judaicos modernos *Contemporary Jewish Thought, a reader*, que informa ser o texto uma carta aberta endereçada ao amigo Eduard Strauss, em janeiro de 1920. Ver p. 214.

mas ao fazê-la sinto-me unido com os melhores dentre os jovens e dentre os velhos também – dou graças pelos últimos, pois doutra forma não teria como estar certo de mim mesmo. *Desde o tempo de Mendelssohn e Zunz nosso aprendizado judaico não tem mais a coragem de ser ele mesmo, mas corre, ao invés disso, numa distância respeitável atrás do aprendizado dos “outros”.*<sup>56</sup>

O repúdio à assimilação, ainda que menos virulento que o de Scholem ao falar da *Ciência do Judaísmo*<sup>57</sup>, é ainda assim bastante eloquente. Os “outros” a que se refere Rosenzweig, tomados como instrumentais para o ingresso na modernidade, são o conjunto dos filósofos que incorporam a razão iluminista e consolidam as intenções e ações libertárias dos filósofos judeus. Entretanto, o movimento que parecia melhor fornecer elementos filosóficos para essa emancipação judaica vinha cultuando perigosamente uma antiga ojeriza contra o pensamento teológico e religioso, cuja aurora já vinha despontando havia algum tempo. Do humanismo de Plutarco às *Cartas Persas* de Montesquieu<sup>58</sup>, os libelos contra o pensamento religioso preparam o caminho do pensamento moderno num secularismo crescente e militante, que se reinventa década após década em sua caminhada rumo à *cientifização* total do pensamento. Esse objetivo, buscado com afincos em diferentes períodos na história do pensamento moderno, geralmente destaca a incompatibilidade percebida da religião com as conquistas da ciência, já que esta, calcada na razão e na observação, não deve fazer concessões a “verdades” que se alegam oriundas da revelação.

Alvo privilegiado, portanto, dessa Cruzada esclarecida, a religião, de uma maneira geral, foi desconstruída com os tons mais ferinos pelo Iluminismo francês, e só mais adiante na Alemanha pela “escola da suspeita”.<sup>59</sup> O Judaísmo, assimilando-se a essa

<sup>56</sup> A observação anatematiza a atitude definidora da assimilação que se baseia em fontes estranhas ao corpus judaico – em detrimento de suas escrituras sagradas. A inclusão de Leopold Zunz na observação crítica justifica-se por ser este filósofo o iniciador da *Wissenschaft des Judentums*, a “Ciência do Judaísmo” que propõe uma leitura das fontes judaicas a partir do pressuposto genético do Iluminismo: a razão – definida pelos iluministas – é o parâmetro único para franquearem-se as portas de quaisquer movimentos que se queiram ser vistos como modernos.

<sup>57</sup> Falando da ambígua recepção que dera à obra do hebraísta Moritz Steinschneider, “um dos judaístas mais importantes do século XIX”, acrescenta Scholem: “Quando no decorrer dos meus estudos, entrei em contato com as suas obras, falei dele nessa época, muitas vezes, com Benjamin como uma das figuras essenciais do grupo dos liquidadores eruditos do judaísmo. Nesse tempo, eu refletia muito sobre o suicídio do judaísmo através da chamada Ciência do Judaísmo, e em 1921 planejei escrever um ensaio sobre o assunto para o jornal de Benjamin, *Angelus Novus*.” SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin: a História de Uma amizade*, p. 97

<sup>58</sup> Pensamos aqui, particularmente, nas cartas 15, 45 e 60, cheias de ironia contra as três religiões monoteístas, às quais não se restringe, uma vez que ironiza também um brâmane. Ver *Cartas Persas*, trad. Renato Janine Ribeiro, Paulicéia, 1991, p. 37-38, 76-78 e 104 – 106, respectivamente.

<sup>59</sup> Mas veremos no capítulo sobre o artigo *Teologia Ateísta*, que Rosenzweig atribui a Herder, Lessing e Kant o papel precursores no processo de alijar a revelação da teologia.

cultura das Luzes, buscou sua própria sobrevivência na ação instrumental de Moses Mendelsson, que reivindica, como esse novo judaísmo, uma posição igualitária à mesa da modernidade.

O Iluminismo implicava a adoção de valores que passaram a ser defendidos como a pedra de toque da modernidade e apresentados como universais, num ufanismo comum a todo pioneirismo. Por isso, seus filósofos não se detiveram na demonização da Idade Média a que passaram a aludir como uma “Idade das Trevas”,<sup>60</sup> cuja derrocada celebravam no novo mundo que acreditavam descortinar com o saber universalizado da Enciclopédia. O enciclopedismo francês colocava-se com toda clareza como adversário inegociável da religião. Como esclarece Ernst Cassirer: “Ela acusa a religião de ter sido um obstáculo eterno ao progresso intelectual e de ter sido incapaz de haver fundado uma ordem social e política justa”.<sup>61</sup> E se, num primeiro momento, tolerou-se a convivência intelectual entre ateus e deístas, não tardou para que estes últimos também fossem anatematizados, já que: “(...) o deísmo é denunciado também com uma concessão amorfa, híbrida e fraca. Diderot declara que o Deísmo havia cortado doze cabeças da Hidra da religião, mas que da única cabeça poupada, todas as outras cresceriam outra vez.”<sup>62</sup>

Uma aparente tolerância parece assomar na forma condescendente com que a *religião natural* é retratada pelos iluministas. É ainda em Diderot que encontramos:

Tudo o que começou há de ter um fim e tudo aquilo que não teve um início não findará. Ora, o Judaísmo e o Cristianismo tiveram ambos um começo, e não existe religião na terra cuja data de origem seja desconhecida, a não ser a religião natural. Somente esta não cessará de existir, enquanto que as outras todas perecerão.<sup>63</sup>

Contudo, uma leitura detida desvela que a defesa de uma religião natural é apenas mais um petardo lançado contra toda e qualquer organização eclesiástica e mesmo contra qualquer elaboração filosófica de contorno teológico. A universalidade defendida pelas críticas aplica-se, indiscriminadamente, a qualquer religião revelada.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Adiante abordaremos os desdobramentos desse conceito popularizado pelo Iluminismo, mas que, de fato, o antecede.

<sup>61</sup> CASSIRER, Opus cit. P. 134.

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> CASSIRER, Ernst, Opus cit., p. 170 (tradução nossa).

<sup>64</sup> David Hume, por exemplo, com seu conhecido ceticismo faz ruir toda a crença num Deus pessoal, na sua crítica, ali posta nos lábios céticos de Filo – claramente o alter-ego de Hume – do argumento de desígnio. “Pedra, argamassa e madeira, sem um arquiteto, jamais levantam uma casa. Mas as ideias em uma mente humana, percebemos, por uma economia desconhecida, inexplicável, se organizam do modo a formar o plano de um relógio ou uma casa. A experiência prova, portanto, que existe um princípio original de ordem na mente, não na matéria. De efeitos similares inferimos causas similares. O ajuste dos meios às finalidades é semelhante no universo, como uma máquina de artifício humano. As causas, por conseguinte, devem ser

Diante de um ambiente tão hostil a noções de sacralidade, como poderiam os judeus ingressar na modernidade? A tradição rabínica, até então autorreferente em seus valores, dá um passo e decide repensar os seus papéis, levada pelos ventos modernos, de maneira a validar certa convergência dos valores judaicos e os modernos, reexaminados, agora, à luz de um *a priori* racionalizante. Moses Mendehlsson<sup>65</sup> introduz no seio da intelectualidade judaica temas ligados à psicologia e à estética. Ao anatematizar a “velha melodia” de “uma religião dominante” seu ecumenismo emergente não deixa de ser notável:

Não recompense e não puna nenhuma doutrina, não seduza nem corrompa nenhuma opinião religiosa. Aquele que não perturba a felicidade pública que age direito em relação às leis civis, em relação a vós e aos seus concidadãos, deixai-o falar como pensa, invocar Deus à sua maneira ou à de seu pai e procurar sua salvação eterna onde ele crê encontrá-la. Não deixai ninguém em vossos Estados ser o escrutador dos corações e o juiz de pensamentos, ninguém arrogar-se um direito que o Onisciente só a si reservou! Se devemos ao *Imperador* o que é do *Imperador*, dai a Deus o que é de Deus! Amai a verdade! Amai a paz!<sup>66</sup>

A *assimilação* buscava colocar o judaísmo no rumo da modernidade, exigindo o alto preço de um reexame de doutrinas tradicionais, que, justificada a sua permanência, deveriam ser repensadas sob o escrutínio daquele novo *a priori*. A sobrevivência do pensamento religioso periclitava claramente dada a hostilidade que lhe devotava o Iluminismo, o que favorecia um projeto como o de Mendelsson. Para Rosenzweig, construir sobre alicerces iluministas era investir numa obra que mais cedo ou mais tarde ruiria em cima dos judeus.<sup>67</sup> Na Alemanha, os rumos da crítica à religião tradicional

---

idênticas. Me escandalizei desde o início, devo admitir, com essa semelhança, que é asseverada, entre a deidade e as criaturas humanas; e deve concebê-la para deduzir uma tal degradação do ser supremo que nenhum teísta sério poderia aguentar. Com a tua assistência, portanto, Demea, me esforçarei para defender o que chamas justamente da adorável inescrutabilidade da natureza divina, e refutarei esse raciocínio de Cleanthes; desde que ele conceda que dela fiz uma representação justa.” (tradução nossa). No original: “Stone, and mortar, and wood, without an architect, never erect a house. But the ideas in a human mind, we see, by an unknown, inexplicable economy, arrange themselves so as to form the plan of a watch or house. Experience, therefore, proves, that there is an original principle of order in mind, not in matter. From similar effects we infer similar causes. The adjustment of means to ends is alike in the universe, as in a machine of human contrivance. The causes, therefore, must be resembling. I was from the beginning scandalized, I must own, with this resemblance, which is asserted, between the deity and human creatures; and must conceive it to imply such a degradation of the supreme being as no sound theist could endure. With your assistance, therefore, Demea, I shall endeavour to defend what you justly call the adorable mysteriousness of the divine nature, and shall refute this reasoning of Cleanthes; provided he allows, that I have made a fair representation of it.” Ver *Dialogues concerning natural religion*, Cambridge, 2007. Ed. Dorothy Coleman, p. 147.

<sup>65</sup>Cf. SOLOMON, Norman, *Judaism; a very short introduction*. OUP, 1996, p. 51

<sup>66</sup> MENDELSSOHN, Moses, “Jerusalém” in SORJ, Bernardo, GRIN, Monica, (orgs.) *Judaísmo e Modernidade; metamorfoses da tradição messiânica*, p. 99.

<sup>67</sup> Como veremos adiante ao analisar o artigo de Rosenzweig *Teologia Ateísta*.

assumiram outra tonalidade, bastante suavizada se comparada à dos franceses. Todavia, na *Crítica da Razão Pura*, Kant também alerta quanto ao perigo da “ilusão transcendental, que influi sobre princípios cujo uso jamais se apóia na experiência”, que “entretém-nos com a fantasmagoria de uma ampliação do *entendimento puro*”<sup>68</sup> e nos leva a tomar por verdadeiras, asserções divorciadas de qualquer fundamento empírico. A religião poderia ser pensada dentro dos “limites da razão pura”, mas jamais confirmada empiricamente em seus pressupostos.

Aquele fim de século XIX europeu, portanto, pendia para uma percepção da religião como um obstáculo ao progresso intelectual e científico, e que, ademais, minava qualquer possibilidade de se fundamentar uma ordem política e social eficiente.

A Ilustração tinha a seu favor a vitória contra o Absolutismo e isso dera aos seus *philosophes* a convicção de haverem posto abaixo “as trevas”<sup>69</sup> persistentes do passado medieval. Movia-os a convicção de que traziam a aurora de uma nova era no desenvolvimento da civilização, que a partir de então viria a consolidar-se sob a égide da razão. O *logos* renascera, agora mais robusto, já que nutrido por um cientificismo implacável, e pelo “espírito sistemático” que destronara o “espírito de sistemas”<sup>70</sup> de construções filosóficas que competiam pela interpretação privilegiada do Real.

Num panegírico que se tornaria clássico, Kant celebra também a chegada do Iluminismo como o fim da “menoridade da razão”. Os homens careciam de amadurecimento intelectual, daí verem-se facilmente seduzidos pelas anteriores elocubrações metafísicas. A tradição filosófica anterior, desprovida do método racional coadjuvado pela metodologia científica que somente a Ilustração viria a fornecer, só poderia conduzir a equívocos epistemológicos e “antinomias da razão”, que medravam facilmente num mundo sem os instrumentos adequados para a sua desconstrução. O futuro seria diferente, dirá Kant, pois

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Nova Cultural, 1996, pp. 230 (“Da Ilusão transcendental”)

<sup>69</sup> Sobre a classificação do medievo como período das trevas, ver nota 16, supra.

<sup>70</sup> Cf. CASSIRER, Ernest, *The Philosophy of Illuminism*, Princeton University Press, 2009, p. 8.

<sup>71</sup> KANT, Immanuel, *Resposta à pergunta, O que é o Iluminismo?*

Ousar saber, conhecer para, enfim, dominar. Quem se colocaria contra a indiscutível oportunidade de tais conquistas? Afinal, não “é um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada, - dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza”? O que opor ao homem que finalmente logra “elevar-se acima de si mesmo, lançar-se, pelo espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim.”<sup>72</sup> Curiosamente, esses encômios, à maneira de uma homenagem às Luzes, precedem os argumentos que J. J. Rousseau desfere para a sua demolição, o que fará com epítetos pouco lisonjeiros<sup>73</sup> no seu *Discurso das Ciências e das Artes*, um exemplo curioso da ambiguidade das conquistas iluministas. A leitura oficial que ali se construía - e que a posteridade mostraria não ser isenta de problemas - consolidava a Idade Média, seu período anterior, como um “período das Trevas”<sup>74</sup>, reinado do obscurantismo e de doutrinas que misturavam o teológico com o racional. Assim suprimida, a discussão da Idade Média sobre a Vontade e o Intelecto, central na reflexão de Tomás Aquino e Duns Scotus, que a fazem gravitar na esfera das verdades divinas, se reinstala, cindida, como uma reafirmação apenas da vontade, mas da vontade humana, finita, que destrona a Vontade Infinita de Deus e se cristaliza na onipotência moderna, afinal *Scientia potencia est.*<sup>75</sup> A fé, a seu turno, é relegada à obscuridade da infância intelectual dos homens, tropeço a ser sanado pela irresistível luz da razão. Nem só desta, porém, se constituiria essa entronização do antropocentrismo, pois também dele emanariam elementos repressivos, tipificados na instrumentalização da razão, como denunciariam pouco mais de um século depois Adorno e Horkheimer. A maioria da razão saúda a autonomia que confere ao homem, que se erige em dominador da natureza,

<sup>72</sup> ROUSSEAU, J.J., “*Discurso Sobre as Ciências e as artes*”, p. 189 in “Rousseau – Os pensadores.

<sup>73</sup> “Quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é inútil à verdade, não se tem de passar para chegar a ele! A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser.” ROUSSEAU, opus cit., p. 204.

<sup>74</sup> A demonização da Idade Média, reduzida a “Idade das Trevas” que se consolidaria no Iluminismo, é de origem bem mais antiga e começou a ser tecida bem antes do século 18, já na obra de Petrarca, século 14. Sobre os descaminhos do binômio Luz/Trevas na caracterização da fé e descrença, bem como a sua ulterior migração para o terreno das artes e ciências, ver o artigo clássico e bastante erudito de Theodor E. Mommsen, “*Petrarch’s Conception of Dark Ages*”. *Speculum* 1942 17:2, 226-242 (disponível em : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.2307/2856364?journalCode=spc&> (Acesso em 10/08/2019)

<sup>75</sup> Como declara Hobbes em *De Corpore*, “*O fim de toda ciência é o poder*” . p. 7. Edição inglesa de John Bohn, 1839. Naturalmente, o tempo reduziu essa frase à condição insuperável de cliché, mas ao tempo em que foi dita, decerto, seu significado e impacto foram outro. Disponível em <https://archive.org/details/englishworkstho21hobbgoog/page/n8/mode/2up/search/commodity>. Acesso em 10/08/2019

para em seguida tornar-se o dominador do próprio homem.<sup>76</sup> “É a razão científica e despoetizadora que exclui de seu campo de ação tudo o que não seja agora *cálculo e interesse*.”<sup>77</sup> Foi precisamente sob o impulso dessa razão instrumentalizada e tornada parâmetro universal que se consolidou todo discurso expansionista, começando pela ação de Napoleão Bonaparte e o banho de sangue que se seguiu às suas conquistas. Como apontará Todorov, é do alcance dessa razão iluminista que brota uma “tentação do Bem”, de efeitos, malévolos, como, não raro, o atesta a história.<sup>78</sup>

Compreende-se, destarte, a tomada de posição de Rosenzweig contra certas noções iluministas fundantes da *teologia liberal*, a saber, que os valores do Iluminismo é que levariam à renovação religiosa. De sua recusa emanam dois momentos de cisão, fundamentais na construção da filosofia da *Estrela* que ele chamou de “novo pensamento”: quando abraçou a *teshuvá* e no contundente ensaio inaugural *Teologia Ateísta*, escrito em 1913. Antes disso, Rosenzweig cultivara uma visão teológica radical, refratária a toda mundanidade e que reeditava uma antiga heresia dos primeiros anos do cristianismo: o marcionismo. Foi da superação deste período que começou a se desenhar a *Estrela*, como veremos a seguir.

---

<sup>76</sup> No ensaio clássico “O conceito de Iluminismo” de Adorno e Horkheimer sublinham o caráter dominador da razão instrumental.

<sup>77</sup> MATOS, Olgária C.F., *Os Arcanos do Inteiramente Outro*, p. 73

<sup>78</sup> TODOROV, T., aborda como por meio de um discurso pretensamente democrático e emancipatório, nações neocolonialistas justificam guerras de agressão a nações soberanas, tornadas alvos mais pelo que possuem para ser pilhado do que por qualquer preocupação real quanto à situação antidemocrática em que vivem. Ver TODOROV, T., *Os inimigos internos da democracia*.

## 1.2. O mundo como negação de Deus: Rosenzweig e o neo-marcionismo

Em seu mais recente trabalho sobre o filósofo de Kassel, *Rosenzweig's Conversions – World Denial and world redemption*<sup>79</sup>, (2014)<sup>80</sup>, o professor Benjamin Pollock traz não apenas importantes dados biográficos até então ignorados pela pesquisa sobre a vida e pensamento de Franz Rosenzweig, como traz também farto esclarecimento acerca das mudanças de rota no pensamento do filósofo. Isso acrescenta bastante ao entendimento acadêmico consolidado sobre a quase conversão de Rosenzweig ao Cristianismo, que tem por base a correspondência do filósofo com Eugen Rosenstock e outros interlocutores. O que o trabalho recente de Benjamin Pollock trouxe à luz, primeiramente, foram outros olhares acerca de uma noção comum entre os intérpretes clássicos de Rosenzweig para quem a *Estrela* explicitaria o itinerário espiritual do próprio autor, tratando-se, por conseguinte, de uma obra sobejamente teológica. Contudo, o leitor da *Estrela da Redenção* percebe, de fato, uma obra em tudo construída e comprometida com uma sofisticada argumentação filosófica. Escrutinando novos detalhes da correspondência de Rosenzweig com seus interlocutores, a quem informou amplamente sobre suas inquietações existenciais, evidencia-se que a inclinação de Rosenzweig para o Cristianismo deveu-se, sobretudo, a uma trabalhosa revisão filosófica de seu pensamento. A esta somou-se o impacto que lhe causou o ardor existencial de Eugen Rosenstock, fruto da vivência que este tinha dos princípios cristãos. Sem descurar destes dados, adicionemos outros trazidos pelo professor Pollock, que dão uma dimensão ampliada às rupturas pelas quais Rosenzweig passou antes de afirmar-se como um filósofo judeu sem laços remanescentes para com suas antigas convicções hegelianas.

Todos os grandes intérpretes do pensamento de Franz Rosenzweig sempre destacaram o relato, tido como preciso, de seu desejo de converter-se ao Cristianismo após uma longa conversa que teve lugar em 1913 em Leipzig, na casa de seu primo, o futuro fisiologista Rudolf Ehrenberg, com a presença do também historiador e já convertido ao Cristianismo, Eugen Rosenstock. Seguem mais ou menos as linhas abaixo o relato consensual dos eruditos no pensamento de Rosenzweig.

---

<sup>79</sup> POLLOCK, Benjamin, *Franz Rosenzweig's Conversions; World Denial and World Redemption. Ver bibliografia.*

<sup>80</sup> Benjamin Pollock é um professor estadunidense de filosofia que leciona, desde 2015, na Hebrew University of Jerusalém. É autor de dois livros sobre Franz Rosenzweig: *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy* (Cambridge University Press, 2009) e *Franz Rosenzweig's Conversions* (Indiana University Press, 2014). Faremos fartas referências a este último no presente trabalho.

Em 1913, enquanto continuava trabalhando no seu livro sobre Hegel, Rosenzweig frequentou cursos sobre jurisprudência na universidade de Leipzig, local onde seu novo amigo Eugen Rosenstock lecionava direito constitucional medieval. Nos diálogos que travavam no horário de almoço, o foco incidia frequentemente na incapacidade da filosofia acadêmica de satisfazer as aspirações espirituais do indivíduo<sup>81</sup>. Conquanto Rosenstock já se decidira por abraçar o Cristianismo, através do qual encontrara um sentido para sua própria existência, Rosenzweig atravessava um dilema intelectual de diversos matizes: sua formação até então o recomendava como membro da burguesia acadêmica comprometida com os méritos do método científico, que fundava o ceticismo e relativismo tão prevalentes naquele início de século XX. Somando-se a isso, há de se destacar um estranhamento crescente por parte de Rosenzweig ante a filosofia da história de Hegel, sua especialidade, à qual já se referira como “nociva”.<sup>82</sup> Todavia, os diálogos com Rosenstock, cujo fervor missionário vinha articulado a vasto arcabouço filosófico, o arrastavam para longe de qualquer tomada de posição definitiva. O desfecho aparente daqueles diálogos dar-se-ia na noite de 7 de julho de 1913, quando movido mais pela atitude existencial de seu interlocutor, do que propriamente por uma argumentação filosófica, Rosenzweig inclina-se a uma conversão ao Cristianismo. Uma observação mais acurada das fontes, conforme elucida Stéphane Moses, revela algumas sutilezas presentes na decisão:

O que Rosenzweig descobria ao final daquela discussão não era a verdade específica do Judaísmo ou do Cristianismo, mas a ideia geral da Revelação. Porém ao mesmo tempo, como bom hegeliano, estava convencido de que a civilização europeia era basicamente uma civilização cristã e que naquele contexto histórico particular, aceitar a ideia de revelação significava objetivamente aceitar o Cristianismo.<sup>83</sup>

Em 31 de outubro daquele mesmo ano, falará abertamente para Rudolph Ehrenberg de suas angústias existenciais e da decisão, posteriormente revertida, mas que lhe parecia mais acertada pouco tempo atrás: a conversão ao Cristianismo:

Eu achava que havia cristianizado minha visão do judaísmo, mas na verdade, eu fizera o oposto: havia “judaizado” minha visão do

<sup>81</sup> Cf. GLATZER, *Franz Rosenzweig, his life and thought*, p. 23.

<sup>82</sup> A afirmação encontra-se numa carta enviada em 23 de fevereiro de 1923 a Rudolph Hallo. ich habe die Hegelsche Philosophie schon für schädlich gehalten, als ich den Hegel anfang zu schreiben” (Já no tempo em que escrevia o meu Hegel eu considerava sua filosofia prejudicial”). Esta passagem é citada em praticamente todos os textos que comentam a ruptura de Rosenzweig com o hegelianismo. Uso aqui a citação de BOURETZ, Pierre, *Testemunhas do Futuro; filosofia e messianismo*, p. 155. Perspectiva.

<sup>83</sup> MOSÈS, Stéphane, *L’ange de L’histoire*, p. 56.

Cristianismo. Eu havia considerado o ano de 313 como o começo de uma ruptura do verdadeiro cristianismo, uma vez que ele abrisse o caminho para os cristãos na direção oposta que isso abrisse o caminho para os judeus no ano 70. Eu invejara o cetro da igreja, ao perceber que a sinagoga mantém um sustentáculo partido (...) neste mundo me pareceu não haver lugar para o Judaísmo.<sup>84</sup>

Segue explicando a única restrição a condicionar sua conversão: o faria na condição de judeu, pela qual transitaria a partir dos ritos até a religião de Jesus, num movimento que reencenava no presente o ato da conversão dos judeus que ingressaram na igreja primitiva. Como judeu manter-se-ia fiel à lei “durante o período de preparação até o momento do batismo”.

Semanas depois, Rosenzweig atenderia uma cerimônia de Yom Kippur numa pequena sinagoga de Berlin, ao término da qual já não sentia mais necessário converter-se ao Cristianismo. O que Rosenzweig pensou ou mesmo os detalhes específicos ocorridos naquela cerimônia de Yom Kippur é algo que não deixou registrado para a posteridade. Mas diante da grandeza da capitulação, a especulação girará em torno de alguma possível epifania ou experiência mística, possibilidade enfaticamente negada por seus intérpretes.<sup>85</sup> Ademais, a própria *Estrela da Redenção* tem uma seção na qual o misticismo, enquanto percepção do Real é fustigado, já que

O místico gira o anel mágico em seu dedo numa confiante arrogância, e está só, de uma vez, com “seu” Deus, e incomunicável para o mundo. Isso só se torna possível para em virtude do fato de que ele quer inteira e somente ser o preferido de Deus, e nada mais. Para lográ-lo, para ver, em outras palavras, somente a senda que o liga a Deus e Deus a ele, ele tem de negar o mundo, e uma vez que este não será negado, ele deve, de fato, repudiá-lo.<sup>86</sup>

A despeito das razões que tenham levado Rosenzweig a retornar ao seio de Israel, a construção de seu pensamento que se segue a essa decisão não evoca nenhum tipo de apologia à piedade religiosa divorciada da reflexão filosófica. Haverá referências ao misticismo judaico, porém, apropriadas ao constructo doutrinário do Novo Pensamento.

<sup>84</sup> ROSENZWEIG, F., in GLATZER, N. *Franz Rosenzweig, His life and thought*. p. 24. A citação é uma transcrição de uma carta de Rosenzweig, dentre as muitas que o livro de Nahum Glatzer reproduz.

<sup>85</sup> Desde a negação taxativa de misticismo que lhe faz Nahum Glatzer, até o fato digno de nota que Rosenzweig, mesmo na correspondência, não menciona nenhum tipo de evento noético em sua reconversão, que se daria somente algum tempo após a experiência na sinagoga. A decisão adiada sugere um período de reflexão e avaliação daquele momento vivido. “Se Rosenzweig fosse um místico – ele não era! – teria achado possível entender o evento imediatamente; mas o pensador precisava de tempo para esclarecer para si mesmo a experiência”. Ver. GLATZER, N. *Franz Rosenzweig, His life and thought*, introduction, p XIX.

<sup>86</sup> ROSENZWEIG, Franz, *The Star of Redemption*, p. 207. O anel utilizado como metáfora, como o texto que precede o citado explicita, é uma referência ao anel de Giges, mito narrado por Platão na República.

A decisão revertida de Rosenzweig e a subsequente *teshuvá* não o levará a uma rejeição sumária do cristianismo. Sua recusa verdadeira consistirá numa relativização do protagonismo cristão na História, no que tange ao seu papel dentro da economia da Redenção. Os judeus, fiéis aos seus próprios princípios, não teriam por que abraçar uma percepção que lhes atribuísse um papel secundário em relação ao cristianismo, cuja existência concretizada com a Encarnação no Cristo, encerraria o papel precursor de Israel. A esta enfática recusa do messianismo cristão por parte de Rosenzweig – que não é um libelo contra os cristãos que o aceitam, mas uma reafirmação da independência do povo judeu – segue-se a justificativa teológica da doutrina da eleição judaica: “a conexão do fundo do coração com Deus, que o incrédulo só pode atingir por meio de Jesus é algo que o judeu já possui, desde que este judaísmo não lhe seja tomado pela força; ele já o possui por natureza, por haver nascido no meio do Povo Escolhido”<sup>87</sup>.

Ao primo será mais direto em 31 de outubro de 1913:

Querido Rudi:

Tenho algo a lhe dizer que irá perturbá-lo, pelo menos no momento, e que lhe será incompreensível. Após algum tempo, e creio eu, uma busca, consideração, cheguei ao ponto de capitular a minha resolução. Parece-me não mais necessário e, por conseguinte, no meu caso, nem mais possível. Permaneço, portanto, um judeu.<sup>88</sup>

Em 1914, Rosenzweig permanece em Berlin, onde estuda as fontes do judaísmo sob orientação do filósofo neo-kantiano da escola de Marburg, Hermann Cohen. É quando passa a inteirar-se profundamente das doutrinas do Sabbath, do “servo sofredor”<sup>89</sup>, da unicidade de Deus, da origem da ideia de profecia etc. A tônica de sua primeira manifestação escrita publicamente é sua conversão à ideia de “Revelação”, constante no seu primeiro texto desta nova fase, *Teologia Ateísta*, que já registra uma convicção teológica, mas refratária, como veremos, às pretensões reducionistas que percebe na teologia liberal. Esta resistência estende-se, como não podia deixar de ser, às concessões que o Judaísmo moderno e a *Wissenschaft von Judentum* fizeram ao cientificismo da Ilustração. Quanto aos detalhes da “reconversão”, ainda há muito a se pesquisar. Contudo, na referida pesquisa recém empreendida de Benjamin Pollock<sup>90</sup> uma nova luz é lançada

<sup>87</sup> Rosenzweig, em carta para sua mãe em 23 de outubro de 1913. Glatzer, p. 27

<sup>88</sup> ROSENZWEIG, Franz, em carta a Rudolf Ehrenberg em 31 de outubro de 1913. In GLATZER, N. “*Franz Rosenzweig, His life and thought*”, p. 28.

<sup>89</sup> A doutrina do “servo sofredor” costuma ser apropriada pelo Cristianismo, que nela enxerga uma profecia sobre a missão messiânica de Jesus. Ver CHADWICK, Henry, *The Early Church*, p.13. Um tratamento histórico bastante eloquente também se encontra em *This Hebrew Lord*, (HarperSanFrancisco, 1993) de John Shelby Spong que lhe dedica dois capítulos, o 7 e 8. pp. 97-115.

<sup>90</sup> POLLOCK, Benjamin, *Franz Rosenzweig’s conversions*, 2014. Ver bibliografia

sobre alguns pontos obscuros do relato acima, que vinham se perpetuando num período de mais de meio século de estudos rosenzweiguianos. De fato, desde os primeiros comentadores o relato da quase conversão cristã, revertida por algum tipo de “experiência” numa sinagoga em Berlin, reproduzia-se de modo a induzir a uma construção hagiológica da vida de Rosenzweig, o que dificultaria a apreciação puramente filosófica de seu pensamento. Revisitando o relato, Eugen Rosenstock, em sua lembrança daquela noite na qual ocorrera a conversa com Rosenzweig e Ehrenberg, declara, citando a si mesmo na terceira pessoa:

Numa noite de verão em 1913, Franz, Eugen, e um filho do senhor Geheimrat, Rodolph Ehrenberg – que pouco depois se tornaria um fisiologista na Universidade de Göttingen – entram numa discussão acalorada sobre ciência e religião, inspirada pelo romance de Selma Lagerlöf, *Os Milagres do Anticristo*. Eugen não viu mais o romance desde aquela noite, contudo, a última sentença deste livro – sobre a milagrosa efígie da Madonna numa igreja siciliana – reverberam ainda em sua mente. Lê-se ali, ou lia-se em 1913: *Ninguém pode redimir os homens de seu sofrimento, porém muito será perdoado daquele que encorajar os homens a suportar estes sofrimentos.*<sup>91</sup>

Após destacar o que considera tanto uma manifestação de ceticismo quanto de fé nessa sentença em particular, que inspirou diversos argumentos e contra-argumentos naquela noite, Rosenstock cita Franz Rosenzweig como “um estudante de filosofia e história já havia oito anos”, que “defendia o relativismo prevalecente naqueles tempos”. Isso parece indicar que Rosenzweig se tornara um acadêmico de todo contaminado pelo ceticismo, ou ao menos pelo cientificismo da época, e que sua parte na argumentação da noite poderia se caracterizar como a de um adversário do pensamento religioso. A interação com Rosenstock, que “testificava pela oração e o louvor como seus guias primordiais de ação”<sup>92</sup> teria rompido o véu do ceticismo de Rosenzweig e o convencera a aceitar a percepção cristã da existência. Contudo, uma observação do próprio Rosenzweig, a respeito do impacto que nele tivera aquela conversa em Leipzig em 7 de julho de 1913, lança dúvidas sobre a interpretação de Rosenstock: “O que significa que Deus criou o mundo e é não apenas o Deus da revelação, isto eu sei precisamente a partir da conversa noturna em Leipzig em 7 de julho de 1913. Naquele tempo, eu estava em direção do melhor caminho para o marcionismo.”<sup>93</sup>

<sup>91</sup> ROSENSTOCK, Eugen, *Judaism despite Christianity*, p. 73.

<sup>92</sup> Idem.

<sup>93</sup> ROSENZWEIG, *Paralipomena*, APUD, Pollock, opus cit. p. 50 et passim.

Para Pollock, a caracterização de Rosenzweig de seu próprio pensamento à época como *marcionismo* e outros equivalentes que destacaremos adiante, presentes em sua vasta correspondência, denuncia o seu assentimento a um pensamento de conteúdo predominantemente *gnóstico*. Historicamente, o Gnosticismo vicejou no Cristianismo primitivo como visões místicas alternativas à orientação apostólica e, em linhas gerais, preconizava uma visão dualista do Real que via no mundo corporal a fonte de toda corrupção do legitimamente divino.<sup>94</sup> Sob esta óptica, nenhuma reconciliação entre o divino e o mundo poderia ser pensada, a ponto de conceber-se a existência de um *deus maligno que cria o mundo material* e nele insere a essência de sua perversidade; contra a ação deste que seria de fato o criador, haveria um Deus bondoso e que encarna Ele próprio neste mundo para redimir os homens que, de outro modo, estariam irremediavelmente perdidos. Um mergulho nos meandros desta complexa percepção cristã dos primórdios do Cristianismo faz-se necessário, buscando o pensamento de Marcião de Sinope para enfim entendermos por que Rosenzweig, um judeu, identificou-se com ele no período que precedeu sua quase conversão ao cristianismo.

Na aurora do Cristianismo, século I, em tempos em que uma doutrina cristã ainda não se oficializara, correntes de toda sorte disputavam a interpretação “correta” da vida e missão de Jesus Cristo. A versão triunfante da doutrina cristã, que se consolidaria no ano 312 da era cristã, com Constantino<sup>95</sup>, classificaria como heréticas, pela voz de seus Pais fundadores, todas as doutrinas que se alinhavam sob o rótulo comum de *Gnosticismo*.<sup>96</sup> Em linhas gerais, o Gnosticismo fazia uma leitura mística extrema do Cristianismo nascente, geralmente desprezando o corpo e o mundo material, tidos como de ínfima e

---

<sup>94</sup> Apoiamo-nos aqui, inicialmente, na descrição do Gnosticismo feita por Henry Chadwick: “Em Corinto uma aristocracia espiritual estava inclinada a orgulhar-se da posse de uma sabedoria e de experiências místicas mais profundas do que aquelas de seus irmãos ou até mesmo do Apóstolo (Paulo). Supondo-se já perfeitos, consideravam seus companheiros cristãos como seres inferiores que não haviam se elevado ainda às alturas verdadeiramente sobrenaturais. Eram também dualistas, crendo que o espírito era tudo, que o corpo era nada (quando não realmente maligno).” CHADWICK, H., *The Early Church*, Penguin Books, 1990, London. p. 33-34 (tradução nossa)

<sup>95</sup> Particularmente interessante a esse respeito é uma obra de Paul Veyne, *Quando Nosso Mundo se Tornou Cristão*. Civilização Brasileira, 2010. Texto francês original de 2007.

<sup>96</sup> Para um estudo mais aprofundado do Gnosticismo com base nas descobertas arqueológicas de diversos de seus textos clássicos em 1945, ver PAGELS, Elaine H., *The Gnostic Gospels*, Random House, 1979. Esse material foi reunido após tradução e comentário por eruditos em *The Nag Hammadi Scriptures*, HarperOne, 2008. A obra de Elaine Pagels acaba promovendo, para utilizar um arguto conceito benjaminiano, “uma escovação a contra-pêlo” na história do cristianismo gnóstico, pois traz a oportunidade de ouvir-se a voz dos gnósticos a partir de seus próprios escritos, e não apenas pela lente de seus detratores. Os textos, notadamente *O Evangelho de Tomé*, (analisado por Pagels em *Beyond Belief - The Secret Gospel of Thomas*, Random House, 2003) Alguns aspectos positivos do misticismo gnóstico, obnubilados até então pela fala única dos seus adversários cristão, assomam nestes relatos antigos.

impura substância e, por conseguinte, incompatíveis com a pureza suprema das coisas divinas.<sup>97</sup>

O marcionismo foi considerado uma heresia bastante ameaçadora, e floresceu num ambiente que confrontava o Deus do antigo testamento com o Deus pregado por Jesus.

Como esclarece o professor Henry Chadwick,<sup>98</sup> as ideias de Marcião<sup>99</sup> encontraram terreno fértil num período dominado por disputas gnósticas<sup>100</sup> que sustentavam interpretações místicas de conteúdo forçosamente fantasiosos sobre a natureza de Jesus Cristo. Crucial nesta corrente era a depreciação do Antigo Testamento que permeia os escritos de Marcião e fornece uma das chaves para a demonização gnóstica do mundo criado. É desse período que datam as primeiras bipartições do divino que desembocam em comparações do chamado “Deus do antigo Testamento” com o “Deus de Jesus”, geralmente favorecendo a visão deste último como a de uma divindade misericordiosa, em detrimento daquela, retratada como um Deus vingativo, cruel e partidário.<sup>101</sup> Nos escritos de Marcião, porém, a dicotomia percebida se eleva a um patamar bastante radical: o Deus do Antigo Testamento seria o Deus criador do universo, uma espécie de Demiurgo perverso que impingiu em sua obra toda a essência maligna de que ele mesmo se constituía. A persistente maldade do mundo, a tragédia onipresente e os sofrimentos incontornáveis que formam o tecido da existência seriam o quinhão e fado inescapável de todas as criaturas. As esperanças derrotadas de toda e qualquer utopia

---

<sup>97</sup> Como por exemplo lemos na denúncia do bispo Irineu de Lião (ca. 130 – 202) contra Cerinto, um heresiarca do século I, para quem “o mundo não foi feito pelo primeiro Deus, mas por uma Potência distinta e bem afastada da Potência que está acima de todas as coisas, que não conhecia o Deus que está acima de tudo”. Evidencia-se no excerto a noção de uma realidade espiritual que não se coaduna com a materialidade do mundo, sendo esta, por conseguinte, fruto de um outro criador. Ver, Irineu de Lião, *Contra as Heresias*, p 251. Paulus (col. Patrística).

<sup>98</sup> CHADWICK, Henry, Opus cit. p. 38-40.

<sup>99</sup> Marcião era procedente da Ásia menor, e em Roma, onde viera a situar-se posteriormente, foi excomungado em 144 A.D, por conta de sua obra, *Antítese*, na qual compara o Antigo Testamento com o Novo, argumentação que culmina numa condenação sumária do primeiro.

<sup>100</sup> Adolph Harnack, que Benjamin Pollock afirma ter sido o teólogo mais proeminente na questão marcionista na época de Rosenzweig, recusa o epíteto de gnóstico a Marcião de Sinope, uma vez que “Marcião não pode ser incluído entre os gnósticos no sentido estrito da palavra. Pois (i) ele não era guiado por nenhum interesse especulativamente científico, ou mesmo apologético ou soteriológico. (2) Ele colocava, portanto, toda a ênfase na fé, não na gnose. (3) Na exposição de suas ideias ele não aplicava nem os elementos de nenhuma sabedoria religiosa semítica, nem os métodos da filosofia grega da religião”. A importância dessa constatação, esclarece Harnack, diz respeito ao fato de Marcião jamais haver criado nenhum sistema filosófico, nem se haver jamais apoiado em nenhum autor de inclinações helenizantes. Cf. HARNACK, *History of Dogma*, vol. 1, p. 267 (tradução nossa).

<sup>101</sup> Essa controversa distinção ainda se mantém vigorosa em nossos dias. O rabino britânico Jonathan Sacks identifica a ideia de um deus vingativo dos judeus em oposição ao deus misericordioso dos cristãos como “um cliché inquestionado do Ocidente” que reflete puramente o marcionismo. Ver, *Not in the name of God*, 2015, p. 51.

terrena eram assim sepultadas, uma vez que o mundo era desde sua criação, inerentemente irredimível. A obra de um Deus perverso jamais poderia purificar-se da corrupção de seu próprio artífice.

É neste sentido que o marcionismo encaminha sua leitura da Encarnação, o evento temporal do nascimento do verdadeiro Deus neste mundo, recurso que franqueou a senda para a salvação da humanidade. Sem essa intervenção do Deus verdadeiro em Jesus, o mundo estaria irremediavelmente fadado à condenação de toda a humanidade, abandonada em sua incapacidade de escapar da sina perversa que uma entidade maligna lhe impusera.<sup>102</sup> Do que se depreende que o Antigo Testamento, testificando de um Deus outro que não aquele misericordioso encontrado em Jesus, só podia dar testemunho de um Ente maligno. Segundo Harnack, o que Marcião via: “(...) em última instância, no Evangelho, não era uma explicação do mundo, mas um mundo do qual dever-se-ia ser redimido – redimido de um mundo, que mesmo no que tinha de melhor a oferecer, nada possuía que alcançasse as alturas das bênçãos concedidas em Cristo”<sup>103</sup>

Não deixa de ser intrigante o fato de Rosenzweig haver se referido a seus pontos de vista teológicos anteriores como “marcionismo”. Por que fora buscar em tempos tão remotos e em escritos exteriores à tradição judaica uma descrição do seu próprio pensamento? Uma importante contextualização do pensamento de Rosenzweig é oferecida por Pollock neste ponto:

Um interesse na figura de Marcião estava em alta no tempo de Rosenzweig, em grande parte devido ao trabalho de Harnack. Mas a teologia de Marcião parece haver ecoado dentro da teologia do século 19 até o limiar do século 20, em geral, dada à forma como prenunciava – e ao mesmo tempo denotava as consequências radicais – noções centrais dentro do pensamento protestante.<sup>104</sup>

Lembremos do momento pelo que passava a teologia europeia no cruzamento do século XIX com o XX. As diatribes do Iluminismo contra o pensamento religioso não foram acolhidas passivamente pelos filósofos que retiveram a fé no divino, ainda que subscrevessem o projeto iluminista em diversos outros aspectos. Friedrich Schleiermacher no século XIX<sup>105</sup> e Karl Barth no século XX procuraram reafirmar o

---

<sup>102</sup> Cf. CHAWDWICK, Henry, opus cit. p. 39 – 41.

<sup>103</sup> HARNACK, A. *History of Dogma*, p. 269

<sup>104</sup> POLLOCK, Benjamin, opus cit., p. 19

<sup>105</sup> É importante destacar que a incredulidade acerca das questões religiosas não triunfa por completo mesmo entre os filósofos do século XIX. Kant, Schelling, Hegel, cada um à sua própria maneira, defenderam concepções teológicas em diferentes graus e partindo de diferentes pressupostos.

teísmo na contracorrente daquele crescente ceticismo religioso. Não obstante, ainda que o primeiro seja reconhecido na história do pensamento teológico como o “pai da teologia liberal” e o segundo como a voz mais alta da neo-ortodoxia cristã – posições, por conseguinte, divergentes – ambos trazem em suas respectivas teologias um marcianismo nas entrelinhas, dada a ênfase com que sublinham o fosso intransponível que separa o Criador e sua criação:

O repúdio de Lutero das instituições eclesiásticas e sua afirmação concomitante da autoridade da escritura, sua oposição paulina do evangelho à lei e sua insistência teológica na tensão entre o Deus oculto e o Deus revelado; A fundamentação de Schleiermacher do Cristianismo na experiência da fé pessoal; a insistência primeva por parte de Karl Barth na impossibilidade de falar-se do Deus transcendente com termos tomados de empréstimo ao mundano - a despeito das variações entre tão diversas posições dentro do Protestantismo e do teologúmeno, Marciano parece prenunciar a todas elas.<sup>106</sup>

A bastante citada conversa de Rosenzweig com Eugen Rosentock e Rudolf Ehrenberg, que quase leva o primeiro para o seio do Cristianismo, foi também um momento de sua ruptura com um pensamento de recusa do mundo criado irredimível. Até ali, Rosenzweig via-se convicto dessa dualidade cósmica. A eloquência da maldade reinante, o colapso de quaisquer utopias, a subversão de visões humanistas, tudo testificava a natureza corrupta do mundo. Era esse o marcianismo de Rosenzweig, relacionado, outras vezes, com os teólogos citados acima. Por isso alude numa nota escrita em 19 de novembro de 1916 à cisão que tivera com o pessimismo teológico que entretinha em 1913 como sua “*deschleiermachização*”<sup>107</sup>. Esse seu marcianismo de outrora é ainda referido como “*barthianismo*”, numa correspondência com Martin Buber, em 1923: “Eu mesmo já fui um barthiano por muitos anos. Faz apenas dez anos agora, desde o dia em que Rosenstock operou uma dissolução do meu barthianismo.”<sup>108</sup>

Essa ligação de Rosenzweig com o pensamento do teólogo cristão Karl Barth é um capítulo que merece ser destacado.<sup>109</sup> A visão neo-marcionista abraçada por

<sup>106</sup> POLLOCK, Benjamin, opus cit. p. 19.

<sup>107</sup> ROSENZWEIG, F, *Paralipomena*, p. 93, APUD, POLLOCK, B, opus cit. p. 20.

<sup>108</sup> Rosenzweig para Buber, 14 de fevereiro de 1923, BT II, 893, APUD, POLLOCK, B. opus cit. Nota 16 ao cap. 1. A nota menciona ainda outro pensador na linha marcionista que é citado como uma influência pretérita no pensamento de Rosenzweig, na correspondência com Margrit Rosenstock em 13 de outubro de 1920: trata-se de Christoph Shrenpf (1860 – 1944), um teólogo e filósofo alemão kierkegaardiano, cujas ideias também tendiam a isolar do mundo o indivíduo que buscasse uma relação direta com Deus.

<sup>109</sup> HERSKOWITZ, D., “*Franz Rosenzweig and Karl Barth: A Chapter in the Jewish Reception of Dialectical Theology*”, *Journal of Religion*, vol. 97 no. 1 (January 2017): p. 79-100. É dele que extraímos parte da exposição deste capítulo.

Rosenzweig antes da redação da *Estrela* fora bastante favorecida pelos acontecimentos sombrios que rondavam o início do século XX.

Ansiedades gnósticas (...) assombravam a comunidade judaica antes que os nacional-socialistas tomassem as rédeas do governo e liberassem um ataque contra os direitos humanos e civis dos judeus. Na esteira da Primeira Guerra Mundial e na derrota fragorosa da Alemanha Imperial, um “espírito neo-gnóstico” varria a paisagem intelectual da incipiente República de Weimar, ameaçando solapar seu compromisso com a democracia liberal. Os judeus em particular estavam alarmados pelo que percebiam como as implicações políticas da crescente fascinação com o Gnosticismo”<sup>110</sup>

A contribuição da teologia de Karl Barth, chamada também de “Teologia Dialética”, neste sentido, não pode ser subestimada, dada a sua ênfase na transcendência absoluta de Deus, que encontra no mundo a sua antítese. Segundo essa visão, arguida em sua obra prima *A carta aos Romanos*, não haveria participação de Deus nos domínios da história, nem da subjetividade ou da ética. O fosso que separa um do outro parece intransponível:

O que quero dizer, então, quando afirmo que uma percepção da “dialética interna do assunto”, nas palavras exatas do texto é uma exigência primordial para sua compreensão e interpretação? Foi afirmado – um crítico suíço o disse com peculiar dureza – que tenho em mente, é claro, o meu próprio “sistema”. Sei que me coloquei diante da acusação de impor um significado ao texto em vez de dele extrair o seu significado, e que meu método implica isto. Minha resposta é que, se eu tenho um sistema, ele se limita ao reconhecimento daquilo que Kierkegaard chamou a “infinita distinção qualitativa” entre o tempo e a eternidade, e de eu considerar isto como portador de um significado negativo como também positivo: “Deus está no Céu e tu estás na terra”. A relação entre tal Deus e tal homem, e a relação entre tal homem e tal Deus é, para mim, o tema da Bíblia e a essência da filosofia.<sup>111</sup>

Sobre este aspecto da teologia barthiana, esclarece em artigo o professor Daniel Herskowitz:

Formulando seu pensamento por meio de oposições rigorosas, Barth enfatizava o conflito fundamental entre o temporal e o eterno, o imanente e o transcendente, o pecaminoso e o sagrado, o divino e o mundano. Deus, nesse registro, é totalmente transcendente, inescrutável, e contraditório para todos os campos e faculdades dos domínios culturais.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> MENDES-FLOHR, Paul, “Gnostic Anxieties: Jewish Intellectuals and Weimar Neo-Marcionism”, in *Modern Theology* 35:1, January 2019, p. 72.

<sup>111</sup> BARTH, Karl, *Letter to the Romans*, p. 10. *Preface to 2nd Edition*.

<sup>112</sup> Cf. HERSKOWITZ, Daniel, “Franz Rosenzweig and Karl Barth: A Chapter in the Jewish Reception of Dialectical Theology”, p. 79-80, *Journal of Religion*, vol. 97 no. 1 (January 2017): p. 79-100.

Ontologicamente, a Divindade inatingível teria de ser reconhecida como um *Deus Absconditus*, cuja experiência, paradoxalmente, só poderia ser vivida pelos homens como *ausência*. A *Estrela da Redenção*, como observa Benjamin Pollock, representa um contraponto a essa visão dualística:

Na maneira como (a *Estrela*) projeta a reconciliação final do Eu com o mundo futuro no final redimido por uma trajetória iniciada com a criação, e na forma como ela situa parte dessa responsabilidade por tal redenção sobre os ombros dos homens livres, seres humanos finitos, A *Estrela* elabora o que pode ser melhor compreendido como (...) a alternativa mais convincente ao dualismo gnóstico, uma doutrina que responde aos mesmos problemas expressos no Gnosticismo, mas que os resolve por meio de um desenvolvimento dialético em vez de fazê-lo por uma oposição estática.<sup>113</sup>

Dessa forma, a recepção de Rosenzweig a Barth, no princípio caracterizada por uma simpatia conceitual, encaminha-se, com a publicação da *Estrela*, para uma oposição e confronto declarados diversas vezes em sua correspondência e em alguns artigos.<sup>114</sup> Quanto ao momento e as razões que levaram Rosenzweig a repudiar o neo-gnosticismo em sua elaboração barthiana, é na conversa que travou com Eugen-Rosenstock em Leipzig que se encontram as respostas.

### 1.3. A reconciliação com o mundo e a solução cristã

Do exposto acima, fica elucidado o que Rosenzweig deixava para trás na conversa que tivera com Rudolf Ehrenberg e Eugen Rosenstock na noite de 3 de março de 1913. O fervor evangélico de Rosenstock, não um mero crente, mas um erudito na história e na teologia, tivera o poder de perfurar a resistência de Rosenzweig, matizada pelas percepções marcionistas, levando-o a considerar o batismo, já que desejava participar da fé viva do companheiro. Wolfietrich Schied-Kowarzik destaca que:

Foi nessa conversa que experienciou Franz Rosenzweig seu processo de conversão. Semelhantemente a Agostinho, o qual nunca vivenciou um processo de conversão à fé cristã, e sim à filosofia platônica, assim também não ocorreu com Rosenzweig uma conversão à fé cristã, mas, sim à atitude existencial cristã de seus dois interlocutores. Especialmente a concepção de cristianização histórico-emancipativa (*emanzipativer menscheitsgeschichtlicher Christianisierung gedanke*) de Eugen Rosentock, que em seu entender, pressupunha uma atitude

<sup>113</sup> POLLOCK, Benjamin, “*Franz Rosenzweig Conversions; world denial and world redemption*, p. 11. Amplio aqui uma citação feita no artigo de Daniel Herkowitz citado na nota 98, supra.

<sup>114</sup> Ver o artigo de Daniel Herskowitz, supracitado, que traz os diversos reparos que Rosenzweig faz à obra de Barth, na correspondência e em artigos.

moral-revolucionária (*sittlichrevolutionär*), abalou profundamente o filósofo Rosenzweig e o arrebatou.<sup>115</sup>

Segue uma explicação na pena do próprio Rosenzweig, numa carta endereçada a Rudolf Ehrenberg, na qual rememora a conversa noturna em Leipzig e o impacto que Rosentock, em particular, causara sobre o seu pensamento:

Na conversa de Leipzig, quando Rosentock deslocou-me passo a passo das últimas posições relativísticas às quais eu ainda me apegava e me forçou a uma tomada de posição não-relativista, estava eu já em princípio submetido a ele, pois de convir com a correção desse ataque... por isso eu fui, naquela oportunidade, pela simples confissão de fé de Rosentock..., desarmado de um só golpe. Que uma pessoa como Rosentock fosse em sua consciência um cristão... isso desmontou toda minha concepção de cristianismo, junto com minha concepção de religião em geral e da minha religião em particular”.<sup>116</sup>

A passagem acentua o protagonismo de Rosentock, sublinhado pelo próprio Rosenzweig. Não obstante, os textos que vimos analisando lançam outras luzes para uma interpretação mais clara do que seriam essas “posições relativísticas”. Em uma carta endereçada a Rudolf Ehrenberg em 25 de agosto de 1919 – cerca de seis anos, portanto, da conversa de Leipzig -, Rosenzweig esclarece:

Durante todo aquele tempo de agosto e setembro de 1913 eu não vi o Cristo por um momento sequer, mas apenas – Eugen, e além dele, você até um certo ponto. Mas acima de tudo, Eugen... Minha experiência completa naquele tempo não foi (de) Cristo (uma experiência da fé), mas (de) cristãos (uma experiência de amor)<sup>117</sup>.

As revelações novas trazidas pelo novo incurso na correspondência de Rosenzweig levam Pollock a assim resumir:

Assim, pode ter sido Rosentock o erudito cristão cuja pessoa despertou Rosenzweig para uma reavaliação do mundo. Pode ter sido as ideias primeiras de Rosentock sobre a fala revelatória ou sobre o calendário litúrgico que direcionou Rosenzweig à concepção da história como um curso redentor construído a partir da revelação. Pode ter sido a experiência do amor cristão que não apenas demonstrou para Rosenzweig a possibilidade de reconciliação do amor da alma por Deus com a construção de uma comunidade amorosa com os outros no mundo, mas que levou Rosenzweig a participar de tal comunidade

<sup>115</sup> SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich, *Práxis e Responsabilidade*, p. 72 (capítulo sobre o Proto existencialismo de Rosenzweig).

<sup>116</sup> ROSENZWEIG, F, GS I, 133, APUD, SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich, “*Rosenzweig – Uma Vida e uma Obra em Relações; esboço de um pensamento proto-existencialista*, in “*Práxis e Responsabilidade*”, p. 72

<sup>117</sup> ROSENZWEIG, F. *BT II*, 642-643 Apud POLLOCK, B., opus cit., p. 68.

redentora. Pode haver sido, da mesma forma, alguma combinação da pessoa de Rosenstock, seus pensamentos e seu amor que tanto impressionaram Rosenzweig. Mas é claro que o encontro com Rosenstock durante a *Leipziger Nachgespräch* levaram Rosenzweig a desviar-se de uma teologia de negação do mundo que ele vinha nutrindo nos anos anteriores, em troca de um compromisso com a atividade cristã no mundo, atividade esta que passa a ser vista como o processo histórico por meio do qual a alma e o mundo são reconciliados<sup>118</sup>.

E é exatamente essa reconciliação que dará a tônica do conceito de Redenção no sistema filosófico de Rosenzweig presente na *Estrela da Redenção*. No fechamento desta obra, a Redenção do mundo é explicitada com o devido destaque da ação cristã e da ação judaica, que finalmente se entrelaçam, cada uma dando o seu devido quinhão à economia da redenção, como veremos no final deste nosso trabalho, *sem o sacrifício de sua singularidade*. Antes, contudo, é imperioso que realcemos cada uma das rupturas que se sucedem a essa (re)conversão para o mundo. Um primeiro passo foi a percepção, por parte de Rosenzweig, do importante papel do judaísmo no estabelecimento do “Reino” no mundo. Essa razão o leva a reverter um desejo confessado aos amigos de converter-se ao cristianismo. Voltemo-nos para os detalhes dessa decisão, assinalando o reposicionamento filosófico-religioso que lhe serve de alicerce.

#### **1.4. As razões da teshuvá<sup>119</sup> na correspondência-debate com Eugen Rosenstock-Huussy**

Após a conversa noturna em Leipzig com Rudolf Ehrenberg e Eugen Rosenstock em 7 de julho de 1913, Rosenzweig viu-se obrigado a rever algumas de suas convicções, abaladas, sobretudo, pelas intervenções de Rosenstock. A impressão que este lhe gravara fora tamanha que o levou a abandonar o seu marcionismo. A ruptura, contudo, conduz Rosenzweig a um grave conflito existencial que por pouco não o leva ao suicídio. Numa missiva endereçada a Rosenstock, ele alude aos sentimentos que fundamentavam seu desejo de evadir-se da vida: “Estava ainda muito próximo daquele face a face com o nada (vis-à-vis du rien) com o qual eu entrara em meu quarto, na manhã seguinte àquela

<sup>118</sup> POLLOCK, Benjamin, opus cit. 78.

<sup>119</sup> *Teshuvá* é um conceito judaico que descreve o retorno de um judeu que abandona os ritos. “Realizar a *teshuvá* é voltar-se para dentro numa autoavaliação, voltar e olhar suas ações no ano anterior, é retornar para Deus”. ROBINSON, George, *Essential Judaism*, p. 92. Ver bibliografia.

noite<sup>120</sup>, e peguei minha Browning 6.35 da gaveta da escrivaninha. Não sei se foi a covardia ou a esperança que me impediu de usá-la naquele momento.”<sup>121</sup>

O trecho supracitado não explicita as razões do desespero que o levava a contemplar o suicídio. Um mergulho na correspondência de Rosenzweig, posterior àquela confissão, desnuda uma persistência na concepção de que a morte voluntária seria o passo dado na direção de Deus, cuja “graça” sentia fortemente naquele momento. A superação dessa perspectiva marcionista, incapaz, por definição, de qualquer reconciliação com o mundo, não cedeu tão logo Rosenzweig se viu afastado dos amigos com quem polemizara profundamente naquele 7 de julho de 1913 em Leipzig. Racionalmente, segundo suas próprias palavras, suas convicções haviam se modificado, já que reconhecia que “Deus criou o mundo e não é apenas o Deus da Revelação”.<sup>122</sup>

Essa nova convicção, traduzida posteriormente como uma nova cosmovisão, começa a revelar-se como assentada na correspondência com Eugen-Rosenstock em 1916.

No ano de 1914, recrutado para a guerra, Rosenzweig atua primeiramente como enfermeiro – recordemos que abandonara a medicina para se dedicar à história e à filosofia – tendo atuado em seguida na artilharia no *front* de Batalha dos Balcãs. Por ocasião de uma estada de Rosenstock na residência da família de Rosenzweig, em maio de 1916, os amigos iniciaram uma correspondência num tom de cortesia fraternal, ocasião em que encetaram um profundo intercâmbio de noções filosóficas, mas que rapidamente evolui para um confronto de posições teológicas. O embate dá-se entre um cristão que compreende sua doutrina como a palavra final da revelação de Deus aos homens e um judeu reconvertido, existencial e filosoficamente maduro para defender sua *teshuvá*. Dado o elevado teor filosófico-teológico daquelas epístolas, Stéphane Mosès considera que: “A correspondência entre Franz Rosenzweig e Eugen Rosenstock representa um dos episódios mais profundamente tocantes no diálogo Judaico-Cristão do século vinte.”<sup>123</sup>

É imperioso sublinhar que o diálogo não é travado por um membro do rabinato com uma autoridade eclesiástica, mas sim por dois amigos cada qual identificado com uma tradição religiosa que está disposto a defender. Controvérsias teológicas não são uma novidade na história do pensamento, que as registra nas mais variadas combinações e

<sup>120</sup> A noite a que se refere é exatamente a noite em que debateu com Rosenstock em 1913.

<sup>121</sup> ROSENZWEIG, F., em carta a Eugen Rosenstock, em 13 de agosto de 1917. *Gritli-Briefe*, 21-21, APUD, POLLOCK, B., *Franz Rosenzweig's Conversions*, p. 145.

<sup>122</sup> ROSENZWEIG, F., *Paralipomena*, p. 99, APUD POLLOCK, B., *B. p. 20 opus cit.*

<sup>123</sup> MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire*, chapitre I, “Dissimilation”, p. 55.

tomadas de posição. No caso específico da correspondência de Rosenzweig e Rosenstock, o debate travado pela via epistolar não aconteceu para ser contemplado, e sua publicação acontecerá só bem posteriormente, quando ambos os missivistas já haviam granjeado alguma celebridade nos círculos intelectuais. A profundidade dos temas tratados e a familiaridade e segurança na terminologia filosófica empregada por ambos os lados situam o texto na esfera acadêmica, o que o distancia do debate ecumênico de interesse do grande público interessado em religião. O conteúdo é referto de problemas bastante complexos, cuja metodologia ultrapassa em muito o recurso puro às citações escriturísticas e temáticas da vida piedosa como soem ser aquelas que escutamos dos púlpitos.<sup>124</sup> Não à toa, houve quem o considerasse “um dos mais importantes documentos religiosos de nosso tempo.”<sup>125</sup>

A correspondência é bastante variada em sua temática filosófica, com pontos que fogem ao escopo deste trabalho. Levando em conta a construção rosenzweiguiana da doutrina da redenção, em cuja economia se articulam a ação cristã e a particularidade judaica, destacaremos abaixo os tópicos que vinculam história, messianismo e o papel redentor de ambas as teologias ali colocadas, num primeiro momento, em disputa.

Sabemos que, a despeito da pluralidade de denominações que constituem a Cristandade, sua doutrina possui uma visão claramente delimitada do que vem a ser a Redenção, propiciada por intermédio de Jesus, chamado Cristo, ou seja, o *Messias*. Sua morte carrega um significado transmundano, já que por meio dela toma para si os pecados do mundo herdados da queda do homem ocorrida com a desobediência de Adão. Sua ressurreição iniciou o processo de Redenção do mundo, a ser completado “no final dos tempos” quando aqueles que se mantiveram fiéis ao Cristo serão “salvos”. Essa via soteriológica, sendo a única disponível, suprimiria qualquer possibilidade de um protagonismo compartilhado com Israel. Este último teria sido, segundo a visão cristã, apenas o precursor para a Encarnação do “Logos”<sup>126</sup> na história, concretizada no nascimento de Jesus. Naturalmente, a longa história do Cristianismo viu nascer visões alternativas, e isso desde a antiguidade à escatologia cristã como a acabamos de descrever

---

<sup>124</sup> Para Woldfriedrich Schimed-Kowarzik, o fato de as concepções rosenzweiguianas serem tomadas, não raramente, como pertencentes aos domínios da Filosofia da Religião, explicaria a quantia relativamente reduzida de estudos monográficos sobre ela, uma vez que o tema costuma ser reputado como “do domínio óbvio das igrejas cristãs”. Ver SCHMIED-KOWARZIK, W., “Rosenzweig – Uma Vida e uma Obra em Relações”, in *PRÁXIS E RESPONSABILIDADE*, Edipucrs, 2002, Porto Alegre, p. 70

<sup>125</sup> A citação é do professor Alexander Altmann no ensaio que precede as cartas na edição inglesa. Ver “*About the Correspondence*”, p. 26, *Judaism Despite Christianity*, ver bibliografia.

<sup>126</sup> Como O chama o Evangelho de João no início do primeiro capítulo. As versões em português traduzem o *Logos* por “O Verbo”.

bastante esquematicamente. Essas outras visões podem ser *exclusivas*, que interditam a salvação àqueles que se recusam a ingressar na comunidade da fé pelo batismo. *Inclusivas*, se aceitam a possibilidade de salvação, sob certas condições, para não convertidos, como no polêmico conceito do “cristão anônimo”, elaborado por Karl Rahner e validado no Concílio Vaticano II. Também o teólogo e filósofo britânico John Hick defende a percepção “pluralista”, segundo a qual o “Uno-Eterno”, sendo a fonte única por trás de todos os fenômenos autenticamente religiosos, confere legitimidade espiritual a todas as religiões. A diversidade das manifestações deve-se apenas à pluralidade das culturas em que elas ocorrem.<sup>127</sup>

A apologia condicional do cristianismo realizada por Rosenzweig não adentra nessas especificidades, mas o teor dos argumentos sugere uma visão mais genérica do cristianismo como caminho a ser seguido, o que para ele indica uma trajetória, ainda que iluminada pela doutrina, no tempo profano. Até um dado momento da até então tranquila correspondência, fica difícil não observar em Rosenstock uma posição de superioridade na carta de 13 de setembro de 1916, quando aborda, ironicamente, a teshuvá de Franz Roenzweig: “Prezado (judeu + Christum natum + post Hegel mortuum!)”<sup>128</sup>

A missiva trata de um elogio a Hermann Cohen, cuja grande obra ambos enaltecem. Não obstante, o intróito com toda aquela carga de ironia de Eugen Rosenstock é que dará início ao debate judaico-cristão entre os dois amigos. Tendo adotado o Cristianismo, era natural que Rosenstock se mostrasse um tanto decepcionado ante a capitulação de Rosenzweig em converter-se ao Cristianismo. Não o fizera, contudo, para abraçar o desencanto cético que seria, aliás, compreensível, dado o ambiente de guerra em que o país estava imerso. Retornara ao seio da antiga fé judaica de seus pais, porém, desta vez, repudiava as concessões da assimilação. Em resposta<sup>129</sup> à provocação, Rosenzweig passa rapidamente pelas referências a Cohen para defender, já com alguma firmeza, a posição judaica que há pouco assumira. Pressionado, defende-se:

Você torna as coisas difíceis para nós dois, pois me pede para expor um esqueleto que só por meio de sua vida orgânica pode provar que carne e sangue crescem em torno dele. Só mesmo por uma compulsão moral, e não por um interesse de amigo, você pode forçar um ser humano a cometer este harakiri anatômico.<sup>130</sup>

<sup>127</sup>Cf. HICK, John, *Uma Interpretação da Religião*, p. 55-58, “Um resumo do argumento”. Vozes

<sup>128</sup> Tradução: “Querido companheiro (judeu após o nascimento de Cristo e a morte de Hegel) ROSENZEIG, F., HUESSY-ROSENTOCK, *Judaism despite christianity*, p. 94.

<sup>129</sup> Sem data, mas publicada seguidamente à provocação de Rosenstock. *Judaism despite Christianity*, p. 97-99.

<sup>130</sup> ROSENZWEIG, *Judaism despite Christianity*, p. 98.

E após reconhecer o papel que Rosenstock tivera em levá-lo a reexaminar suas próprias convicções na conversa de Leipzig de 1913, reafirma o seu judaísmo como uma convicção amadurecida:

Mas agora você não está me forçando, e em segundo lugar (devo dizê-lo ainda que de forma hesitante), você está me impedindo de tratar o meu judaísmo na primeira pessoa, ao chamar a si mesmo de judeu também. Isso me é igualmente intolerável, emocional e intelectualmente. Para mim você não é mais que um cristão; o judeu mais esvaziado, de todo desenraizado e judeu somente no sentido legal, é ainda para mim objeto de interesse, mas você não.<sup>131</sup>

Sob a perspectiva judaica, o conceito de um “cristão de Israel” é dessa forma repudiado por Rosenzweig, uma vez que se trata de um conceito “positivo”. O judeu entre a crucificação e a *Parusía*<sup>132</sup> só pode ter um significado negativo na teologia cristã.<sup>133</sup>

Em sua réplica ao que chama ironicamente de verdadeiro “desjejum de caviar” que Rosenzweig lhe oferecera, dada a riqueza de assuntos abordados, Rosenstock inicia sua defesa evocando a chamada doutrina cristã da “teimosia dos judeus”: “A teimosia dos judeus é, digamos, um dogma cristão. Mas seria ela, ou poderia ser também, um dogma judaico?”<sup>134</sup>

A noção de “teimosia dos judeus” emana da autopercepção cristã, que atribui a si própria o protagonismo absoluto na redenção da humanidade, uma vez que, de boa vontade, recebera o Cristo e seus ensinamentos. Sendo Jesus a Encarnação de Deus, ele espera de todos a aceitação incondicional, ou seja, a adoção do cristianismo como caminho pessoal e exclusivo para a salvação, divorciado, por conseguinte, de aproximações com outras perspectivas religiosas. Ademais, estas só se mantêm fiéis às suas próprias doutrinas por um ato de teimosia, a saber, a teimosia de ignorar a missão de Jesus Cristo como a instância soteriológica última e única religião divinamente autorizada a lutar pela redenção do mundo. Ante a “teimosia do amigo”, Rosenstock reafirma sua perplexidade, uma vez que tem em alta conta o conhecimento e, até então, o discernimento do companheiro. “E como disse antes, minha atitude para com você permanece algo incompreensível; não é indiferente e ainda assim tolerante, e me basta perguntar a mim mesmo, como Cyrano: ‘Que diabos ele foi ter lá naquela embarcação?’”<sup>135</sup>

<sup>131</sup> Idem, p. 98.

<sup>132</sup> O termo grego (*παρουσία*) é empregado, teologicamente, como referência à Segunda Vinda de Jesus.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Idem, p. 111.

<sup>135</sup> ROSENSTOCK, Eugen, *Judaism Despite Christianity*, p. 105.

Na resposta que lhe endereça (sem data registrada), chamado a terçar armas num terreno em que ambos se mostram primorosamente equipados, Rosenzweig redige um longo texto, no qual a tensão sobre os respectivos papéis do Judaísmo e do Cristianismo no mundo atinge o seu ápice. Das duas questões levantadas por Rosentock, “Pode a teimosia dos judeus ser também um dogma judaico?” e “Que diabos ele foi ter lá naquela embarcação?”, Rosenzweig contorna uma resposta direta a ambas, invertendo, habilidosamente, a perspectiva da primeira delas, que abordará sob o olhar do judeu convicto que jamais deveria levar em conta a perspectiva dos seus detratores. A confissão de “endurecimento ou teimosia” vindo de um próprio judeu selaria, é certo, a autopercepção deste último como recalcitrante na fé – mas na fé cristã. Sua posição seria reduzida assim a uma má vontade diante da oferta cristã de abandonar o passado e abraçar uma nova dispensação. No caso de Rosenzweig, abandonar o passado equivaleria a renunciar a sua herança judaica. Afinal, se “a Lei e os profetas duraram até João”<sup>136</sup> que preparara a senda para o Messias, permanecer na antiga dispensação só poderia ser compreendido como mera contumácia. No reposicionamento da questão sobre o “endurecimento” dos judeus, Rosenzweig reivindica a “teimosia” judaica como a marca de sua especificidade, pois a permanência na identidade judaica pressupõe a rejeição do Cristianismo como passo seguinte ao Judaísmo.<sup>137</sup> A admissão de uma “teimosia” judaica denunciadora da resistência em abraçar a sacralidade cristã reduziria Israel à condição de precursor do Messias, o qual uma vez presente, já pode prescindir daqueles que lhe prepararam o caminho.

Rosenzweig desvela, a partir de então, os dois lados que se seguem fatalmente ao teologúmeno cristão referido como a “teimosia”: “Sim, a teimosia dos judeus é um dogma cristão”. E na consolidação do Cristianismo:

a teoria de Paulo acerca da relação dos evangelhos com a Lei poderia ter permanecido uma ‘opinião pessoal’; a igreja “espiritual” helenizante (do evangelho de João) do primeiro século, na maravilhosa ingenuidade de seus “crentes espirituais”, mal teria se ocupado disso. Então veio o gnosticismo, que tocando em Paulo buscou arrancar o elemento pessoal da sua teoria e desenvolver seus aspectos objetivos distintos do pessoal nele. (Paulo disse: “os judeus são desprezíveis, mas Cristo veio deles”).

---

<sup>136</sup> Lc, 16: 16

<sup>137</sup> Nessa resistência assoma, ainda que sutilmente, uma rejeição ao Hegelianismo, que concebe o Cristianismo Protestante como o estágio mais alto da religiosidade humana, tomando as primeiras manifestações religiosas precedentes como dialeticamente superadas. “(...) o Judaísmo não é um estágio a caminho de uma Utopia liberal hegeliana. Ao contrário, o Judaísmo reside fé concreta vivida pelo povo judeu e esta vida é uma coisa eterna, ou seja, imutável no que concerne ao ser e à verdade” SAMUELSON, Norbert, *Jewish Philosophy; an historical introduction*, p. 301 (“The Structure of *The Star of Redemption*”).

Marcião disse: “Portanto, os judeus pertencem ao diabo, Cristo pertence a Deus.”<sup>138</sup>

É a partir de então que Rosenzweig fornece uma releitura judaizante do que ambos vêm chamando de “teimosia dos judeus”. Sim, é admissível a judaicidade desta doutrina, não obstante, seu significado de todo difere da interpretação cristã. “Um dogma do judaísmo sobre sua relação com a igreja deve corresponder ao dogma da igreja acerca de sua relação com o judaísmo. Isso você conhece somente na forma da teoria judaica moderna-liberal da “religião filha”, que gradualmente educa o mundo para o Judaísmo”<sup>139</sup>

E na leitura que faz do dogma judaico, Rosenzweig posiciona o Cristianismo como importante ator na economia da redenção, já que, segundo Yehuda há-Levi:

(o Cristianismo) é a árvore que cresce da semente do Judaísmo e lança suas sombras sobre a terra; mas seu fruto contém a semente outra vez, a semente que ninguém que viu a árvore percebeu. Este é um dogma judaico, tanto quanto a origem contumaz e último converso é um dogma cristão.<sup>140</sup>

Se por um lado, prossegue Rosenzweig, pouca gente leva o judaísmo a sério, dogmas acerca do papel dos judeus têm significado tímido para a maioria dos cristãos. Por conseguinte, a questão da teimosia dos judeus pode ser compreendida como mera questão lateral, indigna mesma de elaboração ante a relevância indiscutível de outros aspectos do cânone. Não obstante, outro corolário desenvolve-se a partir da noção do povo judeu como um povo contumaz e refratário à revelação cristã, a saber, “o ódio contra os judeus”. E Rosenzweig prossegue:

Você sabe tanto quanto eu que todos os argumentos realistas da “teimosia dos judeus” não passam de verniz que esconde o único fundamento metafísico verdadeiro: que nós não nos alinharemos com a ficção arrebatadora do mundo do dogma cristão, pois (conquanto seja um fato) ele é uma ficção (e “*fiat veritas, pereat realitas*,”<sup>141</sup> já que “Vosso Deus é a Verdade”) e, colocando de forma erudita (de Goethe no *Wilhelm Meister*): que negamos o fundamento da cultura contemporânea (e “*fiat regnum Dei, pereat mudus*,”<sup>142</sup> pois “sereis para mim um reino de sacerdotes e um povo santo”); e colocando numa maneira popular: que nós crucificamos o Cristo e, creia-me, faríamos-lo novamente e todas as vezes, somente nós no mundo inteiro (e “*fiat nomen Dei Unius, pereat homo*,”<sup>143</sup> pois “A quem Me poderíeis

<sup>138</sup> Cf. ROSENZWEIG, *Judaism Despite Christianity*, p. 110.

<sup>139</sup> Idem, p. 111.

<sup>140</sup> Idem, p. 112.

<sup>141</sup> Que haja verdade, e que a realidade pereça.

<sup>142</sup> Que haja o Reino de Deus e que o mundo deixe de existir.

<sup>143</sup> Que exista o nome do Deus único, e que o homem deixe de existir.

assemelhar ou igualar, para considerar Meu semelhante?” (Ieshaiáhu-Isaías, 46:10)<sup>144</sup>.

Prossegue o diálogo com uma reafirmação cristalina da total impossibilidade de conversão de Rosenzweig ao Cristianismo. É nesta parte que a perplexidade de Rosenstock, ante a decisão do amigo de permanecer na “Sinagoga”,<sup>145</sup> é abordada:

Deveria eu “ser convertido” quando fui “escolhido” desde o nascimento? Seria essa uma alternativa real para mim? Terei eu simplesmente sido jogado nesta embarcação? Não é ela o *meu* barco? Você me conheceu em terra, entretanto mal percebeu que meu barco se encontra ancorado e que passo mais tempo do que o necessário nas tabernas dos marinheiros, e por conseguinte, você bem que poderia me perguntar que tipo de negócio realizo no barco. E para você acreditar de fato que se trata do meu barco, e que faço parte dele, portanto (*para fazer o que? Lá viver e lá morrer*<sup>146</sup>), para você crer de fato em mim só será possível se a viagem for mais uma vez livre e eu zarpar.<sup>147</sup>

A partir daqui os temas se recrudescem e o judaísmo e o cristianismo são colocados frente a frente e esquadrihados em seus pontos centrais, sendo a posição de Rosenstock a do missionário indisposto a capitular sobre a necessidade de conversão ao cristianismo.

#### *A eleição de Israel sob uma dupla perspectiva*

Na réplica a Rosenzweig, Eugen Rosenstock toca num ponto que há muito tem sido uma espécie de calcanhar de Aquiles do Judaísmo, a saber, a doutrina do “povo eleito”. É importante discutir esse ponto, já que a noção de “eleição”, nesse contexto, tem estreitas relações com a ideia da Redenção. Quer o abordemos sob uma ótica política ou teológica, o tema costuma ser tratado como um elemento frágil na construção da doutrina judaica, sobretudo num tempo em que a *Ciência do Judaísmo*, gestada sob os auspícios da Ilustração, já a colocara nas ruínas de um pensamento pré-moderno. Tomada especificamente a partir de seus elementos teológicos, a doutrina da eleição expõe toda sua amplitude polêmica. Após denunciar brevemente ao final da correspondência de 28 de outubro de 2016 a “*superbia judaica*” (“orgulho dos judeus”), que enxerga na exposição de Rosenzweig e da qual somente Cristo pode redimir,<sup>148</sup> Rosentock reinicia

<sup>144</sup> ROSENZWEIG, F, *Judaism Despite Christianity*, p. 112-113.

<sup>145</sup> Essa é uma das maneiras com que frequentemente Rosenzweig se refere ao Judaísmo.

<sup>146</sup> Como em outras passagens da correspondência, essa frase em itálico consta em francês no original.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>148</sup> Idem, p. 123.

seu ataque contundente à “Sinagoga”<sup>149</sup>. Desta vez vai apontar seu libelo na direção do que julga ser a inconsistência teológica da doutrina da eleição: “Onde está a metafísica da semente de Abraão? Desde o ano 70 da E.C. só há existido povos, e o povo escolhido viu-se reduzido à mero reagente de coloração em todas as nações”<sup>150</sup>.

A Israel, ou “judaísmo pós-messiânico”, restou, por conseguinte, um lugar de direito à margem, passado o seu tempo e fulgor histórico encerrado com a Encarnação. Nenhum protagonismo relevante lhe pode ser atribuído além disto. O cristianismo, continua Rosenstock, tem sido uma força observável de mudança no mundo nos últimos mil anos, ao passo que o Judaísmo ofereceu apenas “nomes distintos, colocados a serviço do orgulho da Sinagoga e além disso, nada”.<sup>151</sup>

A subida de tom nos anátemas que Rosentock endereça ao Judaísmo representado pelo amigo prossegue em diversas comparações, todas elas com o intuito de exacerbar o contraste entre o Judaísmo e o Cristianismo, sendo este último considerado a legítima manifestação divina no mundo. O Judaísmo limitar-se-ia a um chamado que se esgotou no passado, uma vez que o evento maior da história, a Encarnação, concretizada no nascimento de Jesus, arrasta obrigatoriamente para si uma devoção e um fervor inadequados aos seus precursores. Para Rosenstock é imprescindível lembrar-se de que “Abraão sacrifica o que ele tem, Cristo, o que ele é.”<sup>152</sup>

Os judeus têm um dito que reza que um dia todas os povos virão à Jerusalém para orar, e eles sempre crucificam outra vez aquele que veio para tornar a palavra verdade. Em aparência, esperam pela palavra do Senhor, mas se afastaram a tal distância da revelação que fazem tudo o que podem para obstaculizar sua realidade. Com todo o poder de seu ser se colocam contra suas próprias promessas. São a imagem de Lúcifer na terra, o mais elevado dos anjos, eleito de Deus, que queria manter para si a dádiva de Deus como um domínio próprio, e caiu.<sup>153</sup>

Nas duas epístolas que envia como resposta, é na segunda que uma tentativa inicial de atenuar o tom do debate surge, do lado de Rosenzweig. Trata-se da carta enviada em 7 de novembro de 1916. Há um desconforto evidente pelas palavras que Rosenstock lançara ao abordar o fato de Rosenzweig permanecer judeu. A argumentação daquele, que denota ainda um persistente senso de superioridade, terá neste momento uma réplica

---

<sup>149</sup> Aqui utilizada como sinônimo de Judaísmo, conforme o uso que lhe dará posteriormente Rosenzweig em vários de seus escritos.

<sup>150</sup> ROSENSTOCK, *ibidem*, p. 124.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>152</sup> *Idem*.

<sup>153</sup> *Idem*, p. 125.

igualmente contundente, mas curiosamente, com uma conclusão que acena para um entendimento mútuo a selar as duas doutrinas: “Você está certo em tudo o que diz em sua *rabies theologica*. É sério, você deve saber que conheço tudo isso. E que também entendo que você tem que ver o judaísmo daquela maneira. Só fiquei intrigado que logo no começo de nossa correspondência você falava de uma forma bem diferente da que utiliza hoje”.

E prossegue com expressões algo irônicas na defesa de seu judaísmo e seu povo, “de quem jamais se livrarão” por mais que se “cocem, ofendam ou amaldiçoem”, pois são como “o piolho no seu pêlo”<sup>154</sup>. E completa: “Nós somos o inimigo interno; não nos confunda com o inimigo externo! Nossa inimizade tem de ser mais amarga do que a que dedicamos ao inimigo externo, entretanto – *você e eu nos encontramos na mesma fronteira, no mesmo Reino*”<sup>155</sup>.

Esta nota final é o preâmbulo de um tema que percorrerá, como veremos adiante neste trabalho, a terceira parte da *Estrela da Redenção*. É aqui que começa a ser gestada a ideia da cooperação judaico-cristã na economia da Redenção do mundo. Quando for desenvolvida plenamente na *Magnum opus* de Rosenzweig, o conceito de “inimizade” entre as doutrinas irmãs, que parecia ditar a sua argumentação nesse momento precedente, terá de todo se reconfigurado e tanto os “raios” que representam o Cristianismo quanto a “estrela” que representa o Judaísmo se mostrarão articulados na harmonia sinfônica de um propósito só, cada qual guardando a sua singularidade até a irrupção messiânica que ofuscará todas as diferenças, na redenção.

A assertividade que em alguns momentos beira a virulência dessa carta de Rosenstock parece atenuar-se consideravelmente na missiva seguinte. A resposta de Rosenzweig, não obstante, segue o tom aumentado da primeira, e sua tônica será uma defesa renovada e bastante original, diga-se de passagem, da doutrina da eleição, que colocaremos a seguir entre parênteses para uma melhor apreciação, dada sua presença na crítica de Eugen Rosenstock.

É relevante destacarmos o status dessa doutrina judaica no olhar dos seus detratores, pois é na esteira deles que Rosenstock vai construir sua crítica. Quando Rosenstock invoca a doutrina da eleição como indício de *soberba judaica* e com isso pretende desarticular a apologia que Rosenzweig faz de sua *teshuvá*, ele está dando continuidade a um movimento de crítica que remonta aos primórdios do antissemitismo. Alvo privilegiado tantos de ateístas quanto dos religiosos liberais, a doutrina da eleição

---

<sup>154</sup> Rosenzweig, idem, p. 130.

<sup>155</sup> Idem, p. 130.

do povo judaico receberia diferentes reformulações que visavam encaixar o Judaísmo na modernidade, como já apontamos no capítulo em que abordamos a *Ciência do Judaísmo* e a assimilação. Neste último caso, é imperioso acentuar que a voz dissonante soou de dentro do movimento, unindo-se em coro, ainda que parcialmente, àqueles que por meio da crítica objetivavam a criação de uma sociedade judaica assimilada. Na elaboração de um judaísmo modernizante, em cujos princípios reverberiam as concessões da *Ciência do judaísmo* (*Wissenschaft der Judentum*). Mordecai Kaplan é cristalino em sua recusa da doutrina tradicional da eleição judaica:

...A ideia de Israel como Povo Escolhido deve ser compreendida como pertencente a uma cosmovisão que não mais habitamos. Encaixa-se num conjunto de ideias que tinham sua congruência e racionalidade em seu tempo. Mas não podem mais nos ajudar a compreender as relações, ou orientar-nos ante condições com as de hoje. A própria noção de que um povo pode chamar a si mesmo de eleito de Deus por todos os tempos implica uma noção ética e dramática da história, uma história predeterminada na forma e no objetivo. Atualmente, qualquer povo que chame a si mesmo de “escolhido” é culpado de auto paixão desmedida.<sup>156</sup>

Palavras firmes e inegociáveis que reafirmam a necessidade de uma participação judaica na modernidade, com todas as concessões que tal movimento encerra. Não obstante, este posicionamento interno não pode ser compreendido como inaugural, uma vez que, embora com ênfase mais moderada já tenha sido formulado alhures na vasta literatura judaica. Seria ocioso arrolar uma quantia exagerada de posições a respeito, já que o escopo deste capítulo diz respeito à disputa entre o judaísmo e o cristianismo nas visões respectivas de Rosenzweig e Rosenstock. Quando este repudia a doutrina da eleição, num tom de quem estranha o fato de Rosenzweig ainda subscrevê-la no século XX, Eugen Rosenstock faz coro não apenas com os detratores do judaísmo em diferentes graus de antissemitismo, mas ecoa importantes pensadores judeus que, se não a rejeitaram por completo – como viria a fazer Mordecai Kaplan – a ressalvaram consideravelmente.<sup>157</sup>

<sup>156</sup> KAPLAN, Mordecai, “*The Chosen People*”, in “Contemporary Jewish Thought; a reader, p. 340.

<sup>157</sup> De particular interesse é a posição de Baruch de Espinosa, que dedicou à questão o terceiro capítulo de seu *Tratado Teológico-Político*. Sobre o conceito de “escolha” Espinosa destaca que ele não implica a exclusão de outros povos, ou seja, não haveria nela indício nenhum da “superioridade” em relação a eles. “Com efeito, eles não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à salvação; nem Deus lhes teria sido menos propício se tivesse prestado igual assistência aos outros; nem as leis seriam menos justas ou eles seriam menos sábios, se aquela fossem prescritas a todos” (Espinosa,

Se tão clara admoestação retumbava desde o século XVII ganhando contornos modernizantes e condizentes com a exigência racional do dia, por que uma alma ilustrada como Rosenzweig ainda se aferrava a um conceito tão desgastado?

Primeiramente, Rosenzweig rejeita a noção de que por “eleição” se deva entender algum tipo de privilégio aos olhos de Deus: “Sua descrição inteira da sinagoga desde o ano 70 A.D. esquece, ou se recusa a reconhecer, que nós conscientemente assumimos para nós “o fardo do Reino de Deus”, que pagamos o preço pelo pecado do orgulho da não cooperação, de andarmos sem mediador na luz da face de Deus”<sup>158</sup>

E para replicar à acusação de Rosenstock feita na carta de 30 de outubro de 1916, acima analisada, de que a assimilação esvaziava quaisquer noções de eleição – afinal, se de fato eleito, por que se misturara o povo judeu com a civilização ocidental e sua cultura? Ademais, mesmo essa participação era seletiva e, por conseguinte, inócua, já que a exterioridade das práticas judaicas impedia seus adeptos de um envolvimento mais intenso com a construção da história ocidental.<sup>159</sup> E o veredito do mundo, quanto aos judeus, não é recusado:

Eu mesmo já escrevi extensamente sobre como nossa parte na vida dos povos só pode ser *clam, vi, precario*. Sem dúvida só nos resta realizar um trabalho menor; temos de aceitar o veredito do que pensam os povos sobre nós, e não podemos ser nossos próprios juízes (já que não é a nossa própria história que estamos trabalhando).

E adiante: “Mas que, falando de um modo geral, devemos tomar parte algo passivamente na vida dos povos (e à medida em que o tempo passa, de sua vida cristã, em particular) é inevitável, se quisermos viver”.<sup>160</sup>

---

2003, p. 51). A distinção entre as nações se daria “pela organização social e pelas leis sob as quais vivem e pelas quais se regem”. Sendo assim, a nação hebraica foi escolhida por Deus, não pela sua inteligência ou serenidade, mas sim pela organização social e pela fortuna que lhe propiciou um Estado e lho conservou por tantos anos. (ibidem, p. 54). Adiante, situará a “eleição” na história suprimindo-lhe quaisquer elementos atemporais que justificassem sua permanência enquanto doutrina no seu século, uma vez que “a eleição dos judeus não tinha a ver senão com a liberdade e a felicidade temporal”. Nem poderia ser diferente, pois correr-se-ia o risco de alijar do Divino toda a sua universalidade, de mutilar a essência de um Deus “que é de igual modo propício a todos.” (ibid. p. 54).

<sup>158</sup> ROSENZWEIG, *Judaism Despite Christianity*, november 7<sup>th</sup>, 1916, p. 135.

<sup>159</sup> Stéphane Mosès observa, oportunamente, que Rosenzweig poderia ter citado Marx, Freud, Einstein e Kafka. Parte da omissão, segundo Mosès, é um reconhecimento de que de fato a condição do judeu nas sociedades sempre os empurraram para a margem. Ver *L'Ange de L'Histoire*, p. 76.

<sup>160</sup> Rosenzweig, *Judaism despite Christianity*, p. 135 (7 de nov. 2016).

A vida do judeu, portanto, mostra-o como o estranho, alienado do convívio com os outros povos e consolida a visão dele como um “outro”. A permanência do judeu, porém, no seu chamado – a “teimosia” e o “orgulho” de que Rosentock falara anteriormente –, sustenta-se ainda por uma “vida judaica interna que serve para a manutenção do povo, de sua “vida” que não é extraído do exterior, mas deve ser trabalhado internamente”<sup>161</sup>.

Se, por um lado, a existência dos judeus no mundo implica, dado seu status ontológico de povo escolhido, na antipatia das outras nações, a experiência judaica só pode ser vivenciada como um “fardo”. Mas seria este *inescapável*?

Está dentro de mim o poder de determinar se eu, como indivíduo, assumo para mim o destino metafísico do “fardo do Reino dos Céus” ao qual fui convocado desde o meu nascimento; se quero viver *principaliter* e *essentialiter* como um judeu, que não seja possível *consequentialiter* e *accidentaliter*; se desejo levar o chamado natural até a esfera da escolha metafísica. O ciclo das práticas institucionais facilita essa tomada de decisão<sup>162</sup>.

Aqui vemos um tema que Rosenzweig aprofundará na *Estrela*, a saber, a vivência do Reino messiânico, antecipada pelas práticas orientadas no calendário ritual judaico.

De qualquer maneira, a defesa de uma vivência histórica paralela ao mundo, com seu próprio calendário, seus ritos e suas próprias narrativas, pode sugerir, de fato, uma privatização da fé, que se esquiva, assim, da necessidade de qualquer ação no mundo. A autocontemplação de uma realidade ontológica conferida por Deus – na eleição – eximiria, portanto, os judeus de uma ação concreta no mundo? Rosenstock começa fustigando a assimilação:

O Reino cristão não é (portanto), deste mundo, nem mesmo o reino do sacerdote cristão. Sua verdadeira vida ímpia aqui e agora lhe é uma pedra de tropeço, e lhe é talvez difícil de lidar, até mesmo a tratar a si próprio como seu próximo. Mas quando o judeu *principaliter* e *essentialiter* vive, ora, toca órgão, e pensa de maneira não judaica, o que se dá? Judeus sem o Templo e a Lei, sem casamento aos 18 anos, e sem eximir-se do serviço militar? Franz Rosenzweig como voluntário do exército? Acho que se fosse preciso você lutaria até num duelo. “Separados de todos os povos da terra” mesmo que seu amigo...deixa que sua esposa vá para o judaísmo? Onde está nisso a metafísica da semente de Abraão? Desde o ano 70 da era comum só há existido povos, e o povo escolhido reduziu-se a mero reagente de cor em todas as nações.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Idem, 136.

<sup>162</sup> Idem, p. 137.

<sup>163</sup> ROSENSTOCK, E., *ibidem*, p. 124.

Por outro lado, próximo ao final da carta, uma nova acusação instala uma sutil contradição que, como veremos, não passou despercebida a Rosenzweig: O judeu não morre por país ou causa alguma; por não experimentar os limites da vida, ele vive a partir de um reflexo fantasmagórico de toda vida real, o que é impensável sem morte sacrificial e a proximidade com o abismo<sup>164</sup>.

Sem apontar a aludida contradição nas acusações de Rosenstock (os judeus, afinal, entregam-se demais ao mundo secular ou se eximem de participar dele, murados na sua própria particularidade?) Rosenzweig introduz o conceito de um “judaísmo externo” que caminha paralelamente a um “judaísmo interno”<sup>165</sup>. O primeiro descreveria a vida do judeu assimilado, fustigado no primeiro exemplo de Rosenstock, que, nem por isso, estaria completamente protegido contra o estigma de sua origem para as outras nações do mundo. O “judeu interno”, a seu turno, seria representado pelas comunidades refratárias à assimilação, fiéis, por conseguinte, a todas as observâncias e cuja vida, a desdobrar-se de dentro para fora, espelharia a esperança na redenção: “Aqui pertence a tarefa do judeu interno de ordenar a vida comunal, aqui a teologia judaica, aqui a arte da Sinagoga (sim, sua ‘beleza’!).”<sup>166</sup> A participação na mundanidade é uma realidade inelutável, contudo, o judeu observante tem em mente com bastante clareza o que é “central e o que é periférico”, distinção que guia a profundidade de seu investimento na ordem do profano:

Está em mim o poder de determinar se eu, enquanto indivíduo, assumo para mim o destino metafísico, ‘o fardo do Reino dos Céus’ ao qual fui chamado desde o meu nascimento; se quero viver *principaliter* e *essentialiter* como um judeu, mesmo não sendo possível fazê-lo *consequentiliter* e *accidentaliter*; se quero levar o chamado natural até a esfera da escolha metafísica.”<sup>167</sup>

Numa derradeira arremetida, Eugen Rosenstock aponta para a tentativa de permanência de Israel, que buscaria reeditar, em vão, seu antigo fulgor no Sionismo:

‘As coisas antigas passaram, e tudo se tornou novo’. Você acredita que o Sionismo seja um acidente? O tempo de Israel como povo da Bíblia se foi. A Igreja – não, é claro, a igreja triunfante, seu herege, mas decerto a igreja militante – é hoje a sinagoga. A época do eterno judeu chega a seu final, tanto quanto bascos, celtas etc, chegam ao fim. Os povos têm suas eras. Em lugar do eterno judeu volta uma Sião.”<sup>168</sup>

<sup>164</sup> Idem, p. 126.

<sup>165</sup> Esse tema, abordado de forma incipiente na réplica a Rosenstock, será desenvolvido por Rosenzweig na terceira parte da *Estrela*, como veremos no capítulo final deste trabalho.

<sup>166</sup> Ibidem, p. 136, carta de 7 de novembro endereçada para Rosenstock.

<sup>167</sup> Idem, p. 137.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 140.

Na resposta a esta última questão, Rosenzweig destaca a aliança do cristianismo com o mundo secular a partir da manifestação na história do seu período joanino, tema tomado de Schelling e mais bem desenvolvido, como veremos na parte final deste trabalho, na terceira parte da *Estrela*. Segundo essa visão, o cristianismo torna-se, após a Revolução Francesa, mais do que uma instituição forte uma ideia generalizada, fundante e característica, portanto, da civilização ocidental:

(...) não há mais uma sinagoga, pois não há mais uma igreja, mas tão somente um judaísmo que também ‘se identifica com ele mesmo’. Também o cristianismo se identifica com as nações (o mundo atual) e o judaísmo se identifica com ele mesmo (o exemplo – nada mais, porém como tal um bastante útil – é o Sionismo). Portanto, neste mundo cristão, que devido ao sempre ascendente desdobramento do universalismo joanino torna-se cada vez mais desprovido de percepção e substância sensíveis, o judaísmo é o único ponto de contração e de limitação e é, por conseguinte, a garantia da realidade desse mundo cristão. Se não fosse assim, simplesmente não haveria ‘impérios’. Tudo deve desaparecer para se tornar tudo; só ele deve permanecer (ele deve tornar-se ele mesmo, se identificar com ele mesmo). ‘Somos o que somos, mas somos judeus’, reza o trecho de uma canção galega com uma lógica ilógica insuperável – ‘mas’ e não “portanto.”<sup>169</sup>

A parte controvertida da correspondência encerra-se aí, com cada visão claramente delimitada, sem que os temas polêmicos retornem ulteriormente. Como observa Pierre Bouretz, o próprio Rosenzweig reconhece em carta a Rudolf Ehrenberg datada de 24 de dezembro de 1916, a afirmação de sua *teshuvá* como definitiva na polêmica que travara com Rosenstock:

A aventura e a façanha verdadeiras para mim durante estes últimos meses deram-se na minha correspondência com Rosenstock. Tu a lerás um dia. (Tu sabes ou poderás saber) que eu esperei, temi e diferi o inevitável segundo confronto com ele desde novembro de 1913, com a prova necessária e (teoricamente) conclusiva da minha nova vida (...) Agora, a tarefa está consumada.<sup>170</sup>

O espírito que encerra a rica permuta de ideias pode ser sintetizado num verso que o próprio Rosenstock escreveria pouco depois, em clara alusão ao intercâmbio com o amigo: “Inimigos no espaço, irmãos no Tempo”.<sup>171</sup>

<sup>169</sup> ROSENZWEIG, F., idem p. 160.

<sup>170</sup> ROSENZWEIG, F., APUD, BOURETZ, P., *Testemunhas do Futuro*, p. 171. Ver, naquela obra, nota 46.

<sup>171</sup> ROSENSTOCK, E., APUD: EMMET, Dorothy M., *The Letters of Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huussy*, in “Judaism Despite Christianity” p. 61. (Reprinted, with minor editorial revisions, from *The Journal of Religion* (October, 1945).

Tal como o próprio judaísmo e o cristianismo que cada um deles representava, e que um dia hão de se tornar indistinguíveis, como escreverá Rosenzweig nas últimas páginas da *Estrela*, na visão final da Unidade na redenção – quando o tempo messiânico irromper na história.

### 1.5. A apologia da Revelação no artigo *Teologia Ateísta*

Em 1914, Rosenzweig escreve, a pedido de Martin Buber, um texto inaugural na esteira das reflexões que entreteve após a “reconversão para o mundo”, até então tido como inerentemente perverso. Essa forma de marcionismo fora abandonada como vimos numa capítulo anterior, após uma longa conversa que tivera em Leipzig com Eugen Rosenstock e Rudolf Ehrenberg.<sup>172</sup> Os estudos empreendidos sobre a obra de Rosenzweig desde o início davam como certo que a conversa o demovera do “relativismo” de então, dando a entender que também Rosenzweig navegava nas mesmas águas espirituais dos céticos e ateus que hauriam do Iluminismo sua inspiração. Contudo, Rosenzweig não entrou na conversa noturna de Leipzig como um descrente, para quem a religião nada dizia. Entrara, sim, profundamente religioso, a ponto de considerar como completa somente uma existência mergulhada por inteiro no divino, que de tão absoluta, negasse ao mundo qualquer tipo de intermediação ou presença de Deus. Nos anos seguintes faria sua reafirmação religiosa em termos que repudiariam a Ilustração como lentes coadjuvantes para a compreensão da religião no século XX.

O referido texto é o artigo nomeado *Teologia Ateísta*<sup>173</sup>, que procura advertir sobre os riscos de um pensamento teológico por demais confiante na contribuição do cientificismo. Para além da verdade revelada, adendos tomados de ciências hostis ao arcabouço escriturístico tradicional poderiam minar as bases espirituais do movimento judaico-cristão. O que essa arguta e cautelosa análise aborda viria a ensaiar-se na emergência do movimento dos teólogos radicais da morte de Deus<sup>174</sup>. As premissas que

---

<sup>172</sup> Cf. POLLOCK, B., *Franz Rosenzweig's Conversions*, p. 1.

<sup>173</sup> Escrito em 1914, *Ateistische Theologie* é o primeiro ensaio teológico de Rosenzweig, redigido logo após sua reconversão ao Judaísmo e visa rebater uma tendência que vinha se consolidando no período, ainda que o alvo mais imediato, como veremos ainda neste capítulo, era o misticismo judaico de Buber, que este superaria nas décadas seguintes. Lemos a partir da tradução inglesa de Paul W. Franks e Michael L. Morgan em ROSENZWEIG, Franz, *Philosophical and Theological Writings*, p. 10-24.

<sup>174</sup> Ver a respeito a interessante introdução de Charles Bent, *The Death of God Movement* (publicado em Portugal como *O Movimento da Morte de Deus*, Moraes Editores, 1968).

estes teólogos<sup>175</sup> encabeçam parecem coroar uma empresa iniciada por Rudolph Bultmann com seu projeto de *desmitologização* dos textos sagrados, que não visava, é importante ressaltar, ao embasamento do ateísmo. Peter Berger reconhece, numa análise bastante erudita, os méritos de um tal projeto, conquanto advirta:

À parte a questão de saber se esse modelo está correto em sua percepção do homem moderno e de sua consciência, há uma dificuldade inerente já mencionada: é difícil parar o processo de secularização, que, depois de um certo ponto, se torna autoliquidável. No nível teórico, uma das principais dificuldades de Bultmann ilustra muito claramente o problema: Por que omitir a ação de Deus em Cristo (ou noção mesma de um Deus agente) do programa de desmitologização? E, se a incluímos no programa, o que resta do cristianismo a ser preservado? No nível prático, o problema é mesmo muito simples: todos os benefícios seculares agora tidos por ‘verdadeiro assunto’ da tradição podem ser conquistados sem ela.”<sup>176</sup>

Tanto quanto Rosenzweig no texto que analisaremos, a posteridade também teria outros intelectuais a fazer o contraponto.<sup>177</sup> Embora não houvesse um movimento “religioso ateuista” – oxímoro de canhestra articulação – a crítica de Rosenzweig claramente antecipa a sua existência, uma vez que as bases para um tal empreendimento já se encontravam – a despeito das boas intenções dos teólogos liberais, bastante alicerçadas.

Após assentir ao espírito religioso que testemunhara no diálogo com Rosenstock, Rosenzweig produz esse primeiro texto de cunho filosófico-teológico, em que abandona o neo-hegeliano que mirava o mundo a partir de categorias historicistas. Este importante texto inicial na consolidação do pensamento filosófico de Rosenzweig – pois deita as bases do que virá a ser o Novo Pensamento – deve ser compreendido como resposta, como destacamos acima, não a um movimento, mas a tendências que já se patenteavam no discurso religioso de seu tempo e que emanavam, precipuamente, das concessões judaicas aos alicerces da Ilustração. As críticas que Rosenzweig levanta no artigo

<sup>175</sup> Gabriel Vahanian (1927-2012), Thomas Altizer (1927 – 2018), Paul van Buren (1924 – 1998) e William Hamilton (1924 -2012). É oportuno mencionar uma ressalva de Charles Bent, no prefácio da obra citada na nota 148 acima: “Essa expressão (‘movimento da morte de Deus’), como o termo ‘existencialismo’, abrange na realidade uma gama inteira de diversas ideias ou opiniões. E, mais ainda, os comentadores, hoje em dia (1967) não estão universalmente de acordo sobre quais deles devem ser propriamente chamados ‘teólogos da morte de Deus’. Alguns comentadores, por exemplo, excluiriam Vahanian de tal grupo, enquanto outros insistiriam em excluir van Buren”. p. 9.

<sup>176</sup> BERGER, Peter, *O Imperativo Herético*, Vozes, Petrópolis, p. 143. 2017.

<sup>177</sup> Sobre o movimento da morte de Deus, remetemos o leitor ao excelente trabalho *O movimento da morte de Deus*, de Charles Bent, edição Moraes. Para um contraponto igualmente notável, ver *A rumor of Angels*, e *O Imperativo Herético*, supracitado, ambos de Peter Berger, sociólogo e teólogo que se notabilizou por combater aquele movimento.

questionam fortemente os “ganhos” da assimilação, para o povo judaico, e a liberalização da teologia cristã para seus adeptos. Como já apontamos, os judeus do século XIX enxergaram no movimento das Luzes uma oportunidade de reivindicarem igualdade jurídica perante as nações que até então os oprimiam. A partir deste importante passo, precipitado por Moses Mendelsson, com ressonâncias nas realizações de Abraham Geiger, Leopold Zunz e outros, os judeus são instados a preterir grande parte da riqueza ritualística de suas tradições, em nome de uma leitura modernizante de seus princípios e práticas. Como explica Rodger Kamenetz, no prefácio de *On Judaism*, de Martin Buber:

No começo do século XX na Europa, a opinião consensual entre os intelectuais judeus educados no Ocidente era que a cabala e o Hassidismo não passavam de absurdos. Parte de seu preconceito tinha a ver com discriminação social – os judeus assimilados de Berlin e Praga tinham vergonha de seus irmãos do Oriente, os chamados *ostjuden* com suas longas barbas, *shtreimls* de pelo, sua devoção fanática à oração, Deus e tabaco. Também eram influenciados pelo movimento na Alemanha por um judaísmo científico, com sua ênfase na racionalidade e horror a qualquer coisa que evocasse superstição, tais como magia, amuletos, exorcismos, demônios e *dybbuks*.<sup>178</sup>

O arrasador científicismo que vai ganhando força em sua cruzada contra a religião acabaria encontrando um adversário disposto a defender sua religiosidade, lançando mão da mesma racionalidade de seus detratores ainda que partindo de premissas diferentes. Daí surge o movimento do liberalismo protestante, ou Teologia Liberal, que não abandonará, evidentemente, a noção de Deus, mas fará dela leituras que aparentemente se harmonizam com o novo *ethos* racionalista que se apresenta como o zênite da investigação filosófica. Em outras palavras, não está interdito falar sobre Deus, entretanto, o assentimento dos sábios a qualquer forma de teísmo estará condicionado a abordagens que tendam a uma *naturalização da ideia de Deus*. Tal cautela se justificaria diante do risco de incorrer-se em concessões indevidas a um passado merecidamente soterrado. Rosenzweig ainda não se posiciona vigorosamente como um judeu no artigo da *Teologia Ateísta*, uma vez que sua apologia da Revelação serve tanto ao Cristianismo quanto ao Judaísmo. Sua denúncia concentra-se no que ele chama de “Teologia da vida de Jesus”, cujas raízes ele identifica nos escritos do século 18 de Lessing, Herder e Kant: “que tentaram apresentar a vida humana de Jesus como a vida do Grande Professor e o

---

<sup>178</sup> KAMENETZ, Rodger, *Foreword to “On Judaism”*, by Martin Buber. p. VII.

Cristianismo como o ensinamento deste professor. Esses produtos do Iluminismo são parte da primitiva ciência crítica da história e não da teologia construtiva sistemática...”<sup>179</sup>.

O que Rosenzweig aponta é o reducionismo que tal percepção encerra e os riscos de esvaziamento que pode acarretar. Afinal, se os poderes espirituais fossem um corolário dos ensinamentos, outros poderiam desenvolvê-los, capacidade que certamente não se restringiria à Galiléia de 19 séculos atrás. Bastaria que a igreja perdesse o seu protagonismo interpretativo para que o cerne do Cristianismo brotasse como um potencial de toda a humanidade a seguir o “Professor”, sem qualquer investimento fideísta num “Homem-Deus”<sup>180</sup>

Semelhante reducionismo assombraria o judaísmo, ferindo no âmago sua doutrina do “povo escolhido”. Se Jesus fora reduzido ao “homem ideal”, “a ideia do povo escolhido entre nós foi reduzida à ideia da sociedade humana ideal. “Em ambos os casos, elementos do divino ...foram suavizados.”<sup>181</sup>

Conforme sua crítica denuncia, a centralidade dada à revelação é substituída pela ação humana. Não se objeta contra a grandeza do constructo religioso, porém sua origem é compreendida como algo a emanar do próprio homem. “Ao invés de se tentar – na eternidade do pensamento filosófico ou na temporalidade do processo histórico – mostrar o humano sob o poder do divino, busca-se, ao contrário, compreender o divino como a autoprojção num céu de mito”<sup>182</sup>.

Donde se segue que o estudo do divino não é mais um esforço teológico e sim antropológico, conforme a posição reducionista iniciada por Ludwig Feuerbach<sup>183</sup>.

No que concerne às origens da antropologização da fé, a leitura mitológica que David Friedrich Strauss (1808 – 1874), - listado entre os chamados “jovens hegelianos”<sup>184</sup> - faz no seu célebre *Vida de Jesus* é uma das principais avenidas que abriu o caminho para o que Rosenzweig entende como um reducionismo paralisante da experiência

<sup>179</sup> ROSENZWEIG, “*Atheistic Theology*”, in *Philosophical and Theological Writings*, p 11.

<sup>180</sup> Idem, p 12.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>182</sup> Freud retomará com força esse argumento em *O Futuro de uma ilusão*, publicado em 1927, portanto 13 anos após o texto de Rosenzweig que estamos analisando.

<sup>183</sup> Como lemos em Feuerbach, no seu *A Essência do Cristianismo*: “*Quanto mais vazia for a vida, mais pleno, mais concreto é Deus. O empobrecimento do mundo real e o enriquecimento de Deus é um ato só. Somente o homem pobre tem um Deus rico. Deus emana de um sentimento de escassez; aquilo de que o homem tem necessidade, seja esta definida e, por conseguinte, consciente ou inconsciente, é que é Deus.*” FEUERBACH, L., na tradução inglesa “*The Essence of Christianity*”, p. 93. Tradução nossa.

<sup>184</sup> Não só Strauss, como também o teólogo Bruno Bauer elaborou uma visão reducionista dos evangelhos. Para um relato detalhado da visão de Bauer do Cristianismo, ver MOGGACH, Douglas, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, CUP: 2003, pp. 59-79 (chap. 3 “*The other of itself: the critique of the religious consciousness*”).

religiosa. Na antologia *Young Hegelians* que traz importante excerto da *Leben Jesu* de Strauss (publicada em 1835), comenta o editor americano Lawrence Stepelevich:

Após o surgimento do trabalho de Strauss, o hegelianismo não pôde mais, sob o risco de suspeição, desempenhar seu humilde papel de servidor filosófico da teologia luterana. Com a *Vida de Jesus*, o hegelianismo converteu-se, aos olhos de uma geração mais jovem de filósofos, em pelo menos o rival, senão o legítimo demolidor, da ortodoxia cristã.<sup>185</sup>

Sua “teologia” da vida de Jesus é fruto direto da humanização racionalista de Jesus. O equivalente judaico dá-se na “deificação racionalista” do povo judeu, que culminará, semelhantemente ao que ocorreu com o Cristianismo, na “teologia do povo judaico”. O raciocínio que se edifica sobre essas bases indica que, ao contrário do que supõem os adeptos das respectivas religiões, o mito do Cristo e o mito do povo eleito não são verdades reveladas, mas o subproduto de percepções humanas que se projetaram nos relatos religiosos e emprestaram significado àquelas vidas. “É o triunfo maior de uma teologia antagonística à revelação... invalidar a revelação completamente ao retratá-la com mitologia”<sup>186</sup>

Chegadas a estas conclusões, suprime-se qualquer tipo de possibilidade relacional entre o humano e o divino, uma vez que este, sendo o mero produto daquele, torna inconsistente qualquer noção concreta de alteridade. A relação só é possível, por definição, diante de uma existência radicalmente Outra.

Essa apologia da Revelação não encerrava, no caso de Rosenzweig, nenhum tipo de hostilidade indiscriminada contra o pensamento moderno. Como observa Paul Mendes-Flohr, ao contextualizar os argumentos de *Teologia Ateísta*:

O esforço de Rosenzweig de valorizar as categorias teológicas (na verdade, bíblicas) não implica que ele advogasse um retorno romântico a uma fé judaica tradicional, imaculada, intacta pela experiência moderna. Pelo contrário, Rosenzweig permaneceu firmemente enraizado na cultura moderna e no discurso filosófico.

Ademais: “Ele foi ágil no reconhecimento de que uma adesão dual ao Judaísmo e à cultura alemã engendrava uma tensão, mas uma tensão que devia ser abraçada com

<sup>185</sup> STEPELEVICH, Lawrence S., *Young Hegelians*, Cambridge: CUP, 1983, p. 7 (introduction)

<sup>186</sup> Rosenzweig, *Atheistic theology*, in “*Theological and Philosophical Writings*”, p. 18

amor pois, desta perspectiva, a tensão servia para o enobrecimento tanto do judeu quanto do alemão.”<sup>187</sup>

O texto de Rosenzweig é, portanto, um vigoroso apelo antiassimilação, um convite a que os judeus dialoguem com a modernidade sem que precisem imolar a sua fé no altar do reducionismo cientificista. E embora num primeiro momento o texto parece endereçar-se aos teólogos liberais, sobretudo do protestantismo alemão, outro alvo é perceptível. Para os comentadores de Rosenzweig<sup>188</sup>, embora a apologia da experiência religiosa contida na Revelação recorra a exemplos extraídos do protestantismo liberal, mirava, mais especificamente, a três textos de Martin Buber, à época, um grande consolidador do renascimento judaico da Europa naquele início de século XX. Conversando tanto com o misticismo quanto com o romantismo naquele momento, Buber dá novo vigor ao Hassidismo, e sua influência senti-se inclusive fora dos círculos puramente judaicos.<sup>189</sup> Curiosamente, há em suas palavras, concomitantemente, um certo liberalismo interpretativo que o avizinha perigosamente do cientificismo da Ilustração que Rosenzweig começa a afrontar.

Esse repúdio por parte de Rosenzweig, contudo, pode soar à primeira vista como antirracionalismo. Será, então, que a virada filosófico-teológica no pensamento de Rosenzweig, naquilo que tem de apelo às origens, não configuraria um retrocesso a um superado passado pré-iluminista? É importante que a questão, devidamente matizada, considere outras manifestações claras de Rosenzweig capazes de lançar luz sobre esse movimento, o que evidencia que seu retorno à tradição não poderia ser traduzido como uma volta, sem ressalvas ou acréscimos, à ortodoxia. Essa situação empresta à sua construção filosófica uma claríssima originalidade, além que dificultar, decerto, o seu enquadramento incontestado na história da filosofia judaica. A esse respeito, como veremos, os textos são bastante elucidativos. Sua temática prende-se, também, aos limites entre a revelação e a razão – problemática que se repete bastante na longa história da

---

<sup>187</sup> MENDES-FLOHR, Paul, “1914, Franz Rosenzweig writes the essay ‘Atheistic Theology’ which critiques the Theology of his day”, in *Yales Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*, p. 324.

<sup>188</sup> Paul Mendes Flohr, Paul W. Franks e Michael L. Morgan são os que apontam a referência na bibliografia que utilizamos. (citar os textos)

<sup>189</sup> Gerschom Scholem reconhece o alcance benfazejo das leituras judaicas de Buber. Contudo, é o primeiro a apontar certo liberalismo exegético por parte de Buber que dá ao Hassidismo contornos atraentes que não ecoavam a pureza dos ensinamentos de Baal Schem. Scholem analisa a doutrina de Buber sob uma lente rigorosamente acadêmica. Ver SCHOLEM, G., *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos*, cap. I, “A interpretação de Martin Buber do Hassidismo”.

filosofia. Essa questão, reaberta e que ainda ressoa na contemporaneidade<sup>190</sup>, teve seu auge na Escolástica e foi tratada pelos grandes aristotélicos do período representantes das três escolas monoteístas que desafiaram uma ortodoxia indisposta a conceder espaço à razão numa esfera que supunham exclusiva do divino.<sup>191</sup>

A posição de Rosenzweig, que aqui destacamos, não culmina numa defesa da exclusividade do Judaísmo nem propõe um retorno acrítico à tradição. Sua reflexão é de toda devedora da filosofia. Sua diatribe contra a teologia de contornos iluministas, é bom que se demonstre aqui, contém elementos modernos que o filósofo não pretendia descartar. Nos três escritos de Buber, produzidos entre os anos de 1909 e 1914, a concessão que o autor faz a posições religiosas de contornos iluministas é entendida, por Rosenzweig, como uma supressão da Revelação como categoria fundante do pensamento teológico. Uma leitura dos referidos textos de Buber explicita essa construção contra a qual Rosenzweig se levantará.

Um confronto do texto da *Teologia Ateísta* com os dois primeiros dos célebres *Três Discursos* de Martin Buber<sup>192</sup> proferidos em Praga a convite de uma organização

---

<sup>190</sup> Atualmente, muitos filósofos e teólogos utilizam-se da filosofia para avançar temas ligados à esfera teológica. Vale destaque o trabalho do jesuíta galego Andrés Torres Queiruga, além de Hans Küng, John Hick e René Girard.

<sup>191</sup> Para citar um caso célebre, o teólogo persa Al-Gazali anatematizou o método filosófico em *A Autodestruição dos Filósofos* (por vezes traduzido como “*A Incoerência dos Filósofos*”). Mas como se faz para demolir a noção da razão como o instrumento crucial na busca da Verdade? Como esclarece o professor Attie Filho: “O que chamou a atenção nessa crítica de AL-Gazali contra a filosofia foi o fato de ele ter adotado os próprios métodos da filosofia para atingir seu objetivo. Essa estratégia revelou a dificuldade inerente de se utilizar a lógica e a dialética racional com o intuito de demonstrar a insuficiência dos argumentos filosóficos que se baseiam na lógica e na dialética racional. (!) O manifesto paradoxo em que se enredou Al-Gazali fez com ele, em sua busca da verdade, nunca tivesse sido tão filósofo quando ao combater os filósofos.” (Attie Filho, M., *A falsafa*, p. 272). Ainda segundo o professor Attie Filho, foi exatamente essa contradição que facilitou o contraponto que Averróis lhe dedicaria na obra, que intitulou provocativamente de *A autodestruição da autodestruição*. Averróis é bastante enfático também no *Discurso Decisivo* no seu estímulo à investigação racional das verdades reveladas: “E se a Lei estimula a conhecer, por meio da demonstração, Deus, O Altíssimo, e todas as criaturas a que deu o ser, e que, (por outro lado), é preferível e absolutamente necessário para quem deseja conhecer Deus, O Altíssimo, e todos os seres, pela demonstração, que progrida primeiramente no conhecimento das espécies de demonstração e de suas condições, que saiba que diferem o silogismo demonstrativo, o dialético, o retórico e o errôneo e que isso não é possível sem que se saiba previamente o que é o silogismo absoluto e o que não é; e isto também não é possível, a menos que se conheçam anteriormente as partes de que se compõe o silogismo, quer dizer, as premissas e suas espécies. Com efeito, então, *o crente tem obrigação, pela Lei, cuja ordem deve ser seguida, de examinar racionalmente os seres, de conhecer, antes de examinar (os seres), as coisas que estão para o exame racional, como as ferramentas estão para a atividade prática.*” (AVERRÓIS, *Discurso Decisivo*, p. 7). Há outros exemplos que prolongariam demais essa observação tornando-a desnecessariamente digressiva. As relações entre a fé e a razão continuam sendo um debate instigante na arena das ideias.

<sup>192</sup> BUBER, Martin, *Drei Reden*, em tradução inglesa “*Three Adresses*” (*Três discursos*). Proferidos entre 1909 e 1911, e publicados em 1911. A tradução inglesa que utilizamos consta na coletânea *On Judaism* (ver bibliografia), e os respectivos discursos são: “*Judaism and the Jews*”, “*Judaism and Mankind*” e “*Renewal of Judaism*”. Adiante uma exploração do conteúdo dos três discursos a que Rosenzweig se contrapõe.

sionista explicita eloquentemente a posição de Rosenzweig contra a Teologia Liberal. No primeiro discurso, Buber utiliza-se de uma certa retórica romântica ao conchamar os judeus à união. Afinal, em que consiste a judaicidade daqueles que, em tempos de assimilação e subsequente distorção de elementos tipicamente judaicos, ainda se afirmam judeus? Buber fustiga a inconstância dos que se apegam aos aparatos externos da judaicidade. A partir daí desenvolve uma argumentação calcada no “sangue judaico”, tomado como aglutinador da comunidade – formulação que tende a soar inusitada a um leitor contemporâneo, sobretudo levando-se em conta o apelo idêntico, mas antissemita, que fundamentou a violência nazista pouco tempo depois.<sup>193</sup> Contextualizando, a *Lebensphilosophie* do período – imersa em ressonâncias nietzscheanas - dava a tônica dos discursos de então, a ponto de até o professor de Buber, o sociólogo Georg Simmel, também fazer uso da mesma linguagem.<sup>194</sup>

Falando da descoberta da identidade do indivíduo, Buber ensina:

Ele percebe nesta imortalidade das gerações uma comunidade de sangue, a qual ele sente que antecede ao seu eu, sua perseverança no passado infinito. A isto soma-se sua descoberta, promovida por esta consciência, de que o sangue é uma força a nutrir profundamente o interior no homem individual; que as camadas mais profundas do ser são determinadas pelo sangue.<sup>195</sup>

Essa consciência encontra-se ausente do povo judeu para Buber, sobretudo o judeu ocidental – isto é, o judeu assimilado. A situação deste último é de desenraizamento, uma vez que carece de “Todos os elementos que devem constituir uma nação para ele, que podem tornar esta nação uma realidade para ele, (e que) estão faltando: terra, idioma, maneira de viver”.<sup>196</sup>

Naturalmente, a busca de um elo a reforçar a judaicidade dos indivíduos visa à criação de novas razões para a união do povo judaico. Neste discurso buberiano, contudo, observa-se a ausência da doutrina da Eleição, que sob a ótica de um judaísmo tradicional, deveria alicerçar quaisquer abordagens em torno da identidade judaica, construída primeiramente no relato do Êxodo e considerada a afirmação por excelência da judaicidade. Os filhos de Israel são resgatados por uma ação de Deus, por intermédio de

---

<sup>193</sup> O próprio Rosenzweig utiliza o conceito de “comunidade de sangue” na *Estrela*: “Pois a esperança, que o amor gostaria de olvidar e que a fé crê poder dispensar, vive como uma matéria de herança de sangue somente no sangue judaico.” Veremos no capítulo sobre a Redenção o significado que ele atribui a isso. Ver *Star of Redemption*, p. 285. Tradução de William W. Hallo. Ver bibliografia.

<sup>194</sup> Cf. FRANKS, Paul W., e MORGAN, Michael L., p. 6. em artigo introdutório a ROSENZWEIG, F., *Atheistic Theology*, in *Philosophical and Theological Writings*. Ver Bibliografia.

<sup>195</sup> BUBER, *Judasim and the Jews*, in “*On Judaism*”, p. 15.

<sup>196</sup> Buber, idem, p. 16.

seu profeta Moisés. É imperioso destacar a importância máxima desse relato para a comunidade judaica, sobre a qual escreveu o erudito do Antigo Testamento, Walter Brueggemann<sup>197</sup>: “(É) o mais simples, elementar e inegociável relato que subjaz no coração da fé bíblica... É uma afirmação da história que assevera, “Esta é história mais importante que conhecemos, e viemos a crer que decisivamente é a nossa história”<sup>198, 199</sup>.

A relação efetiva com o Transcendente, a irromper na história para interceder na libertação do povo judeu é, por conseguinte, o evento definidor de toda judaicidade. Saber-se herdeiro desse evento é o fator de coesão por excelência do judeu com seu irmão. Leituras que tendam à naturalização desta judaicidade, reduzindo-a a uma genialidade humana, decerto emprestam grandeza ao povo judeu, porém o fazem à custa do elemento divino que simplesmente evanesce e torna obsoleta a noção de um Deus que se volta para o homem.

Já no segundo discurso, *Judaísmo e a Humanidade*, Buber analisa a condição do judeu na Diáspora, situação que lhe rouba a legitimidade enquanto povo diante dos olhares gentios, e até mesmo diante do olhar de seus próprios pares, já matizado pela assimilação. Entretanto, uma força interna – neste texto também esta força não é referida como o chamado divino da eleição – mantém uma coesão peculiar ao povo judeu. Trata-se da “luta do judeu pela unidade. É esta luta por unidade que faz do Judaísmo um fenômeno da humanidade, que transforma a questão judaica numa questão humana.”<sup>200</sup>

Mais adiante, destaca o filósofo que: “Uma luta por unidade: pela unidade interna no homem individual; pela unidade entre as divisões da nação, e entre as nações; pela unidade entre a humanidade e cada coisa vivente; e pela unidade entre Deus e o mundo.”<sup>201</sup>

Até aqui há o reconhecimento, devidamente enfático, de uma força intrínseca ao povo judeu que o impele a uma incansável busca pela unidade. O parágrafo seguinte

---

<sup>197</sup> Walter Brueggemann é um teólogo cristão e historiador especialista no Antigo Testamento. A passagem encontra-se na página 39 de seu *The Bible Makes Sense*. APUD, BORG, MARCUS, *Reading the Bible Again for the First Time*. Ver bibliografia.

<sup>198</sup> BRUEGGEMANN, Walter, Apud BORG, Marcus, opus cit, p. 103.

<sup>199</sup> Em tempo: Divergindo de Brueggemann, Paul Mendes-Flohr atribui a outro momento da história judaica esse status de relato fundante: “No Judaísmo o momento proeminente do passado é aquele em que Deus entregou a Torá aos filhos de Israel, congregados aos pés do Monte Sinai. Todas as tradições judaicas retrocedem a essa hora cheia de graça na qual Deus se revelou e a Sua Palavra.” In “*Imágenes del conocimiento en el pensamiento judío moderno* (versão espanhola do artigo “*Images of Knowledge in Modern Jewish Thought*”). In MENDES-FLOHR, P., *Encrucijadas en la Modernidad*, Prometeo libros, 2011, p. 21-22.

<sup>200</sup> Buber, idem, p. 25.

<sup>201</sup> Buber, ibidem, p. 27.

parece extrapolar para uma atribuição absoluta, o que, lido dessa forma, tende a suprimir toda a alteridade de Deus:

E este Deus mesmo emergira da luta pela unidade, de uma escura e apaixonada luta pela unidade. Ele não fora desvelado na natureza, mas no indivíduo. O judeu crente “não pediu para o céu e a terra se ao menos pudesse tê-Lo,” pois ele não o retirou da realidade, mas de seu próprio anseio, pois ele não O havia espiado no céu ou na terra mas o estabeleceu como uma unidade acima de sua própria dualidade, como salvação acima de seu próprio sofrimento<sup>202</sup>.

A passagem, colorida com fortes tons românticos a conclamar a reunião do povo judaico, parece reduzir, mais uma vez, a realidade teológica à projeção antropológica. Deus não criou o homem, mas sim o homem criou Deus, o símbolo norteador de sua aspiração pela unidade.

“É esta luta por unidade que faz do judeu criativo. Lutando para evoluir rumo à unidade a partir da divisão do seu Eu, ele concebeu a ideia do Deus unitário”.<sup>203</sup> No mesmo processo deu à luz a ideia da justiça universal e o ideal messiânico, posteriormente realocado num domínio secular, na base do socialismo.

Na maneira como Rosenzweig interpreta o texto de Buber, inverte-se ali a ordem da criação: não é Deus quem criou o homem, especificamente o judeu, mas este, a partir da sua necessidade de união é que produz a ideia de Deus. A réplica de Rosenzweig parece sob medida, vigorosa em sua denúncia de que tal concepção de povo “é naturalista e profana” e sustenta que o povo judeu, visto assim como um “produto da natureza” existe “sem interesse nem consciência”, levando ao colapso de qualquer compreensão teológica quanto ao significado deste povo. “O povo que, aos olhos do filósofo, não mais vive e morre por propósitos transnacionais possui seu direito à existência em seu próprio caráter, no correr do seu sangue.” A principal consequência, é “*que agora é possível o desenvolvimento de uma teologia ateuista no pensamento judaico*”.<sup>204</sup>

Colocando-se contra tal reducionismo teológico – neste momento ainda sem distinguir concepções cristãs daquelas propriamente judaicas – Rosenzweig recusa toda concessão a um encontro “da humanização mística e racionalista”, conducentes a “tornar o Judaísmo determinadamente deste mundo”<sup>205</sup>

---

<sup>202</sup> Idem, p. 27.

<sup>203</sup> BUBER, Opus cit. p. 29.

<sup>204</sup> ROSENZWEIG, *Atheistic Theology*, opus cit. p. 17 (destaques acrescentados).

<sup>205</sup> Rosenzweig, opus cit, p. 24.

Mantendo a diferença ontológica entre Deus e o homem, Rosenzweig não pretende retornar a um período no qual a fé pura e simples, e somente ela, orienta a relação com o Divino, num momento refratário por completo às conquistas racionais. Veremos adiante quais elementos foram abandonados e quais tiveram de ser reafirmados, na bela síntese filosófico-religiosa que culminou na construção do Novo Pensamento. Por ora, destaquemos apenas como Rosenzweig reforça a posição do homem como receptáculo da Revelação: “Compreender o povo judeu como o coração da fé, o homem tem de colocar o Deus que edifica uma ponte entre o povo e a humanidade. Ao fazê-lo, sua teologia pode ser tão científica quanto puder e quiser, mas ainda assim não pode existir sem a noção de revelação.”<sup>206</sup>

É importante aduzir que o próprio Buber irá rever as passagens criticadas por Rosenzweig e fará ressalvas ao seu próprio texto no prefácio à edição de 1923, portanto mais de uma década após sua redação. Reitera ali sua convicção da realidade mútua de Deus e do homem como entes separados. “Já declarei que pelo termo *Deus* não quero dizer uma ideia metafísica, nem um ideal moral, nem projeção de uma imagem social ou psíquica, ou qualquer outra coisa criada pelo homem.”<sup>207</sup>

As passagens que levaram àquela interpretação, que o prefácio de 1923 pretende retificar, constituem-se em “inexatidões”. Os termos usados são revistos e declarados por Buber “inexatos”.

Ademais, lembremos que a prolífica vida de Buber como escritor é de constantes revisões do seu pensamento progressivo e que sua produção ulterior se debruça sobre diferentes aspectos da filosofia judaica, do Hassidismo e até mesmo do anarquismo.<sup>208</sup> O valor destas conferências que foram alvo da crítica de Rosenzweig deveu-se, sobretudo, ao avivamento da fé judaica que buscava suscitar com seu chamado à reinvenção do movimento. O arrefecimento da fé judaica, desafiado por Buber nas conferências, era multifacetado, emanando desde o olhar preconcebido dos gentios, até a assimilação dos próprios judeus, que tendiam a encarar o Hassidismo e suas práticas como credices de tempos idos, ou como esclarece Scholem, “uma manifestação de extremo obscurantismo, um aliado de todas as forças do passado judaico a que o protagonismo de um judaísmo moderno e ilustrado mais se opunha.”<sup>209</sup> O mesmo Scholem, que reconhece a benfazeja

---

<sup>206</sup> Idem, p. 24.

<sup>207</sup> BUBER, opus cit. p. 6-7.

<sup>208</sup> Referimo-nos aqui ao notável o texto de *O Socialismo Utópico*, publicado em português pela editora Perspectiva.

<sup>209</sup> SCHOLEM, *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos*, p. 9

influência de Buber nos círculos judaicos juvenis da primeira década do século XX, sublinha que o Hassidismo popularizado por Buber continha sua interpretação bastante particular, livremente interpretada e carente, talvez, do rigor exegético que uma consulta atenta às fontes hassídicas não poderia subscrever por completo.<sup>210</sup> Ainda assim, Buber apresenta uma doutrina que possui seu valor no que diz respeito ao chamamento a uma renovação judaica, ainda que falte à sua fundamentação, segundo Scholem, a fidelidade esperada às fontes hassídicas. Sua intenção declarada é fazer avançar o judaísmo. A oposição de Rosenzweig a Buber não faz daquele um apologista nostálgico e anacrônico de um judaísmo incompatível com a filosofia moderna, como mostra de sobejo o conteúdo de suas obras. Apesar dessa primeira divergência, a amizade e a paixão por Israel os uniram no projeto de tradução da Bíblia para o alemão.

---

<sup>210</sup> Cf. SCHOLEM, G., “*A Interpretação de Martin Buber do Hassidismo*”. *Opus cit.* 9-37.

## 2. Rosenzweig e a crítica da teodicéia hegeliana

Numa palestra intitulada *Sur Franz Rosenzweig*, proferida em 24 de fevereiro de 2017, o filósofo francês Gèrard Bensunssan afirma que a obra de Rosenzweig é um caminho para fora do hegelianismo, e que bem poderia ser chamada de “o porquê de não sermos hegelianos”.<sup>211</sup> E, de fato, a obra de Rosenzweig se apresenta como uma alternativa ao idealismo de uma forma geral, e o hegelianismo em particular. As razões que levam Rosenzweig, um especialista em Hegel, a rejeitar o sistema do autor da *Fenomenologia do Espírito* são diversas e inscrevem-se em diferentes motivos. Primeiramente, a grave consonância das ações políticas do governo alemão, que caminhava a passos largos para a guerra, com o hegelianismo que lhes dá alicerce, e os resultados catastróficos que a população alemã se veria forçada a enfrentar. Uma revisão ulterior ao hegelianismo em suas bases desnuda para Rosenzweig a impossibilidade de enxergá-lo como um sistema, de fato. Gèrard Bensunssam, especialista em Rosenzweig e também na questão messiânica, para quem “toda modernidade é de qualquer forma messiânica, seja para pior ou melhor”<sup>212</sup>, esclarece:

Um dos propósitos mais fatigantemente repetidos, e que por certo, como todos os lugares comuns, não existe sem conter alguma parcela de verdade, e consiste em afirmar que a secularização do messianismo, judeu em particular, teria produzido a matriz das grandes filosofias da história é, assim o motivo dos grandes engajamentos no século da ideologia do progresso.”<sup>213</sup>

O ufanismo reinante no período em torno da Primeira Guerra Mundial, com seus tenazes apelos ao nacionalismo, inscreve o *ethos* daquela Alemanha do início do século XX numa versão moderna - e de forte colorido nacionalista - de messianismo. É com o olhar do judeu prestes a se reconciliar com sua herança religiosa, que Rosenzweig começa a vivenciar um estranhamento entre a obra de Hegel e a história do seu país. Ademais, um contraste com a história da Alemanha e a apropriação do hegelianismo como justificativa para seus desmandos políticos, amplia ainda mais o abismo que separa Rosenzweig de Hegel e do idealismo como um todo. Podemos ler, por conseguinte, o

---

<sup>211</sup> BENSUNSSAN, G. *Sur Franz Rosenzweig*, (palestra proferida na Librarie à Ombres, Toulouse, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=OSyPZERfePg> – Acesso em 04-02-20).

<sup>212</sup> BENSUNSSAN, G. *O Tempo Messiânico; tempo histórico e tempo vivido*, p.27.

<sup>213</sup> Idem.

itinerário das rupturas filosóficas de Rosenzweig como a recusa dos “pseudomessianismos”, ou os caminhos que pretendem concretizar a liberdade humana atando os homens a formas envernizadas de barbárie. É assim que Rosenzweig, em busca de uma visão messiânica da História, confrontou o que trata como uma pseudocontribuição da Teologia Liberal - a contraparte cristã e cientificista da *Wissenschaft der Judentums* (Ciência do Judaísmo); recuou na necessidade da conversão ao cristianismo, já que a ação no mundo, empreendida pela ação missionária cristã, só se completa quando conjugada com a presença dos judeus neste mesmo mundo, que miram através das lentes de sua singularidade de povo escolhido<sup>214</sup>. A superação de seu hegelianismo foi uma das mais importantes dessas rupturas e por isso cabe-nos detalhar os seus contornos e de que modo, a partir de seus escombros, o caminho começou a ser preparado até um *gran finale* regido pelo Eterno. Vejamos primeiro por que o messianismo implícito na filosofia da História de Hegel foi deposto por Rosenzweig com argumentos que voltarão mais bem desenvolvidos ulteriormente na terceira parte da *Estrela*.

## 2.1 Hegel e o Estado – o texto em contexto

Na volumosa obra intitulada *Hegel e o Estado*, na qual Rosenzweig dedicou-se a explorar a filosofia da História, do Direito e do Estado do autor da *Fenomenologia do Espírito*, a edição definitiva vem a público entre duas fortes ressalvas que, estranhamente, levam o leitor a desacreditar a obra.

*Hegel e o Estado* foi concluída em 1909 sob a orientação do historiador Friedrich Meinecke (1862 – 1954). A obra era a tese de doutorado de Rosenzweig, e teria sido também, devidamente adaptada, sua tese de livre docência, não houvesse o filósofo abandonado essa ideia para se dedicar ao ensino na modesta *Freie Jüdische Lehrhaus*, em Frankfurt, cidade para onde transferira residência depois de casar-se com Edith Hahn. A *Casa Livre de Estudos Judaicos* viria a se tornar uma das mais célebres instituições culturais da Alemanha.<sup>215</sup> Concluída em 1912, *Hegel e o Estado* só teve sua edição definitiva oito anos depois, em 1920, quando Rosenzweig, após diversas crises pessoais devido à experiência da Guerra e dos debates noturnos que travara com Eugen Rosenstock e Rudolf Ehrenberg em 1913, já se afastara intelectualmente de seu conteúdo.

<sup>214</sup> Este tema receberá todo o tratamento aprofundado no capítulo final deste trabalho.

<sup>215</sup> Fundou a *Lehrhaus* em Frankfurt em 1920, que se dedicou ao ensino do judaísmo contemporâneo.

A obra explicita o itinerário filosófico de Hegel com ênfase em suas ideias políticas, e seu conteúdo reverbera a interpretação que Friedrich Meinecke, orientador de Rosenzweig, fazia da filosofia do Estado em Hegel. Em se tratando de um estudo sobre categorias hegelianas, evitaremos uma explicitação exaustiva do conteúdo dessa obra de Rosenzweig, restringindo nosso foco aos pontos em que se patenteia a ruptura de nosso filósofo com pontos cruciais do hegelianismo. Este é o tema registrado no prefácio de 1920 e nas palavras finais que fecham o volume.

O escopo declarado da obra era investigar as relações entre Estado e nação na Alemanha, tomando por base categorias do pensamento político de Hegel. Tal inspiração adviera dos escritos de Meinecke, notadamente *Cosmopolitismo e Estado-Nação*, no qual o autor disserta sobre a precedência da Nação, da cultura e espírito do povo sobre o Estado. Para ele, o estado alemão não nascera dessa forma, mas por imposição militar, carente, por conseguinte, de uma sólida base espiritual.<sup>216</sup>

Ainda segundo Meinecke, a percepção clara da ausência desse alicerce ético e espiritual, que daria solidez ao estado alemão, poderia levar o Estado a edificar *a posteriori* aqueles elementos fundantes. Tal percepção o fez validar o ingresso da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, da qual saiu derrotada, arrastando o país para um colapso mais político do que até mesmo militar.<sup>217</sup>

A história recente da Alemanha, naquele início do século XX, era claramente lida através de lentes hegelianas. Como esclarece Cassirer:

Nenhum outro sistema filosófico exerceu tão forte e duradoura influência na vida política como a Metafísica de Hegel. Todos os grandes filósofos anteriores propuseram teorias do Estado que influenciaram o pensamento político, mas que desempenharam um papel muito modesto na vida política. Pertenciam ao mundo das ‘ideias’ ou ‘ideais’, não ao mundo político atual.<sup>218</sup>

Bem diferente foi o destino da metafísica hegeliana, cujo alcance em muito transbordou da esfera puramente especulativa, ganhando corpo na existência concreta da sociedade:

(...) o renascimento do hegelianismo deu-se não nos domínios do pensamento lógico ou metafísico, mas nos do pensamento político. Poucos sistemas políticos resistiram à sua influência. Todas as nossas modernas ideologias políticas nos mostram a força, a durabilidade e a permanência dos princípios que foram pela primeira vez apresentados

<sup>216</sup> Cf. PINZANI, A., “Rosenzweig e Hegel e o Estado” in *Filosofia e Política em Franz Rosenzweig*. IFIBE, Passo Fundo, 2010, p. 24).

<sup>217</sup> Idem.

<sup>218</sup> CASSIRER, E., *O Mito do Estado*, p. 267.

e defendidos na Filosofia de Hegel – na Filosofia do Direito e na Filosofia da História.”<sup>219</sup>

Uma das consequências, a que Rosenzweig se esquivava, era a aplicação indiscriminada desse hegelianismo na interpretação da história que ostentava uma clara tendência à legitimação da guerra, com todo o terrível rastro de dor deixado pela barbárie que ela incorporava.

A publicação tardia de *Hegel e o Estado* vinha com um “Prefácio” e uma “Observação conclusiva”, ambos com fortes ressalvas ao conteúdo do livro apresentado. O filósofo claramente rompia com a interpretação filosófica do hegelianismo de seu próprio texto, dando a entender que superara posições ali defendidas. O *Prefácio* abre com dois poemas de Hölderlin, sendo o primeiro escolhido por Rosenzweig antes da Primeira Guerra Mundial,<sup>220</sup> período em que o filósofo ainda não verbalizara suas divergências contra o sistema hegeliano, e o segundo, adicionado em 1919, ano em que anunciaria sua ruptura com Hegel.

O livro diante de você, cujas primeiras partes remontam ao ano de 1909, estava pronto, essencialmente, quando da eclosão da guerra. Naquele tempo não julguei que precisasse de um prefácio. Hoje, isso é inevitável. Pois, já na soleira, o leitor tem o direito de saber que no ano de 1919 o livro só poderia ser concluído; iniciá-lo, não seria mais possível para mim.<sup>221</sup>

Em seguida passa a descrever a ruína de antigas esperanças que nutrira para com o estado bismackiano, que deveria haver se expandido como um “império livre”. Sobre as antigas conquistas daquele estado, Rosenzweig cultivara a esperança de uma “Alemanha futura que seria, interna e externamente – mais espaçosa.” Contudo, “as coisas se deram de maneira diferente. Um campo de ruínas marca o local onde previamente se encontrava o império.”<sup>222</sup> A sua participação na Primeira Guerra Mundial, a experiência de proximidade com a morte nas trincheiras e a subsequente reflexão empreendida por Rosenzweig por ocasião de sua volta ao lar fizeram-no repensar os importantes elementos do hegelianismo que até então abraçara. Permanecer neles seria validar cada uma das ações catastróficas da *Realpolitik*.

Essa mesma rejeição é reforçada no posfácio da obra, o qual intitulara *Observações conclusivas*: “Chegamos ao fim. Sentimos a que ponto chegamos no final hoje, quando o século de Bismarck, em cujo pórtico a vida hegeliana se encontra qual o pensamento antes da ação, entrou em colapso.”

<sup>219</sup> Idem, p. 267-268.

<sup>220</sup> Cf. MORGAN, Michael, FRANKS, Paul, nota 2 em “Foreword” and “Concluding Remark” to *Hegel and the State (1914/1920)*, in ROSENZWEIG, Franz, *Philosophical and Theological Writings*, p. 73.

<sup>221</sup> ROSENZWEIG, Franz, *Hegel and the State*, 1920 Foreword. In MORGAN, FRANKS, opus cit. p. 74.

<sup>222</sup> ROSENZWEIG, F. *Foreword of 1920 to “Hegel and the state”*. *Philosophical and Theological Writings*, p. 74.

Na leitura crítica que faz das filosofias políticas do século XIX, cujas ideias do Estado hegeliano como um fim, ele enxerga em proximidade com Treitschke, Rosenzweig esclarece que: para ambos, o Estado é ainda um fim, em direção ao qual Hegel conduz a vontade do indivíduo singular e Treitschke conduz a nação. Ambos, o indivíduo e a nação, podem apenas nele se tornarem o que são: o indivíduo verdadeiramente ético, a nação verdadeiramente povo. Ambos, indivíduo e nação, devem ser assim, de certo modo, sacrificados ao Estado – tanto o direito próprio do homem como o todo da nação devem ser imolados no altar do Estado divinizado”.<sup>223</sup>

A ideia do indivíduo absorvido pelo Estado, a ponto de mesmo sua morte e encaixar-se num esquema cósmico – movimento inevitável se a história for concebida como uma teodicéia – encontrará sua refutação mais eloquente na reflexão que abre o livro I da *Estrela da Redenção*. Para Rosenzweig, a história recente que testemunhara, construída de escombros, não fornecia mais os elementos para a construção de uma filosofia política sólida, tampouco humana.

Hoje, quando este livro aparece, cento e cinquenta anos após o nascimento de Hegel, cem anos após o surgimento da *Filosofia do Direito*, parece que este sonho está em vias de se perder irrevogavelmente na espuma das ondas que assolam tudo o que é vivo. *Quando a construção de um mundo desaba, são soterrados sob as ruínas também as ideias que o conceberam e os sonhos que o penetraram.*<sup>224</sup>

Mas as relações de Rosenzweig com o hegelianismo não se restringiam à publicação de *Hegel e o Estado*. É importante destacar o compromisso de Rosenzweig com a renovação do hegelianismo no período em que aquela obra entrava em sua fase de conclusão – mas não de publicação, como já mencionado no prefácio acima no qual condena seu conteúdo. Reunido num pequeno grupo com outros jovens filósofos e historiadores que buscavam reabilitar o que consideravam as conquistas mais positivas do século XIX, seu “conteúdo maduro”, a saber, “a cosmovisão, a ideia social, o nacionalismo e o realismo”, eram os valores que pretendiam reinstalar no século XX e consolidar assim “uma nova relevância cultural.”<sup>225</sup> A nova civilização antevista por esse ambicioso projeto intelectual se constituiria sobre um alicerce neo-hegeliano. Mendes-Flohr assim resume os objetivos da associação:

<sup>223</sup> ROSENZWEIG, F., *Conclusão*, em “*Hegel e o Estado*” (trad. Ricardo Timm de Souza). Perspectiva, p. 594.

<sup>224</sup> Idem. (destaques acrescentados).

<sup>225</sup> ROSENZWEIG, Franz, na correspondência com Franz Frank, sem data (publicada em seguida à endereçada a Hans Ehrenberg, em 21 de dezembro de 1909) e a Walter Sohm, também sem data. *Briefe und Tagebücher*, p. 100.

Portanto, a consciência histórica do presente dará aos homens uma nova unidade, não a falsa unidade do Reich bismarkiano ou dos festivais de Wagner em Bayreuth. Na unidade que Rosenzweig e seus amigos buscavam implementar, cessaria a adoração de um “Deus privado”, já que o indivíduo se achará mais ou menos objetivamente consciente do tempo, e aqui passará a reverenciar algo maior, o Deus que se revela na medida do aqui e do agora.”<sup>226</sup>

A reunião, entretanto, esperançosa como soava à época, teve apenas um encontro, dissolvendo-se por conta de disputas internas,<sup>227</sup> que culminariam na rejeição do intelectualismo religioso de Hegel.

Numa correspondência com Hans Ehrenberg, datada de 26 de setembro de 1910, Rosenzweig explicita as razões de sua ruptura com o hegelianismo:

Por conseguinte, recusamo-nos também de ver “Deus na História”, pois não vemos a história (numa relação religiosa) como uma imagem, não queremos vê-la como Ser; mas negamos Deus nela, restauramo-la no processo por meio do qual ela *se torna*. Nós vemos Deus em cada evento ético, mas não no Todo completo, na história. Pois, por que precisaríamos de um Deus se a história fosse divina, se toda ação a fluir para este vaso, sem divindade, fosse justificada? Não, todo ato se torna pecaminoso quando entra na história”<sup>228</sup>

A condenação da história, neste trecho, traz uma importante premissa que permeia o Novo Pensamento, a de que Deus redime o homem não por meio da história, e sim pela religião.<sup>229</sup>

Para Rosenzweig, o objetivo do mal-sucedido grupo neo-hegeliano de “realizar 1900 com algo distintamente diferente de 1800 permaneceu como sua estrela guia,”<sup>230</sup> contudo, não mais orientado pela filosofia da história de Hegel. Quando, porém, esse estranhamento ante a obra de um filósofo cujo pensamento Rosenzweig subscrevera outrora, começou a emergir? Numa correspondência com o primo Rudolf Hallo, consta já em 1923, (4 de fevereiro), uma referência à maneira como via a obra de Hegel. Num determinado trecho, lemos:

Mesmo quando eu iniciava minha escrita do livro sobre Hegel, eu considerava sua filosofia perigosa. Minha visão, que afinal é

<sup>226</sup> MENDES-FLOHR, Paul, “Rosenzweig and the crisis of Historicism”, in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, p. 142, MENDES-FLOHR, P., Editor.

<sup>227</sup> Victor Weizsäcker refere um desconforto ante observações que lhe soaram antissemitas, dirigidas contra Rosenzweig e Ehrenberg, por parte de alguns estudantes de Meinecke. Idem, nota na página 96.

<sup>228</sup> ROSENZWEIG, F., em carta para Hans Ehrenberg, em 26 de setembro de 1910. *Briefe und Tagebücher*, p. 111.

<sup>229</sup> MENDES-FLOHR, P, ppus cit., p. 143.

<sup>230</sup> ALTMANN, A., na Introdução a *Judaism Despite Christianity*, p. 28.

compartilhada por muitos outros, é que a cultura europeia atual está no ponto de entrar em colapso e só pode ser salva se poderes supraeuropeus, supra-humanos vierem a seu auxílio. Não mantenho ilusões acerca destes poderes, dentre os quais um deles é o judaísmo.”<sup>231</sup>

A declaração em ambas as correspondências não explicita exatamente em quais pontos jaziam os verdadeiros “perigos” da obra de Hegel, mas esses detalhes ficarão perceptíveis no contraponto filosófico que contra eles empreende na *Estrela*, além da declaração explícita nas ressalvas que coloca entre o texto de *Hegel e o Estado*. É notório que, conquanto a relevância da obra de Hegel para a história do pensamento ocidental jamais esteve em disputa, o valor epistemológico de sua filosofia, desde a sua época, foi alvo de diatribes em variadas frentes. Os marxistas, sendo Marx o primeiro deles, reprochou uma concepção idealista em Hegel compreendida como a negação da materialidade da existência, esta entendida como a arena na qual transformações ocorrem ou são reprimidas e impedidas de ocorrerem. Foi nesse sentido que se construiu a noção de que Marx colocara a “dialética sobre os seus pés”, ao extirpar o primado das ideias nas transformações sociais e ao devolver – mais do que isso – revelar o protagonismo incontornável das ações dos homens na história, ainda que estes – alienados - não se reconheçam como os motores que são. Não é aqui o lugar de abordar a crítica a esta leitura marxiana de Hegel, porém, é importante destacar que, já há bastante tempo, sua acurácia vem sendo posta em dúvida.<sup>232</sup>

Outra objeção levantada contra Hegel enxerga nas consequências de seu historicismo um relativismo debilitante, o que parece inescapável se cada valor ético, político e espiritual for entendido como o oscilante reflexo de uma realidade construída pelas vivências psicossociais de uma dada sociedade. Os valores gregos arcaicos, por exemplo, são apenas o retrato de um *ethos* restrito àquele tempo, o que os impedem de ser ratificados a partir de qualquer parâmetro absoluto.<sup>233</sup> Solapa-se, assim, qualquer resposta atemporal à antiga questão da ação ética “Como devo agir?” para a qual a melhor resposta só pode ser, segundo esse raciocínio, “conforme seu tempo e lugar”. Desde que Rosenzweig passa a aceitar que “a Revelação é orientação e que depois dela há um Acima

---

<sup>231</sup> Essa posição é ratificada pelo próprio Rosenzweig numa correspondência bastante posterior com a mãe, em 1928, quando o filósofo já tinha publicado sua obra definitiva. Cf. BOURETZ, P., *Testemunhas do futuro*, p. 187, nota 96.

<sup>232</sup> Como, por exemplo, no artigo *Hegel's Historicism*, de Frederick C. Beiser, professor de filosofia da Universidade de Indiana e editor do *Cambridge Companion do Hegel*, do qual extraímos parte das informações sobre Hegel neste capítulo.

<sup>233</sup> Meinecke também critica essa mesma noção relativista em Herder. Ver MEINECKE, Friedrich, *El Historicismo y su Genesis*, p. 348.

e um Abaixo na natureza – “Céu e “Terra” – o que é real, e não pode mais ser relativizado,”<sup>234</sup> essa existência de um “acima e um abaixo, um antes e um depois”, postula que um Olhar Absoluto preenche a História e de fora pode condená-la, como também guiá-la rumo à Redenção. Seria impossível para Rosenzweig, a partir de então, sustentar a perspectiva da história em linhas hegelianas, segundo as quais, a marcha da Razão a guiar os homens desconhece o “mal e o bem”.<sup>235</sup>

Rosenzweig julga, então, que a ideia de um Estado Racional, partindo de pressupostos hegelianos, não teria mais como ser sustentada, dada a barbárie resultante da colisão dos estados nacionais na guerra. Renovado em suas perspectivas, Rosenzweig lamenta nas *Considerações conclusivas de Hegel e o Estado*: “Chegamos ao final, e sentimos até que ponto chegamos ao fim hoje, quando o século de Bismarck, em cujos portões a vida hegeliana assoma qual o pensamento antes da ação, entrou em colapso.”<sup>236</sup>

Frustravam-se na concretude da guerra e suas mortes inevitáveis quaisquer expectativas de um Estado racional. O decantado sonho iluminista de uma razão a serviço do progresso fracassava tristemente na concretude política que buscava justificar racionalmente o extermínio dos homens. Em Hegel, a Razão é ainda outra, a do Absoluto que conduz a História:

No caminho do declínio dos velhos domínios até à fundação do novo – de Hegel à Bismarck – este sonho permaneceu irrealizado. *Quando este livro foi iniciado, ele poderia, sem embargo, parecer um sonho verídico, um daqueles que permanecem vivos somente enquanto sonhos, para que um dia possa se tornar aquilo em que os sonhos se transformam: poder capaz de fazer história.* Hoje, quando o livro é publicado, nos 150 anos depois do nascimento de Hegel, no centésimo aniversário do surgimento da *Filosofia do Direito*, aquele sonho parece dissolver-se irrecuperavelmente na espuma das ondas que transbordam toda a vida. Quando o edifício de um mundo entra em colapso, tanto os pensamentos que o imaginaram quanto os sonhos que foram tecidos por meio dele, são soterrados sob os escombros.<sup>237</sup>

<sup>234</sup> ROSENZWEIG, F., *Urzelle des Stern der Erlösung*, (tradução inglesa “Germ Cell of the Star of Redemption”, in *Franz Rosenzweig’s New Thinking*, p. 45.

<sup>235</sup> A exposição de Meinecke sobre o assunto é bastante ilustrativa: “O sistema de Hegel, simultaneamente autoritativo e profundo, edificado e executado da forma como foi, de maneira grandiosa e abstrusa, não poderia manter-se por muito tempo como uma doutrina fechada. Mas uma influência enorme resultou de sua ideia da astúcia da razão, ao permitir que o Bem emergisse do Mal. A experiência da vida e da história em grande parte de fato confirmava que uma sinistra conexão existia entre o Bem e o Mal. Mas a lamentável influência de Hegel sobre as ideias políticas de poder na Alemanha surgiram do fato de que era possível olvidar o elemento sinistro desta conexão e de que uma luz paliativa era capaz de ser lançada também sobre o aspecto primitivo, bestial, e noturno da *raison d’etat*.” Ver MEINECKE, F., *Machiavellism, the doctrine of raison d’etat*. p. 368. Routledge and Kegan Paul, 1958.

<sup>236</sup> ROSENZWEIG, Franz, *Concluding remarks to Hegel and the State*. In *Philosophical and Theological writings*, p. 75.

<sup>237</sup> Idem, p. 82.

## 2.2 A História como *outra* Teodicéia

A ideia da filosofia da história de Hegel como uma teodicéia é a tônica da crítica de Rosenzweig que culminará em sua rejeição do idealismo e do historicismo. A estes Rosenzweig opõe uma salvação por meio da irrupção messiânica ou do divino na história, o “Deus da religião”. O choque entre as nações e o seu colapso subsequente o faz buscar uma razão outra que a hegeliana.

Como esclarece Stéphane Mosès:

(...) A sangrenta colisão dos estados europeus em nome do princípio das nacionalidades e mais profundamente, em nome da resultante mística nacional, que ao mesmo tempo confirma e condena a visão hegeliana da história como o palco no qual a constituição do espírito universal se completa, por meio da colisão dos estados soberanos, tanto quanto a experiência de angústia e diante da morte revela a verdade oculta da ontologia hegeliana como um sistema de totalidade., isto é, a negação da irreduzível singularidade da pessoa”.<sup>238</sup>

Temos aqui, portanto, o confronto de um pensamento filosófico com uma situação histórica que pretende ser a sua validação. A barbárie indisfarçável da guerra, que Rosenzweig testemunha *in loco* dentro e fora das trincheiras, não tem como ser reduzida à justificação de um sistema filosófico. Ademais, como explica Stéphane Mosès no final da citação, o que se volta para o mundo do indivíduo – de cada indivíduo concreto – é a realidade da morte, a finitude exposta e precipitada pela decisão soberana dos governantes, e que se apresenta como irreduzível em sua iniquidade a qualquer significação filosófica. A percepção única da finitude que cada indivíduo experimenta escancara a dificuldade de se contornar a morte filosoficamente. Não se trata apenas da morte, destino inevitável de todo vivente, mas da morte temida no âmago de cada ser pensante, ou seja, de cada homem, que não deixa de temê-la por sabê-la parte de um sistema divinamente organizado.

A filosofia – é importante destacar que no contexto da crítica rosenzweiguiana é a filosofia da História de Hegel – impotente em conceder sentido, ostenta uma fratura denunciada de fora do sistema, semelhantemente à voz dos que se foram e que se levanta quando a história é contada a contrapelo na perspicaz observação benjaminiana. A “história no sentido de século dezenove”, como Rosenzweig chama a predominância da filosofia da História de Hegel, não é simplesmente declarada obsoleta, subsumida por uma interpretação mais acurada do Real. Na verdade, *é em sua veracidade vivida que se*

---

<sup>238</sup> MOSÉS, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire*, p. 84.

*encontra o problema.* A história é, consoante a visão hegeliana que Rosenzweig confronta, uma teodicéia protagonizada pelo Espírito por meio de uma escalada de superações, tanto necessária quanto apreensível a fluir sempre sob a égide da Razão. Essa será sua redenção.

Essa percepção que Rosenzweig sustenta ecoa o mesmo conceito presente em *Cosmopolitanismo e o Estado Nacional*, de seu orientador Friedrich Meinecke, para quem a História da Alemanha do século precedente (o século XIX): “(...) deveria ser lida como uma gradual libertação do universalismo do Iluminismo, e como uma marcha paciente em direção ao realismo político como uma condição necessária da criação de um estado alemão unificado.”<sup>239</sup>

Um consórcio da filosofia com a ideologia pangermânica começava a ser costurada, já que o próprio Estado bismarckiano passava a ser lido como a concretização, o *telos* final a que a marcha do Espírito na História vinha conduzindo a Alemanha. Não obstante, o colapso do estado bismarckiano obrigava a um reexame da filosofia da história hegeliana que lhe dava fundamento.

Os eventos vividos por Rosenzweig na Primeira Guerra Mundial que o levaram à reconsideração de importantes fundamentos do hegelianismo não foram o único estímulo para a busca de novos fundamentos filosóficos, que no caso de Rosenzweig, adiantemos, tornaram-se fundamentos filosófico-teológicos. A correspondência trocada com Eugen Rosenstock, que explicita sérias tensões teológicas e que transbordam para o campo da filosofia da História, buscam novos fundamentos para esta, não mais caracterizada pelo choque de Estados soberanos em grandes eventos refertos de crueldades. Seu espírito ostenta uma visão de descontinuidade, não acumulativa e cujos eventos, talvez tidos como insignificantes no “pensamento velho”, apontam para o advento da Redenção. Inserem-se, neste caso, a ação humana e o seu potencial de “acelerar” a irrupção messiânica.

Este acréscimo de uma categoria nitidamente teológica na filosofia da História baseia-se numa percepção do povo judeu como um povo suprahistórico, a saber, que vive dentro da história profana, mas que se relaciona com o tempo tendo por parâmetro um *telos* outro que não o do progresso infinito a culminar no fim da história. Trata-se da redenção final do mundo, realizada pela ação coadjuvada do judaísmo e do cristianismo, irreduzíveis em suas especificidades, mas que, unidos, abarcarão o todo da humanidade. A condição da eleição – que confere a Israel o status de povo suprahistórico – não se

---

<sup>239</sup> MOSÉS, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire*, p. 85

relaciona com nenhum tipo de noção de superioridade, mas sim a sua *peculiaridade*, que emana do seu status ontológico de povo *metahistórico*. Esse olhar do judeu, de fora da história profana, evidencia uma cisão no sistema hegeliano, que ao deixar de abarcar o Todo cessa, necessariamente, de ser um sistema. Uma vez rompido com a história “no sentido do século XIX” Rosenzweig orienta sua análise rumo à “religião no sentido do século XX”, ou seja, *outra* história como teodicéia<sup>240</sup>. Não obstante, a história, enquanto teodicéia, interditará o julgamento ético de tudo que ocorresse dentro dela. Por conseguinte, somente iluminado pela Revelação poderia o homem julgar de fato a história e superar a visão quase determinista que entende cada homem como uma peça anônima na grandiosa engrenagem do devir histórico. Neste ponto, Stéphane Mòses esclarece os dois parâmetros que separam o filosofar dentro do “velho pensamento” e aquele que caracteriza o “novo pensamento”:

Na *Estrela da Redenção* Rosenzweig patenteia o contraste que separa a história e a religião, sendo a primeira o “sistema” hegeliano que pretende apreender a totalidade, dentro da qual o homem é um “ele”, portanto, um reduzido objeto; a segunda é a “revelação” que descortina para o homem o conhecimento de sua real condição como “sujeito”.<sup>241</sup>

A ideia de Revelação aqui assoma como a única explicação capaz de desnudar a perversidade oculta numa leitura da filosofia hegeliana da história. É do homem cindido, posto de fora do sistema, que parte o clamor para que sua existência conte e que a filosofia dissipe a angústia de sua autopercepção como ser finito. É o que Rosenzweig buscará na filosofia da redenção presente na *Estrela*.

Na parte III da *Estrela da Redenção*, Rosenzweig faz uma crítica ao que chama de “política messiânica”. Partindo de uma comparação do status do povo judaico com os “povos do mundo”, enuncia<sup>242</sup>: “O povo (judaico) suspendeu para si a contradição entre a criação e a revelação. Ele vive em sua própria Redenção. Ele antecipou a eternidade. O Futuro é a força motora do circuito de seu ano.”<sup>243</sup>

A prática ritual do ano judaico é compreendida assim como a antevisão da eternidade, ao contrário da percepção comum compartilhada pelas outras nações de um futuro não atingido rumo ao qual a história as dirige. Essa visão Rosenzweig chama na *Estrela* de “crescimento”. Contudo,

---

<sup>240</sup> Cf. Idem, p. 86.

<sup>241</sup> Cf. Idem, p. 37.

<sup>242</sup> ROSENZWEIG, Franz, *Stern der Erlösung* (na tradução inglesa de William H. Hallo, 1971, *The Star of Redemption*, Notre Dame Press, p. 328

<sup>243</sup> Idem.

O significado de sua vida (do povo judaico) no tempo é que os anos vêm e se vão, um após o outro como uma sequência de espera, ou mesmo de perambulação, mas não de crescimento. *Pois o crescimento implicaria uma consumação ainda não atingida no tempo, o que seria, por conseguinte, uma negação da eternidade do povo.*<sup>244</sup>

Essa caracterização do povo judeu como um povo a marchar em paralelo com a História, ao contrário do que parece sugerir, não o exime de agir no mundo. Na verdade, a primeira percepção que assoma ao analisá-la é o confronto aberto com a filosofia da história de Hegel, notadamente sob a forma que esta assume na *Filosofia do Direito*, não citada nominalmente nesta terceira parte da *Estrela* na qual Rosenzweig faz uma crítica da política, mas como aponta Stéphane Mosès, patente nas seções 257, 258, 324, 340, 341 e 360. São textos breves, quase aforismáticos, mas que carregam todo o sentido da filosofia da história de Hegel e toda a controvérsia que encerram. Naturalmente essas passagens, lidas hoje, soam ainda mais polêmicas, e prestam-se a habilidosos jogos de linguagem que podem cooptá-las para escopos totalitários.<sup>245</sup>

Ao contrastar o vivido com o pensado – a saber, a história recente da Alemanha e a filosofia da História de Hegel, Rosenzweig enxerga uma assustadora confirmação desta: o choque entre as nações, a guerra e suas consequências, acrescida da sutil injunção de afastar-se ante eventos trágicos, que o são apenas sob a perspectiva individual, já que tratar-se-iam da expressão da eticidade, do movimento negativo do Espírito Universal rumo ao *Telos*, o Real apreensível pela Razão.<sup>246</sup> A impossibilidade de significar tais resultados por parte do homem, também incapaz de alijar de si o terror da morte, dessa finitude que ameaça tragá-lo, é o primeiro olhar de fora do sistema que denuncia sua incompletude. Reiteremos que a rejeição do hegelianismo não se dá por parte de Rosenzweig em função de uma “imprecisão” enquanto filosofia, porém à acuidade com que de fato descreve a experiência do mundo. É o olhar terrificado daquele que,

---

<sup>244</sup> Ibidem.

<sup>245</sup> Cf. Kaufmann, opus cit., p. 113

<sup>246</sup> Importante observar que essa interpretação de Hegel, derivada da leitura de sua primeira obra ora analisada *A filosofia do Direito*, teve recepção bastante diversa pelos filósofos até hoje. Houve quem dela derivasse um proto-nazismo, vendo em Hegel o precursor involuntário de todos os totalitarismos. É bastante ilustrativo, por exemplo, a hostilidade que lhe devota Karl Popper, no seu capítulo sobre Hegel em *The Open Society and its enemies*. Elevando o tom, Sir Popper anatematiza o que entende ser por parte de Hegel uma adoração do Estado, já que “o Estado é a marcha de Deus através do mundo” (*Open Society and its enemies*, p. 246). A análise que segue por essas linhas associa Hegel ao Platonismo, sendo Platão o precursor, de fato, de todos os totalitarismos. Para uma refutação vigorosa do libelo popperiano, ver KAUFMANN, Walter, *From Shakespeare to Existentialism*, “*The Hegel Myth and its method*” chapter 7. Para uma contestação mais serena e igualmente erudita, ver CASSIRER, E., *O Mito do Estado*, cap. 17. Uma interessante desconstrução do “hegelianismo fascista”, ver MARCUSE, Herbert, *Razão na História*, p 343-349.

primeiramente num registro individual, “descobre subitamente que ele...ainda está aqui...Eu, pó, cinzas eu ainda estou aqui”<sup>247</sup>.

Percebemos, então, num primeiro momento em Hegel, que o “fim da História” se daria pela via da superação dialética, ideia que Rosenzweig entende como a de uma validação de todos os meios – o devir histórico, sendo o campo de ação do Espírito. Rosenzweig substitui essa compreensão por outra, calcada na revelação judaica, segundo a qual a Redenção advirá pela ação messiânica conjunta da atividade cristã e judaica, cujos detalhes são delineados na parte III da *Estrela* e que será o objeto deste estudo no final desta primeira parte.

É a irrupção de um olhar externo que infiltra os alicerces do Sistema na recusa de ver sua finitude racionalmente significada. É o mesmo olhar que assume no coletivo a recusa do povo judeu em ser guiado pela história secular: sua peculiaridade de povo eleito faz dele uma testemunha da história. Imersos nela, os judeus caminham paralelamente a ela, seu olhar ligando o passado – a criação – com o futuro – a redenção. A Revelação é o que os situam neste ponto, e é a orientação sobre quais passos devem dar rumo à realização universal do Reino.

### 2.3. O tempo radicalmente outro

#### *A negação da Utopia e “os vagidos do Messias” (ou a irrupção do Reino)*

Constrastando as duas percepções da história, podemos ver que em Hegel se reproduz a noção da história como superação dialética, que por seu turno dá suporte à ideia de um progresso infinito rumo à Utopia. No caso de Hegel, o processo não é descrito como um determinismo materialista e sim como uma teodicéia, com todos os problemas citados acima e que, se mirados sob a ótica judaica como o faz Rosenzweig, suscitarão questões éticas insolúveis que se abrem e infiltram todo o sistema. Vimos como ele confronta a ideia de um progresso infinito em direção à Utopia. Mas o que interromperá a temporalidade histórica e o que, senão a Utopia, espera o homem no futuro indeterminado? Algumas diferenças importantes separam o conceito de Utopia, abordável sob uma perspectiva secular, e a Redenção, que se articula na ordem do sagrado.

Começamos abordando o significado do conceito de Redenção na filosofia de Franz Rosenzweig. Para ele, a Redenção é a reconciliação do homem com o mundo. É a

---

<sup>247</sup> ROSENZWEIG, F., *Kleinere Schriften*, p. 359, APUD, SOUZA, Ricardo Timm de, in *Existência em Decisão*, p. 21.

ação do homem no mundo que inicia o processo de redenção a concretizar-se no porvir. Estando no futuro, a Redenção só pode ser vivenciada na modalidade da espera, e seu anelo por ela responde ao fato de que o mundo é percebido como incompleto, de que uma sensação constante de que poderia ser melhor não abandona o homem, como o atestam as muitas tentativas de concretizá-lo aqui e agora. Não é outro o escopo da ciência, transformada na tecnologia que nos chega com promessas de plenitude impossíveis de serem atendidas. Se acompanharmos o pensamento de Rosenzweig, poderíamos dizer que a constante sensação de incompletude se deve ao fato de que a plenitude buscada é de outra ordem, e também de outro Tempo - esse *telos* limite que parece evanescer no horizonte. É possível conceber uma experiência dessa categoria absoluta pela dupla via, a saber, uma via histórica e outra simbólica. Conforme esclarece Stéphane Mosès:

Com efeito, a relação entre o instante presente e a realização final de todas as coisas pode ser imaginada como uma longa marcha, um processo contínuo a desenvolver-se de etapa em etapa, através do tempo da história. Essa ideia de uma longa progressão de um estado inicial rumo a uma estado final, que tem como vetor o tempo histórico, serve ao mesmo tempo à visão teológica de uma história providencial e ao modelo do tempo da mecânica newtoniana, tempo a uma só vez linear, contínuo e irreversível.”<sup>248</sup>

O presente liga-se ao futuro como uma marcha incessante que percorre todo o devir histórico, construída de momentos que se sucedem e se ampliam sempre em direção ao mais alto. O progresso ilimitado, tido como o alvo máximo do futuro é uma construção do Iluminismo, que apenas dessacraliza a noção de uma marcha providencial ditada por uma necessidade divina incrustada em todas as criaturas. Ao homem estaria determinado um nascimento puro, seguido pela experiência da liberdade, na qual a escolha por Deus deveria ser feita - decisão que conduziria a alma até o seu Destino Celestial.

Ambas as versões sugerem uma orientação inerente à história, uma caminhada “do menos para o mais”<sup>249</sup>, inclusive com a implicação de um final qualitativo máximo. Como esclarece Mosès: Mas para Rosenzweig, esta visão da história era inspirada principalmente pela teoria da evolução e baseia-se numa percepção quase orgânica do tempo histórico.”<sup>250</sup> Porém, a aceitação dessa premissa acarreta, igualmente, a aceitação do ciclo vital que se observa na natureza, inclusive com suas limitações, sendo a principal delas a “renovação” pelo ciclo da vida e da morte. Se participasse dessa dinâmica, a

<sup>248</sup> Cf. MOSÈS, S., *L'Ange de L'Histoire*, p. 109.

<sup>249</sup> Idem.

<sup>250</sup> Ibidem, 110.

Redenção do mundo jamais poderia ser esperada como um evento real, ainda que *por enquanto*, inatingível. Mas pensando fora de categorias teológicas, pode-se conceber a Utopia como essa marcha rumo a uma meta inalcançável. “Precisamente esta ideia de um fim ideal, de um movimento sem fim até um objetivo impossível de ser atingido que, em oposição à ideia de Redenção, que convencionamos chamar de *utopia*.”<sup>251</sup> Mas a Redenção, compreendida como a realização final do homem e sua conciliação com o mundo e com o Divino, não possui relação com um acúmulo de conquistas qualitativas no mundo secular, e só pode dar-se como a irrupção de Algo inteiramente novo. Se a utopia é o acúmulo de experiências conhecidas, a Redenção é a emergência do subitamente e radicalmente diferente, que se espera não como mera seta apontando para o longínquo e eterno porvir, mas como algo que realmente pode acontecer a qualquer momento. Sobre este aspecto, escreve Gérard Bensussan:

A promessa messiânica tenderá, antes de tudo, para uma fidelidade ao tempo propriamente até nas suas perpétuas mudanças, seus retornos imprevisíveis e as decepções que parecem sair fora de si ou de reengolir ao contrário na sua trama medíocre. O que ela engaja, ela engaja-o com o tempo, a despeito dele às vezes, contra ele jamais. Sua fidelidade é inevitavelmente impaciente, realmente infiel, pois o tempo é somado, a cada instante, para complementar o que sua fecundidade promete. Rosenzweig vê nisso o trato mais tenaz do messianismo judaico: “O que faz seu ‘messianismo’ não é mais do que os judeus *esperam* na vinda do Messias, é que eles persistem para esperá-lo (quer dizer que eles levam uma vida de esperança).”<sup>252</sup>

É a partir destas percepções que Rosenzweig rejeita a noção do progresso como processo infinito e a filosofia hegeliana da superação dialética até a utopia, pois esta construção implicaria a aceitação do triunfo dos vitoriosos e o desaparecimento dos perdedores. Impossível não relacionar esta recusa com a necessidade, postulada por Benjamin, de se ler a história a contrapelo.

Rosenzweig faz ainda uma importante distinção entre dois tipos de infinitude, isto é, uma infinitude quantitativa e outra qualitativa. A primeira refere-se ao acúmulo sucessivo de unidades de tempo e experiências, que se amontoam gradativamente na longa e infinita estrada do tempo. Já a infinitude qualitativa alude à plenitude no sentido mais espiritual do conceito, e por isso incomparável a qualquer experiência terrena já

---

<sup>251</sup> Ibidem, 111.

<sup>252</sup> BENSUSSAN, Gérard, *O Tempo Messiânico – Tempo Histórico e Tempo Vivido*. p. 63 (tradução do francês de *Temps Historique et temps vécu*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001). A citação de Rosenzweig feita por Bensussan entra as aspas que fecham o excerto se encontram em *Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, 3, Dordrecht, 1984, p. 589.

vivida. Poderíamos pensar no primeiro como uma experiência horizontal de crescimento, e a segunda um transbordamento vertical, que corta o tempo histórico e o transforma num átimo. Numa carta escrita em 11 de maio de 1918 para Hans Ehrenberg, Rosenzweig elucida ambos os conceitos:

O que significa o número irracional em relação com o número racional? Para os números racionais, a infinidade é sempre um limite inatingível, uma magnitude eternamente improvável, mesmo que seja da ordem da certeza, da verdade permanente. Com os números irracionais, ao contrário, em cada um de seus pontos, esse limite se coloca contra os números racionais, quase fisicamente, com a presença específica para os números, liberando-a assim de sua natureza abstrata, linear e unidimensional (de onde provém também seu status hipotético), para conferir uma totalidade “espacial” e sobre ela uma realidade óbvia. Na forma do mundo infinitesimal a infinidade é a mola secreta, sempre invisível, do número racional e sua realidade visível. Por outro lado, por meio do número irracional, a infinidade se manifesta, se torna visível, enquanto permanece para sempre uma realidade estranha: um número que não é um número, ou seja, um ‘não-número’.<sup>253</sup>

Os dois tipos de infinitude ficam explícitos nesta bela metáfora matemática utilizada por Rosenzweig, que ele evoca também com outro propósito: validar a ação cristã, já que o cristianismo também é comparado com o número racional, por operar no tempo histórico e a partir dele viver a Redenção.

---

<sup>253</sup> ROSENZWEIG, F., em carta a Hans Ehrenberg, 11 de maio de 1918. APUD, MOSÈS, S., *L'Ange de L'Histoire*, p. 115.

### 3. A Ação no Mundo e o Messianismo Redentor

#### 3.1 A Estrela, os Raios e a Face do Eterno

A obra de Franz Rosenzweig, que amadurece após as diversas rupturas abordadas nos capítulos anteriores deste trabalho, culmina num sistema filosófico que se inicia na descrição dos “elementos” – Deus, o homem e o mundo, autônomos no princípio e precedentes a qualquer atualização relacional: “Só a fé bíblica amarra os três elementos juntos, faz do mundo uma criação de Deus, leva Deus e o homem ao encontro no ato da revelação, e o homem e o mundo a uma relação redentora.”<sup>254</sup>

Neste sentido, pode-se afirmar que Rosenzweig assume a contramão no que tange aos rumos da filosofia de seu tempo, uma vez que seu pensamento se afasta da tendência prevalecente no período, a saber, de um filosofar em fragmentos, antissistema, e pontuado por uma contribuição francamente interdisciplinar. Sua rejeição do filosofar sob uma chave idealista, sobretudo de recorte hegeliano, é bastante eloquente e é sobre os seus escombros que Rosenzweig passa a edificar uma filosofia derivada de outro *filosofar*, que culmina no *sistema filosófico* descrito na *Estrela*. A superação da filosofia da História de Hegel era uma necessidade premente, pelo menos num primeiro momento, não pela equivocidade de seus fundamentos, mas justamente pela sua correção filosófica ao descrever a História como choque de civilizações e a subsequente carnificina a vitimar a coletividade, ainda que teleologicamente guiadas pelo Absoluto. A “astúcia da Razão” purificava a barbárie e mostrava-a como a marcha inexorável do Absoluto, o Real Racional, a dor coletiva racionalizada. O olhar penetrante e capaz de infiltrar o sistema é um olhar de fora, impossível de ser por este subsumido. A reflexão inicial de Rosenzweig dá-se em contornos inequivocamente existencialistas, e por isso o “novo pensador” sublinha essa irrupção do homem com nome e sobrenome, este “eu, pó e cinzas”<sup>255</sup> que nasce e morre sozinho, e que resiste à significação – que idealisticamente é quase uma “nadificação”. É esse homem que fornece o olhar a partir de fora do sistema, desnudando-o, e expondo assim o seu flanco aberto de uma pseudototalidade. Logo no início da *Estrela*, após explicitar o temor irresistível da morte, Rosenzweig completa:

---

<sup>254</sup> GUTTMANN, J. *A Filosofia do Judaísmo*, cap. Iii, parte 3, “A renovação da filosofia religiosa judaica no fim do século XIX,” (item 3: Franz Rosenzweig, p. 402).

<sup>255</sup> ROSENZWEIG, F. *Kleinere Schriften*, p. 359.

Mas na realidade, essa não é a conclusão definitiva, mas um novo início e a morte não é verdadeiramente o que parece, não um *Nada*, mas um algo que não comporta recursos, algo de que não se pode evadir. Sua dura convocação soa como inelutável, mesmo quando envolta na bruma com que a filosofia a reveste. A filosofia pode bem tê-la engolido na noite do Nada, mas não logrou escapar de seu acúleo venenoso. E o terror do homem, quando este treme diante desse espinho, condena continuamente a compassiva mentira da filosofia como um mentir cruel.”<sup>256</sup>

Se o homem resiste à nadificação e convoca o pensamento a rever o idealismo, algo análogo ocorre, segundo Rosenzweig, quando voltamos a atenção para a coletividade judaica, que incorpora no mundo esse estrangeiro dentro do sistema hegeliano. É o povo que se apega à sua singularidade dada a consciência que possui do seu papel na economia da redenção.

Enquanto o reino de Deus estiver ainda por vir, o curso da história do mundo irá apenas reconciliar a criação dentro de si própria, apenas o momento que está para chegar com aquele que imediatamente o precede. *Somente o povo eterno, que não está envolvido pela história do mundo* pode, em qualquer momento, unir a criação como um todo à Redenção, enquanto a Redenção ainda não houver chegado. *A vida deste povo, e ela somente*, arde com um fogo que nutre a si mesmo, e prescinde, por conseguinte, da espada que buscaria nas florestas do mundo o combustível para a sua subsistência.<sup>257</sup>

Eis por que se trata de refletir sobre as relações entre a incorporação histórica do povo judeu e uma filosofia da história em Franz Rosenzweig. O tratamento final deste tema é o foco da parte três da *Estrela da Redenção* que trata do porvir, especificamente da redenção do mundo. Retornamos assim ao projeto original de Rosenzweig, que publicou a *Estrela* em primeira edição em três livros separados, posteriormente reunidos tal qual o vemos em todas as edições atuais. Como na década de 20, o capítulo três é tratado aqui como um livro autônomo, ainda que, por se tratar de um sistema filosófico, eventuais referências às outras partes da *Estrela* ocorrerão. Uma importante observação de Robert Gibbs convém ser aqui reproduzida:

Como a parte 1 (da *Estrela*) forneceu uma estrutura e assim um significado ao momento da fala e da escuta, a parte 3 tornará verdadeira a sequência teológica inteira ao amarrar a experiência do presente com as práticas sociais que redimem o mundo. Esta tarefa de verificação reconhece na Redenção uma categoria social, a formação de uma comunidade verdadeira universal, na qual cada pessoa cantará em sua própria voz, mas juntos constituirão uma grande harmonia. A

<sup>256</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 4-5.

<sup>257</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 335. Itálicos acrescentados.

vivificação do mundo, transformando todas as instituições sociais em formas de amar. Esta visão da redenção exige complexas práticas sociais, e o método de estudar-se a redenção, portanto, é a teoria social.”<sup>258</sup>

Essa observação nos leva a investigar quais os elementos que unem a espiritualidade judaica à mundanidade incontornável da existência. É aqui que a Redenção terá lugar e, conforme a concebe Rosenzweig, sua concretização será a reconciliação final do homem com o mundo e com a História, quando nesta irromper a percepção de uma história outra que ultrapassa a ordem profana do mundo. Como esclarece Timm de Souza, a história desnuda e ignorada pelo Idealismo de “Jonia a Jena” (nas palavras de Rosenzweig):

Trata-se da inversão da ordem natural do historicismo em suas mais diversas e auto-justificadas vertentes: em lugar de a história julgar soberanamente, por seu próprio decurso irrefreável, os povos e as nações, tem lugar a descoberta do “lado oculto” da história, seu “outro lado, uma “razão dos vencidos” que se torna mais e mais evidente, até não poder mais ser ignorada pela historiografia oficial, porque possui realidade *própria* e dimana inteligibilidade não desde os parâmetros desta historiografia oficial, mas desde *si mesma*.”<sup>259</sup>

Neste sentido, consoante a ordem dos capítulos na parte III da própria *Estrela*, coloca-se como primeira questão da caracterização dos judeus como “povo escolhido” e supra-histórico. Tal percepção é o ponto de partida para elucidar de que maneira o tempo vivido na comunidade judaica é permeado pela temporalidade messiânica. Esta também se apresenta, em cores variadas, na construção doutrinária do cristianismo, cuja comunidade a experimenta não só na ritualística de seus feriados e ritos santos, mas na ação missionária de conversão das nações. Essa vivência simbólica, na história, de uma temporalidade trans-histórica é a maneira como os judeus aguardam a irrupção messiânica. Sobre a temporalidade desta última, esclarece Gérard Bensussan:

Não se tratará então de essencialmente do *eskaton* investigado pelos grandes movimentos de uma messianidade subvertendo as estruturas imanentes da realidade histórica, mas, antes de tudo, da prova mil vezes recomeçada de uma verticalidade interruptiva da horizontalidade da “extensão de tempo” e da lógica linear das finalidades”.<sup>260</sup>

Quanto à vivência presente desse momento do porvir, Stéphane Mosès esclarece:

<sup>258</sup> GIBBS, R. P. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p. 106.

<sup>259</sup> SOUZA, Ricardo Timm de, *Existência em Decisão*, p. 54.

<sup>260</sup> BENSUSSAN, G., *O Tempo Messiânico – Tempo Histórico e Tempo Vivido*, p. 17 (introdução).

Na consciência religiosa, o tempo não é experimentado como um fluxo, como uma linha que pode ser esticada indefinidamente, mas como um círculo. De ano a ano, o ciclo do tempo sagrado reconta a mesma história, repete o mesmo cenário. O retorno periódico de uma cerimônia sempre idêntica interrompe o correr dos dias, funda uma estabilidade no coração mesmo do devir. Nestas cesuras da temporalidade, uma realidade radicalmente diferente é revelada, preservada de mudança, erosão e morte. O ciclo do tempo religioso projeta, de uma certa forma, fragmentos da eternidade na contínua linha do tempo.”<sup>261</sup>

Sendo a redenção messiânica a-histórica, a sua vivência ritual dar-se-á no tempo histórico, na ordem da espera. Uma visão da reconciliação do homem com o mundo – a saber, a redenção - fecha o sistema da *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig, como veremos adiante neste capítulo. É este o *telos* para o qual toda a sua argumentação é direcionada. O conceito de redenção, cuja centralidade também é notória no cristianismo e no islamismo terá, sob o seu filosofar, um tratamento bastante original e notável pela ausência de exclusivismos. Na verdade, ele reconhece e detalha o importante papel do cristianismo na economia da Redenção que, em última instância, não culmina na salvação de apenas judeus e cristãos, mas abarca o todo da humanidade. Não por acaso, Rosenzweig compreende a Redenção no tempo vivido como antecipação na ritualística judaica e na ação humana no mundo, buscando saber se o homem pode ou não “acelerar” o seu advento.

### 3.2. A redenção como categoria do futuro

Na obra de Franz Rosenzweig, o conceito de Redenção assume um colorido bastante original se comparado com as anteriores formulações teológicas a respeito gestadas nas três religiões monoteístas. Na religião cristã, por exemplo, a redenção ocorre por intervenção direta de Deus, cuja Encarnação no mundo dá início ao processo soteriológico. De modo que:

O homem não pode, com suas próprias forças, ser salvo, libertado do mundo e dos poderes que aqui reinam, ser libertado sobretudo da carne, do pecado, da lei e da morte. A Redenção – e neste ponto concordam o Cristianismo e a Gnose – é um evento cuja origem está no mundo divino e que se realiza no homem. Segundo a fé cristã, este

---

<sup>261</sup> MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire, chapitre 3, Utopie et rédemption*, p. 125.

evento encontrou seu cumprimento na missão de Jesus, com sua morte e ressurreição.<sup>262</sup>

Esta síntese elaborada por Rudolf Bulltmann enuncia, concisamente, a percepção fundante do credo cristão acerca da salvação.<sup>263</sup> Na *Estrela da Redenção*, o homem desempenha um papel claramente delimitado, com sua ação no advento da redenção do mundo. A abordagem rosenzweiguiana não suprime a “Presença de Deus” da história. É certo que a redenção é um advento do porvir, conceito que, por sua vez, possui conotações teológicas que o distinguem completamente da mera linearidade histórica. Há, portanto, além do tempo histórico ou tempo vivido, outro tempo, um *tempo messiânico* que pode ser vivenciado *hic et nunc* sob certas condições, e que não representa, - pelo menos *não ainda* – um conclusivo “fim da história”. Para a comunidade judaica<sup>264</sup>, a experiência antecipada da Redenção, coletivamente, dá-se numa vivência de “espera”. O povo judeu, graças a seu status ontológico de povo eleito, situa-se fora da História universal e profana, por isso sua vida no tempo histórico atende também a outra temporalidade. As Bíblias com traduções utilizadas pelo Cristianismo<sup>265</sup> deixam escapar importantes conotações temporais (ou supratemporais) que se vinculam ao nome de Deus conforme a revelação dada aos patriarcas. Um artigo bastante oportuno de Stéphane Mosés sobre as traduções e significados do Tetragrama lança luz sobre esse aspecto messiânico do nome de Deus revelado, o qual deveria ser lido, se observado um maior esmero filológico, de maneira a denotar “*Eu serei o que serei*”. A alteração traria importantes implicações teológicas:

Desse ponto de vista, todos os nomes divinos que o texto bíblico evoca aparecem como possuindo virtualidades implicadas na fórmula ‘Eu serei o que serei’, e que se desenvolvem em relação com a aparição de novas constelações históricas. Isso vale, em particular, para o Tetragrama, revelado a Moisés num momento absolutamente específico da história dos judeus, no paroxismo de uma crise marcada pelo exílio, a opressão e o desespero. A sincronia do passado, do presente e do futuro inscrita na estrutura consonantal do Tetragrama não remete, portanto, a um teologúmeno abstrato, a saber, da co-presença em Deus das três dimensões do tempo (tal como sugerida

<sup>262</sup> BULLTMANN, R. *Le Christienisme dans le cadre des religions antiques*, p. 215.

<sup>263</sup> Naturalmente, o advento da Teologia Liberal na esteira da Ilustração trouxe interessantes matizes para essa doutrina. Citamos a forma predominante, que vem à mente quando se pensa no geral das igrejas cristãs tradicionais e como enfocam o assunto.

<sup>264</sup> Utilizaremos intercambiavelmente expressões como “o povo judeu”, “comunidade judaica”, “os judeus” e “Israel” (esta última bastante usada por Rosenzweig).

<sup>265</sup> Comparamos as passagens entre as seguintes versões: Protestante: João Ferreira de Almeida, Sociedade Bíblica do Brasil; Católica: Nova Bíblia Pastoral, Paulus.

pela tradução ‘O Eterno’<sup>266</sup>) *mas a uma modalidade específica da experiência humana do tempo*<sup>267</sup>. Esta experiência – que os místicos evocaram com frequência – é a de uma *contração do tempo* (o que não significa a sua abolição), onde o passado mais antigo e o futuro mais longínquo seriam atualizados na intensidade de um mesmo presente.<sup>268</sup>

As consequências que se seguem da compreensão da passagem escriturística acima analisada, ainda segundo Stéphane Mosès, lhe emprestam uma significação distintamente messiânica.

É de uma experiência assim que Moisés tivera no episódio da sarça ardente, quando o Deus dos patriarcas, tema de uma tradição muitas vezes centenária, lhe apareceu como aquele mesmo que conduziu os hebreus à realização de seus sonhos mais utópicos. Na escala de sua história coletiva, a memória – isto é, a atualização do passado – se confundiria assim com a esperança – ou seja, com a antecipação do futuro. O que o tetragrama simbolizaria aqui, *seria a possibilidade dada ao homem de superar o tempo a partir do interior do próprio tempo, ou ainda, se preferirmos, de fazer da memória o instrumento da Redenção.*<sup>269</sup>

Na tradicional versão protestante de João Ferreira de Almeida (1628 – 1691), o primeiro a verter as Escrituras para o vernáculo no século XVII, a revelação de Deus a Moisés está registrada com estas palavras: “Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros.” (Ex: 3:14; destaques do original).

Uma comparação com a Bíblia católica mostra o que pode parecer uma inexpressiva variação nos termos do versículo: Ao invés de EU SOU O QUE SOU, registra “Eu sou aquele que sou”, contudo, há que se sublinhar que a ausência de letras maiúsculas na segunda citação, retira grande parte da ênfase do *nome*.

O ensinamento de que *Eu Sou o que Sou* é o nome pelo qual a Divindade se revelou a Moisés parece incontroverso entre as denominações cristãs, portanto. Mesmo a prestigiosa Bíblia de Jerusalém, registra:

#### **“A revelação do Nome Divino”**

<sup>266</sup> A esta nota cabe aqui a inserção de um esclarecimento bastante oportuno, dado por Maurice-Ruben Hayoun: “Sabe-se que Mendelssohn foi quem traduziu o nome tetragramático pelo adjetivo alemão *Der Ewige* (O Eterno) (...) “Mais ou menos fiel ao texto, mas sem se confinar num literalismo estreito, Mendelssohn preocupava-se com o sentido, o que o constringia às vezes a cometer hebraísmos, como Lutero.” HAHOUN, Maurice-Ruben, *O Judaísmo Moderno*, p. 63, Porto, Portugal (tradução de “*Les Judaïsme Moderne – Que sais-je?*”, 1995”).

<sup>267</sup> Esse itálico é de nossa responsabilidade. O que aparece em seguida se encontra no original.

<sup>268</sup> MOSÈS, Stéphane, *L’Eros et la Loi*, “*Je serai qui Je Serai*”, chapitre 3, p. 54 (editions du Seuil, 1999).

<sup>269</sup> Idem, p. 54. Itálicos acrescentados.

13 Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos filhos de Israel e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?, que direi? Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.”<sup>270</sup>

No entanto, conforme esclarece Walter I. Rehfeld no seu *Tempo e Religião*<sup>271</sup>, no que está em pleno acordo com Stéphane Mosès, há elementos para se colocar sob suspeita o rigor filológico dessas traduções:

Significativamente, o Nome de Deus, o “Tetragrama”, deriva do verbo *haya*, comumente traduzido por “ser”. Mas Carl Heinz Ratschow mostrou que esta tradução está errada, que *haya* significa algo que é “ser” e “vir a ser” ao mesmo tempo. Esta simultaneidade parece uma impossível *coincidentia oppositorum* ao nosso pensar lógico, escolado pela filosofia grega; mas para o homem bíblico, Deus é a última fonte de todo *hayá*, do “ser” e do “vir-a-ser” e ainda do “atuar” que se reúnem na “realidade.”<sup>272</sup>

Essa elucidação incide diretamente sobre a referida passagem na qual Deus se identifica para Moisés:

É através do verbo *hayá* que Deus Se identifica quando Moisés, ao receber a sua missão de libertar os filhos de Israel no Egito, pergunta o que responder quando indagado quem o teria investido desta tarefa. A resposta foi *Ehyeh asher Ehyeh*<sup>273</sup> (Ex: 3: 14) “Serei Quem Serei”, ou “irei-a-ser O que Virei-a-ser” ou ainda “Virei-a-ser O que Farei”.<sup>274</sup>

A Bíblia Hebraica, por sua vez, já traz uma tradução condizente com as observações de Rehfeld supracitadas: “14. E Deus disse a Moisés: “Serei O que serei.” E disse: Assim dirás aos filhos de Israel: Serei enviou-me a vós.”<sup>275</sup>

A tradução do texto, conforme registra a Bíblia Hebraica utilizada pelos judeus, fundamenta a percepção rosenzweigiana de uma irrupção messiânica no futuro. O Reino passa a ser compreendido como experiência situada no “ainda não realizado”, mas cujos lampejos podem ser percebidos na prática ritual que emerge do calendário judaico.

<sup>270</sup> Êxodo, 3:14, Bíblia de Jerusalém, Paulus, 1985 (nova edição revista).

<sup>271</sup> REHFELD, Walter I, *Tempo e Religião*, Perspectiva, coleção estudos, p. 92.

<sup>272</sup> REHFELD, Walter I., Opus cit., p. 92.

<sup>273</sup> É curioso notar que Karen Armstrong, abordando o tetragrama em seu *Uma História de Deus*, faz a mesmíssima transcrição do texto hebraico e valida a tradução convencional de “Eu sou o que Sou”. Ainda assim, não tira quaisquer conclusões profundas acerca daquele nome, supondo-o como mera “expressão idiomática hebraica”, que visava escapar de uma definição de Deus que é, por natureza, o “incondicionado”. Ver ARMSTRONG, Karen, *Uma História de Deus*, p. 33.

<sup>274</sup> Idem.

<sup>275</sup> Êxodo (Shemot) 3: 14, Bíblia Hebraica.

Conforme destaca Stéphane Mosès, a leitura de Rosenzweig do tempo messiânico converge para a tradução precisa do texto bíblico. E esse tempo messiânico pode ser definido como uma “contração do tempo”, sem que isso implique, jamais, a sua abolição. Neste sentido, “o passado ancestral do povo hebreu e o futuro mais longínquo se atualizariam na intensidade de um mesmo presente.”<sup>276</sup> A vivência da eternidade no tempo histórico remete, portanto, à experiência dos patriarcas, gravada e relida na tradição mais antiga do judaísmo, sendo, portanto, um guia para uma orientação atual sobre como todo judeu há de relacionar-se com o tempo linear da história profana.

Na Terceira Parte da *Estrela da Redenção*, precisamente no livro 1, “*O fogo ou a Vida Eterna*”, Rosenzweig discorre sobre a especificidade do povo judeu como povo eleito e de que forma essa condição suprahistórica o situa na economia da Redenção. O povo judeu “é a única comunidade na qual tal sequência de vida eterna vai do avô ao neto, a única que não pode enunciar o ‘nós’ de sua unidade sem ouvir bem no fundo uma voz que acrescenta: ‘somos eternos’”<sup>277</sup>. O ser dessa enunciação não comporta gradações, ao passo que, como explica Pierre Bouretz, o “cristão é sempre um pagão em vias de renunciar a si próprio para tornar-se cristão, apresentando por este fato as formas de uma perpétua adolescência”<sup>278</sup>. A etnicidade do povo judeu é invocada na ideia de uma “comunidade de sangue”, uma vez que “somente o sangue oferece garantia presente de esperança para o futuro”<sup>279</sup>. É importante sublinhar aqui a ressalva de Stéphane Mosès a essa descrição que apresenta uma “escolha bastante pobre de palavras”<sup>280</sup>, a destoar do sereno universalismo para o qual acena a obra de Rosenzweig. De fato, seguindo a leitura vemos que Rosenzweig caracteriza daquela mesma forma qualquer outra comunidade, que sem a condição do sangue, só poderia aspirar à eternidade pela via da vontade e da esperança.

No caso do povo judeu, ainda que sua etnicidade o coloque lado a lado com outros povos, três características bastante específicas o mantêm à parte, a saber, a *terra*, a *língua* e a *lei*.

---

<sup>276</sup> Cf. MOSÈS, S. *L'Éros et la Loi*, “Je serais ce qui Je serais,” chap. 3, p. 54.

<sup>277</sup> ROSENZWEIG, F. *Star of Redemption*, p. 298.

<sup>278</sup> BOURETZ, P. *Testemunhas do Futuro*, Cap. 2: “*Da Noite do Mundo aos Clarões da Redenção: a Estrela de Franz Rosenzweig*”, p. 237.

<sup>279</sup> *Idem* p. 299.

<sup>280</sup> MOSÈS, Stéphane, *System and Redemption*, p. 177. O comentador destaca a conotação racista que pode envolver tais expressões, o que, no caso de Rosenzweig, observamos, só seria possível se, forçadamente, isolássemos a expressão de seu contexto.

No caso da primeira, nenhum tipo de enraizamento a uma terra específica caracteriza a existência do povo judeu. Rosenzweig distingue a existência étnica de outras comunidades, calcada numa terra em que repousam os ancestrais, de uma concepção totalmente espiritual desse mesmo aspecto quando aplicado ao povo judeu. Se por um lado, a coesão deste dá-se pelo sangue compartilhado de toda a comunidade, a terra a que esta se vincula não é uma terra *geograficamente* situada.

Para o povo eterno, o lar jamais significa terra como no caso dos povos do mundo que aram o solo, sobre ele vivem e prosperam até se esquecerem que ser um povo é algo que vai além da permanência em uma terra – para o povo eterno a terra natal jamais se torna sua neste sentido.<sup>281</sup>

A terra que o povo judeu possui é, por conseguinte, a terra que almeja, ou seja, uma terra santa. De que Rosenzweig depreende que, mesmo havendo uma permanência pacífica numa determinada região, sua longevidade não lograria conferir-lhe o status de “uma terra dos judeus” no sentido como falamos da terra de outros povos. Isso exclui a possibilidade do Sionismo, contra o qual Rosenzweig se mostra bastante refratário<sup>282</sup>. A eternidade do povo judeu, portanto, independe de sua permanência num dado espaço geográfico ou no tempo histórico, se com isso compreendermos o tempo linear, dentro do qual nações surgem e desaparecem. Como observa Pierre Bouretz: “Reaprendendo incessantemente no exílio que a terra que nutre encadeia também aqueles que se sentem tentados a amar mais o solo de sua pátria do que sua própria vida, lhe é dado jamais ‘adormecer em sua casa’”<sup>283</sup>

O status ontológico de povo eleito eleva o judeu acima do tempo histórico, e é esta condição que lhe confere a eternidade. O surgimento de Israel dá-se no mandamento de Deus a Abraão para que este saísse de sua terra natal e seguisse a orientação divina rumo a uma terra santa, a terra abundante simbolizada posteriormente, no Êxodo, pela expressão “terra de onde emana leite e mel” (Shemot/Êxodo, 33:3).

O exílio como ponto de partida de uma história, contudo, não foi vivenciado pela comunidade judaica com toda a negatividade que situação análoga no mundo contemporâneo evocaria em cada um de nós. Esse marco na narrativa da comunidade judaica é o seu início e traz em si a luz de uma sabedoria: se a experiência lhe mostra

<sup>281</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 300.

<sup>282</sup> Como veremos adiante, pouco mais de uma década após a redação da *Estrela*, sua posição acerca do Sionismo se altera diante de certas condições políticas pelas quais passavam a Alemanha e os judeus que lá habitavam.

<sup>283</sup> BOURTEZ, Opus cit. p. 238.

que “a terra trai o povo que lhe confia o cuidado de sua sobrevivência”<sup>284</sup> a sabedoria ditava que o povo judeu se voltasse para o Eterno como seu único Lar. Tão transcendente como fora a sua gênese, haveria de ser sua trajetória no mundo, mas sempre focada num objetivo igualmente estabelecido fora dos meandros da história profana da humanidade.

Essa construção teológica empresta ao povo judeu um caráter errático e estabelece o exílio não como a “negatividade inaugural de uma desgraça do homem na história”<sup>285</sup> como corrige Bouretz, e sim como um aspecto inerente à sua particularidade supra-histórica.

Em seguida, Rosenzweig destaca o outro traço definidor de uma comunidade: a língua. Contudo, uma língua segue o destino da nação que a expressa, e tanto quanto esta pode morrer, também a língua é perecível. Ainda que reconheça o valor de se lutar pela permanência de uma língua, essa batalha não tem como conferir eternidade ao povo que a empreende: “Os povos devem saber que não é por sua eternidade que combatem, que seja o que for que conquistem na luta é algo bem diferente da eternidade; é o tempo.”<sup>286</sup>

O hebraico permanece como língua sagrada, por isso, prossegue mesmo quando a assimilação imposta de fora obriga o povo judeu a utilizar outra língua. Em outro texto, *Hebraico Clássico e Hebraico Moderno*, que analisa a recepção de uma tradução da *Ética* de Espinosa para o hebraico, Rosenzweig assim se expressa sobre o idioma dos judeus:

A diferença de sua vitalidade daquela de uma língua profana é que nada já recebido por ela pode se perder. A língua sagrada só cresce em riqueza, enquanto as outras línguas devem obedecer a lei da contínua - e por vezes crítica - autopurificação. Este ato lhe assegura a possibilidade de continuar como língua falada, mesmo após, como consequência disto – uma certa fase histórica de seu desenvolvimento haver se tornado clássica; *clássico* aqui denota uma sacralidade mundana da língua, digamos. Mas a vida da língua eterna desdobra-se exatamente como a do seu povo. Ela não procede de uma sequência de mortes e ressurreições, o único expediente no qual tudo que vive na terra deve prolongar seu tempo para além do que a natureza determinou. Ela persiste porque não pode, não irá e não deve morrer”<sup>287</sup>.

Rosenzweig trata a língua, nesta passagem, como um constructo da cultura, cuja sobrevivência depende do destino do povo que a fala. Assim caracterizada, depreende-

---

<sup>284</sup> Idem, p. 238.

<sup>285</sup> Ibidem.

<sup>286</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 301.

<sup>287</sup> ROSENZWEIG, F. *Classical and Modern Hebrew*, in Franz Rosenzweig, his life and thought, p. 267.

se que compartilha, essencialmente, da mortalidade do povo. O judeu, por seu turno, guarda com sua língua uma relação de distância e nostalgia e a faz remontar à terra santa. “A pátria concebida como terra santa, corresponde a língua percebida como língua sagrada.”<sup>288</sup> Essa sacralidade é vivida no hebraico proferido em cada ritual judaico, ao passo que outros dialetos são utilizados na vida cotidiana (o ídiche, por exemplo), denotando por parte dos judeus uma resistência em serem completamente assimilados. A vivência bilíngue atesta o caráter bidimensional da existência que levam: na história profana e paralelamente a ela, ouvem os ecos da Criação e vivem a Redenção, simbolicamente, por enquanto.

A terceira característica que emoldura um universo étnico é a *Lei*. Comunicando-se numa língua sagrada, guiado pela busca de um “lugar” santo prometido a seu patriarca, o judeu coloca-se à margem da história profana. As leis a que se submete também diferem das leis das comunidades seculares, uma vez que estas foram inscritas na forja do tempo, na repetição constante de costumes aprovados que a comunidade passa a validar. A adesão a um conjunto de leis mutáveis é a realidade das sociedades também mutáveis e, por conseguinte, mortais. Guiando-se pelas normas e costumes atemporais que guardam sempre a essência da Lei Eterna, a Torah, o povo judeu enraíza-se assim também na eternidade. Nesse “enraizamento em si mesmo”, na sua especificidade, em vez de no mundo, o povo judeu reivindica sua essência no Todo. “Pois tudo o que é individual não é eterno, pois o Todo está fora dele”.<sup>289</sup>

A individualidade do povo judeu, para Rosenzweig, sustenta-se quando aquele torna-se parte do Todo: “No caso do povo judeu isto quer dizer que ele teria de recolher para dentro de si os elementos de Deus, do mundo, e do homem, de que o Todo consiste.”<sup>290</sup> Comentando este aspecto da doutrina, esclarece Stéphane Mosès: “A relação do povo judeu com o conjunto da humanidade não é como o de uma parte em relação ao Todo, e sim, de um particular em relação ao Universal”.<sup>291</sup> A especificidade judaica não o exime de ser reconhecido como um povo, portanto, uma vez que ele também participa da “generalidade da história”. Contudo, exatamente essa sua especificidade, a de ser o povo eleito, situa-o à margem do destino histórico dos povos, a saber, de nascerem e eventualmente desaparecerem do mundo. Esta designação,

---

<sup>288</sup> MOSÈS, S. *System and Revelation*, p. 180.

<sup>289</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 305.

<sup>290</sup> Idem.

<sup>291</sup> MOSÈS, S. *System and Revelation*, p. 182.

decerto, traz alguns riscos visíveis no que tange à participação do povo judeu no mundo e, por conseguinte, na definição de que tipo de protagonismo lhe pode ser atribuído na construção do real. Cada povo participa singularmente no mundo pela tríplice via da etnicidade, do idioma e da geografia. Como vimos, na leitura rosenzweiguiana, o povo judeu reivindica para si uma versão teológica de cada um daqueles aspectos. Um olhar de fora, a partir da consciência desta particularidade judaica, reconhece na língua sagrada (o hebraico dos rituais), na observância da Lei eterna (vivenciada em cada rito do calendário judaico anual) uma vivência já antecipada do Reino, na terra santa que é a única pátria em que o judeu busca de fato se enraizar. “A sacralidade da própria linguagem do povo possui um efeito similar ao da sacralidade de sua própria terra: ele não permite que seu sentimento seja de todo esgotado no cotidiano. Ela impede que o povo eterno se ponha em harmonia completa com os tempos.”<sup>292</sup>

Mesmo reconhecendo sua particularidade como o povo eleito e, por conseguinte, paralelo aos mecanismos da história, o judeu não se exila desta última, o que estabelece para ele uma existência bidimensional: ao mesmo tempo em que vive antecipadamente a Redenção como o anseio a se concretizar no porvir, ele a evoca, qual nômade no tempo, e se orienta por ela neste mundo *hic et nunc*. A própria dualidade que a Bíblia atribui, paradoxalmente, a Deus, forneceria uma importante elucidação sobre o caráter dual da vida judaica. Se o texto sagrado mostra um Deus amoroso que por vezes se ira, um Deus todo sábio que não raro se equivoca e derroga mandamentos que Ele mesmo instituiu, isso não precisa ser interpretado como mera projeção antropomórfica sobre a divindade, e menos ainda como a revelação de um Soberano transcendente vítima de suas próprias paixões.<sup>293</sup> A dualidade descrita simboliza a dimensão não-profana da experiência humana, uma vez que o sagrado, que a subsume, só temporariamente pode ser eclipsado. Pelo ato de abençoar algo, o judeu resgata um objeto, uma situação, da esfera exclusiva do profano, e a emoldura nos domínios do sagrado:

O fato de que os dois mundos, este e o vindouro, caminham lado a lado é de suma importância. Até mesmo o objeto que recebe uma alma

<sup>292</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 302

<sup>293</sup> O rabino Jonathan Sacks dedicou um capítulo 3 inteiro de seu *Not in God's Name*, obra escrita para refutar a associação da fé com a violência, à questão da percepção dualista de Deus. No trecho em que aborda o Monoteísmo, Sacks explica: “Mas não é fácil ver Deus como a fonte do mal como também do bem, do julgamento e do perdão, da justiça e do amor. Os rabinos o fizeram entendendo os dois nomes primários de Deus na Bíblia, *Elokim* (E) e *Hashem* (J), a referirem-se, respectivamente a Deus-como-justiça e Deus-como-compassão.” Sacks reconhece a utilidade parcial dessa simplificação, mas questiona: “E se o monoteísmo requerer a habilidade de lidarmos com a complexidade?”, ver SACKS, J., *Opus cit.* p. 53.

pela bênção proferida sobre si possui uma função dupla: ‘neste’ mundo serve a propósitos cotidianos, quase como se jamais houvesse sido abençoado, mas ao mesmo tempo foi transformado num dos tijolos de que o mundo ‘vindouro’ será edificado. O ato de abençoar divide este mundo para torná-lo completo e uno para aquilo que está por vir, mas no presente tudo o que está visível é a divisão.<sup>294</sup>

É a partir daí que a observância de todos os rituais do ano judaico se justifica. A participação do povo judeu neles visa à vivência antecipada do Reino – como também pode ser denominada a Redenção. Cada rito executado no mundo, portanto partícipe da ordem do profano, relembra a sacralidade da existência que passa a ser percebida como calcada num *outro devir*, celebrado não apenas como uma realidade à frente, distante, mas como a experiência acessível da ordem do sagrado. O objetivo não é esquecer do mundo irredimido, mas lembrar-se e vivenciar nas práticas rituais a Redenção a caminho, no porvir, sempre vindo mas ainda não presente concretamente. Tais práticas não constituem um sucedâneo da irrupção messiânica que cindirá a temporalidade histórica no porvir, mas a maneira como se manifesta a sua espera. A espera, neste contexto, não implica passividade absoluta, mas a constância num exercício espiritual de contemplação de uma Realidade paradoxalmente presente e ainda por vir:

Ela está sempre para chegar ainda, mas às portas está sempre. Está sempre já em existência ao ao mesmo tempo ainda por vir. Ainda não está em existência de uma vez por todas. Está eternamente vindo. A eternidade não é um tempo muito longo; é um amanhã que poderia bem ser Hoje.<sup>295</sup>

Como comenta Michel Löwy:

Para a temporalidade messiânica, a meta ideal “poderia e deveria talvez se realizar já no próximo instante e mesmo nesse instante”. Essa concepção religiosa do tempo constitui, segundo Rosenzweig, “precisamente o *schiboleth* capaz de distinguir entre o adorador autêntico do progresso e o crente do Reino, que emprega a palavra ‘progresso’ unicamente para falar a linguagem do tempo, mas que na realidade pensa no Reino: a diferença está em defender-se ou não contra a perspectiva e o dever de antecipar o ‘fim’ no próximo instante. Sem essa antecipação e a pressão interna para realizá-la, sem ‘o desejo de antecipar a vinda do Messias’ e a tentação de ‘forçar o Reino dos céus’, o futuro não é futuro, mas apenas um passado que se estende numa duração infinita, um passado que se projeta adiante. Sem essa antecipação, o instante não é eterno, mas algo que se arrasta interminavelmente sobre a longa estrada estratégica do tempo.<sup>296</sup>

<sup>294</sup> ROSENZWEIG, F. idem.

<sup>295</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 242.

<sup>296</sup> LÖWY, M., *Redenção e Utopia*, p. 56.

A história sagrada da Criação, Revelação e Redenção entrelaça-se assim no tecido da história profana. É função de cada ritual não apenas lembrá-lo, mas vivenciá-lo e torná-lo suas lentes para enxergarem neste mundo aquele outro mundo que vem, e assim acelerar a sua vinda. Comentando a importância da prece na ritualística judaica com vistas à Redenção, Rosenzweig afirma:

Em suma, a eternidade deve ser acelerada. Tem de sempre ser capaz de chegar já “hoje”. Só assim ela é eternidade. Se não existir uma tal força, nenhum prece capaz de acelerar a chegada do Reino, então ele não vem na eternidade; ao invés disse, ele eternamente não vem.<sup>297</sup>

### 3.3. A sacralidade no tempo: as festividades como nostalgia do Reino

Não por acaso, a *Estrela da Redenção* enfatiza a importância e os significados de cada ritual judaico realizado durante o ano pela comunidade. Cada um deles reencena uma realidade que aponta ora para a Criação, ora para a Revelação, ora para a Redenção. Já sabemos na obra de Rosenzweig que estas realidades não são estanques, e que interagindo culminam na concretização do Reino de Deus. A realidade política do mundo é observada a partir de um olhar iluminado pela Realidade sagrada simbolizada por cada um dos rituais. Daí ter Rosenzweig dedicado-se àqueles que tocam, em particular, mais diretamente na antecipação do Reino. As festividades explicitamente relacionadas com a Redenção, a saber, o *Ano Novo Judaico* e o *dia do Perdão*, referem-se diretamente à Utopia (nos moldes judaicos) e à reconciliação do mundo. Veremos, contudo, que a antecipação do Reino também se manifesta no simbolismo de outros festivais, cada um dos quais devidamente escrutinado na leitura que Rosenzweig faz do calendário judaico. Cada rito evoca um momento da história sagrada e reafirma na memória coletiva do judeu praticante a participação em uma teodicéia, consciência esta que o situa tanto neste mundo quanto no vindouro. É daí que se estabelece a importância de todas as observâncias rituais do calendário sagrado anual do povo judeu:

Na eternidade, a palavra falada se dissolve no perfeito silêncio da união – pois só no silêncio a união acontece. O mundo une, mas somente aqueles que estão unidos ficam em silêncio. Assim a liturgia, o refletor que fulgura os raios solares da eternidade no pequeno círculo do ano, deve introduzir o homem no silêncio. Todavia, mesmo na liturgia, o silêncio compartilhado pode vir somente no final, e tudo que vem antes é uma preparação para este fim. No estágio da

---

<sup>297</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 288. Esta bela passagem é evocada na nota 34 do texto supracitado de Löwy, p. 182.

preparação a palavra ainda domina o tema. A própria palavra deve conduzir o homem ao aprendizado de como compartilhar o silêncio. Essa preparação começa com o aprender a escutar.<sup>298</sup>

A vivência ritual do judeu durante o ano inteiro, essa experiência anual de “horas que, em contínua repetição daquele mesmo momento são a eternidade em miniatura”<sup>299</sup>, é a ação e afirmação eloquente de sua consciência de ser parte de um povo suprahistórico:

O Ser, expulso da Totalidade, reaparece aqui não mais como um princípio de imanência mas, ao contrário, como um paradigma de pura alteridade, como modelo paradoxal daquilo-que-não-está-no-mundo, mas que certamente um dia estará; em outras palavras, como pura figura da utopia.<sup>300</sup>

A congregação judaica, unida na oração comum constituída pelos diversos rituais do calendário judaico anual, refletem, assim, o mundo vindouro. E Rosenzweig identifica nos rituais do calendário judaico as mesmas categorias de Criação, Revelação e Redenção. Esta tríade está presente, portanto, no festival da criação (que é o Shabat), nos festivais da Revelação (representados na Páscoa judaica, Shavuot e no Sukot, este também referido como “festa dos Tabernáculos” e nas festas da Redenção (Ano Novo Judaico e Yom Kippur, ou dia do perdão). O Shabat celebra, a princípio, a obra da Criação, e repetido semanalmente durante todo o ano edifica na comunidade a consciência do ano como um tempo a transcorrer no sagrado, o que torna cada ano um ano espiritual. Sua frequência semanal, com a leitura cumulativa da Torah, vivenciada pela comunidade consciente de sua especificidade, emoldura o cotidiano de sacralidade, ao lembrar que nada ocorre no mundo judaico fora do tempo divino. Os ritos, além de tornarem sagrado o tempo vivido na esfera do profano, ainda unem cada indivíduo em uma comunidade e esta é também uma das importantes funções do Sabbath. Na descrição de Rosenzweig, o Sabbath que celebra a Criação é ainda a primeira Revelação a antecipar, por seu turno, a Redenção. Não obstante, seu limite se dá por ser celebrado dentro do tempo profano, já que permanece sendo um dia da semana. Um dia em que o descanso é determinado com a celebração máxima do reconhecimento da Redenção, ainda assim esvai-se nas horas que o ladeiam. Ecoa a eternidade sem, contudo, realizá-

<sup>298</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 308-309.

<sup>299</sup> FREUND, Else-Rahel, *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence*, 165.

<sup>300</sup> MOSÈS, S. *System and Revelation*, p. 187.

la plenamente, já que revive simbólica e ritualisticamente o descanso messiânico da Redenção, no fim dos tempos.

A realidade à qual ele remete situa-se bem longe, em algum lugar nas profundezas do futuro. Esta visão inerente ao Shabat é claramente demonstrada pelo fato de que, no texto bíblico, o Shabat indicar a completude da Criação, isto é, tanto seu final quanto sua finalidade. Para o Judaísmo a reconciliação genuína do homem e do mundo – ou seja, o dia quando ambos estiverem em repouso – aparece como um limite final e cujo sabor somente o rito nos permite antecipar.<sup>301</sup>

Já no Pesach, a Páscoa Judaica, também conhecida como a festa da Libertação, trata-se de um rito de expressividade máxima, pois vai muito além da celebração de um evento pretérito ou antecipação de um evento futuro. “Esta refeição é a mais fundamental de todos os ritos da Páscoa pois não se limita a comemorar um evento passado, ou mesmo em antecipar um evento futuro, mas é ela o próprio evento na situação presente, repetido cada ano e em cada vez singularmente”<sup>302, 303</sup>

Seu significado relaciona-se com o texto do Shemot<sup>304</sup>, que narra a libertação dos judeus do cativeiro egípcio, i.e. um dos relatos fundamentais para constituição dos judeus como um povo: “Como a criação do mundo, a criação do povo contém sua meta final, o propósito final para o qual foi efetuado.”<sup>305</sup> Na reunião dos judeus na refeição comum que relembra a noite do êxodo busca-se uma experiência de renovação que fornece a coesão à comunidade e proporciona a regeneração do povo em sua totalidade. O tema da conversa à mesa gira em torno do significado da renovação e na reafirmação da vocação de Israel para a liberdade. O caráter simbólico do evento, restrito pela ambiência do tempo profano, é destacado por Rosenzweig na noite de Pesach:

A fundação do povo proporciona um reflexo de sua destinação futura, mas não mais que um reflexo.” Na lembrança do evento fundante, Rosenzweig destaca a intervenção divina no resgate dos filhos de Israel. “Os textos das escrituras, lidos nos últimos dias da festividade, dão um panorama a partir da origem e do que nela está latente, nesta criação do povo: da revelação, à redenção final.”<sup>306</sup>

No Sukot, que é um dos três Festivais de Peregrinação (os outros dois são Pesach e Shavuot) ou Festa dos Tabernáculos, a comunidade afasta-se de sua morada para

<sup>301</sup> MOSÈS, S., *System and Revelation*, p. 190.

<sup>302</sup> Idem, p. 192-193.

<sup>303</sup> Ibidem, pp. 192-193.

<sup>304</sup> Ou êxodo, como registra a Bíblia cristã.

<sup>305</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 317.

<sup>306</sup> Idem, 318.

habitar numa cabana pelo tempo de nove dias para judeus da Diáspora e oito dias para os Judeus em Israel e judeus reformistas na Diáspora<sup>307</sup>, conforme a orientação do Eterno constante em Vaicrá (Levítico) 23: 33-44<sup>308</sup>. Nesta morada temporária, edificada pela própria família que ali irá habitar e ter suas principais refeições, os membros relembram o fim de uma série de tribulações que seus ancestrais viveram no deserto, após haverem sido libertados do cativeiro no Egito. Eis assim a antecipação do advento do tempo messiânico. No âmbito do ritual, Rosenzweig sublinha o simbolismo contido especificamente na precariedade das cabanas:

Em memória daquelas longas peregrinações do passado que eventualmente conduziram ao descanso, os membros da família não têm sua alegre ceia nos cômodos familiares da casa, mas sob um teto construído rapidamente, um teto improvisado por cujas brechas brilha o céu. Isto serve de lembrete ao povo que não importa o quanto a casa de hoje pareça ser sólida, ou o quanto nos tenta acene ao descanso e à vida segura, não passa de uma tenda que permite senão uma pausa nas longas peregrinações pelo deserto dos séculos. Pois o descanso, aquele de que o construtor do primeiro Templo falou, não chega até que as peregrinações cheguem ao final, e suas palavras são lidas nesta festa: “Bem-aventurado seja Ele que deu descanso ao seu povo.”<sup>309</sup>

Patenteia-se aqui a instabilidade de qualquer instituição meramente humana, todas elas de fato precárias por definição, dada a incontornável natureza histórica em que assenta. Depreende-se ainda da passagem, uma reafirmação do exílio como condição permanente do povo judeu, em sua busca da única pátria a ele assinalada pelo Eterno. A cabana precária, preferida à estabilidade e conforto da moradia enraizada, reafirma o Utópico como norte, o que, nas palavras de Stéphane Mosès,

<sup>307</sup> Cf ROBINSON, G. *Essential Judaism*, p. 101.

<sup>308</sup> “33 E falou o SENHOR a Moisés, dizendo 34 Fala aos filhos de Israel, dizendo: Aos quinze dias deste mês sétimo, será a Festa dos Tabernáculos ao Eterno, por sete dias. 35 Ao primeiro dia, haverá santa convocação; nenhuma obra servil fareis. 36 Sete dias oferecereis ofertas queimadas ao Eterno; ao dia oitavo, tereis santa convocação e oferecereis ofertas queimadas ao SENHOR; dia solene é, e nenhuma obra servil fareis. 37 Estas são as solenidades do Eterno, que apregoareis para santas convocações, para oferecer ao Eterno oferta queimada, holocausto e oferta de manjares, sacrifício e libações, cada qual em seu dia próprio; 38 além dos sábados do Eterno, e além dos vossos dons, e além de todos os vossos votos, e além de todas as vossas ofertas voluntárias que dareis ao Eterno. 39 Porém, aos quinze dias do mês sétimo, quando tiverdes recolhido a novidade da terra, celebrareis a festa do Eterno, por sete dias; ao dia primeiro, haverá descanso, e, ao dia oitavo, haverá descanso. 40 E, ao primeiro dia, tomareis para vós ramos de formosas árvores, ramos de palmas, ramos de árvores espessas e salgueiros de ribeiras; e vos alegrareis perante o Eterno, vosso Deus, por sete dias. 41 E celebrareis esta festa ao Eterno, por sete dias cada ano; estatuto perpétuo é pelas vossas gerações; no mês sétimo, a celebrareis. 42 Sete dias habitareis debaixo de tendas; todos os naturais em Israel habitarão em tendas; 43 para que saibam as vossas gerações que eu fiz habitar os filhos de Israel em tendas, quando os tirei da terra do Egito. Eu sou o Eterno, vosso Deus. 44 Assim, pronunciou Moisés as solenidades do Eterno aos filhos de Israel.”

<sup>309</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 320.

Quer dizer que a Redenção não deve ser concebida como o fim de um processo, como a conclusão ou um resultado, mas, ao contrário, como um permanente horizonte utópico em relação ao qual a realidade presente só pode ser um palco, o movimento mesmo de uma necessidade infinita.<sup>310</sup>

A sequência dada a este que é o mais messiânico de todos os festivais judaicos, sublinha também esse caráter de incompletude que dá fundamento à expectativa messiânica, pois à leitura do último capítulo de Devarim (Deuteronômio) no último dia do Sukot, segue-se a leitura do primeiro capítulo de Bereshit (Gênesis) no qual se encontram narrados os setes dias da criação. O arranjo das leituras aponta para um recomeço e uma renovação infinita. A Redenção, mais uma vez evocada, é vivenciada na ordem da antecipação, uma esperança apenas, por conseguinte, ainda intangível.

A função dos festivais da redenção é captar o passado e o futuro no presente. O passado revivido toma a forma da consciência do povo judeu de seu enraizamento não na história profana, mas na especificidade de seu chamado divino, sua eleição. O futuro é antevisto na espera do evento redentor final, que se situa eternamente às portas da realização plena e que pode ocorrer a qualquer momento. De uma perspectiva renovada, construída sobre um *a priori* teológico, a realidade “temporal” que se descortina é de uma natureza diversa do tempo histórico e linear. É no presente mesmo que irrompe esse reflexo do tempo messiânico e que possibilita aos judeus tocarem as fímbrias de um futuro redimido. Como esclarece Rosenzweig:

Nesse festival da Revelação não há uma redenção presente. A Redenção é apenas uma esperança, algo esperado nas peregrinações. Essa festa, portanto, não pode ser a última palavra, já que não inclui a redenção em seus próprios domínios, mas somente lampejos dela que se permitem serem descortinados a partir do pináculo da revelação”<sup>311</sup>

O processo, portanto, ainda não se fechou por completo. “Mesmo na ordem do sagrado, a redenção permanece com uma utopia enquanto ela aparecer como o último momento de um processo. Para que seja apreendida na experiência presente, deve ser vivida fora de qualquer sucessão, como realidade em si e por si mesma.”<sup>312</sup>

Em seguida, Rosenzweig volta-se para uma apreciação do significado do Yom Kippur (Dia do Perdão) e do Rosh Hashaná (o ano novo judaico), eventos denominados sob o título comum de “Grandes Festas”. Essencialmente religiosas, possuem um apelo

<sup>310</sup> MOSÈS, S., *opus cit.* p. 195-196.

<sup>311</sup> Rosenzweig, F., *Star*, p. 321.

<sup>312</sup> Idem, 196.

particularmente individual: o judeu apresenta-se diante da divindade e de sua própria consciência. Dado o formato austero e solene que caracteriza a ambos, são também frequentemente referidos como “Yamim Noraim”, que tanto pode ser traduzido como “Dias de Temor” ou “Dias de Reverência”.<sup>313</sup> Se na festividade dos Tabernáculos, a Redenção é experimentada apenas no nível da Revelação, é nestes dois feriados que a verdadeira Redenção de fato acontece<sup>314</sup>. Embora ciente de seu papel dentro da comunidade, com a qual partilha cada passo do rito, é o indivíduo que experimenta, num agora em que o tempo é suspenso (e com ele, por conseguinte, a história), o estado de comunhão com o Eterno. É imperioso destacar, contudo, o caráter fugidivo do dia do perdão. O reflexo da Redenção, percebido como o levantamento de um véu, evanesce no crepúsculo do festival. A Utopia inspiradora da permanência na expectativa do estabelecimento do Reino continua sendo a inspiração, pois pode realizar-se a qualquer momento. Como destaca Stéphane Mosès:

Uma vez que no calendário judaico a festa de tabernáculos, que evoca precisamente o sonho de uma realização messiânica coletiva, isto é, de uma realização histórica, imediatamente seguir-se ao dia do perdão, quando o indivíduo se separa da história, ilustra o paradoxo que subjaz a análise completa do tempo sagrado em Roseznweig.<sup>315</sup>

Naturalmente, a descrição acima leva a indagar sobre as possíveis consequências de um povo se ver como paralelo à História. A autopercepção judaica, de povo escolhido que antecipa a redenção na vivência de seus ritos conforme o calendário, não seria uma validação do conformismo ante a barbárie da História? Assim posta, a cosmovisão judaica aproximar-se-ia daquilo que o teólogo alemão Johan Baptist Metz<sup>316</sup> denuncia como o “perigo de uma atemporalidade teológica e uma privação não-dialética” dos fundamentos bíblicos, conducentes a uma “espiritualidade mitigadora” divorciada dos desafios existenciais e sociais da experiência humana. Não haveria riscos demais nessa experiência simbólica e comunal do Reino, exatamente pela sua capacidade de validar a noção de uma fortaleza interior que observa de longe o colapso do mundo? A resposta para esse risco será dada por Rosenzweig na *Estrela*, quando ele explicita a missão

<sup>313</sup> SOBEL, Henry, *Os Porquês do Judaísmo*, p. 135.

<sup>314</sup> Cf. FREUND, Else-Rahel, opus cit. 166.

<sup>315</sup> MOSÈS, S., *System and Revelation*, p. 200.

<sup>316</sup> Johan Baptist Metz (1930-2019), na página 13 de *Uma Mística de olhos abertos*. Para além da citação fornecida acima, Metz recupera nessa obra para o Catolicismo progressista a noção de “teologia política”, até então fortemente associada com a visão conservadora de Carl Schmitt, cujo nome costuma ser o mais vinculado a esse conceito. Ver em especial o capítulo 3, “*Mística Política? O conceito do político na nova Teologia política.*”, p. 33-37. Paulus, SP, 2013.

complementar do Cristianismo na Redenção do mundo, como veremos adiante. Em Rosenzweig, a Redenção, antecipada na vivência ritual, por mais fulgurante que seja como um reflexo do Reino vindouro, não pode ser considerada a implantação efetiva deste, enquanto não abarcar no tempo o todo da humanidade. A suspensão do tempo, vivida pelos judeus nos limites de sua comunidade, não é ainda a abolição do tempo.

Quanto à forma externa que terá a era messiânica, a tradição judaica, como o demonstrou Gershom Scholem<sup>317</sup>, possui diferentes versões, ainda que não divirjam quanto ao local onde ela será estabelecida: neste mundo. Uma das visões destaca o aspecto catastrófico do advento do Reino, cuja irrupção, precedida pelas “dores do parto” do Messias (guerras, pragas e uma generalizada apostasia das coisas divinas), interrompe a história, e “uma nova terra e novo céu e coisas do passado não serão mais lembradas.”<sup>318</sup> Esta visão apocalíptica, já bastante antiga e moldada pela história das vicissitudes e perseguições sofridas pelos judeus em sua longa trajetória histórica, foi objeto de crítica de Maimônides:

Não pensem que o messias operará sinais e milagres ou que realizará quaisquer feitos espetaculares ou que ressuscitará os mortos, e coisas semelhantes (...) Quando um Rei surge da Casa de David, que estuda diligentemente a lei e, como seu ancestral David, prática constantemente boas obras de acordo com a lei escrita e ora e que obriga Israel inteiro a andar dentro dessas normas (...) e que travará as batalhas do Senhor, então se pode presumir que ele é o messias.<sup>319</sup>

E ainda:

Não pensem que nos dias do messias haverá qualquer afastamento do curso normal das coisas ou qualquer afastamento do curso normal das coisas ou qualquer mudança na ordem cósmica. O que se acha profetizado no Livro de Isaías – ‘Então o lobo morará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro e o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos; e um menino pequeno os guiará’ (Is, 11:6) – é meramente uma parábola e uma figura de linguagem (...) e o mesmo é aplicável a profecias similares referentes ao messias.<sup>320</sup>

Esta crítica preparou o terreno para que futuramente grassasse em outra visão que comumente se lhe opõe, a saber, a noção de um messianismo fruto de desdobramentos gradativamente edificadas. Recordemos que essa apropriação explícita

---

<sup>317</sup> Enfatadamente, em duas obras: *The Messianic Idea in Judaism*, chap. 1 “*Toward and Understanding of the Messianic Idea in Judaism*” e “*Sabbatai Tzvi: o Messias Místico*, vol. 1, cap. 2 “*Os prolegômenos do movimento sabataísta*, item II “*Messianismo na História Judaica e suas duas tendências: As formas catastrófico-utópicas e a racionalista*, p. 8-15.

<sup>318</sup> Ieshaiáhu (Isaías), 65:17.

<sup>319</sup> MAIMÔNIDES, M., *Mishné Toráh*, livro 13 APUD, SCHOLEM, G., “*Sabbatai Tzivi: o Messias místico I*, p. 13. Perspectiva, São Paulo, 1995. p. 13-14.

<sup>320</sup> Idem.

da categoria de progresso à luz do Iluminismo ganha um vigor renovado na *Ciência do Judaísmo*, com sua missão declarada de “modernizar” o judaísmo extirpando de seu corpus tudo o que pudesse ser entendido como a persistência da superstição religiosa de uma era pré-moderna. Scholem lamenta essa guinada de perspectiva, não necessariamente por “acreditar” num apocalipse de contornos judaicos, mas pelo risco de o revisionismo levado a efeito tanto por eruditos judeus quanto cristãos imolar todo um período da história judaica. Assim busca Scholem corrigir o equívoco de, no interesse mútuo de eruditos cristãos e judeus, se negar o apocalipsismo messiânico na tradição do judaísmo rabínico:

Eram os grandes eruditos judeus do século 19 e princípio do século 20, que em vasta medida determinaram a imagem popular do Judaísmo. Em face de sua concepção de um Judaísmo purificado e racional, só lhes coube aplaudir a tentativa de eliminarem o apocalipsismo dos domínios do Judaísmo. Sem nenhum pesar, relegaram as alegações de continuidade apocalíptica para o Cristianismo, o qual, em suas mentes, nada ganhou com isso. A verdade histórica foi o preço pago pelos preconceitos de ambos os campos.<sup>321</sup>

A Redenção descrita por Rosenzweig, vivida na ritualística, captada como suspensão do tempo histórico, não é ainda a Redenção última, que, decerto, ao irromper na História, há de elidir a necessidade de todos os recursos simbólicos que a representassem até então. Ademais, a maneira como o filósofo de Kassel compreende a Redenção distancia-se também das visões supracitadas, sobretudo em virtude das reservas que faz sobre a relação do judeu com a história profana. Sendo inegável que a Redenção há de ocorrer efetivamente na história, Rosenzweig articula um protagonismo compartilhado entre cristãos e Judeus na economia da Redenção. Como esclarece Benjamin Pollock:

Conquanto o povo judeu “permaneça no mundo” ele ‘mira fixamente por cima do mundo e da história’ em direção à redenção final, e assegura, assim, que os Cristãos não se enganem com o pensamento de que há qualquer estado de coisas no mundo presente que seja redentora. Ao antecipar a redenção futura do mundo como um “povo de sacerdotes”, o povo judeu garante que o Cristianismo continue a se dirigir no rumo da redenção do mundo.<sup>322</sup>

É necessário enfatizar, como vimos fazendo durante toda esta seção, que a essência do povo judeu, descrita por Rosenzweig como o povo suprahistórico e eleito

---

<sup>321</sup> SCHOLEM, G., “*Toward an Understanding of the Messianic Idea*”, in *The Messianic Idea in Judaism*, chapter 1, p. 8-9.

<sup>322</sup> POLLOCK, B., *Rosenzweig’s Conversions*, p. 113.

pelo Eterno com uma missão específica e inerente à sua particularidade ontológica, traz sempre junto de si o desafio de ser um povo suprahistórico, cuja existência, necessariamente, se dá dentro do História. A realidade histórica do período em que Rosenzweig escreve sua obra prima, *A Estrela da Redenção*, na qual se encontra essa metafísica, exigia uma construção filosófica que desse conta dos desafios políticos que a Europa, a Alemanha em particular, arrostavam. Mergulhado num nacionalismo crescente, de que mesmo seu grande mestre e amigo Hermann Cohen se via como fiador – Rosenzweig abraça uma perspectiva de “sionismo espiritual”. Os judeus não poderiam subscrever o nacionalismo alemão, pois fazê-lo seria colocar uma identidade local, e no caso deles temporária, no lugar da sua essência ahistórica como povo eleito. A meta, nas palavras de Rosenzweig, que podemos chamar aqui de Utopia, a guiar o povo eleito, é a Redenção: “O povo havia suspenso para si a contradição entre criação e redenção. Ele vive em sua própria redenção. Ele antecipou a eternidade. O futuro é a força motora no circuito do seu ano.”<sup>323</sup>

Sob essa perspectiva, vitórias adquiridas somente na esfera política, sobretudo à custa da violência bárbara da guerra, em nada se relaciona com as aspirações e vocação espirituais da comunidade judaica. Daí sua recusa sumária, até 1916, de qualquer forma de Sionismo, que chamara de “forma secular de messianismo”.<sup>324</sup> Uma tamanha concessão à política secular só poderia resultar, destarte, na renúncia da consciência judaica de sua condição supra-histórica. Neste ponto, quando Rosenzweig discute as opções concretas dos judeus da Diáspora, a saber, assimilação ou Sionismo, abre-se um importante debate sobre a adequação pragmática de um dado sistema filosófico. No caso da obra de Franz Rosenzweig, de que maneira um sistema filosófico calcado numa complexa rede de argumentos metafísicos, poderia verificar-se concretamente consolidado no mundo? A assimilação do povo eleito ao *ethos* histórico das nações trazia o risco do desenraizamento<sup>325</sup>, que, no caso dos judeus, não se refere a qualquer topos geográfico e sim à sua particularidade de povo supra-histórico. Sua postura, no

<sup>323</sup> ROSENZWEIG, F. *The Star*, p. 328.

<sup>324</sup> ROSENZWEIG, F., *Briefe*, p. 708 APUD, MOSÈS, S. Opus cit. p. 205.

<sup>325</sup> Bastante instrutiva é a reflexão de Paul-Mendes Flohr sobre o custo da assimilação: “No louco afã de adquirir a cultura moderna os judeus tiveram extirpados de si um conhecimento do Judaísmo. No processo de se tornarem versados nas letras modernas, se tornaram judaicamente iletrados. Tal como Kafka, os judeus haviam se tornado exímios em várias línguas europeias, porém não mais capazes de acessar sua herança antiga. Adotaram a alta cultura do Ocidente e o que restou do Judaísmo foram apenas fragmentos quebradiços da tradição, um folclore atenuado, e o que o poeta Heinrich Heine confidenciou uma vez ser o desejo secreto pelas refeições sabáticas da mamãe.” *Imágenes del conocimiento en el pensamiento judío moderno (original inglês “Images of Thought in Modern Jewish Thought”)* in “Encruzijadas de la Modernid, p. 15-16.

dizer de Paul-Mendes Flohr, é “meta-histórica”: “Mediante a reclusão na sinagoga e os ritmos sagradas da antiga liturgia hebraica, Israel aproxima-se do tempo messiânico. Antecipando a existência redimida, Israel se eleva acima das ingratas artimanhas da história e também das cadências divisórias do tempo secular”.<sup>326</sup>

O Sionismo, como também já abordado há pouco, conferiria à esperança da Redenção, paradoxalmente utópica em sua natureza, o status de já atingida, o que validaria a pior de todas as tentações, a saber, o nacionalismo. Esta percepção começa a ser abordada por Rosenzweig alguns anos depois do lançamento da *Estrela*, quando busca lançar luz sobre o caráter eminentemente paradoxal da expectativa messiânica e sua relação com o mundo histórico. Embora a Redenção não deva se concretizar na História – uma vez que esta é a dimensão do profano – é nela, decerto, que o judeu deve agir com o fito de acelerá-la. A história é linear e sem fim, e a Redenção, por seu turno, só pode concretizar-se fora da história. Estaria Rosenzweig antevendo um certo quietismo na comunidade judaica, incompatível com a exigência ética de lutar por um mundo melhor agora? Como agir, então? A tensão que se abre ante este dilema, leva Rosenzweig a, de certa forma, relativizar o tratamento que dera ao tema em *A Estrela da Redenção* e reaproximar-se do Sionismo.

Se na *Estrela* cabia ao Cristianismo a preparação histórica da Redenção e ao judeu a vivência simbólica desta por meio dos ritos, num texto de maio de 1917, Rosenzweig desenvolve a noção de um protagonismo dos judeus pelo advento da Redenção.

Desde a emancipação, o Judaísmo está dividido em duas correntes: assimilação e Sionismo. Ambos são caminhos e neste aspecto ambos estão acima de reproche. Porém ambos estão expostos ao risco de realizarem uma meta alcançável. O risco para os judeus assimilados se deve ao tornarem burocratas de baixo-escalão, artesãos ou até mesmo, Deus nos livre, camponeses alemães. O risco dos sionistas consiste em realmente serem exitosos em criar na Palestina sua Sérvia, sua Bulgária, ou seu Montenegro. Conforme entendo, o primeiro perigo não é tão sério, mas o segundo sim... Somente guardando seus laços com a Diáspora é que os Sionistas serão forçados a manter os olhos na meta, que é ser sem estado dentro do tempo, e permanecer nômades, até mesmo lá.<sup>327</sup>

<sup>326</sup> MENDES-FLOHR, P., “Renovación espiritual judía frente al individualismo liberal”, in *Encrucijadas en La Modernid*, p. 54.

<sup>327</sup> ROSENZWEIG, F., *Briefe*, p. 398, APUD, MOSÈS, S., *System and Revelation*, p. 207 (Mosès não o menciona, por isso registremos aqui que a carta foi endereçada a Gertrud Oppenheim, em 1 de maio de 1917).

Uma delicada cisão entre teoria e práxis se articula, a ponto de Rosenzweig referir-se à teoria judaica constante na *Estrela* como “perigosa” se dela se tentasse extrair uma aplicação política. O que esperava é que a referida teoria fosse vista como “o limite imposto sobre todas as políticas”<sup>328</sup>. Esse distanciamento da política vai cedendo com o tempo, e a possibilidade de a Redenção ser vislumbrada na História profana começa a desenhar-se no horizonte: “Não sei como alguém pode orar por algo que de antemão já considera impossível. Quando os profetas falam da Sião do futuro, querem dizer com isso a Sião terrena. A eternidade, conforme nós judeus a concebemos, não está situada no infinito, mas ‘logo e em nossos dias’”<sup>329</sup>. E na *Estrela* a eternidade é assim referida: “Pois o futuro é acima de tudo uma questão de antecipação, isto é, o final deve ser esperado a qualquer momento. Somente assim o futuro se transforma no tempo da eternidade.”<sup>330</sup> Adiante, esclarece que “O Reino está ‘entre vós’ que ele está vindo ‘hoje’ é uma noção do futuro que eterniza o momento.”<sup>331</sup> Se, por um lado, na *Estrela* a Redenção é vivenciada pelos ritos que a antecipam, no texto de 1927 essa doutrina perde um pouco do seu caráter paradoxal, já que uma possível concretização histórica e política começa a ser pensada como uma possibilidade em clara consonância com o movimento sionista que se articula no período.

Neste sentido, Rosenzweig não cessa de destacar o papel do povo judeu ante as oscilações do mundo profano, procedendo na parte III ao detalhamento do que o distingue dos outros povos no que tange à forma como encaram as necessidades do mundo profano. No que diz respeito à Guerra, reafirma a posição judaica como de distanciamento dos motivos alegados para esta, dado que sempre se tem em vista, guerreando, alguma conquista imediata na ordem do profano. “Ele (o povo judeu) afasta-se, assim da história do mundo e das guerras com as quais o estado cria no lapso uniforme do tempo épocas de crescimento. A vida judaica, a seu turno, é algo em *repouso no espaço*.”<sup>332</sup>

O judeu, pelo contrário, visa unicamente a uma pátria, que é o cumprimento da promessa messiânica e o estabelecimento subsequente do Reino, o que, pelo menos neste momento, não se vislumbra como atingível. A permanência dos judeus num status ontológico de povo eleito exime-os de quaisquer conflitos sobre o que foram no passado

<sup>328</sup> Cf. ROSENZWEIG, F. 1924, em carta para... APUD, MOSÈS, S. opus cit. , p. 207,

<sup>329</sup> ROSENZWEIG, F, *Briefe*, p. 594, APUD MOSÈS, S. opus cit. p. 209.

<sup>330</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 226.

<sup>331</sup> Idem.

<sup>332</sup> FREUND, Else-Rahel, *Rosenzweig's Philosophy of Existence*, p. 170.

e a meta maior do futuro, a saber, a redenção. Daí não ser dever do judeu se ocupar com o “crescimento do mundo”, uma vez que, pela sua particularidade de povo eleito, o judeu possui uma percepção de já habitar um mundo completo. Essa percepção Rosenzweig atribui à “alma”:

E então o povo eterno deve esquecer o crescimento do mundo, deve cessar de pensar a esse respeito. Ele deve olhar para o mundo, seu próprio mundo como completo, pois a alma pode ainda estar no caminho: a alma pode, na verdade, alcançar a meta final num único salto. Caso contrário, deve precisar esperar e peregrinar, para citarmos um sábio provérbio espanhol: ‘Paciência e uma nova embaralhada de cartas’. Esperar e peregrinar é a função da alma, crescimento é a função do mundo. É o crescimento que o povo eterno nega para si.”<sup>333</sup>

Naturalmente, o crescimento só pode ocorrer no ainda incompleto, que transita em direção ao cumprimento de um *telos* final. Estas caracterizações que não se aplicam ao povo judeu, que, também por essa razão, descarta quaisquer buscas relativas a uma afirmação nacional. O povo escolhido é refratário às tentações de assimilação completa em nome de um lugar à mesa no mundo político: “O judeu encontra em seu povo a fusão perfeita com seu próprio mundo, e para atingir este fim, não precisa sacrificar um iota de sua existência peculiar”.<sup>334</sup> É este o povo que se manteve fiel à sua origem e as narrativas que o guardam, ao contrário de outras nações, alicerçadas em mitos pagãos e imersas “num conflito interno desde que o Cristianismo com seu poder supranacional desceu sobre elas”.<sup>335</sup> Somente o povo judeu se mantém refratário a esse influxo do Cristianismo, animado pela “visão suprema que é colocada diante de sua alma e aos povos entre os quais sua vida o situou.”<sup>336</sup> Mais do que ecumenista, se aplicada ao mundo profano, a sentença final aponta para um reconciliação universal:

O mito do judeu, encaminhando-o para o seu povo, o traz face a face com Deus *que é também o Deus de todas as nações*. O povo judeu não sente conflito nenhum entre o que lhe pertence e só a ele e o que é supremo; *o amor que ele tem por si próprio se torna, inevitavelmente, o amor pelo seu próximo*.<sup>337</sup>

Essa relação bastante peculiar do judeu com a mundanidade leva-nos em seguida a indagar sobre o seu posicionamento nos conflitos nacionais. De uma maneira geral, Rosenzweig exclui a guerra dos interesses e envolvimento dos judeus, uma vez que

<sup>333</sup> Cf. ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 329.

<sup>334</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, idem.

<sup>335</sup> Idem.

<sup>336</sup> Ibidem.

<sup>337</sup> Idem.

somente os povos que “aceitassem a possibilidade de morrer” poderiam envolver-se na guerra.<sup>338</sup> Exatamente essa condição está ausente em Israel dado o seu status ontológico de povo eleito. Com o advento do Cristianismo, essa noção de povo escolhido dissemina-se em outros povos, juntamente com seu corolário, a saber, uma ideia de eternidade. Para Rosenzweig, contudo, essa noção não se enraíza a ponto de inspirar as ações e alterar o *ethos* dos povos que a abraçaram. Tensões sobre sua permanência no futuro fazem essas nações adotarem a guerra como modo de garantir e estender sua vida, sem que esse recurso seja relacionado à existência propriamente dita do povo. A relação do povo judeu com a temporalidade dá-se numa percepção do tempo presente visto como um “trampolim para a eternidade”. Como esclarece Stéphane Mosès, citando da correspondência de Rosenzweig com Gertrude Oppenheim<sup>339</sup>:

Tanto o tempo histórico quando o tempo simbólico possuem, cada um a seu turno, uma forma específica do presente. Rosenzweig definiu estas duas modalidades do presente com uma fórmula feliz, que constrata “o hoje que não é mais do que uma passarela para o amanhã” como “o outro hoje que é um trampolim para a eternidade”. O presente “passarela” é aquele que, sobre o eixo linear do tempo, conecta o passado ao momento seguinte. Um momento fugidivo de uma continuidade homogênea, que aparece como uma unidade quantitativa em um processo temporal puramente aditivo. Este é o presente concebido pela Razão histórica: um ponto ideal que tanto separa quanto ata dois outros pontos em um linha indiferenciada, ou ainda uma unidade infinitesimal de tempo sobre um vetor direcionado rumo a um fim ideal onde a sequência ilimitada de causas e efeitos podem ser unidas.<sup>340</sup>

Quaisquer triunfos advindos da guerra, destarte, só poderiam ser considerados como tais se enquadrados dentro um referencial profano, irreconciliável com a noção de um povo divinamente escolhido. Somente com o advento do Cristianismo, a noção de uma guerra visando a propósitos divinos calcados no tempo histórico veio à lume, ou seja, uma “guerra santa.”<sup>341</sup>

Este conceito, porém, Rosenzweig reserva, no que diz respeito aos judeus, exclusivamente ao relato mitológico da guerra contra as sete nações de Canaã, que descreve o povo de Deus conquistando uma região fundamental para sua existência. O Cristianismo apaga a distinção entre uma guerra com essas características e os conflitos de caráter apenas político. Tomam por “guerra santa” cada conflito que só tem

<sup>338</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 330.

<sup>339</sup> Em carta de 5 de fevereiro de 1917. *Briefe und Taugebuch*, p. 345.

<sup>340</sup> MOSÈS, S., *L'Ange de l'Histoire*, p. 129.

<sup>341</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., *idem*.

relevância na ordem do profano. A despeito de uma crítica sutil ao Cristianismo, há também um reconhecimento de seu papel na economia da Redenção:

“Precisamente por não serem eles de fato o Povo de Deus, *porque ainda estão no processo de se o tornarem* não conseguem, por conseguinte, perceber esta fina distinção”.<sup>342</sup> Esta diferença, clara na percepção judaica, torna seu povo resistente a quaisquer envolvimento com as guerras, todas tomadas como guerras políticas, noção estranha a Israel, que deve se esquivar de qualquer participação nesse tipo de conflito, sendo por isso o “único genuíno pacifista.”<sup>343</sup> O envolvimento, portanto, do judeu nas conquistas profanas é vedado, já que:

(...)para manter incólume a visão da comunidade definitiva ele deve negar-se a satisfação que os povos do mundo constantemente desfrutam no funcionamento do seu estado. Pois este é o constantemente mutável disfarce sob o qual o tempo se movo, passo a passo, em direção à eternidade. No que diz respeito ao povo de Deus, a eternidade já veio – mesmo no meio do tempo!<sup>344</sup>

Neste ponto, a argumentação parece tender para um quietismo indiferente ao mundo e suas vicissitudes concretas, ou seja, à negação da história, que acarretaria, fatalmente, uma negação da política. Não obstante, tanto o Judaísmo como o Cristianismo têm uma missão que envolve um protagonismo partilhado neste mundo. Parece inadequado adjetivar de política essa construção filosófica, já que nosso filósofo argumenta a partir de categorias filosófico-teológicas. Não obstante, suas conclusões não se esquivam da compacidade do mundo e da experiência humana. É na redenção do mundo, inatingível sem o concurso humano, que seu pensamento vai desembocar, como veremos.

Na crítica que faz ao Estado e à Lei, Rosenzweig observa que o Estado Cristão cria a ideia da “Lei” como uma forma de imprimir permanência numa existência fadada a constantes transformações. “De repente, há algo que dura. De fato, à primeira vista, parece agora como se tudo fosse decretado, tudo permanecendo”<sup>345</sup>. Contudo, o povo judeu não reconhece no Estado, pelo decreto das leis, essa eternidade meramente sucedânea àquela que de fato alicerça a percepção de Israel do tempo sagrado. O Estado busca, por meio das leis capazes de garantir uma estabilidade, ofuscar a voragem do tempo. Arma-se assim um contraponto à relação do judeu com o tempo profano: dentro

<sup>342</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 331 (destaques acrescentados).

<sup>343</sup> *Idem*.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

<sup>345</sup> *Idem*, p. 333.

dele, experimenta, por meio de sua vida ritual, a antecipação da redenção futura. O estado busca interromper o tempo e “impõe sua lei sobre a mudança”.<sup>346</sup> Não obstante, os indivíduos que compõem o Estado podem se chocar contra este, ou melhor, contra as leis impostas por este. O Estado busca manter a ordem – expressão que Rosenzweig não utiliza – por meio da violência, ou nas palavras de Rosenzweig, “a coerção”. Na esteira do tempo, a “lei é sempre a velha lei”. A coerção trata da renovação da velha lei, que ela transforma na nova lei. Sobre a ação da violência no estado, esclarece Stéphane Mòses:

A violência não é um simples atributo do estado, um atributo se manifestando em certas situações e omitindo-se em outras. Na verdade, a violência é essencial ao estado. É igualmente aplicada contra os dois componentes inerentes à evolução da vida: mudança e estabilidade (...) Pode-se dizer do Estado hegeliano que ele é conservador contra os revolucionários e reformista contra os conservadores. Acima de cada um desses, sua vocação essencial é impor sua autoridade, igualmente, sobre eles.”<sup>347</sup>

A estabilidade do Estado é mantida somente por meio da violência, uma vez que a guerra e a revolução o espreitam constantemente. É com o aparato da Lei que o Estado busca transformar cada momento em constante fluxo da vida dos indivíduos numa experiência da eternidade que, por sua natureza, não pode ser durável. Resta-lhe nomear o antigo de *novo* e revivê-lo como se de fato novo fosse. Daí a utilização, pelo Estado, da guerra e da revolução, como recursos capazes de paralisar momentos como se fossem eternidades. Como elucidada Stéphane Mosès:

Tal como o povo judeu, o Estado busca interromper o tempo; como ele, extrai do continuum do tempo um segmento privilegiado e tenta conferir a ele a solidez de uma substância. Tanto o povo judeu quanto o Estado se apresentam como realidade coletivas mais duradouras do que a própria vida, uma vez que querem se ver livres da lei natural do desgaste e da morte.<sup>348</sup>

Não obstante, como prossegue Mosès, a analogia não vai além disso, já que a visão de eternidade do povo judeu é, por natureza, o oposto daquela que o Estado abraçou. Aquele vivencia uma temporalidade diversa do mundo puramente secular, como vimos destacando na abordagem do calendário judaico e a esperança da redenção cujos ritos ele encerra. “Na medida em que o povo judeu, pelo menos em sua essência religiosa, escapa assim das convulsões da história, sua eternidade só pode ser pacífica.

<sup>346</sup> Idem, p. 333.

<sup>347</sup> MOSÈS, S. *System and Revelation*, p. 215.

<sup>348</sup> MOSÈS, Stéphane, *System and Revelation*, p. 216.

O Estado, ao contrário, intervém com a força no processo natural da evolução dos povos.”<sup>349</sup>

A eternidade pretendida pelo Estado logra, por conseguinte, ser apenas uma sucessão violenta de eventos fugazes e sangrentos. É sobre estes que o Estado deita os blocos construtores das épocas que pontuam a marcha da história universal.

Caminhos tão díspares por natureza não apresentam qualquer possibilidade de reconciliação. “Portanto, a verdadeira eternidade do povo eterno tem de ser sempre estranha e vexatória ao Estado e à história do mundo.”<sup>350</sup> Israel, à parte deste constructo, vive a “eternidade da promessa”, e busca uma existência pacífica. Nenhuma eternidade alicerçada no tempo profano linear pode escapar do destino de todas as ilusões: ser desmascarada. “A morte dos Estados está inscrita na necessidade da história e a eternidade que reclamam será sempre um mero lampejo da eternidade verdadeira”.<sup>351</sup> Se, por um lado, das observações que faz sobre a violência do Estado, aspecto visível, reconhecido, quando não mesmo fundante,<sup>352</sup> emana um explícito realismo político, a percepção dos judeus, por outro lado, mostra-se bastante idealista, sobretudo pelo fato de aduzir uma visão unificada do movimento judaico. Seu intuito parece ser o de destacar o fato de que, conquanto seja inegável que os povos vivem uma existência bidimensional que se articula entre a história e a cultura, o povo judeu também vive uma existência bidimensional, porém entre a mística e a política. A vocação espiritual do povo judaico é sua bússola na história e sua destinação à redenção.

Somente o povo eterno, que não é abrangido pela história do mundo, pode, a qualquer momento, unir a criação como um todo na redenção, enquanto esta ainda não veio. A vida deste povo e dele só, arde com uma chama que se nutre a si própria, e não necessita, portanto, de espada para nutrir a chama com o combustível das florestas do mundo. O fogo arde através e em si próprio, e resplandece os raios que refulgem no mundo e o iluminam; o fogo não está consciente dos raios, nem tem necessidade da luz destes para si. Arde silenciosa e eternamente.<sup>353</sup>

<sup>349</sup> Idem, p. 216.

<sup>350</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 334.

<sup>351</sup> MOSÈS, Stéphane, opus cit., p. 216.

<sup>352</sup> Recordemos aqui a passagem já célebre de Max Weber: “Naturalmente, a força não se constitui no meio único do Estado - ninguém jamais o afirmaria -, porém a força constitui-se num elemento específico do Estado. Na época atual, a relação entre violência e Estado é profundamente próxima. No passado, associações tão diferenciadas - começando pela família- utilizaram como instrumento de poder a força física como algo inteiramente normal. Entretanto, atualmente um Estado é uma comunidade humana que se atribui (com êxito) o monopólio legítimo da violência física, nos limites de um território definido.” WEBER, Max, *A Política como vocação*, Unb, p. 9.

<sup>353</sup> ROSENZWEIG, Franz, *Star*, p. 335.

### 3.4. Os “Raios” ou o protagonismo cristão na economia do Reino

O livro I da Terceira Parte da *Estrela* encerra-se com algumas comparações entre os judeus, que vivem um tempo cindido, já que sua vida transcorre num constante exercício espiritual de antecipação do mundo redimido. Traz também a discussão de temas que o Cristianismo e o Judaísmo têm em comum, ainda que ambos recebam tratamento bastante diverso. A Segunda Parte do livro III, objeto deste capítulo, explicita o papel do Cristianismo na economia da Redenção. Como vimos na polêmica que travou na correspondência com Eugen Rosenstock, Rosenzweig acenava, conquanto sem uma formulação consolidada ainda, para uma coexistência do Judaísmo e do Cristianismo, como perspectivas mutuamente complementares. Sem ignorar as agudas divergências doutrinárias que os colocam em campos diversos, Rosenzweig insta Rosenstock a não o tomar por um “inimigo externo” de ambos os ensinamentos: “Nossa inimizade pode ser mais amarga do que aquela que devotamos ao inimigo externo, porém ainda assim, nós e vocês estamos dentro da mesma fronteira, no mesmo Reino.”<sup>354</sup> Na *Estrela*, um sistema filosófico amadurecido aduz que o concurso mútuo dos dois monoteísmos representava não apenas um indício de tolerância recíproca e de louvável vocação ecumênica constatável na ordem do profano. O que se sublinha é o desvelamento de um mecanismo Maior, supra-histórico, que atava as duas comunidades para as quais o Eterno se revelara por meio de lentes diversas. A ação de ambos os movimentos vai construindo uma configuração da Realidade, até então irrealizável sem aquela união. Essa configuração ele ilustra com a figura da estrela de David, a *magen david* (“escudo de david”) para a qual dará uma significação bastante original, divorciada tanto das antigas conotações místicas e cabalísticas que lhe emprestaram outrora, quanto da mais simples evocação dela como símbolo universal do judaico.<sup>355</sup>

O que Rosenzweig fará será oferecer uma ilustração gráfica da configuração final do Todo, engenhosamente trabalhada a partir da imagem da estrela de David, que encerrará tanto os elementos (Deus, homem, mundo) quanto os cursos (Criação, Revelação, Redenção). Acompanhem o desdobramento da metafísica

<sup>354</sup> Rosenzweig em carta dirigida a Rosenstock em 7 de novembro de 1916. Ver *Judaism Despite Christianity*, p. 130.

<sup>355</sup> Fiamo-nos aqui numa breve exposição em ROBINSON, George, *Judaism, the Essentials*, p. 381. O autor faz ainda, na mesma obra, uma introdução à utilização da *magen david* por Rosenzweig (ver p. 438).

rosenzweiguiana neste ponto que se aproxima do fechamento do sistema contido na *Estrela da Redenção*.

Na imagem da Estrela de David, Rosenzweig relaciona três pontas daquela estrela sendo que cada uma delas é representativa dos elementos constitutivos do Real: Deus, o homem, o mundo. As outras três pontas ele vincula aos processos ou cursos entre aqueles, ou seja, Criação, Revelação, Redenção. A própria Estrela de David apresenta uma parte interna e outra externa, sendo a primeira o âmago imutável a arder eternamente, que representa a comunidade judaica em sua particularidade de povo eleito e supra-histórico. A parte externa exhibe os raios, mutáveis em sua natureza e que se expandem num movimento perpétuo, figura com a qual Rosenzweig pretende explicar aqui a ação do Cristianismo no mundo. O Cristianismo, assim retratado, é a comunidade coadjuvante da Redenção do mundo, cujo caminho percorre, no tempo. “O caminho cristão não é eterno, embora seja perpétuo, uma vez que seu final, a eternidade, é um fim assintótico, pois só será atingido quando o tempo em si chegar ao seu fim”.<sup>356</sup>

O Cristianismo aparece na filosofia de Rosenzweig também como um movimento de três fases historicamente distintas, a saber uma “igreja petrina”, uma “igreja paulina” e uma “igreja joanina”. É bastante oportuno explicitar esses detalhes sublinhando o significado de cada uma dessas fases, antes de passarmos a uma elucidação de como o Cristianismo se articula com o Judaísmo na missão maior que é a Redenção do Mundo.

Foi na filosofia de Schelling, especificamente em sua obra *A Filosofia da Revelação*<sup>357</sup>, que Rosenzweig extraiu a noção de que a civilização ocidental, a partir da fundação do Cristianismo na antiguidade, atravessava três fases cristãs distintas, a saber, *uma igreja petrina*, *uma igreja paulina* e *uma igreja joanina*. Conforme essa construção schellinguiana, a igreja petrina, isto é, primordialmente existindo sob a inspiração do ministério do apóstolo Pedro, nasce com a consolidação do Catolicismo, Pedro significando o princípio da autoridade. É oportuno ressaltar que, mais do que apontar para a denominação triunfante do Cristianismo aqui, o significado do adjetivo *católico* se prende à sua tradução, i.e., “universal”. O que marca esse período do Cristianismo é seu ímpeto expansionista, sua busca incansável pela conversão de todo o mundo pagão,

---

<sup>356</sup> SAMUELSON, N. *A user's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, p. 274.

<sup>357</sup> SCHELLING, F.W.J., *Philosophy of Revelation and Other Related Texts*, Spring Publications, 2020, Chapter 24, “*Leading Ideas in the History of the Christian Church*”.

em busca “dos sinais externos e corpóreos da obediência ao Cristo”.<sup>358</sup> No afã da grande conquista do mundo, ditada pelo zelo religioso, a igreja expande suas fronteiras para além de quaisquer limites:

A igreja não mais se impõe quaisquer limites externos, como fez o Império, em princípio, nenhuma restrição a satisfaz, ela desconhece qualquer renúncia. À medida em que lança sua capa protetora em torno do destino do mundo inteiro, igualmente, no interior de seu florescimento, ninguém permanecerá contando apenas consigo próprio.<sup>359</sup>

Rosenzweig não entra em nenhum tipo de controvérsia acerca da trajetória da igreja, como sabemos, pontilhada de iniquidades em meio aos seus acertos. Seu tratamento pode soar idealizado, pois focaliza na missão da igreja e naquilo que deveria ser sua vocação plenamente exercida. Sua descrição passa ao largo, portanto, dos inúmeros cismas e incide na ação missionária e no impacto pessoal que esta imprimia: “Ela (a igreja romana) exige de cada um diretamente o sacrifício do seu eu, mas ela tem a dignidade de restaurá-lo, generosamente, diretamente em seu amor maternal”<sup>360</sup>.

Este zelo com as conquistas externas, porém, obscurece a necessidade de uma atenção para a interioridade do cristão, em cujo recôndito as velhas doutrinas pagãs ainda, perigosamente, subsistiam. “O amor tinha o poder de lutar contra os filósofos pagãos, mas suas armas eram inúteis contra a filosofia pagã”<sup>361</sup>

Os atos são sempre visíveis, mas os pensamentos ocultam-se sob o véu da subjetividade. Para lidar com essa ameaça invisível, a igreja concebe, já no seu período medieval, a doutrina da dupla-verdade, a saber, uma percepção da realidade divina que só pudesse ser concebida como idêntica tanto interior quanto exteriormente. A desarmonia entre essas esferas no que tange à recepção da boa doutrina se traduz no conceito de *heresia*. Um cristão herético seria, portanto, aquele que abrigasse em si a memória do seu velho paganismo, ainda que, externamente, professasse e agisse como um cristão convertido. O averroísmo sutilmente aludido<sup>362</sup> como a “dupla verdade” que surge assim, no alvo de Rosenzweig, seria herético não por propor uma via dupla – a razão e a revelação – para uma verdade única, senão por sugerir a coexistência de duas

---

<sup>358</sup> Cf. RUBINSTEIN, E. *An Episode of Jewish Romanticism; Franz Rosenzweig's 'Star of Redemption'*, p. 224.

<sup>359</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 279.

<sup>360</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, idem.

<sup>361</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 280.

<sup>362</sup> O tradutor Rudolf Hallo, que verteu a *Estrela* do alemão para o inglês, coloca no índice remissivo o verbete “averroísmo”, termo não citado na obra, seguido de “a dupla verdade”, sugerindo equivalência. Ver no referido índice “ibn Rushd, (dual truth . . . reason . . . faith)”, p. 280.

verdades não autoexcludentes. A igreja, com a instituição da heresia, buscava a consolidação de um ensinamento verdadeiro, coeso e único, isento de quaisquer apêndices ou remanescentes do paganismo que ela viera superar. Não obstante, o mundo moderno faz ressurgir um novo paganismo, animado por “almas modernas em um mundo cujo corpo já havia se convertido ao Cristianismo.”<sup>363</sup> O mundo assim constituído, para Rosenzweig, era completamente refratário às investidas de uma pregação que de fora tentasse adentrar a consciência dos indivíduos e lá recolocá-los no caminho do Cristo. O mundo é o do Renascimento, dos primeiros vagidos do cientificismo que deitaria os alicerces dos séculos vindouros, de sorte que:

“a força que tomasse para si a conversão deles, não poderia ser um que, como o amor, operasse de fora da alma para dentro de um exterior corpóreo. Ela teria de agir dentro da própria alma e sobre ela, uma ação interna, isto é, da alma sobre si mesma. Teria de ser uma auto-conversão do homem que desconsiderasse o mundo para ganhar, em vez disso, a alma e somente a alma, a alma solitária, a alma do indivíduo sem nenhuma consideração por nenhum mundo.”<sup>364</sup>

É nesse período que, segundo Rosenzweig, uma nova igreja emerge, num movimento que subsume as conquistas anteriores e que busca processar os desafios deixados pela atuação da igreja petrina. A igreja Paulina incorpora primeiramente um princípio de liberdade e uma independência em relação ao movimento anterior.<sup>365</sup> Posteriormente, Pedro abandonaria essa exigência.<sup>366</sup> Sobre a escolha dessas categorias, Stéphane Mosès, explica que Rosenzweig,

Adotando o modelo desenvolvido por Schelling em sua *Filosofia da Revelação*, distinguia três épocas na história do Cristianismo, cada uma sob a rubrica dos três apóstolos, Pedro, Paulo e João. A época de Pedro cobre a história do Cristianismo desde o estabelecimento da Igreja até a crise luterana do século XVI; a época de Paulo, marcada pela Reforma, se estende até a Revolução Francesa. Quanto à época de João, ela inaugura a fase final da história do Cristianismo, isto é, sua realização. Para Schelling, a época de Pedro havia visto a fundação do poder temporal da Igreja, enquanto a época de Paulo caracterizara-se por um processo de internalização da fé.<sup>367</sup>

<sup>363</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 281.

<sup>364</sup> *Idem*.

<sup>365</sup> A história da igreja primitiva registra que Pedro e Paulo nutriram fortes divergências nos primeiros anos da comunidade apostólica, como no chamado “incidente em Antioquia”, de que fala Paulo em sua epístola aos Gálatas.<sup>365</sup> A posição defendida por Paulo, favorável à conversão dos incircuncisos, colide com a visão mais tradicional de Pedro, para quem a circuncisão era ainda necessária.

<sup>366</sup> Como no discurso que profere registrado em *Atos 15: 7-11*.

<sup>367</sup> MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire*, p. 79.

Podemos perceber nessa construção schellinguiana uma projeção para a igreja instituída daquilo que as escrituras apontam como sendo as inclinações missionárias dos apóstolos.

Às portas da modernidade, que se abrem com a Renascença e seus desdobramentos, esta igreja Paulina volta-se para a interioridade, mas o faz com tamanha energia que descarta inteiramente a construção externa do período Petrino. A própria doutrina da “dupla verdade” supracitada – a verdade da fé e a verdade da razão - pode ser lida como um antídoto criado pela igreja paulina a fim de não atentar aos riscos de seu apego extremo à interioridade, em que pretendia atuar a fim de converter o pagão interno, (que Rosenzweig chama de “um novo pagão”, e não um “neopagão”, definição que seria adequada à descrição de um indivíduo subjetivamente pagão, mas cuja ação visível denotasse uma adesão existencial ao Cristianismo).

“O pagão externo costumava oferecer seu corpo e receber o amor em troca; o pagão interno oferecia seu espírito como retorno pela fé. Mas o pagão vivo, o grande pagão, sacrifica sua vida e recebe em troca nada menos que isso: a permissão e o poder de sacrificá-la.”<sup>368</sup> Elucidando a passagem, Norbert Samuelson aduz:

A esperança sintetiza o amor da igreja petrina com a crença na igreja paulina. O argumento de Rosenzweig para essa asserção é uma forma midráshica de comentário a 1 Coríntios, capítulo 13. Ele declara aqui que na igreja petrina o pagão externo oferece o seu corpo ao amor. É desse amor que fala Agostinho; um amor no qual o próprio corpo ora pelo amor. Na igreja paulina, por outro lado, o pagão interno oferece sua alma/espírito para a crença. É dessa crença que fala Lutero; é uma crença na qual a alma pede pela crença”.<sup>369</sup>

A igreja Paulina deseja a conversão não apenas no nível da exterioridade - conquista de sua fase Petrina – mas a transformação interna que daria unidade ao cristão. O marco deste novo esforço é a obra da Reforma Protestante, que consolida o período Paulino.<sup>370</sup> Sua doutrina da *sola fides* ou justificação pela fé, enunciada pelo apóstolo Paulo<sup>371</sup> encaminha o foco todo para o Espírito, instância antes pouco sublinhada, agora tornada praticamente a única realidade. O mundo em sua incontornável exterioridade juntamente com as formas exteriores do Cristianismo petrino são relegados ao

<sup>368</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 284.

<sup>369</sup> SAMUELSON, N., *A User's Guide to Franz Rosenzweig's 'Star of Redemption'*, p. 240-241.

<sup>370</sup> Cf. ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 281.

<sup>371</sup> O texto comumente evocado encontra-se na Epístola aos Romanos, cap. 3: 1-31. O versículo 28 parece categórico: “Concluimos que o homem é justificado pela fé sem as obras da lei. (Tradução João Ferreira de Almeida).

esquecimento sob a nova luz de um cristianismo interno, marcado pelo, “Idealismo (que) chega agora como a *reduction ad absurdum* do Cristianismo Protestante.”<sup>372</sup> Os excessos desta nova construção esgotam-se na chegada da vida moderna, no surgimento do que Rosenzweig chama de “realidade cindida”. Se por um lado o Protestantismo vencera a doutrina da “dupla verdade”, sucumbia a outro tipo de dualidade, como do espírito e corpo, crença e mundo, realidade interna e realidade externa. Para exemplificar, Rosenzweig cita o espiritualismo radical do Idealismo alemão, por um lado, e o materialismo positivista no outro polo.

A igreja petrina desvelara o ponto fraco em sua natureza inteiramente corpórea por meio da ideia perversa da dupla verdade. Da mesma forma, o movimento do Idealismo alemão que se seguiu àqueles três séculos revelou a sua própria fraqueza e tudo o mais a partir dela somente. A fé simplesmente olvidara o corpo ao centrar-se no espírito”.<sup>373</sup>

Contudo, essa percepção bastante parcial da realidade não permaneceria intocada na marcha do tempo histórico. Eventos históricos forçariam sua derrocada e seu rumo até uma síntese: as bases para uma “igreja invisível” estavam postas.

O tema da igreja joanina como síntese da expansão externa e fé interna, antes de aparecer plenamente desenvolvido na *Estrela*, já havia sido esquematizado por Rosenzweig em correspondência com Eugen Rosenstock. Na carta que enviou a este em 30 de novembro de 1916, esclareceu:

(...) desde 1789 a Igreja não possui mais relação com o “Estado”, mas tão somente com a “Sociedade”. A razão e significado disso é que a Igreja entrou em sua época final e joanina (para usar a própria expressão de Schelling); ou seja, ela se tornou sem substância. O Cristianismo só agora se tornou um completo milagre; a igreja como uma organização e a igreja da Palavra (a época petrina e, desde 1517, paulina) eram ainda coisas que poderíamos tocar por meio das realidades que as carregavam, ou seja, a hierarquia e a Bíblia. Mas agora a igreja é tudo; isto é, ela não mais se constitui numa entidade em particular, não possui mais como seu ponto uma realidade além de si própria, por meio da qual ela define sua própria natureza particular. Não há mais nenhum paganismo, nenhuma sabedoria “grega”, nem Império “Romano”: agora só existe Cristianismo.<sup>374</sup>

É no século XIX que Rosenzweig situa a emergência desse período *joanino* do Cristianismo, cuja conclusão ainda estaria por vir. É o período que vê nascer a síntese da igreja Petrina expansionista e a igreja paulina com sua ênfase na fé e na interioridade.

<sup>372</sup> RUBINSTEIN, E., opus cit. p. 225.

<sup>373</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 281-282.

<sup>374</sup> ROSENZWEIG, F., *Judaism Despite Christianity*, p. 157-158.

Sobre suas características, esclarece Samuelson:

E (finalmente), para além de ambas as igrejas precedentes, na igreja joanina o pagão unificado, vivo, oferece a vida para a confiança (Vertrauens). Esta confiança é a esperança. É a esperança de que fala Goethe em sua confiança pueril no destino de alguém. É a esperança de um corpo inteiramente coeso com a alma do indivíduo (individuum) que ora pelo seu próprio destino. Para além da esperança com a qual se inicia a prece correta de Goethe, está sua finalidade, que Rosenzweig chama de ‘a conclusão Joanina’ (die johanische Vollendung).<sup>375</sup>

Como bem contextualiza Stéphane Mosès, a erosão da dicotomia corpo/espírito promovida pelo pensamento moderno semearia a emergência de um novo paradigma espiritual no mundo moderno, o que viria a favorecer o período joanino da igreja:

Não obstante, esta secularização da Europa Católica Romana que se iniciara na Renascença e na Reforma, marca também o limiar de uma nova era quando o Cristianismo não mais se apresenta, essencialmente, como uma religião, cujos valores se imporiam externamente num mundo que se permanecia fundamentalmente pagão, mas sim como uma civilização a animar internamente a história do Ocidente.<sup>376</sup>

Há outros indícios para Rosenzweig da chegada da igreja joanina. Ainda que ressalte as limitações, o filósofo vê nos grandes eventos daquele século os precursores da Redenção futura:

Somente agora o Reino de Deus tem de fato o seu advento dentro do tempo. Afinal, não é coincidência que as exigências do Reino começar só agora a serem genuinamente convertidas em exigências temporais. Os grandes atos de libertação, por pouco que já constituam o reino de Deus, ainda assim são as condições para que este venha. Liberdade, Igualdade e Fraternidade, os canônes da fé, tornam-se agora os lemas do período; em sangue e lágrimas, em ódio e zêlo, combatem mundo adentro nas apáticas batalhas sem fim.<sup>377</sup>

Outro aspecto promissor do século XIX destacado por Rosenzweig é o fato de ter sido nele iniciada a emancipação política dos judeus e sua subsequente inserção na história do Ocidente cristão. Contudo, esse reconhecimento, ainda que aponte para uma evolução da missão cristã no mundo e seu percebido protagonismo na abertura deste para os judeus, essa celebração não atinge os judeus não assimilados, que permanecem à margem da história profana e vivem o tempo messiânico no seu calendário ritual. É

<sup>375</sup> SAMUELSON, N., *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, p. 240.

<sup>376</sup> MOSÈS, S., *System and Revelation*, p. 166-167.

<sup>377</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 287.

este grupo firmado em suas raízes espirituais que articulará com o Cristianismo o caminho para a Redenção do Mundo.<sup>378</sup>

Essa era joanina tem por divisa a esperança, da mesma maneira que a era petrina tinha o amor, revelado no fervor missionário e expansionista da igreja romana, e a fé no período paulino.

“No novo Cristianismo Joanino, uma alma cristã interiorizada vive sua vida corporal dentro do mundo e assim realiza o movimento de fé de amar o mundo, que se desdobra a partir da revelação em direção à Redenção”.<sup>379</sup> Esse é um período joanino, sem uma igreja visível mas que ainda assim “domina o corpo pagão e a alma cristã”<sup>380</sup> e vai alicerçar-se sobre a terceira virtude teologal, a saber, esperança. Essa virtude teologal Rosenzweig encontrará em Goethe, o indivíduo cuja vida assinala a emergência da igreja joanina:

Se o amor era tão feminino, e a fé tão masculina, é somente na esperança que encontramos o infantil; no Cristianismo, o mandamento para “ser como as crianças” somente na esperança começa a se cumprir. E assim Goethe é “sempre como as crianças”. Ele confia em seu destino. Ele espera pelo seu próprio futuro. Ele não pode conceber que “os deuses” não lhe assegurarão o cumprimento do trabalho de suas mãos. Como Agostinho ama, e Lutero crê, bem assim Goethe espera.<sup>381</sup>

O ambiente que se inaugura emana da nova igreja, a igreja joanina cujo altar permeia a própria sociedade. Trata-se, portanto, de uma igreja invisível o que equivale à afirmação de que seus princípios foram assimilados pela sociedade e suas benesses se estendem, potencialmente, a toda da humanidade. A “igreja invisível” que se espalha na era Joanina não abole os templos visíveis da cristandade, mas perpassa-os por dentro e lá opera a transformação e dali abre o caminho para a ação cristã no mundo pré-Redenção.

Ademais, tal como os judeus, também os cristãos entretêm a espera pela eternidade real, embora aqueles já a vivenciem simbolicamente em seu calendário ritual, e estes a esperam enquanto agem no mundo do espaço-tempo. Sem submeter-se ao tempo histórico (como os pagãos), nem viver à margem dele com os judeus, os cristãos, segundo Rosenzweig, buscam dominá-lo, pontuando-o numa divisão de *época*, conceito

<sup>378</sup> Cf. MOSÈS, S., *System and Revelation*, p. 168.

<sup>379</sup> RUBINSTEIN, E, *An Episode of Jewish Romanticism: Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, p. 225.

<sup>380</sup> Idem.

<sup>381</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 284.

que busca diferenciar um tempo de todos os dias e a temporalidade eterna. Para os cristãos, o tempo em que vivem, ou seja, o seu presente, é como um momento que medeia a temporalidade eterna, constituída pelos eventos sagrados máximos da cristandade, a saber, o tempo que se inicia na Encarnação e se encerra na Parusia. Essa distinção que funda a sua cronologia é também o que distingue o tempo que vivem daquela temporalidade meramente profana. O tempo que escoia ininterruptamente no presente tem atrás de si as chamadas épocas. Este período é o fluxo contínuo do passado até o futuro. Os cristãos dominam o tempo ao fazer com que sua vivência do presente ocorra dentro de uma consciência de que a temporalidade em que estão mergulhados é de um tempo entre um eterno começo – a Encarnação – e um eterno fim, a segunda vinda do Cristo:

O Cristianismo, assim, extraiu uma época do presente. Somente o tempo antes do nascimento de Cristo é agora ainda passado. Todo o tempo que sucede, da passagem terrena de Cristo até sua segunda vinda, é agora o único grande presente, essa época, essa permanência, essa suspensão dos tempos, esse interim sobre o qual o tempo perdeu o seu poder.<sup>382</sup>

Numa metáfora bastante elucidativa, Rosenzweig oferece algumas comparações que lançam luz sobre a relação que os povos possuem com a temporalidade, cada qual a seu modo. Como explica, algumas pessoas encontram-se sobre uma ponte, e olham para baixo, onde vêem um rio que corre ladeado pelos trilhos de uma locomotiva. O rio pode ser compreendido como o fluxo contínuo do tempo de todos os dias no espaço. O ponto sobre o qual se encontram as pessoas é a Lei judaica, e aquelas são o povo judeu. O trilho do trem representa a cronologia cristã; a igreja, por seu turno, é o trem ocupado pelos cristãos.

Se ele se perguntar onde se encontra neste momento, o rio não lhe dá resposta para esta questão; mas a resposta que ele mesmo se dá é “no caminho”. Da mesma forma como o rio desta temporalidade continua a fluir, também o homem se encontra a todo momento bem entre o começo e o fim de sua jornada. Tanto o começo quanto o fim são para ele o tempo todo igualmente perto, pois ambos estão naquilo que é eterno; e só por esta razão ele se sabe a cada momento como sendo o ponto central.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 338.

<sup>383</sup> Cf. ROSENZWEIG, F. p. 339.

Dessa forma, depreende-se que a temporalidade cristã se divide num eterno começo, num eterno meio e num eterno fim do caminho eterno através dessa temporalidade.<sup>384</sup>

É fato que a eternidade é um conceito que responde a diferentes interpretações dentro das respectivas comunidades. Na argumentação rosenzweiguiana, a identidade judaica é já participação na eternidade, a qual, por conseguinte, não precisa ser conquistada, apenas vivenciada na constância da prática ritual. “O povo eterno já repousa na casa da vida: as nações do mundo permanecem no caminho. Somente a alma já encontrou seu caminho para casa. Ela sabe que seu “redentor vive” com tanta certeza quando já o sabe no povo eterno”<sup>385</sup> Já a cristã ele interpreta como a expansão pela obediência à Grande Comissão, ou seja, a injunção cristã de viajar o mundo e pregar o evangelho e converter as nações.<sup>386</sup> A mensagem a ser pregada é o conteúdo da fé cristã, que dá a tônica do seu testemunho missionário e evangelizador. A doutrina judaica, por sua vez, não precisa ser anunciada, uma vez apenas reafirma a particularidade de sua comunidade no mundo como o povo eleito, cujo testemunho se dá pela perpetuação do sangue judaico, dessa “comunidade única onde essa tal sequência da vida eterna vai do avô ao neto, única que não pode pronunciar o “nós” de sua unidade sem que ouça vir do mais recôndito uma voz que acrescente: “somos eternos”<sup>387</sup>

É na vivência de seu calendário ritual ano a ano, contudo, que a comunidade judaica fortalece o laço comunal de Israel, o que destaca a particularidade que a constitui. Benjamin Pollock<sup>388</sup> traça a origem da importância que Rosenzweig assinala à ritualística judaica às reflexões ulteriores nutridas a partir de conversas que tivera com Eugen-Rosenstock no período precedente à sua *teshuvá*. Daí surgira seu interesse nas práticas espirituais vinculadas ao calendário sagrado do Judaísmo. Rememorando e relatando em terceira pessoa, escreveu Eugen Rosenstock-Huessy na introdução às cartas em que defendeu o Cristianismo ante o Judaísmo persistente do amigo: “Franz, um estudante de filosofia e história havia oito anos àquele tempo, defendia o relativismo filosófico predominante à época, enquanto Eugen dava testemunho da oração e da adoração como seus principais guias de ação.”<sup>389</sup>

<sup>384</sup> Idem, 340.

<sup>385</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 374-375.

<sup>386</sup> Idem, 340.

<sup>387</sup> Idem, 298.

<sup>388</sup> Cf. POLLOCK, B., *Franz Rosenzweig's Conversations*, p. 75.

<sup>389</sup> ROSENSTOCK-HUESSY, *Judaism Despit Christianity*, p. 73, “Prologue-Epilogue to the Letters – 50 years later.

A importância atribuída por Rosenstock a práticas de cunho especificamente devocional não denunciaria, como pode parecer num primeiro momento, um ascetismo que recusa qualquer parte numa atuação visível na realidade. Como destaca Pollock,

Um compromisso com a devoção espiritual poderia ser apreendido como uma orientação para a vida no mundo, em vez de remover deste o devoto, e o Cristianismo, portanto, poderia ser visto como a realizar-se numa “atividade no mundo” e não uma forma de escapismo.<sup>390</sup>

Zeloso da importância da devoção, Rosenstock seguira até a noção de que “o calendário litúrgico cristão anual (constituía) uma via particular através da qual os seres humanos se situariam bem como a sua tarefa redentora dentro da trajetória histórica estabelecida pela *Cruz da Realidade*.”<sup>391</sup>

Essa importante percepção, que somente em 1916 compartilhara com Rosenzweig, se consolida no pensamento de Rosenstock, de modo que a evoca como essencial para a educação na doutrina cristã, uma vez que os cristãos, ao observarem o calendário litúrgico de sua fé, realizariam a contento sua função dentro do estabelecimento do Reino de Deus.

O Ano Eclesiástico da contagem cristã do tempo é a grande forma da educação. Por meio do calendário, é que se é instruído a experimentar e uma unidade superior para além do estado visível e do povo vacilante, para além das predeterminações da cabeça e das surpresas do coração: o Reino de Deus.<sup>392</sup>

Essa maneira de ver a prática ritual, orientada pelo calendário litúrgico da fé, ecoará na maneira como Rosenzweig pensa a própria prática judaica, como vemos na *Estrela* uma relação análoga a que Rosenstock fizera com as festividades cristãs Rosenzweig fará com o calendário judaico. Contudo, a importância de cada ritual não se encontra apenas na reafirmação da identidade dentro de uma mesma comunidade, mas como o ato de fé daquele que espera a Redenção final enquanto a antecipa nas práticas litúrgicas designadas pelo calendário judaico. Sobre a importância do calendário litúrgico, esclarece Stéphane Mosès:

Em todas as sociedades religiosas, um tempo simbólico vem duplicar o curso do tempo natural: tempos de festividades e de ritos, que retornam a um ritmo regular, e que sobrepõem seu ciclo recorrente ao escoamento monótono dos dias. Na consciência religiosa, o tempo não é vivido como um fluxo, ou como uma linha prolongável

<sup>390</sup> POLLOCK, B., *Rosenzweig's Conversions*, p. 75.

<sup>391</sup> ROSENSTOCK E., APUD POLLOCK, Idem, p. 76.

<sup>392</sup> ROSENSTOCK, E., in “*Volkstaat und Reich Gottes*” (1917), APUD, POLLOCK, opus cit. p. 76.

indefinidamente, mas como um círculo; de ano a ano, o ciclo do tempo sagrado reconta a mesma história, repete o mesmo cenário. O retorno periódico de um cerimonial sempre idêntico interrompe o fluxo dos dias, institui uma estabilidade no seio do futuro. Nestas cesuras da temporalidade desenrola-se uma realidade radicalmente outra, refratária à mudança, ao desgaste e à morte. O ciclo do tempo religioso projeta certos fragmentos da eternidade sobre a linha contínua do tempo.”<sup>393</sup>

A antevisão do universo sagrado pela via ritual está presente tanto da liturgia cristã quanto na liturgia judaica. Não obstante, as leituras do tempo que promovem e de que forma relacionam com elas a redenção do mundo, possuem notas de visível dissonância que a filosofia da redenção de Rosenzweig buscará equilibrar, como veremos, num *gran finale* original e harmônico.

A igreja cristã é constituída por indivíduos que pregam uma mensagem para outros indivíduos, e que como tal permanecem dentro da comunidade cristã, todos possuindo a crença em Cristo como elo a uni-los, como “o conteúdo comum de todos os testemunhos de crença.”<sup>394</sup> Paralelamente à descrição que faz do Judaísmo e de sua função no mundo, no livro 1 da parte III da *Estrela*, Rosenzweig repete no livro 2, no qual similarmente relaciona os feriados cristãos – sob o título de “A santificação da alma: o ano clerical”<sup>395</sup> – com o comportamento ético adequado à expectativa da Redenção a partir de uma configuração cristã. Rosenzweig identifica ainda a presença da espiritualidade cristã na arquitetura, na música e no teatro, com o que elabora uma interessante teoria estética cristã, atribuindo a diferentes expressões artísticas uma relação com cada um dos “cursos” – Criação, Revelação, Redenção – tal como fizera no capítulo precedente ao tratar do mundo judaico. Contudo, a prática ritual cristã, contrariamente à prática ritual judaica, não se dá pela mão de um povo eterno, mas de um povo que trilha o caminho até a eternidade. A ação conjunta dessas duas correntes espirituais é a feitura do tecido harmônico que construirá a redenção. A emergência da igreja joanina é momento em que uma união de esforços se inicia para a redenção do mundo: “O Cristianismo marcha, enfim, no mundo e por sua história, unindo todos os indivíduos através de sua obra redentora formando uma coletividade maior e mais expansiva, reconciliando o mundo e o eu, a criação e a revelação, por meio de sua ‘atividade no mundo.’”<sup>396</sup>

<sup>393</sup> MOSÈS, S., *L'Ange de l'histoire*, p. 125.

<sup>394</sup> Idem, p. 343.

<sup>395</sup> Ver ROSENZEIG, F., *Star*, p. 353.

<sup>396</sup> POLLOCK, B., *Rosenzweig'S Conversions*, p. 182.

O respeito que Rosenzweig demonstra pelo Cristianismo vai muito além da tolerância diante da coexistência e chega a validar a sua existência não como mero construto sociohistórico, sujeito às contingências de toda doutrina desenraizada do divino. De fato, há um reconhecimento do papel divinamente conferido ao Cristianismo como agente coautor, com os judeus, da redenção do mundo. Em nenhum momento esse reconhecimento implica a absorção de um no outro, ou mesmo a noção, que não é afirmada nem combatida, de que o Cristianismo é efeito do Judaísmo. Ambas são, na realidade, “igualmente primevos e igualmente independentes, operários realizando a mesma obra a que servem de maneiras diferentes.”<sup>397</sup> Para Rosenzweig, o que existe, portanto, é uma interdependência, uma necessidade mútua, particularmente ostensiva no papel do Cristianismo: “O Cristianismo, ou seja, a revelação, que via de regra sempre foi o que estava se propagando, precisa do Judaísmo para não se perder em si mesmo no caminho, ‘na distância grandiosa do sentimento’. A existência dos judeus garante ao Cristianismo a sua própria verdade”<sup>398</sup>

### **3.5. Da coexistência histórica à cooperação supra-histórica: a dinâmica judaica e cristã na redenção do mundo**

Na obra de Rosenzweig, a Redenção é a união do homem com o mundo e a transformação capaz de concretizar essa unidade virá por meio da ação do homem no mundo. Neste ponto, ele destaca o papel tanto de Israel quanto dos cristãos, que dividem, assim conjugando-se, o protagonismo e completam a intenção do Eterno. Como esclarece Benjamin Pollock:

Por meio de missão eclesiástica e imperialismo político, os cristãos supervisionam a expansão do amor redentor através do globo. O povo judeu, por outro lado, antecipa a futura comunidade redentora de todos os indivíduos diante de Deus, e assim fazendo, lembram sempre aos cristãos da lacuna que ainda persiste entre o estado do mundo atual e a meta de sua atividade redentora.<sup>399</sup>

A noção de uma cooperação para a redenção do mundo, porém, não apregoa alguma compreensão mútua que busca uma síntese entre os princípios do judaísmo e do cristianismo. Na verdade, trata-se de ensinamentos irreconciliáveis, e concessões recíprocas levariam um a subsumir o outro. Destarte, é natural que o judaísmo enquanto

---

<sup>397</sup> FREUNDE, Else, opus cit., p. 172.

<sup>398</sup> Idem.

<sup>399</sup> POLLOCK, B. *Rosenzweig's Conversions*, p. 179.

tal seja um confronto à noção messiânica do Cristianismo, segundo a qual, na pessoa de Jesus, vivera nada menos que o messias esperado. A ser verdadeira essa asserção, a noção judaica central de que o messias ainda não veio – e por conseguinte a redenção é um evento “não ainda” – perde o seu alicerce e o edifício judaico esboroa-se em sua totalidade. Paradoxalmente, é no cerne irreconciliável de ambas as doutrinas, postas frente a frente no mundo, que jaz a semente da redenção. Leora Batnizky esclarece: “É de fato somente por meio da não-aceitação mútua entre judaísmo e cristianismo que virá a redenção. O julgamento nos propõe à redenção, pois o julgamento, e não a afirmação, pode forçar-nos a mudar.”<sup>400</sup>

A partir desta perspectiva, a ação de Israel, ou seja, da comunidade judaica, visaria consolidar nos cristãos um sentimento de envolvimento com o mundo, considerando que algumas doutrinas cristãs tendem fortemente à negação do mundo na negação da *mundanidade*. São “perigos” a espreitar desde sempre a sanidade da doutrina cristã, “uma espiritualização de Deus, uma apoteose do homem e a panteificação do mundo”<sup>401</sup>. Ou seja, a percepção da piedade cristã é formulada como um exercício de quase ascetismo, que demoniza a participação no mundo e supõe uma entrega inegociável com o aspecto unicamente espiritual da existência. Há relatos mostrando a reincidência de abordagens com essas conotações em diversos períodos da história da igreja, já a partir da antiguidade cristã.<sup>402</sup> Em versões modernas, a recusa de agir no mundo dar-se-ia pela percepção de que o mundo já estaria redimido, pelo menos para aqueles que houvessem aceitado a encarnação de Deus no Cristo com toda a implicação soteriológica que daí adviesse.

Rosenzweig descata também a importante distinção entre revelação e redenção, de modo que a compreensão da primeira tornaria indefensável a percepção cristã desta última como já iniciada no mundo pelo ministério redentor de Jesus Cristo. A doutrina

---

<sup>400</sup> BATNIZKY, L., *Idolatry and Representation: The philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, p. 157.

<sup>401</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 404.

<sup>402</sup> Como por exemplo na antiga heresia doceta (de *Dokesis*, “aparência”), segundo a qual, Jesus não tivera um corpo físico como todos os outros mortais, dada a elevação absoluta de seu espírito, incompatível com a grosseria da matéria. O que é o mesmo que atribuir ao mundo um status de corrupção no qual o divino não pode habitar. Rosenzweig vincula essa doutrina, a partir de seus estudos de Harnack, à Marcião de Sinope, como já vimos. O repúdio dos gnósticos à matéria, tomada como intrinsecamente perversa, tinha por base a noção de que fosse estranho ao divino: “O divino Cristo (sustentavam) pode ter aparecido para mundanos engeuecidos como se fosse carne e sangue tangível, mas aqueles com uma visão espirítua mais elevada perceberam que ele era puro espírito e que a compleição física era uma ilusão ótica e mera e aparência (*dokesis*, que dá a essa doutrina o nome de Docetismo). Era inconcebível que o divino Cristo pudesse ter vindo “na carne”, em qualquer sentido que fosse.” CHADWICK, H. *The Early Church*, p. 38.

cristã situa o início do processo redentivo no nascimento de Jesus, processo esse que se estende até o final dos tempos a serem concluídos com o seu retorno triunfante. Como destaca Stéphane Mosès, “neste sentido, há de fato uma história da Salvação que permeia perfeitamente a história profana, de impérios e civilizações, sem que com isso com ela se funda”.<sup>403</sup> A questão que se levanta aqui é como validar o cristianismo de modo a articular sua missão conjunta com o judaísmo na redenção do mundo, sem subscrever a doutrina da Encarnação. É noção crucial e ponto pacífico dentro do judaísmo que o Messias *não* veio. O subtítulo que abre o livro II da terceira parte da *Estrela*, (“*A Eternidade da Realização*”) tem início com essas palavras:

Nenhum homem tem o poder de apreender o pensamento do Criador, pois ‘Seus caminhos não são os nossos caminhos e Seus pensamentos não são os nossos pensamentos.’ Essa descrição dos caminhos de Deus conclui a grande avaliação dos conteúdos completos da lei oral e escrita que Maimônides apresentou-nos como a ‘*Repetição da Lei*’. Esta introduz as sentenças subsequentes sobre o caminho do verdadeiro Messias e sobre o grande equívoco de se adorar um outro que não seja Deus para o qual o mundo foi conduzido, conforme a profecia do Livro de Daniel, ‘por filhos apóstatas de vosso povo, que presumem cumprir a visão e tropeçarão’.<sup>404</sup>

Já no que diz respeito ao cristianismo, Rosenzweig acredita que, por meio de suas instituições eclesíásticas, ele possui a missão específica de expandir o amor através de seu serviço missionário. Este seria, na verdade, o traço distintivo, a ação crucial de sua contribuição para a redenção do mundo: uni-lo pelo amor, e assim criar uma comunidade que tivesse esse amor por alicerce. Contudo, a presença dos judeus seria a lembrança constante para que os cristãos não se recolhessem na convicção de que a salvação já lhes estivesse garantida: “O judaísmo é a factualidade crua por meio da qual o Cristianismo é impedido de dissolver sua escatologia no pneumático”<sup>405</sup>. A ênfase aqui é na inclinação cristã ao ascetismo, que permaneceria sem jamais ser confrontada, não fosse a presença de Israel cujas origens desembocam no Cristianismo. A tendência deste último a rejeitar essa herança traduz-se no persistente antissemitismo implícito na postura de converter os judeus. Não obstante, de forma bastante diversa de outros autores judeus, Rosenzweig desenvolve uma filosofia que abarca o Cristianismo e o compreende como parceiro na Redenção do mundo. Paradoxalmente, não se trata de uma parceria consensual, fruto de uma intersecção de pontos convergentes das referidas

---

<sup>403</sup> MOSÉS, S.,

<sup>404</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 336.

<sup>405</sup> ROSENZWEIG, F. *Paralipomena*, p. 106. APUD, POLLOCK, B., *Franz Rosenzweig's Conversions*, p. 184.

crenças. São doutrinas que permanecem irreconciliáveis e que, reenfatizemos, precisamente em função desta singularidade de cada uma, cumprem diferentes papéis na economia da redenção. É o que salienta Timm de Souza, ao tratar desse “potencial redentor” que Rosenzweig atribui ao Cristianismo, corolário da “facticidade da *multiplicidade* do real.”<sup>406</sup> E prossegue:

– e é, na verdade a *mesma* proposição de multiplicidade que já na tríade original de toda a construção se faz presente, bem como na ainda mais anterior percepção da afirmação e da negação primigênicas. Esta multiplicidade assume sempre novas formas à medida que a realidade se desenrola e a descrição tenta acompanhá-la; ressurgue a cada momento o conectivo ‘e’, que assume de certo modo a referência unívoca do verbo ser no presente do indicativo – ‘é’. Afirmação e Negação (onde Afirmação *não é* Negação), Deus e Mundo e Ser Humano (onde nenhum se reduz ao outro), Judaísmo e Cristianismo (onde Judaísmo *não é* Cristianismo); a multiplicidade não perde oportunidade de se reafirmar.

É neste sentido que o tratamento do Cristianismo gozará por parte de Rosenzweig da mesma *dignidade de realidade* do Judaísmo. O Cristianismo, enquanto projeto escatológico que tem em Cristo sua referência de origem, ou seja, que *funda*, em seu surgimento já a antevisão do telos;<sup>407</sup>

Na economia da redenção, ambas as comunidades são validadas, portanto, ainda que mantenham a relação tensa na descrição que uma faz da outra. Essa tensão não atinge a realidade maior que as *uniu separadas*, o fogo que simboliza o judaísmo e os raios que representam o cristianismo em direção a uma unidade final. Na bela descrição de Norbert Samuelson:

O fogo e os raios são ambos luzes no meio das trevas, porém as luzes se opõem de outra forma. A luz do fogo é uma combustão interna que se nutre internamente. Por outro lado, a luz dos raios é uma luz que deriva do fogo e arde para o exterior. Na origem há somente o fogo de onde nascem os raios. Ao final os raios espalhar-se-ão por toda a escuridão infinita a ponto de fogo, raios e luz serem indistinguíveis, pois sem a penumbra não há como eles serem diferenciados.<sup>408</sup>

Antes desta indiferenciação ainda irrealizada, é mister descrever a ação do “fogo” e dos “raios” no mundo. Falando como um judeu, Rosenzweig não perde de vista que a descrição da ação do Cristianismo no mundo não exime este de ressalvas pontuais que ele endereça às tendências gnósticas de negação do mundo presentes como uma persistente tentação. A negação do mundo pela ultravalorização do Espírito é a

<sup>406</sup> SOUZA, R. T., *Existência e Decisão*, p. 94 (itálico do original).

<sup>407</sup> SOUZA, Ricardo Timm, *Existência em Decisão*, p. 95.

<sup>408</sup> SAMUELSON, N., *Jewish Philosophy: an Historical Introduction*, p. 318.

manifestação concreta dessa tentação que ameaça o Cristianismo a partir de dentro. Contudo, a existência do povo judeu é o lembrete constante de que a Redenção ainda não ocorreu, e que cabe aos cristãos persistirem na expansão do amor pela via missionária. Explicitando a tentação cristã à espiritualização, Rosenzweig escreve:

O próprio Cristianismo está bem consciente deste relacionamento, desta necessidade de existência – e nada além de existência – do judaísmo para que ele, Cristianismo, se realize. Sempre houve os inimigos disfarçados do Cristianismo, desde os gnósticos até os dias de hoje, que desejam remover o seu ‘Velho Testamento’. Um Deus que seria apenas Espírito, não mais o Criador que deu a sua Lei para os Judeus. Um Cristo que seria somente o Cristo, não mais Jesus, e um mundo que seria somente ainda um universo, cujo centro não mais seria a Terra Santa – noções que certamente não mais ofereceriam quaisquer resistências à deificação e adoração idólatra. Mas também não haveria nada nelas que chamasse a alma para fora deste sonho de deificação rumo a vida irredimida; ele (o Cristianismo) não só estaria perdido, mas permaneceria perdido.<sup>409</sup>

Comentando esse risco, Pierre Bouretz acrescenta:

Em outros termos, existe a tentação de que o Espírito substitua Deus como guia em todas as coisas, visto que o Filho do Homem o substituiu como princípio da verdade, a tal ponto que ele poderia cessar de estar acima do mundo para aparecer definitivamente nele. Não sem algum laço com o fenômeno da divisão das Igrejas que se entranham respectivamente em suas relações privilegiadas com a esperança, a fé ou o amor, esse risco que se pode chamar de espiritualização de Deus, apoteose concedida ao homem ou panteização do mundo parece quase inevitável a Rosenzweig.<sup>410</sup>

Rosenzweig é enfático acerca da importância de não se negar a concretude da existência, pois é este o *locus* da Redenção. A reafirmação da corporeidade de Jesus, na contramão de reedições da heresia gnóstica (sobretudo em seu recorte docetista<sup>411</sup>), salienta o início de uma missão redentiva, mas não sua conclusão. A localização da Terra Santa é lembrete dos judeus, para os cristãos, de que a Redenção ainda não ocorreu, e que depende do avanço da ação cristã, para que possa ocorrer. Difícil não destacar a atualidade destas advertências, uma vez que, a ênfase numa fé que dá primazia à

<sup>409</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 414.

<sup>410</sup> BOURETZ, P., *Testemunhas do Futuro*, p. 236

<sup>411</sup> Que consistia numa negação da corporeidade de Jesus, apregoada nos primeiros séculos do Cristianismo. A cristologia de Jon Sobrino, vinculada com a teologia da libertação, atualiza a velha heresia como a “negação da carne do Cristo”, manifesta socialmente na negação da carne (a vida) dos oprimidos de hoje, invisibilizados pela parca abundância ostensiva. “*Se vivemos em um mundo irreal, que não é o dos pobres, simplesmente não somos reais e então não somos humanos. Do ponto de vista cristão, não superamos o que em linguagem cristológica chama-se docetismo: a negação da carne de Cristo, sua sarx, sua realidade. Então, o docetismo social em que vive o mundo da abundância é o princípio da negação da civilização, pois fazer viver à margem do real.*” Ver, “SOBRINO, J., “Onde está Deus?”, p. 141.

interioridade e que no recôndito desta baseia a certeza da redenção em Cristo, tem sido parte integrante da pregação cristã.

O que parece confirmar o que Rosenzweig chama de “os perigos” do Cristianismo. A permanência dos judeus a lembrar aos cristãos a concretude do mundo irredimido resiste a toda tentativa de idealização:

Se o Cristo é mais que uma ideia, nenhum cristão tem como saber. Mas que Israel é mais que uma ideia, isso ele sabe, pois ele o vê. Pois vivemos. Somos eternos, não como uma ideia pode ser eterna: se somos eternos, o somos na plena realidade. Pois para o Cristão, somos o realmente indubitável.<sup>412</sup>

A argumentação de Rosenzweig na *Estrela*, como um todo, levanta importantes questões sobre o significado de “ação no mundo”, atribuída aos cristãos como sua missão específica no protagonismo da redenção. Emparelhados, judaísmo e cristianismo, possuem diferentes e complementares papéis dentro do esquema de concretização final do Reino de Deus e que independem de uma aceitação recíproca.

Nas descrições precedentes, que destacam a peculiaridade dos judeus e sua ação antecipatória da Redenção pela vivência ritual do calendário judaico, não é difícil também derivar um certo ascetismo negador do mundo. Batnisky refere-se a esse risco real como *idolatria*, pecado em que incorreria a comunidade judaica se olvidasse seu papel de testificar simultaneamente na relação *e* no distanciamento do mundo:

Para Rosenzweig, a habilidade de afetar e ser afetado pelas nações do mundo constitui a contradição da existência judaica. Fiel às suas abordagens hermenêutica e estética, Rosenzweig reconhece que um todo judaico se arrisca a tornar-se um ídolo. Ele argumenta que quando a existência judaica perde sua contradição – sua relação com o mundo de participação e separação – ela se torna idólatra. Próximo ao final da *Estrela da Redenção*, argumenta que uma separação judaica completa do mundo é o maior risco para o judaísmo.<sup>413</sup>

E prossegue com a citação do filósofo que fundamenta sua análise:

Brilhando para dentro, o judaísmo ameaçava reunir seu calor no interior de seu próprio seio, longe da realidade pagã do mundo. Se com o Cristianismo, os perigos eram a espiritualização de Deus, a humanização de Deus e secularização de Deus, com o judaísmo os perigos são a negação do mundo, o desprezo pelo mundo e a mortificação do mundo.<sup>414</sup>

---

<sup>412</sup> Idem, p. 415.

<sup>413</sup> BATNIZKY, Leora., opus cit., p. 169.

<sup>414</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 407. Citado por BATNIZKY, Leora. Cf. nota 417, supra.

A advertência soa contra as inclinações marcionistas do Cristianismo à pura espiritualização, risco de *idolatria*, nas palavras de Leora Batnisky, que espreita a forma como os judeus vivem a antecipação da redenção como se esta já houvesse sido atingida.

A noção de povo eleito a antecipar a redenção poderia obliterar a verdade de que Deus é Criador e Revelador. Como Criador, Ele sustenta o mundo inteiro, ao passo que, como Revelador, Ele volta Sua face para o homem. O desprezo do mundo dar-se-ia pela visão de si próprio, como judeu, de portador de uma pureza original que faria dele o “verdadeiro homem” a quem só bastaria esperar, sem jamais ocupar-se do “homem para quem, precisamente em sua dureza profana a revelação do amor divino aconteceu e quem agora teve de exercitar este amor na tarefa ilimitada da Redenção.”<sup>415</sup> O importante nestas advertências de Rosenzweig é que os judeus não olvidem que a “redenção do mundo (acontecerá) por meio do ser humano e do ser humano pelo mundo”<sup>416</sup>, e que só simbolicamente é o que experimentam na prática ritual em que a antecipam. Bastante oportuna é a seguinte explanação de Pollock, que lança luz sobre uma sutileza na argumentação de Rosenzweig: “Sim, o Judaísmo negava o mundo no aqui e agora, mas não negava a mundanidade *per se* como o fazia o Marcionismo. Partindo da perspectiva do Judaísmo que Rosenzweig agora via como antecipador da redenção, o mundo e sua história estavam incompletos, mas não irredimíveis.”<sup>417</sup>

A negação do mundo, portanto, empreendida pelos judeus, é a afirmação de um mundo *ainda não* redimido. A recusa deste mundo diz respeito apenas a não se envolver com a sua transitoriedade e tomá-la, facilmente, como a realidade última e impossível de ser transcendida. O mundo redimido é o mundo finalizado, este que a ritualística judaica antecipa, e que não se confunde com o estado do mundo irredimido do tempo profano, mas sob nenhuma hipótese irredimível na erupção do tempo messiânico como vemos na citação acima.

A síntese redentora empreendida pela presença dos judeus e pela ação dos cristãos é necessária pelo fato de que “a verdade completa” não pode ser posse de apenas uma das duas comunidades. Se Deus chamou por uma ação conjugada de ambas, é porque isoladas não precipitariam o evento da redenção final. Os judeus contemplam, simbolicamente, o mundo redimido na peculiaridade de sua vida ritual, em seu distanciamento do mundo e da temporalidade profana. Os cristãos expandem o amor no

---

<sup>415</sup> Idem, p. 407.

<sup>416</sup> Idem, p. 383.

<sup>417</sup> POLLOCK, B. *Rosenzweig's Conversions*, p. 189.

mundo, “caminham” no tempo e na história, sob a visão de Israel a lembrá-los incessantemente do que ainda precisa ser realizado. A síntese rumo à qual conduzem o mundo é o estabelecimento do Reino, a conclusão para além de toda multiplicidade. Else-Freumd, a primeira comentadora de Rosenzweig, resume belamente:

O Judaísmo e o Cristianismo se unem os tempos da criação, revelação e redenção, como a eternidade da vida e a eternidade do caminho, respectivamente. Sua descrição é determinada diretamente pelo interesse sistemático em ‘uma eternidade que é’ (*einer seidnden Ewigkeit*). Ademais, eternidade como a convergência dos três tempos não apenas ata a existência do judaísmo com o cristianismo, mas equivale à verdade. Presente, passado e futuro se aglutinam em Deus; Deus, assim, é a verdade. A história de Deus é história somente quando vista a partir de uma perspectiva humana. Do ponto de vista de Deus, a história se aglutina no ser. A eternidade da vida e a eternidade do caminho representam a eternidade de Deus relativamente. De fato, só é assim porque criação, revelação e redenção coincidem na perspectiva de Deus, para quem esta vida e este caminho são possíveis. Portanto, o tempo secular conduz ao clímax do sistema: ‘Deus é a verdade.’<sup>418</sup>

Aproximamo-nos assim da verdade a ser descrita no final da *Estrela* como a conclusão de todo o sistema, a utopia que não foi criada pelo homem, mas que lhe fôra entregue para que tecesse sua execução. Eis a obra dos artifícios do Reino.

### 3.6. O Reino

Eis o que permite que, ao fim e ao cabo, a *Estrela* se encerre numa descrição do mundo Redimido, quando Rosenzweig fala na Unidade de Deus com o Todo. Deus, o homem e mundo entrelaçam-se e refletem-se. A criação de Deus, por ele revelada, é enfim *uma*, conforme a visão final do Reino, que destacaremos a seguir.

Curiosamente, o relato que Rosenzweig faz desse momento final do mundo sugere a incompletude do próprio Deus antes que o processo todo se concretizasse. Quando a Verdade for única, todos os meios simbólicos que operaram como lentes para sua apreensão parcial – isto é, o Judaísmo e o Cristianismo – cessam de ser referências como entidades autônomas. Retrospectivamente, seriam vistas como janelas para a percepção da eternidade, até então apenas simbolicamente vivenciada e representada. O sistema se fecha quando Deus se torna Um:

---

<sup>418</sup> FREUMDE, E., *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence*, p. 11.

O homem e o mundo desaparecem na redenção, o homem, Deus, porém, se torna Um e Tudo o que, desde o princípio, a razão humana em sua precipitação buscou e afirmou por toda parte e não encontrou em lugar nenhum simplesmente por não haver ainda um lugar, pois não existia.<sup>419</sup>

A implicação de que a ação do homem no mundo pela dupla via da vivência judaica e cristã precedeu essa transformação de Deus em Uno sugere que Deus precisava daquela ação no mundo a fim de chegar até o seu próprio ápice, a saber, a Unidade.<sup>420</sup> A Unidade concretiza-se então por meio da relação de Deus com o homem, deste com o mundo, e o círculo todo se fecha. Essa é uma descrição futurística, adotada por Rosenzweig, do mundo redimido.<sup>421</sup>

A união final não se limita ao criado, a saber, o homem e o mundo, a criação e a revelação, mas Deus também atingirá a Unidade “do Todo” na Redenção. Temos de sublinhar que o texto de Rosenzweig, neste momento utilizando fartamente uma linguagem mais mística do que filosófica, não explicita como se dará essa unificação. Quanto à característica desse momento, destaca Kenneth Green:

A redenção discutida por Rosenzweig não é nem histórica nem escatológica, mas ontológica. Parece que nem um desenvolvimento histórico *per se* nem um milagre histórico repentino a caracterizaria; em vez disso, ela emerge como uma “progressiva” divinização dialética, na qual tudo retorna a Deus, como no princípio.”<sup>422</sup>

Na visão final da redenção, contra todos os reducionismos, ele rejeita a redução de Deus e o homem ao Cosmos; do homem e do mundo a Deus, e de Deus e do mundo ao homem. A união final não é a absorção do restante por Um, mas união harmônica de todos os elementos na Totalidade, numa única nota, na Verdade. Como esclarece Pollock:

No momento em que o eu e o mundo se reconciliam completamente na comunidade redentiva de indivíduos que são ao mesmo tempo

<sup>419</sup> ROSENZWEIG, F., *Star*, p. 238.

<sup>420</sup> Neste aspecto, Rosenzweig aproxima-se bastante da *Teologia do Processo* de Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne e John Cobb, que concebem a divindade como “em processo”, crescendo junto com a consciência humana que se amplia no tempo. Ver HARTSHORNE, C., *Omnipotence and other theological mistakes*; WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality*. Para uma introdução no vernáculo, ver MESLE, Robert C., *Teologia do Processo – Uma Introdução*, Paulus, 2013.

<sup>421</sup> Benjamin Pollock cita um conceito do sábio Rashi como a base dessa construção rosenzweiguiana: “Com relação a essa passagem bíblica que se tornou peça central do culto de oração judaico, ‘Ouve, Israel, YHWH nosso Deus, YHWH (é) um’, Rashi escreve, ‘YHWH, que é ‘nosso Deus’ agora e não o Deus dos idólatras, Ele será ‘YHWH (é) Um,’ no futuro.’ Rashi cita como evidência para sua interpretação, Zacarias 14:9: “Naquele dia YHWH será Um e Seu nome Um”. POLLOCK, B., *Rosenzweig’s Conversions*, p. 191.

<sup>422</sup> GREEN, Kenneth Hart, “*The Notion of Truth in Franz Rosenzweig’s ‘Star of Redemption’: a Philosophical Inquiry*”, p. 308.

‘eus’ e partes do mundo ramificado, e portanto desaparecem a diferença entre mim e mundo, Rosenzweig sugere, eu e mundo desaparecem, ou melhor, *sua existência consiste inteiramente – naquele momento – em seu reflexo coletivo da unidade de Deus*<sup>423</sup>

Claramente, o período do mundo no qual ainda há referências aos povos e às comunidades judaica e cristã ainda aponta para uma verdade dividida, apreensível apenas parcialmente pela vida e ensinamentos das duas comunidades principais na economia da redenção.

A descrição de Deus tornando-se “o Todo e Um” aponta, portanto, a unicidade de todos os elementos, unidos finalmente no fim do tempo ao final de todo o processo que culmina com a redenção. Ademais, Rosenzweig também alude à formulação “Deus é Verdade” como outra forma de enunciar essa unidade final de todos os elementos. Israel, a Estrela a brilhar eternamente no tempo, orienta os raios que são sua comunidade irmã, e esta, o Cristianismo, varando o espaço no tempo, anuncia a luz do amor, esse precursor da eternidade, em toda parte. Mas como conceitua ele a verdade enquadrando-a num âmbito não racionalista e também não inteiramente místico? Seu sistema reconhece a possibilidade de apreensão da verdade, no que se afasta de Nietzsche e Heidegger, para quem tal busca seria vã dada a imersão do homem na sua inescapável historicidade.<sup>424</sup> Neste sentido, Rosenzweig aproxima-se mais de Platão, e sua correlação de Deus com a Verdade enuncia já a fonte desta “senão até o seu ser, como algo que se encontra além da capacidade humana abarcar.”<sup>425</sup> Destarte, a apreensão do Divino não é a apreensão do Absoluto pela via da revelação direta, mas é fruto de uma experiência incontornavelmente humana, capaz apenas de simbolicamente descrevê-lo. Daí caminarmos nesta parte da *Estrela* sobre um terreno da *contemplação*. Sobre esse aspecto, esclarece Mosès:

A contemplação, então, teria de ser definida como o oposto da Revelação, como uma tentativa de abstrair-se do *hic* e *nunc*, um esforço de apreender o Absoluto numa perfeita intuição intelectual. A *Estrela* termina com a evocação de tal experiência e manifesta, assim, as tendências profundamente místicas que fundamental a totalidade do sistema.<sup>426</sup>

<sup>423</sup> POLLOCK, B., *Rosenzweig's Conversions*, p. 204.

<sup>424</sup> Cf. preciso enquadramento histórico de GREEN, Kenneth Hart, “The Notion of Truth in Franz Rosenzweig's ‘Star of Redemption’: a Philosophical Inquiry”, p. 302.

<sup>425</sup> Idem.

<sup>426</sup> MOSÈS, Stéphane, *System and Revelation*, p. 284.

A visão da vida redimida é apresentada, por isso, com cores intensamente poéticas por Rosenzweig nas últimas páginas da *Estrela*. Descrevendo a visão da “face” de Deus, redimido o mundo, o homem a “contempla como se fosse a sua própria face”:

A Estrela da Redenção tornou-se face que olha sobre mim e a partir da qual eu olho. Não foi Deus que se tornou meu espelho, mas Sua verdade. Deus que é o primeiro e o último, abriu para mim as portas do santuário que é edificado no centro interior. Ele permitiu-se ser visto.

A metáfora da face, utilizada nesta passagem final, traz importantes implicações interpretativas. Se por um lado, denota a Verdade final almejada, por outro, associa-se inextricavelmente à esfera do humano, o que a mantém ligada à realidade sensível. A ordem do sagrado faz-se assim inteligível à apreciação do profano, num momento em que ambos os domínios se vêm prestes a fundir-se na Verdade una.

Ele me conduziu àquela fronteira da vida onde a visão é garantida. Pois “nenhum homem o verá e viverá.” Portanto, aquele santuário onde ele me permitiu vê-lo tinha de ser um pedaço do supra mundo dentro do próprio mundo, uma vida além da vida. Mas o que ele ofereceu à minha vista neste Além da vida – nada menos do que eu já tive o privilégio de perceber no centro da vida; a única diferença é que eu o vejo, não meramente escuto. Pois a visão a partir do cume do supramundo redimido mostra nada além do que a palavra da Revelação já ordenara no meio da vida; e caminhar na luz da face divina é dado somente àquele que atende as palavras dos lábios divinos. Pois – ‘ele vos disse, oh homem, o que é bom e o que o Senhor teu Deus exige de ti senão; faze a justiça e sêde bom de todo o teu coração e caminhe humildemente com o teu Deus.’<sup>427</sup>

Mas é impossível ir além dessa visão. O que ela apresenta, afinal, é a Revelação a ditar a necessidade de angajar-se no mundo para a sua redenção, pois é nele que atuamos como seus artífices. A redenção não irromperá pela ação única de Deus, mas será o coroamento da ação messiânica orientada pela revelação:

E este último não é o último, mas aquilo que está sempre próximo, o mais próximo; não o último, portanto, mas o primeiro. Como é difícil esse primeiro! Quão difícil é cada começo! Fazer o bem é ser bom de todo o teu coração – isso ainda soa como uma meta. Antes de cada meta, a vontade pode ainda alegar que precisa parar para respirar. Mas caminhar humildemente com o teu Deus – isto não é mais uma meta, e sim incondicional, livre de qualquer condição, de qualquer “mas antes” ou depois de amanhã, tão inteiramente hoje e por conseguinte tão inteiramente eterno como vida e caminho, e por essa razão, como a partilhar imediatamente da verdade eterna como

---

<sup>427</sup> ROSENZWEIG, F. *Star*, p. 424.

vida e caminho. Caminhar humildemente com o teu Deus – nada mais é aqui pedido do que uma confiança inteiramente presente. Mas a confiança é uma palavra grandiosa. Ela é a semente de onde a fé, a esperança e o amor crescem, e o fruto que dela amadurece. É a mais fácil de todas e exatamente por isso, a mais difícil. Ela ousa a cada momento dizer verdadeiramente para a verdade. Caminhar humildemente com o teu Deus – as palavras estão sobre o portão, aquele que conduz da iluminação misteriosa, maravilhosa, do santuário divino onde nenhum homem pode permanecer vivo. Mas para onde as asas do portão se abrem? Não sabes? PARA A VIDA.<sup>428</sup>

E dela para o Reino. Conforme uma bela agadá narrada por Buber:

*Fora dos portões de Roma um pedinte leproso está esperando. Ele é o Messias. Acheguei-me de um velho homem a quem perguntei: “O que ele está esperando?” E o velho deu-me uma resposta que não compreendi à época, uma resposta que só bem mais tarde compreendi. Ele disse: “Ele espera por ti”.<sup>429</sup>*

---

<sup>428</sup> Idem.

<sup>429</sup> BUBER, Martin, “*Judaism and the Jews*”, in “On Judaism”, p. 21.

## Considerações Finais

Médicos e filósofos me falam sobre a vida e a morte, e quando os escuto tudo faz sentido. Mas se faz sentido, *por que ainda tenho tanto medo de desaparecer?*

**Rabino Harold Kushner**<sup>430</sup>

A *Estrela da Redenção*, encerrando-se com a *visão* da Redenção, nos encaminha para a vida, pois é a partir dela que a visão poderá um dia se concretizar. É nela, em toda sua concretude inescapável, que o sentido há de ser procurado. Embora o universo teológico esteja inextricavelmente associado à esfera do transcendente, - o que, por definição, é a sua natureza - o judaísmo, em particular, calca na realidade do mundo a sua experiência do divino. Quando o autor do Bereshit (Gênesis) declara que Deus, uma vez criado o mundo, “viu que era bom”, liquida no nascedouro as possibilidades e apelos do ascetismo radical do gnosticismo cristão. Não por acaso, este movimento pressupunha um abandono do “Antigo Testamento”, cuja continuidade nos Evangelhos não poderia ser sustentada. A negação da bondade - senão essencial ao menos potencial - do mundo jamais encontraria eco em percepções que vissem o mundo como intrinsecamente perverso. A radical transcendência do divino em relação ao mundo por Ele criado não significava para o judaísmo uma indiferença por parte do Eterno quanto às ações e destino do homem. Os relatos judaicos sempre enfatizaram a relação do homem com Deus, e mesmo instruções diretas deste, sobre como agir neste mundo. Um primeiro olhar pode perceber nisso ingênuo antropomorfismo, mas para além disso o que se transmite é a noção de que a espiritualidade não está necessariamente divorciada da realidade concreta. Como afirma Buber, “O judaísmo, sem prejuízo da fé numa vida eterna, sempre teve a tendência de criar um lugar terreno para a perfeição.”<sup>431</sup>

Encerrada a exposição da filosofia da redenção no pensamento de Franz Rosenzweig, diversas questões transbordam para o estudioso que se ocupa das relações, para alguns nem sempre tranquilas, entre o pensamento teológico e a filosofia. Aproximando-nos do encerramento deste trabalho, abordemos a relevância, que parece

<sup>430</sup> KUSHNER, Harold, *When All You've Ever Wanted isn't Enough*, p. 109.

<sup>431</sup> BUBER, Martin, *Histórias do Rabi*, Perspectiva, São Paulo, 1967, p. 20.

insuperável, de se discutir as relações do pensamento teológico com a filosofia. Já não pensamos que esta última deva ser a “serva” daquele, e essa condição nos encoraja a investigar com a mais pura liberdade filosófica, sem a qual, aliás, sequer estaríamos tratando do controvertido tema. Mesmo uma pesquisa breve sobre as relações da fé com a razão, da fé com a ciência em seu conflito milenar, ostenta uma farta gama de temas e problemas, para os quais diferentes tratamentos foram oferecidos, mas o parentesco entre as duas disciplinas – a teologia e a filosofia - mantém-se indisputável. Houve momentos em que o debate sobre a filosofia e a religião girou em torno da preocupação, geralmente mais forte no pólo teológico, de que um tomasse as atribuições do outro, esvaziando-o. O fruto dessas controvérsias deu ao mundo um tesouro de argumentação filosófica na Idade Média, na obra de Maimônides, Averróis e Santo Tomás de Aquino, homens de fé que tomaram para si a defesa da razão, convictos de que a primeira jamais apresentaria uma ameaça à demonstração da necessidade da última. A verdade revelada sairia fortalecida desse intercâmbio, claramente indispensável quando se buscesse falar dela para os espíritos mais exigentes e treinados na ciência e na arte da argumentação. É significativo que Santo Tomás, para ficarmos em apenas um exemplo, somente no livro IV de sua *Summa Contra os Gentios* apele para a fé, após um vigoroso tratamento racional dos temas precedentes.

A noção de um Real inalcançável, indescritível pela linguagem humana, que remonta ao apofatismo de Filo de Alexandria, coloca já na antiguidade um limite às pretensões de apreensão do Absoluto, que é assim reconhecido como Ente, mas sobre o qual muito pouco se logrará falar para além dessa abstrata definição. Sobre isso, postula Filo de Alexandria em seu *De Mutatione Nominum*:

Não suponha, contudo, que o Deus vivo, aquele que é verdadeiramente vivo é jamais visto de modo a ser apreendido pelo ser humano; pois falta em nós o poder de ver qualquer coisa por meio da qual possamos conceber qualquer noção adequada Dele; não possuímos um sentido adequado para esse propósito (pois ele não é um objeto que pode ser discernido pelo sentido externo), nem força alguma adequada para isso.<sup>432</sup>

A incessante busca de um sentido, inerente ao homem, nem por isso se aquietará. A reflexão sobre uma possível realidade primeira continuará na história e crescerá nos

---

<sup>432</sup> Filo de Alexandria, *De Mutatione Nominum*, II:7, (na versão inglesa *On the Change of Names*. Tradução de C. D. Yonge. Handrickson Publishers Marketing, Massachusetts, 1983.).

embates metafísicos que buscam uma compreensão mais cristalina, e triunfará sobre as tentativas de se extingui-la.

E estas tentativas remontam a um período muito anterior ao de nossas querelas atuais com críticas oriundas tanto da esfera política (como no caso dos marxistas ortodoxos que constroem argumentos a partir da noção do “ópio do povo”), quanto da reflexão de cientistas que interpretam as alegações religiosas de um modo geral como um apanhado de superstições deletérias que ainda persistem por razões meramente psicológicas. Reitera-se, neste último caso, o argumento freudiano delineado em *O Futuro de Uma Ilusão*, segundo o qual, o temor do desconhecido faz o homem projetar no céu um pai protetor capaz de livrá-lo das agruras inerentes à existência. Mas muito antes disso, um espírito refratário às percepções religiosas caminhava em paralelo com aquela metafísica neoaristotélica que fundada nos escritos do estagirita buscava validar a revelação que trouxera ao mundo as três grandes monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islã. Contudo, segundo uma obra anônima temerariamente intitulada *De Tribus Impostoribus* e sobre a qual o olhar humano jamais pousara, as três monoteístas nada mais eram do que o trabalho de “três impostores”, a saber, Moisés, Jesus e o profeta Maomé. O fato de inexistir materialmente, e ter seu título apenas sussurrado entre curiosos e simpatizantes que dela ouviam falar desde o século XIII, não impediu que seu tópico óbvio avançasse na Europa. Segundo o historiador Georges Minois:

Sua reputação escandalosa era assegurada pelo fato de que não apenas atacava os fundadores das três religiões e ao mesmo tempo suas respectivas divindades, mas, muito pior, os colocava no mesmo nível, numa única cartola de cujo interior transbordavam truques, fraudes e ilusões que abatiam o pensamento crítico e causavam massacres sem nenhum sentido. Javé, o Deus cristão e Alá, são apenas, fumaça, e seus profetas Moisés, Jesus e Maomé, meros farsantes. Sua impostura, defendida por rabinos, sacerdotes e imãs, foi a causa da morte violenta de milhões de pessoas que morreram, literalmente, por nada.”<sup>433</sup>

Para além do alvorecer da modernidade filosófica, em pleno século XVIII, uma cópia fraudulenta do *Tribus Impostoribus* – logo, uma impostura – surgiu na França sob o título de *La Vie et l'Esprit* e forneceu materialidade àqueles pensamentos, vinculando-os à filosofia de Espinosa, que para muitos poderia ser o seu autor, dado o seu

---

<sup>433</sup> MINOIS, Georges, *Le Traité des trois imposteurs; Histoire d'un livre blasphématoire qui n'existait pas* (na tradução inglesa que utilizamos: *The Atheist's Bible; the Most Dangerous Book that Never Existed*, p. xi, Preface.

“ateísmo”<sup>434</sup>. Os detalhes sobre essa obra e seu impacto fogem do escopo destas considerações finais, mas basta o que foi dito para asseverarmos que a descrença tanto quanto a crença sempre foram igualmente fascinantes nas especulações do homem.

A modernidade tornou bastante difícil a vida dos pensadores religiosos, mas a dificuldade a todos aproveitou, graças ao grande refinamento metafísico que fez vicejar. Rosenzweig foi um dos que colheu esses frutos, mas não o único. Podemos enumerar, apenas na filosofia judaica contemporânea, o seu mestre neokantiano Hermann Cohen, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Ernst Bloch, Gerschom Scholem, Hans Jonas e Leo Strauss. Os que foram críticos da razão, apontando os seus limites para aceder à ordem do sagrado, não foram por isso menos modernos. E Pierre Bouretz acrescenta:

Nenhum daqueles que pleitearam um “retorno” chegou a ponto de restaurar a Lei na sua autoridade de outrora. Quanto aos advogados de uma tradição mística vítima do racionalismo, não foi sonhando com êxtase que eles despertaram emoções durante longo tempo censuradas, mas para mostrar que as noções que as cristalizavam continuavam capazes de iluminar a vida judaica. *Mas não houve um só, no entanto, que não aceitasse até o extremo o que a realização da secularização reclama: que o homem seja apaixonadamente deste mundo; que seja dada dispensa sem qualquer pesar a toda transcendência; que se apague o horizonte de um além da história.*<sup>435</sup>

No breve eclipse existencial quando abraçou o neomarcionismo, Rosenzweig moveu-se para longe dessa característica crucial do judaísmo. Novamente um judeu confesso não pode mais fazer concessões a qualquer tipo de ascetismo. Sua argumentação também continha, como vimos, uma enfática advertência quanto aos riscos de se desviar de uma fé enraizada na revelação – no caso, dada nas escrituras – e buscar na metodologia histórica ou científica, secular nos métodos e objetivos, uma legitimação da *verdade espiritual*. Sua crítica releva toda a ambiguidade da oferta, que, consoante os seus receios, acabaria deitando abaixo os fundamentos do edifício teológico como um todo. Ao final, seus escombros não seriam pranteados. A preocupação ali exposta verificou-se, de fato, no mundo que Franz Rosenzweig, tão cedo desaparecido, não viveria para ver. A fé não foi deixada em paz também no século XX, quando testemunhou o movimento dos teólogos radicais da morte de Deus que coroavam um processo de questionamento da neo-ortodoxia barthiana que ganhara corpo na década de 60 do século XX.<sup>436</sup> Propunham uma teologia ateísta, radicalmente

<sup>434</sup> Idem, p. 98.

<sup>435</sup> BOURETZ, Pierre, *Testemunhas do Futuro*, p. 14 (itálicos acrescentados).

<sup>436</sup> Cf. BERGER, Peter, *O Dossel Sagrado*, p. 174.

moderna, mas com elementos que nem sempre ecoavam aqueles que Rosenzweig criticara no início do século XX. Se para Rosenzweig os riscos estariam, sobretudo, numa cientificização da empresa teológica com forte inclinação à antropologização da crença em Deus, os teólogos radicais da morte de Deus traziam algumas inovações. Um de seus proponentes, o teólogo estadunidense Thomas Altizer, admoestava:

Uma teologia que opta por encontrar-se com o seu tempo, uma teologia que aceita o destino da história, deve em primeiro lugar acessar o significado teológico da morte de Deus. Devemos nos dar conta de que a morte de Deus é um evento histórico, que Deus morreu em nosso cosmos, em nossa história, em nossa *Existenz*.<sup>437</sup>

Comentando esta passagem, o sociólogo Peter Berger sublinha:

O interessante aqui é que Altizer percebeu a morte de Deus como um ponto de partida para um empreendimento em *teologia cristã*. Por contraste, a maioria dos que (enfaticamente incluindo Nietzsche) concluíram pela morte de Deus presumiram *ipso facto* que futuras teologizações faziam tão pouco sentido quanto ulteriores afirmações da fé cristã. Por outro lado, Altizer e seus associados queriam continuar acreditando e refletindo, na qualidade de cristãos, mediante categorias que (assim acreditavam) *não* haviam morrido.<sup>438</sup>

Altizer entendia que o Deus soberano e transcendente, imerso ele também num radical processo dialético, morrera em Jesus Cristo. Desse seu autoaniquilamento franqueara um caminho existencial para o homem no qual a ele todo o protagonismo era concedido. Tal desaparecimento seria de fato uma dádiva, um ato redentor final a abrir caminho para uma nova humanidade. Caberia a esta, doravante, reinventar-se enquanto aguarda uma nova epifania do Espírito no mundo.<sup>439</sup> Uma construção filosófica, sem dúvida nenhuma, bastante sofisticada e engenhosa e que, contudo, não foi o bastante para precipitar uma crise no apego da humanidade às coisas do espírito.

Teve o seu impacto, mas acabaria sendo subsumido por discussões ulteriores menos radicais, que inclusive acomodavam a secularização com a renovação do espírito religioso.<sup>440</sup> Esse próximo movimento acalmaria um pouco o clamor dos que persistiam em anunciar a morte de Deus, no que não eram, aliás, originais. Por outras vias e motivos

---

<sup>437</sup> ALTIZER, Thomas, *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966, p. 11. APUD, BERGER, Peter, *The Heretical Imperative*, p. 122 (na tradução brasileira *O Imperativo Herético*, Vozes, 2017).

<sup>438</sup> BERGER, Peter, *O imperativo Herético*, p. 122-123.

<sup>439</sup> Cf. BENT, Charles, *O Movimento da Morte de Deus*, p. vii, *Introdução*. Ver também o capítulo sobre Thomas Altizer.

<sup>440</sup> Como na obra de Harvey Cox *The Secular City* (1965), que não compreende a secularização e desmitologização como ameaças à integridade da igreja.

Nietzsche também chegara às mesmas conclusões, tal como Freud, Marx, Feuerbach e outros que, geralmente, desdobraram suas premissas. Para estes, porém, jamais se trataria de uma morte real, possível somente para o vivente. Neste caso, como pontua Bernard Sève:

Com Feurbach, Deus morre como ser pessoal e transcendente, já que ele não passa de uma projeção fantasmagórica da essência humana; ele não morre, então, pois que vive dentro da humanidade, uma vez que a humanidade é divina. A morte de Deus: esta fórmula, atualmente usual, iria além de uma maneira de falar? Parece absurdo falar-se literalmente da “morte de Deus”. Se se trata de fato de uma morte, não pode ser a morte de Deus, o qual, por definição é imortal. Se se trata de fato de Deus, pela mesma razão, não pode tratar-se da sua morte. A “morte de Deus” designa um evento que não pode de modo algum e em nenhum momento ter jamais ocorrido. Falar da morte de Deus, é, por conseguinte, falar do desaparecimento da crença em Deus: Deus morre porque ele não vive senão a vida que lhe emprestamos (que lhe supomos, ou, de uma perspectiva feurbachiana, que lhe alienamos). Sua vida não é mais que uma sombra e basta que se cesse de sonhar para que ela deixe de ser.<sup>441</sup>

Uma última nota sobre a questão da morte de Deus: se há os “deicidas” que visam à construção de uma sociedade secular, outros há que entendem a necessidade do desaparecimento não de Deus, mas das falsas representações que encobrem a Sua presença no mundo. Não é outro o objetivo da obra de José María Mardones, *Matar Nossos deuses: em que deus acreditar?* na qual adverte sobre a necessidade premente de revisitarmos noções debilitantes do divino – castigador, interventor, violento - responsáveis não apenas pelo descrédito da teologia dentro de certos círculos intelectuais, mas sobretudo pelos danos psicossociais que acarreta:

Vamos descobrindo que a tarefa do cristão é permitir que Deus seja Deus. Afinal, as figuras opressoras de Deus são uma criação humana. As amarras e os fardos procedem do coração humano, da educação recebida, das imagens fabricadas em um processo que se perde no tempo e que são transmitidos de pai para filho, de mestre para discípulo, de amigo para amigo, de forma como estão impregnados no meio ambiente cultural e religioso. Junto com o sentimento religioso e com a abertura a uma transcendência, sempre misteriosa e fascinante, deslizam ideias e representações de Deus, que são idolátricas.<sup>442</sup>

Observemos que o subtítulo dado em português (“*Em que Deus acreditar?*”) obnubila, de certa forma, a radicalidade da proposta do autor, que pôs no original: *Um*

<sup>441</sup> SÈVE, Bernard, *La Question Philosophique de L'Existence de Dieu*, p. 238

<sup>442</sup> MARDONES, José María, *Matar a Nuestros Dioses; um Dios para um creyente adulto*. Na tradução brasileira: *Matar Nossos deuses: em qual deus acreditar?* p. 12.

*Dios para um Creyente Adulto*. Pois é disso que se trata: deixar que a razão amadurecida no exercício filosófico lance luz sobre o tema e renove assim sua relevância tanto acadêmica quanto existencial.

Mas mesmo essas ideias, renovadas e repetidas ao longo das décadas, desafiam, em cada reaparição a argumentação dos pensadores – e não sou poucos - que se lhes opõem.

A tensão causada, pelas descobertas de Darwin e pelo implícito elogio à ciência que se lhe vinculava, levou à publicação, em 1910 e 1915, pela *Testimony Publishing of Chicago*, dos célebres *Fundamentals*, obra apologética que visava a uma reafirmação das bases doutrinárias do cristianismo numa época de visível receptividade à teologia liberal. Foi desse empenho que derivou o adjetivo *fundamentalista*, dada a inegociável recusa de concessão ao pensamento científico e ao exercício da razão crítica. O fundamentalismo também contribuiu e muito para enodoar as relações da fé com a razão. Como escreveu Slavoj Žižek:

Mais de um século atrás, em *Os Irmãos Karamazov* e outras obras, Dostoiévski alertava sobre os perigos de um niilismo moral sem deus, defendendo essencialmente que, se Deus não existe, então tudo é permitido. O filósofo francês André Glucksmann até mesmo aplicou a crítica de Dostoiévski do niilismo sem deus ao 11 de setembro, como sugere o título de seu livro, *Dostoiévski em Manhattan*.

O argumento não poderia estar mais errado: A lição do terrorismo atual é que, se Deus existe, então tudo, incluindo explodir milhares de espectadores inocentes, é permitido – pelo menos àqueles que alegam agir diretamente em nome de Deus, já que, claramente, uma ligação direta com Deus justifica a violação de quaisquer refreamentos e considerações meramente humanos. Resumindo, os fundamentalistas não se tornaram diferentes dos comunistas Stalinistas “sem deus”, para os quais tudo foi permitido, já que viam a si mesmos como instrumentos diretos de sua divindade, a Necessidade Histórica do Progresso em Direção ao Comunismo.<sup>443</sup>

Bem diversos destes foram os pressupostos que animaram Rosenzweig a arrostar a mesma ameaça que ele via como restrita à esfera teológica.<sup>444</sup> Ele “refilosofou” a

<sup>443</sup> ŽIŽEK, Slavoj, *NYT*, 16 de março de 2006. Traduzido por Ale G.M., publicado no blog da Boitempo. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2015/11/13/zizek-o-ateismo-e-um-legado-pelo-qual-vale-a-pena-lutar/> (Acesso em 28 de fevereiro de 2021)

<sup>444</sup> Harvey Cox faz ainda, na obra citada na nota anterior, uma importante distinção entre *secularização* e *secularismo*, sendo apenas este último algo perigoso. O primeiro é um processo de desencantamento, no sentido weberiano, que inclui o abandono de mitos inadequados para uma mentalidade moderna. Por secularismo, Cox entende uma ideologia que se fecha por completo e reduz o teológico ao irracional e antiquado em sua totalidade, negando qualquer validade social às comunidades de fé, atentando, por conseguinte, contra a liberdade. Ver na tradução em português “A Cidade do Homem”, cap. 1 “*As fontes bíblicas da secularização*”, subtítulo *Secularização Versus Secularismo*, p. 28-31.

teologia, conferiu à revelação o status de ponto de partida e assim inaugurou um “novo pensamento”, um novo filosofar judaico. Via como necessário uma refundação do método filosófico, irremediavelmente preso em tautologias, a partir de novas perguntas:

No seu esforço de “reduzir a essência de uma coisa à essência de uma outra, a filosofia continua, incansavelmente, a elaborar todas as permutações possíveis. De um ponto de vista geral, este esforço caracterizou as três épocas da filosofia européia: a antiguidade cosmológica, a Idade Média teológica e a nossa era moderna antropológica – com ênfase especial sobre a idai favorita desta era moderna: a ideia de reduzir tudo ao *eu-próprio*.<sup>445</sup>

Essa é sua denúncia da identificação do sujeito com o objeto, o equívoco a nortear a especulação filosófica da “Jônia a Jena” – isto é, em toda a história da filosofia iniciada com os pré-socráticos e culminando com o hegelianismo de seu próprio tempo. Seu contraponto tem ressonâncias com o Existencialismo no inegociável reconhecimento do eu que interroga o mundo do qual se vê cindido:

O método de basear a experiência de Deus e do mundo no *eu-próprio* experimentador é ainda de tal modo um lugar comum do filósofo contemporâneo que é simplesmente desconsiderada qualquer pessoa que rejeite este método e, ao invés, prefira reportar sua experiência do mundo *ao mundo* e a sua experiência de Deus a Deus.<sup>446</sup>

Rosenzweig prossegue apontando que outros tipos de redução são intoleráveis para o filósofo idealista, que não hesita em condenar a “heresia” de quem afirme que “tudo é mundo”, ou mesmo um “místico extático” que proclama que “tudo é Deus”. O pecado de ambos, para ele, é incorrer na redução errada. Para ele, a raiz de todas as respostas erradas jaz na própria pergunta que poderia ser formulada como “o que é tudo?”:

Se é merecedora de expressão, então uma oração que tenha “é” como verbo principal deve conter necessariamente algo de novo, depois do “é”, algo que não foi dito antes. E assim, se tais perguntas de “é” são feitas em relação a Deus e ao mundo, não nos devemos surpreender quando evocam “eu” como resposta. O que mais resta? Pois já não foi tudo o mais, o mundo e Deus, transmitido antes do “é”? E isso é verdadeiro também quando o panteísta e seu associado o místico descobrem que o mundo e o homem são de “essência divina” ou quando a outra firma dos Srs. Materialista e Ateísta sustentam que o homem é apenas um juguete da “natureza”, e Deus nada mais é do que um reflexo dela.

<sup>445</sup> ROSENZWEIG, Franz, *Das Neue Denken*, na tradução portuguesa, *O Novo Pensamento*. In “O Judeu e a Modernidade”, p. 509.

<sup>446</sup> Idem, p. 509.

Mas existe esperança de apreensão do Real partindo da premissa de que ele seja *uno*? Rosenzweig considera que a resposta dada pela filosofia – no seu contexto é da filosofia idealista que se trata -, até o momento, mostra-se insuficiente, dado que faz o pensamento estacar diante de uma tautologia inescapável:

A verdade é que estes três primeiros e últimos objetos de todo filosofar são como cebolas e, descascando-as até o último fiapo não se encontrará nada além de camada sobre camada, e nunca algo “inteiramente diferente”. Só o pensar é que é encurralado dentro de um labirinto através do poder alienador da palavrinha “é”, que substitui uma coisa pela outra. Mas a experiência não importa quão fundo esquadrinhe encontrará apenas o humano no homem, o mundano no mundo e o divino em Deus. E encontrará o divino somente em Deus, o mundano somente no mundo e o humano somente no homem. É esse então, o *finis philosophiae*? Se fosse, tanto pior para a filosofia! Não penso que ela seja tão mal assim. É mais provável que este próprio ponto onde a filosofia tradicional chega ao fim de sua forma de pensar, constitua o princípio da filosofia baseada na experiência (*erfahrende Philosophie*)...<sup>447</sup>

A experiência apresenta-se, enfim, para Rosenzweig, como o guia seguro desta busca, uma vez que é o pensamento, abstraído do tempo e aplicado na busca das essências, que se perde na incapacidade de descrever a multiplicidade do Real. A filosofia *pensada* deve, pois, ceder lugar a uma filosofia *experimentada*. Como bem elucidou o professor Robinson dos Santos:

A filosofia nova quer que o método do sadio entendimento humano seja o método do pensamento científico. O ponto de partida é a concretude da experiência, que está marcada pela temporalidade. Nesta, o sadio entendimento humano não possui uma ideia fixa ou pretende chegar a essência. Isto é característica do pensamento doente. O entendimento humano sadio se compraz em e dispõe de todo o tempo para esperar. E “se há tempo, há remédio” (Rosenzweig, 2005, p. 30)<sup>448</sup>

Esse fundar na experiência o início de toda interrogação do Real é o alicerce do filosofar que Rosenzweig chama de “novo pensamento”, sobre o qual postula, justamente por essa razão: A designação que eu aceitaria mais prontamente seria a de empiricismo (sic) absoluto; isso, ao menos, cobre a atitude do novo pensamento nas três

<sup>447</sup> ROSENZWEIG, Franz, *O Novo Pensamento*, in *O Judeu e a Modernidade*, p. 509-510

<sup>448</sup> SANTOS, Robinson dos, “*O Pensamento Novo de Franz Rosenzweig*”, in *Filosofia e Política em Franz Rosenzweig*, p. 137. A frase final entre aspas é da edição espanhola de *Das Neue Denken*, (El Nuevo Pensamiento, trad. Ángel E. Garrido-M: Adriana Hidalgo, 2005.

áreas: o mundo primordial da ideia, o mundo da realidade e o mundo transcendental da verdade.<sup>449</sup>

Se é verdade que no ensaio *Teologia Ateísta* Rosenzweig pareceu investir contra tendências reducionistas da modernidade, na obra posterior modernizou a argumentação teológica, que colocou lado a lado com a mais sofisticada construção filosófica do seu sistema. Abriu o caminho, portanto, para uma apologia ilustrada da fé e para a consolidação de um pensamento religioso que não teme ser interrogado.

Mas seria temerário identificar na resistência filosófico-teológica que se robusteceu nas décadas posteriores ao passamento de Rosenzweig os ecos daquele seu artigo inaugural. Sem citá-lo, talvez sem conhecê-lo, outros pensadores apontaram que era ainda cedo para suprimir a ordem do sagrado da reflexão filosófica. Não obstante, as ambiguidades da experiência religiosa, seu conúbio com a mundanidade, e às vezes seu ascetismo negador do Real, conclamariam, por diversas vezes, o pensamento de seus cultores a se posicionarem: Como levar em conta a fé e ignorar, por exemplo, a cooptação de parte da Cristandade alemã para as fileiras do Terceiro Reich? E o “Cristianismo Positivo” de Dietrich Eckart, Alfred Rosenberg e Joseph Goebbels? No romance biográfico que este último escreveu, colocou nos lábios de seu alter-ego toda a seiva de seu imaginário antisemita:

Cristo é o gênio do amor e, nessa condição, está diametralmente oposto ao judaísmo, que é a encarnação do ódio. O judeu é uma não-raça entre as raças da terra...Cristo é o primeiro grande inimigo dos judeus...Por esse motivo o judaísmo teve que se livrar dele, visto que ele estava abalando os alicerces do seu futuro poder internacional. O judeu é a mentira personificada. Ao crucificar Cristo, o judeu crucificou a verdade perene pela primeira vez na história.<sup>450</sup>

O Cristo que assoma dessa descrição não é apenas um não-judeu, mas um *antijudeu*. Como aponta Susannah Heschel, “Jesus, em outras palavras deveria ser afirmado como um tipo de proto-nazista que lutara contra os judeus, fazendo do Cristianismo não uma religião judaica, mas antisemita”<sup>451</sup>

Mas como poderiam os nazistas permanecer com as igrejas cristãs e ignorar o liame histórico que une judaísmo e cristianismo? Por meio de uma “desjudaização” da

<sup>449</sup> ROSENZWEIG, Franz, *O Novo Pensamento*, *Opus cit.* p. 520.

<sup>450</sup> GOEBBELS, J., APUD, STEIGMANN-GALL, Richard, *The Holy Reich*, (na tradução brasileira *O Santo Reich*, p. 50.)

<sup>451</sup> HESCHEL, Susannah, *The Aryan Jesus; Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, p. 71. Princeton.

Bíblia, projeto crucial para o “resgate” do “Jesus ariano”, como explica Robert P. Ericksen<sup>452</sup>:

Em 6 de maio de 1939 professores, pastores e líderes de igreja reuniram-se no Castelo de Wartburg para celebrar a abertura de um Instituto Cristão Alemão para o Estudo e Erradicação da influência Judaica sobre a vida eclesiástica alemã” Sob a direção do ex-aluno de Gerhard Kittel, o Professor Walter Grundmann, este instituto ergueu sua sede em Eisenach e buscou um programa ativo até o colapso da Alemanha nazista em 1945.<sup>453</sup>

Ainda conforme o autor, sete igrejas, de um total de 28 que compunham a regional, lideraram a empresa que reunia centenas de pastores e professores de teologia, todos frequentes colaboradores em suas publicações.

O objetivo da “erradicação” incluía a remoção da judaicidade da Bíblia cristã, primeiramente pela supressão por inteiro do Antigo Testamento e em seguida pela retirada de conceitos e referências judaicas presentes no Novo.

Essa é uma pequena parte do consórcio entre as igrejas e o Terceiro Reich. A história cuidou de registrar os nomes de seus cooperadores<sup>454</sup>, mas também foi generosa ao ostentar os daqueles homens de fé que o enfrentaram e pagaram por isso com o exílio: Karl Barth, Paul Tillich e Dietrich Hildebrand<sup>455</sup> foram incansáveis em sua denúncia do horror nazista. Dietrich Bonhoeffer, da mesma igreja Confessional de Barth, foi preso e logo executado em 9 de abril de 1945, duas semanas antes da libertação do campo de concentração de Flösseburg e pouco tempo antes do próprio führer suicidar-se. Diferentes concepções de Deus animavam esses homens, separados por suas denominações, mas unidos numa percepção única de que a fidelidade ao Sagrado jamais poderia permitir que atendessem ao chamado do inumano. A defesa dos judeus que sua coragem implicava teria animado Rosenzweig, que também não viu o Concílio Vaticano II com sua guinada humanística. Foi neste encontro histórico que a igreja realizou o

---

<sup>452</sup> Robert P. Ericksen is professor da cadeira Kurt Mayer em Estudos do Holocausto na Pacific Lutheran University.

<sup>453</sup> ERICKSEN, Robert, *Complicity in the Holocaust; Churches and Universities in Nazi Germany*, p. 123.

<sup>454</sup> STEIGMANN-GALL, Richard, *O Santo Reich* aborda precisamente a contribuição de algumas igrejas e a resistência de outras aos avanços do Terceiro Reich. Outra obra fundamental do assunto é “*The Aryan Jesus* de Susanna Heschel, pesquisadora de estudos judaicos e filha do eminente rabino Abraham Heschel (1907-1972). Remetemos o leitor ainda a *Betrayal; German Churches and the Holocaust e Complicity; Churches and Universities in Nazi Germany*, ambos de Robert P. Ericksen. Ver Bibliografia.

<sup>455</sup> Menos conhecido que os outros citados, Hildebrand foi um teólogo católico austríaco que escreveu *Minha luta contra Hitler*. No original, o título da obra faz uma corajosa paródia com a autobiografia do führer *Mein Kampf*. Daí a ter intitulado *Mein Kampf Gegen Hitler*. Há uma tradução para o vernáculo lançada em 2020 pela editora Ecclesiae. Ver bibliografia.

importante gesto, sob a inspiração do historiador judeu Jules Isaac<sup>456</sup>, de incorporar a encíclica *Nostra aetate*. Nela a Santa Sé deixou registrada sua doutrina definitiva para se pôr fim ao “ódio cristão contra os judeus” que Rosenzweig tanto debateu com Rosenstock na defesa de sua permanência no seio do judaísmo. Na correspondência que trocaram no início do século XX, o judeu Rosenzweig e o cristão Rosenstock enfrentam-se na arena da filosofia da religião. Já se passou mais de um século desde aquela correspondência-debate, e quase 60 anos do Concílio Vaticano II. E o nosso século testemunha o Papa Francisco redigindo obras em coautoria com o amigo e rabino Abraham Skorka<sup>457</sup> que, aliás, escreveu também no veículo oficial do Vaticano, o *Osservatore Romano*<sup>458</sup>.

A razão caminhou com a fé em todas essas instâncias e a última não cobrou da primeira uma submissão. Pouco pode contra essa cooperação, nem sempre isenta de problemas, a estridência de um Richard Dawkins que decerto tem as suas razões, embora seja justamente acusado de não escolher a melhor maneira de expô-las. E mesmo nesse e em outros casos análogos, os defensores da fé articulada com a razão não têm nada a temer. As investidas dos críticos fertilizam o debate filosófico e convocam ao reexame de antigas apropriações mitológicas que o receio bem-intencionado busca manter intacto no pensamento teológico, mas que se constituem nesses novos tempos em autênticas “fábricas de ateísmo”, na perspicaz observação do jesuíta Andrés Torres Queiruga.<sup>459</sup> Este teólogo, que também é filósofo e professor universitário, tem sido incansável em sua luta para que teologia cristã seja relida a partir de pressupostos da modernidade, com consequências bastante concretas no que tange à necessidade de uma vivência espiritual que não descuida da concretude do mundo.

Porque a modernidade não é só afirmação positiva e otimista. É também a crise provocada pelo duro choque com os limites e as contradições do progresso, sobretudo com seu rastro terrível de vítimas que a história jamais poderá redimir. Mais do que nunca, o cristianismo necessita explicitar com cuidado sua resposta à nobre e justa “nostalgia do absolutamente outro”.<sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> (autor da influente obra *Jesus e Israel*<sup>456</sup> e que se dizia movido por “fervor em relação a Israel, (e) fervor em relação a Jesus, filho de Israel

<sup>457</sup> SKORKA, Abraham, BERGOGLIO, *Razão e Fé*, 2015. Assinam juntos também *Sobre o Céu e a Terra*.

<sup>458</sup> “A Hope of Peace”, *Osservatore Romano*, 22 dezembro de 2019, p. 22.

<sup>459</sup> QUEIRUGA, Andrés Torres, *O Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 85, Paulus (cap. 5, “O problema da linguagem teológica”).

<sup>460</sup> QUEIGURA, Andrés Torres, *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 125.

Nesse sentido, sua voz une-se aos “teólogos da práxis”<sup>461</sup>, que é como se referem a Gustavo Gutiérrez e Johan Baptist Metz, este último bastante articulado em sua denúncia da opressão econômica de nossos tempos. Sua mística era uma “mística de olhos abertos”, atentos às necessidades deste mundo. Referia-se à *memoria passionis* de Jesus como a “memória perigosa”<sup>462</sup>, já que, se compreendida em sua essência, tenderia a abalar os fundamentos de uma religião burguesa que dá suporte à injustiça do mundo sendo incompatível, portanto, com a missão profética de Jesus:

Em relação ao nosso mundo, deve-se explicar o que significa a fé cristã como lembrança de Jesus Cristo. Nesse caso, essa fé poderia se expressar como uma lembrança perigosa, que nos desperta, assustados, da precipitada reconciliação com os “fatos” da nossa atualidade unidimensional.

Lembrar-se da morte de Cristo é a lembrança também do desaparecimento de vidas que tombaram e tombam sob a opressão onipresente. O seu “perigo” consiste em rasgar o véu da unidimensionalidade e através dele perceber uma justiça que clama por se realizar desde o passado.

Aqui a fé cristã poderia se expressar como uma lembrança que nos deixa livres para levarmos em conta os sofrimentos e a esperança do passado, para enfrentarmos o desafio de não deixarmos de ser solidários com os mortos, aos quais nos juntaremos amanhã, e para quem uma sociedade avançada, que acredita apenas no planejamento, só tem perturbações, ceticismo ou esquecimento.<sup>463</sup>

Também neste exemplo, a voz de um cristão faz coro com a de um judeu, pois como já sentenciara Walter Benjamin, “Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança.”<sup>464</sup>

A visão benjaminiana da história, é, de fato, um dos pilares da nova teologia política de Metz. Num de seus escritos mais aclamados, *A Fé em História e Sociedade*, são bastante fartas as citações de Marcuse, Horkheimer, Adorno, Habermas e Benjamin. Comentando a conhecida passagem das *Teses Sobre o Conceito de História*, em que Benjamin, analisando o *enxadrista de Maelzel* de Allan Poe e dele extrai a teoria messiânica do complemento teológico do materialismo histórico, Metz escreve:

O anão significa a memória deste sofrimento, pois o sofrimento nos sistemas sociais evoluídos, é considerado, em todo o caso, pequeno e

---

<sup>461</sup> Idem, p. 119.

<sup>462</sup> Este conceito é central na obra de Metz, de modo que aparece em diversos dos seus escritos.

<sup>463</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de Olhos Abertos*, p. 32.

<sup>464</sup> BENJAMIN, Walter, *As Afinidades Eletivas de Goethe*, in “*Ensaio Reunidos: Escritos Sobre Goethe*”, p. 121. Editora 34.

feito e o melhor que faz é não se mostrar. Consciência política *ex memoria passionais*, agir político a partir da memória da história do sofrimento do homem: isso poderia sugerir uma compreensão da política da qual surgem novas possibilidades e novos critérios de um dispor sobre processos tecnológicos e econômicos. Ela inspira uma nova forma de solidariedade, da responsabilidade pelos que estão mais longe pois a história do sofrimento une todos os homens como uma “segundo natureza”. Ela proíbe uma compreensão meramente técnica de liberdade e paz; não permite nenhuma paz e nenhuma liberdade à custa da história recalcada do sofrimento de outros povos e grupos.<sup>465</sup>

A vivência cristã é vista, assim, como uma permanência necessária na negatividade e uma recusa de sintetizar o Cristianismo e a alegria enquanto ainda emanar do existente uma nostalgia pela justiça universal.

Mas a fé possui ainda seus paladinos *outsiders* que a subscrevem de fora das organizações eclesiais. Prova disso é o enfrentamento à virulência antirreligiosa de Dawkins oferecida por intelectuais de alta estirpe<sup>466</sup> que, equipados de um rigoroso conhecimento histórico e filosófico, jamais propuseram nenhum retorno romântico ao *credo quia absurdum*, alvo privilegiado de mordazes adversários da fé, que também não poupam o *credo ut intellegam*, cuja sutileza escapa do olhar iconoclasta. A fé não é suicídio intelectual. Sobre este tema, são bastante oportunas as elucidações de Karen Armstrong:

O muitas vezes citado *credo ut intellegam* não é uma abdicação intelectual. Anselmo não estava pretendendo abraçar o *credo cegamente*, na esperança de que algum dia fizesse sentido. Sua afirmação na verdade deveria ser traduzida como: “Comprometo-me para poder entender”. Nessa época, a palavra *credo* ainda não tinha a conotação intelectual que a palavra “crença” tem hoje, mas significava uma atitude de confiança e lealdade. É importante observar que mesmo na primeira onda de racionalismo ocidental, a experiência religiosa de Deus continuava sendo básica, vindo antes da discussão ou compreensão lógica.<sup>467</sup>

Questões filosóficas que transbordam para o repertório fideísta da humanidade jamais se ausentaram da longa história da filosofia. Não é diferente em nosso tempo, e por isso reaparecem fortalecidas, num mundo dominado por um consumismo insaciável, antiecológico, e em última instância, impotente em atender a ânsia humana por um sentido último. Num tal estado de coisas, seria justo ver a fé como vítima, mais do que

<sup>465</sup> METZ, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977), na tradução brasileira, *A Fé em História e Sociedade*, p. 122. Edições Paulinas, 1981.

<sup>466</sup> Alguns exemplos: Terry Eagleton em *Reason, Faith and Revolution: Reflections on The God Debate*, na versão brasileira *O Debate sobre Deus*. David Bentley Hart em *Atheist Delusions*, Yale, 2009.

<sup>467</sup> ARMSTRONG, Karen, *Uma História de Deus*, p. 208.

fomentadora da desrazão. Cooptada pelos valores da produção e do consumo, ela reaparece como “fê no potencial humano” que alicerça todo discurso empreendedor, e cimenta a uma só vez a boa consciência dos que exploram e a persistência pelo sucesso dos que são explorados. O teólogo da práxis Jon Sobrino é um dos que denuncia os repetidos exemplos de violação do que chama de “honradez com o real” ocorridos também na esfera teológica. Em seu *Onde Está Deus?* – obra em que reflete sobre a importância da solidariedade diante de tragédias como o terremoto de El Salvador, Sobrino cita Michael Novak, um “teólogo do neoliberalismo”, que escreveu:

Durante muitos anos, um de meus textos preferidos das Escrituras foi Isaías 53:2-3: “Cresceu em sua presença como brotação, como raiz no deserto; não tinha presença nem beleza que atraísse nossos olhares nem aspecto que nos cativasse. Desprezado, evitado pelas pessoas, um homem feito para sofrer, curtido na dor, ao vê-lo cobriam o rosto; desprezado, o consideramos um nada”. Gostaria de aplicar essas palavras à *business Corporation* moderna, uma encarnação da presença de Deus neste mundo, extremamente desprezada.<sup>468</sup>

Mais do que desalentadora, a passagem acima é um convite ao contraponto de uma teologia que se recusa não só a abandonar a razão, mas sobretudo a reafirmar a vocação desta para a libertação humana.

O nosso tempo tem ainda uma Sociologia da Religião, avançados cursos de Ciência da Religião, acrescentando cada vez mais novos elementos ao esforço filosófico de uma apreensão maior do Real. Entretanto, não há uma resposta final para o mistério da existência, esse dado primeiro que parece refratário a revelar-se por completo mesmo diante do zelo e alcance científico com que nos curvamos sobre os seus efeitos.

Como reflete o teólogo e filósofo David Bentley Hart:

Mesmo a mais simples das coisas, e mesmo o mais básico dos princípios tem de antes de tudo *ser* e nada dentro do universo das coisas contingentes (nem mesmo o próprio universo, ainda que este fosse de alguma forma “eterno”) pode ser inteligivelmente concebido como a fonte de explicação de seu próprio ser. Muito filósofos, o sabemos, tanto na tradição continental quanto na tradição analítica angloamericana argumentaram o contrário, buscando descartar a questão do ser, como algo que jaz para além do escrutínio racional, ou como uma ilusão gerada pela linguagem, ou uma compreensão imprópria do que o “ser” seria. Mas nenhum deles teve êxito em vencer a perplexidade que o enigma da nossa existência nos causa,

---

<sup>468</sup> NOVAK, M, e COOPER, J. W. (Eds.). *The Corporation. A theological Inquiry*. Washington, 1981, p. 203. APUD, SOBRINO, Jon, *Onde Está Deus?* P. 75.

naqueles momentos de espanto que todos nós, de tempos em tempos, experimentamos e que são (de acordo com Platão e Aristóteles) o começo de toda verdadeira filosofia.<sup>469</sup>

Mesmo diante de tudo o que já foi descoberto, essa questão primeira e última que pulsa continua a reprisar em nós aquele mesmo espanto que fez nascer na Grécia o *Φιλοσοφία* (“*amor à sabedoria*”). Orientada pela razão, a fé ainda pode ser uma bússola proveitosa nessa jornada de perguntas que não cessam de surgir e colorem a existência com desafios, espanto, esperança. Pouco mais de um século nos separa do anúncio de Zaratustra de que Deus havia morrido. “Entretanto – escrevem Peter Berger e Anton Zijderveld -, mais parece que o século XXI é marcado pelo politeísmo. É como se os muitos deuses da Antiguidade tivessem voltado para se vingar.”<sup>470</sup>

A obra de Rosenzweig demonstra, como também os exemplos que evocamos acima, que a fé nada tem a temer da razão. E é por isso que não apenas os conflitos que marcam o encontro de ambas as categorias, mas também o seu entrelaçamento, continuam portadores da inegável dignidade que faz sobre eles se debruçar o olhar inquiridor do filósofo e do historiador da filosofia.

---

<sup>469</sup> HART, David Bentley, *The Atheist's Delusion*, p. 104.

<sup>470</sup> BERGER, Peter, ZIJDERVELD, Anton, *Em Favor da Dúvida*, p. 1 (“Os muitos deuses da modernidade”).

## **Bibliografia**

*Obras de Franz Rosenzweig:*

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. Trad. Ricardo Timm de Souza São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. **Philosophical and Theological Writings**. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2000.

\_\_\_\_\_. **The Star of Redemption**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **The New Thinking**. 1<sup>st</sup> Edition. Syracuse: Syracuse University Press, 1999.

ROSENZWEIG, Franz; GLATZER N. Nahum. **Franz Rosenzweig; His life and thought**, 2<sup>nd</sup> Revised Edition. New York: Schocken Books Inc., 1961.

ROSENZWEIG, Franz; ROSENSTOCK, Eugen. **Judaism Despite Christianity**. Alabama: University of Alabama Press, 1969.

*Comentadores:*

BATNITZKY, Leora. **Idolatry and Representation: the Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

BENSUSSAN, Gérard. **O Tempo Messiânico**. Tempo Histórico e Tempo Vivido. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

BOURETZ, Pierre. **Testemunhas do Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ESPINOSA, Baruch de, **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FREUND, Else. **Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence: an analysis of the Star of Redemption**. Boston and the Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979 (trans. Stephen L. Weinstein and Robert Israel from the German revised edition, ed. Paul Mendes-Flohr).

GIBBS, R. P. **Correlations in Rosenzweig and Levinas**. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

GUTTMANN, Julius. **A Filosofia do Judaísmo**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HAYOUM, Maurice-Ruben. **O Judaísmo Moderno**. Porto: Rés-Editora, s/data (edição francesa: 1996).

HERSKOWITZ, D. Franz Rosenzweig and Karl Barth: A Chapter in the Jewish Reception of Dialectical Theology. **Journal of Religion**, Chicago, v. 97 n. 1, p. 79-100, jan. 2017.

- LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- MENDES-FLOHR, Paul. **Encrujijadas en la Modernidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- MENDES-FLOHR, Paul. Gnostic Anxieties: Jewish Intellectuals and Weimar Neo-Marcionism. **Modern Theology**, New Jersey, v. 35, n.1, pp.72-80, jan. 2019.
- MENDES-FLOHR, Paul (ed.). Rosenzweig and the crisis of Historicism. IN: **The Philosophy of Franz Rosenzweig**. Hanover and London: Brandeis University Press/, 1988.
- MOSÈS, Stéphane. **L'Ange de l'Histoire**. Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- \_\_\_\_\_. **The Angel of History**. California: Stanford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. **System and Revelation: the Philosophy of Franz Rosenzweig**. Wayne/Detroit: Wayne State University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. **L'Éros et la Loi**. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- POLLOCK, Benjamin. **Franz Rosenzweig's Conversions**. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- SORJ, Bernardo; GRIN, Monica. **Judaísmo e Modernidade: metamorfoses da tradição messiânica**, Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- SAMUELSON, Norbert. **A User's Guide to Franz Rosenzweig's 'Star of Redemption'**. London/New York: Routledge, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Jewish Philosophy – an Historical Introduction**. New York: Continuum, 2003.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Práxis e Responsabilidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- SCHOLEM, Gershom. **O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos: Judaica I**. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- RICOEUR, Paul. **Nas Fronteiras da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.
- SOUZA, Ricardo Timm. **Existência em Decisão**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Totalidade e Desagregação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- Outras obras citadas*
- ATTIE-FILHO, Miguel. **A Falsafa**. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

- AVERRÓIS. **O Discurso Decisivo**. Martins Fontes: São Paulo, 2005.
- BENJAMIN, Walter. As Afinidades Eletivas de Goethe. IN: **Ensaio Reunidos: Escritos Sobre Goethe**. São Paulo: Editora 34, 2018.
- BENT, Charles. **O Movimento da Morte de Deus**. Lisboa: Moraes Editores, 1968.
- BERGER, Peter. **O Imperativo Herético**. Vozes: Petrópolis, 2017.
- \_\_\_\_\_. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985
- BERGER, Peter; ZIJDERVEL, Anton. **Em Favor da Dúvida**, São Paulo e Rio de Janeiro: Campus, 2012.
- Bíblia de Jerusalém**, São Paulo: Paulus, 1985.
- Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.
- Bíblia Hebraica**. São Paulo: Sêfer, 2016.
- BORG, Marcus. **Reading the Bible Again for the First Time**. San Francisco/New York: Harper, 2001.
- BUBER, Martin. **Histórias do Rabi**. São Paulo: Perspectiva, 1967.
- BUBER, Martin. **On Judaism**. New York: Schocken Books, 1995.
- BULLTMANN, Rudolph. **Le Christienisme dans le cadre des religions antiques**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- CASSIRER, Ernst. **O Mito do Estado**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- COX, Harvey. **The Secular City** (na tradução brasileira: **A Cidade do Homem**). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- ERICKSEN, Robert. **Complicity in the Holocaust**. Churches and Universities in Nazi Germany. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FILO DE ALEXANDRIA. **De Mutatione Nominum**. Versão Inglesa **On the Change of Names**. Trad. de C. D. Yonge. Massachusetts: Handrickson Publishers Marketing, 1983.
- HARNACK, Adolph. **History of Dogma**. V. 1. Boston: Roberts Brothers, 1895.
- HART, David Bentley. **The Atheist Delusions** – Christian Revolution and its Fashionable Enemies. New Haven/London: Yale University Press, 2010.

HESCHEL, Susannah. **The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany.** New Jersey: Princeton University Press, 2010.

ISAAC, Jules. **Jesus e Israel.** São Paulo: Perspectiva, 1986.

KAUFMANN, Walter. **From Shakespeare to Existentialism.** Garden City: Anchor Books, 1960.

KLAUSNER, Joseph. **The Messianic Idea in Israel.** London: George Allen and Unwin Ltda, 1956.

KUSHNER, Harold. **When All You've ever Wanted isn't Enough.** New York: Summit Books, 1986.

MARDONES, José María. **Matar Nuestros Dioses.** (versão brasileira: **Matar nossos Deuses**). São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.

MATOS, Olgária Chain Féres. **Os Arcanos do Inteiramente Outro.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

MEINECKE, Friedrich. **Machiavellism, the doctrine of raison d'état.** London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

METZ, Johann Baptist. **Mística de Olhos Abertos.** São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. **A Fé em História e Sociedade.** São Paulo: Paulinas, 1981.

MINOIS, Georges. **Le Traité des trois imposteurs: Histoire d'un livre blasphématoire qui n'existait pas** (na tradução inglesa: **The Atheist's Bible; the Most Dangerous Book that Never Existed**), Chicago/London: University of Chicago Press, 2012.

MOGGACH, Douglas, **The Philosophy and Politics of Bruno Bauer,** Cambridge: CUP: 2003

MOWINCKEL, Sigmund. **He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism.** Trad. G. W. Anderson. Oxford: B. Blackwell, 1956.

NOVECK, Simon (editor). **Contemporary Jewish Thought: a Reader.** Washington D.C.: B'nai B'rith Adult Jewish Education, 1963.

QUEIRUGA, André Torres. **Fim do Cristianismo Pré-Moderno.** São Paulo: Paulus, 2003.

REHFELD, Walter. **Tempo e Religião.** São Paulo: Perspectiva, 1988.

ROBINSON, George. **Essential Judaism - a Complete Guide to Beliefs, Customs and Rituals.** New York: Pocket Books, 2000.

ROSIN, Nilva; SANTOS, Robinson dos. **Filosofia e Política em Franz Rosenzweig.** Passo Fundo: Editora IFIBE, 2010.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SCHOLEM, Gershom. **Sabatai Tzvi; o Messias Místico I**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. **The Messianic Idea in Judaism**. New York: Schocken Books, 1974.

SÈVE, Bernard. **La Question Philosophique de L'Existence de Dieu**. Paris: Presses Universitaire de France, 1994.

SOBRINO, Jon. **Onde Está Deus?** São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SOLOMON, Norman. **Judaism, a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

STEIGMANN-GALL, Richard. **The Holy Reich**. (na tradução brasileira **O Santo Reich**). Rio de Janeiro: IMAGO, 2004.

STEPELEVICH, Lawrence S., **Young Hegelians**, Cambridge: CUP, 1983

WOLIN, Richard. **The Seduction of Unreason: The intellectual romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism**. Princeton: Princeton University Press, 2004

ŽIŽEK, Slavoj. O ateísmo é um legado pelo qual vale a pena lutar. **NYT**, 16 de março de 2006. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2015/11/13/zizek-o-ateismo-e-um-legado-pelo-qualvale-a-pena-lutar/> (Acesso em 28 de fevereiro de 2021)