

# DEUS

# ABSCONDITUS

NACHMAN FALBEL

*Yossel Rakover*

*fala com Deus*

de Zvi Kolitz

Em memória dos  
mártires do Levante  
do Gueto de Varsóvia,  
19 de abril de 1943

**NACHMAN FALBEL**  
é professor de História  
Medieval da FFLCH-USP e  
autor de, entre outros,  
*Os Espirituais Franciscanos*  
(Perspectiva).

Zvi Kolitz é o autor de um texto intitulado *Yosl Rakovers vendung tzu Got* escrito e publicado originalmente em ídiche, no *Ydische Tzeitung (El Diario Israelita)* de Buenos Aires, em 25 de setembro de 1946 (1). O que sabemos sobre o autor deve-se em boa parte ao relato que fez para o jornalista Paul Badde, redator do *Die Welt*, em Jerusalém, que o entrevistou em Nova York, durante os anos 90. Tanto essa última entrevista, como o texto do autor, e outros textos aos quais nos referiremos a seguir, foram publicados, em hebraico, no ano de 2000 (2). Kolitz nasceu em Alitus, uma pequena cidadezinha da Lituânia. Seu pai falecera jovem, com apenas 44 anos de idade, em 1930, e sete anos após sua mãe, com quatro filhos, teve que abandonar aquele país devido ao forte clima anti-semita que se alastrara por toda a Europa sob a influência do nazi-fascismo. Zvi, então com 17 anos, chegaria à Itália onde permaneceu

ria certo tempo até os inícios da Segunda Guerra Mundial e, despedindo-se de sua família, seguiria para Eretz Israel, onde passaria a viver a partir de 1940. Na Palestina ele ingressou nas fileiras do Movimento Revisionista, inspirado por Jabotinski, e passou a atuar no Etzel (Irgun Tzvai Leumi – Organização Nacional Combatente), que se empenhava na criação de um Estado judeu lutando contra a presença inglesa na Palestina. Por sua participação na luta armada contra o mandato inglês foi, duas vezes, feito prisioneiro pelos ingleses, enquanto seu irmão mais velho, Eliezer, que servia na força aérea inglesa, cairia vítima em um ataque contra um navio de guerra alemão na região de Brest, em julho de 1941. Em 1942, quando israelenses alistaram-se no exército britânico, Zvi Kolitz também se encontrava entre os voluntários, exercendo ao mesmo tempo a função de jornalista e colaborando com o periódico *Haboker*. Com o término da guerra, em 1945, ele, assim como relata no depoimento ao jornalista Paul Badde, cairia novamente em uma prisão britânica e, ao ser solto, começaria a vagar pelo mundo quase sempre preenchendo duas missões: a oficial, como representante do Movimento Revisionista, e a secreta, pelo grupo Etzel, o braço armado daquele movimento, fundado em 1931. Paul Badde registra que em 1946, com 26 anos de idade, ele era enviado como delegado ao Congresso Sionista Mundial, realizado na Basiléia, e que dali teria seguido “logo após a Buenos Aires. Em um avião do exército britânico ele chega às margens do Rio de la

As citações incluídas neste artigo, bem como o título do texto de Kolitz, foram traduzidos por mim, a partir das edições em hebraico, ídiche e alemão.

- 1 Devo agradecer à profa. dra. Berta Waldman, que gentilmente presenteou-me com a cópia do texto original em ídiche juntamente com a edição bilingüe preparada por Paul Badde em alemão e ídiche transliterado, editado pela Verlag Volk & Welt de Berlim, em 1996, além de um artigo, em espanhol, de Helmut Galle, com o título “...‘Verdadero como Sólo Puede Serlo la Ficción’, un Ficticio Texto Testemonial en Yiddish y sus Implicaciones para la Referencialidad de la Literatura”.
- 2 *Yosl Rakover medaber el Elohim*, Misrad Habitakhon-Hotzoah Laor, 2000, pp. 25-66. Paul Badde começou a entrevistar o autor em 1993 e terminou seu escrito em 1996. Conforme o *Newsletter* (outubro/2002) da Casa Argentina em Jerusalém, Zvi Kolitz viria a falecer em Nova York, em 2002, com a idade de 90 anos. (O relato de Paul Badde e o texto de Zvi Kolitz foram publicados recentemente em português: *Yossel Rakover Dirige-se a Deus*, tradução de Fábio Landa, São Paulo, Perspectiva, 2003. N. do E.).

Plata em uma viagem longa e aventureira passando por Cartum” (3).

É o tempo da descoberta e revelação da inimaginável dimensão da Shoá, tanto para Zvi Kolitz quanto para as comunidades judaicas, assim como para todas as nações que não participaram diretamente do confronto militar em solo europeu e não tinham conhecimento do plano genocida nazista. Em Buenos Aires, Zvi Kolitz, como todo *shaliach* na época, atua como um propugnador da criação de um Estado judeu mantendo dias e noites contatos com pessoas e instituições, ocupando-se ao mesmo tempo com palestras e conferências sobre temas que se encontravam na ordem do dia da política internacional e sionista. O judaísmo mundial ansiava por um fim ao domínio britânico na Palestina e possibilitar a partilha daquele território cuja decisão final, pelas Nações Unidas, dar-se-ia na Assembléia Geral de 29 de novembro de 1947, e deveria levar à formação de dois Estados, um judeu e outro árabe. Podemos imaginar o clima reinante nas comunidades judias, nesse ano de 1946, frente a essa milenar expectativa do retorno da soberania política judaica em Eretz Israel, sob o contexto do Holocausto (4). Em uma das múltiplas conferências de Zvi Kolitz, encontrava-se presente o diretor de um jornal local, o *Ydische Zeitung*, que no término da palestra dirigiu-se a ele solicitando que escrevesse algo para o número de seu jornal que deveria sair próximo ao dia de Yom Kipur. Zvi Kolitz prontamente acedeu ao pedido e lhe disse: “Sim, tenho algo em mente que há tempo quero livrar-me dele” (5).

Assim começava uma história extraordinária de um texto que em sua misteriosa trajetória se desvincularia de seu criador, em contrafação ao que teria acontecido com os personagens do dramaturgo italiano Pirandello que se encontravam à procura de seu autor. Aqui o texto, talvez por obra do acaso, mas certamente não somente devido a ele, uma vez que a razão histórica poderá encontrar o *rationale* do que ocorreu, passará a ter vida própria, e em boa parte inteiramente alienado de seu criador. Esse texto revelará um poder imprevisível

ao libertar-se do plano ficcional para se impor como uma realidade dramática, existencial, como se fora um documento verdadeiro – entre muitos outros – encontrado entre as ruínas impregnadas de sangue judeu no Gueto de Varsóvia, escrito por seu único e solitário personagem: Yossel Rakover, último dos mártires, pouco antes de seguir o destino de seus irmãos de fé que decidiram enfrentar a besta nazista no levante iniciado em abril de 1943, e morrer “*al Kidush HaShem*”, santificando o Nome. Certamente, um texto que se inicia com as palavras “Nas ruínas do Gueto de Varsóvia, entre montes de entulho calcinado, foi encontrado, dentro de uma garrafa, o seguinte testamento, escrito durante as últimas horas do gueto: Varsóvia, 28 de abril de 1943...” estaria fadado a ter um destino insólito...

O relato de Paul Badde sobre as etapas de alienação do texto de seu criador e o processo de difusão do mesmo devido ao impacto causado pelas traduções ao alemão, francês, inglês e espanhol, seu contato e conhecimento pessoal tardio com Zvi Kolitz a fim de descobrir sua trajetória de vida e a identificação da autoria através da prova incontestável do escrito publicado em 25 de setembro de 1946 no *Ydische Zeitung*, não deixa de ser arrebatador e nos prende até a sua última frase.

Porém, estranhamente, constatamos que no relato de Paul Badde sobre a vida de Zvi Kolitz, escrito com base nas informações que este lhe havia fornecido durante as entrevistas pessoais, o nome Brasil não é mencionado uma vez sequer, e nem tampouco é lembrada a sua estadia como *shaliach* do Movimento Revisionista em nosso país.

Quando, há cerca de um ano, recebi de amigos de Israel (6) o livro contendo a tradução ao hebraico do texto de Zvi Kolitz, acompanhada do relato de Paul Badde, da reflexão de Emmanuel Levinas sobre o mesmo, além dos artigos de Leon Wizaltir e Norman Lam, de imediato me veio à memória o nome de Zvi Kolitz. Naqueles anos eu militava em um movimento juvenil judaico sionista-socialista denominado Dror, de ideologia antagonista à do Partido Revisionista, que representava uma con-

3 Idem, *ibidem*, p. 42.

4 Em meu estudo biográfico “Manasche, sua Vida e seu Tempo” (São Paulo, Perspectiva, 1996, versão inglesa: “Manasche, his Life and his Times”, Jerusalem, The Jerusalem Foundation, 1998), descrevo o espírito reinante na época bem como o movimento de apoio à causa judaica no Brasil.

5 *Yosl Rakover medaber el Elohim*, op. cit., p. 43.

6 São eles os queridos Shulamit e Itzhaq Kaufman cuja longa amizade se vincula a décadas de vida e vivências em comum.

cepção de extrema direita, também adotada pelo movimento juvenil denominado Betar (Brith Trumpeldor). Nos finais dos anos 40 e inícios de 50 corria o rumor sobre a história de um *shaliach* revisionista que abandonara sua missão no Brasil e não mais voltara para Eretz Israel (7). Na época, tal atitude era considerada uma espécie de imperdoável traição à causa. Além do mais, a leitura do extraordinário texto, ao par de um surpreendente detalhe biográfico sobre o autor ter nascido em Alitus, pequena povoação da Lituânia cujo nome me era bem conhecido pelo fato de ser o lugar de origem da família de minha mulher, levou-me a querer saber um pouco mais sobre o tal *shaliach* (emissário) que agora se me revelava como escritor do *Yosl Rakovers vendung tzu Got* (literalmente traduzimos *Yossel Rakover fala com Deus*). De fato, em busca de elementos sobre o autor, encontrei a informação que comprovava sua estadia no Brasil e, surpreendentemente, também uma tradução de seu texto, publicada na revista *Aonde Vamos?*, de 12 e 19 de setembro de 1963, sob o título “Apesar de tudo, meu Deus!” acrescido das palavras “relatado [grifo nosso] por Zvi Kolitz”! Qual seria a origem dessa tradução, e por que o uso do termo “relatado”, em vez de “autoria”, passa a ser mais um enigma – entre os muitos já existentes – relativo à essa obra. Porém, ao confrontarmos essa tradução ao vernáculo e o texto “original”, ou “originais”, já que o publicado no periódico argentino em ídiche, em 1946, não é exatamente o publicado no *Di Goldene Keit* na primavera de 1954, constatamos que ele foi impresso de modo incompleto. Sabemos que a revista literária *Di Goldene Keit* já havia recebido o escrito com a omissão do nome do autor, pois assim fora enviado à sua redação cerca de um ano antes por um anônimo de Buenos Aires, manuscrito datilografado, sem o nome do jornal *Ydische Tzeitung*, e faltando a palavra-chave “*dertzeilung*” (conto), que constava no original. Do mesmo modo, constatamos que o texto publicado em *Aonde Vamos?* repete as mesmas omissões, além de praticar uma verdadeira mutilação na qual

parágrafos inteiros deixaram de ser traduzidos, reduzindo-o a um pouco mais de sua metade. Seria resultado de uma decisão irresponsável ou arbitrária do tradutor, ou então da redação, decorrente talvez da costumeira falta de espaço? Dificilmente poderemos saber o que de fato ocorreu, pois a documentação e o arquivo da revista *Aonde Vamos?* desapareceram desde que a mesma encerrou suas atividades no final dos anos 70. Por ora, não entrarei nas peripécias que acompanharam o texto e as traduções pelas quais ficou conhecido no mundo não-judaico e judaico. O consciencioso trabalho jornalístico-investigativo de Paul Badde supre perfeitamente o interesse e a curiosidade dos leitores interessados nessa verdadeira odisséia do escrito. Entretanto, entre outras coisas, minha intenção é acrescentar uma informação adicional sobre o autor, que Badde demonstra desconhecer, e corrigir a lacuna relativa à sua presença no Brasil, país em que primeiramente desembarcara para cumprir sua missão, o que leva a modificar aspectos biográficos do autor assim como a cronologia relativa à vinda e à estadia de Kolitz no continente sul-americano. Contudo, se esse foi o motivo inicial para escrever este artigo, confesso que o pequeno escrito de Zvi Kolitz despertou-me para uma reflexão que ultrapassou em muito o mero interesse biográfico sobre seu autor uma vez que o diálogo de Yossel Rakover com Deus tem um significado particular para toda uma geração que viveu os anos do Holocausto, bem como para toda a “humanidade após Auschwitz”. Examinemos, porém, antes de tudo, os elementos que comprovam a passagem de Zvi Kolitz no Brasil.

Em 12 de julho de 1945, *Aonde Vamos?* anunciava a vinda de Zvi Kolitz ao Brasil, sob a notícia “Dr. Zvi Kolitz, Capitão da Marinha Judaica em Viagem para o Brasil”. O artigo mencionava que ele saíra de Eretz Israel e embarcara no Cairo, no dia 29 do mês anterior, em missão da NZO, Nova Organização Sionista Mundial e do Keren Tel Hai. A NZO era a sigla da organização sionista Revisionista, fundada em 1935, e que decidira afastar-se da Organi-

7 Ao enviar uma primeira versão deste trabalho ao meu amigo de juventude e colega Oscar Zimmermann, assim como eu, atuante no movimento Dror do setor de Porto Alegre, onde nasceu e viveu durante sua juventude, lembrou-se do mesmo fato e desse modo transcrevo suas lembranças: “[...] quando tinha 11-12 anos [1945-46], um certo capitão Kolitz veio a Porto Alegre, o maior reduto revisionista do Brasil – e voaram as cadeiras do Círculo Social Israelita, nos altos do Cine-Teatro Baltimore: as cadeiras eram de vime, fáceis de serem lançadas. A platéia era de prós e contras, revisionistas, poaleionistas, anarquistas, bundistas, algemeiners (sionistas gerais). E o quebra-quebra: como um oficial abandonava a luta armada, deixando seus correligionários no campo de batalha, para vir fazer propaganda partidária no Brasil?”.

zação Sionista Mundial devido a divergências político-ideológicas com a mesma. O Keren ou Fundo Tel Hai era o órgão mantenedor do Partido Revisionista e de sua NZO. A notícia informava que ele pronunciaria várias conferências, em São Paulo e Porto Alegre, sobre problemas judaicos e palestinos. A seguir, no número datado de 2 de agosto, a Nova Organização Sionista do Brasil anunciava uma conferência, para o dia 5 daquele mês, no salão do Instituto Nacional de Música do Rio de Janeiro, já agora acrescido do título de membro do conselho municipal de Jerusalém, além dos lembrados acima. Dias antes, em entrevista à imprensa, concedida no Palace Hotel, publicada no mesmo número de *Aonde Vamos?*, Zvi Kolitz se reportaria à Declaração Balfour, ao Holocausto e aos distúrbios árabes na Palestina declarando que “nós iniciamos uma atividade para mobilizar a opinião pública mundial favorável à constituição de uma Pátria independente para os judeus imediatamente, porque qualquer demora poderá acarretar novas lutas. O Sionismo não é uma questão filantrópica, mas sim uma questão política mundial, cuja solução beneficiará não só os judeus, mas todos os povos”. No final da entrevista ele também se referia às perspectivas de realização do ideal que a vitória do Partido Trabalhista inglês abria para a constituição do Lar Nacional judeu na Palestina. Uma publicação do movimento juvenil Betar que apresenta um pequeno histórico da formação do movimento no Brasil lembra que “já em 1930 foram formados, por elementos vindos de diversos países europeus, alguns núcleos, em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre”, mencionando também que “em agosto de 1945, chegou ao Brasil o primeiro enviado, direto de Eretz Israel, Cap. Zvi Kolitz” (8). Já no número de 9 de setembro de 1945 de *Aonde Vamos?*, quando se anunciava a reorganização do Betar no Brasil, em ato solene realizado em 29 de agosto, informava-se que nessa ocasião o capitão Zvi Kolitz “proferiu brilhante discurso”. Nas eleições para o 22º Congresso Sionista Mundial, que deveria se realizar na Basiléia, entre 9 e 24

de dezembro de 1946, ele apareceria como candidato representando o Movimento Revisionista do Brasil. A propaganda da Nova Organização Sionista e sua plataforma política aparece por diversas vezes em *Aonde Vamos?* acompanhada de uma foto do jovem Zvi Kolitz. O Comitê Eleitoral Central, que havia fixado as eleições locais, para indicar os candidatos ao Congresso, para o dia 27 de outubro de 1946, apuraria os resultados finais das três listas partidárias e na chapa de número 4, dos revisionistas, figuraria um único mandato, em nome de Zvi Kolitz (9). Podemos calcular que ele permaneceu no Brasil por aproximadamente um ano, com prováveis viagens esporádicas a outros lugares ao longo desse período, seguindo após para a Argentina. Assim sendo, Paul Badde engana-se ao afirmar que “em 1946, com 26 anos, foi enviado como delegado ao Congresso Sionista Mundial na Basiléia, e pouco após a Buenos Aires.” Como já vimos, ele viria muito antes, em julho de 1945, ao Brasil, seguindo, mais tarde, para a Argentina, após ser indicado como delegado para o 22º Congresso Sionista Mundial, que deveria realizar-se em dezembro de 1946. Ele deixaria Buenos Aires em direção à Europa, não sem antes, em setembro daquele mesmo ano, escrever e publicar seu texto no *Ydische Zeitung*. Contudo, devemos frisar que não temos elementos seguros para afirmar que ele tenha efetivamente participado do Congresso Sionista, apesar de sua indicação como delegado para o mesmo, e a confirmação que Paul Badde traz em seu escrito, certamente com base na informação fornecida pelo próprio Zvi Kolitz. Ainda no Brasil, encontramos um artigo polêmico que Zvi Kolitz publicaria, em julho de 1946, em um modesto boletim do Partido Revisionista de Curitiba, de nome *Menorá*, sob o título “Congresso Trágico ou Congresso Heróico” (10). Mas, sob o aspecto biográfico, a narrativa de Paul Badde termina efetivamente em 1946, sofrendo uma interrupção e concentrando-se doravante no destino insólito do texto de Zvi Kolitz, para saltar em seguida a um período bem posterior, quando Badde de-

8 Publicação *Isto é Betar!*, São Paulo, Netzivut Betar do Brasil, 1947, p. 69. O autor da brochura, em continuação, escreve que Kolitz “falou-nos sobre a situação em Eretz, advertindo-nos que a Inglaterra, de modo algum, cumpriria sua promessa, e que nós próprios deveríamos tomar o nosso destino em nossas mãos. Incitou especialmente a juventude para organizar-se e preparar-se para a grande tarefa, que cabe à nossa geração, seja em Eretz Israel, seja nos países da Diáspora: tornar uma realidade o Estado Judeu”. Na mesma publicação consta a data oficial da fundação do Betar, ou seja, 28 de agosto de 1945.

9 Não deixa de ser curioso a menção do nome de Zvi Kolitz em um relatório policial nos arquivos do Deops (Relatório de Investigação n. 165, de 29 de outubro de 1947), no qual consta um “histórico sobre as atividades sionistas no Brasil” sob o item “Organização Sionista no Brasil”. Ver Taciana Wiazovskij, *Bolchevismo e Judaísmo, a Comunidade Judaica sob o Olhar do Deops, Módulo VI-Comunistas*, São Paulo, Arquivo do Estado/Imprensa oficial, 2001, pp. 85-6. A autora do livro escreve que “O relato [do relatório lembrado antes] continua tratando da vinda ao Brasil do líder sionista Zvit Kollitz [sic], que chefiava a ‘Esquerda Sionista’, representada pela chamada ‘Nova Organização Sionista’, ou ‘extrema esquerda do movimento hebraico internacional’. O representante dessa organização era Salomão Rapaport”. A autora do livro, estranhamente, não corrige e nem comenta as “pérolas” desse relatório, que confunde revisionistas com “sionistas de esquerda” e assim, mais uma vez, fica demonstrado que não basta ler documentos para se fazer pesquisa histórica, mas é necessário um conhecimento prévio, mínimo e básico, do tema que se quer pesquisar.

10 O redator desse boletim partidário era Yehoshua Auerbach, ativista do Movimento Revisionista no Brasil. Sobre ele ver o meu artigo: “Meir Kucinski, Imigrantes, Mascates e Doutores”, in *Boletim Informativo do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro*, nº 25, 2º semestre de 2002, pp. 13-6; e revista *O Hebreu*, nº 265, junho de 2002, pp. 8-11.

cide ir a procura e encontro do autor nos Estados Unidos, durante os anos 90. O que aconteceu com a pessoa do autor, Zvi Kolitz, após o ano de 1946, não é objeto de uma inquirição maior, e pouco ou quase nada se informa a seu respeito, a não ser algumas vagas observações pessoais sobre os motivos que o levaram a abandonar Eretz Israel e fixar-se definitivamente nos Estados Unidos. Nesse país, ele nos informa, sem qualquer ordenamento cronológico e precisão de detalhes, que Zvi Kolitz atuou como produtor de filmes, no teatro, dedicando-se a escrever e lecionar. Porém, o objetivo principal do jornalista era, como já vimos, narrar a fascinante saga do texto e não exatamente a de seu autor propriamente dito. *Habent sua fata libelli!*

O fato de ter sido considerado, e como tal difundido, a partir de certo momento, isto é, desde 1954, como um “documento autêntico” encontrado nas ruínas do Gueto de Varsóvia é o que deu maior dramaticidade ao seu conteúdo, que trata da relação entre o judeu, seu povo, e o Deus de Israel, cuja profundidade e debate teológico, talvez, o próprio autor do texto não chegara inteiramente a vislumbrar. Ainda em 1989 podemos encontrar em um livro que trata da teologia do Holocausto a menção do “documento-testemunho do gueto de Varsóvia” como sendo verdadeiro e de autoria de “Yossel Rakover” (11). Sem dúvida Kolitz captou com extraordinária e sensível intuição artística o cerne de um tema crucial presente nas religiões monoteístas de um modo geral e mais especificamente na teologia judaica que, de uma forma ou outra, implica uma reflexão sobre a singularidade da trajetória e do destino histórico do povo judeu. A questão teológica central encontra-se em várias passagens do texto, e queiramos ou não, impossível desconhecê-la quando atinge sua expressão maior no trecho: “*Vail gressere un bessere fun mir zenen fest ibertzaigt , az atzind iz es nit kain frage fun shtrof far chatoim, nor epes gantz bazunders kumt for oif der velt, nemlich: es iz a tzait fun hastarat panim. Got hot farshelt zain ponim fun der velt un hot, azoi arum, makriv geven*

*di menshen tzu zaiere vilde ietzorim*” (p. 14 da edição em ídiche) (12). Aqui nos deparamos com a expressão hebraica “*hastarat panim*”, que significa “Deus escondeu sua face”, e assim traduzimos: “as primeiras vítimas são aqueles que representam o divino e o puro” (“*repräsentieren mit sich dos getliche un raine*”). Mas é um orgulho ser judeu e não pertencer aos povos que agora cometem os crimes contra os filhos de Israel (“*ich bin scholtz vos ich bin a id nit trotz der batziung fun der velt tzu undz, nor dafke tzulib derdoziguer batziung. Ich volt mich geschemt tzu zain an ongeheriguer tzu iener felker, vos hoben geboiren un dertzoigen iene reschoim vos zenen farhantvortlich far di maasim vos veren opgetun gegen undz*”) (p. 27). E em continuação ele dirá que, entretanto, não é fácil ser judeu, pois sê-lo é verdadeiramente uma arte que exige ser um lutador, um nadador permanentemente nadando contra a corrente de águas turvas da criminalidade humana. Daí o judeu ser herói, vítima e santo (p. 28) (13). “Tenho a felicidade de pertencer a este povo, o mais infeliz de todos os povos do mundo, cuja *Torá* representa o que há de mais elevado nas leis e o mais sublime na ética, e agora essa *Torá* se fez mais santa e eterna porque os inimigos de Deus a profanaram e a desprezaram.” Ser judeu é uma situação de nascimento, assim como um homem nasce artista, ninguém pode livrar-se de sua condição judaica. É uma qualidade divina que nos classifica como povo eleito, e o caráter de povo eleito – para o autor – adquire seu significado pelos sofrimentos (p. 29) (14). Essa concepção sobre a natureza do judeu determinada por seu ser “natural” aproxima-se de certa maneira à concepção do poeta e pensador judeu medieval Yehuda Halevi que também via no judaísmo uma formação histórica – desde o Monte Sinai – transmitida como herança biológica de geração em geração através da história.

Mas, se o Deus de Israel “esconde o seu rosto” e se torna ausente em momentos cruciais para a sobrevivência de seu povo, assim mesmo Yossel Rakover não encontrará motivo para descreer:

11 Dan Cohn-Sherbok, *Holocaust Theology*, London, Lamp Press, 1989, p. 126. O autor do livro escreve que “In the rubble of the Warsaw ghetto was discovered a jar containing a letter by Yossel Rakover, one of those who died in the onslaught bearing witness to such faith...”.

12 “Pois maiores e melhores do que eu estão plenamente convictos de que novamente não é uma questão de castigo por pecados, mas algo inteiramente singular ocorre agora no mundo, ou seja: é um tempo em que Deus esconde sua face. Deus ocultou sua face e entregou, desse modo, os homens como vítimas de seus instintos selvagens.”

13 “Ich gloib az zain a id haist zain a kemfer, an aibiger schvimer gegen brudigen, farbrecherischen menschechen schtrom. Der id iz a held, a martirer, a heiliger.”

14 “Ich gloib az zain a id iz an aingeboirener tugend. Men vert geboiren a id punkt vi men vert geboiren a kinstler.”

15 No livro *Etz Avot, Kidush HaShem baShoah BeHagut BaHalacha UbeHagada* (Árvore dos Antepassados, Kidush HaShem no Pensamento Religioso, na Halacha e na Agadá), Jerusalém, Machon leerkei Israel, 1993, pp. 15-27, o rabino ShearIshuv Cohen, em seu artigo "Hester panim baShoah mul hanissim bedoreino" ("Hester Panim no Holocausto Frente aos Milagres em Nossa Geração"), traz dois exemplos próximos ao que Yossel Rakover afirma ilustrando o esforço da divindade para decepcionar o judeu que Nele crê. O primeiro se refere a um judeu da Turquia Otomana que sofreu o assassinato de toda sua família e foi levado em um navio para ser vendido em outro lugar. Porém o navio afundou e ele veio parar num lugar ermo sem que pudesse encontrar qualquer ser humano. E o naufrago ao orar, apesar de ter perdido tudo, confirmava que ele continuaria a ser judeu, a despeito da vontade de Deus. Outro caso lhe foi narrado pelo rabino Schlomo Zalman Shragai que, em sua viagem à Polônia, após o Holocausto, se encontrava em um trem e ao colocar os seus filicatórios percebeu que um judeu o observava e se pôs a chorar pedindo-lhe para também pôr os filicatórios. O judeu contou-lhe o milagre de sua sobrevivência e antes de dizer a prece para colocar os filicatórios levantou a voz e disse: "Senhor do Universo, nada lhe adiantará, Tu não quer que eu permaneça judeu, mas eu permanecerei judeu".

16 "Ich gloib in got fun Israel oib afîle er hot altz getun az ich zol in ihm nit gloiben. Ich gloib in zeine gezeiten oib afîle ich ken nit mazdik zain zaine maasim. Main boziung tzu ihm iz mehr nit vi fun a knecht tzu zain her nor vi fun a talmid tzum rebin. Ich boig main kop far zein groiskait, ober ich vel nischt kushen di rot mit velche er schlogt mir. Ich hob ihm lieb, ober zain Toire hob ich liber, un ven ich volt zich in ihm antoischt volt ich zain Toire gehit. Got haist religie, ober zain Toire haist a leibens schtaiger, un vos mer mir schtarben faren dozigen schtaiger altz mer umschterblech vert er."

17 "Aimer la Thora plus que Dieu", in *Difficile Liberté*, p. 201.

18 Idem, ibidem, p. 204.

19 Idem, ibidem.

20 "Ober datke veil du bist azoi grois un ich azoi klein bet ich dir, voren ich dir, in dein nomen vegen: her oif tzu aktzentieren dain groiskeit durch lozen schlogten di umschuldige. Ich bet dir oich nit du zolst schlogten di schuldige. Es ligt in der

"Eu creio no Deus de Israel, mesmo que ele tenha feito tudo para que não devesse crer nele (15). Eu creio em suas leis mesmo que não possa justificar seus atos. Minha relação para com ele não é como a relação do escravo para com seu senhor mas como a do discípulo ao seu mestre. Inclino minha cabeça para sua grandeza mas não beijarei o bastão com o qual ele me castiga. Eu o amo, mas amo mais ainda sua Torá. E mesmo se eu me decepcionasse com ele eu cumpriria sua Torá. Deus é religião, mas sua Torá é modo de vida, e quanto mais nós morremos por este modo de viver mais ela se eterniza" (pp. 30-1) (16).

Esta última expressão do texto de Kolitz motivou a reflexão de Emmanuel Levinas, que repete, assim como outros, ser um texto encontrado entre as ruínas do gueto de Varsóvia, mas cuja sensível intuição o leva a escrever: "*Nous venons de lire un texte beau et vrai, vrai comme seule la fiction peut l'être*" (17). A reflexão de Levinas também se faz ao redor do conceito do "Deus ausente" que, por ser tal, isto é, ausente, se revela presente e íntimo: esse *Deus absconditus*, afastado e oculto, se torna "interior", próprio do judaísmo, pelo sofrimento, ainda que isso possa parecer paradoxal. Levinas dirá que "é aqui que se manifesta a fisionomia particular do judaísmo: a relação entre Deus e o homem não é uma comunhão sentimental no amor de um Deus encarnado, mas uma relação entre espíritos, por intermédio de um ensinamento, pela Torá" (18). É assim que Levinas interpreta a frase de Yossel Rakover que reproduzimos acima: "Eu o amo, mas amo mais ainda sua Torá". Levinas observa que é precisamente uma palavra, não encarnada de Deus, que assegura um Deus vivo entre nós, e que inspira a confiança em um Deus que não se manifesta por nenhuma autoridade terrestre e que somente pode repousar sobre a evidência interior e o valor de um ensinamento (19).

Vemos que Yossel Rakover não é um ser que se sujeita à resignação frente à grandeza e às excessivas exigências da divindade. Nesse sentido advertirá que Ele não deve esticar em demasia a corda!

"Devido a que Tu és tão grande e eu tão pequeno, peço, te advirto: cesse de acentuar Tua grandeza através de conceder o deramamento de sangue dos inocentes! Eu também não peço que castigues os culpados. Pela terrível lógica dos acontecimentos inevitáveis, seu fim será que eles castigarão a eles mesmos por suas próprias mãos, uma vez que com nossa morte foi morta a consciência do mundo, uma vez que o assassinato do povo de Israel foi também o assassinato do mundo" (pp. 36-7) (20).

E quanto àqueles que se desiludiram com a divindade devido a sua ausência perante essas atrocidades difíceis de suportar e voltaram suas costas a Ele, a esses deve-se perdoar. Porém jamais Ele deve perdoar aqueles que silenciaram perante o crime, temendo pelo que diriam os homens e não levantaram um dedo para salvá-los.

Yossel Rakover dialoga frontalmente com a divindade seguindo um exemplo do mundo dos sábios de Israel, como Honi ha-Meagel (o que traça círculos), conhecido por desafiar a divindade, conforme o relato do *Talmud*, exigindo que Deus socorresse seu povo desesperado devido a uma seca prolongada e lhe enviasse chuva. Em tom desafiador o sábio disse a Deus que enquanto não atendesse ao seu pedido ele se negaria a sair de dentro do círculo que havia traçado ao seu redor (21). O exegeta por excelência, Rabi Schlomo Itzchaqi, conhecido como Rashi, ao interpretar 2:1 de Habacuc nos diz: "Habacuc traçou um círculo e se postou em seu centro e disse: não sairei daqui até que ouça dizer para esta minha (queixa) pergunta: por que Ele observa e vê o sucesso do ímpio, pois que direi eu aos que vêm questionar perante mim". O genial exegeta Rashi em seu esforço de interpretação utiliza-se do exemplo de Honi ha-Meagel dando o mesmo significado ao versículo: "Vou ficar de pé em meu posto de guarda, vou colocar-me sobre minha muralha e espreitar para ver o que ele me dirá e o que responderá à minha queixa" (22). No final Yossel Rakover também espera que o Deus ausente revele Sua face, não para castigar os criminosos –

quanto a isso não se pode duvidar – mas para algo mais significativo, ou seja, mostrar que “*Tzadik Ata Adonai veiashar mishpateicha*” (“Justo És Tu, Deus, e corretas são Tuas sentenças”). E isso Yossel Rakover exige, porque agora “não poderei dizer que minha relação com Deus não mudou após tudo o que se passou comigo... porém minha fé Nele em nada absolutamente mudou... mas agora eu me relaciono com Ele como quem deve também a mim, e me deve muito. E pelo fato de sentir que Ele também me deve, penso que tenho o direito de vir a Ele com exigências” (pp. 13-4) (23).

Contudo creio que a pergunta dramática do texto de Zvi Kolitz reside no parágrafo seguinte:

“Talvez dirás que agora não é uma questão de pecado e castigo, mas que nos encontramos numa situação de ‘*hester panim*’, na qual abandonastes os homens aos seus instintos. Porém, se é assim, Deus, quero Te perguntar – e essa questão me atormenta como fogo abrasador: que mais, oh, que mais deverá acontecer, para que voltes e reveles teu rosto ao mundo?” (pp. 32-3) (24).

Não se trata, portanto da questão que atormentou a Jó, ou seja, a de que pecados teria cometido para receber tal castigo? Mas se trata de algo mais profundo e nada individual senão que tange a todo o “povo eleito”, que nessa mesma condição de “eleito” viu esconder a Sua face durante o Holocausto (25). A expressão “*hester panim*” aparece no Deuteronômio 31:18 (“Eu, porém, ocultarei completamente a minha face naquele dia, por causa do mal que fez o povo, seguindo a outros deuses”); Isaías 59:2 (“e vossos pecados são a causa para que a Face se oculta...”); Salmos 27:8-9 (“Meu coração diz a teu respeito: ‘Procura sua face!’ É tua face, Deus, que eu procuro, não me escondas a tua face”); Salmos 30:8 (“...mas escondeste tua face e eu fiquei perturbado”); Salmos 42:3 (“...quando voltarei a ver a face de Deus?”); Salmos 51:11 (“esconda tua face de meus pecados...”); Isaías 8:17 (“terei confiança no

Senhor que esconde sua face da casa de Jacob”), e também no *TB*, Hagiga 5a, que repete o versículo do Deuteronômio 31:18, no contexto de uma discussão rabínica, na qual o significado final resulta na interpretação de que Deus esconde sua face, porém daquele que não é de Israel. Teriam os sábios do *Talmud* a convicção segura de que Deus não pode em hipótese alguma esconder a sua face de Israel? Certamente que sim, se considerarmos que para os sábios do *Talmud* a auto-revelação do Deus de Israel a Moisés no Êxodo 33:19, 34:9 implica que Deus é “*El rachum ve chanun*” (“misericordioso e compassivo”). Em um artigo intitulado “Sobre o Eclipse de Deus” o filósofo Emil L. Fackenheim, que refletiu em vários de seus estudos uma preocupação sobre a própria fé judaica após Auschwitz, escreve que “a fé bíblica – e refiro-me tanto à judia quanto à cristã – jamais é destruída pela tragédia, mas apenas por ela submetida à prova; e na provação ela tanto esclarece o seu próprio sentido como vence a tragédia. Aqui, precisamente, reside o segredo da sua força” (26). Corretamente ele lembra que Jeremias, no momento da destruição do Templo, e Jô, em sua desgraça pessoal, não concebem o afastamento de Deus. Jeremias vê na destruição do Templo uma manifestação da justiça divina e Jô se encontra atormentado porque não compreende a razão de seus sofrimentos. Mesmo o salmista que emprega a expressão “Deus escondeu a Sua face” parece considerar que esse ocultamento é apenas provisório e, portanto, sua fé Nele não pode estar abalada ou posta em dúvida. O “eclipse de Deus” – expressão de Martin Buber – para o homem de fé é exatamente como o eclipse do Sol ou da Lua, um fenômeno temporário, que não pode abalar sua fé (27). Buber interpretará o versículo 28:21 de Isaías, “... a fim de realizar a sua obra, a sua obra estranha, a fim de executar a sua tarefa insólita”: como que os feitos de Deus parecessem, aos olhos do homem, tão estranhos, que ele, o homem, não pode reconhecer neles feitos de Deus. E mais adiante, ao se referir aos versículo 45:11, “pedem-me sinais a res-

*schrecklicher logic fun di unfaameidliche gescheenischen az zai zolen zich izum sof alien schlogen, veil in undzer toit iz geloit gevoren der gevisen fun der velt.*”

21 A história é contada no *Talmud Bavli* (*TB*), Taanit 3:8 e em 23a, bem como no *Talmud Yerushalmi* [*TJ*, de Jerusalém], Taanit 3:10-12, 66d. A narrativa talmúdica é extraordinária e o sábio, que viveu no primeiro século antes da era atual, apesar de ser reconhecido como grande estudioso, fazedor de milagres e carismático, não deixou nenhuma “*halachá*”. O texto talmúdico narra o feito do sábio assim: “Aconteceu certa vez que o povo dirigiu-se a Honi ha-Meagel e lhe pediu para orar por chuva. Ele orou, mas a chuva não caiu. Que fez ele? Desenhou um círculo e se postou no meio dele e disse: ‘Senhor do Universo, Teus filhas vieram a mim porque acreditam que eu sou um membro de tua residência. Eu juro pelo Teu excelso nome que não sairei daqui até que tenhas misericórdia de teus filhos’. Então a chuva começou a cair. Ele disse: ‘Não é por isto que orei mas para encher cisternas, fossos e reservatórios’. Então a chuva começou a cair com grande força. Ele exclamou: ‘Não é por isto que orei porém para chuva de benevolência, bênção e generosidade’. A chuva, então, caiu de modo normal”. A narrativa talmúdica continua com o que se segue: “Logo após Simão b. Shetach enviou a ele uma mensagem: ‘Se não fosses Honi eu teria colocado você sob anátema, porém o que posso fazer com você, que perturba a Deus e Ele concede ao teu pedido, como um filho que importuna o pai e ele [no entanto] concede ao seu pedido”.

22 Ver *Tará*, Neviim, Ketubim, ed. científica de Abraham Kahana, Neviim-Sefer Tarei Assar, p. 2, Tel-Aviv, Mekorot, 1930, p. 80. Novamente lembramos que aqui Deus não está ausente, mas o profeta, sob a pressão das circunstâncias, exige uma manifestação divina porém na qual ele não duvida que virá.

23 “[...] *atzind iz main batziung tzu ihm vi tzu ainem vos iz oich mir epes schuldig, um asach schuldig. Un vaill ich fil az er iz mir oich schuldig, derfar halt ich az ich hob dos recht ihm tzu monen.*”

24 “*Du zogst efschar az atzind iz es nit kain frage fun zind un schtrof, nor s'iz a tzuschand aza fun 'ester panim' in velchen du host mafkir geven di menschen tzu zaiere ietzorim? Vil ich dir fregen, Got, un di dozige frage brent in mir vi a*

*fartzenderer faier: vos noch ,  
oh, vos noch darf passiren  
bichdei du zolst dain ponim  
vider antpleken far der velt?\**

25 A "ausência de Deus" durante o Holocausto pôde levar ao grito de desespero radical de um judeu ortodoxo, um rabino, em Auschwitz, ao ver crianças serem mortas barbaramente pelos nazistas: "Senhor do Universo, onde estás?!... Como podes ver e calar!... Não... Não... judeus!... Não há um Deus!..." (V. K. Charnatz, *O Novo Momento*, São Paulo, 1976, pp. 134-5). Menosche Unger, em seu livro *Sefer Kedoshim, Roboim oif Kidush haShem* (Livro dos Mártires, Rabinos e seu Martirológio), Nova York, Shulsinger Brothers, 1967, p. 318, em idiche, ao falar do rabino de Piastchna R' Kalonimos Kolman Shapiro, que se encontrava no Guelo de Varsóvia, menciona que este via diariamente as pessoas serem levadas aos vagões para os campos de extermínio até que certo dia os nazistas tomaram centenas de crianças das ruas de Varsóvia e as colocaram nos vagões da morte. Nesse dia ele deixou seu trabalho de lado e gritou: "Como o mundo pode-se ainda manter e não se transformar no caos [Iohu vavohu]? Quando foram sacrificados os 'Dez mártires do reino' [assará haruguei malchut, no tempo do domínio romano na terra de Israel, quando sábios famosos como R' Akiba e outros preferiram o 'kidush haShem' do que abandonar sua fé] os anjos choraram amargamente e disseram: 'Esta é a Torá e esta é a recompensa?'. E agora estão sendo dizimadas crianças inocentes, anjos sem mácula e mártires de Israel são mortos e sacrificados simplesmente porque são judeus. Eles são superiores aos anjos. O grande vazio do mundo está tomado pelo seu terrível grito que rompe e atravessa paredes de ferro: 'Acudam, acudam, eles gritam! Esta é a Torá e esta é a recompensa? E o mundo não desmorona e permanece como ele é, assim como se nada estivesse acontecendo!...'".

26 O artigo foi adaptado de uma conferência pronunciada no University College, em Toronto, e publicado em português na revista *Comentário* (Rio de Janeiro, ano V, vol. 5, n. 3, 1964, pp. 273-81).

27 A expressão é usada por Martin Buber em um artigo intitulado "Diálogo entre Deus e o Homem na Bíblia" (in *Comentário*, vol. 8, n. 4, 1967, pp. 445-50). A tradução ao português adota a expressão "Deus encoberto" e a elaboração de Buber, vinculada à sua visão

peito dos meus filhos, querem dar-me ordens a respeito da obra das minhas mãos", e 45:15, "Entretanto tu és um Deus que se esconde...". Buber concluirá que os povos sabem que Ele é um Deus não visto, e são exatos em sua descrição: Deus que se esconde e se descobre (28). Poderíamos, talvez, estender essa interpretação de Buber ao que encontramos nas orações do "Schmoné Esre" quando lemos "e faz que os nossos olhos vejam a Tua volta a Sião com misericórdia" ("*ve techezena einenu beshuvecha letzion berachamim*") e logo a seguir: "Bendito sejas Tu, Senhor, que restituirás a tua Divina Presença a Sião" ("*Baruch ata Adonai hamachzir Shechinato letzion*"). As palavras "Tua volta" indicam ausência provisória enfatizada, mais ainda, com as palavras "restituirás a tua Divina Presença". Mas o questionamento de Emil Fackenheim é de outra natureza, pois se reporta à crise religiosa que se manifesta no século XX e que, no seu entender, não está diretamente associada às catástrofes desse mesmo século, uma vez que parte do pressuposto de que para o homem de fé não seria motivo suficiente para a descrença, que deve ter causas mais profundas (29). O que na verdade mudou se elas, as catástrofes, não são a causa da crise contemporânea da fé religiosa? Segundo Fackenheim a resposta mais comum é que a crença já estava minada, e nada menos do que pela ciência moderna. Copérnico, que demonstrou que a Terra não é o centro do Universo, mas apenas um astro entre incontáveis astros; Darwin, que entendeu o desenvolvimento da Criação pelas leis naturais da evolução das espécies configurando o homem apenas como um animal superior; Freud, que abriu o caminho para o questionamento da racionalidade e sua relativização, todos eles ajudaram a deslocar o homem, considerado centro do universo, para a periferia. Além do mais, pensadores vêm como fator adicional a dicotomia existente entre o mundo pré-moderno pleno de valores em contraposição ao da ciência moderna, que "é um universo de fatos sem propósitos". Nesse sentido, o "fato" e o "valor" se encontram em extremos opostos. Valores são

apenas valores humanos e nada no mundo se pode comparar a eles, mundo dos fatos puros que é destituído de qualquer propósito. Independentemente da questão complexa da relação entre ciência e fé, que permanece aberta devido às múltiplas possibilidades de análise e abordagem sob o aspecto filosófico, boa parte da reflexão sobre o tema na modernidade desembocará no que foi definido como reducionismo subjetivista (30). Em última análise a preocupação medieval da harmonização da Fé e da Razão sofrerá um novo questionamento que, para o homem religioso, porém, com uma formação humanista contemporânea, levará a separar a ciência da fé como pertencentes a dois domínios diferentes e autônomos. Para o pensador Samuel H. Bergman, no mundo moderno não há qualquer possibilidade de haver interferência ou intromissão entre um domínio e outro uma vez que possuem fundamentos diferentes e opostos (31). Contudo, devemos lembrar que o personagem do diálogo, Yossel Rakover, é um homem de fé, fé inabalável e a toda prova, a ponto de desafiar a própria divindade, sendo que essa fé não se vincula às dúvidas e às crises do homem contemporâneo em relação à divindade e sua existência. A fé de Yossel Rakover é a do judeu ortodoxo de todos os tempos e possui a mesma força e convicção dos rabinos que escreveram as crônicas hebraicas sobre as Cruzadas, nas quais o martirológio, assim como o futuro castigo dos criminosos, é parte integrante do destino judaico, que um Deus justo, mas misericordioso (que se manifesta com "*midat hadin*" e "*midat harachamim*") – desde o sacrifício de Isaac –, sempre tem



colocado à “prova”. Nas crônicas também se insinua a ausência de Deus e se questiona o “abandono” do povo santo Seu eleito (32) do mesmo modo que na poesia litúrgica, gerada nessa mesma época, se implora para que a divindade “não silencie” perante tanta iniquidade (33). Muitos são os textos poéticos que apelam para a vingança do sangue injustamente derramado por Edom, isto é, o mundo cristão, e por Ismael, o mundo muçulmano, nos quais viviam comunidades judias sob tensão e sofrendo muitas vezes as conseqüências de seus conflitos internos e externos. Entre muitos outros de mesmo teor, um poema conhecido de Abraham ibn Ezra (1092-1167), “Onde Está teu Poder?”, passa a ser um grito inconformado em direção aos céus para que a divindade intervenha, em dado momento, em favor de seu povo. Por outro lado, Yehuda Halevi (1075-1161), em seu famoso poema “Kol atzmotai” (“Todos os Meus Ossos...”), dirá: “... pois não Te ocultas aos que Te procuram. Do alcance dos meus olhos só Te têm ocultado os meus pecados...”. E mesmo nos séculos XVI-XVII um judeu perseguido pela Inquisição como David Abenatar Melo (f.c.1646), em um dramático poema, “Salmo XXX”, escreverá: “... mostrastes-me a Tua face destruindo os que estavam a atacar-me...” (34). O que evidencia a certeza e confiança do judeu medieval, e mesmo nos séculos próximos a esse período, no zelo protetor do Deus de Israel que não deixará de castigar a iniquidade praticada contra seu povo. Mesmo assim, em certas circunstâncias, o poeta medieval, convicto de que o castigo é resultante dos pecados, não se conforma-

rá e não o aceitará e voltar-se-á para a divindade com a interrogante existencial como o faz Baruch ben Samuel de Mogúncia (c.1150-1221) em seu poema sobre os mártires de Blois (1171) “Esh ochla esh” (“Fogo que devora fogo”): “Tu profbes os incircuncisos de Te oferecer até carneiros. Por que escondes Tua face quando eles destroem o povo santo, os indefesos judeus, que colocam sua confiança em Ti?” (35). Nesse sentido – em nossos dias – é no mínimo chocante, falso e inaceitável, o bizarro raciocínio e a “argumentação teológica” de dois autores contemporâneos, Bernard Maza e Ignaz Maybaum (desse último: *The Face of God After Auschwitz*, Amsterdam, 1965) no livro, lembrado anteriormente, intitulado *Holocaust Theology* (36), no qual o primeiro, no capítulo que resume seu pensamento sob o título “God’s Fury Poured Out”, afirma que a fúria divina levou a revitalizar o judaísmo da *Torá* enquanto o segundo autor, na síntese “God’s Providence and Death Camps”, acredita que os seis milhões que morreram nos campos de extermínio foram escolhidos por Deus para serem as vítimas sacrificadas com o objetivo de realizar os propósitos da divindade para o mundo moderno e seu progresso. Essa visão teológica que radicaliza a concepção do “castigo divino” em relação ao Holocausto não está afastada da que encontramos na ultra-ortodoxia anti-sionista ilustrada pelo pensamento do líder da seita dos Naturei Karta, o Satmar Rebe Joel Teitelbaum, que no seu *VaYoel Moshe* endossa e argumenta que o sionismo, pelo fato de transgredir a “espera da redenção divina através do Messias” e provocar através da ação humana e com as próprias forças o ato de redenção do povo de Israel para criar um Estado Judeu, sofreu o terrível castigo “pelos nossos pecados” (37). No final, ambos tentam demonstrar que o Holocausto foi resultado da providência divina, ainda que por caminhos e razões opostas.

No entanto, o autor da citada coletânea, ao expor o pensamento de Emil Fackenheim, baseado na leitura das obras desse filósofo, em especial no *God’s*

filosófica, nos impele a uma reflexão adicional – que não fazemos nos limites deste artigo – porém que é parte da mesma interrogação fundamental: “Há ainda lugar para a vida com Deus na época de Auschwitz?... ainda podemos ‘crer’ em Deus que permitiu que fossem realizados os horrores, mas podemos nós ainda falar com Ele? Podemos nós ainda invocá-lo? Podemos nós ousar dizer aos que sobreviveram de Auschwitz, ao Jô das câmaras de gás: ‘Agradecei a Deus porque Ele é bom, porque sua generosidade é eterna?’”. O texto alemão foi escrito em 1951 e publicado um ano após na coletânea *An der Wende: Reden über das Judentum* (Köln und Olten, 1952, pp. 85-107), sendo que em hebraico se encontra sob o título “Hadusiach bein Elohim laadam baMikra” no livro de Martin Buber, *Teudá veieud* (Kerech Rishon): *Maamarim al inianei iahadut* (Yerushalaim, 1963, pp. 244-52). Devo a Oscar Zimmermann, estudioso da filosofia de Martin Buber, a indicação e o recebimento de uma cópia da edição em hebraico.

28 M. Buber, “Diálogo entre Deus e Homem na Bíblia”, p. 449; na versão hebraica lembrada na nota anterior, p. 250. A exegese tradicional do versículo em questão visa demonstrar que o Deus de Israel não pode ser “visto” como os ídolos feitos de pedra, barro ou de matéria.

29 Idem, *ibidem*, p. 274.

30 Fackenheim se debruça sobre o conceito, no texto em questão, para apontar as suas diversas facetas.

31 O autor expõe a questão em seu livro, *Faith and Reason, an Introduction to Modern Jewish Thought*. Utilizei-me da tradução espanhola *Fe y Razón* (Buenos Aires, Paidós, 1967). Bergman também aborda, sob outro ângulo, a crise da fé e da razão na filosofia contemporânea em um ensaio intitulado “Deus e o Homem Perante o Pensamento Moderno” que foi publicado em português na revista *Aonde Vamos?* (números 856-860, novembro-dezembro/1959).

32 Ver A. M. Habermann, *Sefer Gzeirat Ashkenaz veTzarfat* [O Livro das Perseguições na Alemanha e França], Jerusalém, Ofir, 1971, p. 55, no qual se descreve a atitude de um justo e piedoso, Avraham bar Yom Tov, que, ao se prostrar e confessar seus pecados, clamou aos céus: “Deus, por que abandonastes teu povo Israel



*Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (London, Harper Collins Pub., 1978), parte de um pressuposto inteiramente diferente cuja chave para desvendar o Holocausto é que Deus revelou ao povo de Israel, nos campos da morte, um mandamento adicional, o 614, dirigido também à geração pós-Holocausto, que se resume em:

“aos judeus é proibido ajudar a Hitler em vitórias póstumas; a eles é ordenado sobreviver como judeus para que o povo judeu não pereça; a eles é ordenado lembrar as vítimas de Auschwitz para que sua memória não pereça; a eles é proibido perder a esperança na humanidade e seu mundo, e se refugiar no cinismo ou no falso misticismo, para que não se entregue o mundo novamente às forças de Auschwitz; e finalmente, a eles é proibido perder a esperança e a fé no Deus de Israel, para que o judaísmo não pereça... Um judeu não deve atender à tentativa de Hitler destruir o judaísmo cooperando ele mesmo em sua destruição. Nos tempos antigos, o pecado judaico inimaginável era a idolatria. Atualmente, é atender a Hitler indo de encontro ao seu propósito” (38).

De fato, o judaísmo pós-Holocausto incorporou em sua consciência a necessidade de sobreviver a despeito da irreparável perda de um terço de seu povo durante os anos da Segunda Guerra Mundial. A maior expressão dessa consciência manifestou-se na criação de um Estado Judeu que, em grande parte, absorveu o “*sheerit hapleita*”, os sobreviventes da catástrofe que assolou o continente europeu durante aqueles anos.

Porém, a necessidade de um confronto com Deus aparece na obra de um teólogo ortodoxo, Eliezer Berkovits, que, em seu livro *Faith After the Holocaust* (New York, Ktav, 1973), afirma a possibilidade da crença religiosa apesar do pesadelo dos campos de extermínio. Mais do que isso, após o Holocausto judeus religiosos têm a responsabilidade de discutir com Deus, e se necessário disputar com Ele, pois não se pode passar em silêncio tal dimensão do horror.

Mesmo porque tal postura se mostra presente desde o início da história judaica, a começar de Abraão, que disputa com Deus sobre o destino de Sodoma e Gomorra. Deus, contudo, não deixou de estar presente no Holocausto pois os que morreram para santificar o Nome nos campos de extermínio sentiam sua presença durante seu sofrimento, presença que se revelava ao morrerem por sua fé. A interpretação que ele dará à expressão “*hester panim*” é de que Deus se esconde para não assistir ao mal humano, e silencia não por ser indiferente, mas para deixar espaço para a liberdade humana, e ter a oportunidade de ser um agente moral em face do mundo. Ele acredita que, apesar do silêncio, Deus está presente em todos os momentos da história de Israel, e isso é que explica sua sobrevivência através do tempo. Em outra obra, *With God in Hell* (New York, Sanhedrin Press, 1979) ele voltará ao tema da presença de Deus nos campos de extermínio quando milhares de judeus mantiveram sua dignidade perante a morte porque acreditavam em Sua presença e procuravam cumprir os mandamentos de sua religião mesmo quando sabiam que se fossem pegos seriam mortos de imediato. Muitos relatos pessoais testemunham a atitude de rabinos que não duvidavam em mostrar sua fé na continuidade do povo de Israel como Povo eleito e estavam certos da derrota dos nazistas. Mas o mistério de tão grande sacrifício encontra uma resposta por parte desse teólogo ao confirmar que o resultado final do Holocausto foi a criação do Estado de Israel, assim como no passado as desgraças acometidas ao povo judeu estavam previstas num plano divino mais amplo que resultaram em sua sobrevivência histórica (39).

Entretanto, nem todos os pensadores pendem para uma fundamentação teológica da “presença de Deus” durante o Holocausto, e um teólogo como Richard Rubinstein não esconde sua discordância da posição tradicional que representa a divindade em Israel como onipotente com o atributo do bem infinito e condutor da história, que castiga Israel por seus pecados (40). Para o autor

ao escárnio, à vergonha e à perdição nas mãos dos povos impuros?...”. Ver a tradução ao português em meu livro *Kidush HaShem, Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas* (São Paulo, Edusp/Imprensa do Estado, 2001).

33 Idem, ibidem, p. 69. Título do *piut* (poema litúrgico) “Elohim al-dami ledami” (“Deus, não silencie por meu sangue derramado”) de R’ David bar Meshulam.

34 Ele foi aprisionado pela Inquisição e torturado. Após figurar como penitente em um auto-de-fé conseguiu fugir para Amsterdã e voltar ao judaísmo. Em 1626 traduziu ao espanhol o livro dos Salmos que, na verdade, constitui mais uma paráfrase do que uma tradução literal. Ver, sobre ele, o verbete na *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalém, Keter Pub. House, 1971, vol. 2, p. 65, com respectiva bibliografia).

35 T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, New York, The Viking Press, 1982, p. 387.

36 Ver nota 10. Na verdade o organizador do livro compila e resume as concepções dos mencionados autores em seus escritos sobre o tema do Holocausto.

37 Ver “*Etz Avot*”, citado acima, pp. 66-7. O historiador Amos Funkenstein, em seu livro *Tadmit vetodaá historit beyahadut uvesivata hatarbutit* (Am Oved, Tel Aviv, 1991), o título em inglês, *Perceptions of Jewish History from the Antiquity to the Present* não corresponde literalmente ao hebraico), traz um estudo fecundo sobre o tema intitulado “*Al camá peirushim theologim lemashmaut haShoa*” (“Acerca de Algumas Interpretações Teológicas sobre o Significado do Holocausto – pp. 243-78), no qual se detém sobre a concepção “messiânico-passiva” de Joel Teitelbaum, que explica o “castigo” pelo fato de o sionismo transgredir o compromisso jurado pelos judeus, conforme o ensinamento dos sábios do *Talmud*, de “*shelo iaalú bechomá*” “velo *idcheku et haketz*”, ou seja, não tomarem o próprio destino em suas mãos e apressar a vinda do Messias.

38 *Holocaust Theology*, op. cit., pp. 45-6.

39 Idem, ibidem, pp. 56-67.

40 Idem, ibidem, p. 82.

do livro *After Auschwitz* (London, John Hopkins Univ. Press, 1992) adotar a concepção tradicional em relação ao Holocausto é inaceitável, e assim ele o expressa:

“A agonia do judaísmo europeu não pode ser comparada à prova sofrida por Jó. Não se pode vislumbrar qualquer finalidade nos campos de morte, e o crente tradicional é forçado a considerar de que é a mais demoníaca, anti-humana explosão da história, uma expressão sem sentido dos objetivos da divindade. A idéia é simplesmente muito obscena para que eu possa aceitá-la” (41).

Ele é enfático ao afirmar que

“quando eu digo que vivemos em um tempo da morte de Deus, quero dizer que o fio que unia Deus e o homem, Céus e terra, foi rompido. Vivemos em um frio, silencioso, insensível cosmos, sem qualquer ajuda de uma força poderosa senão com nossos próprios recursos. Após Auschwitz, que mais um judeu poderá dizer sobre Deus?” (42).

Porém, para ele, quando o judeu rejeita a concepção tradicional de Deus não significa, necessariamente, que não encontre sua vital espiritualidade com o judaísmo através da observação de seus preceitos. Aos autores e teólogos lembrados até aqui, muitos outros poderiam ser acrescentados pois expressam em suas reflexões a profunda crise teológica que se respalda no “silêncio de Deus”, na “ausência de Deus”, no “*hester panim*” no tempo do Holocausto. Mas, como lembrou Emil Fackenheim, no século XX despontou um pensamento filosófico que, certamente, lhe forneceu subsídios intelectuais. Em um rico ensaio intitulado “Deus e o Homem perante o Pensamento Moderno” o notável pensador Samuel H. Bergman (43) desenvolve a idéia central definida em seu título começando por Descartes, passando por Kant e a religião humanista, Fichte e o idealismo filosófico, Comte, Kierkegaard, Herman Cohen, além de outros pensadores de nosso tempo. Porém, o que me parece digno de nota, além

do extraordinário conteúdo do ensaio, é a menção de um discurso que nosso autor recorda, proferido pelo presidente da Universidade Hebraica de Jerusalém, prof. Yehuda Leib Magnes, na abertura de um ano letivo, no qual cita uma passagem do rabi Levi Isaac de Berdichev: “Não peço, Senhor do Universo, que me reveles os segredos de Teus caminhos— eu não os compreenderia. Não desejo saber por que sofro, mas apenas isso: — É por Ti que eu sofro?”. E no final de seu discurso, Leib Magnes ainda enfatizou: “Ensina-nos apenas isto: É por Tua causa que o homem sofre, ó Senhor?”.

Daí que uma inquirição sobre o poder de Deus, assim como o faz o eminente pensador e estudioso do gnosticismo Hans Jonas em seu escrito *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, não é de nos surpreender. Hans Jonas repete o que os estudiosos do judaísmo já sabem, ou seja, que na teologia judaica o dualismo maniqueu é impossível e inaceitável e o mal tem lugar apenas no coração do ser humano. Ele lembrará que

“o judeu conhece uma situação mais difícil, sob o aspecto teológico, que o cristão. Pois para o cristão, que espera a verdadeira salvação do além, este mundo daqui, em todo caso, ameaçado sempre pelo diabo, permanece sempre um objeto de desconfiança, em especial o mundo dos homens devido ao pecado original. Mas para o judeu, que vê na imanência o lugar da criação, da justiça e da redenção divina, Deus é eminentemente o senhor da História, e nesse sentido é que Auschwitz coloca em questão para todo crente o conceito tradicional de Deus. Sob a experiência judaica da História, Auschwitz vem acrescentar, como já foi mencionado, algo inédito, donde não podem vir à tona as velhas categorias teológicas. E ainda que não queiramos nos separar do conceito de Deus — como o filósofo, como tal, tem o direito — somos obrigados, para não o abandonarmos, a repensá-lo novamente e a procurar uma resposta, ela também nova, à velha questão de Job” (44).

41 Idem, *ibidem*.

42 Idem, *ibidem*. O mesmo autor, em outra obra, *Approaches to Auschwitz*, mudou sua concepção em certos aspectos, redefinindo diferentemente sua apreensão de Deus, aproximando-se de uma postura mística ao utilizar-se da expressão o “Nada Sagrado”.

43 O ensaio foi publicado na revista *Aonde Vamos?*, de 26/11/1959 a 24/12/1959.

44 *Le Concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive*, Paris, Rivages poche-Petite Bibliothèque, 1994, pp. 13-4. Devo agradecer ao meu filho, prof. Elisha Falbel, da Universidade de Paris, pela aquisição desse denso e importante texto traduzido por Philippe Ivernel do original alemão *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*.

Por outro lado, se Deus possui o atributo do bem, Ele agora não o possui ou deixou de possuir a um dado momento, o atributo de todo-poderoso, onipotente, após a criação do mundo. O poder divino é restrito por algo que Ele mesmo reconhece como existente, existência legitimada e com capacidade de agir por sua livre e própria vontade. Perante a monstruosidade e a fúria de Auschwitz Deus se mostrou impotente, e se não interveio foi porque Ele não pôde e não porque não queria. Hans Jonas dirá que no simples fato de admitir a liberdade humana reside a renúncia ao Seu poder. Ao mesmo tempo ele interpretará o conceito cosmogônico de *Tzimtzum* do cabalista Isaac Lúria (1534-72) não somente como “contração”, “afastamento” mas como “autolimitação”. É um Deus destituído de todo poder de imiscuir-se no curso físico das coisas do mundo, e que responde ao choque dos acontecimentos mundanos contra Ele mesmo, não mais “com mão forte e braço estendido”, “mas perseguindo seu objetivo inacabado com um mutismo penetrante” (45). De certa forma algo nessa concepção poderia nos levar à lembrança de Maimonides, ainda que apenas na aparência e nunca na essência, para o qual Deus, em sua transcendentalidade absoluta, não se imiscui no mundo da Criação, mas não porque não seja onipotente senão pela própria essência de sua transcendentalidade, deixando ao homem o dom do livre-arbítrio que o obriga a se defrontar perante a responsabilidade em seguir o caminho do bem ou do mal. Mas voltemos a Hans Jonas que, em sua visão de um Deus “limitado”, dá a entender que em relação a Auschwitz os milagres só poderiam advir da ação dos homens, dos homens justos, isolados, desconhecidos. Não se trata apenas dos 36 justos anônimos que sustentam o universo dos homens, conforme a lenda talmúdica, mas fundamentalmente – assim devemos interpretar – dos “justos das nações do mundo” (*hassidei umot haolam*) que tantos anos após o Holocausto foram identificados e reconhecidos como tais e descobertos para a humanidade. E alguns deles, por terem se revelado como “justos” e te-

rem demonstrado sua compaixão, sem temerem o que poderia acontecer com eles mesmos, sofreram as conseqüências resultantes de sua ação. Entre eles muitos diplomatas corajosos que se opuseram à orientação de seus próprios governos. Se refletimos sobre as ações desses “justos”, podemos dizer que eles perpetuaram a “imagem de Deus” (*tzelem Elohim*) e “suas faces brilhavam” através das raras frestas que se abriam no céu coberto de nuvens negras... Hans Jonas veio a falecer em 1993, ou seja, em nossos dias, ele com certeza tinha plena consciência de que a “idéia de que nós podemos ajudar a Deus mais do que Deus nos pode ajudar” se consubstanciava através dos atos trazidos a lume exercidos pelos “justos das nações do mundo” (46). A mesma idéia parece ser expressa teologicamente no judaísmo através de uma relação dinâmica entre Deus e o mundo, que abole a concepção estática na qual Deus e o mundo são encarados como algo definitivamente dado, no sentido de que as criaturas que nele habitam são como apartados de Deus. Samuel H. Bergman observa, em um artigo dedicado a um aspecto da religiosidade judaica, isto é, a Santificação do Nome (*Kidush haShem*), que “a concepção judaica também separa Deus e o mundo, mas entrelaça o destino de Deus e do mundo tão intimamente que não somente é o mundo dependente de Deus como também – e isso é de importância central – o destino de Deus está suspenso à sorte do mundo” (47). O princípio sobre o qual se assenta essa concepção, do ponto de vista de suas criaturas, é a consideração de que Deus se coloca como fim e obrigação na vida das criaturas. Em outros termos, Deus é, para suas criaturas, uma tarefa a ser cumprida, um fim a ser atingido. A interpretação que se dá à expressão “*yichud haShem*” (unificação do Nome), que denota a unidade de Deus e que também tem uma conotação com o martirológico (*Kidush haShem*), é de que a unidade de Deus depende da prece dos homens. Deus passa a ser para as criaturas uma tarefa e Seu destino depende, nessa mesma razão, deles. Hugo Bergman aduz a certas passagens do *Midrash Raba*

45 Ver Neal Ascherson, *Helle New York Review of Book*, 31, n. 13, 19 de julho de 1984. Aproveito o ensejo para agradecer a Marília Fiorillo, que gentilmente forneceu-me uma cópia da resenha do livro de Hans Jonas.

46 A mesma idéia é enunciada no livro de uma jovem judia holandesa, que foi vítima em Auschwitz e cujos diários foram publicados sob o título *An Interrupted Life. The Diaries of Etty Hillesum, 1941-43*, e em francês *Une Vie Bouleversée, Journal, 1941-43* (Paris, Éd. du Seuil, 1985), lembrada na resenha acima mencionada sobre o livro de Hans Jonas. Hans Jonas escreve no *Le Concept de Dieu après Auschwitz* [nota 12, p. 43] que “L'idée que c'est nous qui pouvons aider Dieu plutôt que Dieu nous aide, je l'ai rencontrée depuis, exprimée de façon émouvante, chez une des victimes d'Auschwitz elle-même...” e cita, na mesma nota (p. 44) um extrato desse diário: “J'essaierai de Vous aider, Dieu, à stopper le déclin de mes forces, bien que je ne puisse en répondre à l'avance. Mais une chose devient de plus en plus claire à mes yeux: à savoir, que vous ne pouvez nous aider, que nous devons Vous aider à nous aider. Hélas, il ne semble guère que Vous puissiez agor Vous-même sur les circonstances qui nous entourent, sur nos vies. Je ne Vous tiens pas non plus responsables. Vous ne pouvez nous aider, mais nous, nous devons Vous aider, nous devons défendre Votre lieu d'habitation en nous jusqu'à la fin.”

47 “A Santificação do Nome” [versão portuguesa], in *Aonde Vamos?*, 23/9/1957. O ensaio foi extraído de uma coletânea publicada em 1913 em Praga intitulada *Vom Judentum*.

(*Vaikra Raba*, cap. 30) e infere que “o destino de Deus repousa na mão do justo”. Do mesmo modo é interpretado o Salmo 68:29, “Teu Deus comandou tua força (ou teu poder)”, como indicando que a força do justo é acrescentada ao poder do alto. Com maior ênfase o “*midrash*” no *Bereshit Raba* dirá: “Os maus subsistem através de seu Deus; mas no que diz respeito aos justos, Deus subsiste através deles, pois foi dito: Veja, Deus confiou neles”. Do mesmo modo, há na mística judaica o reconhecimento e a confirmação de que o homem justo influencia o mundo do alto. No *Zohar* encontramos a referência ao nome divino “Elohim” como sendo a junção de duas palavras “eleh” (“estes”) e “mi” (“quem”), o que significa que o mundo subsiste através da união do revelado, do manifesto “estes” com o irrevelado “quem”. Desse modo seres criados sustentam o mundo tanto quanto o faz Deus (48). Portanto a concepção de Hans Jonas, em parte, poderia encontrar apoio na tradição judaica assim como é formulada na *Midrash Raba* e também no *Zohar*. Contudo, devemos distinguir que o “*midrash*” chega a esse resultado visando acima de tudo uma conduta moral elevada dos justos que mantém a ordem do cosmos através de sua união com a divindade. Do contrário, pelos seus atos pecaminosos, ele provoca a humilhação de Deus. A idéia aceita é a de que os atos pecaminosos não somente abrem uma brecha, uma falha (em hebraico, “*peguimah*”) na alma dos pecadores, mas a glória divina é diminuída e submerge nas “camadas mais baixas”. O *Zohar* menciona, em uma passagem, que Deus se dirigiu ao homem após o pecado e disse: “Ai de ti, enfraqueceste o poder de cima e escureceste a luz de cima”, e em outro lugar a expulsão do *Gan-Eden* é interpretada de um modo surpreendente para significar que pelo pecado do homem Deus também foi expulso do Paraíso (49).

Mas devemos levar em conta que o processo de inserção na modernidade fez com que o judaísmo não se apresentasse com uma rígida e única escala de valores que definia o vínculo e a identificação do indivíduo ao seu povo, porém os padrões de

identidade passaram a abranger uma gama diversificada de valores religiosos, nacionais e culturais. Na Antigüidade e no mundo medieval identificar-se como judeu e afirmar a pertinência ao povo de Israel não oferecia maiores dificuldades, uma vez que os homens, ou povos, se diferenciavam por sua fé religiosa e em tudo que isso poderia implicar sob o aspecto grupal. Passar a viver na sociedade contemporânea, aberta, multicultural e multiétnica, na qual o laicismo assegurou seu lugar no Estado politicamente organizado, ao menos na civilização ocidental, tornou a questão da identidade mais complexa. Com isso devemos admitir que a abordagem teológica do Holocausto poderá não ter qualquer significado para judeus cuja concepção de mundo está assentada sobre outros fundamentos e não os religiosos em que a “ausência ou a presença de Deus” é irrelevante frente à realidade histórica que, nesse caso, pode ser entendida e explicada unicamente com os critérios exclusivos das ciências humanas positivas. Nesse sentido, o Holocausto poderá ser visto sob o prisma da “banalidade do mal”, ou ainda como resultado de um processo decorrente de uma sociedade tecnológica que por sua própria natureza e eficiência gerou regimes que puderam realizar políticas de genocídio e “*massenmorde*”. Sob esse contexto Deus já se encontrava exilado havia muito tempo – por mera decisão dos humanos – da própria humanidade. Sabemos que o grito de alerta fora dado, ainda no século XIX, por Nietzsche, o filósofo alemão que preanunciava esses novos tempos ao nos trazer a história de um louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, pondo-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus... Para onde foi Deus?”. Grita ele: “Já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos!... Deus está morto!” (50). O filósofo, notório por usar uma linguagem de quem se encontra em perene estado de furiosa exaltação profética, iria terminar seus dias no abismo da loucura – exatamente como o seu desvairado personagem, e outros que viriam a imitá-lo. Certamente o nome do abismo era Auschwitz.

48 Idem, *ibidem*, p. 76.

49 Idem, *ibidem*. Na verdade boa parte do *Zohar* expressa a permanente tensão e interdependência do “mundo de cima” com o “mundo de abaixo”.

50 *A Gaia Ciência*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 147-8.