

Fora dos muros: entre a *Bildung* e a Revelação

Luis S. Krausz¹

Abstract: This article discusses the change of paradigms perceived in Germany's Jewish community in the first decades of the 19th. Century, as a result of the fall of the walls which until that time separated Jews from their Christian German neighbours. The triumph of the ideas of Illuminism and the rapid penetration of these ideas in a community which longed for social integration, and which had hitherto been discriminated because of its ethnic and religious background, stimulated the adoption of new world views and new concepts of nationality and spirituality among Jews who had recently left the walls of the Ghettoes behind. One of the central passages in this change process is described by Berthold Auerbach (1812-1882) as the transformation of the idea of *Revelation* into *Bildung* – a cardinal concept in the 19th Century German culture. This seems to explain German Jews' affinity with the humanistic culture of their time: it now appears to occupy the central role which had hitherto been reserved to religious studies.

Keywords: Illuminism; German Literature; Assimilation; Jewish Literature; Berthold Auerbach

Resumo: Este artigo trata da rápida substituição de paradigmas que se processa no seio da comunidade judaica alemã nas primeiras décadas do século 19, como resultado da derrubada dos muros que, até então, separavam os judeus dos alemães cristãos. O triunfo das idéias do Iluminismo bem como sua rápida penetração no âmbito de uma comunidade ansiosa por integração numa sociedade que prometia a igualdade entre todos os seus membros, independentemente de sua origem étnica ou religiosa, estimulou, entre os judeus egressos dos guetos, a adoção de novas visões de mundo e de novos conceitos de nacionalidade e espiritualidade. Uma das passagens centrais nesse processo de mudança é descrita pelo escritor Berthold Auerbach (1812-1882) como a transformação da idéia de *Revelação*, central à tradição judaica, em *Bildung*, fundamental na cultura alemã do século 19. Trata-se de uma mudança de paradigmas que explica, de certa forma, a grande afinidade dos judeus do mundo de língua alemã com a reflexão humanística de seu tempo, que parece ocupar o lugar privilegiado antes reservado aos estudos de caráter religioso.

Palavras-chave: Iluminismo; Literatura Alemã; Assimilação; Literatura Judaica; Berthold Auerbach

Num artigo a respeito da presença judaica na literatura alemã, que Walter BENJAMIN (1977: 811) escreveu para uma edição da Enciclopaedia Judaica, de Berlim, no fim da década de 20, incluído de maneira apenas marginal em suas obras completas, aparece uma frase do escritor Berthold Auerbach (1812-1882) que define à perfeição o esforço titânico

¹ Doutor em Literatura e Cultura Judaica pela Universidade de São Paulo; pós-doutorando em Literatura e Cultura Judaica na Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. Email: lkrausz@uol.com.br

de várias gerações de artistas e literatos judeus do século 19 e 20, em direção à emancipação e à criação de uma nova cultura, à qual imaginavam poder integrar-se como membros iguais: “*Das alte Religionsleben geht von der Offenbarung, das neue von der Bildung aus*” (A antiga vida religiosa parte da revelação, a nova, da *Bildung*). Essa frase vai diretamente à questão central da passagem dos judeus para a modernidade, no universo da cultura alemã, pois trata tanto da crença central da tradição judaica quanto do princípio central da cultura oitocentista germânica e da tradição do romantismo alemão, contrapondo-os e ao mesmo tempo transferindo à ideia de *Bildung* toda a energia que, até então, os judeus da Europa haviam concentrado em sua intensa vida religiosa.

O conceito de *Bildung*, segundo Hannah ARENDT (1996: 118), é o conceito central para se entender a questão judaica na Europa dos séculos 19 e 20. Esta é uma questão que, segundo a autora, data do Iluminismo, do triunfo das noções de humanidade e de tolerância, da separação entre as verdades históricas e as verdades racionais, conforme as idéias de Lessing, para quem a razão era o fundamento da humanidade. Trata-se, portanto, de um princípio fundamental no esforço de integração dos judeus a uma sociedade européia não mais fundamentada em dogmas manipulados por instituições religiosas, mas no conceito de liberdades e direitos individuais, extensivos à humanidade como um todo. Para, ARENDT (1996: 118) a noção unívoca de verdade, vinculada ao dogma religioso, desaparece com a *Aufklärung* alemã, representada por Lessing, e esta perda leva à descoberta do puramente humano.

Bildung é também a busca pela verdade de alguém que se emancipou dos dogmas religiosos, mas permanece em busca de um sentido para a existência, e sobretudo em busca da interioridade e dos sentimentos sublimes. A liberdade e a independência de pensamento são a base do ideal de *Bildung*, que se fundamenta no pensamento autônomo e numa emancipação da sublimidade das instituições e dogmas religiosos.

O caráter racionalista da *Aufklärung* alemã é criticado, já em 1774, por G. Herder, autor que teria influência decisiva sobre a geração posterior, romântica, e um dos primeiros a refletir de maneira sistemática sobre o conceito de *Bildung*, que ele distinguia do ideal de erudição enciclopédica (*Gelehrsamkeit*). Enquanto este conceito estava associado ao conhecimento de um corpo específico de conhecimentos, *Bildung* era o resultado de uma

exploração infinita de novos conhecimentos, e também de experiências de caráter estético. A origem dessa noção tem suas raízes no conceito grego clássico de *Paidéia*, e portanto enfatiza o cultivo e o desenvolvimento da vida interior. Herder considerou a *Bildung* como um passo além do conceito iluminista de educação – especialmente em sua versão francesa. Para ele, a *Bildung* não tem nenhum objetivo ulterior; trata-se de um processo infinito de auto-aperfeiçoamento e de desenvolvimento da própria humanidade, por meio de um conhecimento cada vez mais aprofundado do mundo.

Da mesma forma, Wilhelm von Humboldt (1767-1835) considera que a *Bildung* não tem nenhum objetivo ulterior, pragmático ou ideológico, mas é impulsionada por um comprometimento apaixonado com o crescimento interior e com a verdade. *Bildung*, então, pode ser caracterizada como uma religião secular, mas também como uma idéia ética universal.

Segundo Jessé José FREIRE DE SOUZA (1997: 1), a “*Bildung* (...) representaria inclusive a forma peculiarmente alemã de assimilação da herança individualista ocidental” e seria “a tradução laica da enorme influência da reforma luterana protestante na Alemanha. Lutero teria privilegiado, através da noção de privatização da fé, a vida subjetiva e interior em contraposição à vida social e política. Afinal, a privatização da fé envolve uma ênfase na relação direta com a divindade, não mediada pela relação com os outros homens...” Ainda segundo FREIRE DE SOUZA, se é por causa da influencia do Luteranismo que a *Bildung* enfatiza a introspecção religiosa, é por causa de Goethe que a temática da auto-formação exerce um papel fundamental nesse conceito: “O auto-aperfeiçoamento individual é visto como produto do cultivo da sensibilidade artística, da liberdade pessoal, dos bens da vida e da civilização.”

A nova religião da *Bildung* a que Auerbach se refere é, portanto, o cerne da vida do espírito na Alemanha oitocentista, emancipada dos dogmas, da verdade única e da hierarquia religiosa. Por sua vez, o conceito de revelação, *Offenbarung*, princípio fundador da tradição espiritual e cultural do judaísmo, expressa a idéia de que a *Torá* foi concedida ao povo judeu e à humanidade pelo próprio criador do Universo. A crença na revelação implica, evidentemente, na observância estrita de todos os 613 mandamentos expressos na *Torá* e faz desse corpo de narrativas e de leis a verdade absoluta, o livro que deve orientar,

em sua totalidade, as existências e as vidas religiosas dos judeus. Tudo o que não está ligado a esses livros, necessariamente tem uma importância secundária. A *Torá*, portanto é o fruto de uma epifania, e sua autoridade é inquestionável e indiscutível. Trata-se de um corpo dogmático, cuja autoridade deriva de seu conteúdo divino. É esta crença que explica o formidável *corpus* de comentários, discussões e interpretações do texto bíblico que se cristalizaram, ao longo dos séculos, na literatura talmúdica e nas obras dos grandes comentaristas medievais e é em torno dessa erudição que revolve a vida judaica nos guetos e nas aldeias judaicas da Europa até o advento da chamada “Emancipação Judaica”.

A transmutação do fulcro em torno do qual revolve a vida espiritual dos judeus da Europa de língua alemã, a partir do fim do século 18 é, portanto, o fenômeno a que Auerbach se refere nessa sua *phrase célèbre* – “*Das alte Religionsleben geht von der Offenbarung, das neue von der Bildung aus*” – citada por um sem-número de autores, antes e depois de Benjamin. A chamada emancipação judaica significou, em maior ou menor escala, o êxodo de uma teologia e de uma cosmovisão fundamentadas na tradição bíblica e talmúdica, que ocupava o centro de uma vida segregada do ambiente cultural à sua volta, na *Judengasse* ou nos guetos, em direção a uma espécie de terra prometida do Iluminismo, regida não mais pela autoridade dos rabinos e das escrituras sagradas mas pela *Bildung* – um *compositum* instável, em permanente estado de transformação e crescimento, do qual faziam parte elementos de um judaísmo transformado à luz das ideias iluministas, mas também o ideário romântico, sobretudo o esteticismo romântico, bem como uma leitura romântica da Antiguidade clássica e do medievo, aliadas à fé na ciência e na razão.

Notável, na afirmativa de Auerbach, é a importância que ele atribui à *Bildung*: não se trata, como é comum na era burguesa, de um ornamento, de um acessório a uma existência de distrações e de hedonismo, mas de um assunto fundamental, da maior seriedade e importância: o novo centro da vida do espírito. Auerbach jamais propõe a secularização materialista ou o agnosticismo racionalista: propõe uma *nova* religião, e não o abandono da religião, isto é, propõe a transferência, para uma nova esfera, do eixo principal em torno do qual revolve a vida espiritual judaica até então, mas sem qualquer prejuízo de sua importância. Existe, portanto, um valor *devocional* na ideia de *Bildung* conforme a formulação de Auerbach, que parece fundamental para a compreensão da importância e da centralidade desse conceito na formação de uma *nova* identidade judaica.

A participação, em maior ou menor escala, nesta forma renovada de devoção, será, ao menos idealmente, também a marca do *Westjude*, em contraposição ao *Ostjude*, que permanece profundamente ligado à esfera da Revelação.

No universo da *Bildung* – um patrimônio cultural em constante movimento de transformação e expansão – está implícita uma noção cardeal da mentalidade européia do século 19, qual seja, a noção do progresso, ou *Fortschritt*, fulcro da ideologia fáustico-iluminista, adotada como parâmetro central da civilização oitocentista, que vê na ampliação dos conhecimentos e da experiência humana o horizonte dos novos tempos, marcados pela emancipação com relação aos dogmas religiosos: trata-se do início da era da liberdade, em que se rompem definitivamente todas as amarras com as sociedades medievais. *Bildung*, portanto, é um conceito que contém, em sua essência, o princípio do *Fortschritt*, já que se trata não de um substantivo que designa um objeto acabado, mas de um que contém, em si mesmo, a idéia de expansão e de movimento permanente, e que supõe, portanto, à maneira do *Fortschritt* um crescimento indeterminado, em direção ao infinito. A ambição da *Bildung* – assim como a do capital e do progresso – a tudo pode abarcar em seu bojo, e a insaciabilidade e o ímpeto em direção à expansão incessante são parte de sua natureza. A *Bildung* é um corpo em permanente expansão, e as analogias deste crescimento com o próprio processo de geração e multiplicação de capital, no mesmo período, na Europa, são evidentes.

Os valores constitutivos da *Bildung* encontram-se em permanente mutabilidade: são análogos às grandes obras, nas cidades dos séculos 19 e 20, que jamais terminam; são como as galerias e os museus, que nunca cessam de ampliar seus acervos, preenchendo seus espaços cada vez mais monumentais com objetos provenientes de todos os tempos e de todas as partes do planeta, como se almejassem abarcar a totalidade do cosmos; são como os volumes ciclópicos, e sempre renovados, das enciclopédias universais, que desejam conter todo o saber: a vertigem é a contrapartida inevitável da *Bildung*. Assim, o que Auerbach evoca, ao comparar a velha e a nova vida religiosa é, de um lado, algo tão específico e delimitado como a revelação mosaica, e de outro um acervo dinâmico e incandescente, de ambições inesgotáveis, em permanente volatilidade que, ao contrário da revelação mosaica, não possui um núcleo único, mas é determinado por uma constelação de

fulcros em permanente gravitação, interagindo uns com os outros, a cada tanto de outra forma.

Ao contrário da imutabilidade do cânone hebraico, em que mínimas variações de uma só letra são capazes de invalidar, de maneira irreversível, toda uma página de textos sagrados, a *Bildung* é um corpo vivo, e como tal sujeito à mortalidade: seus ingredientes estão em processo permanente de fermentação, degradação e ressurgimento, como a própria vida terrena. É impossível determinar, ainda que apenas no universo literário, quais seriam – ou foram – os textos obrigatórios e quais os dispensáveis para um cânone hipotético, para não falar de todas as outras esferas possivelmente abarcadas pelo termo *Bildung*, que vão das línguas clássicas às da Europa moderna, das artes plásticas da Antiguidade clássica ao século 19, do teatro às regras da cavalaria, e das habilidades sociais à etiqueta, e logo do bem vestir-se aos esportes e aos refinamentos da culinária, enfim, toda a multiplicidade quimérica e crescente da cultura e das sub-culturas burguesas que se estabelecem e se difundem pela Europa a partir do século 19, e de lá para todo o mundo.

A revelação de Israel, por sua vez, é um acontecimento único, em torno do qual se organiza a vida judaica ao longo dos séculos. Analogias entre a infinitude do Talmude, dos comentários, das lendas judaicas, que tomam por base o conteúdo dessa revelação, e a vitalidade inerente à *Bildung* são possíveis. A diferença está, porém, no fato de que toda essa vitalidade gravita em torno de um centro estático e imutável: o Pentateuco, que na tradição judaica é visto como fruto de uma revelação divina, e que, como tal, deve ter sua centralidade preservada para sempre.

Mas Auerbach escreveu “*Das alte Religionsleben geht von der Offenbarung, das neue von der Bildung aus*” num momento em que o processo de transformação da vida européia – e sobretudo da vida judaica na Europa ocidental – apenas ensaiava seus primeiros passos. Os limites do que ele compreendia como *Bildung* ainda não deixavam antever a vastidão tantalizante que o termo viria a adquirir mais tarde. Em sua atividade literária – que fez dele um dos mais populares escritores alemães da primeira metade do século 19, com suas *Schwarzwälder Dorfgeschichten* – Auerbach apresenta, portanto, uma espécie de tributo à nova “vida religiosa” de seu tempo. Ele toma por base um humanismo e uma ética universalistas, que buscam na mentalidade e na vida do homem simples,

ancorado na natureza, os valores compartilhados permanentes e intrínsecos da humanidade. Como convém a um homem para quem os valores emergentes do século 19 representavam o fim do obscurantismo, da superstição, da crueldade e da barbárie – e sobretudo a libertação dos judeus do confinamento moral, espiritual, intelectual e social representado pela *Judengasse* – Auerbach ecoa as idéias de Rousseau e de seus contemporâneos, ao conceber uma antologia arqui-germânica de histórias populares, em que a gente e a paisagem da Floresta Negra encarnam as virtudes de uma moral natural ao ser humano.

A onda transformadora que passou sobre a cultura e as instituições da Europa, a partir do fim do século 18, bem como a difusão, por meio das guerras napoleônicas, de uma ideologia e logo de uma legislação, baseadas na igualdade de direitos e no conceito de liberdades e direitos civis, levou os judeus do mundo de língua alemã a se sentirem, como Auerbach, no alvorecer de uma nova era, em que não mais se aguardava pela vinda de um Messias místico, destinado a pôr fim às agruras de uma vida sujeita a impostos abusivos, discriminação social, quando não a matanças, espoliação e expulsões, mas em que os judeus poderiam se tornar membros iguais de uma sociedade não mais dominada pelo clericalismo e por doutrinas e crenças que lhes designavam uma posição inferior, mas por princípios coerentes com o espírito dos novos tempos.

A promessa de integração implícita nas idéias iluministas dependia, evidentemente, de uma mudança de parâmetros, tanto por parte dos judeus quanto por parte dos cristãos. Para os judeus era fundamental a aquisição de um novo sistema de pensamento, de uma nova *Weltanschauung*, em que o conceito de *Bildung* desempenhava o papel central. *Bildung*, assim, é a chave para a compreensão de tudo o que se convencionou denominar de “simbiose cultural judaico-alemã” – uma simbiose que, como lembra Michael Löwy, “não se refere, ao contrário do que às vezes se acredita, a um encontro e a um reconhecimento mútuo entre as culturas judaica e alemã, mas sim a uma síntese, exclusivamente por parte de pensadores judeus, de elementos culturais de origem judaica e alemã.” (LÖWY 2007: 24)

Ao dizer “*Das alte Religionsleben geht von der Offenbarung, das neue von der Bildung aus*” Auerbach destaca o que há de radical no processo de emancipação judaica alemã. A dimensão da ruptura expressa por essa frase não pode ser suficientemente enfatizada: trata-se de uma mudança de paradigmas que é como o surgimento de um novo

sol, e a vida espiritual dos judeus que percorrem, por vontade própria e espírito de rebelião, ou simplesmente, de maneira involuntária, por força das circunstâncias, o *iter* que leva da velha vida religiosa em direção à nova, efetivamente parece gravitar em torno de dois sóis – e não mais de um. A aquisição do patrimônio cultural novo, com todos seus desdobramentos estéticos, éticos e filosóficos, implica num convívio entre culturas na esfera íntima e particular, e esta situação “entre dois mundos”² é não só a preocupação central de gerações de escritores judeus alemães, é também o tema central de uma grande diversidade de obras de sua literatura. O significado deste estar entre dois mundos, vista a natureza inexoravelmente incompleta da *Bildung*, está ligado de maneira indissociável ao processo de entrada do povo judeu na história européia.

“Entrada na história” é um termo que demanda explicações: por trás dos muros e dos portões da *Judengasse*, no confinamento do gueto e no isolamento do *Shtetl* vivia-se, até o final do período barroco, mas também, em alguns casos, especialmente no Leste europeu, até o genocídio nazista, sob o signo da eternidade. A promessa da redenção, por meio da vinda do Messias, de um lado, e a memória bíblica, imortalizada pelos estudos sagrados, de outro, impregnavam a vida quotidiana e colocavam suas limitações e sofrimentos numa perspectiva atemporal, relativizando-os ao invés de fazer deles a medida de todas as coisas, e sobretudo buscando dar-lhes um sentido dentro de uma lógica cósmica, muitas vezes vista como impenetrável mas, ainda assim, objeto da reflexão inesgotável.

Irving Howe retrata o universo do *Shtetl* como de confinamento a formas de vida herdadas da Idade Média e, sobretudo, dominado por maneiras de agir e de pensar essencialmente pré-burguesas:

Como o *Shtetl* vivia na constante expectativa de ataques externos, todas as tendências internas à desintegração eram contidas. O mundo exterior, o mundo dos gentios e dos mundanos, significava hostilidade e sacrilégio, força bruta: a ameaça do punho contra a Palavra indefesa. Esta condição de precariedade permanente dava aos judeus do Leste da Europa a consciência de se manterem à distância da história, da história como tal e da história como um conceito do mundo ocidental. Vivendo numa proximidade quase atemporal tanto com um passado mítico como com um futuro redentor, com o sacrifício de Abraão de seu filho amado a um Deus ainda mais amado como com a certeza na chegada de um Messias purificador

² Para usar, mais uma vez, o título mais do que apropriado da antologia de literatura judaico-alemã preparada por Anatol Rosenfeld para a Editora Perspectiva na década de 60

(...), os judeus não podiam evitar de achar que a história era um detalhe um pouco ridículo e um pouco perturbador da era dos gentios. (HOWE 1976: 8)

Assim, os acontecimentos na vida judaica, no *Shtetl* tanto quanto na *Judengasse*, dividem-se em dois períodos infinitos: o ontem bíblico e o exílio de hoje, dominado pela expectativa da chegada do Messias.

A geração de Auerbach – e a geração que o precedeu – estavam empenhadas na criação de uma nova forma de judaísmo, um judaísmo moralmente regenerado, cujos ideais educacionais e sociais estavam fundamentados nos princípios da *Aufklärung* pré-kantiana, mas à qual se referia como aos ideais reinantes da nova cultura, *Bildung*. “O indivíduo haveria de tornar-se moralmente autônomo, mas livre da tirania dos sentidos por meio do cultivo da razão; deveria tornar-se sensível e humano por meio da religião e da estética, o cultivo do coração.” (SORKIN, 1985:105)

Esses valores universais são emblemáticos de “toda uma comunidade invisível de judeus alemães em processo de aculturação, que perpetuaram formas culturais distintas no âmbito da cultura majoritária”. (SORKIN, 1985:103). Auerbach, assim, tornou-se expoente de uma ideologia que combinava “liberalismo político (emancipação como uma questão legal) com regeneração (emancipação como uma questão de educação e humanidade).” (SORKIN, 1985:103). Sua visão acerca da emancipação envolvia tanto uma “melhoria” nas condições civis dos judeus quanto um aperfeiçoamento de suas características humanas.

Sua literatura pode ser compreendida como a busca por uma *Bildung* verdadeira, que pudesse auxiliar no empenho de aperfeiçoamento moral dos judeus de seu tempo, bem como na aceitação, por parte do mundo cristão, dos judeus como cidadãos iguais. A *Bildung* representa, também, as esperanças e ambições de uma geração que, em vez de querer livrar-se das humilhações intrínsecas à experiência judaica na Diáspora por meio da redenção, passa a acreditar ser possível superar essa condição na própria Diáspora, por meio da aquisição plena dos direitos da cidadania.

O judaísmo que emerge com a abertura dos portões da *Judengasse*, assim, traz em si a expectativa de que, tornando-se bons europeus, homens civilizados que pretendiam superar os nacionalismos participando de uma sociedade cosmopolita baseada na cultura liberal, os judeus poderiam libertar-se de sua história trágica, de maneira que a crença

messiânica, e a crença na revelação, passam a ceder espaço para uma visão de mundo ancorada na fé nos poderes humanos, na razão, e particularmente no *Fortschritt*, ou progresso, termo sobre o qual passam a ser projetadas aquelas forças capazes de libertar não só os judeus de seus sofrimentos, mas toda a humanidade do jugo de mazelas que, na imaginação do século 19, são atribuídas ao obscurantismo, à superstição e às credices que não passam pelo crivo da razão. Assim, há um conteúdo inconfundivelmente redencionista implícito nessa fé incondicional na *Bildung* e no *Fortschritt* – e é em função de sua incondicionalidade que Auerbach a compara à fé na Revelação, ao centro da *velha* vida religiosa. Pertencer ao universo da *Bildung*, portanto, significou, para a geração de Auerbach e para as gerações que o sucederam, uma transformação íntima, a adoção de novos parâmetros e o ingresso numa civilização inclusiva.

Ao mesmo tempo em que a razão, como pedra angular na construção da *Bildung* tanto quanto do *Fortschritt*, adquire uma soberania quase absoluta, o universo da sublimidade e da irracionalidade, para o qual havia espaço no âmbito das velhas formas religiosas, passa a ser condicionado e subjugado pelo culto à estética que, sem superar os limites da racionalidade, deve proporcionar o cultivo de uma respeitabilidade legitimada pelo consenso social. MOSSE (1985) discute a íntima ligação que existe, na ideologia alemã do século 19, entre a idéia de *Bildung* como auto-educação e formação de caráter, e os modos e a moralidade que constituem a noção de respeitabilidade intrínseca ao universo germânico oitocentista. Os judeus emancipados na Europa de língua alemã eram cidadãos que tratavam de mudar radicalmente o espírito e o estilo de vida herdado de seus ancestrais, e esse processo de transformação íntima implicava em aculturação. Os estudos judaicos, por exemplo, haveriam de ser colocados a par com o conhecimento da cultura clássica, tão valorizada pela Europa do século 19 – e tão profundamente ancorada na razão socrática e platônica – e no desenvolvimento de uma sensibilidade estética que, no entanto, deveria estar sempre submissa aos limites estabelecidos pelos ideais de moderação, proporcionalidade e racionalidade cultuados na Atenas do século V a.C. Enfatizava-se, como padrão da nova civilidade, o auto-controle, a moderação e a força silenciosa, ao mesmo tempo em que as paixões humanas e as fantasias passíveis de escapar ao controle – como por exemplo todas as correntes místicas e messiânicas do judaísmo, bem como seu vasto acervo de superstições – eram consideradas como as inimigas da respeitabilidade,

potencialmente subversivas e destrutivas. Ao mesmo tempo, o cultivo das virtudes germânicas, sobretudo a *Tüchtigkeit* e a sobriedade, também fazia parte dos novos princípios. A aquisição do novo patrimônio cultural tinha como objetivo a inclusão no que era visto como a nova sociedade européia, marcada pelo triunfo de uma ideologia burguesa, definida por sua oposição tanto ao proletariado, com sua sujeição às fatalidades e às circunstâncias, quanto à aristocracia declinante, moldada em torno de ideais de sublimidade a cada tanto mais desacreditados em função de sua redução à esfera dos interesses meramente materiais.

Mosse destaca que os judeus não se assimilaram à sociedade alemã, mas sim à classe média alemã, mimetizando e adotando seus ideais de solidez e respeitabilidade, seus padrões estéticos e seus gostos, de maneira a criar uma nova identidade cultural – uma identidade marcada pela precariedade e ameaçada, permanentemente, de um lado pelo universo estreito da *Judengasse*, que se desejava deixar para trás; de outro, pela reticência, tantas vezes manifesta da população cristã, em aceitar como iguais os egressos dos guetos, ou seus filhos e netos.

Não por acaso, os termos mais frequentes nos textos moralizantes publicados pela imprensa judaica de língua alemã nas primeiras décadas do século 19 – e também os mais frequentes, segundo Mosse, nos sermões dos grandes rabinos de então – são *Bildung* e *Sittlichkeit*, recorrentes, igualmente, na literatura judaica da época. Se Heinrich Heine foi o primeiro a afirmar que os judeus precisavam adquirir um “bilhete de entrada” para a sociedade alemã, aludindo à sua própria conversão ao protestantismo, Mosse afirma que este bilhete de entrada consistia, mais do que nada, na aquisição de *Bildung* e *Sittlichkeit*, comparados por ele a títulos de cavaleiro da modernidade, e bens imateriais cuja posse significava a participação na burguesia emergente.

O ideal de *Bildung* foi introduzido na educação secundária alemã por Wilhelm von Humboldt, que o considerou essencial à formação da idéia de cidadania. Mosse destaca que o aburguesamento dos judeus deve ser visto no âmbito do aburguesamento oitocentista generalizado, e que nesse processo a carga emocional negativa, acumulada por séculos de discriminação e perseguição, teria que ser transmutada por um processo de *Veredelung*

(refinamento) – termo igualmente frequente nos discursos dos grandes rabinos de língua alemã do século 19.

Não por acaso, evidentemente, surgem, no século 19, os grandes templos judaicos, construções até então desconhecidas, concebidos como contrapartidas mosaicas às catedrais, nos quais, à maneira do que acontece entre os cristãos, a música passa a fazer parte integrante do ritual, que se contrapõe, de maneira diametral, ao que acontecia nas pequenas salas de oração dos guetos e aldeias, onde pequenos grupos se reuniam para um contato com o divino que era governado não pela contrição disciplinada ou pela apreciação estética, mas pela espontaneidade de homens que conversavam diretamente com o seu Criador, derramando suas emoções, sentimentos, desejos e anseios. Nos grandes templos judaicos oitocentistas, difunde-se uma idéia estética e uma idéia filosófica, à maneira do que acontece nas igrejas: a aproximação com a população mais ampla, por meio da *Bildung* e da noção de cidadania, pretendia reduzir o judaísmo a uma questão puramente confessional, rompendo com a idéia do judaísmo como nacionalidade para criar a figura do “cidadão alemão de fé mosaica”.

Uma das características centrais da civilização burguesa emergente era a adoção da ética do trabalho, fundamental para a fé do século da Revolução Industrial, e vista como a força motriz do *Fortschritt*, princípio redentor e libertador do homem do século 19. Se o judeu do gueto e da *Judengasse* era visto pela população cristã como improdutivo, ganhando sua vida por meio da usura e do comércio, um *Schnorrer* (pedinte) incapaz de trabalho honesto, a emancipação representava não apenas um êxodo do passado do gueto, mas também de uma cultura de preconceito alemã, vista como obstáculo à integração, que excluía, sistematicamente e desde sempre, os judeus das raízes do *Deutschtum*. A adoção desta ética da produção, portanto, era um aspecto indispensável para o percurso em questão.

Numa passagem de suas memórias, em que relembra o esforço de sua juventude no sentido da *Bildung*, Goethe destaca o que este esforço implicava de *Zerstreuung* e *Zerstückelung* (dispersão e despedaçamento): a diversidade estonteante de seus interesses muitas vezes o deixava desorientado, exausto e perdido. Curiosamente, o antídoto de Goethe para a vertigem inerente ao processo de aquisição de *Bildung* é a leitura da Bíblia hebraica:

Quando a mistura de fábulas e história, mitologia e religião ameaçava confundir-me, eu gostava de me refugiar naquelas regiões orientais, eu mergulhava nos primeiros livros de Moisés e encontrava-se, em meio às famílias estendidas dos pastores, ao mesmo tempo na mais profunda solidão e na melhor companhia.(GOETHE 1989: 140)

O interesse de Goethe pela Bíblia hebraica está diretamente associado à sua curiosidade em relação ao mundo à sua volta – de certa forma, uma tendência essencial do literato cosmopolita, que quer libertar seu olhar dos vícios do clericalismo doutrinário, de um lado, e sente uma atração irresistível por tudo o que é exótico. Ainda na adolescência, ele conhece a *Judengasse* de Frankfurt, a respeito da qual registra as seguintes lembranças:

Dentre as coisas em torno das quais pairava uma atmosfera ameaçadora para o menino – e também para o jovem – estava, em especial, a situação na cidade dos judeus, na verdade chamada de *Judengasse* (rua dos judeus), porque consiste de pouco mais do que uma única rua que, em tempos passados, parece que estava confinada entre os muros da cidade e o fosso, como numa jaula. A estreiteza, a sujeira, o burburinho e o sotaque de uma língua irritante, tudo isso se combinava para criar a mais desagradável impressão, até mesmo para alguém que simplesmente olhasse para dentro, ao passar pelo portão. Demorou muito tempo até que eu ousasse entrar ali sozinho, e não foi sem dificuldade que eu voltei para lá, depois de escapar de tantas pessoas ansiosas e invasivas, que não se cansavam de me exortar a negociar algo, ou de oferecer coisas para barganhar, sempre pensando em ganhar algum dinheiro. E enquanto eu estava lá, pairavam sobre a minha mente perturbada as imagens de antigas lendas, como aquelas, terríveis, retratadas na *Chronik* de Gottfried, que tratam da crueldade dos judeus para com as crianças cristãs. E ainda que nos novos tempos se pensasse melhor sobre eles, aquele quadro de sarcasmo e vergonha, que se destacava especialmente entre essas imagens, testemunhava contra os judeus: pois ele não fora pintado pela má vontade de um indivíduo, mas pela disposição pública.

Ainda assim, eles permaneciam o povo escolhido de Deus e fosse como fosse lidavam com muito cuidado com a memória do mais antigo dos tempos. Além disto, eram também seres humanos, ativos, agradáveis, e mesmo a teimosia com que se mantinham apegados aos seus costumes tinha que ser reconhecida. (GOETHE 1989: 149)

Se para Auerbach a *Bildung* é a essência da nova religiosidade, e o antídoto para a estreiteza, às vezes sufocante, do universo da religião revelada, para Goethe a velha religião da revelação de Israel é o antídoto perfeito para a dispersão e o despedaçamento

provocados pela multiplicidade inesgotável de leituras, visitas a museus, aulas e viagens, inerentes ao processo interminável da *Bildung*.

Uma nítida polaridade separa o universo da Revelação do universo da *Bildung*; uma polaridade em que, de um lado, está a criação de um *compositum* em expansão, cujos componentes não se diferenciam, uns dos outros, por nenhuma hierarquia, e em que se busca destacar o que têm em comum entre si, e em comum com a ideologia das Luzes e, de outro lado, o universo da revelação, que se caracteriza pelo valor divino e absoluto dos Cinco Livros de Moisés, e pela relatividade de tudo o que extrapola seus limites. “Por isto é bonito que a tradição israelita representa como heróis da crença os primeiros homens que acreditaram nesta providência extraordinária, aqueles que, reconhecendo-se como dependentes daquele Ser superior, obedecem cegamente a cada um dos mandamentos, da mesma forma como, sem duvidar, não se cansam de aguardar pela realização de suas promessas.” (GOETHE 1989: 134) Mais adiante, ele escreve: “há uma característica principal que não pode faltar a esses homens: a crença inabalável de que Deus se importa de maneira extraordinária com eles e com os seus.” (GOETHE 1989: 138)

Este universo de certezas, que tem sua sede física na *Judengasse* e no *Shtetl*, torna-se, à medida que avança o século 19, um corpo estranho dentro da civilização e da cultura europeia. Aí encontram-se, intactas, crenças que atravessaram incólumes a Idade Média, e que norteiam uma vida impregnada de tradições imutáveis, que chega às raias da fossilização, bem como pela repetição, de geração em geração, de contornos espirituais, formativos de uma identidade cultural específica, que tem como fulcro, de um lado, a catástrofe da *Galut* e de outro a esperança na redenção messiânica.

A idéia de *Galut* é central para a compreensão da vida judaica na *Judengasse* e no gueto europeu, ou seja, para a compreensão do universo que, a partir do fim do século 18, começa a dissolver-se. *Galut* é um termo que provém do hebraico bíblico. Aparece, pela primeira vez, nos livros dos profetas ³, onde se refere, de maneira consistente, à idéia de exílio. Trata-se, porém, não de um exílio voluntário, nem de um exílio provocado por causas fortuitas, pelo imponderável das guerras e da política: é um exílio impregnado de um significado ético e moral, isto é, um exílio que tem, implícito, um juízo de valor e que

³ cf. Jeremias 28,6; Isaías 49,21; Ezequiel 1,1; 3,11 e 15; 11,24 e 25; Nahum 3,10; Ezra 10,8; Zacarias, 6,10; Amós 1,15 etc.

está associado a uma teologia de punições e de recompensas fundamental à religiosidade da Revelação.

No livro de Gênese, isto é, antes de outorga da Lei, as fomes são episódios mais ou menos corriqueiros na terra de Canaã, de causa não enunciada e, aparentemente, de valor moral neutro. Os primeiros patriarcas judeus, que vivem antes da Revelação do Sinai, não estão, ainda, sujeitos aos termos da lei mosaica. Abraão, em Gênese 12,10, afasta-se da terra de Canaã para escapar à fome, refugiando-se no Egito. Isaac, em Gênese 26,1, repete, com algumas pequenas mudanças, a trajetória descrita por seu pai e José, em Gênesis 41,54-56 e 42,5, também parte para o Egito. Em nenhum dos casos esta migração é representada como castigo.

Depois da Revelação do Sinai, porém, a permanência na terra de Israel passa a ficar condicionada a dois fatores principais: a presença das chuvas, nas estações certas, que garante as colheitas, e a proteção contra os ataques de populações inimigas. Se os mandamentos forem obedecidos, então as chuvas virão na hora certa, de maneira a propiciar as colheitas e a fartura de frutas e de grãos. E se não, Israel será empurrado para o exílio. A fome e o exílio são representados como resultados e consequências diretas das transgressões do povo. A partir do momento em que, na narrativa bíblica, o povo judeu se assenta em Israel, passa a haver uma vinculação estreita entre o bem-estar material e a ética; entre a prosperidade e a prática da justiça; entre a moralidade e o conforto: desde as origens da cultura judaica, está presente a idéia de um valor moral para o exílio, que necessariamente possui uma dimensão trágica e punitiva. Em torno do exilado, isto é, daquele que vive na *Galut*, paira a aura da culpabilidade: se as fronteiras da terra de Israel significam, também, a moralidade e a obediência aos preceitos divinos; sua ruptura, a transgressão e a culpa.

A temática do exílio é retomada, também, nos livros dos Juízes, que tratam de um período de grande instabilidade política, em que a vitória dos inimigos de Israel é apontada, consistentemente, como decorrência das iniquidades dos próprios israelitas. Assim, se no Levítico e no Deuteronômio a fome, gerada pela transgressão, é a causa primordial do exílio, nos livros dos Juízes a derrota ante os inimigos soma-se a ela, para ser compreendida como a mais funesta das consequências das transgressões.

O período dos Juízes permaneceu, na memória coletiva de Israel, como um período de terrível caos social e religioso, marcado por violentas invasões de estrangeiros, apostasia religiosa, desrespeito às leis e guerra civil tribal. O *Midrash* – corpo de lendas e comentários, reunidos ao longo de séculos, que complementam e preenchem as lacunas do texto da Bíblia Hebraica e que fazem parte do Talmude – também atribui ao tempo dos Juízes características adversas e, sobretudo, a fome, compreendida como punição pela negligência espiritual e pela idolatria dos israelitas. A corrupção da justiça também é compreendida como causa de infortúnio nacional e exílio no Talmude, de acordo com a concepção teológica retributiva central à Bíblia hebraica como um todo.

O termo *Galut* surge, na literatura bíblica, nos livros dos profetas: em Isaías, Ovadia, Ezequiel, Amós e Jeremias para designar a condição de cativos e exilados dos israelitas, cujas terras foram dominadas por invasores estrangeiros. A condição de expatriados, na teologia dos profetas, está direta e indissociavelmente vinculada às transgressões das leis da *Torá*, cometidas pelos israelitas, e é vista como uma decorrência natural destas transgressões. É por causa da desobediência de Israel aos mandamentos que suas terras foram conquistadas por invasores e sua população conduzida à *Galut*. O mérito moral da permanência do povo judeu em suas terras tem como contrapartida o sentido de punição e de castigo inerente à condição dos expatriados. A permanência na Terra Prometida representa a renovação da aliança entre Deus e os israelitas, da mesma maneira como a obediência estrita às leis, por parte do povo de Israel, representa a perpetuação desta aliança – uma aliança que, segundo os profetas, é desfeita na medida em que os israelitas passam a ignorar os mandamentos, seguindo os deuses dos outros povos, os impulsos egoístas de seus próprios corações, as crenças falsas.

O impulso à transgressão é visto, na tradição bíblica, como uma característica intrínseca à natureza humana e a vinculação da *Galut* à desobediência dos mandamentos divinos retoma um padrão subjacente à narrativa da expulsão do Éden: é só por desobedecerem à proibição divina de provar do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal que Adão e Eva são expulsos do jardim e condenados a uma existência de dores, sofrimentos, trabalho e mortalidade. Da mesma forma, nos livros dos Profetas, é só por transgredirem às leis divinas que os filhos de Israel são levados ao exílio como cativos e obrigados a enfrentar as dores e as dificuldades da vida na *Galut*.

A *Galut* torna-se a condição judaica determinante depois da destruição do 2º. Templo, em 72 e.C., e sobre os sofrimentos inerentes a tal condição paira o caráter de punição por pecados cometidos. Ao mesmo tempo, a ânsia pela suspensão de tal condição vincula-se à esperança pela chegada do Messias, transmitida pelas gerações nascidas e criadas no exílio. A *Galut* e o seu termo, a Redenção, tornam-se temas centrais à especulação místico-filosófica judaica, ao longo de todo o medievo e até os séculos 17 e 18. Estabelece-se, ao longo dos séculos, uma tradição que marca, de maneira decisiva, a visão que os judeus têm do próprio exílio, determinada pelo pessimismo de um destino adverso, porém incontornável, que impregna a vida e a visão de mundo dos guetos, a ponto de gerar a ironia judaica, certa indiferença ao próprio sofrimento, resignação para com os aspectos trágicos da existência, e uma visão anti-heróica e conformista da vida. O fatalismo tanto quanto a esperança pela vinda do Messias são os espectros complementares que pairam sobre universo da *Judengasse* e do *Shtetl*.

Sobre este universo que fica para trás, primeiro com a abertura dos portões da *Judengasse* e logo com a dissolução da vida no *Shtetl*, os recém-ingressos no universo da *Bildung* lançam olhares marcados por sentimentos contraditórios e pela ambivalência. As promessas redentoras do *Fortschritt* e a desolação da *Galut* são, então, o norte e o sul da cartografia ideológica de Berthold Auerbach – e de várias gerações de escritores judeus alemães, que em suas obras traçam os contornos do destino de seus contemporâneos, e que transitam entre esses dois universos, traçando imagens invertidas de um e de outro, tendendo ora para um pólo e ora para o outro, em busca de diferenciação e de identificação. É neste contexto que surge, na literatura alemã, a imagem do judeu do gueto, e mais tarde do *Ostjude*. A ambivalência é, desde sempre, a marca desta imagem, a um tempo repelente e sedutora; próxima e distante; aconchegante e sufocante.

Referências bibliográficas

- ARENDETT, Hanna. *Die verborgene Tradition*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, Band II – 3. Teil.

- FREIRE DE SOUZA, Jessé José. “Ética e Democracia na Tradição Alemã: entre *Bildung* e a Esfera Pública.” Texto de conferência realizada no dia 14 de novembro de 1997 no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Aus meinem Leben - Dichtung und Wahrheit, Goethes Werke in 14 Bänden*, (ed. Erich Trunz) Munique, C. H. Beck Verlag, 11a. edição, 1989.
- HOWE, Irving. *World of our Fathers*. Nova York, 1976.
- HUBBARD, R. *The Book of Ruth*, Ann Arbor, Michigan, 1988
- LÖWY, Michael. A idéia de progresso e o messianismo judaico nos pensamentos de Walter Benjamin e Franz Rosenzweig. In *Revista 18* n. 22 p.24, São Paulo, 2007.
- MENDES-FLOHR, Paul, *German Jews - A Dual Identity*, New Haven, Yale University Press, 1999
- MOSSE, George L. Jewish Emancipation – Between *Bildung* and Respectability. In Reinhartz, Jehuda e Schatzberg, Walter. *The Jewish Response to German Culture – From Enlightenment to the Second World War*. Hanover, University Press of New England, 1985.
- SORKIN, David. The invisible community. In REINHARTZ, Jehuda / SCHATZBERG, Walter (eds.). *The Jewish Response to German Culture*, Hannover, University Press of New England, 1985.