

NACHMAN FALBEL

O SABATAI TZVI DE GERSHOM SCHOLEM

NACHMAN FALBEL é professor de História Medieval da USP e autor de *Heresias Medievais* (Perspectiva) e está para publicar *Os Espirituais Franciscanos*.

• *Sabatai Tzvi: o Messias Místico*, de Gershom Scholem, São Paulo, Perspectiva, 1994.

Sai à luz, pela editora Perspectiva, um dos livros mais importantes do falecido prof. Gershom Scholem, reconhecido pelo mundo científico como o criador de uma disciplina na área de estudos judaicos: a Mística Judaica. O nosso conhecimento sobre a cabala e o pensamento místico de Israel se divide em dois momentos, isto é, antes e depois de Gershom Scholem, cuja obra desvendou e iluminou um segmento em grande parte desconhecido dos estudiosos da civilização e cultura do povo judeu. O *Sabatai Tzvi*• foi escrito e publicado originalmente em hebraico, em 1957, e, com, o próprio autor nos informa, passados vários anos, foi traduzido e editado em inglês com o título *Sabbatai Sevi - The Mystical Messiah*, sob a supervisão e tradução do eminente professor de religião comparada da Universidade Hebraica de Jerusalém, R. J. Zwi Werblowsky. O primeiro volume, de uma série de três que deverão ser editados proximamente, e que agora nos chega às mãos, abrange as três primeiras partes desta pesquisa incomparável sobre o tema, compreendendo: 1) os prolegômenos do movimento sabataísta; 2) os primórdios de Sabatai Tzvi (1626-64); e 3) o início do movimento na Palestina (1665). Para entendermos melhor por que



Gershom Scholem dedicou o melhor de seu talento de *scholar* e pesquisador nesse trabalho, que poderíamos sem exagero usar o adjetivo monumental, devemos antes de tudo chamar a atenção para a importância do messianismo na história do povo de Israel.

O messianismo judaico acompanhou a história dos judeus desde a Antiguidade e à medida que o próprio judaísmo moldava-se ao sabor do tempo, devido a influências externas e ao contato com civilizações e culturas, a idéia messiânica também incorporava para si elementos novos que deveriam preencher as expectativas espirituais e intelectuais das comunidades da Diáspora. A idéia messiânica nascida no período bíblico alimentou-se das tensões durante e após o domínio greco-romano na Palestina e de imensas forças espirituais que giravam ao redor da esperança no restabelecimento da monarquia davídica e sempre encontrou um campo fértil na realidade histórica da vida judaica em tempos posteriores. Seus elementos podem ser detectados em vários textos da literatura apócrifa e pseudo-epigráfica daquele período associada a uma escatologia que o ocidente judaico-cristão seria seu melhor e verdadeiro herdeiro. Durante o reinado de David surge a doutrina de que ele e seus descendentes foram eleitos para reinarem sobre Israel até o fim dos tempos, e com a morte de Salomão um novo elemento importante se infiltra na mesma que é o retorno da casa de David que deverá governar os dois reinos, agora divididos. Porém, é somente no período do Segundo Templo que a figura do Messias assume uma personalidade apocalíptica associada à salvação de Israel, à reconstrução de Jerusalém, ao retorno da Diáspora e à conversão das nações à fé monoteísta judaica. É o que podemos ver expresso no livro de *Tobias* e em outros livros pseudo-epigráficos, entre eles o de *II Baruch* (70-100 d.C.) que assinalará a vinda do Messias durante o Quarto Império mundial, entendido como sendo o romano, e o destruirá. Também no livro de *II Enoque* (1º século d.C.) e no IV livro de *Ezra* (100 d.C.) o Messias é concebido como uma figura celestial destinada a redimir os judeus (1). A literatura apocalíptica apresentará, como bem assinalou Gershom Scholem, um caráter catastrófico e destrutivo, a par de um lado utópico, em seu conteúdo de redenção messiânica (2). Isso explica também

o seu vínculo com a corrente místico-cabalística que se desenvolverá mais tarde no decorrer da Idade Média, elevando a idéia messiânica do plano da história da humanidade para o plano cósmico, estabelecendo e mantendo uma ponte de acesso e contato entre ambos.

A literatura apocalíptica aparece e frutifica durante os períodos críticos e difíceis de perseguição e crise social que se sucedem desde o levante dos macabeus, em 165 a.C., das lutas durante a dinastia dos hasmoneus, do período de Herodes, da rebelião contra os romanos, entre 66 e 70 da d.C. até a revolta de Bar-Cochba, em 132 de nossa era, onde podemos encontrar a configuração de idéias messiânicas associadas a uma escatologia que procura descrever o futuro de Israel e do mundo como a realização das profecias e a implantação do Reino de Deus. A vinda do Messias como o agente promotor da redenção e da grande transformação também esteve associada a essa escatologia. Num livro de caráter apocalíptico como o *Testamento dos Doze Patriarcas* (em hebraico denominado *Tzvaot Ha-Schvatim*, ou *Testamentos das Tribus*), escrito entre 140-110 a.C., a figura do Messias se desdobra em dois personagens, um sacerdotal e outro real, tal como podemos perceber no livro de *Zacarias*, 3:1-10, onde o profeta fala de um sumo-sacerdote messiânico e de um rei-messias, assim como aparecerá em vários textos da seita de Qumran.

Movimentos messiânicos propriamente ditos surgem durante o domínio romano na Palestina a partir do 1º século - época da destruição do Templo - quando multidões são influenciadas por figuras carismáticas como Teudas e Judá, o Galileu, ambos lembrados nos *Atos dos Apóstolos* (3). Flávio Josefo, nas *Antiguidades dos Judeus*, 20:7, refere-se a Teudas, que provocou um movimento de seguidores dispostos a deixarem seus bens considerando-o como profeta e Messias. Do mesmo modo, a corrente extremada dos zelotas, que se opunha radicalmente à presença romana, também considerou certos líderes tais como Menachem ben Judá e Shimon bar Guiora como Messias. Josefo narra em sua obra *Guerra dos Judeus*, 2:261, sobre um movimento messiânico que se manifestou no Egito, portanto já na Diáspora, vizinha à Palestina, em que um judeu conseguiu reunir 30.000

1 A. V. Hakana, *Serafim Hitzonim*, 2 vol., Telaviv, Massada, 1959. Os textos de *Tobias*, *Baruch*, *Enoque*, IV livro de *Ezra* estão em hebraico.

2 G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken Books, 1972, pp. 1-36.

3 *Atos dos Apóstolos*, 5:36-7.

peças dispostas a marcharem a Jerusalém para libertá-la dos romanos. Vemos, assim, o quanto a atmosfera da época era favorável a um desenvolvimento de movimentos messiânicos que não mais se restringiam ao plano das especulações religiosas e das idéias mas que visava uma ação redentora no plano concreto da história. Na Palestina, o último e desesperado levante contra os romanos encetado por Bar-Cochba, entre os anos de 132 e 135, o apontou como Messias e seu nome aramaico, que significa "Filho da Estrela", mesmo não sendo o verdadeiro, foi alcunhado com uma clara associação ao papel que deveria desempenhar na luta contra o Quarto Império.

O pensamento rabínico, alicerçado no Talmude, evitará a tendência catastrófico-utópica do messianismo e tentará se ater a um racionalismo de caráter tradicional-conservador do que poderia ser a redenção, o que em boa parte se mostrou impossível. A primeira tendência, que ressaltava os elementos da imaginação catastrófica, e que tinha o poder de seduzir as multidões, de certa maneira era temida pelos sábios do Talmude, onde encontramos várias passagens que se referem aos dias do Messias "que eles não gostariam de vivenciar". A expressão "dores de parto" (*chevlei lidá*) aplicada ao tempo da vinda do Messias revela o seu caráter apocalíptico que, em outras palavras, anuncia que será um tempo de destruição, de heresia, de pecado e dor como se a sua ação redentora fosse possível quando os homens estivessem mergulhados no poço profundo da maldade ou, pelo contrário, no auge de sua pureza. O Messias virá, portanto, em tempos extremos e a lenda talmúdica que nos diz que ele nasceu no dia em que foi destruído o Templo de Jerusalém ilustra a idéia de que a redenção se apresentou como possibilidade no meio da maior destruição. Do mesmo modo, a lenda do tratado talmúdico *Sanhedrin*, 88, que narra sobre o Messias exilado e escondido em Roma, entre mendigos e leprosos, encerra um simbolismo rico onde se encontra subjacente a destruição do Templo e complementa a anterior.

A literatura talmúdica também se referirá ao lado catastrófico-utópico, ao qual Gershom Scholem chama a atenção em vários estudos sobre o messianismo (4), ao conceber a existência de dois Messias. O

Messias ben Josef, que poderá ser visto como simbolizando o momento da destruição e das "dores de parto", reunirá os judeus, marchará sobre Jerusalém, vencerá seus inimigos, restabelecerá o Templo e imporá seu domínio. Segundo um texto conhecido sob o nome de *Livro de Zerubavel*, esse Messias será precedido por um satânico rei de Roma, filho de Satã com uma estátua de pedra em forma de mulher e seu nome, Armilus, se identifica com o de Rômulo, o primeiro e o último rei de Roma. Esse Armilus vencerá todos os seus inimigos tradicionais, em especial a Pérsia, e imporá sua religião a todo o mundo. Porém, os judeus não crerão nele e travarão uma guerra, primeiramente com o Messias ben Josef, que será derrotado, mas o Messias ben David lutará contra ele e o vencerá dando início à era messiânica. Tudo indica que o *Livro de Zerubavel* foi escrito no final do século sexto e início do sétimo, quando o conflito entre o Império Bizantino e o Persa atingiu sua fase mais aguda, com as vitórias de Heráclio, sendo interpretado pelos judeus que viviam naquela região como um momento que anteciparia a vinda do Messias. O *Livro de Zerubavel* também teria certa influência em Saadia Gaon Al-Fayumi (882-942), que adota suas idéias no tratado VIII, cap. 5-6, do *Sefer Emunot Ve-Deot* (*Livro das Crenças e Opiniões*) escrito em 933 (5). Do mesmo modo, vemos o eco dessas mesmas idéias em Natan de Gaza, profeta do falso Messias Sabatai Tzvi que comoverá as comunidades judias de seu tempo. A identificação e o reconhecimento dos tempos messiânicos, que são descritos por um texto difundido próximo ao tempo do autor do *Sefer Zerubavel* denominado *Otot Ha-Maschiach* (*Sinais do Messias*), demonstra o quanto a questão permanecia na ordem das preocupações das comunidades judias da região do Oriente Médio.

O falso messianismo, isto é, o surgimento de indivíduos que se autodenominavam redentores de seu povo, será uma constante na história judaica durante todo o período medieval, que em sua visão catastrófica empregará, além da expressão *chevlei lidá* ("dores de parto") a de *acharit ha-iamim* ("fim dos tempos"), que em sua conotação apocalíptica também implicava a previsão e cálculo do tempo da vinda do Messias. No Talmude, no tratado *Avodá Zará*, onde se

4 Além da já citada obra *The Messianic Idea...*, ele a desenvolve nos seguintes livros: *Devarim Bego* (com o título em inglês *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance*), Tel Aviv, Am Oved, 1990, pp. 155-90; *Od Davar* (como o mesmo título em inglês do anterior), 2ª ed., Tel Aviv, Am Oved, 1992, pp. 231-40.

5 Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trad. Samuel Rosenblatt, Yale University Press, 1951, pp. 301-12.

prevê a vinda do Messias para o 85º ano jubilar, bem como na literatura rabínica posterior, o cômputo matemático que fixava a vinda do Messias para certo ano, geralmente baseado na interpretação do livro de *Daniel*, 13:10, era comum, o que fortificava a expectativa messiânica das multidões em certos períodos e tempos, na medida em que se anunciava o ano da redenção. Desde o século V temos a menção de falsos Messias como o de Moisés de Creta, que as fontes não-hebraicas como o *Chronicon Vedastinum* (6) e Cassiodoro (7) descrevem como uma figura que se propôs a levar os judeus à Terra Santa a pé e através do mar, provocando a morte de seus seguidores e a conversão ao cristianismo de parte daqueles que ficaram decepcionados com essa trágica aventura. As múltiplas manifestações do falso messianismo no medievo estenderam-se até o tempo de Sabatai Tzvi, e as crônicas daqueles séculos são ricas em exemplos que ilustram a tensão permanente do judaísmo da Diáspora frente à expectativa de redenção considerada muitas vezes como iminente (8).

A expectativa messiânica entre os judeus será aproveitada como tema polêmico na literatura desse gênero durante a Idade Média, onde a controvérsia religiosa e os textos apoloéticos, judaicos e cristãos, tinham como ponto central e diferenciador a questão do Messias que já veio e o que ainda está por vir. A confirmação da duplicidade da figura do Messias, como crença dos judeus naquele período, a encontramos nos escritos antijudaicos de Paulo Alvaro de Cordoba (9), que no século IX polemizou contra um converso ao judaísmo, Bodo-Eleazar, bem como no *Liber contra Judaeos* do bispo Amolon, da mesma época (10). Ambos conhecerão, de alguma forma, a tradição dos dois Messias, o que será derrotado e o vencedor que levará finalmente o povo judeu à redenção.

Durante a Baixa Idade Média não faltaram períodos de grandes tensões nas relações entre as comunidades judaicas e a sociedade cristã, em especial durante a Primeira Cruzada, de 1096, quando, em sua passagem pela região do Reno, causou destruição e morte nas cidades episcopais alemãs despertando a expectativa messiânica latente. Catástrofe e redenção caracterizam a utopia messiânica no judaísmo e encerram

também elementos apocalípticos e místicos que a literatura da cabala suprirá a par das crenças ou da fé popular. Com razão Scholem, ao procurar elucidar a contradição aparente entre a Halachá, isto é, a Lei, e a crença mais exaltada no Messias que encerra em seu bojo um elemento anárquico que a ameaça, lembra que as autoridades rabínicas procuraram diminuir a tensão antinomialista que caracteriza esse tipo de movimento tal como se deu no século XII com David Alroy, no Kurdistão, e em vários casos que Maimônides narra em sua famosa *Epístola ao Yemen*. O grande pensador judeu é o melhor exemplo dessa atitude que procurou mitigar a exaltação messiânica em seu tempo com as graves conseqüências que poderiam acarretar e que conhecia tão bem, seja pelo relato direto de seu pai ou de outras fontes de informação que chegaram até a sua pessoa. Maimônides extrairá conclusões sobre o falso messianismo que ele apresentará em vários escritos de sua autoria, entre os quais a introdução ao capítulo "Chelek" do tratado *Sanhedrin*, em que ele vê os dias da vinda do Messias como o tempo do restabelecimento do Reino de Israel e o retorno à Terra de Israel, sendo que esse rei será muito poderoso e sua casa em Sião se engrandecerá e sua fama chegará a todos os povos, mais do que a do rei Salomão. Todas as nações viverão com ele em paz... Porém nada mudará na realidade além daquilo que nós vemos hoje, senão que a monarquia voltará a Israel, exatamente como dizem nossos sábios:

"Não há diferença entre este mundo e os dias do Messias a não ser a escravidão em que nos encontramos vivendo entre as nações... e a grande vantagem que teremos nesse tempo é que poderemos descansar da opressão dos reinos que nos escravizam e nos impedem de cumprir com nossos preceitos religiosos... Também a sabedoria se multiplicará e as guerras desaparecerão... O Messias morrerá mas será sucedido por seu filho e pelo filho de seu filho... e seu reino se prolongará durante muito tempo e a própria vida do homem se prolongará pois ele se livrará das preocupações e das tristezas e não há que estranhar que seu reino durará milhares de anos... Porém não esperamos e desejamos a vinda de pes-

6 *Monumenta Germaniae Historica Scriptores*, t. XIII.

7 PL L.69, 1.210 e seg.

8 Ver meu estudo "Maimônides e o Messianismo Judaico Medieval" (in *Anais da IV Reunião da S.B.P.H.*, São Paulo, 1985, pp. 153-8), onde enumero, entre outros casos, os lembrados por Maimônides na *Epístola ao Yemen* (Igeret Teiman).

9 PL L.121, 478-83.

10 PL L.116, 141-84.

soas para termos abundância e riquezas, para cavalgar sobre cavalos, beber vinho com acompanhamento de músicas, como pensam os confusos e pobres de espírito, pois os profetas e os piedosos desejaram a vinda do Messias e o esperaram para que nos transformássemos numa comunidade de justos com uma conduta boa e sábia... e para cumprirmos com os preceitos da Torá de Moisés” (11).

A atitude racionalista de Maimônides quanto ao fenômeno do falso messianismo se revela na *Epístola ao Yemen*, escrita em 1172, como resposta a uma consulta feita pelos chefes daquela comunidade que se depararam com um movimento messiânico provocado por alguém que anunciava a vinda próxima de um redentor e era seguido por um grande número de adeptos. Maimônides responderá que aquele impostor que inflamava as mentes sobre a vinda do Messias deveria ser recriminado, “pois que o conhecimento certo e seguro da vinda do Messias nenhum homem jamais poderá possuir” (12). Ao mesmo tempo, o filósofo judeu condenava os cálculos astrológicos e astronômicos como meio para se saber o futuro e a vinda do Messias, citando vários exemplos do passado próximo e longínquo que demonstravam o quanto tais tentativas de prever as datas eram falaciosas e levavam a decepção e a desgraça aos judeus que criam nelas. Contudo devemos lembrar que a crença messiânica em Maimônides, assim como em outras autoridades rabínicas posteriores ao seu tempo, era um elemento central de sua fé judaica e, como ele mesmo o diz, na *Epístola ao Yemen*, “creiam em seus corações que o Messias virá... e que ninguém deva pensar que devido a Dispersão prolongada Deus nos abandonou... e este é um fundamento básico da religião de Israel...”.

Mas no decorrer da história judaica e apesar da atitude racionalista e moderadora prevalecente entre as autoridades rabínicas, que visava evitar movimento de exaltação messiânica, nem sempre sua voz e orientação foram suficientes para conter as multidões que seguiram os falsos Messias e seus chamados de redenção. Épocas houve em que mesmo os “sábios daquela geração” sucumbiram às tentações incontroláveis e “demoníacas” da Redenção. Assim foi durante as primeiras décadas que se seguiram

à Expulsão dos judeus da Espanha e também de Portugal, com as conseqüentes e terríveis conversões em massa que as acompanharam. É quando surge a figura enigmática de David Reubeni e Salomão Molcho, que arrastaram atrás de si inúmeros adeptos nas judiarias sefarditas e entre os marranos peninsulares. Rabinos como Dom Isaac Abravanel, que vivenciou a expulsão dos judeus da Espanha, já não poderiam ter a mesma concepção de Maimônides sobre o messianismo. Do mesmo modo, o rabino Loew de Praga que, a exemplo de Abravanel, expressou em seus escritos escatológicos os graves acontecimentos que ocorreram em seu tempo.

Sabatai Tzvi será o último e grande elo na corrente messiânica que precede os tempos modernos e, sob um olhar retrospectivo da história judaica, ele e o movimento que provocou poderão representar a manifestação do derradeiro impulso místico-religioso que tomou conta das comunidades seculares antes de seu ingresso na modernidade.

Por essa razão Gershom Scholem, no seu *Sabatai Tzvi: o Messias Místico*, dedicará uma longa parte de seu notável estudo aos antecedentes histórico-espirituais que permitem uma compreensão do fenômeno a que ele denominou “os prolegômenos do movimento sabataísta”, sem os quais não poderíamos assimilar o seu verdadeiro significado. Entre os fatores que favorecerão a difusão e a aceitação do sabataísmo se encontra a mística cabalística elaborada no círculo de Safed, na Palestina, oriundo em parte dos exilados da Península Ibérica, nos inícios do século XVI, e que ao contrário da cabala tradicional anterior acabou por aprofundar a sua doutrina escatológica e apocalíptica do *Sefer Ha-Zohar*, elaborado no século XIII. O círculo cabalístico de Safed, que se destacou pelas doutrinas originais de Isaac Luria e seus discípulos sobre a Divindade e a Criação conseguiu transpor e criar uma ponte de contato espiritual entre a especulação esotérica no plano cosmológico com o plano histórico-humano do povo de Israel e, como bem esclarece Scholem, “iluminar o significado do exílio e da redenção” (13) dentro de um contexto mais amplo, cósmico. Na cabala luriana, em que o En-Sof, a Divindade, se retrai e se retira de Si mesmo para dentro de Si mesmo, segundo a doutrina do *tsimtsum* (retração) para dar lugar ao

11 Traduzido do hebraico da ed. de M. D. Rabinowitz, Mossad Ha-Rav Kook (Jerusalém, 1975).

12 Utilizei-me do texto publicado por M. D. Rabinowitz: *Igerot Ha-Rambam (Epístolas de Maimônides)*, Jerusalém, Mossad Ha-Rav Kook, 1976.

13 G. Scholem, *Sabatai Tzvi...*, p. 21. Sobre a cabala luriana temos uma apresentação detalhada de G. Scholem no seu *A Mística Judaica* (São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 247-89).

espaço cósmico da Criação, bem poderia prefigurar analogicamente o Exílio, transformando a idéia histórica num símbolo cósmico. A explicação luriana da existência do Mal devido à ruptura ou quebra dos “vasos” (*klipot*), e que significa também o rompimento da harmonia existente entre as *sefirot* do *Din* (Severo Julgamento) e do *Rachamim* (Misericórdia) é o que vai explicar a imperfeição, o desequilíbrio, a desordem, a confusão no plano cósmico, assim como nas ordens inferiores do universo, pois se comunicam e relacionam através da “emanação” (*atsilut*). Do mais alto ao mais baixo do ser, através da *atsilut*, a emanação do mundo superior da Divindade mediará e descerá aos mundos inferiores que os cabalistas chamam de “do fazer”, “do produzir”, *beria*, *ietzirá* e *assia*, isto é, o “da criação” que não participa mais da essência da emanação divina. O *tikun* (reparação, restauração ou reintegração) na doutrina de Luria e seus discípulos, isto é, o processo de restabelecimento da ordem cósmica, está associado ao homem e a sabedoria divina teria outorgado essa atribuição a Adão. Caso tivesse Adão sido bem-sucedido em sua missão, a esfera de santidade reinaria em absoluto pois quando ele foi criado, o processo de *tikun* estava atingindo o seu fim e ele era o último elo na cadeia sagrada e espiritual e capacitado, pela sua natureza, a ultimar a restauração que significava o retorno de todas as coisas a seu lugar apropriado. Mas Adão errou e em vez de unir o que deveria ser unido e separar o que deveria ser separado, separou o que estava unido, conforme a narrativa da queda no *Gênesis 2*, lembrada nas metáforas místicas “separou o fruto da árvore” e desse modo “destruiu as plantações” assim como aparecem no conhecido relato do tratado talmúdico (*Hagigá*, 146), sobre os “quatro sábios que entraram no horto” (*arbá she-nichnessú la-pardes*). O pecado de Adão e seu fracasso, porém, não são definitivos, pois sua missão passou a seus descendentes, ainda que tudo agora será mais difícil pois a sua alma encerrava todas as almas humanas que, em sua maioria, passaram a compartilhar com as luzes aprisionadas nos fragmentos dos “vasos” quebrados, nas profundezas das *kelipot*, na esfera do Mal. Agora o *tikun* (a restituição redentora) envolve um duplo significado, isto é, o da reunião das centelhas

divinas que caíram e ficaram presas aos fragmentos dos vasos quebrados no domínio das *kelipot* e, de outro lado, a reunião das almas santas que caíram com o pecado de Adão. Este processo de *tikun* ou “elevação das centelhas” é associado à missão de Israel para si e para a humanidade, que antes de tudo deve começar com o aperfeiçoamento individual ou da centelha individual de sua alma. Em resumo, podemos inferir que o exílio do povo de Israel, no nível terreno da história, é a imagem espelhada do exílio da Israel celestial, do modo como os místicos adeptos de Luria a concebem, a *Schekhiná* - o espírito divino - exilada.

O *tikun* se encontra nas mãos de cada membro do povo de Israel e do seu corpo coletivo, como um todo. Essa doutrina luriana teve um impacto poderoso sobre o judaísmo dos séculos XVI e XVII e seu significado histórico mais profundo se expressava como uma resposta a atormentadora questão subjacente nas almas de todos os judeus: a existência de Israel no exílio. Em última instância, a redenção cósmica, da elevação das centelhas, confunde-se com a redenção nacional de Israel e o símbolo da “reunião dos exilados” se refere a ambos. Mas é preciso observar que o Messias, nessa concepção luriana, chegaria após o processo de purificações e o retorno de todas as luzes a seu estado inicial e que a última centelha de santidade seria extraída do mundo do pecado. A rigor a redenção, na cabala luriana, é transferida ao conjunto de Israel mais do que a ação do Messias como indivíduo. Contudo, o movimento de Sabatai Tzvi acolherá os vários enfoques, tradicionais e da cabala luriana, sobre o messianismo assim como no século XVI continuariam coexistindo os dois tipos de escatologia, o místico e o apocalíptico.

As doutrinas da cabala luriana difundiram-se da Palestina para toda a Europa e já entre 1630 e 1660 imprimiu-se um bom número de obras de sucessores que seguiram as pegadas de seus primeiros discípulos e que viam na divulgação e no estudo de seus ensinamentos místicos um meio para “fazer descer o Messias”. Desde décadas anteriores, em particular na Itália, havia uma expectativa messiânica ao redor dos anos 1575, provocada pela rápida notoriedade de Isaac Luria e seu círculo místico, que nesses anos ensinaram suas doutrinas e que de certa

forma viam em Lúria uma figura messiânica. Não somente na Itália a mística luriana teve grande aceitação mas também na Polónia, onde encontrou um campo extremamente fértil para gerar uma vasta literatura cabalística, desde que começou a penetrar nesse país nos finais do século XVI. Já nos inícios do século seguinte a cabala polonesa se apresentava como uma mescla de idéias lurianas, inspirada nos escritos de Moisés Cordovero e Israel Sarug também ligados ao círculo místico da Palestina. Esse mesmo judaísmo polonês vivenciaria os trágicos pogroms provocados por Bogdan Chmielnitski em 1648, bem como os massacres de 1655, ocorridos durante a guerra russo-sueca, e que paradoxalmente seria o ano vaticinado pelos cabalistas, baseados numa passagem do Sefer Ha-Zohar, como o da redenção messiânica (14).

Assim os anos que antecedem a aparição de Sabatai Tzvi, em especial na Polónia e na Europa Central, estão envoltos numa tensão decorrente dos sofrimentos e tribulações que acometeram as comunidades judias associadas à expectativa messiânica em relação ao ano de 1648, que a literatura cabalística da época alimentava a par dos movimentos quiliastas ou milenaristas que também se manifestaram naquele tempo entre os cristãos.

Sabatai Tzvi nasceu em Esmirna, em 1626, mas seus pais seriam oriundos da Grécia, conforme fontes biográficas contemporâneas. Pouco se sabe sobre sua infância e mais sobre sua adolescência na qual sobressaiu como estudante de uma *yeshivá*, a tradicional escola de estudos talmúdicos. As fontes da época referem-se a ele, ao terminar os estudos na *yeshivá*, aos quinze anos, como um jovem que passou a viver na abstinência e solidão e estudando por conta própria como um verdadeiro asceta. Ele voltaria mais tarde aos estudos rabínicos e dedicar-se-ia também à cabala, já numa idade aproximada de vinte anos. A sua leitura do livro do *Zohar* e textos cabalísticos tais como o *Qanah* e o *Peliah* do círculo de Safed, elaborados no século XIV, na Espanha, a par da literatura luriana, em voga nos anos 40 daquele século, foram os ingredientes intelectuais para a sua formação mística e para o que ele denominava o "Mistério da Divindade" (15). Contudo Sabatai Tzvi não se destacará como autor de uma doutrina

mística, mas sua força pessoal, que atraiu adeptos ao seu redor, consistia num carisma derivado de sua atitude ascética, seu fervor religioso extremado e a sua auréola de santidade divulgada pelas pessoas que estavam próximas a ele. O olhar contemporâneo veria aspectos doentios em sua personalidade e em sua conduta. Assim foi como várias testemunhas, que o combateram, se manifestaram a seu respeito, levando-nos a crer que o falso Messias sofria de uma grave psicose maníaco-depressiva, que explicaria uma alternância de estados de iluminação e decaída espiritual. Na verdade, seus contemporâneos o julgavam louco, mas assim mesmo sua loucura, para seus seguidores, seria interpretada como um aspecto singular de sua eleição como Messias e, portanto, uma "loucura divina", mesmo quando descia às profundezas do abismo da impureza e do pecado. Os inúmeros testemunhos que se referem aos diversos aspectos de sua vida são unânimes em descrever suas "esquisitices" em todos os lugares por onde andou e em sua própria vida conjugal durante os três casamentos que realizou mas nunca chegou a consumir, terminando os dois primeiros em divórcio. A terceira mulher, Sara, tinha má reputação e por isso mesmo ele conviveu com ela como parte dos prognósticos de sua personalidade messiânica.

Durante vários anos vagou pela região da Grécia e Trácia, permanecendo certo tempo em Salonica, até que foi expulso em 1658 por conduta inconveniente, assim como o fora também de sua cidade natal, Esmirna. Após passar por Constantinopla, e novamente por Esmirna, chegou a Jerusalém em 1662, não antes de viajar a Rodes e Cairo. Na Cidade Santa, além de estudar continuou mantendo uma conduta ascética visitando lugares santos e as tumbas dos homens piedosos do passado. Em 1663, foi enviado ao Egito como emissário, onde além de angariar fundos com sucesso teve contato com o círculo do rabino Rafael Yosef Cheleb, líder do judaísmo egípcio e conhecido por suas tendências ascéticas e místicas.

O início do movimento sabataísta começou no ano de 1665 e se deve a um brilhante jovem rabino, de origem polonesa ou alemã, Abraão Natan ben Elisha Haim Ashkenazi, ou Natan, o profeta de Gaza, que havia estudado em Jerusalém sob a orientação do mestre Yacov Hagiz. Ao se ca-

14 Ver G. Scholem, *Sabatai Tzvi...*, pp. 86-7.

15 Sobre a expressão ver: G. Scholem, *Sabatai Tzvi...*, p. 119.

sar, transferiu-se para a cidade de Gaza, onde começou a ter fama de piedoso capaz de ajudar e curar as almas atormentadas e angustiadas, dando a elas as fórmulas que levassem ao seu *tikun*. Talvez Sabatai Tzvi já o tivesse conhecido em Jerusalém, mas sabemos que ele o procurou em Gaza para encontrar remédio a seus tormentos espirituais e foi nessa ocasião que Natan o convenceu que ele, Sabatai, era o verdadeiro Messias, pois tivera antes uma visão extática sobre sua missão. A partir daí os acontecimentos começaram a se precipitar nessa direção e em 31 de maio de 1665, em Gaza, Sabatai Tzvi proclamou-se publicamente como Messias sendo seguido por toda a comunidade local, incluindo o rabino Jacob Najara, neto do célebre poeta Israel Najara. Não demoraria muito para que as judiarias reconhecessem sua messianidade e as multidões o seguissem seduzidas pela esperança da redenção iminente do povo judeu num período particularmente favorável a essa expectativa devido às matanças de Chmielnitski, na Polônia e Rússia em 1648, e aos sofrimentos infligidos aos judeus nos anos subseqüentes. Em Esmirna e Constantinopla, ele foi recebido com grande entusiasmo por todas as camadas da população e os que se opuseram a ele foram considerados *cofrim*, hereges. Assim mesmo, a conduta insólita do Messias naquelas cidades, ferindo e alternando formas do culto sinagoga e decretando a abolição de festividades religiosas tradicionais, bem como sua apresentação como rei-Messias paramentado luxuosamente junto aos seus seguidores, ecoou em vários países da Europa, na Itália, Holanda, Alemanha e Polônia. Poucas foram as autoridades rabínicas da época que se mantiveram lúcidas e não foram arrastadas pelo turbilhão que se levantou ao seu redor combatendo-o abertamente como o fizeram os sábios Salomão Algazi, de Esmirna, e Jacob Sasportas, que nesse tempo vivia em Londres, entre outros.

O destino do rei-Messias e os distúrbios que as multidões de adeptos provocavam despertou a atenção das autoridades turcas, que sofriam na época de revoltas constantes, e impeliu o grão-vizir Achmed Kuprili a ordenar sua prisão especial em fevereiro de 1666. O fato somente veio confirmar e fortificar aos fanáticos e místicos que o adotaram que ele era o verdadeiro Messias.

Nesse ínterim, o movimento, que havia incendiado as mentes das comunidades orientais e boa parte do continente europeu, havia atingido seu clímax graças à atmosfera reinante e à atuação intelectual do profeta-místico Natan de Gaza, sofreria um golpe inesperado na segunda metade de 1666. Sabatai Tzvi seria denunciado por um cabalista que se converteria ao Islã, Nechemia Ha-Kohen de Lvov, como fomentador de uma sedição contra o governo turco. O Messias seria levado perante a corte turca e também acabaria por apostatar e aceitar o islamismo, mudando o seu nome para Aziz Mehmed Effendi. Seria longo relatar as conseqüências resultantes para o movimento desse ato, que para um grande número de adeptos teria um significado místico adicional à missão messiânica de Sabatai Tzvi, e portanto não o impediria de continuar sendo visto como o esperado Messias durante séculos após sua morte em 1676.

A extraordinária expansão do movimento e a aceitação absoluta da messianidade de Sabatai Tzvi se devem em boa parte a alguns fatores decisivos, a começar da origem vir da Terra Santa que era um centro de irradiação espiritual para as comunidades do Oriente Médio e outros lugares devido à elaboração cabalista de Safed, desde o século XVI, como vimos anteriormente. Porém, outros fatores foram importantes para tanto e entre eles a própria figura do arauto e profeta Natan de Gaza, que engrandeceu a personalidade do Messias e ofuscou seus aspectos doentios e psicóticos, mas cujo semblante era atraente bem como, dizem as fontes, tinha uma voz encantadora quando cantava romances e melodias litúrgicas. Mas não podemos esquecer que as crenças populares, de caráter apocalíptico, também presentes no mundo cristão em relação ao ano de 1666, serviram naquele tempo, pleno de desastres e sofrimentos na região do Leste europeu, para criar uma atmosfera propícia para os apelos de arrependimento e redenção.

Durante décadas, o professor Gershom Scholem procurou desvendar os segredos íntimos desse fenômeno histórico - um dos mais marcantes da milenar história judaica -, o que resultou num verdadeiro monumento de erudição, escolaridade, penetração e análise científica que dificilmente poderá ser superado no seu admirável e fascinante conjunto literário.