

Ficcionalidade e experiência religiosa na proposta teórica de Gershom Scholem

Fictionality and religious experience in Gershom Scholem's theoretical proposal

Francisco Benedito LEITE¹

 0000-0002-7295-6285

Resumo

O presente ensaio, em primeiro lugar, apresenta a tendência à rejeição da autonomia da religião em estudos que têm sido desenvolvidos desde o século 18. Em seguida, indica que a preservação da autonomia do tratamento da religião em perspectiva acadêmica pode ser realizada por meio de dois critérios de abordagem teórica a serem desenvolvidos em pesquisas acadêmicas: a ficcionalidade e a experiência. Por fim, aponta como as elaborações teóricas do estudioso do judaísmo Gershom Scholem, no caso, aplicadas ao messianismo judaico-cristão dos primeiros séculos da era comum, podem ser compreendidas como aportes para estudos da religião que, por seguirem os critérios mencionados, preservam a autonomia do objeto religioso e não o reduzem a um subproduto das Ciências Sociais. As leituras de "Grandes Correntes da Mística Judaica e Sabai Tzvi: O Messias Místico", de Scholem, em correlação com leituras de textos de estudiosos como Otto, Eliade, Terrin e Nogueira, permitem a compreensão de uma teoria da autonomia do fenômeno religioso.

Palavras-chave: Experiência. Fenômeno. Ficcionalidade. Religião. Scholem.

Abstract

The present essay, in the first place, presents the tendency to reject the autonomy of Religion in studies that have been developed since the 19th century. XVIII. Then, it indicates that the preservation of the autonomy of the treatment of religion in an academic perspective can be carried out through two criteria of a theoretical approach to be developed in academic research, these are criteria of fictionality and experience. Finally, it is pointed out how the theoretical elaborations of the scholar of Judaism, Gershom Scholem, in this case, applied to the Judeo-Christian messianism of the first centuries of the common era, can be understood as contributions to the studies of Religion that, by following the mentioned criteria, preserve the autonomy of the religious object and do not reduce it to a by-product of the Social Sciences. The readings of "Grandes Correntes da Mística Judaica and Sabai Tzvi: O Messias Místico", by Scholem, in correlation with readings of texts by scholars such as Otto, Eliade, Terrin and Nogueira allow the understanding of a theory of the autonomy of the religious phenomenon.

Keywords: Fictionality. Experience. Religion. Phenomenon. Scholem.

¹ Fundação Mokiti Okada, Faculdade de Teologia da Igreja Messiânica Mundial. R. Humberto I, 612, Vila Mariana, 04018-031, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <ethnosfran@hotmail.com>.

Introdução

Nos últimos séculos, com o avanço do cientificismo, tem-se assistido a religião ser empurrada às margens da academia e da ciência. Isso não quer dizer que a religião não tenha sido estudada, mas sim que perspectivas têm sido desenvolvidas nas Ciências da Religião que consideram o objeto religioso como um subproduto dos fenômenos sociais e que, por causa dessa sua característica, deve-se estudá-las por meio de domínios teóricos das Ciências Humanas, mas não as abordar per se.

Assim, os interessados no fenômeno religioso colocados diante da seguinte problemática: diante do reducionismo que se tem praticado com o objeto e os métodos das Ciências da Religião, qual ou quais métodos podem ser utilizados para valorizar a autonomia da religião? Existem estudiosos que realizam uma abordagem da religião que pode ser considerada não reducionista?

O presente artigo científico responderá a primeira pergunta dessa problematização ao mencionar a ficcionalidade e a experiência religiosa como elementos privilegiados para se pesquisar a religião sem reduzi-la a um subproduto das Ciências Humanas. Quanto à segunda pergunta, pode-se respondê-la ao citar o nome do estudioso do judaísmo Gershom Scholem, cuja abordagem será apresentada como exemplar para a pesquisa em Ciências da Religião.

A leitura de duas obras de Scholem, “As grandes correntes da mística judaica” de 2008 e “O Messias Místico” de 1995, com base na compreensão de seu legado intelectual a partir da perspectiva de um de seus principais intérpretes, Biale (2004) e combinada com os subsídios teóricos de outros estudiosos como Collins (2010), Eliade (2008), Nogueira (2012, 2015) e Otto (2007), proporcionam a metodologia a ser utilizada no presente ensaio.

O objetivo é mostrar que a ficcionalidade e a experiência religiosa são conceitos que permitem a abordagem da religião sem que seu objeto seja reduzido. Esse objetivo é especificado pela demonstração da utilização dos conceitos supramencionados nas obras de Scholem (2008, 1995), nas quais as teorias convergem com os principais nomes das Ciências da Religião, como Otto (2007) e Eliade (2008).

A necessidade de colocar a religião em seu devido lugar na academia tem sido apontada por certos estudiosos, como, por exemplo, Terrin (1998), que escreveu em defesa da autonomia que tem sido negada ao fenômeno religioso. Entende-se que a perspectiva de abordagem autônoma da religião pode ser chamada de ‘Teologia’ sem que por isso esteja relacionada com perspectivas confessionais e unilateralmente dogmáticas. Isso se justifica porque mesmo que se estude a religião (nesse sentido particular também a teologia) como revelação, desde que sejam feitas as abordagens teóricas científicas, seu conteúdo permanecerá sendo um objeto científico validado pela análise crítica.

Para defender essa ideia – de que se pode estudar a religião de forma autônoma numa perspectiva científica – é possível fundamentar-se em importantes reflexões desenvolvidas por cientistas da religião e teólogos, indicam-se dois critérios, o da ficcionalidade e o da experiência religiosa, como abordagens que impedem que o objeto de pesquisa dos estudos de religião (verbal ou não verbal) sejam reduzidos à ideia de confessionalidade.

Por fim, aponta-se que a abordagem que o estudioso do judaísmo Gershom Scholem aplicou ao misticismo judaico dos primeiros séculos serve como subsídio teórico para as Ciências da Religião porque atesta a funcionalidade dos dois critérios mencionados, ficcionalidade e experiência religiosa, pois, por um lado, o fenômeno abordado pelo estudioso judeu como objeto de pesquisa é uma determinada manifestação de fé – no caso, o misticismo judaico-cristão – e, por outro lado, nada exige a cientificidade

dessa abordagem, uma vez que os critérios apresentados por ele proporcionam essa compreensão aos estudiosos do fenômeno religioso – a saber, a de que as Ciências da Religião podem estar fundamentadas na ficcionalidade e na experiência religiosa além das ciências sociais.

Uma tendência à desvalorização da autonomia da religião

Desde o século 18, com o surgimento da filosofia iluminista, os fenômenos religiosos têm sido vítimas de certo olhar cientificista e reducionista de determinados pesquisadores que se inseriram na realização de um longo e contínuo processo de desvalorização dos símbolos e das estruturas religiosas. Isso se deu por causa do pensamento positivista que fundamenta algumas fontes de estudo da religião – quer escritas, quer orais – que as eximem de qualquer autonomia.

Esses estudiosos passaram a explorar as fontes da religião por meio das modernas ciências sociológicas, filológicas, históricas ou filosóficas que nada têm a dizer a respeito da ‘essência’ da religião, mas que, ao invés disso, consideram-na resquício de uma cosmovisão ultrapassada da realidade. Terrin (1998), em “Sagrado Off Limits”, escreve em defesa da autonomia do estudo da religião; ou seja, contra essa perspectiva que está sendo descrita aqui.

Se por um lado a filosofia do esclarecimento [alem. *Aufklärung*] proporcionou ao ser humano libertação de medos fundamentados no autoritário discurso religioso *ex cathedra* que submetia todas as esferas do conhecimento humano àquilo que entediam ser a palavra advinda da “Santa Igreja” (que assim detinha e, por sua própria autoridade, barrava qualquer possibilidade de desenvolvimento científico que ameaçasse descredenciar seus dogmas antes mesmo que fossem proferidos), de outro ponto de vista, o movimento do pêndulo para o outro lado levou o estudo acadêmico da religião à outra extremidade, de modo que o estudo era realizado *intramurus*, nos seminários de teologia, quando se fundamentava na ideia de “revelação”, ou, no ambiente laico, era compreendido como epifenômeno das Ciências Sociais – portanto, uma alienação; como “ópio do povo”.

Em muitos momentos depois do entusiasmo inicial da visão cientificista do século 18, que de certo modo perdurou por muito tempo em determinados ambientes (Hans; Neurath; Carnap, 1986), surgiram teorias que tentaram – e, de fato, conseguiram – incluir as manifestações da religião entre os objetos cientificamente analisáveis novamente. Algumas propostas fenomenológicas podem ser citadas, como a do estudioso romeno Mircea Eliade (Bucareste, 1907 – Chicago, 1986) e sua “História das Religiões”, e a do filósofo judeu germânico Ernst Cassirer (Breslau, 1874 – Nova Iorque, 1945) e sua “Filosofia das Formas Simbólicas”.

Ficcionalidade e experiência religiosa como critérios para estudo do objeto religioso

Diante da histórica desvalorização do objeto religioso quando tomado pelo instrumental teórico científico produzido no Ocidente positivista, parece pertinente ‘a tentativa’ – ao menos a tentativa, que nem sempre leva a um posicionamento diferente em vista do objeto proposto, mas pelo menos ensaia desenvolvimentos teóricos – de compreender as fontes, as experiências e as tradições religiosas a partir de

sua própria estrutura ou, se se preferir, a partir de sua própria 'linguagem', o que, todavia, seria impossível de se fazer sem a utilização de uma abordagem teórica que inevitavelmente penderá para o reducionismo científico ou para o endogenismo teológico. Mesmo assim, é necessário se posicionar diante do objeto.

O problema da autonomia da religião pode ser abordado a partir de um ponto específico para que se compreenda o que está em jogo nas abordagens acadêmicas contemporâneas. Verificar-se-á, nesse caso, a questão a partir das concepções surgidas da apocalíptica judaica, cuja pré-história está na Bíblia Hebraica, advinda de um remoto e longínquo passado a perder-se de vista, mas também cuja efervescência alcançou o grau de ebulição em meados de 70 d.C., no período das Guerras Judaicas, até se esmaecer devido à rejeição que tanto rabinos impuseram-lhe graças ao caminho racionalista pelo qual se embrenharam os filósofos judeus, quanto cristãos, que na medida em que sua religião institucionalizava-se, passaram a preferir viver em paz com o Império Romano, fruindo de sua colaboração e beneficência, a considerá-lo como demoníaco, deixando o ideal messiânico e tudo que estivesse relacionado com ele e com sua matriz apocalíptica às margens da teologia da igreja oficial. No lugar dos mitos apocalípticos, os cristãos preferiram a filosofia grega para dar suporte à messianidade de seu Cristo e a todas as ideias decorrentes desse postulado, como o reino milenar, sua vinda final etc.

Entende-se então que para estudar do modo devido o fenômeno messiânico no judeu-cristianismo, os documentos autorizados pela Igreja Cristã – tanto os antigos, como as obras dos Pais da Igreja, quanto os medievais, modernos e contemporâneos, como a Teologia Escolástica, as encíclicas papais e demais documentos oficiais do magistério da Igreja Católica, além das obras oficiais da teologia protestante e toda erudição dos catedráticos europeus liberais e neo-ortodoxos que se debruçaram a examinar a dita "Escatologia Cristã" –, pouco ou nada revelam do fértil imaginário responsável pelo surgimento do conceito "messias". Na verdade, tudo o que esses documentos e suas respectivas teologias oficiais fazem é um esforço velado – e talvez inconsciente – para escamotear as revolucionárias, bizarras e irracionais experiências religiosas do judaísmo do Segundo Templo, que estão na essência do cristianismo nascente relatado no Novo Testamento.

Por isso é necessário metodologicamente trazer das margens para o centro os fenômenos que lá ficaram rejeitados. Nas margens estão as fontes que expressam o autêntico fenômeno religioso. Essas fontes são a literatura apócrifa e também a literatura judaica e cristã canônica, desde que liberta do idealismo da Teologia Bíblica e ainda mais do dogmatismo da Teologia Sistemática. Diga-se de passagem, em ambos os casos, tanto na Teologia Bíblica quanto na Sistemática e em qualquer outra área da teologia feita nas instituições cristãs confessionais, os dados da pesquisa sempre serão "[...] subdeterminados pela teoria" (Eagleton, 1998, p. 12), pois parece difícil imaginar a possibilidade de acontecer uma revolução científica realizada *intramurus*. Verifica-se historicamente que as pesquisas teológicas feitas em instituições confessionais sempre confirmam os postulados que já foram consagrados por seus dogmas.

Isso significa que tanto as fontes apócrifas estão marginalizadas pelas instâncias oficiais porque, se forem estudadas, levarão à produção de um conhecimento que não interessa ao que se chama de Teologia Cristã (seja Sistemática ou Bíblica), quanto os procedimentos teóricos eleitos pelos teólogos também só são utilizados porque correspondem à instrumentalização do objeto pretendido de antemão.

Observe, por exemplo, a Teologia Sistemática, que toma objetos como fontes escritas a partir da mentalidade semítica e as interpreta a partir do modo de pensar dos gregos – isto é, da filosofia –, para posteriormente registrar em seus tratados teológicos como aquela fonte advinda de um mundo longínquo e estranho deve ser interpretada contemporaneamente como componente de um sistema de pensamento.

De acordo com essa compreensão, também não seria diferente a exegese bíblica, que supostamente extrai de um texto bíblico uma mensagem ou anúncio [greg, *kerygma*], retirando-o da visão de mundo

que supostamente não interessa ao ser humano moderno; de sua essência, que está relacionada com o mito, e também de seu contexto histórico-social, com sua determinada visão de mundo, para adaptá-lo hermeneuticamente às necessidades contemporâneas que não são as mesmas dos primeiros leitores do texto. Parece que tudo isso pode ser um pretexto para transformar o conteúdo da mensagem antiga naquilo que a igreja contemporânea bem quiser expressar.

Mesmo assim, não há por que deixar de chamar de teologia o saber que se produz a respeito do fenômeno religioso das religiões monoteístas, ainda que deixem de tomar as fontes canônicas e o ferramental teórico consagrado pela tradição ocidental. Continua sendo teologia o exame das fontes excluídas do cânon judeu e do cristão, porque manifestam uma compreensão autêntica – por mais limitada que seja – do que é Deus e de como Ele supostamente interage com a humanidade.

A diferença dessa teologia é que ela deve ser compreendida como uma subárea das Ciências da Religião; ou melhor, como uma das “linguagens da religião” (Nogueira, 2012). Enquanto a teologia continuar sendo entendida como tradicionalmente foi, sua reflexão partirá de uma espécie de conhecimento revelado de Deus, de uma “revelação”. No entanto, do ponto de vista das Ciências da Religião, é preferível chamar essa revelação de fenômeno.

Se essa teologia for considerada uma subárea das Ciências da Religião, qualquer um que se propõe a estudá-la deverá ter consciência de que essa suposta ‘verdade revelada’ (o fenômeno) tem sua veracidade relativa e sua validade dada apenas por um determinado grupo de fé, por isso o levantamento dos resultados aos quais uma determinada pesquisa chegar só terá validade formal para a própria área do saber.

O resultado de uma pesquisa em teologia, nesse caso, não valerá para os outros âmbitos do conhecimento humano por ser inevitavelmente antinômica. Isso está relacionado com o próprio significado do termo “verdade” a partir de seu étimo, que está na palavra *ἀλήθεια* [transl. *alētheia*] da língua grega, que significa literalmente “aquilo que não pode ser escondido”; por inferência, “aquilo que podemos ver”, mas que, apesar disso, não invalida outras coisas que podem ser vistas também; portanto, não invalida outras formas de revelação, não anula outras verdades.

Para utilizar uma teoria que leve em conta essa concepção relativa de verdade e escapar das polaridades descritas acima – a saber, do positivismo científico e da teologia confessional –, podem ser apontados dois critérios – os quais, de algum modo, já foram insinuados – para eleger o referencial teórico deste ensaio; ou seja, para escolher aportes teóricos a partir de obras de estudiosos que elaboraram propostas referenciais e que por isso se tornaram consagradas para a abordagem do objeto de pesquisa científica que, no presente caso, é o texto religioso, conforme este trabalho se propõe a estudar. Os referidos critérios, que são adequados para a presente proposta de pesquisa, são os seguintes: ficcionalidade e experiência religiosa.

Com o critério da ficcionalidade pretende-se apresentar a importância da concepção não historicista (apesar de mesmo assim evitar qualquer espécie de anacronismo) para o exame do objeto religioso; ou seja, é relevante que nessa área de estudos o texto que traz uma narrativa sagrada – seja oral ou escrita – seja considerado uma manifestação produzida pela livre imaginação humana, independentemente de qualquer referente histórico que se tenha na realidade material, pois, assim como o mito e a arte, a religião não se legitima pela veracidade concreta da realidade que constrói em seu discurso, mas sim por sua eficácia simbólica, pelo modo como faz as coisas de importância existencial – como a morte, o sofrimento, a solidão e a doença – serem plausíveis ao crente, apesar de toda infelicidade que proporcionam às suas vidas.

Em outras palavras, a religião coloca cada coisa em seu devido lugar na vida dos que têm fé; mesmo que na realidade concreta seus postulados possam ser desmentidos pela ciência e pela filosofia, isso não tira o crédito de seu discurso. Mesmo que o ser humano não tenha necessariamente consciência disso, é assim que o objeto religioso é apreendido por ele: como se fosse uma narrativa ficcional que lhe apresenta as coisas relacionadas com Deus e sua interação com os seres humanos. Segundo as palavras de Nogueira (2015, p. 46):

O ser humano apreende o mundo, o constrói como um espaço humano plausível, onde ele pode conviver com as assimetrias constitutivas da existência, por meio da linguagem e da cultura. Nessa perspectiva, não habitamos no mundo concreto, mas sim no mundo mediado pelas redes verbais e cognitivas. Essas redes se constituem numa espécie de segunda pele. Nosso sentido da realidade é, dessa forma, constituído por discursos que perpassam a sociedade, que nos determinam, sem que sejamos disso plenamente conscientes.

Apesar de abordar a ficcionalidade do elemento religioso, a experiência proporcionada por sua fruição, mesmo em dias atuais, é autêntica e não se trata meramente da sensação superficial de uma emoção puramente momentânea – como a proporcionada a um determinado auditório burguês de apreciadores de belas artes, que vivem aquele momento de fruição estética à parte das demais experiências da vida cotidiana, pois, saindo daquele espaço, sua preocupação estará novamente voltada para o lucro e para manutenção de seus bens. O elemento religioso, nos termos que se propõe aqui, manifesta-se ainda hoje existencialmente ao indivíduo a ponto de determinar suas escolhas pessoais, sua ideologia, seu estilo de vida e muitas realizações concretas de sua vida – e de modo ainda mais incisivo era a religião nas remotas épocas do passado pré-científico.

No mundo antigo, no qual honra e vergonha (Berger, 2015) eram fatores de suma importância para a manutenção do convívio social, a religião era ainda mais determinante para o direcionamento das vidas das pessoas – tanto porque sua influência estava sobre praticamente todas as pessoas quanto porque todos os demais aspectos da vida, como política, filosofia, lazer, educação e convívio social, estavam absolutamente permeados pela religião.

Apesar do avanço de um processo de ceticismo que toma a sociedade contemporânea – o qual se assiste avançar em múltiplas esferas –, o elemento religioso ainda permanece contundente na contemporaneidade. No entanto, essa experiência com o sagrado é determinantemente característica das sociedades tradicionais, nas quais o ser humano fundamenta todas as outras dimensões da vida com base na oposição que constrói entre sagrado e profano – o que levou Eliade (2008) a chamar o ser humano de *homo religiosus*, para o qual, sem a experiência religiosa, seria terrivelmente assustador enfrentar o nada, o vazio e o sem forma, e por isso a religião – ou, mais propriamente, a experiência com o sagrado – leva-o a dotar de sentido o apavorante elemento desconhecido da existência humana.

O livro “O Sagrado” de 2007, do teólogo alemão Rudolf Otto (1869, Peine – 1937, Marburg) – obra que apresenta características etnocêntricas perceptíveis pelas próprias construções terminológicas do texto e também características teleológicas perceptíveis pelo modo como o autor concede ao cristianismo um lugar privilegiado na história das religiões – foi um marco para as Ciências da Religião porque apresentou o conceito de “numinoso” relacionando-o com a experiência ‘numinosa’, que é contraditória porque ao mesmo tempo amedronta e fascina [lat. *mysterium tremendum et fascinans*] e, portanto, é “irracional”, devido ao seu aspecto indecifrável, misterioso e por isso autenticamente religiosa (numinosa).

Otto utiliza várias passagens bíblicas, sobretudo de vocações proféticas (Isaías 6; Jeremias 1; Ezequiel 1 e 2; Amós 1; Oseas 1), para exemplificar a sensação proporcionada pela experiência religiosa nos termos de sua proposta fenomenológica. Seria esse um modo de entender o fenômeno religioso como uma

autêntica experiência humana, embora a visão de mundo de Otto, que escreveu a obra em 1917, seja carente de associações com outros referenciais.

Scholem e o misticismo judaico

Que contempla tanto a ficcionalidade quanto a experiência religiosa nos termos propostos acima, pode-se indicar a abordagem do estudioso do judaísmo Gershom Scholem (1897, Berlim – 1982, Jerusalém), que foi responsável pela renovação dos estudos sobre o judaísmo durante o século 20. Sua proeza foi reabilitar e legitimar o apocalipticismo como frequente motivação do messianismo judaico, enquanto a maioria dos especialistas da principal área de estudos sobre o judaísmo, a *Wissenschaft des Judentums* [alem. Ciência do Judaísmo], negava a importância do fenômeno mencionado, alegando que o apocalipticismo fora influente unicamente para o cristianismo das origens e que a ideia de messianismo judaico vinha de uma tradição completamente diferenciada da que levou ao surgimento do judaísmo rabínico respeitado pelos filósofos judeus de então.

Na verdade, os estudiosos judeus que expunham suas ideias entre o fim do século 19 e começo do século 20 tinham motivações ideológicas e políticas muito claras para deslegitimar os ideais revolucionários que estavam na história pregressa do judaísmo, fossem sionistas ou antissionistas, de acordo com o que explica Biale (2004).

Em primeiro lugar, no que toca à concordância de Scholem com a ideia de ficcionalidade², note-se que ele próprio afirma existir diferentes esferas da realidade que permitem a relativização das noções de verdade: “[...] a esfera mística é o local de encontro de dois mundos ou etapas no desenvolvimento da consciência humana: um primitivo e outro desenvolvido, o mundo da mitologia e o mundo da revelação” (Scholem, 2008, p. 24). De acordo com essa afirmação, o místico revive a experiência de sua consciência primitiva, a consciência mítica, que concebe a verdade do mito mesmo tendo, por outro lado, a noção de verdade revelada.

Como eu já disse, o misticismo representa, em certa medida, uma revivescência de concepções míticas. Isto nos traz a outro ponto bastante sério que eu gostaria de pelo menos mencionar. O místico judeu vive e age em rebelião perpétua contra o mundo com o qual ele trata a todo custo de estar em paz (Scholem, 2008, p. 36).

No que se refere à sua relação com a experiência religiosa em concordância com o que se propôs acima, o próprio Scholem referiu-se de modo direto ao livro de Otto para explicar sua teoria sobre as correntes místicas do judaísmo:

Em seu famoso livro *Das Heilige* (O Sagrado), Rudolf Otto acentuou diferença entre uma glorificação de Deus puramente racional, em que tudo é claro, definido, familiar e compreensível, e outra que toca às bordas do irracional, ou do “numinoso”, como ele o chama, que tenta reproduzir em palavras o *mysterium tremendum*, o mistério pavoroso que circunda a majestade de Deus. Otto denomina as composições desse tipo “hinos numinosos”. A liturgia judaica, e não apenas a dos místicos, contém um grande número de composições deste tipo; e da liturgia judaica o próprio Otto extraiu alguns de seus mais importantes exemplos. Nos livros de Hehalot temos, por assim dizer, um tesouro repleto destes hinos numinosos (Scholem, 2008, p. 69, grifo do autor).

² David Biale, em seu livro sobre o pensamento de Scholem, afirma que esse estudioso do judaísmo teve contato direto com Ernst Cassirer ao assistir suas preleções em Berlim. Por isso, o conceito de “mito” proposto por Scholem tem muito a ver com filosofia das formas simbólicas de Cassirer e, conseqüentemente, por inferência, pode-se também dizer que essa concepção de mito está relacionada com a mencionada ideia de ficcionalidade (Biale, 2004, p. 75).

De modo muito diferente das propostas racionalistas ou confessionais que tentam fazer descrições a respeito de Deus e das demais coisas que estão relacionadas com Ele a partir de sistemas filosóficos reducionistas que transferem o conteúdo da linguagem religiosa arcaica para a linguagem racional do mundo contemporâneo sem apresentar um consciente processo de mediação, Scholem (2008, p. 12), em vez disso, afirma o seguinte sobre sua concepção:

Vimos que a religião mística procura transformar o Deus com que ela se depara na consciência religiosa peculiar de seu próprio ambiente social, de um objeto de conhecimento dogmático numa intuição e experiência viva e renovada. Além disso, procura também interpretar esta experiência de uma forma nova. Seu lado prático, a percepção de Deus e a doutrina da Busca de Deus, estão frequentemente, em especial nas formas mais desenvolvidas da consciência mística, relacionadas com uma certa ideologia. Esta ideologia, esta teoria do misticismo, é uma teoria tanto de cognição mística de Deus e de Sua revelação, como do caminho que leva a Ele.

Na proposta de Scholem, esse elemento da autêntica experiência religiosa que remanesceu na Idade Média através da *kabbalah* tem sua primeira manifestação na apocalíptica judaica (surgida no século 2 a.C.), a partir da qual se dá o posterior desenvolvimento do misticismo do trono, ou misticismo do “trono carruagem” [hebr. *הַבְּרָכָה*; transl. *merkabah*], cuja expressão que origina o nome está claramente registrada no livro do profeta Ezequiel 1.4-28.

Essa visão do profeta Ezequiel – também mencionada por Otto – causa a mencionada sensação contraditória da experiência religiosa (*mysterium tremendum et fascinans*) e, dessa primeira experiência descrita que se tem notícia, desenvolver-se-ia, ao longo da Idade Média, muitas outras descrições de viagens celestiais, nas quais o viajante celestial vê o trono de Deus e, também, os palácios celestiais [hebr. *תולכי*; transl. *hekhlot*].

Qual era o tema central destas antiquíssimas doutrinas místicas dentro do quadro do judaísmo? Não há dúvida possível: o mais antigo misticismo judaico é o misticismo do Trono. Sua essência não é a contemplação absorta da verdadeira natureza de Deus, mas a percepção de Sua aparição no trono descrita por Ezequiel, e o conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial. O mundo do trono é para o místico judeu o que o pleroma, a “plenitude”, a esfera brilhante da divindade com suas potências, eões, arcontes e domínios é para os místicos cristãos e helenísticos do período, que aparecem na história da religião com o nome de Gnósticos e Herméticos. O místico judeu, embora guiado por motivos semelhantes, expressa não obstante sua visão em termos de seu próprio fundo religioso. O trono preexistente de Deus, que incorpora e exemplifica todas as formas de criação, é ao mesmo tempo o tema e o objetivo de sua visão e deslumbramento místico (Scholem, 2008, p. 45).

O misticismo da *merkabah* nasce da visão de mundo chamada “apocalíptica”, a qual surge no século 2 a.C. no contexto em que os judeus passaram pelas mais difíceis experiências de opressão política, econômica e religiosa devido às imposições colocadas pela cultura imperial helenística que suplantou seus símbolos religiosos e arrasou sua identidade nacional a ponto de liquidar as esperanças terrenas de que Deus ainda tivesse um plano terrestre para seu povo. Diante de tão profundo sentimento de desolação, as esperanças foram transmitidas para o pós-morte, para o além, para um mundo que há de vir e irromper a atual realidade que está temporariamente sob o domínio das forças malignas.

De acordo com Collins (2010), são características da visão de mundo apocalíptica: a ascensão ao céu, a cosmologia, a tradição das visões oníricas, a sabedoria mântica, o dualismo entre as forças sobrenaturais do bem e do mal, a periodização da história, a escatologia, a descida ao inferno e uma série de outros elementos que serão oportunamente mencionados.

Novamente segundo Collins (2010, p. 48): “[...] a literatura apocalíptica não era governada pelos princípios da lógica aristotélica, mas estava mais próxima da natureza poética do mito”. Foi justamente essa constatação que causou a rejeição da proposta de Scholem, pois os estudiosos judeus contemporâneos dele preferiam fundamentar sua proposta sobre a história do judaísmo em filosofias como a de Maimônides (1135, Córdoba – 1204, Fostate), que fora determinante para o desenvolvimento da história do pensamento ocidental por ter influenciado os filósofos católicos na criação da filosofia escolástica, justamente um intérprete de Aristóteles.

Todavia, as manifestações de misticismo judaico da Idade Média advindas do misticismo da *merkavah* eram denunciadas como heréticas e apontadas como fenômenos periféricos que nada tinham a ver com a principal linha de desenvolvimento do judaísmo ortodoxo, cuja representação estava nos trabalhos interpretativos dos rabinos, que desenvolveram aspectos particulares de sua religião depois da destruição de Jerusalém (70 d.C.), para que assim sua forma religiosa pudesse sobreviver mesmo sem a existência do templo que antigamente ocupara espaço central.

As proposições de Scholem vão de encontro a essas afirmativas, pois ele alega que justamente os movimentos heterodoxos, heréticos, místicos e apocalípticos que pululavam nas linhas principais do judaísmo medieval, sobretudo pela *kabbalah* – também famigerada na academia europeia do século 19 – eram as manifestações mais determinantes para seu desenvolvimento, podendo-se dizer que eram uma espécie de “nostalgia apocalíptica” (Scholem, 2008, p. 80).

Em sua exposição do assunto, registrada na obra em três volumes sobre o messias místico “Sabatai Tzvi”, Scholem alega que há dois tipos de messianismo judaico: o restaurativo e o utópico-catastrófico. Por um lado, a primeira manifestação do messianismo tinha esperanças na restauração da soberania política, um idealismo saudosista que projetava o glorioso reinado de Davi num futuro histórico, no qual os judeus seriam reunidos e poderiam guardar os mandamentos de sua Lei, a Torah.

Quanto ao utópico-catastrófico, lê-se o seguinte nas palavras do próprio Scholem (1995, p. 9, grifo do autor):

Podemos nos perguntar: no que implicava o pensamento messiânico para judeus simples cujas esperanças eram alimentadas, além das profecias bíblicas, por uma série de bem conhecidas lendas populares e *midrasim* apocalípticos? O messianismo popular tradicional era caracterizado por catástrofe e utopismo; e ambos os elementos desempenham um papel importante na dinâmica da fé messiânica. Ambos fincam suas raízes na profecia bíblica, uma na visão do final dos tempos (como em Isaías) e a outra no conhecimento do dia do Senhor (como em Amós). No sistema de valores, bem como na vida prática do judeu comum da Idade Média, estas duas tendências desempenhavam diferentes funções, com relação a ambos os seus ambientes circundantes e seu próprio universo de tradição rabínica. A lenda messiânica dá vazão a livres fantasias sobre aspectos catastróficos da redenção. Valendo-se em parte de antigas mitologias e criando, por outro lado, uma mitologia popular própria, essa lenda pinta um quadro de violenta sublevação, de guerras, pragas, carestia, de uma geral apostasia de Deus e de sua Lei, de permissividade e de heresia.

Como foi dito, há uma manifestação do messianismo, também chamada de apocalíptico, que tinha suas expectativas voltadas para uma completa renovação do mundo. Nesse caso, não se esperava que Deus restaurasse para o seu povo um reino terrestre concreto como qualquer reino histórico do passado, mas, ao invés disso, esperava-se que Deus proporcionasse ao seu povo um reino mitológico semelhante ao Jardim do Éden, descrito em Gênesis.

Assim, enquanto a primeira expectativa messiânica pensava num reino concreto realizado na história, a segunda pensava num reino que rompe com a história, pois se trata da abertura de um novo éon, uma

renovada etapa da existência diferente das experimentadas pelos seres humanos até então. Mais uma vez, leia-se como essas ideias foram expressas nas palavras do próprio estudioso:

A redenção significa uma revolução na história. A imaginação apocalíptica fornecia os pormenores em que o bem-estar e o horror tinham uma igual participação e em que um povo perseguido e oprimido ajustava as contas com seus torturadores. A guerra apocalíptica era descrita em todos os seus estádios. Também Israel, embora fosse finalmente conduzido através de toda espécie de tribulações à restauração nacional, deveria ter de suportar sua parcela de sofrimento no cataclismo. O número do messias da Casa de José, que cairia às portas de Jerusalém, lutando contra os pagãos, constituía um novo traço mitológico cuja função consistia em diferenciar o messias da catástrofe daquele da utopia (Scholem, 1995, p. 10).

Para Scholem, a história do messianismo judaico é entendida através do movimento dialético entre essas duas concepções: o restaurativo e o utópico-catastrófico. Esses movimentos podem ser averiguados através de protótipos de manifestações messiânicas na Bíblia Hebraica e também no cristianismo primitivo, que deve suas origens ao messianismo judaico, apesar de, em determinado momento posterior de sua história, ter tomado caminhos separados dos que foram trilhados por sua matriz.

As forças da apocalíptica que foram determinantes para o surgimento e desenvolvimento inicial do cristianismo primitivo por muito tempo foram consideradas pelos judeus como características exclusivas da religião dos seguidores de Jesus, mas Scholem entende que a apocalíptica continuou influenciando o judaísmo que seguia por outra via:

Estamos aqui diante de um movimento religioso [misticismo da *mercabah*] de caráter específico, cuja existência invalida conclusivamente o velho preconceito, segundo o qual todas as energias religiosas produtivas do primitivo movimento apocalíptico foram absorvidas pelo cristianismo após o surgimento deste (Scholem, 2008, p. 45, grifo do autor).

No cristianismo, o messianismo apocalíptico que o fundou também seria gradativamente rejeitado na medida em que a religião cristã o deixou às margens e se estabilizou, pois, com o passar do tempo, as instituições do cristianismo oficial passaram a considerar essas experiências fundantes como heréticas e nocivas.

O cristianismo oficial – tanto católico como protestante – tradicionalmente apresentou as esperanças messiânicas do judaísmo, em termos pouco lisonjeiros, como materiais e carnisais, em comparação com sua própria concepção mais espiritual. Os judeus, de outro lado, tendiam a orgulhar-se desses supostos defeitos. Não viam nenhum progresso espiritual em uma concepção messiânica que abdicara da esfera histórica e negara que a redenção fosse um ato público, manifesto nessa terra, na alma e no corpo (Scholem, 1995, p. 92).

E, assim como sua matriz, o cristianismo primitivo – que certamente não passava de uma seita judaica, mais ou menos helenizada, dependendo da influência externa que recebera da determinada comunidade na qual se estabelecia – também conviveu com posicionamentos contraditórios quanto ao messianismo, entre o restaurativo e o utópico-catastrófico. No excerto a seguir, Scholem (1995, p. 93, grifo do autor) descreve esse movimento dialético perceptível nos textos canônicos:

A própria igreja primitiva vivia na certeza da Segunda Vinda. Se, na primeira vinda, Jesus havia sido o servo sofredor, até a morte, na Segunda Vinda (*parousia, adventus*), apareceria como vencedor e juiz do mundo. Descrições da Segunda Vinda eram moldadas em Daniel 7.13-14 [...] Não se sabia se essa predição indicava uma aparição de natureza terrestre com características terrenas, conforme a escatologia judaica ou se descartava todos os elementos políticos, históricos, ou terrestres. Os próprios autores do Novo Testamento dividiam-se a esse respeito. Os Atos, as Epístolas de São Paulo e, particularmente, os três primeiros Evangelhos refletiam a crença 'judaica',

enquanto o autor do Quarto Evangelho forneceu a primeira formulação da opinião contrária. A apresentação mais cabal da *parousia* como, enquanto aparição de natureza terrestre, encontra-se no Apocalipse de São João.

Com o passar do tempo, os messianismos, que também eram milenaristas, passaram a ser taxados como hereges quiliastas, pois a interpretação literal das profecias messiânicas incomodava muito a igreja institucional que queria viver em paz com o mundo, que agora “era católico” [greg. *κατ’ ὅλος*; transl. *kat’ hóllos*]³.

Como eu já disse, o misticismo representa, em certa medida, uma revivescência de concepções míticas. Isto nos traz a outro ponto bastante sério que eu gostaria de pelo menos mencionar. O místico judeu vive e age em rebelião perpétua contra o mundo com o qual ele trata a todo custo de estar em paz (Scholem, 2008, p. 36).

Justamente por tentarem repetidamente – tanto judeus quanto cristãos das instituições oficiais – escamotear esse elemento religioso vital que é o misticismo, torna-se mais pertinente estudá-lo e buscar novas perspectivas a esse respeito, as quais não sejam mais as enfadonhas informações de manuais de teologia pasteurizada.

Considerações Finais

Diante do legado de estudiosos como Terrin, Eliade e Otto, constata-se que o núcleo para se estudar o autêntico fenômeno religioso sem interferências confessionais ou reducionistas está na abordagem realizada a partir das Ciências da Religião e não nas Ciências Humanas em geral ou na teologia confessional em particular.

As teorias desenvolvidas por Scholem para estudar o judaísmo antigo convergem com o pensamento desses estudiosos referenciais no domínio científico da religião. Como foi apontado ao longo do artigo, a utilização dos conceitos ficcionalidade e experiência religiosa, apontados por este ensaio nas abordagens teóricas de Scholem, permitem uma compreensão das manifestações religiosas que não é nem dogmática, nem cientificista e, ao mesmo tempo, nem endógena, nem reducionista.

Por meio dos conceitos de ficcionalidade e experiência religiosa, o fenômeno é tratado como verdade relativa dentro de uma concepção simbólica de seu conteúdo. Além disso, é abordado a partir da importância experiencial que representou para a vida de seres humanos de carne e osso, que tiveram crenças, sentimentos e temores, que são expressões humanas que merecem ser incluídas na análise científica, ainda que não representem a realidade de uma verdade metafísica.

Assim, pôde-se responder a primeira pergunta da problematização inicial, “qual ou quais métodos podem ser utilizados para se valorizar a autonomia da religião?”, por meio da menção e explicação dos conceitos de ficcionalidade e experiência religiosa. Quanto à segunda pergunta da problematização, “existem estudiosos que realizam uma abordagem da religião que pode ser considerada não reducionista?”, a resposta é dada por meio da menção ao nome de Scholem, cujas teorias convergem com nomes importantes das Ciências da Religião.

No que diz respeito especificamente às pesquisas realizadas por Scholem sobre o judaísmo antigo, que permitiram que esses resultados fossem alcançados, verifica-se nelas o autêntico elemento

³ Tradução literal: “conforme todos”. Pode ser usado em sentido mais amplo para se referir ao consenso comum alcançado por uma ideia (Flusser, 2011, p. 36).

religioso. Pode-se dizer isso pois, como se pôde apontar justamente na latente manifestação do elemento apocalíptico do judeu-cristianismo, sobretudo nos fenômenos manifestos entre os séculos 2 a.C. e 5 d.C. – estudados não como dogmas, mas sim como verdades relativas, ficcionais e autenticamente vividas pela experiência existencial do ser humano tradicional –, constatou-se a autêntica experiência religiosa e ficcional, nos termos apresentados no presente artigo.

Cada vez mais na contemporaneidade os indivíduos se afastam da experiência religiosa autêntica e as verdades religiosas relativas (ficcionais) têm sido negadas pelos fundamentalismos – quer religiosos, quer científicos. Mesmo assim, pode se dizer que a religião possui e continuará possuindo relevância para a existência humana por ser um aspecto inerente ao ser humano e que define sua própria essência.

Referências

- Berger, P. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. “Sobre a obsolescência do conceito de honra” seguido de “Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 7-20, 2015. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/BergerArt.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2022
- Berger, P. Sobre a obsolescência do conceito de honra. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 7-20, 2015.
- Biale, D. *Cabala e Contra História*: Gershom Scholem. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção Estudos, n. 202).
- Bíblia de Jerusalém. *Nova edição revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2015.
- Collins, J. J. *A Imaginação Apocalíptica*: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia Bíblica).
- Eagleton, T. *Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Eliade, M. *O Sagrado e o Profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Flusser, V. *Pós-História*: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.
- Hans, H.; Neurath, O.; Carnap, R. A concepção científica do mundo: o Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, p. 5-20, 1986.
- Nogueira, P. A. S. (org.). *Linguagens da Religião*: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Estudos de Religião).
- Nogueira, P. A. S. Religião e Ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: Nogueira, P. A. S. (org.). *Religião e linguagem*: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015, p. 115-142. (Coleção Sociologia e Religião).
- Otto, R. *O Sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Scholem, G. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção Estudos, n. 12).
- Scholem, G. *Sabatai Tzvi*: o messias místico. São Paulo: Perspectiva, 1995. (Coleção História Estudos, n. 141).
- Terrin, A. N. *Sagrado Off Limits*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

Como citar este artigo/How to cite this article

Leite, F. B. Ficcionalidade e experiência religiosa na proposta teórica de Gershom Scholem. *Reflexão*, v. 47, e225732, 2022. <https://doi.org/10.24220/24476803v47e2022a5732>

Recebido em 8/3/2022, reapresentado em 7/5/2022 e aprovado em 29/6/2022.

Reflexão, Campinas, 47: e225732, 2022