

**As origens do Misticismo Judaico:  
fontes e métodos  
The Origins of Jewish Mysticism:  
sources and methods  
Los Orígenes de la Mística Judía:  
fuentes y métodos**

*Jonas Machado\**

Resenha: SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. 1. ed. brochura. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2011, 398p.

Peter Schäfer é professor de estudos judaicos avançados na Universidade de Princeton, com grande número de publicações no campo de estudos do judaísmo da antiguidade. Um dos seus interesses representados em suas várias publicações é a história da religião judaica na antiguidade, incluindo o tema do misticismo, que é o assunto central do livro em questão, o qual representa, na verdade, os resultados de muitos anos de estudo do autor a respeito do tema.

Esse livro, publicado em 2009 e versão brochura em 2011, é tido como a primeira obra sobre a história do misticismo judaico pré-cabalístico. Ele cobre um universo de fontes literárias bem diversas. Começa com o livro bíblico de Ezequiel, até os apocalipses de ascensão celestial (incluindo o bíblico Apocalipse de João), a literatura de *Qumran*, Filo, a literatura rabínica e, por fim, os *Hekhalot*,<sup>1</sup> isto é, a literatura mística de ascensão aos “palácios” celestiais do judaísmo posterior. A última constitui testemunhos do primeiro movimento judaico reconhecidamente místico – o misticismo da *Mercavá*<sup>2</sup> – cuja data corresponde a algum lugar entre a antiguidade tardia e a mais antiga Idade Média.

\* Doutor em Ciências da Religião pela Umesp. E-mail: machadojs21@terra.com.br .

<sup>1</sup> Palavra hebraica que significa “palácios”.

<sup>2</sup> Palavra hebraica que significa “carruagem”, uma referência ao trono-carruagem divino contemplado nas ascensões celestiais, cuja principal fonte primária é o capítulo 1 do livro de Ezequiel, no qual o profeta contempla o trono de Deus em uma visão.

A obra investiga se cabe o rótulo de “misticismo” em referência a toda essa gama de fontes literárias judaicas, e às várias fases que elas representam. Tal rotulação tem sido usada principalmente a partir de Gershom Scholem, o pai fundador da disciplina acadêmica “Misticismo Judaico” na Universidade Hebraica de Jerusalém, e reafirmada pela escola de diversos pesquisadores que basicamente seguem sua linha.

Schäfer vai deixando claro desde o início sua suspeita de que essa escola acadêmica herdeira de Scholem geralmente tem feito uma leitura “up side down”, isto é, de cabeça para baixo, porque impõe à literatura mais antiga as categorias dos *Hekhalot* posteriores caracterizando-a como “mística”.

Logo na introdução, Schäfer lida com as definições das expressões “misticismo” e “misticismo judaico” em relação à sua proposta metodológica para falar das origens do misticismo judaico, como propõe o título de seu livro. Embora ciente das dificuldades de definição, incluindo a relutância de Scholem em definir o termo *per se*, Schäfer destaca a *unio mystica*, a união do adepto com o divino, aspecto considerado a espinha dorsal nas definições, como o elemento chave decisivo para o emprego do termo. Em outras palavras, uma vez que o termo não foi usado pelos antigos para descrever suas próprias experiências, mas sim pelos estudiosos recentes para falar da experiência daqueles, nas definições recentes fica em evidência a *unio mystica* como elemento chave para empregar o vocábulo.

Schäfer também está ciente de que, ao passo que Scholem tenha rejeitado a *unio mystica* como definição do misticismo, e também a redução deste à experiência extática, falou do misticismo como um contato direto do indivíduo com a divindade, paralelo à insistência de que o misticismo deve ser definido no contexto particular de cada cultura e religião.

Mas Schäfer considera falho o esquema de Scholem e seus sucessores, pois enquanto aquele tenha deixado vaga boa parte do conteúdo de sua concepção da relação dos antigos apocalipses com os textos místicos posteriores da *Mercavá*, ou mesmo com os mestres da *Mishná* do judaísmo rabínico, estes acabaram impondo uma relação paralela fazendo uma análise de cabeça para baixo, tentando preencher as lacunas deixadas por Scholem.

Ainda como preâmbulo de sua proposta metodológica, o autor argumenta que, além dos sérios problemas que envolvem o emprego do termo “misticismo”, há dificuldades também com o termo “origens” para se referir ao ponto inicial de um movimento supostamente começado nos tempos dos apocalipses e investigado diacronicamente até os tempos da *Kabalá*. Sendo assim, o título do livro não é tão otimista no sentido de querer demonstrar essas origens do misticismo judaico. Ele explica que a expressão é usada, especialmente o termo “misticismo”, somente porque é rótulo estabelecido por uma longa tradição acadêmica herdeira de Scholem.

Ao mesmo tempo, todavia, Schäfer esclarece que seu procedimento metodológico, ligado ao tradicional método histórico crítico, pretende considerar os textos *per se*, isto é, deixar que os textos falem por si mesmos levando a sério seu contexto histórico. Isso significa também dizer que não há comprometimento *a priori* com uma abordagem diacrônica ou sincrônica buscando algo comum entre os textos. Os textos são analisados isoladamente primeiro, para depois perguntar pela possível relação histórica entre eles, mantendo inicialmente aberta a questão de julgá-los como místicos ou não.

Com esses esclarecimentos acerca do tema e metodologia, Schäfer passa a desenvolver uma competente abordagem do aglomerado literário citado em oito capítulos que abrangem desde a visão de Ezequiel até o 3.º Enoque, seguidos por um nono capítulo que resume suas conclusões.

Vale dizer que, a propósito de demonstrar a precariedade da ampla tendência da escola scholemiana de visualizar um misticismo judaico que teria percorrido séculos, amparada na análise mais sincrônica que diacrônica de um conjunto de textos colocados num mesmo guarda-chuva místico, Schäfer enfatiza as diferenças entre estes textos.

Para Schäfer, Ezequiel, por exemplo, não apresenta a transformação física e espiritual, mas pavimenta o caminho para tais elaborações nos apocalipses. Argumentar que os pseudépígrafos conhecidos como Ciclo de Enoque representam experiências verdadeiras de êxtase de seus autores reais e não ficção literária, é perder o foco desses documentos porque simplesmente não há evidências para decidir entre uma coisa e outra. Conquanto os textos qumrânicos apresentem uma *unio litúrgica*, uma união ou comunhão entre homens e anjos, não há relato de ascensão aos céus, e, principalmente, apresenta anjos oficiando como legítimos sacerdotes e sumo sacerdotes, o que, segundo Schäfer, definitivamente distancia *Qumran* dos *Hekhalot*.

Quanto aos rabinos, estes estavam ocupados tão-somente com a exegese dos textos e sua exposição correta, diz Schäfer. O famoso texto de *Hagiga* 2.1, por exemplo, proíbe “expor” (hebraico *doresh be*) relações sexuais proibidas, a obra da criação e a *Mercavá*, em termos da relação professor/estudante, e não de experiência mística. A também famosa narrativa dos quatro que entraram no *pardes* deve ter tido uma versão original na literatura rabínica que não tinha conotação de viagem celestial, mas que foi desenvolvida para tal por interpolação de material posterior que era parte do misticismo da *Mercavá*.

Ao lidar com os textos do misticismo da *Mercavá* propriamente, Schäfer insiste em falar sobre “macroformas” e “microformas” e não “obras” porque acreditava que estamos diante de uma literatura altamente instável que só foi “congelada” mais ou menos como obra em seu estágio mais avançado e, portanto, não representa, de fato, um conjunto. Nesta linha de raciocínio, o autor passa a destacar as diferenças entre as macroformas *Hekhalot Rabbati*, *Hekhalot Zutarti*, *Shi’ur Qomá* e 3.º Enoque.

Sendo assim, Schäfer afirma que, enquanto a ênfase nos *Hekhalot Rabbati* é a participação na liturgia celestial, tal coisa não tem qualquer papel nos *Hekhalot Zutarti*. A relação estreita entre a tradição do *Shi'ur Qomá* e o Cântico dos Cânticos, especialmente 5.10-16, não prova que aquela tradição se originou de uma exegese deste livro bíblico, menos ainda que a referida relação demonstre que tal tradição tenha sido essencial para as especulações místicas da *Mercavá* ou que estejamos diante de uma prova da antiguidade de um núcleo do misticismo da *Mercavá*, como alegou Scholem.

Muito interessante é também a tese de Schäfer de que a tradição de *Metatron* no 3.º Enoque, que apresenta a transformação do herói diluviano no angelomórfico e quase deificado *Metatron*, deva ser comparada com a cristologia do Novo Testamento, como uma resposta apologética dos judeus à cristandade e seu Cristo deificado.

Assim, enfatizando as diferenças que, para Schäfer, tornam improvável qualquer teoria de um misticismo que tenha percorrido séculos, ele conclui dizendo que o único elemento que é comum em toda essa literatura é o desejo de atravessar a fronteira entre céu e terra. Para ele, até mesmo o uso do termo “misticismo”, embora não proibitivo, não contribui muito para um melhor entendimento da gama literária em questão. A obra, portanto, se caracteriza por um tom desconstrutivo.

Enfim, anos depois de sua monumental “Synopsis zur Hekhalot-Literatur” que se tornou uma referência para o estudo dos textos dos *Hekhalot* em todo o mundo, Schäfer apresenta o que se pode chamar de sua obra madura que resulta de anos de pesquisa dedicados ao tema. Além de madura, a obra de fato é competente e ganha ares de se tornar também uma referência e um desafio para os que estão alinhados com a escola de Scholem. Por isso, não só suas qualidades, mas também seus limites deverão ser apontados.

Sobressai na obra uma confessada opção pelo método histórico crítico e a alegre admissão do autor de pertencer ao mundo racionalista. Schäfer argumenta que tal postura não inclui negar a experiência religiosa que pode estar por trás dos textos estudados, algo que ele afirma mais de uma vez ao longo do livro. Mas a questão aqui é metodológica, e implica reconhecer que, quando se assume um método, também se assume seus limites, algo que não está explícito na obra de Schäfer. Ele pretende estudar os textos por si mesmos, beirando até mesmo a ingenuidade de assumir que tal coisa seja possível, como se o intérprete pudesse se distanciar do objeto de pesquisa a ponto de ser (quase) neutro. Mas é preciso perguntar se o assumido racionalismo não minimiza, desde o início, a captação de certos vestígios de experiência religiosa padrão por trás dos textos justamente por tratar-se de um pressuposto desse método – a tendência à redução da realidade apenas à racionalidade – e não um princípio. É importante afirmar isso neste ponto,

porque é justamente aqui que está uma das alegações da escola scholemiana de continuidade. Enfatizar diferenças não prova que não há qualquer padrão.

Outra maneira de dizer isso é que o método histórico crítico, como já tem sido amplamente discutido, tem problemas com o “histórico” e também com o “crítico”. No caso do primeiro, a situação é que frequentemente o levantamento histórico em torno do texto depende de viabilidade de fontes que nem sempre existem, ou existem de forma precária. Quanto ao “crítico” (no sentido adjetivo modificando “método”), o problema é que o “crítico” (no sentido daquele que faz a crítica) é sujeito sempre preso a subjetividades. Ora, essas limitações do referido método não são novidade, mas é preciso reafirmá-las para, então, dizer que um grande desafio (talvez o maior), de fato, é metodológico, de esclarecer a legitimidade dos caminhos assumidos e suas razões, com seus limites.

Schäfer assume que os *Hekhalot* estão em contraposição com a cristologia como uma apologia judaica. Mas ele não segue seu próprio método ao citar o Novo Testamento, especialmente o hino quenótico em Filipenses, escrito vários séculos antes dos *Hekhalot*. O mais acurado seria citar os textos teológicos cristãos dos tempos dos *Hekhalot*, e não textos bem anteriores, ainda que fundantes, pois estes foram sujeitos a desenvolvimentos interpretativos ao longo dos séculos. Neste período, a cristandade não falava do “binitarianismo” citado por Schäfer, mas de “trindade”. O método histórico crítico, então, exigiria a comparação com a teologia cristã do período bizantino e sua recepção do Novo Testamento, e não com o Novo Testamento *per se*.

Além disso, os *Hekhalot* não têm qualquer tom apologético explícito. Naturalmente, é possível discutir o alegado aspecto apologético dessa literatura, mas Schäfer não demonstrou que isso é provável com as ferramentas do método histórico crítico.

Esta observação sobre o modo como Schäfer apresenta os *Hekhalot* é bem pertinente porque este é justamente o ponto de giro de sua crítica à escola scholemiana, visto que, para ele, a partir de Scholem se faz uma inversão projetando para trás até o tempo de Ezequiel as experiências tidas como místicas relatadas nesses documentos posteriores.

Fontes e métodos são dois aspectos determinantes para a abordagem desse tema e para toda pesquisa desse tipo. Quando as fontes perpassam períodos diversos e se pretende investigar a possível existência de algum padrão perpassando tais fontes que justifique este termo em meio aos naturais desenvolvimentos, como é o caso da escola scholemiana, é preciso que os métodos sejam aprimorados para demonstrar sua relevância acadêmica. Este é um dos importantes desafios que a obra de Schäfer impõe.

Submetida em: 23-1-2013

Aceita em: 1-11-2013