

**RELIGIÃO, NAÇÃO E CIVILIZAÇÃO NO CONTEXTO JUDAICO**

## RELIGION, NATION AND CIVILIZATION IN THE JEWISH CONTEXT

**Alexandre Leone**

Doutorando em Cultura Judaica na USP

Mestre em Cultura Judaica pela USP

Master of Arts e Rabino pelo Jewish Theological Seminary of América, N.York

alexleone@terra.com.br

**Resumo:** O objetivo deste artigo é discutir a singularidade judaica no contexto do debate entre as abordagens fenomenológica e histórico-cultural sobre o conceito de religião. O estudo da trajetória dos judeus até a modernidade pode elucidar pontos importantes para este debate uma vez que tanto o cristianismo quanto o islã têm suas raízes na experiência religiosa judaica.

**Palavras-chave:** Judaísmo, Modernidade, Religião, Cultura, Sagrado.

**Abstract:** The purpose of this article is to discuss the Jewish singularity in the context of the debate between the phenomenological and the historical-cultural approach on the concept of religion. The study of the trajectory of the Jews towards modernity may clarify important aspects of this debate since Christianity and Islam, other major religions that impacted West civilization, have their roots in the Jewish religious experience.

**Keywords:** Judaism, Modernity, Religion, Culture, Sacred.

## I

São os judeus como grupo uma nação ou uma religião? Os dois ao mesmo tempo? Se for assim, qual é o fator que preservou a singularidade judaica diante dos monoteísmos cristãos e islâmicos? Esta questão é hoje respondida, basicamente, a partir de dois pontos de vista diferentes: a fenomenologia e a posição chamada histórico-cultural. As abordagens fenomenológica e histórico-cultural nas ciências da religião partem de posições diversas para estudar seu objeto que, conforme os seus pontos de vista, podem ser a religião ou as religiões, o sagrado ou as inter-relações humanas e sua trajetória. Seria o caso de preferir uma destas abordagens a outra ou a ambas por apresentarem diferentes virtudes e fraquezas? Essas diferentes abordagens poderiam coexistir sem que isso significasse a busca de fazer uma síntese de ambas, o que resultaria numa abordagem eclética? Vejamos como o estudo do judaísmo poderia nos ajudar nesta questão.

Duas agendas de modernização, baseadas em definições diversas do que são os judeus, têm competido nos últimos duzentos anos de modo a fazer este povo milenar adequar-se às instituições da civilização moderna: as definições dos judeus como religião e como nação. Apesar de cada uma destas definições, tomadas separadamente, parecer conter elementos adequados para descrever os judeus, nenhuma delas consegue captar todos os matizes da especificidade judaica. Analisadas em sua profundidade, ambas no final das contas se revelam forçadas e mais mistificadoras do que capazes de abarcar de forma adequada a dinâmica da condição judaica na modernidade.

Foi após a Revolução Francesa e a independência dos Estados Unidos, no final do século XVIII, que os judeus foram incorporados às sociedades nacionais no Ocidente como cidadãos individualmente, ao mesmo tempo em que as comunidades judaicas perdiam seu estatuto de entidades autônomas e autogovernadas dentro dos reinos medievais e durante o antigo regime. Até aquele momento os judeus individualmente não pagavam impostos aos reinos locais, mas às suas comunidades locais que possuíam estruturas e instituições públicas como escolas, casas de banho, tribunais, sinagogas, hospitais e seus respectivos funcionários. Eram as comunidades que, como entidades,

repassavam os impostos aos reinos e governos. Após as revoluções do século XVIII, e na Europa Ocidental principalmente após Napoleão, as comunidades judaicas perderam esta autonomia. Dentro das agendas da construção dos Estados nacionais burgueses no Ocidente não fazia mais sentido, naquele momento, a manutenção de um Estado dentro do Estado. Os judeus foram então reorganizados como religião, isto é, os assuntos judaicos passaram a ser organizados dentro daquelas instituições sociais que, na civilização ocidental, estão ligados à área religiosa. As organizações judaicas foram definidas como organizações análogas às organizações cristãs, católicas e protestantes. Na Inglaterra, por exemplo, foi criada a figura do grão-rabino como um equivalente do arcebispo da Cantuária. As antigas *Kehilot* judaicas pré-modernas foram definidas, grosso modo, como congregações.

Isso significava que o judeu, agora vestido como um cidadão burguês, passava a ser definido como um francês, inglês ou alemão de “fé mosaica”. Durante a semana, no mundo do trabalho, o judeu era um cidadão como qualquer outro que, na privacidade de seu lar ou aos sábados em seus templos, viveria sua religiosidade como israelita, assim como o cidadão católico ou o protestante viveriam de modo análogo sua fé. O judeu passava assim a ser definido como o membro de uma determinada religião que possuía suas crenças e sua mensagem ética específica. Surge a necessidade de definir qual seria a teologia do judaísmo. Desde então os judeus passaram a adotar nomes civis como Alberto ou Marcelo e a usar seus nomes judaicos “religiosos” Yeshaiahu ou Moshé apenas durante os ritos sinagógicos ou nas lápides dos cemitérios.

É neste contexto que durante o século XIX as sinagogas começaram a ter sua função e sua arquitetura interior alteradas. Em muitas sinagogas foi introduzido o uso de instrumentos musicais com o uso em especial do órgão como já era costumeiro nas igrejas. A liturgia tornou-se mais melódica com a composição de várias peças novas que mais pareciam hinos para recitar as antigas orações vindas dos períodos talmúdico ou medieval. Em muitas sinagogas, o arranjo interior dos bancos foi alterado para dar lugar a um amplo corredor por onde passaria a noiva durante a cerimônia de casamento. O casamento judaico, um contrato entre o noivo e a noiva na presença de

testemunhas e da comunidade, antes celebrado nas praças e pátios, passou a ser celebrado nas sinagogas mimetizando o modelo cristão.

Em virtude desta nova situação, a própria função dos rabinos começou a ser alterada. De juristas e juízes que interpretavam a *halakhá*, o direito judaico, mas que não possuíam funções litúrgicas, uma vez que a liturgia da sinagoga é laica, os rabinos, nos países ocidentais, começaram a partir deste período a assumir funções clericais muito semelhantes às exercidas por padres católicos ou pastores protestantes. Para formar este novo tipo de rabino foram fundados, ao longo do século XIX, “seminários teológicos judaicos” por toda a Europa Ocidental e Central e nos Estados Unidos. Estes seminários substituíram as tradicionais academias rabínicas (*yeshivá*) onde o currículo se concentra no estudo da literatura talmúdica e dos códigos legais. Nos novos seminários rabínicos, ao lado das matérias tradicionais, os rabinos modernos passaram a estudar matérias de cunho “teológico”. É neste período que, como já foi dito acima, começa a preocupação com a noção de teologia judaica. É verdade que na Idade Média pensadores judeus enveredaram por temas que hoje seriam chamados de teológicos, mas eles viam sua reflexão como parte do debate filosófico medieval ou da mística judaica. É somente na modernidade que surge a idéia de teologia judaica como uma preocupação central. Essa preocupação está profundamente ligada à agenda de tornar o judaísmo uma religião no sentido de uma doutrina e uma teologia sistemática. É interessante que a palavra judaísmo fora usada por autores cristãos desde o final da Antiguidade, mas este termo está ausente da literatura judaica até o século XIX.

A redução do judaísmo a uma denominação religiosa, que não foi um fenômeno simples e sem tensão, teve como reflexo o surgimento, dentro do judaísmo moderno, de várias linhas e movimentos religiosos que têm se caracterizado por diferentes posturas em relação à adaptação dos judeus às sociedades modernas. Basicamente três linhas religiosas se desenvolveram nos últimos duzentos anos: a Reforma, o Judaísmo Conservativo/Massorti e a Ortodoxia.

A Reforma, como o nome sugere, advoga uma modernização radical da religião judaica nos moldes da Reforma protestante cristã. Este movimento tornou-se muito forte na Alemanha até os anos trinta e nos Estados Unidos até o presente momento (cf. HAYUOUN, 1995, p. 116). A Reforma é, de todos

os movimentos, aquele que mais claramente tem advogado que os judeus são antes de qualquer coisa apenas uma comunidade religiosa.

Em oposição à Reforma no espectro judaico encontra-se a Ortodoxia, termo também moderno usado para designar as correntes que reagiram ao desmonte das antigas comunidades autogovernadas onde os judeus viviam separados da sociedade em geral. A Ortodoxia não se caracteriza por uma doutrina única; suas duas alas mais importantes – a Ortodoxia Moderna, mais moderada, e a Ultra-ortodoxia, mais fundamentalista – pouco têm em comum em termos doutrinários. Vários autores já propuseram chamar a Ortodoxia judaica de ortopraxia, pois o central, para todos estes grupos, é a manutenção dos ritos judaicos e da *halakhá* (o direito judaico) na vida do dia-a-dia com muito pouca alteração em relação à sua forma anterior ao advento da modernidade. Para muitos, a Ortodoxia aparece como uma sobrevivência do judaísmo medieval nos tempos modernos. Essa crença popular também tem sido posta em cheque nos últimos anos por diversos autores que apontam as várias diferenças entre o judaísmo ortodoxo e as comunidades judaicas medievais em termos de suas práticas e de sua flexibilidade em relação à lei judaica.

No meio destes dois movimentos começou a tomar forma, desde meados do século XIX, o Judaísmo Conservativo (Massorti), que advoga a idéia de que os judeus são uma religião e uma nação ao mesmo tempo. Para os conservativos é possível encontrar uma síntese entre a situação moderna e a preservação da identidade judaica como uma identidade ao mesmo tempo ligada à preservação das leis judaicas e seu desenvolvimento nas condições da modernidade. Diferente da Ortodoxia, os conservativos vêem a modernidade como algo positivo e diferente dos reformistas; eles advogam a necessidade da manutenção da identidade nacional judaica com seus costumes e idioma.

## II

Esse processo, descrito aqui de forma sumária, tem ocorrido no Ocidente de modo mais característico desde o início do séc XIX, percorrendo todo o século XX e continua até o começo do XXI. Não foi, porém, um processo que ocorreu sem tensão dentro e fora das comunidades judaicas e das sociedades nacionais que as rodeavam. Particularmente a comunidade

tradicional judaica, assim como outras comunidades tradicionais originadas da pré-modernidade, tem experimentado grande tensão em suas relações com a sociedade ocidental. Essa tensão aparece em alguns setores da referida comunidade como rejeição à modernização e como negação para manter contatos com o mundo externo. Em outros setores a relação com a tradição tornou-se mais laica e de caráter cultural. Assumiu-se a cultura moderna e foi abraçada a *burgiche Gesellschaft* hegeliana. Para amplos setores da comunidade judaica as relações e os vínculos com instituições judaicas ficaram muito tênues. Dentre os fatores que mais fortemente tencionaram e modificaram esse processo poderíamos destacar a grande imigração para os países ocidentais de largo número de judeus oriundos da Europa Oriental onde, por um lado, o modo de vida e as relações de um padrão pré-moderno se mantiveram até os anos trinta e, por outro lado, a agenda modernizadora visava à caracterização dos judeus como grupo nacional. Outros fatores de enorme importância foram o impacto do holocausto e da memória do mesmo nas comunidades ocidentais, sobretudo européia e norte-americana, e o surgimento, no final dos anos 40, do Estado de Israel, que também influenciou profundamente o modo como os judeus passaram a ver-se desde então.

A agenda nacionalista judaica começou a formar-se em meados do século XIX na Europa Oriental, sobretudo nos territórios do então Império Russo e do Império austro-húngaro. Neste território localizava-se então a maioria dos judeus *ashquenazim*, que constituíam 80% da população judaica mundial e que imigraram maciçamente para o Ocidente a partir do final do século XIX. Seguindo o padrão dos nacionalismos europeus orientais, os judeus destas regiões desenvolveram suas agendas nacionais. Esse movimento nacionalista era então dividido em duas grandes correntes: os autonomistas e os sionistas.

Os autonomistas se organizaram como movimento em meados do século XIX, tendo continuado a existir até o início dos anos quarenta do século XX. Sua plataforma era baseada na idéia de que a cultura judaica *ashquenazi* consistia numa nacionalidade específica com língua própria, o *ídish*, com traços culturais bem demarcados e principalmente com um espírito popular único. A noção de espírito popular comum a outros nacionalismos de tipo

centro-europeu da época era oriunda do pensamento romântico. Dela também provém a idéia de *Kultur* que influenciou toda uma escola de pensamento antropológico no século XX, o culturalismo. A plataforma dos autonomistas era a de que os judeus deveriam lutar para conseguir o status de minoria autogovernada e criar, nos vários Estados nacionais, as condições para se desenvolver de modo autônomo às culturas locais. A principal organização ligada a essa tendência foi, entre meados do século XIX e XX, o *Bund Des Idish Arbaitei* (A Liga dos Trabalhadores Judeus) que era um partido político de tendência socialista que deu ao movimento seu característico traço secular e anti-religioso. A cultura *idish* (judaica), preconizada pelo *Bund*, ao mesmo tempo em que valorizava os traços culturais dos judeus *ashquenazim*, que deveriam se desvencilhar de suas superstições religiosas e patriarcais medievais, considerava muito secundária a relação com outros judeus de culturas diferentes, como por exemplo, os *sefaradim* europeus ou de países mulçumanos. Ou seja, para os autonomistas a condição religiosa não só era secundária para definir o judeu como também deveria ser superada numa sociedade socialista.

Dentre os movimentos judaicos modernos o Autonomismo foi o único que deixou de existir em virtude do genocídio nazista. Não apenas foi a maior parte dos assassinados pelos nazistas, pessoas que eram oriundas da Europa Central e Oriental, como também a maioria das comunidades judaicas dessa área deixou de existir. Não havendo mais um proletariado judeu que falava *idish*, o próprio motivo e sentido do Autonomismo esvaíram-se. A grande maioria dos judeus que foi para as Américas ou para Israel, por motivos diversos, manteve apenas traços da cultura *ashquenazi* européia, especialmente na culinária e em certos costumes, mas o *idish* como língua falada, com sua literatura, teatro, expressão artística e estilo (no sentido levi-straussiano), se perdeu.

No entanto, nos Estados Unidos, em certas aéreas minúsculas, quase como reservas indígenas, em cidades como Nova Iorque, no bairro do Brooklyn, em Williamsburg ou em Crown Heights, é possível se escutar *idish* nas ruas. Ele não é falado pelo tipo de gente que formava as organizações autonomistas, socialistas e laicas, mas por vários diferentes grupos de judeus

*haredim* ultra-ortodoxos. E, ironia das ironias, eles não reivindicam autonomia por parte do Estado; eles vivem numa espécie de autonomia auto-imposta com sua própria língua, costumes, ritos e tribunais rabínicos.

O outro movimento nacionalista, o sionismo, visava fundar um Estado judeu na Palestina, chamada pelos judeus de Terra de Israel e considerada o berço nacional judaico. A agenda sionista era promover a emigração em massa de judeus principalmente oriundos da Europa Oriental, que ao invés de irem para o Ocidente, especialmente para os Estados Unidos, deveriam, segundo agenda sionista, dirigir-se para a Palestina, colonizar a região e criar um Estado nos moldes ocidentais. É interessante que a agenda sionista caracterizava-se pela negação da cultura judaica *ashquenazi* e das culturas judaicas da diáspora em geral. Em lugar do *ídiche*, a língua falada pelos judeus *ashquenazim*, o sionismo propunha a ressurreição do hebraico como língua do dia-a-dia; em lugar dos modelos de relações sociais existentes na diáspora, o sionismo propunha a criação de um novo tipo de judeu imaginado romanticamente como sendo ao mesmo tempo um indivíduo moderno e um retorno aos antigos israelitas do passado, ligado espiritualmente às fontes da literatura bíblica da Antiguidade. O sionismo propunha, assim, uma leitura da Bíblia como literatura nacional distante da leitura tradicional ou religiosa da mesma. O sionismo laico não pensava a Bíblia como fonte religiosa, mas como fonte do mito nacional ligado à terra.

Inicialmente, o sionismo era dirigido pelos setores liberais e socialistas de caráter fortemente anti-religioso. Havia, é verdade, um setor denominado de sionismo religioso que até os anos 70 do século XX era minoritário. Sionistas e religiosos eram vistos basicamente como movimentos com agendas opostas. Não deixa de ser interessante observar como a partir dos anos 70 o papel dos setores religiosos foi tornando-se cada vez mais importante dentro do movimento sionista e da sociedade israelense, a ponto de cindir ao meio a parte judaica daquela sociedade<sup>1</sup> e hoje ser visto como o setor mais militante do movimento. Este sionismo religioso alimentado por um nacionalismo messiânico está desde então na linha de frente da colonização dos territórios palestinos na Cisjordânia, da Faixa de Gaza e de Jerusalém Oriental visando a construção de um Grande Israel como Estado religioso, uma espécie de Irã judaico, do Jordão até o Mediterrâneo.

---

<sup>1</sup> Note-se que o Estado de Israel tem hoje uma larga população de árabes cristãos e muçulmanos.



É interessante como no sionismo tardio as agendas nacionalista e religiosa terminam por se encontrar. Em Israel, diante do afluxo de grupos judaicos vindos de países tão diferentes como a Rússia, o Iêmen, ou a Etiópia, o laço comum entre todos estes grupos é sua identificação como judeus em virtude do passado comum e, assim, a definição religiosa de quem é judeu tornou-se uma questão política central debatida de forma cada vez mais quente naquela sociedade. Para imigrar para Israel, um judeu precisa da carta oficial de um rabino atestando sua condição de judeu. Situação *sui generis* para um Estado e uma sociedade que se crê parte do mundo ocidental laicizado. Em Israel, religião e Estado terminaram por estar mais relacionados e intrincados do que na Irlanda ou na Polônia atuais. No presente momento, no qual o paradigma da secularização é cada vez mais posto em cheque, o caso da sociedade israelense mereceria mais atenção da parte dos pesquisadores.

### III

Como se pode notar até aqui, a condição judaica, em termos religiosos, culturais e nacionais, tornou-se, durante a modernidade, uma condição muito complexa e de difícil acomodação nos conceitos e instituições criados nos últimos séculos no Ocidente. Talvez seja justamente por isso que ela possa servir como exemplo no debate sobre a formação e a trajetória de conceitos como religião, cultura e nação. É, por outro lado, justamente pelo fato de o cristianismo ser percebido e tido como religião originada do judaísmo que a abordagem desta questão faz-se tão mais interessante para o debate entre as posições fenomenológica e histórico-cultural sobre religião.

A diferença entre ambas as abordagens é definida de modo sucinto por Gasbarro (cf. 2003c, p.13) a partir da diferença entre um paradigma que parte do sagrado necessário, arquetípico, naturalístico e ontológico, que é o vetor da abordagem fenomenológica, e um paradigma que parte tanto da negação da existência da religião abstrata quanto das religiões como formações coletivas, cujas trajetórias seriam histórica e culturalmente constituídas. Segundo a abordagem fenomenológica, de Otto ou de Eliade, o eixo conceptual central são as noções de sagrado e profano, enquanto para a abordagem histórica o eixo central seriam as noções de civilizações e religiões sempre pensadas no plural. Para Gasbarro, que é um historiador das religiões, a fenomenologia,

apesar do seu sucesso, não seria a abordagem mais profícua para o estudo das religiões concreta e historicamente constituídas (Gasbarro 2002, ver também 2003a). Ele se dedica de modo mais concentrado ao estudo comparativo das religiões. O problema é que o judaísmo, apesar de ser contado entre os assim chamados grandes monoteísmos, apresenta uma diversidade e uma complexidade que desafia ambas as abordagens.

No uso cotidiano, e mesmo em muitos casos no uso acadêmico, estamos acostumados a usar o termo religião como algo auto-evidente sem pensarmos em como esse conceito surgiu no horizonte conceitual ocidental. Segundo Gasbarro (cf. 2005, p.1) o conceito de religião é de derivação cristã; de sua origem cristã o conceito teria se expandido e se tornado cada vez mais abstrato de modo que no final das contas foi tomado como um universal humano. Para Gasbarro, no entanto, tal conceito não só não seria universal como também não seria apropriado para abarcar o monoteísmo e o politeísmo. Alinhando-se com esta abordagem, Montero (2005, p. 4) afirma que em suas origens latinas na Roma antiga o *religio* referia-se à existência de um domínio para além da pessoa que remetia a um conjunto de obrigações. Esse domínio aludia ao sentido da piedade que os romanos tinham com relação à conduta considerada correta de devoção à *res publica*. “Essa noção tinha, pois, uma dimensão jurídica já que designava um conjunto de observância de regras, interdições que regulavam relações humanas sem referência à adoração de divindades ou ritos” (MONTERO, 2005, p.2-3). *Religio* parece ser, de uma maneira geral, em latim, o sentimento de devoção, composto por medo e escrúpulo, de um compromisso para com os deuses (LALANDE, 1999, p. 949). Para os antigos romanos então haveria apenas *religiones*, no plural, sem nenhuma noção de *religio* como um singular abstrato. Desse modo, *religiones* se referia aos vários modos de cultuar as divindades da cidade sem nenhuma alusão a um sistema completo englobando teologia sistemática, rituais, organização e comunidade de fieis, aquilo que hoje é em geral chamado de religião. Foi o cristianismo que transformou essa noção romana pagã na noção de religião geral e abstrata, legando-a aos modernos.

Segundo Gasbarro (2003a, p.2) a noção de religião, tal como os ocidentais a conheceram, teria surgido como fruto da revolução monoteísta. Somente os

monoteísmos, em virtude de sua especificidade histórica, cultural e simbólica, teriam desenvolvido o conceito de religião depois aplicado aos outros povos com os quais entraram em contato. Como exemplos dessa trajetória histórica Gasbarro (2003a, p.4) cita a passagem do paganismo romano ao cristianismo no Ocidente e do paganismo pré-árabe ao islamismo. Esse, no entanto, não parece ser o caso quando nos voltamos ao desenvolvimento histórico e cultural dos judeus tanto no período bíblico na Antiguidade quanto durante o início do período rabínico entre o final da Antiguidade e o período medieval. Foi somente em contato com o cristianismo, e talvez em menor grau com o islã, que o judaísmo desenvolveu a noção de religião e mesmo assim num processo longo que só tomou forma institucional na modernidade ocidental.

Vejamos agora como este mesmo tema é abordado pelas fontes judaicas tradicionais bíblicas e rabínicas. Essas fontes são particularmente interessantes por terem sido compiladas ou muito antes do aparecimento do cristianismo e do islã ou em paralelo ao seu surgimento histórico.

Não há termo hebraico ou aramaico em todo o texto bíblico equivalente à palavra religião. A palavra hebraica,  $\sigma$  (dat) só é usada no sentido comum de religião num contexto muito tardio (cf. BROWN, 1979). No texto bíblico ela tem os sentidos de sistema legal, decreto real, édito, lei ou para significar os costumes de um povo. Alguns exemplos desses usos são: “Segundo a lei ( $\sigma$ ) o que se deve fazer com a rainha Vasti por ela não ter feito o que foi dito pelo rei Assuero por meio dos oficiais da corte” (Ester 1; 15). “[...] por causa da palavra do rei e a própria lei ( $\sigma$ ) foi dada em Shushan [...]” (Ester 3:15). Uma passagem interessante é quando, na narrativa do livro de Ester, o primeiro ministro fala contra os judeus perante o rei da Pérsia: “Há um povo disperso e separado entre os povos em todas as províncias do teu domínio real; e suas leis ( $\sigma\omega\eta$ ,  $\sigma$ ) são diferentes das leis de todos os outros povos e eles não executam as leis do próprio rei, e não convém ao rei deixá-los ficar” (Ester 3:8). Aqui também é consenso entre todos os estudiosos que a tradução correta do hebraico é *leis* e não *religião*. No livro de Esdras encontramos outro exemplo, neste caso em aramaico: “[...] para investigar a respeito de Judá e de Jerusalém na lei do teu Deus ( $\text{תבן ללל תבן}$ ), que há na tua mão” (Esdras 7:14). Novamente aqui é consenso que a tradução do aramaico é *lei* e não *religião*. Os livros

de Esdras e Ester foram compilados em um período muito tardio durante o período persa e helenístico, na época do Segundo Templo de Jerusalém, quando o monoteísmo judaico já estava completamente estabelecido.

No texto talmúdico as expressões *השמ תד* (*dat moshé*) ou *השמ תדכ* *יאדוהיו* (*dat moshé veyehudaei*), que ocorrem no Talmud Babilônico e no Talmud de Jerusalém, são traduzidas respectivamente como “a lei de Moisés” e “conforme a lei de Moisés e dos judeus” e significam o conjunto dos mandamentos da Torá e são uma menção a *Halakhá*, o sistema legal judaico derivado da Torá (cf. SOKOLOFF, 2002). Segundo a literatura talmúdica os mandamentos da Torá são divididos em leis rituais concernentes às relações com Deus e leis sociais concernentes às relações entre as pessoas. De certa forma a expressão *השמ תד* tem um sentido próximo à noção de *religio* romana que, conforme Montero (2005), tem uma dimensão jurídica que assinala as observâncias, regras e interdições que regulam as relações humanas. Isso é muito interessante, pois a noção romana refere-se a uma cultura politeísta pagã, e a judaica, bíblica e rabínica, a uma cultura monoteísta.

Os próprios rabinos não têm tradicionalmente nenhuma função ritual específica. Sua função é serem instrutores da Torá, mestres, juristas e juízes nos tribunais. Não vivem também uma vida religiosa em oposição à vida secular, não possuem vestimentas específicas e só modernamente vieram a ter funções sinagogais de dirigir serviços religiosos. Os rabinos medievais costumavam ser associados antes às academias e tribunais do que às sinagogas.

Aquele que se aproxima do texto talmúdico e da literatura rabínica em geral imaginando encontrar discussões teológicas análogas às que ocorrem na literatura cristã do mesmo período, séc. II ao VI, como, por exemplo, na Patrística, ficaria surpreso de encontrar tratados inteiros dedicados a questões que hoje em dia seriam consideradas temas jurídicos, econômicos, sociais, de família, agrícolas ou ligados a uma ritualística doméstica. As discussões religiosas e simbólicas de nuance teológica são apresentadas através de narrativas lendárias, parábolas e fábulas atribuídas a várias escolas com posições muito diversas. Para algumas escolas, por exemplo, Deus é transcendente, para outras Deus é imanente. E isso sem que nunca se chegue a

um consenso entre os rabinos sobre qual a doutrina correta. No Talmud não há de fato uma teologia única, mas um conjunto de temas que entram nos debates de modo a formar muito mais uma dialética teológica do que uma teologia sistemática e um corpo claro de crenças como ocorreu entre os cristãos.

O que dizer então de outros conceitos? Será que não haveria algum outro termo que pudesse expressar a noção de religião tal como foi desenvolvida no cristianismo? Isso seria de se esperar visto ser o judaísmo considerado como sendo a origem do mesmo. Dois conceitos parecem se aproximar, mas de fato apresentam apenas aspectos daquilo que o termo religião veio a significar no Ocidente. São eles os termos Torá (טורה) e Avodá (עבודה).

A palavra Torá tem sido traduzida na literatura cristã com o significado de Lei; seu sentido, no entanto, é bem diverso. A raiz hebraica de Torá significa ensinamento ou instrução. O termo é usado entre os judeus para designar (1) os cinco livros mosaicos, o Pentateuco (desde Gênesis até Deuteronômio), chamado também de Torá Escrita, ou (2) a totalidade do ensinamento judaico, bíblico e rabínico, chamada também de Torá Oral. Da mesma raiz hebraica, da qual provém a palavra Torá, vem também o verbo para atirar mirando, como quando se atira com arco e flecha, daí a noção de Torá como instrução sobre a direção a ser seguida. Desse modo, o conceito de Torá designa, entre os judeus, o ensinamento sobre o sentido da vida e da morte de algum modo tocando aquilo que é comumente apreendido no Ocidente como religião. No entanto, Torá nunca é usada de modo abstrato, como a noção de religião veio a ser usada entre os cristãos.

*Avodá* é a palavra hebraica que significa comumente um trabalho servil, um serviço. *Eved* é um servo e *oved* um trabalhador assalariado. No texto bíblico e na literatura rabínica *avodá* é o termo usado para designar o serviço prestado a Deus, assim o ritual de oferendas no Templo de Jerusalém era chamado de *avodat kodesh* (serviço sagrado), o ritual sinagoga, que consiste de recitações, bênçãos e rezas é chamado de *avodat halev* (serviço do coração). Também o ritual de jantar junto com outras pessoas em torno de uma mesa e contar a narrativa da saída do Egito no *Pessah*, a páscoa judaica, é chamado *avodá*, assim como outros rituais domésticos. Se, porém, na literatura

tradicional judaica *avodá* é usado para descrever o ritual, não deixa de ser interessante que as expressões *avodá zará* (um serviço estranho/estrangeiro) e *avodat elilim* (serviço dos ídolos) sejam usadas pela literatura rabínica para descrever a maioria dos ritos não judaicos. Na literatura rabínica usa-se para os praticantes de *avodá zará* o termo *akum*, que é uma sigla que significa “aqueles que servem as estrelas”. Certos grupos ou culturas exteriores aos judeus, no entanto, não são considerados como praticantes de *avodát elilim* – esse é o caso, na literatura judaica rabínica medieval, dos samaritanos e muçulmanos. Eles são tidos como *irei shamaim* (aqueles que reverenciam os céus). Notemos a sutil diferença entre as noções de “aquele que serve as estrelas”, aplicado ao idólatra, e “aquele que reverencia os céus”, aplicado ao monoteísta, mesmo que estrangeiro. Somente na modernidade a noção de *irei shamaim* foi aplicada por certos rabinos aos cristãos, pois durante todo o medievo existiram dúvidas entre os rabinos se os cristãos eram monoteístas verdadeiros ou não, por causa de suas práticas de culto às imagens dos santos. A questão não era simplesmente teológica (a idéia de Trindade), mas também de *práxis* ritual (o culto de estátuas).

Todos os termos e conceitos apresentados acima descrevem diversos aspectos da religiosidade judaica que até a modernidade ocorreram difusos e permeando várias áreas da vida coletiva e individual. Nas comunidades judaicas pré-modernas estes conceitos não se organizavam simbolicamente no imaginário e na prática coletiva numa oposição entre a cidade de Deus e a cidade do homem, não havia separação entre o secular e o religioso. Não havia cleros nem leigos. Todo o mundo é tido, na literatura tradicional, como sendo o reino de Deus. Há, porém, um termo, de origem pré-judaica, que desde a Antiguidade até hoje tem um sentido eminentemente religioso e aparece num par de oposições conceitual: *kadosh* (אֲשֶׁר). Esse termo, em hebraico e em outras línguas semitas, designa, desde a Antiguidade, a condição sagrada, santa, separada e especial daquilo que é associado aos deuses ou a Deus. Em oposição ao *kadosh* está aquilo considerado *hol* (קִדְּוִי), o comum, o profano, o que não tem valor, o que está dissociado da divindade. Esse par de oposições *kadosh/hol* já existia nas culturas semitas do Oriente Médio na Antiguidade e foi herdado pela cultura judaica, sendo muito anterior ao advento da revolução monoteísta. Se no politeísmo os deuses, seres celestiais e imortais são associados coletivamente ao *kadosh* nas narrativas e nos rituais, Agnes, São Paulo, (5), 53-72, 2.sem., 2006

no monoteísmo de Israel Deus é a fonte do *kadosh*. No Livro de Isaias 6: 3 aparece a declaração: “Eles (os Serafim) diziam em voz alta uns para os outros: ‘*Kadosh, kadosh, kadosh* (Santo, santo, santo) é YHWH das Hostes; a sua presença gloriosa enche o mundo inteiro!’” A noção de divindade foi transformada com a revolução monoteísta. No entanto, temos aqui um aspecto do imaginário simbólico que parece ser comum ao monoteísmo e ao politeísmo e que é mais bem apreendido pela abordagem fenomenológica.

Não é o caso de se afirmar que a noção de sagrado não tenha história, mas ela parece ser muito antiga, pelo menos anterior ao surgimento do monoteísmo, e certamente anterior ao cristianismo. Isso não é devidamente explicado pela abordagem histórico-cultural de Gasbarro. Hoje sabemos que a linguagem, o uso do fogo e de instrumentos, e mesmo o uso dos símbolos são anteriores ao aparecimento da nossa espécie – o *homo sapiens* – e não há cultura humana que não os possua. Eles, no entanto, também têm história, não são universais no sentido de serem não históricos, mas se universalizaram durante a trajetória dos homens pelo planeta; sua contingência coincide com sua antiguidade. Quão antiga é a noção de sagrado? Seria o sagrado algo histórico, porém igualmente ancestral?

A fenomenologia, como estudo da religião como instituição, seria pouco eficaz em entender os aspectos culturais e históricos desta instituição, mas pode ter algo a dizer como estudo da experiência do sagrado. Talvez seja o caso de assumir uma posição teórica nos estudos sobre as religiões e as civilizações na qual, na falta de uma teoria única, que pode ser que nunca venha a existir dada a complexidade do tema, tenhamos de utilizar, para certos aspectos dos estudos sobre as religiões, uma abordagem e para outros, a outra. A física contemporânea se vê obrigada à mesma situação com relação à relatividade e à mecânica quântica.

Supondo que o *kadosh* se dá na interação entre os homens, ele certamente ocorre também na sua interação com o mundo e com a divindade. Se no seu aspecto inter-humano ele civiliza, e entre os judeus é a base das regras sociais, no seu aspecto de interação com o mundo ele é base para a busca de sentido da existência em termos do eixo simbólico e existencial da vida e da morte.

Walter Benjamin, em *Rua de Mão Única*, chama romanticamente essa relação com o mundo de “embriaguez com o cosmos”. A embriaguez certamente fazia parte dos rituais dionisíacos e no culto ao Baal, cujo eco longínquo são as festas carnavalescas herdadas pelos ocidentais dos romanos. Também no culto apolíneo a embriaguez na sua forma de êxtase oracular se manifestava como elemento central da experiência do vidente. Para a abordagem fenomenológica, o êxtase religioso pode ser encontrado no núcleo de toda vivência religiosa. (cf. LEWIS, 1977, p. 37)

Na Antigüidade, o êxtase se manifestou na tradição judaica como movimento profético e entre os essênios, que eram um grupo de caráter apocalíptico e messiânico. E a partir do final da Antigüidade e durante o período medieval, manifestou-se como mística cabalista no judaísmo rabínico, penetrando no dia a dia dos homens pré-modernos como ritual e como forma de vivência permeada de espírito. Essa busca de reencontro com o cosmos era então um dos alvos centrais da oração e da contemplação do mundo. Para Benjamin, nesta embriaguez simbólica, a vida transcorre como drama cósmico. Nesta situação as relações inter-humanas e dos homens com o mundo se interpenetram. Segundo a abordagem benjaminiana, essa experiência não ocorre apenas nem principalmente como interiorização individual, ela é antes de tudo relação coletiva entre os homens e entre os homens e o mundo.

Mas por que falar em mundo e não em natureza? Pondé (2004, p.11-3) demonstra, apoiando-se em Leo Strauss, que no caso da literatura tradicional judaica a noção de natureza, como desenvolvida originalmente pelos gregos e legada por estes aos ocidentais, não existe no pensamento hebraico bíblico. A experiência simbólica é pensada como relação com Deus, com os homens e com o mundo. Segundo Levinas (1990, p. 45) não há na literatura judaica antiga o desenvolvimento de um pensamento voltado para a ontologia e sim para a relação. Talvez por isso em hebraico o conceito de religião na modernidade desenvolveu-se, por um lado, a partir da idéia de sistema legal e de costumes e, por outro, permaneceu difuso em todas as áreas da vida coletiva. (cf. HESCHEL, 1941, p.10).

#### IV

As civilizações e as religiões parecem constituir sua trajetória desta  
*Agnes*, São Paulo, (5), 53-72, 2.sem., 2006



inter-relação. Aqui voltamos à teoria de Gasbarro que, ao invés de estudar o par de opostos sagrado-profano, prefere construir sua teoria através do par civilização-religião, pois os grupos humanos não vivem apenas relações simbólicas internas a si mesmos, antes estão em relação com os outros em redes de relações sincrônicas e diacrônicas. Em seu estudo do cristianismo, ele propõe e busca demonstrar que o cristianismo e o Ocidente em geral não apenas herdaram e transformaram instituições romanas, como também constituíram suas identidades através de sua relação com alteridades coletivas que seguem trajetórias paralelas, na Idade Média com judeus e muçulmanos e no início da modernidade com os povos das Américas, África e Ásia. Deste modo, religião e civilização precisam ser observados em conjunto e desde sua dimensão histórica e cultural.

No caso dos judeus sua constituição em judaísmo e Estado nacional é fruto também da trajetória de sua relação com o Ocidente, pois estas são categorias que o Ocidente criou para se relacionar com a alteridade. O termo judaísmo só aparece e se populariza na literatura judaica a partir do século XIX, na mesma época em que a idéia e o movimento dos judeus como Estado-Nação moderno foi também se conformando. Mas essas agendas tiveram seu limite, pois, mesmo com o final das comunidades judaicas pré-modernas, os judeus nunca se constituíram completamente em igreja, ou seja, numa organização completamente religiosa, nem seu Estado nacional se organizou completamente como entidade laica.

Percebendo essa dificuldade em adequar o judaísmo às categorias usadas na modernidade, em 1934, o pensador judeu norte-americano Moderchai Kaplan, propôs que os judeus deveriam ser pensados a partir do conceito de civilização. Em *Judaism as a Civilization*, Kaplan afirma:

Colocando o judaísmo dentro da categoria de civilização nós deveríamos procurar encaixá-lo no quadro da ordem social moderna. Esta classificação deveria ajudar-nos a identificar nesta coisa complexa que é o judaísmo todos os elementos que perfazem sua substância [...] O judaísmo é apenas uma entre outras tantas civilizações únicas guiando a humanidade na direção de seu destino espiritual. Ele tem funcionado como uma civilização através de sua trajetória (Kaplan, 1972, p. 180).

Fica claro nesta passagem que Kaplan tinha uma idéia de civilização como uma empiria e não como um conceito criado pela cultura ocidental do mesmo modo que os conceitos de religião e nação. No entanto, a noção da necessidade de buscar abarcar a complexidade judaica para além das caracterizações religião e nação apontava para novos caminhos e perspectivas mais abrangentes nos estudos judaicos. Para Kaplan, o judaísmo seria uma civilização religiosa. Gasbarro conceitua as civilizações e as religiões em inter-relação. Para ele, diferente de Kaplan, as civilizações não são empirias, mas formas de inter-relação entre culturas.

Pensar o povo judeu em termos de civilização tem o mérito de abarcar a diversidade judaica resultante de séculos de diáspora e é uma tentativa de ir além da dicotomia religião versus nação. Talvez o conceito que abarque melhor esta especificidade seja o de Ecúmeno usado na antiguidade pelos gregos. O Ecúmeno se refere a um espaço de inter-relações entre sociedades e comunidades que se reconhecem mutuamente. Os grupos judaicos oriundos de países europeus são culturalmente muito diferentes daqueles vindos de países muçulmanos ou de territórios como a Etiópia e a Índia. Também as novas comunidades judaicas formadas no século XX nas Américas ou em Israel criaram novas diversidades inexistentes anteriormente.

Entre os judeus, os contatos com as mais diversas civilizações, resultado da diáspora milenar, talvez tenham exercido no seu contexto um papel análogo ao das missões no mundo cristão e muçulmano: pensar a alteridade e procurar traduzi-la em seus próprios termos (cf. GASBARRO, 2005, p. 4). Exemplo extremo desta diversidade é um documento judaico do século XV descoberto na China (cf. AUSUBEL, 1989, p. 334): ao explicar o judaísmo para o imperador, a propósito de pedir licença para construir sua sinagoga, os judeus de Kai Fengfu descrevem Deus, um conceito completamente estranho aos chineses, usando conceitos como Tien Tao, o Tao Celestial, e fazendo referências ao Livro das Mutações. Entre os judeus não existiram missões, mas sim a situação singular de ser uma civilização diaspórica. O problema da comparação entre civilizações conformes tomou entre judeus e cristãos caminhos distintos. Civilizações, tal como religiões, não são ilhas. Por meio de seus contatos, elas transformam e são por sua vez transformadas. Instituições e idéias originadas de formações culturais díspares podem ser

intercambiadas. Seria aquilo que Oswald de Andrade denominou no *Manifesto Antropofágico* de “antropofagia cultural”, que é comer o outro culturalmente, digerindo aquilo que faz sentido num contexto. Obviamente, em contextos distintos essas instituições recebem outros sentidos. A necessidade de viver entre outros povos e outras culturas como minoria levou os judeus muito cedo a terem que buscar traduzir seus conceitos em termos destas outras culturas. Descrever Deus como Tien Tao é análogo a descrever-se como religião e nação perante os ocidentais. Isso talvez explique a diversidade judaica, mas não resolve o mistério da sobrevivência e da identidade complexa deste povo milenar.

### Referências:

- AUSUBEL, Nathan. *Um tesouro do folclore judaico*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989. Coleção Judaica, v. 8.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Col. Obra Escolhidas).
- BROWN, Francis. *The New Brown, Driver Briggs Genesisus Hebrew and English Lexion*. New York: Hendrickson, 1979.
- GASBARRO, Nicola. Quele comparaison em histoire dès religions après Levi-Strauss? Paris, 2002. (texto apresentado na conferência)
- \_\_\_\_\_. Il Concetto de “Religione” Come Problema Antropologico: geni e sviluppo, San Paolo, 2003a. (texto apresentado na conferência)
- GASBARRO, Nicola. Le Interpretazoni “Religiose” Della Modernità: oltre Max Weber? S. Paolo, 2003b. (texto apresentado na conferência)
- \_\_\_\_\_ Fenomenologia Religiosa e Storia Delle Religioni, S. Paolo, 2003c. (texto apresentado na conferência)
- \_\_\_\_\_ Missões: a civilização cristã em ação, 2005. (texto apresentado na conferência)
- HESCHEL, Abraham Joshua. *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophcal Terms*, Cincinaty: HUC, 1941.

HAYUOUN, Maurice-Ruben. *O Judaísmo Moderno*, Porto: ResEditora, 1995.

KAPLAN, Mordechai. *Judaism as a Civilization-toward a reconstruction of American-Jewish life*. New York: The Reconstructionist Press, 1972.

LALANDE. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEVINAS, E. *Difficult Freedom*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990.

LEWIS, I. M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977. Coleção Debates.

MONTERO, Paula. *Religião, Modernidade e Cultura: novas questões*. São Paulo: EDUSP / Cebrap, 2005.

PONDÉ, Luiz Felipe. Teoria da Religião: dois exemplos de crítica ao uso do conceito de cultura no estudo da religião em Leo Strauss e Franz Rosensweig. *Agnes*, São Paulo, n. 1, p. 7-32, 2.sem.2004.

SOKOLOFF, Michael. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2002.

*Recebido em outubro de 2006*  
*Aprovado em outubro de 2006*