

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**TRANSFORMAÇÃO MÍSTICA NA
RELIGIÃO DO APÓSTOLO PAULO**

**A recepção do Moisés glorificado em 2º Coríntios
na perspectiva da experiência religiosa**

Por

Jonas Machado

**Orientador: Prof. Dr. Paulo
Augusto de Souza Nogueira.**

**Tese apresentada em cumprimento
parcial às exigências do Programa
de Pós-Graduação em Ciências da
Religião para a obtenção do grau
de Doutor.**

SÃO BERNARDO DO CAMPO, MARÇO DE 2007

BANCA EXAMINADORA:

PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA

PROF. DR. ARCHIBALD MULFORD WOODRUFF

PROF. DR. PAULO ROBERTO GARCIA

PROF. DR. VICENTE DOBRORUKA

PROF. DR. PEDRO LIMA VASCONCELOS

Esta tese foi escrita com apoio da CAPES em forma de bolsa de estudo.

“A história da interpretação da obra de Paulo é a história da domesticação eclesial do Apóstolo”

Ernst Käsemann

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado à minha família. Nirleide, Ana Paula e Guilherme. Vivemos muitos bons momentos durante esses quatro anos, mesmo tendo que me recolher em várias ocasiões para os estudos.

AGRADECIMENTOS

Fazendo este trabalho constatei mais ainda o que já sabia: não é possível construir nada importante sem a ajuda dos outros. Ao concluir, reconheço a enorme dívida que tenho com várias pessoas. Fica, então, expressa minha gratidão:

Ao meu orientador, professor Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira. Sua erudição, amabilidade e prontidão em me atender foram fundamentais para a conclusão desta obra. Muito obrigado pela amizade, pelo apoio, orientação, paciência, livros emprestados, os momentos de conversa em sua casa e, o que não poderia deixar de mencionar, os agradáveis cafezinhos.

Ao meu orientador do Mestrado e primeiro orientador do Doutorado, professor Dr. Archibald Mulford Woodruff. Apesar de suas dificuldades de saúde, motivo pelo qual foi impossibilitado de continuar me orientando, depois de recuperado não deixou de me atender, inclusive em sua casa, para dicas sobre a construção dos meus trabalhos e tese.

À coordenação do curso, professor Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães e à secretária Damares Gonçalves P. Queiroz. Muito obrigado pela cortesia e prontidão em dar as orientações necessárias.

Aos colegas do Grupo Oracula de Pesquisas, Valtair, Elisa, Liz, Monika, Leszek, Marcelo, Vitório. Além de compartilhar conhecimentos, livros e textos, foi construída uma amizade muito significativa. Agradeço especialmente à Elizangela (Liz) pela grande ajuda na revisão gramatical.

Ao professor Dr. Vicente Dobroruka da UnB. Obrigado por sua ajuda. Apesar de suas muitas ocupações, foi muito gentil me mandando textos de Oxford enquanto estive por lá. Valeu!

Ao professor Alberto Gonçalves. Obrigado por facilitar o acesso a livros importantes que enriqueceram a pesquisa.

À Faculdade Teológica Batista de São Paulo, professor Lourenço Rega e professora Madalena Molochenco. Sou grato pelo apoio e incentivo.

À Igreja Batista Boas Novas em Jundiaí. Conviver com esta grande família me dá uma dimensão da experiência religiosa que eu não teria de outro modo.

A Deus, o doador da vida, e, com isso, a possibilidade da inquirição e da pesquisa.

MACHADO, Jonas. Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo. A recepção do Moisés glorificado em 2º Coríntios na perspectiva da experiência religiosa. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

SINOPSE

Esta tese é um estudo do conceito de transformação místico-apocalíptica na perspectiva da experiência religiosa e que tem como objeto o caso paulino. As pesquisas sobre Paulo Apóstolo geralmente acompanham a abordagem tradicional que o vê como pensador e teólogo. Mas, em sintonia com algumas obras do passado e especialmente as mais recentes sobre Paulo em relação à apocalíptica e misticismo judaicos, esta tese desenvolve uma análise na perspectiva da experiência religiosa. Considerando a tradição de ascensão visionária como quadro de plausibilidade, é apresentada uma análise dos relatos de ascensão da literatura judaica antiga, com destaque para Moisés, aqui comparado com a recepção paulina do Moisés transformado em 2º Coríntios. O resultado da pesquisa foi que a literatura judaica antiga testemunha um padrão de transformação proléptica em ascensão celestial que fazia parte das crenças e práticas religiosas. A linguagem usada por Paulo em 2º Coríntios, notoriamente no capítulo 3, demonstra que ele estava envolvido em tais crenças e práticas, ainda que com conotações próprias. O Moisés transformado de face gloriosa de Êxodo 34, que foi recebido pelas tradições judaicas como um viajante celestial, o que era corrente nos tempos paulinos, é o foco de Paulo em 2º Coríntios 3. Para Paulo, sua condição é superior à de Moisés porque ele tem acesso livre e permanente à glória de Deus, acesso esse estendido a seus correligionários e que resulta em processo de transformação proléptica. Também porque seu evangelho é uma revelação cristológica divina última superior ao que foi revelado a Moisés no Sinai. Este acesso livre e permanente que inclui esta transformação antecipada se dá em termos de cultos extáticos de natureza visionária.

MACHADO, Jonas. Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo. A recepção do Moisés glorificado em 2º Coríntios na perspectiva da experiência religiosa. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

SINOPSIS

Esta tesis es un estudio del concepto de transformación místico-apocalíptica en la perspectiva de la experiencia religiosa, que tiene como objetivo el evento Paulino. Las pesquisas sobre el Apóstol Pablo generalmente acompañan el abordaje tradicional que lo ve como pensador y teólogo. Mas, en sintonía con algunas obras del pasado y especialmente las más recientes sobre Paulo en relación a la apocalíptica y misticismo judaico, esta tesis desarrolla un análisis desde la perspectiva de la experiencia religiosa. Considerando la tradición de ascensión visionaria como cuadro de plausibilidad, es presentada un analisis de los relatos de la ascensión de la literatura judaica antigua, con destaque en Moisés, que es comparado con la recepción paulina del Moisés transformado en 2Corintios. El resultado de la pesquisa fue que la literatura judaica antigua testimonia un patrón de transformación proleptica en ascensión celestial que hacia parte de las creencias y prácticas religiosas. El lenguaje usado por Pablo en 2Corintios, notoriamente en el capítulo 3, demuestra que él estaba envuelto en tales creencias y prácticas, aunque con connotaciones propias. El Moisés transformado de rostro glorioso de Exodo 34, que fue recibido por las tradiciones juditas como un viajero celestial, lo que era común en los tiempos paulinos, es el foco de Pablo en 2Corintios 3. Para Pablo, su condición es superior a la de Moisés porque él tiene acceso libre y permanente a la gloria de Dios, este acceso estendido a sus co-religionarios, que resulta en proceso de transformación anticipada. También porque su evangelio es una revelación divina ultima cristologica superior al que fue revelado a Moisés en el Sinaí. Este acceso libre y permanente que incluye esta transformación anticipada se da en terminos de cultos extáticos de naturaleza visionaria.

MACHADO, Jonas. *Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo. A recepção do Moisés glorificado em 2º Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

ABSTRACT

This dissertation is a study of the concept of mystical-apocalyptic transformation in the perspective of religious experience, that take the Pauline case as its subject. The researches on Paul the Apostle usually follow the traditional approach that see him as thinker and theologian. But, in accordance with some works (in the past and especially in recent times) on Paul in relation with Jewish apocalyptic and mysticism, this dissertation develops an analysis in the perspective of religious experience. This work takes the visionary ascent tradition as plausible frame, and makes an analysis of ascent narratives of the ancient Jewish literature, especially Moses, compared with Paul's reception of the transformed Moses in Second Corinthians. The result of this research was that the ancient Jewish literature testifies a pattern of proleptic transformation during the ascent to heaven that was part of religious practices and beliefs. The language of Paul in Second Corinthians, especially chapter 3, demonstrates that he was involved in that beliefs and practices, even if with particular aspects. The transformed Moses of glorious face in Exodus 34, that was received by Jewish traditions as celestial traveler, what is current in Paul's time, is the Pauline focus in Second Corinthians 3. For Paul, his condition is better than that of Moses because he has free and permanent access to the glory of God. An access extended to his religious partners, that result in a process of proleptic transformation. And because his gospel is a ultimate Christological divine revelation superior than that was revealed to Moses on Sinai. This free and permanent access that includes this proleptic transformation happens in ecstatic cults of visionary nature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1- A teologia de Paulo: perspectiva de abordagem tradicional	12
2- A busca por “novos ares”	14
3- Os parâmetros desta tese	18
I – PAULO NOS ESTUDOS DE RELIGIÃO	30
1- Paulo e as origens do cristianismo	30
2- Apocalíptica e misticismo paulinos	34
3- Paulo, o visionário	41
4- Paulo e experiência religiosa	52
5- Resumo e conclusão do capítulo	61
II – TRANSFORMAÇÃO COMO PARADÍGMA APOCALÍPTICO	63
1- Transformação na escatologia apocalíptica e no misticismo judaico	63
2- Precedentes da transformação	66
3- Hermenêuticas da transformação	74
4- Relatos de transformação	79
4.1 – 1º Enoque	81
4.2 – 2º Enoque	88
4.3 – Qumran	90
4.4 – Apocalipse de Sofonias	104
4.5 – Ascensão de Isaías	107
4.6 – 3º Enoque	112
5- Transformação implícita e o retorno ao estado adâmico glorioso	123
6- Resumo e conclusão do capítulo	131
III – O MOISÉS TRANSFORMADO	133
1- No Êxodo	134
2- Em Ezequiel o Tragedista	137
3- Na Órfica Judaica	140
4- Em Qumran	143
5- Em Sirácida	150
6- Filo e a tradição de Moisés como Deus e Rei	153
7- Outros testemunhos do Moisés transformado	157
8- A duração do estado transformado de Moisés	160
9- Resumo e conclusão do capítulo	161

IV – “GLÓRIA” E “ESPÍRITO” NO CONTEXTO DA TRANSFORMAÇÃO	163
1- O vocábulo “glória/glorificar”	163
2- O vocábulo “espírito”	173
3 – Resumo e conclusão do capítulo	184
V – ESPÍRITO, GLÓRIA E TRANSFORMAÇÃO EM 2º CORÍNTIOS	186
1- O momento da carreira paulina	188
2- O conteúdo do texto	192
2.1 – Resumo do conteúdo	194
2.2 – Diagrama Semântico	195
2.3 – Lacunas e questões subjacentes	201
3- Interpretações exegético-teológicas tradicionais e correntes	203
3.1 – Carol K. Stockhausen	204
3.2 – David A. Renwick	205
3.3 – Linda L. Belleville	206
3.4 – Scott J. Hafemann	207
3.5 – Avaliação	209
4- Por uma nova abordagem	213
4.1 – Paulo e o louvor triunfal: vestígios do misticismo apocalíptico	215
4.2 – Paulo e o espírito	224
4.3 – Paulo e a glória/transformação de Moisés	242
4.3.1 – A narrativa do Moisés glorificado/transformado	244
4.3.2 – A recepção paulina do Moisés glorificado/transformado	247
4.4 – Paulo e o véu de Moisés	262
4.4.1 – A narrativa do Moisés velado	264
4.4.2 – A recepção paulina do Moisés velado	269
4.5 – Paulo e a transformação	284
4.5.1 – Transformação coletiva	290
4.5.2 – Transformação e revelação dos mistérios divinos	296
4.5.3 – Transformação e contemplação como em espelho	298
4.5.4 – Transformação e a glória de Cristo como imagem de Deus ..	300
4.5.5 – Transformação atual e gradativa	305
4.5.6 – Transformação mediada pelo espírito do Senhor	306
4.6 – Paulo e o sofrimento legitimador	307
5- Resumo e conclusão do capítulo	308
CONCLUSÃO	310
BIBLIOGRAFIA	315

INTRODUÇÃO

Mas sobre Paulo de novo?

Imagino que seja esta a pergunta que vem à mente de muitos diante de mais uma obra sobre o já tão explorado apóstolo para as nações. Principalmente no campo da teologia é difícil encontrar uma brecha para apresentar algo novo ou que, pelo menos, traga novos ares. Aqui se enquadra bem o dito do sábio: “Não há nada novo debaixo do sol”.

Flávio Schmitt (1998¹:13), em tese de doutorado apresentada na UMESP, lembra que a imensa quantidade e diversidade de obras produzidas sobre Paulo nestes dois mil anos de cristianismo dão a impressão de não haver mais nada a ser dito – reflexo de terem sido “momentos paulinos” os grandes momentos do cristianismo ocidental, como diz Soares (1995:32).

James Dunn (2003:28-29) fala de um hiato nos estudos sobre Paulo na segunda metade do século vinte porque o tema ficou previsível demais.

Mas, não faltam os teimosos. Prova disso são os textos que surgem constantemente como fonte que jorra água permanentemente, com a promessa de que ainda é possível falar sobre Paulo de maneira inovadora. Apostei nisto.

1- A Teologia de Paulo: perspectiva de abordagem tradicional

Esta incômoda ameaça de “mesmisse”, se posso assim dizer, está circunscrita principalmente ao fato de que a grande maioria trabalha com a teologia de Paulo. Ele é visto como grande pensador e teólogo.²

Os que abordam a teologia de Paulo geralmente estão preocupados com a coerência de seu pensamento a partir de um centro. Historicamente, muitos “centros” já foram propostos.³

Pelo menos desde a Reforma Protestante, a “justificação pela fé” vem sendo aclamada como centro da teologia paulina. Martinho Lutero dedicou sua vida à

¹ Nas notas bibliográficas desta tese, o ano é sempre o da publicação do texto utilizado que consta na bibliografia, que pode não corresponder à época de vida do autor da obra citada, às primeiras edições, ou mesmo à edição conhecida pelo leitor.

² No final de seu livro sobre o texto paulino estudado nesta tese Stockhausen (1989:177) concluiu: “We emerge with a renewed appreciation of the genius of Paul the Apostle as exegete and theologian” (Emergimos com uma renovada apreciação do gênio de Paulo o Apóstolo como exegeta e teólogo).

Reforma, o que para ele significava basicamente a restauração da doutrina paulina da justificação à posição central na teologia cristã (Heinze 1990:457).

Calvino (1997:20-21,27) afirma que este é o tema de toda a epístola aos Romanos, objeto de seu primeiro comentário bíblico. Esta conclusão influenciou toda sua produção teológica. Para ele, compreender esta carta é a porta para o entendimento de toda a Escritura.

Já que a carta aos Romanos é vista como um tratado teológico paulino pelo menos desde Melancthon (Machado 2002:30), ela acaba sendo o pivô do debate. James Dunn (2003:53-54,821) não se intimida e escreve, já no limiar do século XXI, uma teologia de Paulo tendo esta carta como gabarito com a justificativa de que ela é o que mais se aproxima do que se poderia chamar de “teologia de Paulo”. Prefere falar de “Cristo” como “centro” de um modo mais geral e, segundo ele, mais dinâmico. Mas se Romanos funciona como eixo, então seria natural perguntar qual é o centro em Romanos, o que evoca a questão tão debatida do tema e propósito da carta.⁴

Em contraste com os pontos de vista mais tradicionais, no final do século XIX e início do XX antes da primeira guerra mundial, surgiram linhas que destacavam a experiência do “espírito”⁵ com Gunkel (1979) e a mística do “estar em Cristo” com Deissmann (1957) e Schweitzer (2003). No lugar da “justificação pela fé” tradicional, procuraram dar destaque à experiência paulina ou centralizar um tipo de misticismo focado na expressão “em Cristo” comum nas cartas de Paulo.⁶

Mas Dunn (2003:449-453) ressalta que esta mudança do foco de interesse da doutrina para a experiência no contexto da história das religiões arrefeceu em comparação com o que chama de “debate contemporâneo assombrosamente vigoroso sobre a justificação pela fé”.

Os motivos, segundo Dunn, estão relacionados com a própria posição já contrastante e influente de Schweitzer, citado acima. Ele destacou um misticismo paulino corporativo em contraste com a tendência de um misticismo mais individual e de experiência interior no âmbito da Escola da História das Religiões (*Religionsgeschichtliche Schule*). Dunn diz ainda que contribuíram também a crítica

³ Reconhecidamente a proposta de um “centro” causa estreitamento porque certas facetas são colocadas em evidência e enfatizadas à custa de outras, mesmo que a opção seja “uma concepção mais ampla na pregação de Paulo” (Ridderbos 2004:47).

⁴ Em minha dissertação de mestrado (Machado 2002:30-36) apresentei um resumo do debate.

⁵ Ao longo da tese emprego minúsculas para “espírito” e “espírito santo” acompanhando o padrão do GNT e do NTG, exceto em citações que trazem maiúsculas.

⁶ Mais desenvolvido adiante em “Paulo nos estudos de religião”.

psicológica e o pavor da Primeira Guerra Mundial que levou a geração pós-guerra a afogar seus traumas no existencialismo.

É preciso considerar ainda, neste ponto, a grande influência de Karl Barth e a chamada Neo-Ortodoxia, além de nomes como Dibelius e Bultmann em sua crítica contra a “religião”, “experiência” e “misticismo” em face da verdadeira fé cristã como resposta à Palavra de Deus (Ashton 2000:22-25,143,241).

Entretanto, o próprio Dunn admite, no texto citado acima, que este foco na experiência voltou, mas com interesse modesto e marginal que dispensa maior atenção. Todavia, é necessário acrescentar que este interesse tem agora apoio de pesquisas mais recentes. Trata-se de aspecto que foi marginalizado, mas que as pesquisas vêm mostrando que merece maior atenção e lugar de destaque. Destaque este que Dunn reconhece como necessário.

Entretanto, os estudos sobre Paulo permanecem insistentemente circunscritos principalmente à sua teologia e ao tema da justificação pela fé, o que gera uma sensação de “intoxicação”.

2 – A Busca por “novos ares”

Se os estudiosos se ressentem de uma “intoxicação” por estudos paulinos, com freqüência vezes se levantam a profetizar que ainda há muito para ser dito, pois existem campos inexplorados, ou não explorados devidamente, e aspectos negligenciados.

Esta busca por ar fresco é representada por estas vozes de protestos que surgem aqui e ali. Destaco algumas mais recentes mesmo que não totalmente inéditas.

Uma delas diz que é preciso “descristianizar” Paulo.

No começo da década de sessenta do século passado Krister Stendahl (1986:7) propôs que Paulo não havia se “convertido” a uma nova religião, mas recebera um chamado especial apostólico voltado para os gentios. Falar de Paulo como convertido não corresponde aos dados históricos que existem sobre a carreira paulina. Na verdade, ele nunca deixou sua herança judaica, ou pelo menos não se afastou dela o suficiente para ser rotulado de “convertido”.⁷ A “desjudaização” de Paulo é uma distorção

⁷ A não ser que “convertido” tenha o sentido específico de mudança de uma seita para outra dentro da mesma religião, conforme o uso moderno nas ciências sociais (Segal 1990:6). No Brasil, Campos (2002:85ss) observou que do século XIX para cá a palavra “conversão” representou a migração do catolicismo para o protestantismo e agora ganha novas conotações com o surgimento do pentecostalismo e neopentecostalismo. Este é um exemplo de que a palavra denota migração dentro do próprio cristianismo. Mas o que Stendahl quer dizer é que Paulo não deixou de ser judeu para se tornar cristão, como na visão tradicional que antecipa a divisão posterior entre judaísmo e cristianismo.

promovida pela teologia cristã tradicional que faz uma leitura de Paulo-contra-o-judaísmo (Elliott 1998:93-96).

Rowland (2002:7,213) afirmou bem recentemente que as crenças paulinas se encaixam dentro do arcabouço das tradições judaicas da época e não há nada nas afirmações deste apóstolo que seja incompatível com o judaísmo e suas variações inerentes. Segundo ele, o cristianismo só entrou em conflito com o judaísmo como tal no segundo século.

Sendo assim, Paulo não era “cristão” no sentido que a palavra tem hoje. Sua carreira, seu procedimento e suas crenças cabiam dentro do judaísmo e seus vários corolários do período. Ele pode ter se tornado um ex-fariseu (Segal 1990:117,120), mas não um ex-judeu. Neste sentido, Paulo precisa ser “descristianizado”.

Outra voz diz que é preciso “desprotestantizar” Paulo.

Ainda segundo Rowland (2002, p.4-8,190-233) atribuir ao que ocorreu no primeiro século uma separação rígida entre cristianismo e judaísmo, especialmente em relação ao judeu Paulo, é uma distorção promovida principalmente pela tradição protestante da dicotomia entre lei e graça.

Um trabalho de peso sobre este assunto, considerado um divisor de águas, é o de Ed P. Sanders (1987:422-423,552) e seu “Covenantal Nomism” (Nomismo Pactual).⁸ Para ele o judaísmo não era uma religião de salvação pelas obras que Paulo estaria combatendo, como afirma a tradição protestante desde Lutero. Sanders diz que, para Paulo, o problema do judaísmo é que ele não é cristianismo.⁹ Isto quer dizer que não havia nada no judaísmo *per se* a que Paulo fosse hostil. Para Paulo “ser justificado” é tornar-se cristão. Os termos correlatos a “justificar” em Paulo denotam transferência e derivam principalmente de sua própria soteriologia e não de algum esquema pré-existente.¹⁰

Este viés, que ficou conhecido como “Nova Perspectiva sobre Paulo”, foi aplicado por James Dunn (1988:lxii-lxxii) em seu comentário da Carta aos Romanos. Neste caso as “obras da lei” referidas por Paulo seriam marcas distintivas tais como a circuncisão, guarda do sábado e certas regras alimentares que representariam uma

⁸ A obra de Sanders, publicada originalmente em 1977, representou um marco que revigorou os estudos paulinos (Dunn 2003:30). Isto se deve tanto ao escopo de sua obra quanto ao momento de mudanças na sensibilidade da teologia cristã depois do holocausto (Elliott 1998:96).

⁹ Ao que parece, a obra de Sanders como um todo indica que o uso que ele faz dos termos “cristianismo” e “cristão” neste caso, não implica no sentido de religião separada do judaísmo, mas de uma seita dentro do seu arcabouço, ainda que com conotações exclusivistas.

¹⁰ Este resultado da pesquisa de Sanders reacendeu o debate sobre Paulo. Não deixou de ter seus críticos, mas o fato é que foi destruído o consenso da maioria até então sobre a natureza do judaísmo a que Paulo se opunha, consenso este mais ou menos afinado com a Reforma Protestante (Hafemann 1995:7,12).

ênfase descabida em rituais distintivos com foco em zelo nacionalista. Portanto, a expressão “obras da lei” estaria relacionada a coisas bem mais específicas que a generalização protestante do tipo lei/obras *versus* graça/fé.

Uma terceira voz diz que é preciso “desteologizar” Paulo.

Há também, nos últimos anos, a tendência de se reconhecer Paulo mais como carismático entusiasta que como teólogo no sentido atual (Rowland 2002:193). Argumentei em minha dissertação de mestrado (Machado 2002:30-32) que mesmo a coroada Carta aos Romanos não é um tratado teológico como é tradicionalmente aceito desde Melanchthon.

Dunn (2003:38-54,822), embora tente, vê-se em dificuldade para falar de uma teologia de Paulo. O problema é que a própria palavra “teologia” tradicionalmente pressupõe uma sistematização e um eixo central. Mas Dunn só consegue falar de teologia de Paulo em desenvolvimento. Entretanto, alguém argumentaria se isto pode propriamente ser chamado de “teologia”. Dunn, então, apela para um “momento” de Paulo – o momento em que escreveu a Carta aos Romanos.

Um caminho reaberto recentemente é o da religião de Paulo ou da experiência religiosa paulina. Mais uma vez citando Dunn (2003:34-35), embora argumente por um sentido mais geral para “teologia”, ele reconhece que o judaísmo tradicional, onde Paulo está inserido, tem como centro gravitacional a *Torah*, isto é, a “Instrução” e a *Halakah*, o “Caminhar” religioso.

Mesmo reconhecendo a grande dificuldade inerente ao estudo da experiência religiosa de pessoas do passado, Johnson (1998:1-68) não abre mão da necessidade de abordagem desta perspectiva. Ele ressalta a natureza experiencial do conteúdo da literatura em questão, o que por si só demanda um espaço na pesquisa. Apesar do título abrangente de seu livro, Johnson refere-se constantemente à religião de Paulo.

Diferente das abordagens clássicas que pressupõem Paulo como pensador e teólogo, John Ashton (2000:1-28) apresenta um estudo comparativo da experiência religiosa paulina, que deve preceder sua teologia.¹¹ Ashton desafia o famigerado debate sobre qual seria o centro da teologia de Paulo. No centro deveria estar sua experiência religiosa antes que suas crenças ou um suposto conceito teológico. Ele extrapola o eixo judaísmo-cristianismo e busca no xamanismo o elemento de comparação e aproximação

¹¹ Ashton cita como abordagens clássicas as que geralmente apresentam a cronologia das atividades missionárias e a formação das comunidades (Meeks, Murphy-O'Connor), a tentativa de sistematização de seu pensamento (Bultmann, Dunn), o pano de fundo social e retórico (Betz, Esler) e o psicológico (Theissen).

do tema. Quer testar o quanto Paulo de Tarso e sua experiência do “espírito” estão próximos do típico xamã.

Portanto, “desteologizar” Paulo é reconhecer que, na verdade, a abordagem de sua experiência religiosa é hoje considerada uma carência e uma necessidade. Estudiosos como Johnson e Ashton alegam que a importância desta perspectiva é não só de lembrar que uma faceta indispensável para as pesquisas vem sendo negligenciada, mas também de tentar contribuir no estudo de um campo ainda muito desconhecido das origens do cristianismo – o da experiência religiosa. Desconhecimento este patente na exegese de abundantes e enigmáticas passagens que denotam experiências religiosas cujo contexto mais amplo é ignorado.

Parece que o ponto comum entre essas vozes é o anseio por encontrar um Paulo mais histórico-religioso que teológico.

Entretanto, estes “des” não des-merecem as conquistas das pesquisas até agora. Mas clamam por releitura. Protestam que há outros campos, outros ares, outras perspectivas que merecem maior atenção no estudo sobre Paulo.

Assim, um campo que está ganhando novos ares é o que pode ser chamado de “Religião de Paulo”. A preocupação passa a ser mais com o que está por trás da teologia. As perguntas são do tipo: que experiência e prática religiosa teve? Que homem religioso foi?¹²

Ao invés de ficar apenas garimpando as minúcias da exegese, o que é uma prática tão comum,¹³ a idéia é usar a exegese de maneira criativa, valendo-se do método de comparação. O objetivo é tentar entender melhor quem foi o indivíduo Paulo, que experiência religiosa teve, como ela afetou a relação com sua tradição judaica e as comunidades que fundou.

Um ponto relevante e que vem ganhando desenvolvimento recente é a relação de Paulo com a apocalíptica.¹⁴ Pela própria natureza do caso, há uma vinculação estreita

¹² Wach (1990:31-32) observou que é um erro declarar que as idéias são estranhas à religião, como fez Schleiermacher, mas é igualmente errado afirmar que ela é essencialmente de caráter reflexivo, como fez John Baillie. Para ele, tanto a expressão teórica como prática são inseparáveis e entrelaçadas na religião de tal modo que é impossível dizer qual tem prioridade. No caso de Paulo apóstolo, é evidente que a abordagem reflexiva tem sido historicamente priorizada. Portanto, o termo “Religião” nesta tese está mais ligado à experiência religiosa em contraste com o sentido mais racional de “Teologia” devido ao caso em questão, ao mesmo tempo em que se reconhece que não é possível separar totalmente as duas dimensões, bem como não é possível separar magia de religião pelo viés da racionalidade (Betz 1997:244-245).

¹³ Schreiner (1998:63), por exemplo, reclama da dificuldade de administrar a vasta literatura existente sobre a exegese para determinar o sentido exato da expressão “justiça de Deus” (δικαιοσύνη θεοῦ) em Romanos 1,17, tão cara à tradição protestante.

¹⁴ Já no final do século XIX, R. Kabisch chamou atenção para a relação de Paulo com a apocalíptica e sustentou que esta foi a origem do sistema doutrinário paulino (Ridderbos 2004:18). Esta relação, entretanto, tem recebido maior desenvolvimento só mais recentemente.

entre a experiência paulina e a apocalíptica. Especialmente porque esta lida com êxtases, visões e viagens celestiais – comuns a Paulo, como defenderei nesta tese, e que, por natureza, pertencem ao campo da experiência religiosa.

Isso coloca Paulo bem no meio das buscas mais recentes sobre a relação dos primeiros cristãos com a apocalíptica judaica, o que passa também pela relação de Paulo com Qumran abordada, por exemplo, no recente artigo de Harding (2004:141).

A proximidade de Paulo com a apocalíptica é tema que já tem sido explorado. As ênfases ficam por conta dos conceitos tipicamente apocalípticos como cosmovisão, as duas eras e coisas assim, como exemplificam os estudos de Beker (1980), Carriker (1996) e de Boer (2000).

Mas a relação mais próxima com experiência religiosa está num ponto que é fundamental na apocalíptica. É o que diz respeito aos êxtases celestiais visionários e aspectos envolvidos, como o da “transformação”.

3- Os Parâmetros desta tese

O assunto principal que pretendo tratar gira em torno de “transformação”, termo comum no campo de estudos sobre o misticismo judaico ou misticismo apocalíptico,¹⁵ que será abordado ao longo desta pesquisa.

No entanto, um aspecto que pode ser considerado desde já é que a distinção/similaridade entre apocalíptica e mística judaica diz respeito a *gêneros literários* diferentes facilmente distinguíveis, mas que relatam *experiências religiosas* semelhantes (Segal 1990:38;2004:410). Neste caso, “misticismo apocalíptico” reúne gêneros literários distintos que relatam ou pressupõem experiências e práticas religiosas similares, como viagens celestiais, visões extáticas e transformação.

Meu objeto principal é a 2ª carta aos Coríntios, mais precisamente 2º Coríntios 2,14ss chegando até a estranha perícopa de 5,1-10. Contudo, 3,7-18 é o núcleo central porque é onde se concentra o tema da transformação em relação à glória/véu de Moisés.

¹⁵ “Misticismo” é geralmente definido como experiência religiosa interior que acompanha fenômenos de visões, transe e estados de êxtase e que, em alguns casos, denota uma *unio mística*, isto é, uma unificação com o divino (Ringgren 1992:945). Mas o termo nesta tese tem conotações ligadas ao estudo do misticismo judaico em obras mais recentes. Scholem (1972:6-8), embora fale deste fenômeno genericamente como “experiência fundamental do eu íntimo que entra em contato imediato com Deus ou com a Realidade metafísica”, afirma que se trata de um estágio bem definido no desenvolvimento histórico da religião e que aparece sob condições bem definidas. Para ele, não há misticismo como tal, mas apenas misticismo de um sistema religioso particular. Desta perspectiva, esta tese considera que fazem parte da base do misticismo judaico e cristão a ascensão celestial (Dan 1993:29) e a transformação (Wolfson 1994:187). Neste sentido, Paulo era tanto um místico como um apocalíptico porque o misticismo judaico do primeiro século era apocalíptico (Segal 1990:34). As definições deste tipo são úteis para fins de clareza, ainda que seja necessário lembrar, com Meeks (1992:261), que o uso delas cria certa abstração, até porque os religiosos antigos não as usaram para definir suas próprias crenças.

Este texto, notoriamente o capítulo 3 da carta, foi considerado o mais enigmático¹⁶ e dos menos explorados da epístola paulina mais obscura e menos analisada (Stockhausen 1989:2-3,8,32). Martin (1986:x) inicia seu comentário dizendo que ela é tanto o paraíso quanto o desespero dos comentaristas.

Mas esta perícopé também já foi classificada como uma das mais interessantes porções de todo o *corpus paulinum*. Pois, entre outros motivos, foi entendida por alguns como uma das mais claras expressões do misticismo paulino com destaque para a experiência da transfiguração por visão (Van Unnik 1973:194-195). Para Segal (1990:12), esta passagem está no trecho que considera o mais relevante entre os que mostram a crucial importância das visões e experiência espiritual paulina. Segundo Rowland (2001:9), este é o maior testemunho sobre transformação num texto de Paulo, no sentido usado nesta tese.¹⁷ É este o aspecto que desejo explorar.

Geralmente este trecho é visto em termos de contraste entre “Velha/Nova Aliança”, como indicam os títulos dados para esta perícopé em certas versões da Bíblia e comentaristas, com destaques para a teologia do espírito, hermenêutica paulina, transformação ético-moral¹⁸ e coisas do gênero.¹⁹

Entreanto, impressiona-me a ênfase em “glória” e “espírito” que tem por trás a ascensão ao monte Sinai e a transformação de Moisés descritas em Êxodo 34,27-35. Esta insistente repetição ao lado do fenômeno mosaico aproxima o texto da apocalíptica, na qual sobressaem os temas da transformação, revelação de mistérios divinos e viagens celestiais extáticas.

Destes temas, nesta perícopé específica, os dois primeiros são mais evidentes e o último fica implícito por fazer parte do mesmo campo e do contexto da carta (capítulo

¹⁶ Mesmo exagerada, a afirmação de Van Unnik (1973:195) de que dificilmente há um único ponto em que intérpretes concordem sobre este texto ilustra bem a dificuldade.

¹⁷ Pesquisas no campo da apocalíptica têm relacionado este texto, especialmente 3,18, com o tema da transfiguração/transformação de Marcos 9,2ss e paralelos, que também aparece em vários textos pseudepígrafos abordados ao longo desta tese. A origem do tema da transfiguração/transformação no judaísmo, em última análise, está associada ao traslado de Elias em 2º Reis 2,11 e o brilho/véu da face de Moisés em sua ascensão ao Sinai em Êxodo 34 (Wintermute 1983:512 n5a). Este último texto está no âmagô de 2º Coríntios 3.

¹⁸ No sentido básico de regras que norteiam o comportamento.

¹⁹ Por exemplo ARC, ARA, TEB, Barbaglio (1989:421,426), Barclay (1975:187), Barrett (1987:109), Beasley-Murray (1985:20), Champlin (1982:290), Comblin (1991:65), Denney (1899:112,127), Furnish (1984:201), Hughes (1992:85,107), Kruse (1994:59,100), Moule (1976:19), Plummer (1915:83,93), Thrall (1994:237). Os comentaristas variam um pouco no modo de dividir o texto, mas os títulos e subtítulos dados são semelhantes. Alguns destacam “glória” apenas para os versos 4 a 11. Um pouco mais parecido com meu modo de delimitar o parágrafo é o da NVI, que põe em destaque a palavra “glória” com o título “A Glória da Nova Aliança” para 3,7-18, e Bruce (1978:175) que dá o título de “The fading glory of the old covenant and the surpassing glory of the new” (A glória desvanecente da velha aliança e a glória excedente da nova) para o mesmo trecho. Pelo menos a “glória” fica em evidência não obstante a insistência em “Velha/Nova Aliança”. Um comentarista que aborda esta

12,1ss). Neste caso, os assuntos tradicionais na abordagem do texto como os exemplificados no parágrafo acima são, na verdade, secundários.²⁰

O texto, portanto, está inserido em categorias de linguagem e estrutura da literatura apocalíptica que são usadas para descrever experiências religiosas extáticas. A “glória”, então, não é apenas escatológica, futura. É experiência cultural²¹ presente.

Decorre disso que o culto é participação em tempo presente no âmbito celestial, imaginário este semelhante ao encontrado em Qumran, notoriamente nos Cânticos do Sacrifício do Sábado, nos quais há afinidades semânticas com a passagem paulina em questão.

Decorre também que o embate entre Paulo e os seus adversários, implícito no texto, não deve ser visto primariamente em termos de rigor exegético. Não são as diferenças de interpretação e crenças os principais elementos das discordâncias, mas sim o âmbito das prerrogativas proféticas e visionárias da mediação dos mistérios divinos.

Sendo assim, os temas envolvidos levam a perguntar não tanto pela teologia em primeiro plano, mas pela experiência religiosa latente no texto.

Porém, como fazer pesquisa de experiência religiosa de pessoas de um passado tão remoto? Se já há muita dificuldade para procurar nas águas turvas e barrentas dos textos que deixaram, estudar sua experiência religiosa é garimpar embaixo das pedras no fundo.

A tarefa é complexa e difícil, mas relevante, visto que o próprio conteúdo dos textos mostra que a religião experimentada é de primeira importância para os autores do Novo Testamento,²² inclusive Paulo.

Apesar da prevalente abordagem literária e retórica dos textos paulinos, o já citado Johnson (1998:4ss) bem observa que as cartas de Paulo (e todo o Novo Testamento) contêm uma quantidade impressionante de linguagem experiencial. Não

passagem mais ou menos da perspectiva aqui apresentada é Scott (1998:59-101). Seu título para 2,14-4,6 é simplesmente “Glory” (Glória).

²⁰ Rey (2005:231-258) chama o segundo tópico de seu quarto capítulo de “A transfiguração à imagem de Cristo imagem de Deus (2 Co 3.18 e 4.4)” e destaca “glória” nos vários subtítulos do tópico. Ele parece entender que 3,18 e 4,4 constituem uma chave para a passagem, uma vez que aborda a perícopa por inteiro (2º Coríntios 3,1-4,6). Mas sua argumentação é tradicional.

²¹ A “experiência cultural” referida não se limita ao *cultus* como solenidade praticada pela religião organizada. Trata-se de um *modus colendi Deum*, uma dependência e prática relativa à divindade por parte de um indivíduo ou comunidade (Deissmann 1957:114-116). Assim, “Em sentido mais amplo, todas as ações que dimanam da experiência religiosa, e por ela são determinadas, devem ser consideradas como expressão prática ou *cultus*.” (Wach 1990:38 – itálico no original).

²² As expressões tradicionais cristãs “Novo Testamento” e “Antigo/Velho Testamento” como referência aos livros sagrados cristãos e judaicos são utilizadas nesta tese apenas por questão de clareza.

tratam primariamente de proposições conceituais sobre Deus ou a humanidade, mas sim de experiência religiosa.

Mesmo que seja necessário admitir a enorme dificuldade em pesquisar a experiência humana pela própria natureza do caso, o fato é que a produção literária dos primeiros cristãos carrega a experiência religiosa que tiveram.

Eles não falam dos conceitos ou experiências religiosas de outros do passado apenas. Na verdade, quando as mencionam e interpretam, fazem-no da perspectiva das suas próprias. Eles falam do que lhes acontece *agora*, isto é, em seu tempo presente.

Além disso, do seu ponto de vista, não estão simplesmente testemunhando experiências humanas de sobrevivência, como engajamento em realidades sociais e domésticas, por exemplo. Quando o fazem é sempre da perspectiva de um poder que vem de fora, transcendente. É o poder do “espírito” de Deus.

A abordagem dos textos paulinos que destaca o aspecto literário e retórico é necessária e válida, visto que as fontes disponíveis (as próprias cartas paulinas) são desta natureza. Entretanto, geralmente esta abordagem é exagerada. Por si só tende a ofuscar estas evidentes e prementes constatações acima.

Então, por um lado, proponho uma abordagem exegética com destaque para o método chamado de “Socio-Rhetorical Criticism” (Crítico-Sócio-Retórico) de Vernon Robbins (1996a:1-17) que integra as abordagens científica social e crítica literária num estudo do cristianismo primitivo como fenômeno cultural. O que incluirá uma análise das estruturas simbólicas presentes no texto, que se desenvolverá na busca de significados convergentes, dependentes e específicos, em relação à vasta literatura da época: helênica, judaica e cristã canônica, apócrifa e pseudepígrafa.

Na verdade, o que Robbins (1996b:1) propõe é dar atenção detalhada ao próprio texto e fazer interagir o mundo de quem o escreveu com o mundo do leitor atual, isto é, com estratégias de abordagem e métodos recentes.

Por outro lado, então, esta exegese é guiada pelo método histórico religioso. Ou seja, não se trata de exegese pela exegese. Nem de empregá-la como maneira de esgotar o texto ou mesmo extrair o “significado verdadeiro” como se entende tradicionalmente. A análise se vale do método histórico-crítico, mas respaldado pelo histórico religioso, que vê os textos como expressões da experiência religiosa que, por natureza, tem certos padrões.

O que proponho é semelhante ao método adotado por Gieschen (1998:46) que associa exegese com a metodologia histórico-religiosa. As implicações também são semelhantes, como a comparação de idéias similares como evidência sem

necessariamente pressupor dependência genealógica²³ e a consideração de que textos mais recentes freqüentemente trazem idéias mais antigas.

Conquanto exista aqui uma aproximação da “Escola da História das Religiões” (*Religionsgeschichtliche Schule*) e seu método comparativo, também é levado em conta que há peculiaridades e ênfases únicas na religião de Paulo. Enquanto ele se ajusta a certos padrões e recebe determinadas tradições, também as transforma e adapta conforme sua vivência religiosa.²⁴

Visões e revelações extáticas eram paradigmas da religião paulina que refletiu as tendências de seu tempo. Neste âmbito estão concatenadas ascensão visionária celestial extática, possessão espiritual, transformação e revelação de mistérios divinos numa relação criativa. Este, então, é o modelo ou “quadro de plausibilidade” (Nogueira 2003:10) que guiará a exegese.

Isso porque é elemento fundante no cristianismo primitivo o fato de que, após sua morte, Jesus foi visionariamente experimentado pelos seus seguidores como ressurreto, entronizado, e feito objeto de culto – visões estas que poderiam ocorrer em qualquer momento da vida da comunidade e que deram os subsídios para os desenvolvimentos cristológicos posteriores (Nogueira 2005:14-15).

O capítulo V, portanto, é o foco da tese. Ele apresenta uma análise do texto paulino principal nos moldes acima referidos. É construído em diálogo com exegetas clássicos e recentes, com a finalidade de expor as lacunas e oferecer uma nova ótica de leitura.

Os quatro primeiros capítulos têm função de aproximação do objeto. O primeiro busca delinear as tendências mais recentes no estudo da religião de Paulo e os avanços no campo abordado nesta tese. O segundo procura demonstrar como a transformação é um *pattern* apocalíptico e prepara a análise da relação deste fenômeno com Paulo. O terceiro, centrado na figura de Moisés, mostra fragmentos de como o Moisés transformado do Êxodo foi recebido nas crenças posteriores, visando também à recepção paulina. O quarto é um estudo dos termos-chave “glória” e “espírito” no contexto da transformação, com destaque para o emprego destes termos por Paulo.

A estrutura tem forma de funil. Do mais geral (capítulos I a IV) para o específico (capítulo V), como ilustrado abaixo:

²³ O conceito de “dependência genealógica” é explicado a seguir nesta introdução quando falo do referencial denominado “Semelhanças Convergentes”.

²⁴ A *Religionsgeschichtliche Schule* e seu método de religiões comparadas tende a obscurecer as peculiaridades de cada caso (Aune 1972:2-3).

CAPÍTULO I

CAPÍTULO II

CAPÍTULO III

CAPÍTULO IV

CAPÍTULO V

Como já ficou explícito de certa forma, a pesquisa elaborada nesta tese representa um desenvolvimento do trabalho histórico religioso comparativo e a abordagem do misticismo paulino que passou por Hermann Gunkel, Adolf Deissmann, e Albert Schweitzer. Hoje esta linha ecoa nos estudos do misticismo apocalíptico e êxtase visionário relativos a Paulo de autores como Christopher Rowland, Alan Segal, C. R. A. Morray-Jones e John Ashton – autores estes que se alinham aos resultados das pesquisas de Gershom Scholem sobre o misticismo judaico e aos desenvolvimentos mais recentes neste âmbito.

Scholem identificou um misticismo entre judeus que percorreu séculos, com raízes em tradições ligadas a Ezequiel capítulo 1, o que ficou conhecido como misticismo da *mercabhá*.²⁵

*Mercabhá*²⁶ ou “misticismo da *mercabhá*” se refere a uma literatura judaica que gira em torno da *mercabhá* (**hbkrm**) que significa “carruagem”, aludindo a uma experiência visionária da glória de Deus numa espécie de “trono-carruagem”.²⁷

²⁵ Os pontos de partida são 1941, que foi o ano da publicação original do livro de Scholem “Major Trends in Jewish Mysticism” (aqui utilizada a versão portuguesa de 1972 “As Grandes Correntes da Mística Judaica”) e 1947, ano da descoberta dos manuscritos qumrânicos que comprovaram através dos Cânticos do Sacrifício do Sábado que o misticismo da *mercabhá* já era praticado nos tempos apostólicos (Ashton 2000:243). Estes estudos vêm ganhando ímpeto principalmente a partir das duas últimas décadas do século XX.

²⁶ Pronuncia-se “mercavá”.

Esta palavra deriva de 1º Crônicas 28,18 que fala da “carruagem do querubim” (~ybiruK.h; hb'K'r>M,h;) que suportava a Arca da Aliança no Santo dos Santos e foi bem cedo ligada às visões de Ezequiel conforme Sirácida 49,8²⁸ e 4Q385 frag. 4²⁹ (Murray-Jones 1998:400-409). Está geralmente ligada a um tipo de misticismo que tem na visão de Ezequiel capítulo 1 uma fonte primária (Scholem 1972:41) como seu texto mais importante (Segal 1987:25), mas que recebeu desenvolvimento na literatura mística judaica posterior, de modo especial na apocalíptica.

Embora a palavra *mercabhá* não apareça no texto de Ezequiel, dele se desenvolveu o conceito no misticismo judaico que vai até os tempos da *Kabala* (Cooke 1985:22-23). Dan (1993:7-24) apresenta uma introdução resumida deste tipo de literatura.

É nesse campo que se insere o presente trabalho, que procura contribuir principalmente com a investigação de como Paulo teria recebido em sua experiência religiosa o paradigma místico-apocalíptico da transformação. Para tal, os vestígios são encontrados em 2º Coríntios, fonte principal deste estudo.

Neste empreendimento alguns referenciais servem para dar o norte e também os limites da pesquisa.

O primeiro deles é a **Apocalíptica**. Desde a afirmação de Käsemann (1983:249) de que esta é a matriz da religião cristã, vem sendo reafirmada a dívida do cristianismo neste campo (Russell 1997:8) com renovado interesse em compreender melhor este quadro (Rowland 2002:54).

Sem se ocupar muito com o assunto arenoso das definições, o foco aqui é a influência de temas apocalípticos em Paulo. Se por um lado há o gênero literário “apocalipse”, por outro lado há influências de temas apocalípticos que não estão tão presas ao gênero. O caso é que Paulo tem afinidades com o gênero apocalíptico e com a cosmovisão apocalíptica, embora não tenha escrito nenhum apocalipse.³⁰

Mas dentro deste conceito de apocalíptica está o interesse mais particular da transformação relacionada com as ascensões celestiais, visões e revelações de mistérios

²⁷ Ainda que o âmbito geral seja de ascensão aos céus, há uma estranha e comum referência à “descida” para a *mercabhá*. Segal (1990:55 n.77) sugere que tal referência a uma descida pode ser devida à prática dos místicos de colocar a cabeça entre os joelhos à semelhança de Elias em 1º Reis 18,42 como técnica para a jornada mística celestial.

²⁸ “Ezequiel teve uma visão da Glória que Deus lhe mostrou, sobre o carro dos querubins.” (TEB)

²⁹ “A visão que viu Ezequiel [...] o brilho do carro, e quatro seres viventes ...” (Martínez 1995:331).

³⁰ Conforme adiante “Apocalíptica e misticismo paulinos”.

divinos. Rowland (2002:55) acredita que o foco central da apocalíptica é, de fato, a revelação dos segredos celestiais.³¹

Neste caso a natureza proléptica da escatologia apocalíptica³² fica mais em evidência. Ir para o céu não é coisa só do futuro. Acontece agora, em êxtases e ascensões ao paraíso, o que implica em transformação do arrebatado e acesso aos segredos divinos.

Um segundo conceito vou chamar de **Experiência Extática**. A expressão pretende ser mais abrangente do que as nuances de definições que envolvem “êxtase” e “transe”.³³

O êxtase e possessão por divindade, embora de maneira não uniforme em cada caso, estão presentes no arcabouço de praticamente todas as religiões (Lewis 1977:17). É intrínseco ao xamanismo, por exemplo, que é definido como a técnica do êxtase (Eliade 1998:16).

Isto quer dizer que o conceito está num âmbito mais amplo e sugere que grupos sociais de várias épocas e lugares se conformam mais ou menos a um padrão semelhante.

Este padrão similar incluiu uma estrutura social que Lewis (1977:140,171 *et passim*) chama de êxtase do tipo central e periférico. Este último é caracterizado por uma experiência espontânea e inesperada de pessoas da periferia da sociedade. O primeiro é composto de indivíduos extáticos de segundo escalão que funcionam como apoiadores de uma liderança extática hierárquica estritamente estabelecida, o que resulta na manutenção do *status quo*.

O ponto de partida são os relatos dos que alegam ter tido tais experiências (Dobroruka 2003:46). Deixá-los falar por si mesmos é parte essencial da pesquisa

³¹ John Collins (1997:3) não compartilha da tese de Rowland, mas, ao mesmo tempo, lembra que o próprio nome “apocalipse”, isto é, “revelação”, é um conceito fundamental neste gênero literário.

³² Segundo J. Collins (2005:81-82) embora de grande peso teológico, as conotações de “escatologia” e “apocalíptica” estão longe de serem claras. Mas, para ele, “é universalmente aceito” que ambos os conceitos “possuem alguma expectativa de futuro”, o que deseja destacar com o uso da expressão “escatologia apocalíptica”. Adoto a expressão aqui, mas com foco um pouco diferente. Quero justamente destacar o aspecto proléptico da escatologia, presente na apocalíptica das viagens celestiais, visões e revelações de mistérios.

³³ Santos (2004:36-38) faz distinção entre “êxtase” e “transe” em termos de graus de consciência. Naquele não há inconsciência, neste sim. Lewis (1977:30), que apresenta uma definição de transe citada por Santos, não parece fazer distinção rígida entre as duas palavras. Eliade (1998:250) fala de uma situação em que o êxtase xamânico é um estado de inspiração. Nogueira (2002:82), como observa Santos, não parece fazer distinção entre êxtase e transe ao falar da experiência da comunidade joanina no Apocalipse. Dobroruka (2003:47), seguindo Holm, não vê diferença entre “transe”, “êxtase” e “estado alterado de consciência”. De todas estas opiniões, talvez seja melhor dizer que o transe faz parte do êxtase, isto é, a experiência de transe está contida numa gama maior denominada “experiência extática”.

(Lewis 1977:30). O pesquisador, que geralmente observa “de fora”, precisa se esforçar para interpretar o fenômeno como percebido pelos que o experimentaram.³⁴

Por outro lado, como já tinha observado Gunkel (1979:5) no final do século XIX e, mais recentemente Segal (1990:37-38; 2004:409-410), os *relatos* destas experiências já constituem um segundo momento. Isto é, a experiência foi registrada posteriormente pelos que a tiveram e tal registro foi feito sob mediação da comunidade religiosa acolhedora.

O testemunho deixado por Paulo de sua experiência mística em 2º Coríntios 12 já é uma interpretação cristã paulina, influenciada pela comunidade que o recebeu. Pois, o fato é que os relatos de experiência pessoal são sempre um segundo momento, no qual o religioso aprende o significado de sua experiência a partir da comunidade religiosa que o acolhe.

Mais uma vez fica reiterado que o caminho é o do método histórico religioso. Os conceitos clássicos de outras disciplinas, como a psicanálise e a psicologia, não são adotados como pressupostos. Ao mesmo tempo, independente da questão da autenticidade (seja lá como esta for definida), os êxtases apocalípticos podem ser entendidos de modo satisfatório em termos estruturais (Dobroruka 2003:48), mas num viés transdisciplinar.³⁵

Um conceito que pego emprestado de John Ashton (2000:2-3,11-28) é o de **Semelhanças Convergentes**. É um desenvolvimento recente do método da Escola da História das Religiões ou Religiões Comparadas, mais especificamente da abordagem analógica de Adolf Deissmann.

³⁴ É interessante a auto-crítica de Gunkel (1979:2), no final do século XIX em prefácio posterior à obra publicada dez anos antes sobre o espírito santo na visão popular e em Paulo: “When I reexamine my work now, I am struck above all by the fact that it often describes the pneumatic phenomena from the standpoint of an alien, aloof observer. It would be wiser and more appropriate first of all to interpret those phenomena just as the pneumatic himself perceived them.” (Quando reexamino meu trabalho agora fico impressionado, sobretudo pelo fato de que com frequência ele descreve o fenômeno pneumático do ponto de vista de um estranho, de um observador distante. Seria mais sábio e mais apropriado primeiro de tudo interpretar estes fenômenos justamente como o próprio pneumático os percebeu.)

³⁵ Afirmar que outras disciplinas não dão os pressupostos não significa que não contribuem. Um exemplo do que quero dizer é o debate entre Eliade (1998:127,410-411,542) e Lewis (1977:14-15,56-58). Eliade separa êxtase de possessão e deixa transparecer que o problema é que a literatura etnográfica de seu tempo vê a possessão como aberração. Lewis, por outro lado, afirma que a possessão é a principal interpretação oferecida pelos envolvidos no êxtase. Santos (2004:26), em tese doutoral recente que trabalha com referenciais da psicologia de Jung, faz distinção entre “êxtase” e “transe e possessão” e direciona o trabalho para a relação do êxtase com estados alterados de consciência sem abordar o tema da possessão. A questão é que esta dicotomia rígida parece ser mais resultado de pesquisas recentes ligadas a conceitos específicos de certas disciplinas do que do imaginário religioso dos povos. Ao falar, então, de uma abordagem transdisciplinar, estou seguindo Canclini (1998:19,281), que evita o termo “interdisciplinar” porque implica em simples justaposição de conceitos fragmentados supostamente paralelos.

A expressão foi criada a partir da evolução convergente da biologia. Diz respeito ao método usado por biólogos para estudar a evolução a partir de diferentes *famílias* e não de diferentes *espécies*. Dada a impossibilidade de se estabelecer a relação genealógica entre espécies, apesar das semelhanças, o estudo passa a focar famílias semelhantes. Assim, além da relação genealógica de dependência, é possível construir uma relação de semelhança familiar. Deste modo, para o estudo comparativo da religião de Paulo, além da relação genealógica, fica aberta a possibilidade para a relação analógica ou de semelhanças convergentes.

O pressuposto é que as experiências religiosas dos povos ajudam a entender as estruturas e conceitos envolvidos na experiência paulina, que deixou marcas em seus textos. As visões e revelações da apocalíptica judaica serão o marco inicial e principal, mas as semelhanças convergentes em outras sociedades antigas não são perdidas de vista.

As culturas, notadamente as populares, não são estanques, mas implicam em uma complexidade de recepção de idéias e práticas (Meggitt 2004:250), o que denuncia que as fronteiras tradicionalmente impostas são artificiais. Daí que focalizar o assim chamado eixo judaico-cristão não deveria pressupor fronteiras hermeticamente fechadas. Valem não só as semelhanças genealógicas, mas também as convergentes que se enquadram num padrão religioso.

Um outro conceito ainda é o de **Circularidade Cultural/Filtro Deformador**.

A pesquisa dos interrogatórios da Inquisição levou o historiador Carlo Ginzburg (1990) à descoberta de um grupo chamado *benandanti*, isto é, “andarilhos do bem”. Eles viveram no Friul italiano e tiveram práticas e crenças relacionadas a viagens noturnas para proteção de colheitas contra bruxaria e feitiçaria que davam pistas de cultos populares de núcleo mítico que persistiu ao longo de séculos.

Ginzburg (1989:13) desenvolve, então, o conceito de “Circularidade” que foi buscar em Mikhail Bakhtin.³⁶ Trata-se de um relacionamento circular entre culturas caracterizado por influências recíprocas, que vai tanto de cima para baixo, isto é, da cultura dominante para a dominada, como de baixo para cima, isto é, da cultura dominada para a dominante. Na verdade, o reconhecimento de que os povos que

³⁶ Em anos recentes tem ocorrido uma aproximação dos biblistas com as idéias de Bakhtin. Notavelmente com sua teoria do diálogo relativa à linguagem, literatura e verdade, que defende que qualquer afirmação é, por natureza, relativa ao diálogo. Pois qualquer palavra ou afirmação está sempre respondendo algo que lhe precede. Portanto, afirmações e postulados nunca acontecem em isolamento, são resultado de interatividade (Claassens 2003:127ss).

representam as camadas mais inferiores da civilização têm cultura é uma conquista recente da antropologia cultural (Ginzburg 1989:17-18).³⁷

Assim, além da observação já citada de Segal segundo a qual o visionário interpreta sua experiência por mediação da comunidade acolhedora, é preciso enfatizar que tal fenômeno não é passivo, mas sim circular e mais complexo. Ou seja, as influências da formação e informação religiosa anteriores interagem com o aprendizado na comunidade. Ocorre transformação e adaptação de conceitos anteriores que gera novos e que, ao mesmo tempo, mantém certa continuidade com os do passado.

Embutido no conceito de circularidade está o de “Filtro Deformador”. No processo da Inquisição contra o moleiro Menocchio, que recebe atenção especial em suas pesquisas, Ginzburg (1989:88-93,109,114,236) chega ao referido conceito. Menocchio é um leitor limitado, porém aplicado. Ao ler suas fontes, as deforma. Isto faz com que um detalhe da leitura se torne o ponto central e altere o sentido original porque busca, na verdade, fundamentação para idéias já concebidas, de modo que o importante já não seja tanto *o que* leu, mas *como* leu.

É também pressuposto desta pesquisa que a experiência religiosa implica em tal circularidade, que provoca deformação de conceitos e textos. Não se trata apenas de influência recebida, mas também de modificação e transformação do recebido de acordo com a vivência cultural religiosa. É o caso da recepção paulina do Moisés transformado.

Um último conceito denomino de **Estrutura Mítica de Narrativas Religiosas**.

Apesar das dificuldades de definição, há certo consenso ao se dizer que um mito é qualificado como uma história tradicional em geral transmitida oralmente, que lida com caracteres mais que meramente humanos, relacionados a eventos da antiguidade remota (Oden Jr. 1992:948-949). Isto não foge muito da conhecida definição de Eliade (1994:7-23), que fala do mito como história verdadeira em contraste com o clássico sentido de “fábula”, “ficção”. Os mitos, então, são considerados como histórias reais no sentido de que dizem respeito a fenômenos que fornecem modelos para a conduta humana, modelos estes que dão significado e valor à existência.

³⁷ Segundo Ginzburg (1990:46-47,124,129-130,136-137), no caso dos *benandanti*, parece ter ocorrido uma cristianização espontânea de antigos ritos agrários oriunda ou de um envernizamento para ocultar práticas não ortodoxas ou de uma junção ingênua e gradual do “bom com o agradável”, isto é, a boa causa da fertilidade com a fé cristã, ou ainda ambos. A identificação posterior com bruxaria tem relação com a pressão da Inquisição. Mas não apenas isto. Esta metamorfose pode ter sido resultado de mitos que se encontram e vão se transformando mutuamente numa relação de circularidade.

O estudo crítico dos mitos tem longa história até chegar ao peculiar estruturalismo de Claude Lévi-Strauss que, embora passível de certas objeções, levou a resultados que devem ser considerados (Oden Jr. 1992:946-955).

Lévi-Strauss (1996:237-265) observou que os mitos têm caracteres e detalhes semelhantes no mundo inteiro, apesar da complexidade. Considera, então, que eles devem ser vistos estruturalmente, em visão ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica.³⁸ Sem se ater a elementos isolados da composição e das versões, crê que é necessário buscar propriedades da linguagem em feixes de relações que estão acima da expressão habitual.

Mas mesmo considerando a validade do método de Lévi-Strauss, Kirk (1973:42-83,252)³⁹ observa que os mitos têm função de transmitir conteúdos e, por isso, suas estruturas particulares devem ser consideradas, bem como os processos de narração e transmissão.

A Estrutura Mítica de Narrativas Religiosas está relacionada à narração e transmissão de mitos, considerando tanto suas estruturas quanto seu conteúdo. Esta tese leva em conta a estrutura (êxtases visionários apocalípticos como quadro de plausibilidade) e o conteúdo (exegese).

Assim, os mitos sobre Moisés, por exemplo, foram sendo construídos e desenvolvidos a partir da tradição sinaítica, com conteúdos próprios, mas também dentro de certas estruturas míticas, como a divinização de personagens eminentes.

³⁸ Lévi-Strauss (1996:244) ilustra seu ponto de vista com a leitura de uma partitura musical, que precisa ser lida da esquerda para a direita e página por página, mas também conforme a harmonia das notas situadas em sentido vertical. Ele ressalta que sem as duas leituras ao mesmo tempo a partitura não tem sentido como tal.

³⁹ Kirk notou que a tese de Lévi-Strauss considera os elementos individuais da narrativa do mito sem sentido, assim como os elementos da linguagem (isto é, os sons e fonemas) são sem sentido isoladamente. Embora não descarte o Estruturalismo de Lévi-Strauss como um todo, ele insiste em que os conteúdos dos mitos, ou seja, seus elementos particulares, devem ser considerados, assim como na linguagem os elementos individuais tem sim certo sentido, independente da sintaxe.

CAPÍTULO I

PAULO NOS ESTUDOS DE RELIGIÃO

Este capítulo procura esboçar o estado atual dos estudos paulinos tendo em vista o eixo de pesquisa em que esta tese está inserida. A tarefa é desenvolver um pouco mais alguns elementos já citados na introdução e fornecer uma visão mais ampla para os fins aqui pretendidos.

Sumariar a literatura em torno de Paulo de Tarso é tarefa difícil devido ao volume. Ridderbos (2004:11-40) apresenta um bom resumo das escolas de interpretação de textos paulinos. Ele passa pelos reformadores, pela escola de Tübingen com F. C. Baur e sua síntese hegeliana. Aborda também o Paulo ético de idéias gregas da interpretação liberal, a Escola da História das Religiões, e o Paulo escatológico de Schweitzer. Destaca ainda o que chama de “desenvolvimento contínuo” que tende a sobrepor idéias anteriores, representado por nomes como Bultmann, Käsemann, Schmithals, Bornkamm, Dodd e Cullmann. Alguns destes autores serão envolvidos no diálogo ao longo da tese.

Não há a intenção aqui de fazer uma revisão da ampla e rica literatura sobre Paulo. Também não cabe uma discussão das questões mais recentes sobre sua teologia. Interessa, sim, um resumo das abordagens clássicas e recentes sobre quatro temas: o papel de Paulo nas origens do cristianismo, sua relação com a apocalíptica e misticismo, sua experiência visionária e as buscas no campo da experiência religiosa.

1- Paulo e as origens do cristianismo

Falar das origens é invocar algo geralmente oculto e, ao mesmo tempo, importante. Oculto porque, no caso do cristianismo, as informações são escassas. Importante porque os inícios geralmente contêm a lei que rege o futuro (Käsemann 1983:231).

Paulo foi o segundo personagem principal das origens do cristianismo. Do ponto de vista literário, o primeiro. Deixou um legado inigualável. Suas epístolas tidas como autênticas constituem a produção literária mais extensa aceita pela grande maioria como de um só autor, representando assim, fontes de primeira mão ligadas às origens das comunidades cristãs. Neste sentido é perdoável o exagero de Rowland (2002:195) que afirma não ser possível dizer muito do cristianismo antigo fora de Paulo.

Mas não só do emergente cristianismo. Na verdade, como já mencionado, o assunto está inserido no campo do judaísmo e suas várias vertentes. Alan Segal (1987:xvi-xvii), destacado estudioso da religião judaica, afirma que o Novo Testamento, mesmo tendencioso, é uma das mais esplêndidas fontes para o estudo do judaísmo do primeiro século. Para Segal (1990:xii,xvi) Paulo, o fariseu que adotou uma nova, apocalíptica, mística e herética forma de judaísmo entre seus compatriotas, é o principal testemunho sobre questões que afetavam a vida religiosa de judeus do primeiro século.

Apesar de sua inegável grandeza literária, não há certeza de tal grandeza de Paulo como indivíduo religioso em seu tempo. Para Segal (2004:400) a surpreendente independência dos evangelhos (geralmente considerados um pouco mais tardios) em relação a Paulo é evidência de que ele não era tão influente quanto se tornou posteriormente.

Para Krister Stendahl (1986:83), apesar de Paulo ser citado pelos primeiros pais cristãos, as evidências são que representou muito pouco para o pensamento da igreja nos primeiros trezentos e cinqüenta anos. Especialmente a justificação pela fé, conceito tão importante no Ocidente a partir de Agostinho e depois na reforma, ficou esquecida.

No entanto, estas considerações de Stendahl dão a impressão de que, na verdade, a grandeza paulina da perspectiva principalmente protestante da justificação pela fé é que não era tão conhecida. Agostinho de Hipona foi, de fato, apenas um marco na história da igreja que lançou luz sobre o tema que foi posteriormente retomado na Reforma Protestante.

O procedimento típico de um discípulo que cita o que o mestre disse em vida não caracteriza Paulo. Não há evidências de que ele tenha falado com Jesus de Nazaré, o tenha conhecido pessoalmente ou mesmo que o tenha visto. Daí, a relação de Paulo apóstolo com Jesus tem sido motivo de grande debate.

Com um ponto de vista mais conservador, Wenham (1995:408-410) concluiu que havia uma continuidade temática entre Jesus e Paulo, ainda que este tivesse uma interpretação própria da tradição de Jesus no contexto das igrejas que fundou ou com as quais se relacionou.

N. T. Wright (1997:179), por sua vez, em meio aos alertas, em tom conservador, para que não se considere apressadamente um antagonismo entre Jesus e Paulo, observou: “Both, in other words, breathed the air of Jewish eschatology” (Ambos, em outras palavras, respiravam o ar da escatologia judaica).

Segundo Archibald Woodruff (1995:73), o mínimo que se deve admitir é que de Jesus a Paulo certamente há algo novo. Isto é, há elementos em Paulo que não são encontrados nos testemunhos dos evangelhos a respeito de Jesus. Mas como escreveu o professor Woodruff, isto é o mínimo.

É bem conhecida a crítica dura de Nietzsche (1972:291,294) de que falar de cristianismo é um mal entendido porque só houve um cristão e ele morreu na cruz. Para ele, Paulo foi um “dysangelist” (disangelista), dono de uma arrogância rabínica que corrompeu os ensinamentos de Jesus.

Esta crítica radical, influente até hoje como no trabalho de Silva (2004:85), serve para ilustrar que não é possível se contentar com o Paulo da história da Igreja, como o da Reforma Protestante, por exemplo. Além do fato de que certos temas teológicos já estão historicamente vinculados a este personagem como supostamente centrais, ele é sempre visto como um grande herói do lado da verdade.

O pesquisador judeu Daniel Boyarin (1994:41ss) é um crítico recente desta tendência. Ele procura demonstrar como a obra paulina tem sido interpretada para sustentar ataques contra a religião judaica. É o caso particular, segundo ele, da leitura luterana reformada de Paulo.

Também é necessário considerar, conforme Margaret MacDonald (2004:279-281), que a produção exegética geralmente tem o pressuposto cristão canônico que põe Paulo no centro. Isto é, a exegese pressupõe que a “verdade” está do lado de Paulo,⁴⁰ em contraste com as crenças de seus interlocutores, o que, de partida, dificulta o entendimento do universo religioso mais amplo que envolveu as comunidades paulinas.

Por outro lado, Segal (1990:xiii-xvi) é um estudioso judeu que, embora em desacordo com Paulo, acredita na autenticidade da experiência paulina de conversão em termos de misticismo judaico. Para ele, Paulo e o Novo Testamento (e, portanto, as origens do cristianismo) estão ligados ao que chama de “intensely aggravated family conflict” (um conflito familiar intensamente agravado).

⁴⁰ Num importante trabalho com afinidades com a tese apresentada aqui, Seyoon Kim (1981:2), defensor de que a origem do evangelho paulino está na revelação de Jesus Cristo a ele na estrada de Damasco, afirma: “we are convinced that when we have answered the question after listening carefully to Paul’s own testimony, we shall be able to understand much better the theological truths that Paul expounds in his letters – which surely is Barth’s concern and should be the concern of every sincere Scriptural exegete” (estamos convencidos de que quando tivermos respondido a questão [da origem do evangelho paulino] depois de ouvir cuidadosamente o próprio testemunho de Paulo, seremos capazes de entender muito melhor a verdade teológica que Paulo expõe em suas cartas – que certamente é a preocupação de Barth e deveria ser a preocupação de todo exegeta sincero da Escritura). A questão aqui é que, influenciado por Karl Barth, Kim relaciona a sinceridade do exegeta e o correto entendimento com descobrir a “verdade teológica” que Paulo expõe. Mas é preciso reconhecer que a sinceridade do exegeta e a precisão de seu trabalho não dependem deste concordar com Paulo.

Assim, Paulo é uma fonte singular para o estudo das origens do cristianismo, mas os importantes dados fornecidos por ele precisam ser garimpados para se distinguir entre o uso que fez de ensinamentos judaicos e cristãos e suas inovações (Segal 2004:399-400).

Outro ponto a considerar é que o Paulo da história da Igreja tende a ser mais “estático” que “extático”. Isto é, sua teologia geralmente foi abordada como sendo algo sistematizado e acabado.

Segundo Stendahl (1986:85), mais uma vez isto se deve à abordagem de Agostinho de Hipona, que aplicou o pensamento de Paulo sobre a lei e a justificação como solução para o dilema humano de modo mais geral e atemporal.

Como observou Achtemeier (1994:25), o problema básico para alguém achar uma teologia de Paulo é que não vai encontrar um compêndio fruto de reflexão teológica. Pelo contrário, suas cartas buscam solução de problemas variados oriundos de diversas complexidades que estavam ocorrendo nas igrejas. São considerações de como o seu evangelho interage com o mundo de seus leitores e como estes devem se comportar frente a isso.

Em boa medida, esta é a razão porque a busca por uma teologia de Paulo enfrentou diversos problemas a ponto de Dunn (1997:95) afirmar que esta é uma experiência frustrada. Embora ele se refira apenas a uma década de estudos específicos, esta constatação, ao que parece, abrange um campo maior.

Além do mais, se por um lado é um exagero considerar caótico o pensamento de Paulo, por outro lado, desenvolvimentos e transformações em seus conceitos religiosos podem ser percebidos em suas cartas (Schnelle 1999:9-12,109-110).⁴¹

Além disso, em certo sentido, estas cartas já são um segundo momento, porque não representam a pregação inicial na ocasião da fundação das igrejas, mas a segunda fase de orientação das comunidades já estabelecidas. Elas representam orientação para pessoas que já se tornaram cristãs e não uma abordagem de indivíduos que ainda não aderiram à fé (Pesce 1996:9).

⁴¹ Segundo (1997:370-373) considerou que a ressurreição em 1º Tessalonicenses 4,13-18 tem caráter mais primitivo que o desenvolvimento em 1º Coríntios 15. Cromhout (2004:83-84,87-100), por sua vez, apresentou o que chama de “necrology of Paul” (necrologia de Paulo). Ele usa a expressão para descrever um desenvolvimento das crenças de Paulo sobre o assunto. Desenvolvimento que ocorreu a partir das circunstâncias em que viveu e de sua rica herança judaica. Para este autor, Paulo não tem uma escatologia fixa do estado dos mortos como produto de uma teologia sistemática preconcebida ou como resultado de especulação quanto ao além túmulo. Passagens como 1º Tessalonicenses 4,13-18, 1º Coríntios 15, 2º Coríntios 5,1-10, abordadas por Cromhout, ilustram bem as diferenças. Enquanto 1º Coríntios 15 e 1º Tessalonicenses 4,13-18 falam da ressurreição, esta última passagem como consolo para os que perderam entes queridos, 2º Coríntios 5,1-10 fala estranhamente de “estar no corpo” e “deixar o corpo”. Para Bultmann (2004:258), nesta última passagem Paulo se aproxima muito do dualismo gnóstico-helenista.

Aparentemente, a tendência à consideração de uma teologia paulina doutrinário-sistemática pronta tem relações com a concepção de um cristianismo primitivo católico e unificado, o que hoje está praticamente descartado pelas pesquisas como realidade histórica. Como disse Rowland (2002:xiii): “to understand early Christianity is, first of all, to understand first-century Judaism in all its complexity.”⁴²

Outro elemento a ser considerado é a conotação canônica de Escritura divinamente inspirada e verdade universal que, por natureza, tem característica estática.

Com estas considerações, a relação de Paulo com as origens do cristianismo deve ser vista de modo pontual. Ele foi um importante contribuinte para os desenvolvimentos do cristianismo posterior, mas, *a priori*, não foi seu principal protagonista ou mesmo o fundador de uma nova religião.

No dizer de Rowland (2002:190), se por um lado Paulo é o responsável pela maior parte do cânon do Novo Testamento, por outro lado é provável que ele não era a voz dominante na teologia do cristianismo primitivo.

2 – Apocalíptica e misticismo paulinos

Paulo era judeu. Estava inserido na diversidade judaica de seu tempo.⁴³ Esta diversidade judaica precisa considerar, por exemplo, a confluência de tradições diferentes tais como a profecia, a apocalíptica e a sabedoria (Witherington 1998:142-143). Elas são diferentes, mas não necessariamente incompatíveis. Entrelaçam-se e também se transformam mutuamente.

Pela própria natureza deste trabalho interessa a relação de Paulo com a apocalíptica, o que vem sendo cada vez mais reconhecido pelos pesquisadores (Wright 1994:197), mas sem perder de vista as intersecções com outras tradições. Para Stuhlmacher (2002:61), “a questão contestada com virulência, se Paulo pensava e ensinava de maneira apocalíptica, só pode ser respondida com um sim claro”.

Perguntar como foi a relação de Paulo com a apocalíptica pode soar estranho porque tradicionalmente este apóstolo está ligado a reflexões teológicas sistemáticas e racionais. Tal acontece, segundo Carriker (1996:175), por influência dos reformadores e grandes teólogos posteriores como Karl Barth. Porém, esse quadro não tem apenas os

⁴² “Entender o cristianismo primitivo é, antes de tudo, entender o judaísmo do primeiro século em toda a sua complexidade.”

⁴³ A separação entre judaísmo palestino, judaísmo helenista e samaritanismo tem sido reconhecida ultimamente como uma ilusão moderna (Meeks 2004:354). A opinião largamente aceita no início do século XX EC de que havia um judaísmo normativo ortodoxo centrado em Jerusalém tem sido agora moderada pela aceitação de que o judaísmo do século I EC não era nem uniformemente normativo, nem caoticamente diverso (Charlesworth 1985:xxix).

reformadores como figurantes. É preciso também incluir influentes figuras cristãs do passado, como Agostinho de Hipona.

Todavia, Carriker, citado acima, lembra que Paulo está cultural e historicamente muito mais próximo do visionário João do Apocalipse que dos referidos teólogos posteriores. Estava familiarizado com o ensino apocalíptico de seu tempo (Robertson 1982:71-72). Portanto, não é surpresa que Paulo tenha concepções religiosas próximas do visionário de Patmos.

A esta altura, vale destacar as possíveis relações de Paulo com a apocalíptica em termos mais gerais. Trata-se de observar como os elementos que caracterizam a apocalíptica aparecem na literatura paulina.

Em primeiro lugar, então, é preciso pontuar as principais características da apocalíptica que têm sido destacadas pelos estudiosos do assunto.

Como apresenta D. S. Russell (1997:19-59),⁴⁴ classicamente a apocalíptica inclui várias obras judaicas e cristãs. Abrange um período que vai, mais ou menos, do terceiro século aEC até o segundo século EC. Mas existem problemas para uma definição exata do que seria literatura apocalíptica e quanto ao sentido exato dos termos: “apocalíptica”, “apocalipse”, “apocalipsismo” e “escatologia apocalíptica” (J. Collins 1989:1-32).

Não cabe aqui discutir amplamente as questões envolvidas neste assunto. Basta dizer que esta literatura geralmente envolve uma estrutura narrativa que descreve o modo da revelação celestial. Frequentemente inclui uma jornada ao mundo além que ocorre por mediação angelical.

Mas isso não é tudo. Além da conceituação do parágrafo acima, John Collins (1989:6) apresentou uma tabela, que é um resumo do famoso Semeia 14 sobre apocalíptica editado por ele em 1979. Para melhor visualização do leitor, segue esta tabela com enumeração das obras apocalípticas e os temas relacionados:

- 1 – Apocalipse de Sofonias
- 2 – Testamento de Abraão
- 3 – 3º Baruque
- 4 – Testamento de Levi 2-5
- 5 – 2º Enoque

⁴⁴ Classificação semelhante também aparece em autores como Rowley (1980:54-156) e Rowland (1982:14-22).

- 6 – Similitudes (1º Enoque)
 7 – Livro Astronômico (1º Enoque)
 8 – 1º Enoque 1-36
 9 – Apocalipse de Abraão
 10 – 2º Baruque
 11 – 4º Esdras
 12 – Jubileus
 13 – Apocalipse as Semanas (1º Enoque)
 14 – Apocalipse Animal (1º Enoque)
 15 – Daniel

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Cosmogonia					x					x	x				
Eventos primordiais			x			x		x	x	x	x				
Revisão do passado									x	x	x				
Profecia <i>ex eventu</i>									x	x	x	x	x	x	x
Perseguição						x			x		x	x		x	x
Outros transtornos escatológicos				x		x	x		x	x	x	x	x	x	x
Julgamento/destruição do ímpio	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Julgamento/destruição do mundo	x?				x		x?	x		x?	x		x		
Julgamento/destruição de seres do além					x	x	x?	x				x	x	x	x
Transformação cósmica				x	x	x	x	x	x	x	x	x?	x	x	x
Ressurreição						x				x	x		x?	x	x
Outras formas de vida após a morte	x	x	x?	x	x	x	x	x	x			x	x?	x?	

Esta tabela de John Collins não inclui o Apocalipse de João, no qual estão presentes quase todos os elementos relacionados. Por ela é possível visualizar os vários temas que perpassam as obras tidas como pertencentes ao gênero “apocalipse”, mesmo que não conste explicitamente todos eles em cada caso. Falta na tabela o elemento da revelação dos mistérios divinos, que se faz presente em vários casos, como abordado nesta tese.

Quanto aos termos envolvidos, as definições clássicas de Paul Hanson e John Collins foram retomadas e desenvolvidas por de Boer (2000:11-24), que acompanha as seguintes definições: **Apocalíptica** seria uma perspectiva religiosa ou uma forma de ver

os planos divinos em relação com realidades mundanas ou terrenas. **Apocalipsismo** seria o universo simbólico, em que está inserido o movimento apocalíptico. Este procura construir uma nova ordem no lugar da presente ordem da sociedade dominante. **Apocalipse** seria um gênero literário.

Para o estudo do caso paulino é preciso considerar, com Adela Collins (1999:117), os dois tipos de temas apocalípticos que aparecem na literatura bíblica.

Um tipo é intrínseco ao próprio gênero literário chamado “apocalipse”. Tal obra geralmente inclui elementos típicos como narrativas de recepção de revelação por sonhos, visões, viagens celestiais, normalmente amalgamados com o sentido de cumprimento da história, nova criação e ressurreição.

O outro tipo é menos ligado ao gênero literário. Inclui obras em que, embora não possam ser classificadas exatamente como apocalipses, constam temas que são afins com os encontrados no gênero “apocalipse”.

Paulo está ligado a esta última situação. Não cabe aqui, portanto, adentrar o extenso debate sobre as questões que envolvem as obras apocalípticas,⁴⁵ mas apenas abordar as relações temáticas paulinas com tais obras e seus conceitos.

A combinação de elementos das obras tipicamente apocalípticas também caracteriza uma espécie de escatologia apocalíptica fora dos apocalipses que identifica afinidades entre alusões apocalípticas e o cenário apocalíptico das referidas obras. Paulo está inserido neste campo (J. Collins 1989:9), embora, até onde se sabe, não tenha escrito um apocalipse.

Vários temas que constam na tabela acima são encontrados em Paulo: perseguição (2º Coríntios 4,8ss etc.); transtornos escatológicos, julgamento e destruição dos ímpios e do mundo (1º Tessalonicenses 5,1-10), e dos anjos maus (1º Coríntios 6,3?); transformação cósmica e ressurreição (Romanos 8,18-23; 1º Coríntios 15 etc.). Consta ainda o tema da revelação dos mistérios divinos (Gálatas 1,11ss; 1º Coríntios 2,6ss), que não aparece na tabela.

A questão é também de cosmovisão apocalíptica, o modo de ver o mundo que caracteriza os apocalipses, mas que não está confinado a eles. Conforme J. Collins (1997:8), a cosmovisão apocalíptica não está presa a uma única forma literária, mas está, por exemplo, presente em obras que *pressupõem* uma revelação apocalíptica, o que seria o caso de Paulo.

⁴⁵ Para Beker (1980:136), a apocalíptica envolve três idéias básicas: 1) dualismo histórico; 2) expectativa cósmica universal; 3) fim do mundo iminente.

Mas Paulo deve ter sido um apocalipsista até mesmo quando era fariseu, antes de se tornar seguidor de Jesus. Beker (1980:143-144) vê evidências disso em seus próprios relatos de sua carreira farisaica anterior em Gálatas 1 e Filipenses 3.⁴⁶ Como fariseu, era integrante dos que se consideravam separados, os sucessores do remanescente fiel dos tempos dos profetas. Neste sentido, ele provavelmente já tinha uma cosmovisão apocalíptica antes de sua experiência damascena.

Portanto, o aspecto apocalíptico não representa, pelo menos de todo, uma descontinuidade entre o Saulo fariseu e o Paulo servo de Jesus Cristo.

Wayne Meeks (1992:251), ao tratar da relação de Paulo com a apocalíptica do ponto de vista sociológico, propositadamente fala da escatologia, da apocalíptica e do misticismo como sendo conceitos semelhantes. O pressuposto é que tais conceitos são, de algum modo, intercambiáveis.

Portanto, conforme já observado na introdução, também é preciso ressaltar as relações entre apocalíptica, escatologia e misticismo. Estes conceitos não são exatamente a mesma coisa. Entretanto, nesta tese eles estão entrelaçados na medida em que estão ligados a experiências religiosas semelhantes.

Adolf Deissmann (1957:135-157) ficou conhecido no começo do século XX pela sua abordagem de Paulo como místico. Para ele, a partir das freqüentes implicações nos textos paulinos de “Cristo em Paulo” e “Paulo em Cristo/espírito”, a religião paulina era cristocêntrica mais que cristológica num sentido mais profundo e realista. As 164 ocorrências da fórmula “em Cristo” (ἐν Χριστῷ) ou “no Senhor” (ἐν κυρίῳ) no *corpus paulinum* levaram Deissmann a afirmar que essa era a expressão do cristianismo do apóstolo.

Quanto à cristologia de Paulo, diz Deissmann, é mais acurado falar de “cristoforia” ou mesmo “cristolatria”, que dizem respeito às experiências de revelação de Cristo que Paulo teve. Não se trata de reflexão sobre Cristo, mas de experiência com ele – uma experiência de intimidade espiritual.

Mas qual a natureza deste misticismo? Deissmann reage à *unio* mística e ao neoplatonismo do misticismo de deificação e prefere falar de *communio* mística em relação a Paulo. Ele não foi deificado, ou transformado em espírito, ou se tornou o próprio Cristo. Deissmann menciona o êxtase para falar do caos extático coríntio. Para

⁴⁶ Deissmann (1957:152) já havia dito algo parecido em relação ao misticismo paulino. Para ele, enquanto fariseu, Paulo era um místico acionário que se tornou um místico reacionário a partir de sua experiência na estrada de Damasco.

ele o êxtase de Paulo é subordinado ao *ethos*. A abordagem deissmanniana associa elementos judaicos e helenistas.

Mais famoso, entretanto, é o contemporâneo de Deissmann, Albert Schweitzer e seu misticismo paulino, a quem Meeks, na página citada acima, atribuiu o renovado interesse pela relação de Paulo com a apocalíptica.

À semelhança de Deissmann, Schweitzer (2003:7-63) afirma que o “estar-em-Cristo” é o principal enigma do ensino paulino. Mas, para ele, o misticismo paulino é marcado pela escatologia judaica, isto é, está firmado nas crenças escatológicas dos judeus e dos primeiros cristãos de seu tempo.

Diferente dos que viam um Paulo mais sincrético, Schweitzer acreditava que este apóstolo não helenizou o cristianismo, ainda que seu misticismo escatológico do estar-em-Cristo possa ter preparado o caminho para tal. Por isso, diz Schweitzer, Paulo não foi influente na segunda geração cristã já helenizada porque ela não sabia o que fazer com seu ensino.

Embora com a tendência de rejeitar o chamado misticismo em relação a Paulo, Dibelius (1972:395-396,398,405ss) destaca que a pouca validade dada ao misticismo paulino entre teólogos de seu tempo tem motivos explícitos. O caso é que o termo “misticismo” é normalmente ligado à *unio mística*, um conceito que, segundo ele e os referidos teólogos, não pode ser encontrado em Paulo.⁴⁷

Entretanto, Dibelius admitiu que, embora a piedade de Paulo não tenha sido mística, mas profética, ele teve experiências pessoais em áreas que estão estreitamente relacionadas ao misticismo. Dibelius se refere às visões e êxtases.

O assunto no âmbito mais amplo da escatologia e apocalíptica ficou ainda mais fomentado pelo debate entre Bultmann e Käsemann em meados do século XX.

Para Bultmann (2000:26-27), Paulo começou a demitificar o mundo apocalíptico em termos de uma escatologia presente. Paulo, diz Bultmann (2004:242ss), deve ser considerado a partir do judaísmo e cristianismo helenistas, numa teologia antropológica ou antropologia teológica.⁴⁸ Isto é, Paulo nunca fala de Deus *per se*, mas sempre e somente em seu significado para o ser humano. Daí sua abordagem clássica da teologia paulina com ênfase em conceitos antropológicos.

Käsemann (1983:252;2003:11ss) acompanhou seu mestre Bultmann em boa parte do caminho, mas divergiu dele ao afirmar que os grandes temas paulinos, como o

⁴⁷ Bultmann exemplifica dizendo que Paulo declarou que Cristo vive nele (Gálatas 2,20) e que ele pode todas as coisas em Cristo (Filipenses 4,13), mas nunca disse: eu sou Cristo e Cristo sou eu.

⁴⁸ É famosa sua declaração de que “*a teologia paulina é simultaneamente antropologia*” (Bultmann 2004:246 – itálicos no original).

da justiça de Deus, deriva do apocalipsismo. Para ele, a antropologia paulina é também cosmologia.

A reação de Bultmann (1983:255ss) foi afirmar que é na “escatologia presêntrica”, como denomina, que está o peso maior para Paulo e que até teria deixado de lado, em segundo plano, o que Bultmann chama de “escatologia futura”.

A divergência principal é que, enquanto para Käsemann Paulo basicamente interagiu com o apocalipsismo de seus dias, para Bultmann ele o teria reinterpretado radicalmente em termos antropológicos existenciais.

O debate entre Bultmann e Käsemann pode ter se perdido em minúcias, como alega Meeks (1992:252), mas ilustra a importância que tem sido dada a estes temas nas últimas décadas.

Bem mais recentemente, entretanto, o estudo do misticismo paulino ganhou novo impulso a partir da abordagem de Gershom Scholem e o misticismo da *mercabhá*, como já fora apresentado na introdução e vem sendo desenvolvido ao longo desta tese.

Até então, falar de misticismo em Paulo era algo que ficava mais ou menos suspenso no ar. O que significa misticismo neste caso? Em outras palavras, se não existe misticismo como tal mas somente misticismo de um sistema religioso (como disse Scholem, conforme citado na introdução), a que sistema religioso pertenceria o misticismo do apóstolo Paulo?

Schweitzer (2003:57-58) criticou a exposição do misticismo paulino feita por Deissmann porque parecia estar ancorada nas águas inseguras da experiência subjetiva damascena, visto que o próprio Paulo quase não se refere a ela.

Na verdade, Paulo não se refere a *qualquer* experiência damascena específica. O máximo que ele mesmo diz é que ao receber a revelação divina não foi a Jerusalém buscar confirmação dos então já apóstolos de Cristo, mas foi para a Arábia e “voltei” (ὕπεστρεψα), diz ele, para Damasco (Gálatas 1,15-17).⁴⁹

Porém, o misticismo paulino proposto por Schweitzer ficou um tanto indefinido e, associado à escatologia, acabou sendo apenas mais uma abordagem teológica de um misticismo intelectual (Ashton 2000:143-144).

Todavia, o misticismo da *mercabhá* de ascensão visionária paradigmática tem semelhanças com os vestígios encontrados nos documentos neotestamentários, inclusive em Paulo.

⁴⁹ Tradicionalmente esta passagem é entendida como uma referência ao que Atos 9,1ss narra. Entretanto, isso é questionável, como será visto na abordagem de Gálatas 1 mais à frente. De qualquer forma, a referência à “experiência damascena” de Paulo precisa levar em conta que, em última análise, depende de um relato de segunda mão em Atos.

Seyoon Kim, em tese doutoral publicada inicialmente em 1980, estabeleceu uma ligação do capítulo chave do misticismo da *mercabhá*, Ezequiel 1, com a experiência damascena de Paulo. Para ele, esta é a chave do evangelho paulino. Viu também vestígios desta experiência visionária inicial paulina em textos como 2º Coríntios 3, 12, e outros (Kim 1982:1-2,78,233ss, *et passim*). Neste caso, os textos paulinos com linguagem mística seriam projeções da singular experiência visionária de conversão.

Contudo, como o próprio Kim (1982:3) está ciente, a principal objeção contra sua tese é que nos textos conhecidos de autoria do próprio Paulo ele menciona a experiência na estrada de Damasco poucas vezes e de modo muito breve. Bornkamm (1991:48) acredita que a rara referência do próprio Paulo à experiência damascena é sinal de que tal não era central em sua vida e pensamento.

Entretanto, Kim pode ter razão em parte de um outro modo. A questão não seria que a experiência visionária de Damasco foi a base do ministério paulino, mas sim que foi apenas a primeira das muitas experiências deste tipo vividas pelo apóstolo. Esta é a conclusão de Alan Segal (1990:37), Morray-Jones (1993:1ss) e Scott (1998:237).

Conseqüentemente, a tradição da *mercabhá* fornece uma estrutura plausível para o estudo da religião paulina e pode possibilitar um caminho viável para responder melhor à pergunta sobre a experiência paulina com o sagrado e não tanto a reflexão sobre ele. Este segundo questionamento sobre a reflexão a respeito do sagrado, mais racional e intelectual, é que tem caracterizado as pesquisas sobre este apóstolo.

Portanto, ao perguntar pelo misticismo paulino nestes termos facilmente se passa para a questão intrinsecamente ligada sobre quais teriam sido as características da experiência religiosa de Paulo de Tarso, categoria à qual pertencem naturalmente os êxtases visionários apocalípticos.

3 – Paulo, o visionário

Existem testemunhos na correspondência paulina que dão indícios de um contexto mais amplo visionário revelacional de sua experiência religiosa. É neste contexto que estaria inserida sua concepção de transformação.

Sem dúvida, o *locus* mais significativo para sua experiência visionária é 2º Coríntios 12. A visão propriamente dita é narrada nos quatro primeiros versículos, mas o contexto seguinte imediato também fornece alguns dados importantes.

Por esta razão, tal porção literária recebe a seguir um destaque especial. Significativas também são sua apresentação do espírito como agente revelacional em 1º Coríntios 2 e ainda seu próprio testemunho de conversão em Gálatas 1.

2º Coríntios 12

1 Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὄπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.

2 οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἄρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ.

3 καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν,

4 ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλήσαι.

5 ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις.

6 ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι δέ, μὴ τις εἰς ἐμὲ λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ

7 καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διό ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.

8 ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ.

9 καὶ εἶρηκέν μοι· Ἄρκει σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

10 διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατὸς εἰμι.

1 É necessário orgulhar-se, não convém na verdade, mas irei para as visões e revelações do Senhor.

2 Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos, se em corpo não sei, se fora do corpo não sei, Deus sabe, foi arrebatado o tal até o terceiro céu.

3 E conheço o tal homem, se em corpo, se fora do corpo, não sei, Deus sabe,

4 que foi arrebatado para o paraíso e ouviu palavras indizíveis as quais não é permitido a um homem falar.

5 Pelo tal me orgulharei, mas por mim mesmo não me orgulharei se não nas fraquezas.

6 Pois se quiser me orgulhar não serei insensato, pois falarei a verdade; mas eu me abstenho, que ninguém pense de mim além do modo como me vê ou ouve de mim

7 e pela grandeza das revelações. Porquanto para que não me exaltasse, foi dado a mim um espinho na carne, um anjo de Satanás, para que me batesse, para que não me exaltasse.

8 por causa disto três vezes clamei ao Senhor para que afastasse de mim.

9 E me disse, é suficiente para ti a minha graça, pois o poder é aperfeiçoado em fraqueza. Muito alegremente, portanto, mais me orgulho nas minhas fraquezas, para que habite sobre mim o poder do Cristo.

10 Porquanto agrado-me em fraquezas, em insultos, em pressões, em perseguições e angústias por Cristo; pois quando sou fraco, então forte sou.⁵⁰

Uma das grandes questões envolvendo esta passagem é até que ponto ela reflete uma experiência paradigmática paulina.

São conhecidas as opiniões tradicionais de que tal experiência deve ser colocada como apêndice da carreira paulina.

Bultmann (2004:409) considerou a passagem como algo raro na vida de Paulo e negou que a experiência mística teria sido um paradigma paulino. Esta opinião típica é justificada, por exemplo, pela argumentação de Furnish (1984:524,543) de que o plural “visões e revelações” (ὄπτασίαις καὶ ἀποκαλύψεις) sem artigo definido refere-se a um tópico geral e não a várias experiências paulinas.⁵¹ Mas esta conclusão de Furnish corre sério risco de artificialidade. O caso é que a ausência de artigo definido por si só freqüentemente diz muito pouco e depende bastante do contexto (Robertson 1914:790ss).

Uma opinião diferente e um pouco independente é a de Morton Smith (1996:64-67). Segundo ele, Paulo não estaria falando de si mesmo e sim de uma experiência visionária do próprio Jesus. A razão para isso é principalmente o emprego da terceira pessoa que distingue o referido viajante celestial de Paulo. Para Smith, a afirmação “pelo tal me orgulharei, mas por mim mesmo não me orgulharei” (v.5) exclui Paulo. Além disso, diz Smith, Paulo afirma gloriar-se em Jesus.⁵² Neste caso, então, o visionário da narrativa seria Jesus em quem Paulo se orgulha.

Mas, a expressão “conheço um homem em Cristo” (v.2) é surpreendente neste caso, como admite Smith. O termo preposicionado “em Cristo” não combina com a

⁵⁰ Nas citações de 2º Coríntios desta tese, o texto grego é o do NTG e a tradução é minha.

⁵¹ Hafemann (2000:458) concluiu de modo tipicamente tradicional dizendo que Paulo não considerava importantes experiências privadas deste tipo.

⁵² Smith cita Romanos 15,17ss; 1º Coríntios 1,29-31; 2º Coríntios 10,17; 12,5; Gálatas 6,14.

hipótese de ser Jesus o visionário. De fato, esta é uma objeção praticamente insuperável para tal teoria. Além disso, o espinho na carne de Paulo como a consequência da grandeza das revelações (v.7) faz melhor sentido se Paulo é o receptor de tais revelações na ascensão. Neste caso, não é sem razão que a opinião quase unânime, pelo menos desde Irineu, é a de que Paulo está falando de si mesmo (Morrison-Jones 1993:3ss).

Foi Gershom Scholem (1972:53) quem, nos últimos anos e de modo influente, colocou Paulo como personagem típico do misticismo judaico. Ele cita justamente esta passagem paulina como evidência de que o apóstolo estava incluído nas tradições místicas do judaísmo, ainda que como seguidor de Jesus de Nazaré.

A partir daí autores como Alan Segal (1990:34ss), Morrison-Jones (1993:1ss) e Christopher Rowland (2001:1ss) têm insistido que é necessário considerar o elemento visionário como central na experiência religiosa paulina e não como fator marginal.

Como exposto em outro lugar (Machado 2005:171-187) e aqui desenvolvido de modo mais sistemático, a passagem dá sinais de que a experiência visionária era típica da religião de Paulo apóstolo. Estes sinais, embora com certa interdependência, podem ser distinguidos da seguinte forma:

a) “Visões e revelações” como múltiplas experiências

No misticismo da *mercabhá* a ascensão aos céus ocorre várias vezes durante a vida do místico (Scott 1998:237). As “visões e revelações” no plural associadas a outros vestígios na passagem dão indicações de uma experiência visionária típica da *mercabhá*. E dão também sinais de que isso era um paradigma da carreira religiosa paulina. Se este era um quadro típico nos tempos de Paulo, então a passagem muito provavelmente é indicação de que o apóstolo fez parte dele.

A evidência dada pelo próprio Paulo em outros lugares (Gálatas 1,12; 2,2) e o testemunho de segunda mão de Atos (16,9; 18,9; 22,17-18; 23,11; 27,23) é de que não ocorreu apenas uma experiência do gênero.

Ainda que pesem os problemas relativos ao relato secundário e tendencioso de Atos sobre Paulo, é notório que sua conversão é narrada em termos de experiência visionária típica três vezes (Atos 9, 22, e 26). Nos dois últimos casos o autor de Atos apresenta Paulo se defendendo perante os israelitas e perante Agripa a partir de seu êxtase visionário. Isto pode representar uma tradição em que Paulo era visto como típico visionário.

b) Campo semântico apocalíptico

Rowland (2001:3) observou que há evidências suficientes de uma linguagem tradicional da apocalíptica judaica. Os termos “visões”, “revelações”, “ser arrebatado”, “terceiro céu”, “paraíso”, são típicos e revelam um campo semântico apocalíptico. Portanto, este relato visionário, ainda que breve, mostra o quanto Paulo deve ao modo apocalíptico de pensar e como pontos chave de sua vida e carreira são iluminados por esta estrutura de pensamento (Rowland 1982:386).

A concepção de que ele “foi arrebatado até o terceiro céu/para o paraíso”, independente das nuances possíveis de sentido,⁵³ é uma expressão típica de experiência visionária. Conforme Scholem (1972:53), Paulo é dependente aqui de uma estrita tradição judaica sobre o paraíso.

O termo “paraíso” (παράδεισος) foi usado na LXX para o jardim do Éden em Gênesis 2,8-10 e Ezequiel 28,13. Embora existam outras ocorrências com sentido de “jardim” sem maiores conotações técnicas,⁵⁴ começou a ser usado no sentido escatológico de paraíso celestial⁵⁵ (Machado 2005:182-183).

Segundo Morray-Jones (1993:1ss), este testemunho paulino está inserido em uma tradição que chegou até os *Hekhalot*, herdada da apocalíptica do período do segundo templo.

c) O emprego da terceira pessoa

Esta narrativa em terceira pessoa, estranha para o leitor atual, era bastante comum no judaísmo, notadamente no âmbito visionário. Era freqüente como referência pessoal no rabinismo (Strack e Billerbeck 1985:530ss). Scott (1998:223) observou que o “filho do homem” de Jesus em terceira pessoa é comum nos evangelhos, uma expressão geralmente associada a contexto apocalíptico.

A terceira pessoa pode ainda estar relacionada à tradição do misticismo judaico quando o visionário reluta em falar de seu êxtase para evitar conotação de orgulho pessoal, o que esse contexto paulino faz lembrar.

Na Bíblia Hebraica, a relação da soberba com viagens celestiais aparece em Isaías 14,11-15 e Ezequiel 28,13-15 – textos lidos pelos pais da igreja como referência à queda de Satanás e que falam da soberba de reis num âmbito de ascensão celestial (Machado 2005:173-174).

⁵³ As possíveis relações entre a quantidade dos céus (três/sete) e o paraíso foram apresentadas em Machado (2005:181-185).

⁵⁴ Cânticos dos Cânticos 4,13; Eclesiastes 2,5; Neemias 2,8.

⁵⁵ Testamento de Levi 18,10-11; Lucas 23,43; Apocalipse 2,7.

Conforme Morray-Jones (1993a:3ss), advertências contra auto-exaltação são comuns na literatura mística judaica. Ele cita um exemplo de “*Ma-ageh Merkabah*”⁵⁶ secção 24 onde o Rabi Ismael diz que um anjo o recomenda não se orgulhar após ter recebido uma revelação.

Este tema do orgulho ligado à ascensão celestial também aparece em lugares distantes. Eliade (1998:152-153) fala de uma lenda xamânica caribenha na qual o acesso direto às realidades celestiais foi proibido devido ao orgulho e rebeldia dos primeiros xamãs.

Ao mesmo tempo é um assunto importante no contexto da carta paulina em sua relação com os coríntios e, possivelmente, com adversários (Machado 2005:175).

Pode ser ainda que Segal (1990:58-59) tenha razão ao ver na narrativa a possibilidade de comportamento paulino típico da pseudonímia, comum na literatura apocalíptica do período, um procedimento provavelmente ligado à proibição de discutir publicamente fenômenos místicos. Dada a restrição, os protagonistas compartilhavam suas experiências escondendo-se nas narrativas atrás de outros nomes, especialmente os mais famosos, para dar crédito ao relato.

d) Visões e fraqueza, diversidade e oposição

A relação entre visões celestiais e fraqueza, adversidades e oposição também tem longa tradição.

Como será abordado com mais detalhes, a fraqueza humana diante da glória de Deus fica patente, visto que envolve extremo perigo e risco de morte (Êxodo 19,12-13.21.23; 20,18; 33,20).

A experiência de fraqueza, perigo de morte, estupor e temor, que também engloba o tema da oposição e adversidade é comum em textos visionários.⁵⁷ Ao ter a ascensão e visão, o profeta extático se vê perecendo, caindo por terra. Em alguns casos, como nos textos fundantes de Isaías e Ezequiel, e o Apocalipse de João, o visionário enfrenta adversidade e perseguição.

⁵⁶ Esta é a transliteração de Morray-Jones.

e) *Palavras indizíveis*

A expressão no versículo 4 “palavras indizíveis” (ἄρρητα ῥήματα) não se refere a palavras impossíveis de serem ditas, como indicam algumas versões.⁵⁸ Eram coisas que não podiam ser pronunciadas abertamente. Este parece ser o sentido para o que vem na seqüência do versículo: “as quais não é permitido a um homem falar” (ἃ οὐκ ἔξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι).

No mundo judaico, J. Jeremias (1983:323) cita *Hagiga* 2,1 e chama isso de “tradição esotérica”, na qual os segredos divinos eram temas de conversas privadas entre mestre e discípulo. Lembra o enigma das parábolas (Marcos 4,11 e paralelos) em que só aos iniciados é permitido conhecer os mistérios do reino de Deus.

Estas palavras podem indicar uma proibição divina típica na mística judaica e na restrição geral na apocalíptica em descrever certos aspectos da jornada celestial (Scott 1998:223).⁵⁹

Pode ser que neste texto paulino a proibição seja temporária (Rowland 1982:383). De qualquer forma, para o momento o importante não era o sentido das palavras ouvidas no paraíso, mas o fato da ascensão até lá e de tê-las ouvido.

É possível que aqui exista alguma relação com a glossolalia ou língua dos anjos (1º Coríntios 13,1) que Paulo relaciona com o louvor dirigido a Deus (1º Coríntios 14,15-16).⁶⁰ É provável que exista alguma relação com a intercessão do espírito “com gemidos inexprimíveis” (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις) de Romanos 8,26 (Käsemann 1980:240).

Em tradições preservadas posteriormente, há uma passagem em *Hekhalot Zutarti* (Schäfer 1981:146-149 § 348-352) em que Rabi Aqiba, numa ascensão celestial, ouve palavras. Ele apresenta um resumo do que ouviu, que inclui elementos teúrgicos semelhantes aos papiros mágicos (Scholem 1960:75-79), e uma exortação, atribuída a Moisés, de que o importante não é o sentido racional das palavras ouvidas, mas o

⁵⁷ Isaías 6, Ezequiel 1, 1º Enoque 14, 2º Enoque 21, 4º Esdras 7, Apocalipse 1,17 (Machado 2005:175-177).

⁵⁸ Neste caso, “palavras inexprimíveis” (TEB) ou “inefáveis” (ARA, BJ) não é a melhor tradução. A NVI também traz “indizíveis”.

⁵⁹ Em Daniel 12,4 o visionário recebe ordem de guardar segredo no momento até que chegue o tempo certo de revelá-lo. Em Apocalipse 10,4 João é proibido de escrever as palavras dos “sete trovões” e em 14,3 só os cento e quarenta e quatro mil aprendem o novo cântico. No Testamento de Levi 8,19 há algo semelhante, embora não em tom de proibição. Ali o visionário guarda segredo no seu coração e não conta a nenhum dos homens na terra. Em certos casos, a ordem ou decisão de guardar segredo concorre com o paradoxo de deixá-lo registrado no livro.

⁶⁰ Em Atos 2,11, onde o falar em línguas é falar em idioma conhecido, este fenômeno é descrito como falar das grandezas de Deus. Talvez uma versão lucana missionária do falar em línguas, mas que foi influenciada pela tradição da glossolalia paulina.

louvor.⁶¹ O caso é que os mistérios mais profundos de Deus não podem ser descritos por palavras, mas apenas parcialmente conhecidos pela adoração mística (Murray-Jones 1993:8).

f) Espinho na carne como anjo de Satanás

Há tentativas de interpretar este tal espinho na carne de Paulo como doença, adversários humanos ou oponentes angélicos (Furnish 1984:547ss). Segundo Murphy-O'Connor (2000:325), a maioria dos estudiosos considera que Paulo tinha uma doença física ou um problema psíquico.

Mas as evidências contextuais do misticismo judaico apontam para uma interpretação mais literal. A tradição de opositores angelicais, além de testemunhos bíblicos (Jó 1,6-12; 2,1-8; Zacarias 3,1), tem paralelos notáveis no misticismo judaico⁶² (Murray-Jones 1993:8; Scott 1998:228). Mesmo que Paulo tenha uma versão própria do anjo opositor como espinho na carne para não se orgulhar, a figura deste anjo na ascensão é típica do misticismo da *mercabhá*.

Estes tópicos aqui apresentados em conjunto parecem ser de grande peso para a conclusão de que Paulo estava inserido no misticismo judaico numa versão dos primeiros seguidores de Jesus. Até porque essa era uma tradição de grande valor com ensinamentos que constituíam grandes sistemas teológicos de conteúdo estimado como inspiração divina (J. Jeremias 1983:324) e não especulações periféricas como se costuma concluir.

Além disso, se for correta a argumentação de Rowland (1982:70-72) de que a revelação de mistérios divinos por visões em ascensão celeste é a principal característica da apocalíptica, então Paulo está neste núcleo. Este texto paulino, neste caso, aproxima-se desse centro apocalíptico, embora ele mesmo nunca tenha escrito um apocalipse.

⁶¹ “Moisés disse a eles, a estes e aqueles, não batei com palavras de, assim é dito: abençoada a glória de *JaHVeH* desde o lugar dele ” (*wmwqmm yy dwbk \$wrb rman \$kl yrbdb wqpd t la wlaw wlal ~hl rmwa hXm*).

⁶² Rabi Aqiba fala que em sua ascensão saíram “anjos da destruição para me destruir” (*ynl bxl hlbx ykalm*). Esta narrativa está em Schäfer (1980:248 § 673). Algo semelhante também é narrado em

1º Coríntios 2

A possessão por espírito divino é uma das características principais do êxtase e viagens ao além em praticamente todas as religiões (Lewis 1977:14-17,52-58). Ao mesmo tempo, numa abordagem desta passagem da primeira Carta aos Coríntios, Belleville (1996:281) constatou que a centralidade do tema do espírito como agente revelacional tem sido largamente negligenciada pelos estudiosos de Paulo.

Nesta passagem, o apóstolo contrasta ação do espírito com a sabedoria humana. Ele afirma que a pregação do seu evangelho foi acompanhada de demonstração do poder do espírito (v.4). A sabedoria de Deus, diz Paulo, é revelada de modo sobrenatural:

10 ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος·
 τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.
 11 τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα
 τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς
 ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.
 12 ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα
 τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν·
 13 ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις
 ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ
 συγκρίνοντες.

10 a nós, porém, revelou Deus através do espírito;
 pois o espírito sonda todas as coisas, até as profundezas de Deus.
 11 pois quem dos homens sabe as coisas do homem senão o espírito
 do homem que está nele? Assim também as coisas de Deus ninguém
 conhece senão o espírito de Deus.
 12 Mas nós não recebemos o espírito do mundo, mas o espírito que
 vem de Deus, para que conheçamos as coisas que foram agraciadas a
 nós por Deus.
 13 As coisas que também falamos, não com palavras ensinadas de
 sabedoria humana, mas com [palavras] ensinadas do espírito, com os
 espirituais julgando as coisas espirituais.

Grindheim (2002:691-697) nota que esta passagem, central para as crenças de Paulo sobre a relação do espírito com a revelação recebida por ele, faz uma ligação

outros lugares (Schäfer 1980:92-93 § 213-215, 96-99 § 224-228, 114-117 § 258-259, 146 § 346, 172-173 § 407-410).

entre “espírito”, “revelação de mistérios” e “sabedoria”. Um vínculo que também aparece na sabedoria judaica (Sabedoria 6,22-24; 7,21-22; Sirácida 4,18) e notavelmente em Daniel (2,19-23.30;4,6).

Grindheim acredita haver uma ligação maior com Daniel, visto que os segredos foram revelados ao profeta porque o espírito divino estava nele e não por sabedoria superior. Este autor resiste a associar esta passagem a uma experiência específica por falta de referências claras.

De toda maneira, se não é possível identificar uma experiência específica, a relação com outros testemunhos de campo semântico semelhante sugere um contexto de experiências visionárias. A proximidade do tema como aparece em Daniel e nesta passagem é marcante. Ao que parece, trata-se de tradições semelhantes que foram se desenvolvendo na apocalíptica e misticismo judaicos, nas quais Paulo está inserido.

Gálatas 1

A importância desta passagem está em que ela é um testemunho do próprio Paulo sobre as origens do seu evangelho. Diante da necessidade de defender seu apostolado perante os Gálatas, o apóstolo apela para a autoridade da revelação recebida:

15 ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με
ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ
16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι
αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι

15 mas quando bem quis Deus, o que me separou desde o ventre de minha mãe e chamou através da graça dele,
16 revelar o seu filho em mim, para que eu o estivesse anunciando entre as nações, imediatamente não consultei carne e sangue

A ênfase está em que Paulo quer provar que seu evangelho não é de segunda mão. Mas o questionamento é óbvio: se ele nunca esteve com Jesus e não foi testemunha da ressurreição como os outros apóstolos, de onde tirou seu evangelho?

Sua resposta é que recebeu uma revelação. A chave está na frase “revelar seu filho em mim” (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). O termo grego usado por Paulo para “revelar” (ἀποκαλύψαι) é típico da apocalíptica, de onde foi cunhado o próprio termo “apocalíptica”.

Embora Paulo use este vocábulo com certa elasticidade,⁶³ é exatamente nas indicações do que teria constituído a natureza desta revelação para o próprio apóstolo que se encontram as relações mais próximas com o misticismo e apocalíptica (Machado 2005:199-200).

Ainda que a última expressão grega da frase-chave acima (ἐν ἐμοὶ) possa ser traduzida por “para mim” ou algo semelhante, a tradução literal “em mim”, que dá conotações de interioridade, parece a mais natural e adequada. Esta é a opção da maioria das versões em português.

A interpretação mística subjetiva poderia ser justificada somente pela tradução literal da expressão (de Boer 2000:145). Mas além desse fator, o contexto paulino de ser habitado pelo Cristo/Espírito (Gálatas 2,20;4,6) também dá sinais de uma experiência principalmente visionária, talvez com conotação auditiva, de natureza místico-apocalíptica (Ashton 2000:83,230).

Du Toit (2000:287ss), embora admitindo que Paulo teve experiências extáticas, acredita que nas expressões típicas paulinas que envolvem a preposição grega traduzida geralmente por “em” (ἐν) a ênfase não é o êxtase. Para ele, as expressões “em Cristo”, “no espírito” e semelhantes descrevem a experiência diária da presença de Deus pela habitação de Cristo e do espírito. Esta, segundo Du Toit, é a marca do misticismo paulino.

Mas este misticismo paulino de Du Toit, à semelhança dos conceitos convencionais, deixa a experiência religiosa esvaziada de conteúdo e não dá atenção suficiente à linguagem que denota uma experiência mais efetiva do espírito.

Por outro lado, Goodenough e Kraabel (2004:26-27) insistiram num sentido subjetivo antagônico aos relatos do livro de Atos. Para eles, ao que parece, a expressão “em mim” de Paulo acima não corresponde a uma experiência mais externa até envolvendo outras pessoas como pressupõe o autor de Atos. Contudo, é possível que estas narrativas atribuídas a Lucas sejam uma versão da tradição visionária originada no testemunho do próprio Paulo.

⁶³ Em Romanos 1,17 e 3,21, tema central da carta (Machado 2002:33-34), trata-se da revelação do evangelho em tempo presente, somadas aquelas ocorrências em que o destaque está em revelação de mistérios divinos, notavelmente na correspondência coríntia (1º Coríntios 2,10;14,6.26.30; 2º Coríntios 12,1-7; Filipenses 3,15). Mas também há uma revelação de Jesus Cristo esperada no futuro (1º Coríntios 1,7).

4 – Paulo e experiência religiosa

Mesmo que não existam dados suficientes para avaliar a natureza rica e complexa da experiência mística de Paulo, é possível afirmar que ele tinha em alta conta as visões e revelações como fator dinâmico e sinal de seu apostolado (Longenecker 1977:243).

Esta constatação aproxima Paulo dos apocalipses. Não somente uma aproximação de temas literários, mas de experiências religiosas semelhantes. A questão é que os autores destes textos, e também Paulo, não apenas produzem literatura. O que escrevem verte de sua experiência de fé, pois, frequentemente dão relatos de sua vivência como crentes, independente de como o observador ou pesquisador encara a questão da veracidade ou não de tal coisa.

Beker (1980:135-136), ao falar da apocalíptica como centro coerente do evangelho de Paulo, enfatiza que sua sistematização não pode levar a entender o fenômeno de modo puramente abstrato e especulativo. A apocalíptica, diz ele, foi concebida em âmbito profundamente existencial onde o apocalipsista tinha plena consciência da discrepância entre o que era a realidade e o que deveria ser, conhecia a trágica tensão entre a confiança na *Torah* e sua aparente futilidade diante da realidade vivida.

Um marco importante no estudo de Paulo e sua experiência religiosa é o livro de Hermann Gunkel a respeito do ensino paulino sobre o espírito santo levando em conta a perspectiva popular nos tempos apostólicos, publicado originalmente no final do século XIX.

O interesse de Gunkel (1979:2-14) não é a doutrina sobre o espírito ou a descrição de fenômenos pneumáticos individuais. Ele quer investigar o que é tipicamente pneumático na experiência religiosa popular no primeiro século, onde estão inseridos os autores do Novo Testamento e Paulo.

Em contraste com a postura da igreja organizada que geralmente pensa na revelação como algo estático no passado, Gunkel lembra que os fenômenos do misticismo e ocultismo sempre estiveram presentes em praticamente todos os povos e religiões. A comparação com eles, para Gunkel, deve ser instrumento de iluminação para o fenômeno cristão, uma vez que as fontes neotestamentárias são muito escassas e difíceis de interpretar. Apesar desta afirmação, ele acabou limitando seu trabalho basicamente ao eixo judaico-cristão.

A tendência da igreja organizada, notoriamente a protestante, diz ele, no máximo considera fenômenos pneumáticos como questões do passado no cânon

estabelecido ou geralmente os relega à periferia como heresias fanáticas. Em contraste, as grandes épocas religiosas e as grandes figuras da religião foram pneumáticas.

Gunkel acreditava que tais fenômenos devem ser levados a sério no sentido de que não podem ser considerados apenas como superstições ou invenções literárias. Mesmo que estes elementos naturalmente sejam típicos deste âmbito, nada disto existiria se eventos reais de natureza psicológica não estivessem por trás.

Paulo é escolhido por Gunkel porque ele oferece fontes importantes visto que para o apóstolo, como também para os demais cristãos primitivos, o fenômeno do espírito é o principal conceito de suas crenças. Mas, acrescenta Gunkel, para eles a questão não era dogmática. Nos documentos neotestamentários não há formulação doutrinária a respeito do espírito. Há testemunho de experiência religiosa decorrente do “efeito”⁶⁴ do espírito.

É notória a afirmação de Gunkel (1979:99-100) de que a teologia paulina não decorre de sua leitura, mas de sua experiência. Talvez fosse mais preciso dizer que sua experiência forneceu o impulso inicial para a reformulação de suas crenças como apóstolo de Jesus Cristo, o que deu o norte para sua nova leitura da Bíblia Hebraica e das tradições judaicas.

O provocante e relevante livro de Gunkel antecipou uma pesquisa importante tendo em vista os fenômenos pneumáticos que passaram a caracterizar o mundo cristão e até predominar a partir do início do século XX.

Apesar das conclusões hoje questionáveis,⁶⁵ seu estudo também é notório pela ênfase na experiência religiosa de Paulo como típica do mundo deste apóstolo e não nos dogmas decorrentes da abordagem tradicional. Embora não tenha dado soluções, Gunkel abriu o caminho para pesquisas subseqüentes (Ashton 2000:31).

Schweitzer (1948:77-79) registra que o trabalho de Gunkel cobriu um aspecto até então negligenciado desde Baur, mas não anota nenhum desenvolvimento destas pesquisas depois dele. O próprio trabalho posterior de Schweitzer e também o de Deissmann (ambos já citados) sobre o misticismo de Paulo não reconhecem Gunkel como precursor, apesar de destoarem da abordagem tradicional e teoricamente estarem mais próximos dele.

⁶⁴ Ashton (2000:31) considera insatisfatória a tradução inglesa “Influence” (Influência) no título do livro para o original alemão “Wirkungen” que, segundo ele, seria melhor traduzido com o sentido de “impact” (impacto) ou, no plural, “effects” (efeitos).

⁶⁵ Gunkel (1979:127) concluiu que o ensino de Paulo sobre o espírito teve maior influência posterior que seu conceito de justificação e evoca o Evangelho de João como testemunha de tal influência. Mas é altamente questionável que o quarto evangelho seja dependente de Paulo (Bultmann 2004:433-438).

Krister Stendahl (1976:78-96) acabou mexendo com a questão da experiência religiosa paulina em seu famoso artigo sobre Paulo e a consciência introspectiva do ocidente, mas o fez por um outro viés.

Para ele, a típica interpretação luterana do evangelho paulino como resposta a uma consciência pesada pelo pecado de não conseguir cumprir a lei na íntegra não pode ser encontrada em Paulo, mas na piedade agostiniana. Ele acredita que a experiência religiosa de Paulo não é a de alguém que teve a consciência aliviada pelo perdão por não ser capaz de cumprir toda a lei de Moisés.

Stendahl sustenta ainda que a impossibilidade de cumprir a lei é parte de um argumento teológico e escriturístico paulino sobre a relação de judeus e gentios. Seria apenas uma maneira de justificar a colocação destes em pé de igualdade com aqueles.

Embora nas entrelinhas do artigo seja possível concluir que o autor considera que isto é resultado do evangelho que Paulo recebeu, ele não desenvolveu a questão sobre como o apóstolo teria chegado a esta conclusão.

Este trabalho de Stendahl está numa linha interpretativa paulina de questionamento das interpretações tradicionais que desemboca na influente obra de E. P. Sanders sobre Paulo e o judaísmo palestino.

Em seu livro mais importante, E. P. Sanders utilizou o que chamou de “pattern of religion” (padrão de religião) como conceito para interpretar a religião do judaísmo palestino e Paulo. Ele tenta definir o que quer dizer com a expressão:

A pattern of religion, while not being the same as systematic theology and while not having to do with many of the speculative questions of theology, *does* have to do with *thought*, with the *understanding* that lies behind religious behaviour, not just with the externals of religious behaviour. Thus from cultic practice one may infer that the cult of a given religion was *perceived by its adherents to have a certain function* in their religious life. It is the adherents *perception* of the significance of cult that is important, as well as the fact that the cult was observed.⁶⁶

(Sanders 1987:18 – itálicos no original)

⁶⁶ “Um padrão de religião, enquanto não é o mesmo que teologia sistemática e enquanto não tem relação com muitas questões especulativas da teologia, *certamente* tem relação com *pensamento*, com o *entendimento* que está por trás do comportamento religioso, não apenas com questões externas deste comportamento. Assim a partir da prática cultual é possível inferir que o culto de uma dada religião era *percebido por seus adeptos como tendo certa função* em sua vida religiosa. É a *percepção* de seus adeptos quanto à significância do culto que é importante, tanto quanto o fato de que o culto era observado.”

O que ficou destacado por Sanders em *itálico* enfatiza o aspecto central de sua abordagem. Ele quer contrastar seu método de análise da religião judaica e paulina com a teologia sistemática tradicional. Enquanto esta tende a ser minuciosa e elaborada, Sanders acredita que existiam alguns conceitos religiosos padrão que determinavam a percepção dos fieis quanto à função da religião em suas vidas.

Parece que ele quer afirmar que as grandes questões religiosas estavam mais relacionadas a elementos visíveis e perceptíveis em âmbito popular e não tanto a elaborações teológico-sistemáticas minuciosas típicas dos especialistas.

Ele quer desviar a atenção voltada para a elaboração teológica das escrivatinhas dos teólogos e passar para o que é percebido pelos próprios adeptos da religião em termos de prática de vida religiosa e de culto. Ao fazer assim, Sanders tangencia a questão da experiência. Entretanto, enfatiza, em *itálico*, o pensamento, entendimento e percepção dos praticantes. Deste modo, o assunto ainda é o aspecto intelectual da religião.

Na conclusão, Sanders (1987:549) reconhece a importância da experiência por trás do pensamento religioso, mas considera um campo muito opaco para ser pesquisado e se contenta com a análise da religião em termos de pensamento.

A questão, entretanto, é que a experiência religiosa, mesmo que difícil de pesquisar, não é apenas mais um elemento, mas um aspecto *determinante* para a compreensão do fenômeno religioso paulino.

Neste ponto entra novamente a pesquisa já citada de Luke Timothy Johnson, que, como visto, observou a importância da experiência religiosa evidenciada a partir dos próprios registros neotestamentários.

Enquanto há uma religião do altar, diz Johnson (1998:1ss), que está mais ligada a conceitos teológicos concernentes à doutrina, moralidade, autoridade e conduta correta, ao mesmo tempo há uma religião de fundos. Esta última diz respeito muito mais à experiência em termos de transformação e poder em várias formas. Neste âmbito a questão não é se um determinado santo realmente existiu ou não, mas se a prece feita a ele cura de males. Aquela seria uma religião do discurso formal esta, do poder informal.

Johnson afirma que alguns ambientes cristãos conseguem manter estes dois mundos em certa tensão criativa, o que tem faltado às pesquisas acadêmicas. Estas reúnem volumes dedicados à teologia cristã e desenvolvimento institucional, mas deixam para trás a experiência religiosa.

A razão disso, segundo Johnson, é que as pesquisas têm sido produzidas por estudiosos deste ambiente clerical formal que privilegia textos reputados como legítimos e certas metodologias pressupostas. Também porque o mundo dos santos com suas aparições, relíquias, peregrinações, êxtases, curas, é reputado como religião popular não autêntica.

Mas, diz Johnson, o Novo Testamento é repleto de linguagem experiencial, uma linguagem que não tem o propósito primário de estabelecer proposições sobre a realidade. Ela expressa a experiência religiosa das pessoas.

Este tipo de linguagem é abundante em Paulo, referindo-se a ele mesmo e a seus leitores. Fala de um poder sobrenatural, que vem de fora e que é experimentado por eles. Este poder se manifesta em maravilhas e sinais, incluindo cura, exorcismo, dons do espírito e linguagem de experiência extática. É poder transcendente.

Exemplo disto é a linguagem do “espírito” ou “espírito santo” presente no Novo Testamento, especialmente em Paulo. O “espírito” é poder ativo.⁶⁷ Vem de fora.⁶⁸ Habita neles e os move.⁶⁹ Transforma-os e dá vida.⁷⁰ É derramado sobre eles.⁷¹ É bebido por eles e os enche.⁷² Portanto, “espírito santo” é uma expressão lingüística da experiência de poder.

Para Johnson, o método histórico-crítico tem visto a história do cristianismo primitivo como a história de idéias teológicas ou instituições sociais porque a linguagem da experiência religiosa parece por demais subjetiva e imprecisa para a reconstrução histórica.

Uma única exceção foi a Escola da História das Religiões que floresceu em Göttingen no final do século XIX início do século XX, associada a nomes como W. Wrede, Wilhelm Bousset, e Hermann Gunkel. Esta escola teve o grande mérito de reconhecer que o Novo Testamento não era primeiramente uma compilação de proposições teológicas, mas a expressão de convicção e experiência religiosa. Teve, por outro lado, o demérito de abusar das comparações, tirando amplas conclusões de pequenos detalhes lingüísticos e exagerando a ênfase no gnosticismo e mistérios greco-romanos.

⁶⁷ Romanos 1,4; 8,26; 15,13.19; 1º Coríntios 2,4; 5,3-4; 12,11; 2º Coríntios 4,13; Gálatas 3,1-5; 1º Tessalonicenses 1,5.

⁶⁸ Romanos 8,15; 1º Coríntios 2,12-14; 2º Coríntios 5,5.

⁶⁹ Romanos 8,9.11.14; 1º Coríntios 3,16; 6,19; Gálatas 5,16.18.

⁷⁰ Romanos 8,2.10-11;12,2; 1º Coríntios 15,45; 2º Coríntios 3,6.18; Gálatas 5,25; 6,8.

⁷¹ Romanos 5,5.

⁷² 1º Coríntios 12,13; Efésios 5,18

Consciente dos problemas intrínsecos à pesquisa da experiência religiosa, Johnson (1998:39ss) oferece uma abordagem a partir de certa metodologia específica que chama de “phenomenological approach” (abordagem fenomenológica).

Este autor reconhece a limitação de qualquer metodologia. Pretende, entretanto, se contrapor à tendência da cultura ocidental pós-século XVII EC de reduzir a experiência religiosa da antiguidade a elementos puramente sócio-políticos ou aprisioná-la a projetos filosóficos recentes.

Por isso, ele define seu método como uma aproximação que deseja levar a sério a interação entre percepção religiosa e realidade. Isto sem fazer previamente julgamento de valor sobre a possibilidade de existência extra-mental⁷³ ou a não existência dos estados de consciência implicados.

Johnson (1998:67ss), então, propõe trabalhar com rituais de iniciação, a glossolalia⁷⁴ e refeições rituais, por serem elementos mais acessíveis para o estudo da experiência religiosa. Quer associar os resultados de pesquisas sócio-científicas recentes a respeito religião com informações disponíveis sobre paralelos religiosos na antiguidade, mas focalizar os fenômenos religiosos específicos do passado.

O trabalho deste autor é útil por querer valorizar a experiência religiosa como tal, como testemunhada por aqueles que a tiveram. Entretanto, embora escrita há poucos anos, a obra não dá espaço à apocalíptica, êxtase visionário ou a autores que estão desenvolvendo pesquisas neste campo.

A comparação com paralelos religiosos foi radicalizada, pelo menos do ponto de vista tradicional, por Morton Smith (1996:95-102), para quem os paralelos relativos ao batismo paulino como ritual de iniciação, que envolve morte, ressurreição e recepção do espírito para uma nova vida (Romanos 6,3-11) são familiares ao mundo mágico antigo.

A glossolalia e a busca por “espíritos”⁷⁵ também caracteriza o universo da magia. Esta invocação de espíritos para a profecia, diz Smith, pode ter sido a prática mágica mais comum no mundo antigo.

⁷³ Não fica muito claro o que Johnson (1998:44) quer dizer com “extramental”. Provavelmente o reconhecimento de que podem existir elementos do fenômeno religioso não acessíveis ao método científico, mas que nem por isso devem ser considerados não autênticos ou, *a priori*, como distúrbios psicológicos.

⁷⁴ Stendahl (1976:109-124) também reconheceu o valor da glossolalia como experiência mística cristã, mas não desenvolveu o tema.

⁷⁵ Ele se refere à estranha expressão paulina “sois zelosos de espíritos” (ζηλωταί ἐστε πνευμάτων) em 1º Coríntios 14,12, geralmente parafraseada nas traduções com o sentido de buscar dons espirituais ou algo parecido (TEB, ARA, NVI, BJ). A estranheza da frase parece ter sido o motivo das variantes textuais posteriores em poucos manuscritos e algumas versões antigas anotados no NTG que trazem “de espirituais” (πνευματικών) que deixa subentendido “dons espirituais”.

Outro elemento semelhante é a refeição ritual. Segundo Smith, à semelhança do encontrado em 1º Coríntios 11,23ss, era comum em rituais mágicos contar histórias relativas aos efeitos dos elementos envolvidos no ritual, no caso o corpo e o sangue, e exortar sobre os perigos de participar sem a preparação adequada.

É notável que Smith tenha usado os mesmos elementos empregados posteriormente por Johnson para associar Paulo a ritos mágicos antigos, mas este em momento algum cita aquele.

Morton Smith (1996:47-67) também contribuiu destacando os vestígios de que a ascensão celestial em tempo presente, nesta vida, era algo comum não só no mundo judaico-cristão. Além de constar nas tradições mais antigas testemunhadas na Bíblia Hebraica, era uma crença variada e extensa em todo o ambiente pré-cristão do mundo greco-romano. Segundo Smith, Jesus e seus seguidores estavam mergulhados num mar religioso caracterizado pela ascensão celestial.

Portanto, vale ressaltar, este oceano era bem mais amplo que as fronteiras judaicas. Envolve o mundo antigo mais amplo, ainda que com manifestações próprias em cada lugar.

Embora esta tese esteja mais circunscrita ao mundo judaico, é um engano imaginar que o misticismo dos judeus era único e particular, diferente de tudo que existia.

Uma liturgia de Mitra é um exemplo de texto mágico que envolve ascensão e os temas do espírito, morte e ressurreição:

* Be gracious to me, O Providence and Psyche, as I write these mysteries handed down [not] for gain but for instruction; and for an only child I request immortality, O initiates of this our power (furthermore, it is necessary for you, O daughter, to take / the juices of herbs and spices, which will [be made known] to you at the end of my holy treatise), which the great god Hélios Mithras ordered to be revealed to me by his archangel, so that I alone may ascend into heaven as an inquirer / and behold the universe.

This is the invocation of the spell:

“First origin of my origin ... first beginning of my beginning, ... , spirit of spirit, the first of the spirit / in me, ... , after the present need which is pressing me exceedingly, I may gaze upon the immortal / beginning with the immortal spirit, ... , with the immortal water, ... ; so that I may be born again in thought, ... and the sacred spirit may breathe in me, ... ; for today I am about to behold, with immortal eyes

– I, born mortal from mortal womb, but transformed by tremendous power and an incorruptible right hand / and with immortal spirit,...⁷⁶
 PGM IV. 475-520
 (Betz 1986:48 – itálicos e negrito no original)

Esta citação é importante para exemplificar como um texto sincrético dos papiros mágicos está próximo dos temas típicos do misticismo judaico. Apesar das diferenças, este papiro menciona os mistérios⁷⁷ divinos associados à ascensão aos céus e o anseio do praticante por transformação e imortalidade num ritual religioso mágico.

Mas de volta ao artigo de Smith, este conclui que tal não é apenas produção de textos e sim evidência de práticas religiosas de ascensão aos céus. Portanto, não se trata apenas de criatividade literária. Esta é uma conclusão que tem sido levada a sério mais recentemente pelos pesquisadores, embora o próprio Smith as relacione com alucinações.⁷⁸

A já citada recente publicação de John Ashton se enquadra na tentativa de uma pesquisa religiosa sobre Paulo que ultrapasse os portões do mundo judaico-cristão e considere o mundo religioso mais amplo.

A obra de Ashton (2000:6ss) aborda a religião de Paulo da perspectiva da comparação. Apoiado especialmente no livro de Ioan Lewis (1977), intitulado em português “Êxtase Religioso”, procura demonstrar a semelhança da carreira de Paulo com a de um típico xamã. Destaca como aspectos de sua vida e ministério podem ser iluminados sob o foco de sua experiência religiosa.

Ashton (2000:25ss), de fato, faz uma separação entre teologia e religião de Paulo. A teologia, conforme ele, é posterior à experiência religiosa paulina e formulada

⁷⁶ “Sê gracioso comigo, Ó Providência e Psiquê, visto que escrevo estes mistérios registrados [não] para lucro mas para instrução; e por apenas um filho único eu peço imortalidade, Ó iniciante deste nosso poder (todavia, isto é necessário por ti, Ó irmã, para tomar / os sucos de ervas e especiarias, que serão [feitos conhecidos] para ti no fim do meu santo tratado), que o grande deus Helios Mithras ordenou para ser revelado a mim por seu arcanjo, assim que eu sozinho subir para o céu como um inquiridor / e contemplar o universo.

Esta é a invocação do encanto:

“Primeira origem de minha origem ... primeiro início do meu início, ..., espírito de espírito, o primeiro do espírito / em mim, ... , depois da necessidade presente que me pressiona excessivamente, eu posso contemplar o imortal / começo com o espírito imortal, ... , com a água imortal, ... ; para que eu possa nascer de novo em pensamento, ... e o espírito sagrado pode soprar em mim, ... ; pois hoje eu estou a ponto de contemplar, com olhos imortais – Eu, nascido mortal de ventre mortal, mas transformado por um tremendo poder e uma mão direita incorruptível / e com espírito imortal, ...”

⁷⁷ Betz (1997:249-253) observa que nos papiros mágicos não há distinção entre magia e mistério. Ao mesmo tempo mostra o quanto o tema do “mistério” expandiu no período helenista, incluindo a literatura cristã, notoriamente Paulo e sua escola.

⁷⁸ A conclusão de que são alucinações também é bastante questionável juntamente com a teoria de fraude literária. Como disse Segal (2006:10), “Todos estes documentos em contexto não-judaico são igualmente fraudes literárias ou doenças mentais alucinatórias? Parece estranho que tantas pessoas tivessem estado enganadas ou enlouquecido em formas tão elaboradas e peculiares, se não existiam estruturas sociais de credibilidade disponíveis para fazer esta viagem parecer possível.”

a partir desta. Portanto, o texto escrito é posterior, formado a partir do vivido e experimentado. É a experiência que dá forma final ao que foi escrito.

Esta experiência, sustenta Ashton, resulta na leitura e deformação de outros textos lidos, no caso de Paulo, especialmente as tradições literárias da Bíblia Hebraica. Tal ocorre uma vez que, por outro lado, experiência religiosa e teologia convivem juntas na mesma pessoa e não podem ser totalmente separadas.

Fica implícita no trabalho deste autor a possibilidade de ligar os estudos apocalípticos relativos a Paulo com as pesquisas no campo da experiência religiosa. É possível tomar o aspecto central da apocalíptica das visões e revelações celestiais, que foram um padrão de experiência religiosa judaica do período paulino, como modelo para aplicação. Mas, ao mesmo tempo, a abordagem do tema buscando comparação com o xamanismo sugere superar os limites do eixo judaísmo-cristianismo que tem caracterizado os estudos até agora.

O pesquisador judeu Alan F. Segal (1990:34ss) publicou um livro que trata da experiência religiosa de Paulo da perspectiva do êxtase no âmbito da apocalíptica judaica. Suas conclusões apareceram posteriormente num capítulo de uma obra recente sobre a história das crenças na vida após a morte nas religiões do ocidente (Segal 2004:399ss).

Sua ênfase, como o título do primeiro livro indica, é a conversão de Paulo. Mas, diferente de Seyoon Kim citado acima, Segal acredita que a ascensão celestial e revelação não caracterizaram apenas sua conversão, mas toda sua carreira religiosa.

Para Segal (1990:3ss), Paulo está inserido nos moldes do misticismo da *mercabhá*, e antecipa a terminologia técnica da transformação dos fiéis em anjos, presente no misticismo judaico posterior. Este, de acordo com Segal, é o padrão da experiência religiosa do apóstolo.

Este autor afirma que para entender o conceito de conversão em Paulo, este apóstolo deve ser visto como um apocalíptico-místico antigo adepto da transformação divina. Sustenta que algo está perdido na pesquisa sobre o mundo antigo se a transformação e a ascensão celestial não forem levadas a sério como experiência religiosa, visto que a linguagem paulina da ascensão e transformação é típica de seus dias.

Mas Paulo é o primeiro dos místicos judeus a falar de transformação e o faz ainda de modo não desenvolvido. Não sabe dizer a natureza exata de tal experiência de ascensão e transformação (2º Coríntios 12,2-3). Portanto, este apóstolo deve ser

incluído no âmbito mais primitivo dos pseudépígrafos que não distinguem ascensão corporal de espiritual.

A experiência de ascensão é classificada por Segal (1990:52ss; 2004:411) como “Religiously Altered States of Consciousness” – RASC (Estados de Consciência Religiosamente Alterados), uma definição que procura evitar os conceitos pejorativos de alucinação e loucura, enquanto reconhece o fenômeno dentro de processos mentais legítimos mediados pelo contexto social.⁷⁹

Segal (1990:117-149) dedica um capítulo para falar das conseqüências de tal experiência para a nova exegese que Paulo faz das tradições judaicas e de seu passado farisaico. As conclusões de Paulo, salienta Segal, não vêm das Escrituras propriamente, mas de sua experiência de conversão. O método não é novo, uma vez que Paulo já julgava antes sua experiência como fariseu à luz das Escrituras. As conclusões é que são novas, a partir de seu êxtase visionário damasceno.

Entretanto, as novas conclusões não são apenas resultado instantâneo de sua revelação de Jesus Cristo em Damasco, mas também oriundas de um processo mediado posteriormente pela comunidade cristã que o acolheu (Segal 2004:410).

Esta conclusão de Segal denota a importância de se considerar a experiência religiosa como fator determinante na pesquisa do fenômeno religioso paulino, inclusive para a melhor compreensão de sua exegese de textos bíblicos tão freqüente em suas cartas.

A pesquisa de Segal também é importante para destacar o misticismo nos moldes referidos como padrão de experiência religiosa plausível, a partir do qual se justifica cientificamente um estudo sobre a religião paulina.

5 – Resumo e conclusão do capítulo

Não há dúvida de que o estudo das fontes paulinas é fundamental para se entender as origens do cristianismo, ainda que represente, a seu modo, apenas um viés da rica experiência religiosa dos primeiros cristãos.

Não é possível saber com certeza em que proporção ele influenciou a primeira geração. Se ele não foi tão influente, o fato é que vem dele uma quantidade significativa de material disponível para a pesquisa das origens cristãs.

⁷⁹ Uma outra sigla usada por Segal (2006:13) mais recentemente é RISC – Religiously Interpreted State of Consciousness (Estado de Consciência Religiosamente Interpretado). Mas a definição envolve uma condição religiosa bem mais ampla que o êxtase, incluindo qualquer estado mental religioso como o experimentado em vários rituais e cerimônias sem quaisquer alterações maiores da consciência.

Continuam jorrando os estudos paulinos no campo da exegese tradicional e da teologia, como demonstram as publicações. Mas cada vez mais estes estudos incluem o tema da apocalíptica em sua abordagem.

A pesquisa na instância da experiência religiosa sempre encontrou resistência devido principalmente ao problema metodológico da dificuldade de abordagem da subjetividade. Contudo, o avanço dos estudos em determinar que existiam certos padrões de experiência religiosa e prática cultural ofecere um caminho aberto para novos campos a serem desbravados.

CAPÍTULO II

TRANSFORMAÇÃO COMO PARADÍGMA APOCALÍPTICO

O propósito deste capítulo é tentar demonstrar que a transformação é um padrão típico na apocalíptica judaica, presente ora explícita ora implicitamente em contextos que falam de viagens celestiais e revelação de mistérios da divindade. Em outras palavras, as ascensões celestes e a revelação dos mistérios divinos mostram tendência de estarem intrinsecamente ligadas a uma transformação das pessoas descritas como envolvidas neste tipo de experiência religiosa.

A idéia de que a visão de Deus decorre numa transformação do visionário para um estado angelomórfico⁸⁰ é encontrada em vários lugares na literatura apocalíptica, apresentada em termos de troca de vestes, unção, entronização e metamorfose para fogo ou luz. Tal transformação é a aspiração última do místico, necessária porque, em certas circunstâncias, a viagem celestial em meio à incandescência e resplendor celeste não seria possível num corpo comum (Murray-Jones 1992:14-26).⁸¹

1 – Transformação na escatologia apocalíptica e no misticismo judaico

Rowland (1982:1-11) diz que apocalíptica e escatologia não são termos sinônimos, como muitos consideram, justamente porque a primeira não lida apenas com o elemento escatológico, isto é, com o futuro. Nem mesmo seria este o eixo central da apocalíptica. Pelo contrário, este eixo estaria justamente na ascensão aos céus e revelação de mistérios celestiais, que para Bornkamm (1969:815) é o verdadeiro tema da apocalíptica.

Ainda conforme Rowland, a relação dos mistérios celestiais com a vida das pessoas num dado momento presente concorre com os aspectos futurísticos, a ponto de que aqueles acabam se sobressaindo como característica principal. Eles são uma espécie

⁸⁰ “Angelomorfismo”, segundo Fletcher-Louis (2002:68-87), afirma a dimensão transcendente e espiritual da criação em vários graus de acordo com cada texto, ainda que sempre subordinada ao único Deus *JaHVeH*, em relação/contraste com o politeísmo de deuses cananitas. Para ele, ao que parece, o angelomorfismo é a versão judaica de tais deuses. A afirmação de que homens transformados são anjos/deuses implica em divindade derivada do próprio Deus criador.

⁸¹ Na página 14, Murray-Jones cita passagens do *Midrash Gedullath Mosheh* em que Moisés não é capaz de ficar diante dos anjos porque enquanto estes são príncipes do fogo Moisés é de carne e osso. Então Moisés, em sua ascensão, passa por uma transformação e se torna como os anjos para poder estar com eles.

de resposta a uma situação contraditória entre as promessas divinas e a condição de povo subjugado no presente, um estado de coisas com exigências que uma revelação indireta ou de segunda mão não poderia satisfazer.⁸² Isto porque a questão básica do judaísmo do período era o problema da teodiceia (Eskola 1997:397).

Outro modo de dizer a mesma coisa é que as viagens celestiais nos antigos apocalipses normalmente começam após uma crise humana quanto à confiança de que Deus fará justiça no mundo e resultam na descoberta de que o universo segue um plano moral de Deus (Segal 1990:49).

Segundo Scholem (1972:39-43), o grande estudioso do misticismo judaico,⁸³ este tipo de religiosidade, a que chama de misticismo, faz-se presente em vários períodos tanto do judaísmo como do cristianismo.

Conceitos religiosos como estes não se limitam ao judaísmo e cristianismo. É bem difundida a tese de Eliade, já citada, de que o xamanismo é a técnica do êxtase, com práticas que se assemelham às viagens celestiais e acesso à divindade.

Portanto, sem entrar na discussão sobre se há e qual seria o aspecto central da apocalíptica, o destaque fica para os padrões de crenças e experiências religiosas que estavam presentes na religiosidade do mundo de então.

É Gershom Scholem quem dá uma informação importante para o que será apresentado neste capítulo. Ele afirma que

No livro Hebraico de Enoque há um relato da descrição feita pelo Patriarca ao Rabi Ismael de sua própria metamorfose no anjo Metatron quando suas carnes foram transformadas em “tochas ardentes”. Segundo as “Grandes Hehalot”, todos os místicos têm de sofrer esta transformação, com a diferença de que, sendo menos dignos que Enoque, podem ser devorados pelas “tochas ardentes”. Esta transição através do estágio inicial do processo de transfiguração mística é uma necessidade inelutável. (Scholem 1972:52 – aspas no original).

⁸² Havia um contexto mais amplo a partir do exílio na Babilônia, que abalou as estruturas da sociedade judaica, que passou por uma sucessão de impérios, gerou violência e perseguição, fomentou grupos e correntes teológicas de várias naturezas e forneceu um campo fértil para alimentar a mística e apocalíptica judaicas (Schiavo 2005:113-114). Mas é difícil saber até que ponto tais perseguições e violência foram fatores históricos concretos por trás dos textos ou se estavam mais no imaginário religioso dos autores como reflexos de situações iminentes de seu tempo (Ottermann e Lech 2005:322).

⁸³ Scholem é, sem dúvida, um divisor de águas e um referencial. É considerado o maior responsável pela legitimidade e credibilidade do misticismo judaico no mundo acadêmico (Wolfson 1994:185). Dan (1993:13) fala da escassez de estudos sobre misticismo judaico antes dos livros de Scholem e do grande interesse despertado para o tema depois, representado pelas publicações de três ou mais livros por ano. Ao incluir as visões e êxtases de Paulo nas tradições do misticismo judaico (Scholem 1972:53; 1960:14-19), Scholem deu grande impulso nas pesquisas sobre o apóstolo dos gentios desta perspectiva.

Scholem fala de tradições representadas notoriamente no 3º livro de Enoque, em que a transformação ou transfiguração é algo “inelutável”, isto é, irresistível, que não pode ser evitada pelo místico, o que implica em perigos e preparo necessário para a jornada celestial.

Scholem apresenta seu argumento em um tom que dá a impressão de estar falando de um paradigma. Embora seja esta a impressão, ele realmente não desenvolveu este conceito de transformação angelomórfica, presente na citação acima, como paradigma histórico. De fato, ele negou que o misticismo judaico e mesmo outros místicos antigos tenham representado uma crença na *unio mystica*, isto é, a união do místico com o próprio Deus, como a expressão é entendida na história geral da religião (Scholem 1972:7).

Mas esta negação deve ser considerada como pertencente a um primeiro estágio no desenvolvimento das pesquisas. E, de fato, ela vem sendo questionada e revista.

O posicionamento de Scholem reflete a concepção usual prevalecente até agora, de que um dualismo rígido do tipo que separa drasticamente “Deus/anjos” de “homens”, “céu” de “terra” compunha o pensamento judaico que atravessou o período do Segundo Templo e indo além. Segundo esse raciocínio, o monoteísmo judaico não admitia a idéia de divinização da natureza humana que transcendesse sua mortalidade.

Um exemplo desta abordagem que considera o trabalho de Scholem é o artigo de Bilhah Nitzan. Em seu ensaio, Nitzan (1994:163-168,182-183) argumenta que nos textos de Qumran é possível falar do que chama de “communionist approach” (aproximação de comunhão), uma espécie de comunhão entre os adoradores e a corte de anjos, que não implica em transformação e nem mesmo em ascensão celestial.

A resposta a Nitzan vem de Wolfson (1994:185-187,193). Segundo argumenta, ainda que Scholem tenha deixado a definição de misticismo como questão aberta, o termo deveria ser usado apenas quando há evidência de práticas específicas que levam a uma experiência de transformação – a mais completa expressão da experiência mística. Diz ainda que a transformação e entronização correspondem ao ponto mais alto da ascensão celestial e facilitam a visão da glória celestial.

Mais recentemente, com base especialmente nos Manuscritos do Mar Morto e nos Cânticos do Sacrifício do Sábado, Fletcher-Louis escreveu um livro inteiro para defender que

(1) *the theology of ancient Judaism took for granted the belief that in its original, true, redeemed state humanity is divine (and/or angelic), and that (2) this belief pattern was conceptually and experientially*

*inextricable from temple worship in which ordinary space and time, and therefore human ontology, are transcended because the true temple is a model of the universe which offers its entrants a transfer from earth to heaven, from humanity to divinity and from mortality to immortality.*⁸⁴ (Fletcher-Louis 2002:xii – itálicos no original)

Neste caso, o judaísmo antigo via a humanidade como divina ou angélica⁸⁵ em seu estado original. Em conseqüência, a experiência de adoração no templo implicava neste como modelo do universo, onde os adoradores são transferidos da terra para o céu, o que requer uma transformação da condição humana para a divina.

Se a tese de Fletcher-Louis for correta, decorre daí que a transformação ganhou conotação paradigmática no misticismo judaico. As raízes deste conceito transformista estão em tradições bem antigas que se firmaram nos apocalipses e nos *midrashim* da *mercabhá* (Murray-Jones 1992:10,24).

Ainda conforme Fletcher-Louis (2002:71-87), tais concepções conviviam com a crença monoteísta numa reafirmação da *imago Dei* e da dimensão transcendente e espiritual da criação, numa divindade ou divinização não absoluta outorgada pelo próprio Deus. Isto teria permitido liberdade no uso das palavras para falar da humanidade em termos angélicos divinizados.

2 – Precedentes da transformação

Como precedentes deste desenvolvimento das crenças que envolvem a transformação podem ser elencados vários exemplos do judaísmo mais antigo representado na Bíblia Hebraica, que denotam a referida liberdade no uso das palavras.

Ao falar de “precedência”, a ênfase não é necessariamente cronológica.⁸⁶ Mas trata-se de conceitos ainda em estado bruto e que parecem representar *JaHVeH* em tradições mais antigas que podem estar por trás de leituras mais desenvolvidas.

⁸⁴ “(1) a teologia do judaísmo antigo tinha por certo a crença de que a humanidade é divina (e/ou angélica) em seu estado original, verdadeiro e redimido e que (2) tal padrão de crença era conceitual e experiencialmente inseparável da adoração no templo em que o espaço e o tempo ordinários e, portanto, a ontologia humana é transcendida porque o verdadeiro templo é um modelo do universo que oferece a seus participantes uma transferência da terra para o céu, da humanidade para a divindade e da mortalidade para a imortalidade.”

⁸⁵ Os termos “divino/angélico” denotam mais um estado original ou nascimento, enquanto que “divinizado/angelomórfico” se referem a uma transformação posterior, que implica, de certo modo, em um retorno ao estado original.

⁸⁶ Neste caso, a data exata dos textos não é tão importante, ainda que a Bíblia Hebraica, de modo geral, represente tradições bem antigas. A questão de datas dos documentos não será aqui considerada fundamental pelo menos por dois motivos: por um lado, existe a dificuldade intrínseca de se estabelecer a data com exatidão. Por outro, mesmo que algumas destas obras sejam de data um pouco mais tardia, devem conter tradições mais antigas.

Tais exemplos falam de Deus ou da hipostatização⁸⁷ dos atributos divinos, falam também de anjos e de homens geralmente num contexto de revelação, o que ocorre de tal modo que fica em xeque a separação dualista rígida entre Deus e os homens, já mencionada acima, deixando os conceitos envoltos em certa ambigüidade.

Um bom exemplo está nas tradições relativas ao “anjo de *JaHVeH*/do Senhor” ($hA'hy > \%a;l.m;$; /ἄγγελος κυρίου). Especialmente no Pentateuco e no livro dos Juízes existem passagens nas quais a relação do próprio Deus com o anjo de *JaHVeH* é apresentada de tal maneira que há, simultaneamente, uma identificação e uma distinção. Ao mesmo tempo, o anjo de *JaHVeH* é descrito em figura humana.

Um exemplo em que os três elementos (*JaHVeH*/Deus, o anjo de *JaHVeH*/de Deus e homem/homem de Deus) aparecem explicitamente está em alguns trechos de Juízes 13,3-22.

Na passagem, “o anjo de *JaHVeH*” ($hA'hy > \%a;l.m;$) aparece à mulher de Manoá dizendo que, apesar de estéril, ela terá um filho (v.3). No relato ao marido, ela diz ter visto “o homem de Deus” ($\sim yhil\{a/h' \text{ vyaii}$) com aspecto de “anjo de Deus” ($\sim yhil\{a/h' \%a;l.m;$), mas que não lhe disse quem era (v.6).

Manoá ora a *JaHVeH* ($hA'hy >$) para que permita que o homem de Deus retorne (v.8). A seguir é dito que “Deus” ($\sim yhil\{a/h'$) ouviu a oração e “o anjo de Deus” ($\sim yhil\{a/h' \%a;l.m;$) retornou (v.9). Na seqüência (v.10ss), este personagem é descrito como “o homem” (vyaih') e “o anjo de *JaHVeH*” ($hA'hy > \%a;l.m;$). Por fim (v.22), Manoá fica com medo de morrer por ter visto “Deus” ($\sim yhil\{a/$).

Como é possível observar, neste texto aparecem relacionados “o anjo de *JaHVeH*”, “o homem de Deus”, “o homem” e “Deus”. É uma teofania na qual tais expressões estão intercambiadas de modo equívoco.⁸⁸ Tais elementos pertencem à

⁸⁷ O uso deste termo e seus correlatos nesta tese acompanha as definições de Gieschen (1998:36-45). Para ele, o vocábulo se refere a atributos da divindade que são identificados com o próprio Deus e, assim, de certa forma personalizados, enquanto mantêm certo grau de identidade independente. Isto também inclui certa materialização dos atributos e da essência divina (Murray-Jones 1992:2ss).

⁸⁸ “Equívoco” aqui não é necessariamente equivalente a “erro”. Refere-se à dificuldade de opção mais dualista do tipo *ou isto ou aquilo*.

estrutura da própria narrativa e não indicam necessariamente que tradições literárias diferentes foram reunidas num mesmo texto (Boling 1985:220).

Nesta passagem há tal relação entre *JaHVeH*, o anjo de *JaHVeH* e uma figura humana, que uma identificação e, ao mesmo tempo, uma distinção ficam configuradas entre eles. No entanto, esta identificação-distinção não pode ser definida com clareza.

Tradições semelhantes estão presentes em outras ocasiões, como no chamado de Moisés (Êxodo 3,2ss), na história de Hagar (Gênesis 16,7ss), na luta de Jacó (Gênesis 32,24ss) e na narrativa da destruição de Sodoma e Gomorra (Gênesis 18,1ss). Nestas perícopes, as mesmas expressões acima se fundem e confundem.

Von Rad (1969:77) destaca algumas passagens principalmente do Pentateuco (Gênesis 16,7ss;21,17ss;22,11ss;31,11ss; Êxodo 3,2ss; Juízes 2,1ss) nas quais é impossível distinguir o anjo de *JaHVeH* do próprio *JaHVeH*. O único padrão identificável, segundo von Rad, é que o anjo de *JaHVeH* é empregado quando se trata de uma teofania. Porém, esta constatação não representa um padrão homogêneo⁸⁹ e não resolve a questão da ambigüidade estabelecida nesta identificação-distinção.

Em sua Teologia do Antigo Testamento, von Rad (1986a:279) começa sua exposição sobre o anjo de *JaHVeH* dizendo que “O Antigo Testamento fala ingenuamente, em certas passagens, de seres celestiais, mas o que surpreende é que a descrição que fazem deles, na maioria dos casos, é muito apagada e até inconsistente”. Mais adiante, na mesma página, conclui que “provavelmente nunca houve uma concepção única do anjo de Javé comum a todos os tempos e a todos os ambientes de Israel”.

Portanto, das várias teorias propostas para o problema, é possível concluir que não há uma tradição uniforme do anjo de *JaHVeH* e também que estas concepções ambíguas exerceram uma influência formativa nos conceitos angelomórficos posteriores (Gieschen 1998:52-57,67).

A hipostatização de atributos divinos é um outro elemento que, semelhante às tradições relativas ao anjo de *JaHVeH*, cria uma ambigüidade de termos. Os atributos são: o “nome”, a “glória”, a “sabedoria”, a “palavra”, o “espírito” e o “poder”. O fato é que eles são empregados de tal forma que, mais do que simples sinônimos para *JaHVeH* ou instrumentos de suas ações, são sujeitos independentes dos atos divinos (Gieschen 1998:71).

⁸⁹ Em Gênesis 18,1ss, por exemplo, é *JaHVeH* quem aparece a Abraão. Nesta passagem, *JaHVeH* é representado por três homens, mas não aparece a expressão “anjo de *JaHVeH*”.

Charles Gieschen (1998:70-112) apresenta vários exemplos que envolvem cada um deles. Especialmente “glória” e a equação “glória-poder-nome-palavra”, são típicos da apocalíptica, tanto antigos quanto largamente conhecidos (Murray-Jones 1992:2-5). Os casos relativos à “glória” e ao “espírito” têm uma relação especial com o tema desenvolvido nesta tese.

Kittel (1971:237) e von Rad (1971:241) percebem que o termo “glória” (*dAbK'*/δόξα) pode denotar o próprio ser de Deus ou representar apenas uma outra palavra para *JaHVeH*, mas não desenvolveram o assunto.

Êxodo 24 é um texto típico da teofania divina no contexto da ascensão ao Sinai e revelação da lei a Moisés. A narrativa se apresenta de tal modo que deixa espaço para uma identificação da glória de *JaHVeH* com o próprio *JaHVeH*.

Nesta perícopé (v.9-10), Moisés, Aarão, Nadabe e Abiu, com um grupo de anciãos de Israel subiram ao monte “e viram o Deus de Israel” (*laer'f.yI yhel{a/tae War>YIw:*). “E contemplaram a Deus” (*~yhil{a/h'-ta, Wzx/Y<w:*) e não morreram (v.11). *JaHVeH* (*hA'hy>*) chama Moisés para que suba ao monte e receba a lei (v.12). Enquanto isso, a glória de *JaHVeH* (*hw"hy> dAbK.*) se manifestava como fogo no cume do monte aos filhos de Israel (v.16-17).

A surpreendente afirmação de que Moisés e vários anciãos de Israel viram a Deus e não morreram levou os tradutores da LXX a amenizarem esta descrição teofânica e a preservarem a distância entre Deus e o homem. Enquanto a BHS, nos versículos 10 e 11 acima, diz que eles viram a Deus, a LXX diz: “e viram o lugar onde estava ali o Deus de Israel ... e foram vistos no lugar de Deus ...” (*kai. ei=don to.n to,pon ou- ei`sth,kei evkei/ o` qeo.j tou/ Israhel ... kai. w;fqhsan evn tw/| to,pw| tou/ qeou/*).

O que eles viram, na verdade, foi uma teofania de *JaHVeH*. Ela é geralmente descrita como sua glória visível em forma de nuvem ou coluna de fogo, que aparecia a Israel para guiá-lo durante o êxodo. É nesse âmbito que está a origem da hipostatização da glória de *JaHVeH* (Gieschen 1998:78).

A forma como os elementos aparecem no texto cria uma ambigüidade tal que levou a LXX a modificar o texto hebraico. Ver Deus e ver a glória de Deus é praticamente a mesma coisa. “Praticamente” porque ainda permanece certa distinção. É

esse tipo de ambigüidade no uso das palavras que pode ser considerada como precedente de desenvolvimentos posteriores.⁹⁰

Não existem muitos casos na Bíblia Hebraica que revelam uma hipostatização de “espírito”. Mas há algumas situações de certa identificação de “espírito” com “anjos”.

Um texto notório é Isaías 63,9-10. Aqui o “anjo da sua presença” (wyn"p' %a;l.m;) aparece em paralelo com “seu espírito santo” (Avd>q' x;Wr). Nestes versículos a LXX apresenta uma leitura diferente que foi acompanhada pela TEB.⁹¹ McKenzie (1986:188,191) acompanha a LXX acreditando que, embora no Êxodo exista variações entre o anjo de *JaHVeH* e o próprio *JaHVeH*, este texto representa um desenvolvimento posterior que usa palavras como “presença” para distinguir a presença e ação de *JaHVeH*.⁹²

Mas, Gieschen (1998:117) nota que este texto de Isaías está na mesma tradição de Êxodo 23,20-24⁹³ e que o título dado ao anjo relaciona o texto de Isaías com a promessa da presença divina em Êxodo 33,14-15. Isto é, a presença do anjo é a presença de Deus com Israel.⁹⁴

Esta identificação do “espírito santo” com o “anjo da presença” mostra certo grau de personalidade independente, ainda que “espírito” seja lingüisticamente ligado ao próprio ser de *JaHVeH* (Gieschen 1998:118).

Esta hipostatização da “glória” e do “espírito” tem vestígios também em Ezequiel, especialmente nos primeiros capítulos – uma fonte primária do misticismo da *mercabhá* que recebeu desenvolvimento no misticismo judaico posterior. Mas lá aparece uma figura humana que é identificada com esta “glória”.

⁹⁰ A expressão “A Glória” ou “A Grande Glória” é freqüente para designar Deus entronizado na apocalíptica e no misticismo judaico posterior, o que remete a Ezequiel 1,28 (Murray-Jones 1992:2-3).

⁹¹ Na LXX, Isaías 63,9a diz “de toda tribulação nem ancião nem anjo, mas ele mesmo o Senhor salvou-os” (evk pa,shj qli,yewj ouv pre,sbuj ouvde. a;ggeloy avllV auvto.j ku,rioy e;swsen auvtou.j). A BHS traz “em toda aflição deles não o inimigo, mas o anjo da sua presença é o que os salva” (~['yviAh wyn"p' %a;l.m;W rc' al{ ~t'r'c'-lk'B.). É possível ainda a leitura “em toda a aflição deles não há inimigo nem anjo, a sua presença é o que os salva”.

⁹² Pode ser também que este seja um exemplo da tendência, observada por Ottermann e Lech (2005:302), de restringir uma imanência divina que era muito mais admitida anteriormente, como nos textos exemplificados acima que, em geral, representam tradições mais antigas.

⁹³ Neste trecho do Êxodo, um anjo, apresentado como guia de Israel, deveria ser ouvido sob a promessa de que *JaHVeH* também seria inimigo dos inimigos de Israel. Esta passagem de Isaías mostra que ocorreu justamente o contrário: *JaHVeH* se tornou inimigo dos israelitas e lutou contra eles.

⁹⁴ O(s) anjo(s) da presença ou arcanjo(s) refere-se ao(s) anjo(s) no topo da hierarquia celeste que ficava(m) diante do trono de Deus, o que tem ampla tradição na literatura judaica (Gieschen 1998:124ss).

A segunda parte de 1,26 diz: “e sobre a imagem do trono havia uma imagem como a visão de um homem sobre ele” (wyl'[' ~d'a' haer>m;K. tWmD> aSeKih; tWmD> l[;w>). Na seqüência, no final de 1,28 é dito: “esta era a visão da imagem da glória de *JaHVeH*” (hw"hy>-dAbK. tWmD> haer>m; aWh). Em Ezequiel 10,4.18 é a glória entronizada que se movimenta.

O *locus* desta passagem é o trono divino, o ponto alto da habitação e poder de *JaHVeH*. Entretanto, a imagem é de um homem entronizado, com sinais de que a glória é hipostatizada. Segundo Greenberg (1986:51), o único outro lugar onde a “glória” aparece como uma figura é Êxodo 33,18.22. A complexidade que impressiona em Ezequiel capítulo 1 é que ele apresenta uma figura humana no trono de *JaHVeH*, âmbito de seu domínio exclusivo, que é também descrito como sua “glória” (Gieschen 1998:84).

Neste mesmo contexto, o “espírito”, normalmente inerente ao próprio ser divino, aparece distinto. Em Ezequiel 2,1-2 o “espírito” entra no profeta e ele ouve a voz de alguém que, em princípio, pode ser identificado com *JaHVeH*, com a glória de *JaHVeH* ou com o próprio espírito. Mas em 3,24 é o espírito que fala ao profeta. Mais uma vez há uma linguagem equívoca.

A separação dualista que diferencia Deus do ser humano de modo qualitativamente absoluto, tão cara ao judaísmo tradicional e ao modo de entendê-lo (Fletcher-Louis 2002:1), fica aqui de certo modo relativizada. O âmbito divino é perpassado pelo humano, ainda que se mantenha a distinção. É criada, assim, uma ambigüidade que dá bases para desenvolvimentos angelomórficos e divinizantes posteriores.

Na relação entre homens e anjos⁹⁵ há uma tendência de adaptação ao esquema dualista supra mencionado, perceptível inclusive em algumas traduções da Bíblia.⁹⁶ Em certos exemplos, entretanto, a proximidade, paralelismo e mesmo identificação de

⁹⁵ As traduções “mensageiro” (humano) ou “anjo” (celestial) cabem tanto para %a;l.m; (von Rad 1969:76-80) como para ἄγγελος (Grundmann 1969:74-76). O caráter sacro do termo, segundo Grundmann, está relacionado ao fato de que mensageiros humanos, dado a sua importância, eram vistos sob proteção dos deuses, e como enviados por eles. Na tradição palestina, os anjos foram intermediários da dádiva da lei, o que aparece no Novo Testamento em Gálatas 3,19. Esta sacralidade do mensageiro humano, ainda de acordo com Grundmann, é o protótipo do anjo celestial. Cabe ao leitor decidir pelo contexto a que se refere o termo. Porém, pelo menos em certos casos, uma decisão por um ou outro de modo a excluir o significado do outro pode não refletir a ambigüidade intrínseca do vocábulo.

⁹⁶ Em certos textos bíblicos notórios, algumas versões da Bíblia traduzem %a;l.m;/ἄγγελος geralmente por “mensageiro” e não “anjo”, eliminando para o leitor a possibilidade de certa identificação da figura

personagens humanos com anjos e a corte angelical fornece um precedente plausível para o que é encontrado de modo mais desenvolvido em tradições subseqüentes.

Não se trata apenas de passagens em que o termo para “mensageiro/anjo” (%a;l.m;) foi entendido em seu contexto primariamente como “mensageiro”, mas que foi lido posteriormente como “anjo”, como argumenta Gieschen (1998:161 n.31). Trata-se também de textos que empregaram a linguagem de tal modo que deixaram espaço para uma leitura angelomórfica posterior mais elaborada.

Em Ezequiel 28,14 o rei de Tiro é apresentado como um querubim no Éden. Lá a BHS diz: “Tu eras querubim ungido o protetor⁹⁷ e coloquei-te no monte da santidade de Deus” (~yhił{a/ vd,qo rh;B. ^yTit;n>W %keASh; xv;m.mi bWrK.-T.a;). A soberba do monarca e sua conseqüente decadência, neste caso, é apresentada como a queda de uma condição parasidiaca no Éden, em estado angelical. A idéia da queda de anjos é bastante conhecida no judaísmo. Mas aqui o anjo é um rei humano.

Neste ponto, mais uma vez a LXX apresenta uma leitura diferente que representa apenas uma pequena mudança nos sinais massoréticos de uma palavra.⁹⁸ Ela diz “com o querubim coloquei-te no monte santo de Deus” (meta. tou/ ceroub e;qhka, se evn o;rei a`gi,w| qeou/). Esta leitura da LXX elimina a condição angelomórfica e pode estar associada, como no caso de Êxodo 24,10-11 acima, a uma tendência de se evitar um problema para o dualismo tradicional.

Um caso bem semelhante é encontrado em Isaías 14,11-15. Mais uma vez a soberba de um rei e a previsão de sua derrocada é comparada à queda de uma condição angelical celestial. Ele é a “estrela brilhante” (lleyhe), o “filho da aurora” (rx;v'-

humana com anjos celestiais. É o caso da NVI em 1º Reis 22,13; 2º Crônicas 36,15-16; Isaías 44,26; Ageu 1,13; Malaquias 3,1; Marcos 1,2.

⁹⁷ A leitura “ungido o protetor” é uma das possíveis. Mas também é possível tomar a palavra %keASh; com sentido de “ungido”. Neste caso o termo xv;m.mi deve ser algo como “estendido” da raiz xXm “medir”. O sentido, então, poderia ser “asas abertas”, semelhante à Vulgata e à BJ. Para isso ver Koehler e Baumgartner (1995:596,745-746,754) e também Cooke (1985:317-318).

⁹⁸ Parece que a questão é a troca do pronome T.a;, que significa “tu”, por taE, que pode ser traduzido pela preposição “com” ou ainda ser um sinal de acusativo. Esta pequena mudança dá outro sentido para o texto.

!B,)⁹⁹ que queria alcançar a condição de semelhante ao Altíssimo, mas foi lançado “para a terra” (#r,a'l'), “para o *Sheol*” (lAav.-la).¹⁰⁰

Jeremias 23,18ss fala do “conselho de *JaHVeH*” (hw"hy> dAs) e pressupõe a participação de profetas nele. Mas que conselho é este? Trata-se de uma corte celestial de anjos da qual o profeta participa (Bright 1986:152), como sugerem as passagens de Jó 1,6-12; 2,1-7, 1º Reis 13,22ss, 2º Reis 6,16-17, Isaías 6,1ss, Zacarias 1,8ss. A corte celestial de *JaHVeH* corresponde ao concílio de *'El* (lae), que está relacionado ao tema da assembléia dos deuses, comum no antigo oriente próximo (Meyers e Meyers 1988:182) e que na Bíblia Hebraica aparece na Salmo 82.

Nesta tradição de profetas na corte celestial, Zacarias 3,1-7 é de particular importância para a relação de profetas com anjos e o tema da transformação. O trecho fala de uma visão de Zacarias sobre o sumo sacerdote Josué. Este estava numa corte celestial angelical.

Josué está diante do “anjo de *JaHVeH*” (hA'hy> %a;l.m;) e de “o adversário” (!j'F'h;)ⁱ⁰¹ que, como o próprio nome já sugere, está ali “para ser adversário dele” (Anj.fil.). Mas *JaHVeH* (hw"hy>) diz ao adversário: “repreenda *JaHVeH* a ti” (^B. hw"hy> r[;g>yI). Aqui, mais uma vez, parece que o anjo de *JaHVeH* é identificado com *JaHVeH*, ao mesmo tempo em que permanece distinto.¹⁰²

Na seqüência, é dito que Josué está trajado com “vestes sujas” (~yaiAc ~ydIg"B.). O anjo de *JaHVeH* ordena que essas vestes sejam tiradas dele, e diz “te

⁹⁹ Sigo aqui as traduções mais convencionais. Para as possíveis relações com mitos fora de Israel ver Wildberger (1997:62-68).

¹⁰⁰ Alan Segal (1987:29) entende que estes textos de Ezequiel 28 e Isaías 14 são precedentes místicos da lenda gnóstica do demiurgo como segundo Deus, que tem relações com a heresia dos “dois poderes nos céus” que aparece no 3º Enoque abordado adiante.

¹⁰¹ Originalmente o termo se refere a um ser humano e só posteriormente é usado para um ser celestial (Schiavo 2000:67-68). Conforme Meyers e Meyers (1988:183-186) este substantivo ligado a uma corte celestial só aparece na Bíblia Hebraica em Jó 1-2 e 1º Crônicas 21,1 além daqui e somente neste último texto sem artigo definido, talvez mais próximo de um nome próprio conhecido depois como “Satanás”. Este personagem que se opõe a Josué pode ser um adversário humano ou angelical. É interessante observar que, aqui, há certa ambigüidade.

¹⁰² Definir quem está falando na passagem é um dos problemas com este intercâmbio de palavras. Meyers e Meyers (1988:180) entendem que o mais natural é que o próprio *JaHVeH* seja o falante. Mas Baldwin (1972:90), por exemplo, presume que se trata do anjo intérprete.

vestirei de finos trajes” (tAcl'x]m; ^t.ao vBel.h;w>), motivo ligado à purificação. Ele, então, é vestido com tais trajes.

Por fim, *JaHVeH* promete a ele que, se for fiel, “julgarás a minha casa” (ytiyBe-ta, !ydIT'), “guardarás os meus átrios” (yr'cex]-ta, rmov.Ti), “e darei a ti caminhos entre estes que estão de pé” (hL,aeH' ~ydIm.[oh' !yBe ~ykil.h.m; ^l. yTit;n" w>).

Esta passagem, que está na tradição do anjo de *JaHVeH*, apresenta o sumo sacerdote Josué num conselho celestial de anjos, no qual “o adversário” também está presente, o que lembra o início do livro de Jó.

Um aspecto importante aqui é observar que Josué não só está presente na corte celestial, mas suas vestes são mudadas. Todavia, esta troca de vestimentas é mais do que simples alusão a uma purificação de pecados. Ela acompanha o acesso ao âmbito celestial, ainda que, neste caso, o conceito não esteja claramente desenvolvido.

Este acesso, descrito aqui como “caminhos” (~ykil.h.m;) está sujeito a várias interpretações, o que certamente deixou espaço para várias leituras. Este acesso pode ser mais do que um “estar entre, ir e vir” como indicam a LXX “os que vagueiam” (avnastrefome,nouj), a ARA “te darei livre acesso entre estes”, ou a NTLH “como estes anjos ... você terá o mesmo direito de estar na minha presença”. A TEB pode ter captado melhor o sentido no contexto ao traduzir “te farei aceder à categoria dos que assistem aqui”.

O ambiente é sacerdotal cultural. Pode ser que este seja um texto fundante para sacerdotes em concílio celestial de anjos (Meyers e Meyers 1988:197). Sendo assim, é bem possível que esta perícopie tenha inspirado a transformação de Enoque, viajante celestial por excelência, que também é descrita em contexto sacerdotal (Fletcher-Louis 2002:23), o que será abordado adiante.

3 – Hermenêuticas da transformação

É natural que os textos sempre passem por certos crivos hermenêuticos que os deixam marcados historicamente. Geralmente estes crivos dizem respeito a tradições que se firmaram e prevaleceram ao longo do tempo. É o caso do monoteísmo judaico que foi definido em termos dualísticos absolutos, como já citado, e que influenciou a interpretação dos textos e conceitos, de modo a recusar idéias que trazem quaisquer ameaças ao estabelecido.

Um exemplo disto é a história do “homem divino” (θεῖος ἄνθρωπος),¹⁰³ que tem certa ligação com transformação.¹⁰⁴ Ao falar desta história, Morton Smith (1996:28-38) analisa a tese de D. L. Tiede de que seria possível identificar dois tipos principais de homens divinos na antiguidade: o sábio e o milagreiro. O primeiro mais racionalista, o segundo mais religioso de poderes sobrenaturais. Isso, conforme Tiede, em contraste com o uso moderno da expressão de modo mais ambíguo e perigoso. Mas esta distinção é, ela própria, problemática diante dos fatos, segundo Smith (1996:29).

A verdade é que a expressão está ligada a figuras da antiguidade que eram vistas como sábias e, ao mesmo tempo, divinas, como mostram os vários exemplos citados por Smith.¹⁰⁵ O mundo do apogeu do racionalismo da antiguidade convivia com a necessidade de satisfação do ideal popular. Esta, entende Smith (1996:32-33), era a razão porque no mundo helenístico, que era o centro do racionalismo antigo, filósofos e monarcas eram divinizados, creditados de poderes sobrenaturais e adorados.

Segundo Cornelli (2001:38), o que realmente ocorreu foi que a figura do homem divino originalmente ligada à magia e práticas xamânicas em âmbito popular passou por uma limpeza para se adaptar ao paradigma filosófico das classes mais altas. Neste caso, homens divinos se tornaram apenas filósofos.

Em outras palavras, um crivo hermenêutico racionalista serviu de ferramenta para definir “homem divino” em contornos apropriados para a literatura erudita ligada às classes altas do mundo greco-romano.

É possível, então, que Tiede tenha encontrado não os fatos de um dualismo generalizado realmente existente, mas os rastros de uma hermenêutica moldada pelas tendências mais racionalistas da época.

No caso mais específico da apocalíptica, enquanto ela foi de grande influência nos inícios do cristianismo, tinha contra si a estranheza de suas imagens, esoterismo e influência de religiões vizinhas (Schiavo 2005:115-116), o que deve ter contribuído para hermenêuticas de “limpeza” de textos bíblicos que poderiam ser lidos nesta direção.

Smelik (1995:122-131) argumenta que, apesar da notoriedade de uma esperança de transformação místico-escatológica do justo na literatura judaica, os textos bíblicos relevantes podem ser lidos metafórica ou misticamente, dada a exigüidade dos mesmos.

¹⁰³ Fletcher-Louis (2002:1 n.1) lembra que esta expressão ocupou bastante espaço nas discussões acadêmicas nos anos 70 e 80 do século passado.

¹⁰⁴ A apoteose pode estar relacionada a um nascimento especial. Mas também a uma transformação em vida, como num ritual de iniciação, ou após a morte. Estes aspectos serão desenvolvidos adiante.

¹⁰⁵ Smith menciona casos envolvendo Pitágoras, Empédocles, Sócrates, entre outros, que eram sábios filósofos, mas também considerados homens divinos.

Para Smelik houve uma forte tendência na literatura rabínica de minimizar interpretações místicas¹⁰⁶ dos textos,¹⁰⁷ mas que não foi capaz de as extinguir visto que tradições rejeitadas voltam quando circunstâncias mudam. Tal tendência está relacionada com o impacto de uma apoteose implicada na transformação sobre o monoteísmo bíblico típico.

De fato, Strack e Billerbeck (1985:479-480) dizem que a literatura judaica antiga raramente fala da transformação dos vivos. Isto pode indicar uma opinião comum no rabinismo de que a idéia de transformação mística deve ser rejeitada. Se foi assim, é fácil imaginar que textos com possibilidade de leitura mística eram confinados a uma hermenêutica metaforizada.

O típico posicionamento rabínico repousava no teste de aceitabilidade de qualquer doutrina – sua relação com a crença em Deus. Nesta base era rejeitado o gnosticismo e sua doutrina de um segundo deus e a angeologia da Bíblia Hebraica era reconhecida à medida que não implicava na divinização de anjos (Kittel 1969:81).

A aproximação ontológica entre seres humanos, anjos e Deus(es) e a ameaça que isso representa para o dualismo tradicional pode ser a causa, por exemplo, da oscilação na interpretação da identidade dos “filhos de Deus” ($\sim yhil\{a/h'-ynEb.$) de Gênesis 6,2.

A leitura dos “filhos de Deus” como “anjos” é conhecida através de 1º Enoque 6,1ss, Jubileus 5,1ss, Testamento de Rubem 5,6ss, Testamento de Naftali 3,5 e em Qumran no 1QapGen ar Coluna II 1-2,¹⁰⁸ que foi também adotada no Novo Testamento em 1º Pedro 3,19ss, 2º Pedro 2,4ss e Judas 6ss.¹⁰⁹ Strack e Billerbeck (1985:780)

¹⁰⁶ “Místicas” aqui no sentido que tende para a já mencionada *unio mystica* rejeitada por Scholem.

¹⁰⁷ Como, por exemplo, o caso visto adiante em “O Moisés Transformado” de alguns textos rabínicos sobre Êxodo 4,16 e 7,1 que não mais falam de Moisés como “deus” ($\sim yhil\{a/$).

¹⁰⁸ Nos Testamentos de Rubem e Naftali (Jonge 1978:9-10,116-117) e no 1QapGen ar (Martínez e Tigchelaar 2000:28-29), o termo “vigilantes”, no grego ἐγρήγοροι e no aramaico **!yry**], é uma referência a anjos. Segundo J. Collins (1997:30-32), Gênesis 6 é o ponto de partida do Mito dos Vigilantes – anjos que se rebelaram e copularam com mulheres que pariram gigantes, o que teria sido a causa do dilúvio. Conflitos sociais judaicos também podem estar por trás deste mito (Schiavo 2000:73).

¹⁰⁹ Estas passagens fazem referência à tradição do dilúvio em Gênesis 6,1ss. Em 1º Pedro 3,19 “espíritos em prisão” (ἐν φυλακῇ πνεύμασιν) pode ser uma alusão a anjos, os mesmos “anjos que pecaram” (ἀγγέλων ἀμαρτησάντων) em 2º Pedro 2,4. No versículo 7 de Judas parece bastante natural que na expressão “de modo semelhante a estes tendo se prostituído” (τὸν ὁμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι) que se refere às cidades de Sodoma e Gomorra, o pronome masculino “a estes” (τούτοις) tenha como antecedente “anjos” (ἀγγέλους) no versículo anterior, também de gênero masculino, numa referência ao contexto de Gênesis 6,1ss. A implicação é que os anjos se prostituíram, o que combina com a dependência que Judas demonstra ter de 1º Enoque. O aparato crítico do NTG anota a ausência do referido pronome em poucos manuscritos fora do Texto Majoritário, na Vulgata e na versão copta saídica. Isto poderia também representar influências da tendência de se evitar a leitura da prostituição de anjos.

detectam certo entendimento comum entre rabinos de se ver uma referência a anjos neste texto. Mas Smelik (1995:127-128) diz que tal interpretação não era mais tolerada no rabinismo tradicional no decorrer do segundo século, embora a leitura mais mística tenha permanecido presente em algumas notas marginais e traduções alternativas.¹¹⁰

A alternativa desmistificante é entender “filhos de Deus” como referência à linhagem de Sete. Neste caso, as “filhas do homem” (~d'a'h' tAnB.) seriam da linhagem de Caim. Na literatura de Adão e Eva, difícil de datar, mas que pode conter crenças antigas, há tradições de Setitas e Cainitas onde os “filhos de Deus” representam descendentes de Sete (Stone 1992:98).

Von Rad (1973:114), entretanto, acredita que o debate histórico sobre o sentido deste texto já está concluído em favor de anjos.

De qualquer forma, a razão para rejeição da leitura híbrida deste texto (que mistura anjos e homens) parece estar principalmente no problema que causa para o tradicional dualismo entre céu e terra.

Nas mencionadas tradições literárias relativas a Setitas e Cainitas, existe uma versão que apresenta os descendentes de Sete como “filhos de Deus” habitantes de uma montanha sagrada onde estava a Caverna dos Tesouros. Eles eram puros e não se misturavam com os descendentes de Caim, considerados impuros, que habitavam na planície. Deus os chamava de “anjos” porque eles cultuavam no lugar das hostes de anjos que haviam caído. Mas por tentação de Satan eles desceram a montanha, caíram da “glória” e copularam com as mulheres descendentes de Caim.¹¹¹

O interessante desta tradição, independente de sua data, é que ela reúne a leitura mística angelical com a que vê nos “filhos de Deus” os descendentes de Sete. Pode ter sido uma tentativa de juntar as leituras que se firmaram antagônicas ao longo de tempo. Mas também é possível que a polarização das interpretações seja posterior a essa compreensão combinada da referida narrativa.

Smelik (1995:124) exemplifica ainda com Daniel 12,3 para afirmar que o Israel antigo sempre oscilou entre metáfora e misticismo na recepção de tradições cosmológicas e para destacar o desacordo entre comentaristas quanto à interpretação.

¹¹⁰ Em nota de rodapé para Gênesis 6,1ss, a BJ afirma que quase todos os escritores cristãos até o século IV viram anjos representados aqui. A partir de então, uma tendência de espiritualização de anjos levou os pais da igreja a verem em “filhos de Deus” uma referência à linhagem de Sete.

¹¹¹ Embora sem mencionar suas fontes, uma versão em português desta lenda pode ser encontrada em Proença e Proença (2004:79-104) e Tricca (1992:133ss). Trata-se da obra cristã em torno da narrativa bíblica primeva do Gênesis, que tem relações com o mito da “Caverna dos Tesouros” datada do século IV-VI EC (Stone 1992:54-55,90ss), mas que deve ter herdado tradições mais antigas.

O versículo diz: “e os sábios brilharão como o brilho do firmamento e os justificadores de muitos como as estrelas para sempre e sempre” (דְּלִוְיָם יִבְרִיקוּ כְּכֹכָבִים וְצַדִּיקֵי רַבִּים יִשְׁתַּבְּחוּ לְעַד וְלְעַד). A questão é que este “brilho” escatológico pode ser entendido de maneira mais metafórica ou mais literal e mística.¹¹²

Um exemplo é Joyce Baldwin (1983:217-218) que até vê uma relação do texto com o servo sofredor de Isaías 53 e, por analogia, com a transfiguração, mas interpreta o referido brilho metaforicamente como testemunho.

Entretanto, a associação de justos com anjos, estrelas e luz é amplamente atestada (Smelik 1995:125) ainda que freqüentemente complexa. Davidson (1992:291,318), por exemplo, afirma que o espaço dualístico entre o âmbito angelical e humano é transposto de vários modos em 1º Enoque e Qumran, ao mesmo tempo em que é mantido. Quanto a Qumran, também diz que não há afirmações conclusivas sobre a associação escatológica de seres humanos com anjos no céu, mas algumas passagens falam da união de humanos com anjos em ambiente cultural terrestre.¹¹³

J. Collins (2005:94-95) nota que há evidências suficientes contra a interpretação do referido texto de Daniel apenas como comparação. Ele lembra que há uma longa tradição bíblica e extra-bíblica que relaciona estrelas com hostes angelicais e o ajuntamento escatológico de seres humanos com anjos,¹¹⁴ o que já havia aparecido em Daniel 8,10. Dadas as evidências e o contexto da segunda metade do livro de Daniel, afirma Collins (2005:95), “Dn 12.1-3 descreve a reunião final das duas esferas de vida pela elevação do justo para se juntar à hoste angélica”.¹¹⁵ O esperado é a ressurreição do espírito e a transformação para um estado angélico (J. Collins 1997:113).

¹¹² No pseudepígrafo “A Vida dos Profetas” (Hare 1985:394), o nome “Malaquias” do profeta é justificado “for he was indeed beautiful to behold” (porque ele era de fato belo de se ver), lembrando que a LXX traduz Malaquias 1,1 por “pela mão de seu anjo” (evn ceiri. avgge,lou auvtou/) e não por “por mão de Malaquias” como na maioria das versões. Mas fica a dúvida se é uma simples comparação ou se o autor vê Malaquias como um anjo de fato.

¹¹³ Rowland (2002:31) nota que passagens como 1QM 7,6; 1QSa 2,3-9; 1QSB 4,24-26; 1QH 3,21-23 sugerem uma íntima relação entre homens e anjos, condicionada à pureza da comunidade.

¹¹⁴ Collins cita Juízes 5,20; Jó 38,7; Isaías 14; Mateus 22,30; Sirácida 43,8ss; 1º Enoque 80,6;39,5;104,2.6; 2º Baruque 51,10; Assunção de Moisés 10,7. Um caso típico é 1º Enoque 104,2.4.6 que diz “... but now you will shine like the lights (16r, b1) of heaven and will be seen, and the gate of heaven will be opened to you ... you will have great joy like the angels of heaven ... for you shall be associates of the hosts of heaven.” (Knibb 1982:241-242). Tradução: “e agora vocês brilharão como as luzes (16r, b1) do céu e serão vistos, e o portal do céu será aberto para vocês ... vocês terão grande alegria como os anjos do céu ... pois vocês serão associados das hostes do céu.”

¹¹⁵ Diante das evidências, a crítica de Hartman e Di Lella (1985:310) contra a interpretação apocalíptica angelical de J. Collins com base em datas diferentes entre os paralelos envolvidos e certos detalhes do texto não é convincente. Documentos mais recentes podem conter tradições mais antigas, o que torna a questão de datas bastante incerta para conclusões deste tipo.

No âmbito do rabinismo, Smelik (1995:131-144) exemplifica com a metaforização rabínica da tradição do “brilho setuplicado” que envolve a glória Deus, os justos, anjos, e luminares – tradição ligada a passagens como Isaías 30,26,¹¹⁶ 1QH Col. XV 24-25,¹¹⁷ 2º Enoque 66,7¹¹⁸ e Apocalipse de Sofonias A,1.¹¹⁹ A questão é que os textos, se encarados literalmente, tendem a certa identificação de anjos e seres humanos com a glória de Deus,¹²⁰ a *Shekináh*, o que é insuportável para o rabinismo tradicional. Todavia, interpretações mais literais persistiram, identificadas em alguns textos rabínicos.

Este último, para Smelik (1995:144), é um exemplo claro de que a transformação do justo nas tradições envolvidas vai bem além de uma descrição metafórica de bem aventurança material.

Portanto, ainda que exista espaço para interpretações metafóricas devido até mesmo à falta de clareza de certos textos, no cômputo geral persistem compreensões ligadas a crenças numa transformação mais literal. Esta implica num brilho escatológico dos justos em paralelo com a glória divina, sem distinção ou distância (Smelik 1995:141). Estas crenças, ao que parece, não eram vistas como ofensa ao monoteísmo tradicional.

Isto sugere que não é por acaso que relatos mais explícitos da experiência visionária de ascensão e transformação sobreviveram em textos considerados marginais como os pseudepígrafos. Estes, como lembra Macrae (1983:ix), embora rejeitados oficialmente, faziam parte da piedade de círculos religiosos populares.

No caso notório de Qumran, as descrições dos sacerdotes e membros da seita em termos angelicais vinham sendo interpretadas como mera comparação. Mais recentemente, entretanto, especialmente com os estudos de Crispin Fletcher-Louis sobre os Cânticos do Sacrifício do Sábado, a situação mudou. Ficou bem evidente que a

¹¹⁶ “A luz da lua será como o sol e a luz do sol será multiplicada por sete (~y<[b.vi) – como a luz de sete dias – quando o SENHOR pensará as chagas do seu povo / e tratará das feridas que sofreu” (TEB).

¹¹⁷ “Eu resplandeço com luz setuplicada (~yt[bX) na luz preparada para tua glória, pois tu és meu luzeiro eterno, e estabeleceste meu pé no caminho reto.” (Martinez 1995:390; Martínez e Tigchelaar 2000:178).

¹¹⁸ “How happy are the righteous who shall escape the LORD’s great judgment; for they will be made to shine seven times brighter than the sun” (Andersen 1983:194). Tradução: “Como são felizes os justos que escaparão do grande julgamento do SENHOR; pois eles serão feitos brilhar sete vezes mais resplandecentes que o sol”.

¹¹⁹ “And I saw angels who are called ‘lords’, and the diadem was set upon them in the Holy Spirit, and the throne of each of them was sevenfold more (brilliant) than the light of the rising sun.” (Wintermute 1983:508). Tradução: “E eu vi anjos que são chamados “senhores” e a diadema foi colocada neles no Santo Espírito e o trono de cada um deles era sete vezes mais (brilhante) que a luz do sol nascente.”

¹²⁰ O referido brilho escatológico sétuplo ou setuplicado é relativo aos sete dias da criação e à luz primeva que era entendida com a glória de Deus (Smelik 1995:135).

adoração da comunidade era vista por seus membros como participação no culto angelical a ponto da distinção entre seres humanos e divinos se tornar menos clara e até mesmo confusa (Brooke 2005:164).

4 – Relatos de transformação

A consideração dos indícios acima mencionados é um bom caminho para melhor compreensão das crenças que envolviam transformação. Alguns relatos antigos descrevem a transformação com linguagem escatológica, mas também com conotações prolépticas, numa espécie de escatologia realizada.¹²¹ Algumas vezes o fazem de maneira pitoresca que usa uma imagética com ricos e coloridos detalhes.

Mas esta escatologia realizada, proléptica, não é mera produção literária. Está relacionada à experiência litúrgica atual, em tempo presente, dos autores reais dos textos, os quais se valeram da pseudepigrafia.

Esta abordagem está afinada com a análise proposta por Lech (2006:75,88) para as visões das multidões em Apocalipse 6 e 7, que utiliza o conceito de culto celestial na mística judaica e cristã.

O caso é que tais visões não são meros artifícios literários, mas testemunhos da experiência cultural. Não se trata apenas de releituras de tradições, mas de experiências litúrgicas místicas que formam a base para a recepção e modificações das imagens dos textos fundantes como Isaías 6, Ezequiel 1 e Daniel 7 e 12. O cenário das visões da *mercabhá* é cültico, no qual os visionários são transformados durante a ascensão.

Cada escrito revela certa diversidade de formas, lugares, pensamentos, expectativas e desejos. Mas isto não contradiz o fato de que há certo padrão religioso comum por trás das experiências – o da ascensão visionária extática que implica em transformação mística.

É desta perspectiva, e com este interesse, que os casos de transformação são aqui apresentados, o que servirá de parâmetro, visto tratar-se de um paradigma determinante para as pesquisas do caso paulino nesta tese.

Davila (2001:22-23) defende que a continuidade em termos de práticas místicas pode ser encontrada basicamente dentro de um modelo antropológico xamânico mais amplo. Quer dizer, embora não seja possível demonstrar com base em uma historiografia mais precisa a relação entre a apocalíptica antiga e o misticismo da

¹²¹ J. Collins (1997:145) cita a opinião de Wilhelm Bousset de que a ascensão do visionário é uma antecipação da ascensão da alma depois da morte. A expressão um tanto contraditória “escatologia realizada”, que se tornou corrente no século XX EC, é útil para denotar aspectos escatológicos parcialmente cumpridos na experiência cristã no presente (Aune 1972:1-7).

mercabhá mais tardio, o padrão xamânico sugere a continuidade histórica de práticas semelhantes.

Ao longo de seu livro, Davila apresenta vários exemplos para demonstrar que a ascensão celestial, a transformação, a possessão espiritual e o acesso aos segredos dos céus constituíam mais ou menos um imaginário religioso estrutural, ainda que tais conceitos tenham recebido conteúdos próprios em cada situação.

Segundo J. Collins (1997:145), o caso paradigmático por excelência da transformação como alvo da ascensão celeste é a transfiguração de Enoque no anjo Metatron, relatada em 3º Enoque, abordado mais adiante neste capítulo. Como admite Collins no local citado, embora este livro seja geralmente datado no século VI EC, há evidências de que contém tradições mais antigas. O 2º Enoque, ou Livro dos Segredos de Enoque, também relata a transformação deste iminente personagem, que tem vestígios em 1º Enoque.

O amplo testemunho existente das tradições relativas a este homem primevo revela evidências notáveis de crença num Enoque angelomórfico. A longa tradição da identificação divino-angélica deste herói pré-diluviano é tal que não é mais contestada pelos estudiosos do tema (Fletcher-Louis 2002:21).

Outras figuras importantes são também descritas como transformadas, como Isaías, Sofonias e, como não poderia deixar de ser, Moisés. Charles Gieschen (1998:152) afirma que as principais tradições de transformação estão ligadas a Enoque, Elias e Moisés. Este último merecedor de um capítulo separado nesta tese.

Pesquisas mais recentes têm procurado demonstrar que também a comunidade de Qumran deixou rastros deste tipo de crença.

Seguem, portanto, alguns exemplos de transformação nos casos mencionados. A ordem mais ou menos cronológica da apresentação não tem a intenção de ser precisa. Procura apenas mostrar a existência e continuidade de um paradigma de transformação que tinha implicação litúrgica.

4.1 – 1º Enoque

A enigmática declaração de Gênesis 5,24 sobre o traslado de Enoque deixou bastante espaço para amplos desenvolvimentos sobre a natureza deste arrebatamento (J. Collins 1989:34).¹²² VanderKam (1984:9-10) exemplifica este desenvolvimento com um paralelo entre Gênesis 5,18-24 e Jubileus 4,16-25 (Wintermute 1985:62-63).

¹²² J. Collins afirma ainda que, embora J. T. Milik tenha sugerido que alguns trechos de 1º Enoque sejam anteriores ao Gênesis, o mais satisfatório é considerar o livro bíblico como anterior à coleção enóquica.

Este último texto dá detalhes da data do nascimento de Enoque, que foi o primeiro a aprender a sabedoria e a escrever sobre os sinais do céu partir de revelações em sonhos. Esteve na companhia de anjos e foi testemunha no caso dos Vigilantes, os anjos que pecaram com mulheres. No seu arrebatamento foi levado ao Éden em honra e majestade, onde escreveu sobre o julgamento do mundo.

Os três livros de Enoque envolvem uma gama de literatura marcada pelo nome deste ilustre personagem bíblico e correspondem a uma coleção de tradições complexas e pluriformes. Portanto, não formam obras uniformes, como pode sugerir o título comum que dá a impressão de se tratar de três volumes.

O 1º Enoque é um conjunto de obras que foram reunidas depois do início da era cristã (Corriente e Piñero 1984:13).¹²³ Geralmente são reconhecidas cinco maiores composições que são datadas do começo da era pré-macabéia até meados do século I aEC (Isaac 1983:7) – datação que ficou reforçada pelas descobertas de fragmentos em Qumran (J. Collins 1989:33ss).

Com pequenas diferenças, nos locais citados acima, Isaac e J. Collins apresentam as composições do seguinte modo: Livro dos Vigilantes (1-36), Livro das Parábolas ou Similitudes (37-71), Livro das Luminárias Celestes ou Astronômico (72-82), Livro dos Sonhos e Visões (83-90) e Epístola de Enoque (91-107). Dentro destas coleções maiores também são reconhecidos como distintos o Apocalipse das Semanas (93,1-10;91,11-17), incluso na Epístola de Enoque, e o Apocalipse Animal (85-91) incluído no livro dos Sonhos e Visões.

Conquanto distintas, estas obras dão testemunho de tradições semelhantes que foram adotadas e modificadas em várias circunstâncias. Na própria coleção elas ganham desenvolvimento, mas também aparecem em outros lugares com contornos próprios. Um aspecto desta herança é a crença apocalíptica da transformação.

As viagens celestiais deste patriarca são descritas ao longo das composições de 1º Enoque num rico colorido de imagens, com relatos das reações sentidas em seu ser, que incluem vislumbres de certa transformação.

Incluído no Livro dos Vigilantes, o trecho dos capítulos 12 a 16 de 1º Enoque é denominado “Fragmentos de Visões de Enoque”, datado do começo da época chamada pré-macabéia (Isaac 1983:7). Para Scholem (1972:43), o capítulo 14, centro deste trecho, está nas origens de toda a literatura do misticismo da *mercabhá* e sua visão extática do trono celestial.

¹²³ Por causa desta complexidade, o editor do volume sobre os livros de Enoque, onde consta o texto citado, denominou a literatura ligada a este patriarca de “Ciclo de Henoc” (Ciclo de Enoque).

Nesta passagem, uma das mais antigas da coleção, Enoque tem acesso especial à presença divina, ainda que não explicitamente descrito como divino ou angélico (Fletcher-Louis 2002:21). Mas, mesmo que não expressamente angelomórfico, a narrativa da ascensão de Enoque ao trono de Deus carrega indícios de transformação que é desenvolvida na *mercabhá*.

No capítulo 14 e seu contexto há uma inversão de papéis. Geralmente um anjo é o intermediário, mas Enoque passa a ser o intermediário entre Deus e os anjos. Isso fica bem explícito em 15,2 quando diz:¹²⁴ “And go, say to the Watchers of heaven who sent you to petition on their behalf: ‘You ought to petition on behalf of men, not men on behalf of you’”¹²⁵ (Knibb 1982:100).

Em 13,4 são os anjos pecadores que clamam a Enoque para que interceda por eles a fim de que sejam perdoados: “And they asked me to write out for them the record of a petition that they might receive forgiveness, and to (3r,a35) take the record of their petition up to the Lord in heaven”¹²⁶ (Knibb 1982:93).

A explicação dada para esta inversão de papéis é que os anjos pecaram quando assumiram forma humana e copularam com mulheres (12,4), razão porque não podiam mais ter contato com o reino celeste (13,5). Este é o motivo dado para seu arrebatamento e desaparecimento (12,1).

É nítida a condição exaltada de Enoque a ponto de sugerir que, enquanto os anjos assumem forma humana e copulam pecaminosamente, ele, por sua vez, assume papel e, nas entrelinhas, forma angelical, o que pressupõe transformação. Aqui estão as tradições embrionárias da transformação que se desenvolve nos relatos visionários dos pseudepígrafos e misticismo judaico.

VanderKam (1984:135) nota que no capítulo 14 Enoque é elevado ao céu e colocado próximo à porta do trono divino sem acompanhamento de anjo e conclui: “At this early point in the tradition the man Enoch has already assumed astonishing, superhuman traits”.¹²⁷

¹²⁴ Nos casos geralmente envolvendo pseudepígrafos as citações são de traduções disponíveis em inglês (neste caso será oferecida uma tradução nas notas de rodapé) ou português. Há muita dúvida sobre qual teria sido a língua original destas obras e os manuscritos mais antigos disponíveis estão geralmente em idiomas de difícil acesso. Uma avaliação do problema das línguas originais pode ser encontrada nas introduções das obras citadas e também em Charles et. al. eds. (1913).

¹²⁵ E vá, diga aos Vigilantes do céu que te enviaram para interceder por eles: “Vós devíeis interceder pelos homens, e não os homens por vós”.

¹²⁶ E eles me pediram para escrever por eles o registro de uma petição de que eles pudessem receber perdão e para (3r,a35) que levasse o registro de sua petição para o Senhor no céu.

¹²⁷ Neste antigo ponto na tradição, o homem Enoque já assumiu características extraordinárias, supra humanas”.

Esta posição exaltada de Enoque também se contrapõe à descrição da presença de Deus como local inacessível:

14.19 And from underneath the high throne there flowed out rivers of burning fire so that it was impossible to look at it. 14.20 And He who is great in glory sat on it, and his raiment was brighter than the sun, and whiter than any snow. 14.21 And no angel could (3r,c30) enter, and at the appearance of the face of him who is honoured and praised no (creature of) flesh could look. 14.22 A sea of fire burnt around him, and a great fire stood before him, and none of those around him came near to him. Ten thousand times ten thousand (stood) before him, (3r, c35) but he needed no holy counsel.¹²⁸
1º Enoque 14,19-22 (Knibb 1982:99)

Esta passagem parece conotar uma dicotomia entre carne/espírito, mas de uma maneira um tanto ambígua. Não há uma concepção de viagem celestial “no espírito” no sentido de “fora do corpo”,¹²⁹ mas aparece uma noção de que o corpo carnal é incompatível com as realidades celestiais.

Esta identificação exaltada angelomórfica de Enoque é subentendida, ou narrada explicitamente em alguns casos, como resultado de uma transformação proléptica ocorrida durante suas viagens celestiais.

Em tradições enoquianas, tal transformação é esperada como realidade última no *escaton*.

No Livro das Parábolas ou Similitudes (62,14-16), por exemplo, os justos

will have raisen from the earth, and will have ceased to cast down their faces, and will have put on the garment of life. 62.16 And this will be a garment of life from the Lord of Spirits; and your garments

¹²⁸ 14.19 E desde debaixo do alto trono ali saiam rios de fogo flamejante de tal modo que era impossível olhar para aquilo. 14.20 E Ele que é grande em glória sentou-se nele e seu paramento era mais brilhante que o sol e mais branco que qualquer neve. 14.21 E nenhum anjo podia (3r,c30) entrar, e a aparência da face daquele que é honrado e louvado nenhuma (criatura de) carne podia olhar. 14.22 Um mar de fogo queimava ao seu redor e um grande fogo estava diante dele e nenhum dos que estavam ao seu redor vinham perto dele. Dez mil vezes dez mil (estavam) diante dele, (3r,c35), mas ele não precisava de santo conselho.

¹²⁹ Esta ambigüidade fica mais explícita na dúvida paulina em 2º Coríntios 12,2 “se em corpo não sei se fora do corpo não sei”.

will not wear out, and your glory will not fail (8r,a25) before the Lord of Spirits.¹³⁰ (Knibb 1982:152).

Aqui a transformação última é descrita como troca de roupagem terrena com uma celeste de brilho glorioso permanente, que aparecerá prolepticamente em outros lugares, como será visto adiante. Esta iconografia descreve uma transformação final para se viver na presença de Deus. O aspecto futuro com a concepção de vestimentas que não envelhecem e uma glória que nunca desvanece na presença de Deus apontam para uma realidade última escatológica.

Com outra linguagem, a Espístola de Enoque (108,11-13) traz:

108.11 And now I will call the spirits of the good (who are) of the generation of light, and I will transform those who were born in darkness, who in the flesh were not recompensed with honour, as was fitting to their faith. 108.12 And I will bring out into shining (16v,b35) light those who love my holy name, and I will set each one on the throne *of his honour*. 108.13 And they will shine for times without number,¹³¹ (Knibb 1982:251 – itálicos no original)

Semelhante a Daniel 12,3, agora a transformação é vista em termos de mudança das trevas para a luz, uma realidade escatológica derradeira e sem fim. O nascimento em trevas é equivalente ao nascimento carnal, humano. Embora a condição humana seja descrita como “sem honra”, provável referência a injustiças sofridas, parece incluir a idéia de que ser transportado para a luz é deixar a condição carnal e assumir uma natureza escatológica angelical. Este é o campo, como na passagem de Daniel acima, da bem comum associação de justos com anjos, estrelas e luz, como já foi observado nesta tese.

Mas, de fato, há evidências de que as tradições que compuseram 1º Enoque incluíam uma experiência transformadora antecipada. No final do Livro das Parábolas ou Similitudes datado entre 105 e 64 aEC (Isaac 1983:7), em 1º Enoque 71,1ss, há uma

¹³⁰ Serão levantados da terra e não mais ficarão com as faces decaídas e serão vestidos com vestimentas de vida. 62.16 E esta será vestimenta de vida do Senhor dos Espíritos; e suas vestimentas não desgastarão e sua glória não passará (8r,a25) diante do Senhor dos Espíritos.

¹³¹ 108.11 E agora eu chamarei os espíritos dos bons (os que são) da geração da luz e transformarei aqueles que foram nascidos em trevas, aqueles que em carne não foram recompensados com honra, como era apropriado para sua fé. 108.12 E trarei para a brilhante (16v,b35) luz aqueles que amam meu santo nome, e farei sentar cada um no trono *de sua honra*. 108.13 E brilharão por tempos sem conta,

narrativa da ascensão de Enoque aos céus com características notáveis. Ela descreve um arrebatamento até o mundo angelical, onde Miguel se torna o mediador da revelação de mistérios divinos a Enoque (71,1-4). A ascensão é gradativa até o céu mais elevado onde está o Ancião de Dias (71,5-10).

No centro da narrativa (71,11-14), já no céu mais alto, há uma descrição de transformação e identificação de Enoque como “Filho do Homem”:

71.11 And I fell upon my face, and my whole body melted, and my spirit (9r,c10) was transformed; and I cried out in a loud voice in the spirit of power, and I blessed and praised and exalted. 71.12 And these blessings which came out from my mouth were pleasing before that Head of Days. 71.13 And that Head of Days came with Michael and Gabriel, Raphael (9r,c15) and Phanuel, and thousands and tens of thousands of angels without number. 71.14 And that angel came to me, and greeted me with his voice, and said to me: ‘You are the Son of Man who was born to righteousness, and righteousness remains over you, and the righteousness of the Head of Days (9r,c20) will not leave you.’¹³² (Knibb 1982:166)

Enoque experimenta um senso de fraqueza e transformação do espírito. Ao mesmo tempo cai em prantos e louva, mas sob o poder do espírito. Está rodeado de um exército de anjos, e um deles o saúda e identifica como “Filho do Homem” nascido para a justiça do Ancião de Dias, lembrando Daniel 7,13.

A identificação de Enoque deste modo coloca o texto no campo das inúmeras pesquisas sobre esta expressão,¹³³ motivadas principalmente pelas quase uma centena de vezes que ela aparece no Novo Testamento em relação a Jesus.

O professor J. Collins (1989:81-83), que considera a identidade do “Filho do Homem” em Daniel a mais célebre questão de toda a literatura apocalíptica, afirma que há várias considerações que apontam para uma figura angelical. Ele acredita que o paralelo entre Daniel 7 e o conflito angélico nos capítulos 10-12 implica que o “Filho

¹³² 71.11 E caí sobre minha face, e todo o meu corpo derreteu, e meu espírito (9r,c10) foi transformado; e eu clamei em alta voz no espírito de poder e eu abençoei e louvei e exaltei. 71.12 E estas bênçãos que saíram de minha boca eram agradáveis diante do Cabeça de Dias. 71.13 E este Cabeça de Dias veio com Miguel e Gabriel, Rafael (9r,c15) e Panuel, e milhares e dezenas de milhares de anjos sem conta. 71.14 E aquele anjo veio a mim, e me cumprimentou com sua voz, e me disse: ‘Tu és o Filho do Homem que nasceu para a justiça, e a justiça permanece sobre ti, e a justiça do Cabeça de Dias não te deixará.’

¹³³ As interpretações da expressão têm sido várias como segue: 1 – Origem da Tradição/Dependência Literária: a) Mesopotâmia, b) Cananita, c) Egípcia, d) Judaica, e) Gnóstica. 2 – Natureza: a) Homem Primordial, b) Homem Divino, c) Ser Angélico. 3 – Identidade: a) Figura Individual, b) Figura Coletiva, b1) Israel, b2) Os Santos do Altíssimo, c) Título, d) Enoque. 4 – Função: a) Messias, b) Intercessor/Salvador Celestial, d) Intérprete, d) Revelador. (Colpe 1995:400ss).

do Homem” é a contraparte sobrenatural que representa os judeus. Ele lembra que expressões similares são usadas para falar de anjos em Daniel (8,15-16;10,16-18). Observa ainda que em 1º Enoque 46,1ss, no mesmo livro das Similitudes,¹³⁴ a expressão é usada para um ser com características angelicais.

Sem levar em conta o Novo Testamento, Rowland (1982:178ss) nota que, além das várias ocorrências nas Similitudes, esta figura só aparece em Daniel 7,13 (“como filho de homem” – *vn" a/ rb;K.*) e, possivelmente, em 4º Esdras 13. Ele já havia concluído, antes de J. Collins, que se trata de figura angelical, mas não deixou de enfatizar a ambigüidade da expressão. O “Filho do Homem” também é um ser humano exaltado na presença de Deus. É um homem celestial glorificado que age como juiz no lugar de Deus, identificado nas Similitudes como Enoque.

Mas não é só isso.

Consciente de que as várias pesquisas sobre o “Filho do Homem” partem geralmente de seu uso neotestamentário, Cristofani (2000:26,28,37-44) esboça uma outra metodologia de abordagem a partir do texto fundante de Daniel 7 perguntando pela experiência religiosa e imaginário subjacentes ao texto e expressão afim.

Mesmo que seja uma visão parcial que o grupo tem de seu meio, Cristofani acredita que a expressão está ligada à fusão dos horizontes divino e humano. Há, portanto, uma integração da visão de Deus em meio à crise humana vivida no tempo macabaico, época do livro de Daniel. O “Filho do Homem” representa uma experiência que procura integrar a vivência social e religiosa para sobrevivência em meio à crise. Para Cristofani, trata-se de uma experiência visionária do grupo de Daniel.

Entretanto, ainda há mais a ser dito.

Pode ser acrescentado que esta experiência inclui a superação dos limites humanos pela transformação proléptica, indicada na transformação do humano Enoque no angelical “Filho do Homem”. Neste caso, Gieschen (1998:156-157) está correto ao afirmar que a expressão neste texto está ligada ao notável fenômeno do angelomorfismo.

Assim, o texto tem implicações litúrgicas que envolvem transformação. A passagem associa transformação com louvor em êxtase, observa Morray-Jones (1992:25-26). O espírito transformado do visionário está vinculado à ação do espírito de

¹³⁴ Existem dúvidas de que os capítulos 70 e 71 sejam parte integrante do livro todo das Similitudes. Se Rowland (1982:184) pode concluir que a maioria dos especialistas optava por considerar o capítulo 71 como uma adição, Gieschen (1998:157) afirmou mais recentemente que a maioria opta pela unidade.

poder, ou do Poder,¹³⁵ que o leva a um êxtase em choros, gritos e louvores em alta voz. Morray-Jones relaciona esta narrativa de 1º Enoque 71,11ss com os êxtases induzidos por hinos e orações no âmbito do misticismo judaico. Neste ambiente, o místico experimenta uma transformação que envolve sensações corporais de fogo e luz como testemunham amplamente os anais do misticismo devocional.

Do ponto de vista gramatical, a transformação narrada no verso 11 até poderia ser lida metaforicamente no sentido de “espírito conturbado”.¹³⁶ Mas, além das implicações de Enoque ser o “Filho do Homem”, é preciso reconhecer que a dificuldade para um ser humano carnal adentrar os céus como relata, por exemplo, 14,21, aponta para uma transformação mais literal ou mística.

Existem semelhanças na descrição do comparecimento de Enoque diante do trono de Deus em 1º Enoque 14,18ss e 2º Enoque 22, onde os versos 8 a 10 mostram explicitamente a transformação deste viajante celestial, como analisado abaixo. Estas similaridades parecem pressupor que tal mito da presença de Enoque diante do trono divino era conhecido pelos autores destes pseudepígrafos (Otero 1984:150-151).

Portanto, ainda que gramaticalmente uma leitura metafórica seja possível, o contexto indica que é melhor uma interpretação mais literal de transformação com implicações culturais, de acordo com crenças conhecidas que se desenvolveram na época.

4.2 – 2º Enoque

Considerado um *midrash* de Gênesis 5,21-32, esta obra é basicamente um apocalipse que descreve a ascensão de Enoque aos céus e seu retorno para contar à família o que ele aprendeu, além de breves relatos sobre seus sucessores. Estas considerações de Andersen (1983:91ss) incluem a constatação de que o livro é uma obra composta, compilada no século XIV EC ou antes, que certamente contém tradições bem anteriores.

Embora Andersen registre a existência de interpolações cristãs e a grande dificuldade em datar a obra, Otero (1984:151-152) afirma que a maioria dos estudiosos considera que o livro tem um núcleo judaico composto antes de 70 EC.

¹³⁵ É possível que a tradução com letra maiúscula “of the Power” (do Poder) de Morray-Jones na obra citada represente melhor o que seria uma ação divina descrita de modo hipostático.

¹³⁶ À semelhança de Knibb na citação acima, Isaac (1983:50) traduz “and my spirit transformed” (e meu espírito transformado). Entretanto, o espanhol de Corriente e Piñero (1984:95), que traduz “y mi espíritu se trastornó” (e meu espírito se transtornou), vai mais nesta direção. Assim também “meu espírito entrou em delírio” em Proença e Proença (2004:296).

Os primeiros capítulos relatam a ascensão gradativa de Enoque de céu em céu, conduzido por anjos, após ter tido uma visão em que anjos gloriosos de estatura enorme¹³⁷ o orientam a se preparar e prevenir seus filhos de que seria arrebatado. Tal arrebatamento ocorreu logo após Enoque ter cumprido a orientação destes anjos.

Começa então, a partir do capítulo 3, a jornada de um céu para o outro. De um modo pitoresco e sem maiores esclarecimentos, em 3,1 o texto narra Enoque testemunhando que os anjos “took me up onto their wings, and carried me up to the first heaven, and placed me on the clouds”¹³⁸ (Andersen 1983:110). O quadro é do Enoque humano que precisa do auxílio das asas dos anjos para a ascensão.

Já no sétimo céu, a imagem é apresentada em paralelo à visão de Isaías 6,1ss, que é explicitamente citado em 21,1 da recensão J em Andersen (1983:134). A expressão “Woe to me!” (Ai de mim!), que remete a Isaías 6,5, juntamente com a declaração de medo e terror (20,1;21,2-4), destaca as limitações humanas do patriarca diante da visão do trono de Deus à semelhança de Isaías.

Neste momento (21,2-4), os anjos que conduziram Enoque não podem mais continuar com ele e o deixam. Ele passa, então, a ser auxiliado pelo arcanjo Miguel. Mais tarde (24,3), é esclarecido que nem os anjos têm acesso aos segredos que lhe foram revelados. É neste ponto que a transformação de Enoque é explicitamente narrada. Ela está em 2º Enoque 22,1-2.5-10:¹³⁹

¹I saw the LORD. His face was strong and very glorious. Who (is) to give an account of the dimensions of the being of the face of de LORD, strong and very terrible?...

⁵And the LORD, with his own mouth, called to me, “Be brave, Enoch! Don’t be frightened! Stand up, and stand in front of my face forever.” ⁶And Michael, the LORD’s archistratig, lifted me up and brought me in front of the face of the LORD. And the LORD said to his servants, sounding them out. “Let Enoch join in and stand in front my face forever!” ⁷And the LORD’s glorious ones did obeisance and said, “Let Enoch yield in accordance with your word, O LORD”

⁸And the LORD said to Michael, “Go, and extract Enoch from [his] earthly clothing. And anoint him with my delightful oil, and put him into the clothes of my glory.” ⁹And so Michael did, just as the LORD had said to him. He anointed me and he clothed me. And the appearance of that oil is greater than the greatest light, and its ointment is like sweet dew, and its fragrance myrrh; and it is

¹³⁷ Estas dimensões exageradas de tamanho do corpo geralmente estão ligadas à tradição do *Shi’ur Qomah*, referida na abordagem do 3º Enoque mais adiante.

¹³⁸ Elevaram-me sobre suas asas, e me conduziram ao primeiro céu, e me colocaram sobre as nuvens.

¹³⁹ Na tradução espanhola de Otero (1984:172) a numeração de capítulos e versículos é diferente. Este trecho corresponde a 9,20-23.

like the rays of the glittering sun. ¹⁰And I looked at myself, and I had become like one of his glorious ones, and there was no observable difference.¹⁴⁰ (Andersen 1983:137-138)

A imagem do texto é rica. A transformação é descrita como troca de vestimentas, procedimento bastante comum também em outros lugares (2º Coríntios 5,1-4; Apocalipse 3,4ss;6,11;7,9.13ss; 4º Esdras 2,39; Ascensão de Isaías, obra abordada abaixo).

É fato notável que a transformação representa uma participação na “glória do SENHOR” (v.8), que é também equiparação angelical (v.10). Mas colocá-lo diante da face do Senhor para sempre lhe dá *status* de anjo principal (Gieschen 1998:158). A imagem do óleo que brilha com luz mais brilhante que a luz do sol (v.9) lembra o já abordado texto escatológico de Daniel 12,3.

Entretanto, neste contexto de Enoque, de certa forma, a transformação é antecipada numa escatologia proléptica. Ele é transformado em glória, mas, na seqüência, precisa voltar para a terra por um mês (36,1-2).

Ele agora não precisa mais comer ou dormir (23,3.6;56,2). Tem conhecimento muito maior do que os anjos (40,1ss). Seres humanos mortais não podem mais contemplar sua glória flamejante (37,2): “Enoch, if your face had not been chilled here, no human being would be able to look at your face”¹⁴¹ (Andersen 1983:160). A razão é que seriam queimados, daí por que seu rosto precisa ser refrigerado para voltar à terra.

Segundo Fletcher-Louis (2002:20), além disso, o fato de que 2º Enoque 30,11 dá identidade angelomórfica para Adão: “And on the earth I assigned him to be a second angel, honored and great and glorious.”¹⁴² (Andersen 1983:152), pressupõe que Enoque reconquista o estado pré-lapsariano.

¹⁴⁰ ¹ Eu vi o SENHOR. Sua face era vigorosa e muito gloriosa. Quem é que vai dar conta das dimensões do ser da face do SENHOR, vigorosa e muito terrível? ... ⁵E o SENHOR, com sua própria boca, me chamou, “Sê Valente, Enoque! Não te assustes! Levanta-te e esteja diante de minha face para sempre.” ⁶E Miguel, o maior general do SENHOR, levantou-me e me levou diante da face do SENHOR. E o SENHOR disse aos seus servos, sondando-os, “Que Enoque se aproxime e fique diante de minha face para sempre!” ⁷E os gloriosos do SENHOR prostaram-se e disseram, “que Enoque ceda de acordo com vossa palavra, ó SENHOR!”

⁸E o SENHOR disse a Miguel, “Vá e desvista Enoque de suas roupas terrenas. E unja-o com meu prazeroso óleo e vista-o com as vestes de minha glória.” ⁹E assim fez Miguel, exatamente como o SENHOR lhe disse. Ele me ungiu e me vestiu. E o resplendor daquele óleo era maior do que a luz mais intensa e seu unguento é como orvalho doce e sua fragrância mirra; e é como raios do sol cintilante. ¹⁰E olhei para mim mesmo e eu tinha me tornado como um de seus gloriosos e não havia diferença perceptível.

¹⁴¹ Enoque, se a tua face não tivesse sido resfriada aqui, nenhum ser humano seria capaz de olhar para teu rosto.

¹⁴² E sobre a terra eu o designei para ser um segundo anjo, honrado e grande e glorioso.

Os dois textos citados, 2º Enoque 22 e 1º Enoque 71 anteriormente, têm conteúdo e colorido próprios, mas também estão ligados às mesmas tradições. São as tradições que foram se desenvolvendo e sendo modificadas em cada circunstância específica, mas que geralmente vinculam as viagens celestiais com certa experiência de transformação.

Segundo Alexander (1983:247-248), é justamente 1º Enoque 14 e 71 e 2º Enoque 22 que mais se aproximam do 3º Enoque (abordado adiante) e o misticismo da *mercabhá* com as viagens celestiais do místico em êxtase, sua transformação e o acesso aos mistérios celestes.

4.3 – Qumran

Não é comum encontrar relatos de viagens celestiais e transformação em Qumran como é nos pseudepígrafos. Entretanto, estudos mais recentes têm concluído que isso não significa ausência de crenças qumrânicas deste tipo.

J. Collins (1997:148-149) concluiu que o interesse desta comunidade no mundo celestial é intenso, embora diferente dos apocalipses. Sem possibilidades de freqüentar o templo terreno, em seus hinos eles se viam transportados para o templo celestial, o que levou J. Collins a deduzir que havia uma espécie de “communal mysticism” (misticismo de comunhão), conclusão semelhante à de Bilhah Nitzan já citada.

Este resultado da pesquisa, todavia, já é considerado tímido diante de estudos desenvolvidos mais recentemente. De acordo com a mencionada tese de Crispin Fletcher-Louis, a fé de Qumran se enquadrava perfeitamente no escopo geral de crenças judaicas em uma volta litúrgica a um estado original angélico. A implicação é que viagens celestiais e transformação faziam parte da concepção religiosa da seita, embora com características próprias.

Um texto qumrânico no centro deste debate é 4Q491c, que J. Collins (1997:149) considera o único exemplo de entronização em Qumran, mas não de transformação angelical. Entretanto, neste caso parece que a entronização é resultado da transformação. O texto é o seguinte:¹⁴³

[...]twarwn

h¹ph[...]...[...]¹

¹⁴³ Nos casos que envolvem citações longas de textos em idiomas antigos, mesmo que não comprovadamente originais, será oferecida uma tradução no próprio *corpus* do trabalho, para conforto do leitor.

qdc[...]b ~yXwdq wlygyw ~[yqy]dc[w]nnry wtrwbg
x[wkb ...]2

lyx[... rwd rwd l]wkb wtmr[yzrw wtma zam hnykh
larX[y ...]3

ymymt[...]. ~ymlw[td[l ~ynwyba tc[w
~ym[...][...][...]4

hmhybydnw ~dq yklm lwk wb wbXy lb ~yla td[b zw[ask
~yml[w[...]5

ymwd a.[... a]wl

ytbXy yna ayk ayb awby awlw ytlwz ~mwry awlw {hmdy}
awl ydwbk[...] 6

!yaw ~ymXb h[...]b

rXbk awl Xdwq td[b ynwkmmw bXx^(t)ta ~yla ~[yna
~wby.[...] 7

wdwbk yl rqy lwk[ayk yt]wat

aym ayl hmdy ydwbkb aymw ayb bXxn zwbl ay[m]
Xdwqh !w[m ...] 8

rps{.}w bwXy ~y yabk [a]wh

!yaw ayb hmdh [r l[wbsy] aymw ynwmk ~yr[c[lwk a]Xy
aym wt[...] 9

hmdt awl hyrwhw ytynXn

aymw lyky aym ytpX lzmw[ayp yx]tpb ayn{w}d^wgy aymw
.[... ytyrwhb] 10

yjpXmb hmdyw ynd[w]y

~yla ~[ayna a[yk hmdy awl ... ~yXwdql [r \$lmh
dydy...] 11

~yrypwa~tk aylw z[p] ayl \$lmh ynb ~[aydwbk[w
yd]m[m

l[...] vacat [...] vacat [...] 12

[... w]hwrnz Xdwqh !w[m]b[...] yhwlab
~yqydc wnnr [...] 13

[...].k !yaw ~ymlw[txmXb[...] hnr ayghb
w[ymX[h ...] 14

[...yxw]Xm !rq ~yqhl

~[...] 15

[...]xwkb wdy [ydwhl

h[...] 16

[...]l[...] 17

(Martínez Tigchelaar 2000:980)

- 1 [...] ... [...] distinguiu as coisas temíveis [...]
 2 [... em for]ça do seu poder berrar[am] os ju[st]os e alegram-se os santos [...] em justiça
 3 [... I]srael ele fez firme desde então a sua verdade e os mistérios de sua sabedoria em to[da geração geração ...] capacidade
 4 [...] ... [...] e conselho de pobres para congregação eterna [...] os perfeitos de
 5 [... e]terna trono forte na congregação de *Elim* não sentarão nele todos os reis do leste e seus nobres nã[o ...] silêncios de
 6 [...] minha glória não {se compara} e não os exaltam exceto a mim e não entram comigo pois eu resido ..[...].. nos céus e não há
 7 [...]... eu com os *Elim* sou considerado e meu lugar na congregação de santidade não conforme carne [meu] dese[jo] pois toda preciosidade para mim a glória dele
 8 [... A mora]da de santidade [qu]em para desprezo considerado comigo? e quem em minha glória se compara comigo? quem o qu[e] como os vindos do mar volta e {.} conta?
 9 [...]... Quem carre[ga todos] os insignificantes como eu? e quem carrega o mal a semelhança comigo? não há fui instruído e ensino não se compara
 10 [no meu ensino ...] e quem atac{a}rá a mim no abrir [de minha boca] e o fluir do meu lábio quem poderá? e quem intimidará a mim e se comparará no meu juízo?
 11 [... Amado do rei e companheiro dos santos ... não se compara pois eu com os *Elim* a posiç[ão minha e] minha glória com os filhos do rei para mim [ou]ro puro e para mim ouro de Ofir
 12
 13 Berram os justos com meu Elohim [...] em morada santa o cântico deles[...]
 14 [... F]azem ouvir no vale um berro [...] em alegria eterna, não há [...]
 15 [...] para levantar o chifre do ungido [meu]
 16 [...] para fazer conhecida a mão dele com força [...]
 17 [...] [...] ¹⁴⁴

Este fragmento, que apresenta mais enfaticamente a entronização do salmista, compõe o chamado “Hino de Auto-exaltação” junto com 4Q427 frag. 7 col. I + 9, 4Q471b frags. 1-3, e 1QHa XXVI (Nogueira 2002:78).

Fletcher-Louis (2002:199 n.146) não se sente seguro com o título de “Self-Glorification Hymn” (Hino de Auto-Glorificação). Prefere “Glorification Hymn” (Hino

¹⁴⁴ Tradução minha com consulta ao inglês de Martínez e Tigchelaar (2000:981) e ao português em Martínez (1995:162). Acompanho a reconstrução de Martínez e Tigchelaar, anotada entre colchetes, e ilustrada em minha tradução portuguesa. Entretanto, os principais tópicos aqui analisados não dependem fundamentalmente da reconstrução do texto, que é bastante debatida.

de Glorificação) e também tem dúvidas se pertencem exatamente à mesma composição litúrgica.

Entretanto, são notáveis tanto a ênfase na primeira pessoa do singular em 4Q491c acima, quanto as semelhanças entre as recensões envolvidas. A comparação sinótica delas mostra claramente a mesma linha textual (Dimant 1994:160). Mas as similaridades notórias não devem ofuscar o fato de que 4Q491c é excepcional entre estes mencionados e no *corpus* geral dos *Hodayot* (*twydw*h),¹⁴⁵ especialmente no tema da entronização (Collins e Dimant 1994:154-155).

A análise deste fragmento em sinopse com os outros acima referidos parece levar à conclusão de que estão presentes os elementos típicos do apocalipsismo visionário num padrão semelhante, embora com peculiaridades consideráveis.

Um outro elemento importante é que se trata de uma coleção de cânticos, o que geralmente está mais próximo da experiência religiosa da comunidade. O grande interesse pela publicação do texto quando de sua descoberta era justamente porque envolvia os sentimentos de um dos membros da seita qumrânica (Schuller 1994:137).

Este campo dos sentimentos, por natureza, está mais perto da experiência religiosa do que os âmbitos mais teológicos ou doutrinários. Pode também estar mais próximo de uma expressão de crenças em termos de um *modus vivendi* litúrgico. Em suma, este fragmento está ligado à experiência cultural, pois se trata de um hino.

Portanto, enquanto nos pseudepígrafos geralmente são encontradas *narrativas* de ascensão, transformação e revelação dos mistérios dos céus, aqui há um testemunho *litúrgico* de fenômeno semelhante. Embora de gênero diferente dos trechos pseudepígrafos transformistas, estes fragmentos qumrânicos parecem testemunhar o mesmo tipo de experiência religiosa.

É preciso ressaltar ainda que os cânticos podem ser de caráter mais popular, em contraste com as regras e manuais geralmente formulados por pessoal mais especializado. Neste caso, as crenças aparecem de modo mais desconexo, sincrético e menos elaborado. Tendem a conviver com contradições e tensões, com menor preocupação em harmonização. Ao mesmo tempo, representam elementos fundamentais das crenças populares.

¹⁴⁵ O título mais longo é *Megylat Hodayot* (*twydw*h *tlygm*), isto é, “Rolo de Ação de Graças”. Texto publicado pela primeira vez em 1954, que reúne uma espécie de coletânea de hinos, à qual se assemelham os fragmentos da caverna 4 aqui mencionados, que compõem a chamada Coleção 4Q *Hodayot* (Schuller 1993:605-606). Esta coleção da caverna 4 lança novas luzes sobre um material que já era familiar para os estudiosos dos manuscritos de Qumran (Collins e Dimant 1994:151).

Uma das grandes questões que envolvem a recensão 4Q491c em epígrafe é a identidade do salmista descrito em primeira pessoa principalmente a partir da linha 6. Esta, na verdade, é a porta de entrada para a hipótese aqui proposta.

A antiga tese de M. Baillet¹⁴⁶ de que o protagonista do cântico é o arcanjo Miguel conquistou a simpatia de Devorah Dimant (Collins e Dimant 1994:154), que logo mudou de opinião por influência de John Collins (Dimant 1994:161). Esta tese é lembrada por Fletcher-Louis (2002:203) como exemplo da tendência de intérpretes atuais a suposições dualistas.

Morton Smith (1996:73-78) foi quem inicialmente demonstrou as fraquezas insuperáveis desta teoria.

Ele destacou, em primeiro lugar, que Miguel jamais é mencionado. Além disso, é decisiva a frase “eu com os *Elim*¹⁴⁷ sou considerado” (bXx^{t}ta ~yla ~[yna) na linha 7. Esta declaração, segundo Smith, só pode significar que o salmista não era originalmente um dos *Elim*, o que descarta a possibilidade de ser Miguel. Para ele, apesar dos silêncios do texto devido a seu estado fragmentado, o contexto é o da especulação sobre ascensão celestial e deificação.

A tese principal de Smith, de que o salmista é um ser humano e não originalmente um anjo, acabou sendo bem aceita, mas recebeu várias críticas quanto aos detalhes e outros desdobramentos.

John Collins aceitou a conclusão de Smith de que o falante em questão é um ser humano exaltado, mas sustentou inicialmente que se tratava de um mestre ou sumo sacerdote escatológico e não tanto um visionário que subiu aos céus (Collins e Dimant 1994:154-155).

Entretanto, Fletcher-Louis (2002:206-212) procurou demonstrar que a opinião de J. Collins está calcada principalmente na tradicional tese de que esta recensão está no contexto escatológico dos Rolos de Guerra. Porém, agora ficou demonstrado que esta suposta relação não tem fundamento justificável.

Para Fletcher-Louis, não se trata de negar o aspecto escatológico, mas, diz ele, é uma conclusão desequilibrada de John Collins enfatizar o *escaton* e minimizar o aspecto presente. Ele lembra que, para pelo menos alguns dos primeiros cristãos, por

¹⁴⁶ Não foi possível acessar esta publicação, que se encontra no volume VII do *Discoveries in The Judaean Desert (DJD)*.

¹⁴⁷ Prefiro inicialmente a transliteração *Elim* a fim de manter certa ambigüidade em termos de “deuses/anjos/homens glorificados”, dada sua implicação para o angelomorfismo já abordado. O termo pode ser aplicado a “anjos” (Schuller 1993:613), mas também a “deuses” ou “seres humanos exaltados” ou ainda a uma assembléia de “deuses/anjos/seres humanos glorificados” sem distinção clara (Fletcher-Louis 2002:256 *et. passim.*).

exemplo, a entronização já realizada convive com conotações escatológicas, como em Efésios 1,14;2,6 e Colossenses 3,1-4.

Esta entronização, para Fletcher-Louis, põe ênfase em dois modos de existência presente mais do que em dois períodos da história. Em outras palavras, o destaque é a herança celeste recebida agora, experimentada em êxtase cultural, mas sem eliminar o *télos* (τέλος), isto é, a consumação futura.

Ao tratar deste fragmento em publicação posterior, o próprio John Collins (1997:143-149) reconhece que a relação com os Rolos de Guerra não é mais plausível. Ele não mais enfatiza o suposto aspecto escatológico (futuro) do texto e o trata no campo das ascensões e entronizações celestes. Mas considera este trecho qumrânico uma exceção à regra e passou a sustentar que se trata de uma espécie de comunhão mística, como já mencionado – hipótese que será analisada a seguir. De qualquer forma, é interessante observar como um estudioso importante como John Collins mudou de opinião diante das evidências.

Assim, outra maneira de ver é considerar que há aqui um “misticismo de comunhão”, como já abordado. Além dos autores citados, Schuller (1993:619,625) parece também sustentar esta interpretação, embora discorrendo sobre 4Q427 frag. 7 col. I + II. Para ela, a série de ocorrências da primeira pessoa do singular enfatiza a comunhão com anjos.

Mas, esta conclusão precisa enfrentar o contexto geral da coleção e importantes questões de natureza exegética.

Quanto a estas últimas, O’Neill (2000:24-28) põe em destaque as ênfases na incomparabilidade do indivíduo que aparece em primeira pessoa no texto. É interessante que sua intenção principal seja demonstrar, a partir deste texto, que a deificação de Jesus no Novo Testamento não era uma novidade, mas sim a aplicação ao Nazareno de temas já tradicionais.

Esta incomparabilidade é também expressa com uma impressionante seqüência de oito perguntas retóricas que aparecem no fragmento a partir da linha 8. Eles começam com “Quem?” (aym). A resposta esperada, como observa O’Neill, é “Ninguém” (!ya). Em algumas destas perguntas faltam pequenas porções perdidas que os estudiosos tentam reconstruir, como é possível observar na citação acima. Mas o que existe parece ser suficiente para a análise da natureza das indagações. As perguntas são:

1) [Qu]em para desprezo considerado comigo? (ayb bXxn zwbl ay[m]).

- 2) E quem em minha glória se compara comigo? (ayl hmdy ydwbkb aymw).
- 3) Quem o qu[e] como os vindos do mar volta e {.} conta? (rps{.}w bwXy ~y yabk [a]wh aym).
- 4) Quem carre[ga todos] os insignificantes como eu? (ynwmk ~yr[c[lwk a]Xy aym).
- 5) E quem [carreg]a o mal a semelhança comigo? (ayb hmdh [r l[wbsy] aymw).
- 6) e quem atac{a}rá a mim no abrir [de minha boca]? ([ayp yx]tpb ayn{w}d^wgy aymw).
- 7) E o fluir do meu lábio quem poderá? (lyky aym ytpX lzmw).
- 8) E quem intimará a mim e se comparará no meu juízo? (yjpXmb hmdyw ynd[wy aymw).

Mesmo que alguns trechos dependam de reconstrução do texto, as perguntas deixam em evidência a posição elevada incomparável do falante. Sua glória é sem igual. Ninguém está exaltado acima dele. Ninguém o enfrenta no abrir de sua boca. Ninguém suporta o fluir de seus lábios. Ele é um juiz inatacável e incomparável.

Estas várias perguntas retóricas lembram as várias repetições de “Quem?” em Jó 38,2ss e o tema da incomparabilidade de *JaHVeH* diante das imprecções do humano Jó. Fazem parte de um estilo retórico para descrever a superioridade da natureza divina em comparação com a condição humana.

Uma seqüência semelhante de perguntas aparece também em Isaías 40,12ss onde *JaHVeH* é incomparável criador em sabedoria e juízo diante das nações e seus deuses. Os versículos-chave são 40,18 “A quem comparareis Deus e o que semelhante alinhareis com ele?” (Al Wkr>[:T; tWmD>-hm;W lae !WyM.d;T. ymi-la,w>) e 40,25 “E a quem me comparareis e serei igual? Diz o Santo” (vAdq' rm;ayO hw<v.a,w> ynIWyM.d;t. ymi-la,w>).

Este tipo de comparação aparece também no salmo 89,6 (BHS 89,7): “Pois quem no céu se alinhará a *JaHVeH*, se comparará a *JaHVeH* entre os filhos dos *Elim*?” ($\sim yliae ynEb.Bi hw"hyl; hm,d>yI hw"hyl; \%ro[]y: qx;V;b; ymi yK$). A expressão “Os filhos dos *Elim*”, aqui, provavelmente se refere ao panteão de deuses diante dos quais a glória de *JaHVeH* é incomparável (Kraus 1995:309).

Como é possível perceber o contexto e os termos são próximos. O que demonstra se tratar de tradição semelhante. Entretanto, enquanto nos textos bíblicos a incomparabilidade é atribuída a *JaHVeH*, no fragmento qumrânico é o salmista que se apresenta em posição inigualável.

Entretanto, esta singularidade de um indivíduo magnífico exaltado entre os deuses é tradição mais comum do que se imaginava até recentemente. É parecida com o encontrado em textos bíblicos (no Novo Testamento especialmente a divindade de Jesus no evangelho de João e sua superioridade em relação aos anjos em Hebreus), no judaísmo em geral e na Babilônia (O’Neill 2000:28-36).

Estas perguntas retóricas são retomadas por Paulo em Romanos 11,33-36 e 1º Coríntios 2,16. Segundo Käsemann (1980:320), trata-se de uma tradição entusiasta apocalíptica que envolve a revelação dos segredos divinos, notoriamente o contexto da última passagem paulina citada. Neste fragmento qumrânico consta na linha 3 a expressão “e os mistérios da sabedoria” ($wtmr[yzrw$) e também “fui instruído e ensino não se compara” ($hmdt awl hyrwhw ytynXn$) na linha 9.

É importante ressaltar que a instrução e o ensino estão no âmbito da revelação dos mistérios da divindade, daí porque são incomparáveis. Esta parece ser a esfera do conhecimento revelado e esotérico apocalíptico, em contraste com o conhecimento adquirido mais típico no rabinismo (Murray-Jones 1993a:4).

Também vale mencionar que a performance judicial inigualável implicada na última pergunta retórica acima coloca este hino no contexto do salmo 82 (O’Neill 2000:26). A expressão “na con]gregação de *El*” ($la td[[]b$) em 4Q427 frag. 7 Col. I linha 14, ainda que reconstruída, parece indicar que esta coleção dos *Hodayot* da caverna 4 está circunscrita ao concílio divino deste salmo (Schuller 1994:614).

Aqui *Elohim* ($\sim yhil\{a/$) está posicionado na assembléia de *El* (lae) e julga no meio dos *Elohim* ($\sim yhil\{a/$), conforme o versículo 1. Entre os *Elohim* há um

Elohim que parece ser o falante dos versículos 2 a 7 e a quem são dirigidos os imperativos “levanta-te” (hm'Wq) e “julga” (hj'p.v') “a terra” (#r,a'h').

A exegese acarreta dificuldades. Mas, parece que o *Elohim* falante é um vice-regente-juiz que se destaca no meio dos outros *Elohim*. Neste caso, *El*, que aparece no salmo apenas no versículo 1, é o Deus-supremo que surge como *Elyon* (!Ayl.[,]) no versículo 6.¹⁴⁸ A figura de Deus no meio de um Conselho divino é comum nos salmos.¹⁴⁹

Uma exegese “depurada” do salmo que considera os juizes humanos de Israel aqui descritos como *Elohim* já foi proposta tanto no judaísmo quanto no cristianismo. Esta tradição parece estar por trás da citação em João 10,34-35 (Léon-Dufour 1996:277). Mas considerar *apenas* esta leitura como legítima, além de ser fatal para o conteúdo geral do salmo (Kidner 1981:325), despreza sua ambigüidade implícita. Ademais, embora esta seja uma interpretação muito antiga, tem se demonstrado improcedente (Kraus 1995:236).

Ambigüidade semelhante aparece na interpretação qumrânica de 11QMelquisedeque Col. II linha 10¹⁵⁰ que vê o enigmático Melquisedeque como o *Elohim* do salmo 82 (Fletcher-Louis 2002:216).

Todos estes elementos associados à declaração de que o salmista qumrânico está entre os *Elim* soam como mais do que apenas comunhão mística. As afirmações têm implicações para a natureza do salmista falante. Estes conteúdos levaram Fletcher-Louis (2002:201) a afirmar que a autobiografia de alguém que é humano e divino ao mesmo tempo é clara no texto, apesar das lacunas.

A estes pontos é possível ainda destacar a frase mais ampla: “eu com os *Elim* sou considerado e meu lugar na congregação de santidade não conforme carne [meu] dese[jo]” (yt]wat rXbk awl Xdwq td[b ynwkmw bXx^{t}ta ~yla ~[

¹⁴⁸ É interessante observar que Kraus (1995:234,309), enquanto insiste em que um revisor *elohista* teria colocado *Elohim* no lugar de *JaHVeH* no salmo 82,1b, o que é passível de crítica, nota também que no salmo 89,8 (BHS) que segue o supra citado 89,7, *El* é colocado no lugar de *JaHVeH* como Deus supremo. É mais provável que *El/Elyon* seja o Deus supremo e o primeiro *Elohim* em 82,1 uma espécie de vice-regente. A ambigüidade que resta pode ser por conta do caráter mais sincrético de intercâmbio cultural de Israel com as nações vizinhas. Tanto *Elohim* como *Elim* são nomes de seres divinos que povoam os céus na mitologia sírio-cananéia (Kraus 1995:236).

¹⁴⁹ Dahood (1986:269) cita os salmos 29,1-2; 77,14; 89,6-9; 95,3; 96,4; 97,7 e 148,2.

¹⁵⁰ “Este é o tempo para o ano da graça para Melquisedeque e os exércit[os dele, po]vo dos santos de *El*, para governo de juízo, como o que está escrito sobre ele nos cânticos de David que diz: *Elohim* [está po]sicionado na assem[bléia de *El*] entre os *Elohim* julga” (jwpXy ~yhwla brwqb[la td][b bc[n] ~yhwla rma rXa dywd yryXb wyl[bwtk rXak jpXm tlXmml la

yna). Ela parece implicar na condição de alguém que se achava em forma humana, mas que foi transformado e colocado entre os *Elim*. Este ser humano foi tirado do reino da carne, como Moisés em Sirácida 45, que será analisado adiante, e agora pertence à assembléia dos *Elim*, visto que foi transformado em um deles.

A associação do salmista com os *Elim* tem traço semelhante em 4Q427 Col. II linha 9: “e até as nuvens o magnificará em estatura e com os *Elim* na congregação da comunidade” (dxy td[b ~yla m[w hmwqb whrybgy ~yqxX d[w) (Schuller 1994:609). Isso lembra a tradição do *Shi'ur Qomah* no Enoque-Metatron que considera um crescimento físico no processo de transformação, aspecto que será abordado em 3º Enoque logo mais. Sendo assim, há aqui uma referência à transformação que inclui aumento do tamanho do corpo de acordo com a nova vida angelomórfica (Fletcher-Louis 2002:215).

O'Neill (2000:26) ainda levanta a questão de se o entronizado se tornou mais um dos *Elim*, ou se assumiu uma posição ainda acima deles. Esta questão não é fundamental aqui. O que mais interessa já ficou evidenciado, isto é, que a recensão parece mesmo estar inserida na tradição de ascensão, transformação e revelação de mistérios.

Mas se for correto entender que o salmista está entronizado em posição sublime acima de todos os *Elim*, então este é um testemunho bem antigo do que aparece mais tarde na composição do 3º Enoque e a transformação e entronização inigualáveis do patriarca.

Um último elemento a ser considerado é que há sinais de que o texto tem por trás de si uma experiência não só de êxtase individual introspectivo visto como uma transformação angelomórfica, mas aparentemente indicações de prática comunitária extática.¹⁵¹ Ao que parece, a liturgia comunitária e o misticismo transformista são aqui inseparáveis (Fletcher-Louis 2002:215).

Por um lado, o salmista de 4Q 427 frag. 7 col I é um líder sacerdotal litúrgico que declara sua própria divindade e leva os outros presentes à adoração, como indicam os vários imperativos na linhas 14 a 18: “gritai” (wnynrh), “louvai” (wllh),

yXwdq ~[[wyajbclw qdc yklml !wcrh tnXl #qh hawh) (Martínez e Tigchelaar 2000:1206).

¹⁵¹ Este também pode ser o caso da transformação comunitária ou coletiva em Paulo, abordada adiante.

“tributai” (wbh), “levantai” (wmyrh), “fazei ouvir” (w[ymXh), “regozijai-vos” (w[ybh), “inclinai-vos” (wwxXh), “bendizei” (wkrb), entre outros.¹⁵²

Pode ser, por outro lado, que a negação do “meu desejo” (yt]wat) em 4Q491c linha 7 acima tenha relações com o ascetismo típico da experiência mística, ainda que não fique clara a exata natureza do desejo envolvido, o que se enquadra no preparo comum necessário para a ascensão e encontro com Deus como em Êxodo 19,10-11 (Fletcher-Louis 2002:214).

Paulo Nogueira (2002:77-83) acredita que este hino, que está inserido nas pesquisas da última década de 90 sobre o tema da comunhão com os anjos e êxtases visionários em Qumran, tem papel especial para melhor compreensão do culto cristão primitivo. Ele nota as semelhanças especialmente com o Apocalipse de João.

Segundo Nogueira, este hino é o mais próximo de um relato de experiência extática e ascensão. Isto reforça a plausibilidade de se considerar que os cânticos de Qumran implicam em experiências visionárias e compartilham o mesmo imaginário de ascensão e culto celestial dos primeiros cristãos, notoriamente no Apocalipse.

A conclusão de Nogueira é que a comparação dos fragmentos do chamado “Hino de Auto-exaltação” mostra que eles representam uma experiência de culto comunitário extático que é resultado de uma experiência religiosa fundante, isto é, a ascensão aos céus e exaltação junto a Deus.

Em outro artigo, Paulo Nogueira (2005:27) concluiu que o resultado desconcertante é que o indivíduo que se exalta e se coloca ao lado de figuras divinas é um membro qualquer, desconhecido, da comunidade. O que é diferente da pseudepigrafia quando o visionário, em seu relato, projeta-se em uma figura eminente. Portanto, *qualquer um* poderia ser exaltado e louvar com os anjos.

Esta conclusão e as observações feitas acima mostram que é possível incluir mais um elemento. A evidência dada especialmente por 4Q491c é a de que tal experiência fundante de ascensão implicada no êxtase do salmista e da comunidade carrega junto o paradigma da transformação proléptica em êxtase. Esse paradigma pode ter feito parte das crenças dos primeiros cristãos, inclusive Paulo.

Um outro conjunto de fragmentos notórios de Qumran é o que foi denominado de Cânticos do Sacrifício do Sábado.

¹⁵² Hebraico em Schuller (1994:608).

Segundo Carol Newsom (1990:179-185), a primeira entre os estudiosos a apresentar um estudo crítico deste material, os cânticos indicam a existência de uma comunidade organizada. A presença de cópias tanto na gruta 4 quanto na 11 e também em Massada (Newsom 1985:1ss), levou à conclusão de uma composição pré-qumrânica que deve ter exercido grande influência no judaísmo do período (Fletcher-Louis 2002:252-253).

Newsom (1985:18-21) considerou que a função destes cânticos era quase mística, uma espécie de prática de misticismo comunitário com a finalidade de produzir intensa experiência de presença no templo celestial e de louvar com anjos. Eram treze semanas de recitação com um clímax antecipatório no sétimo cântico, devido ao número sabático, quando a comunidade era conduzida gradualmente até a experiência dos adoradores da santidade da *mercabhá*.

Fletcher-Louis (2002:254-279), entretanto, dá um passo adiante. Em suma, ele acredita que esta interpretação inicial de Newsom precisa vencer o dualismo ser humano/anjo, pois as evidências são de uma comunidade terrena que se via transformada, angelomórfica, participando do culto celestial. Nos que Newsom classificou como anjos, Fletcher-Louis vê evidências de seres humanos exaltados e transformados, ou seja, angelomórficos.

Por exemplo, no primeiro cântico há uma linguagem angelical, porém, com características estranhas para o que se conhece das funções angelicais nas tradições judaicas:

wllh !wXyarh Xdwxl h[brab hnwXyarh t[bXh tlw[ryX
lykXml] 1
wtwhwlabw ~yXwdq yXwdq lwk yhwla h[
yhwla] 2
ynhwkl wl wyhyw ~yXwdq yXwdq d[yXwdqb[
] 3
yla lwkl hd[b wdwbk rybdb ~ynp ytrXm [] 4
yjpXmw xwr yX[m lwkl wyqwx trx ~yhwla [
] 5
t[d ybwrql *vacat* ~yhwla ydwbk twnyb m[t[d []
6

Xdwq yXdqml Xdwqh rwqmmw ~ymlw[
] 7
 Xdwq \$lm ynp ytrXm brwq [yn]hwk[~yXwdq]
 8
 h[bXl wrbgy qwxw wdwbk] ~yXwdq] 9
 ~yXwdq Xdw[qb ~yXwdq yXw]dql w[l] ~ds[y]
 10
 t[dm []dws ypl ~b wbr[] 11
 yrX hm[h yn]wk ~yXwdq Xwdq [] 12
 ~tlxnbw~lwbgb [] \$lm ylkyhb ~yb []
 13
 ~hyXdwqb amj ! [y]aw \$rd [] lwk wklky awl ~t [] [
] 14
 Yrwhj rhjyw d[yXwdq lwk wXdqty ~b wml trx ~yX[dwq
 yqwxw] 15
vacat [Xp ybX lwk d[b wnwcr wrpkyw \$rd yw[n lwkl [
] 16
 yjpXm ~[~yXwdq lwk twrwh ~hypmw brwq ynhwkb t[d
 [] 17
 wtanq tmqnbw ~ymlw[ymxr twxyysl wyds[x] [
] 18
 ~yXwdq yXwdq brwq ynhwk wl dsy tw []
] 19
 ~yb[rq]h ~wr ymwrw ynhwk ~yla [] l[
] 20
 twxwb[Xt]l[]l[]l[]l[] 21

4Q400 Frag. 1 Col I (Newsom 1998:176)

1 [Para o Instrutor. Cântico do holocausto do sábad]o primeiro no quarto do primeiro mês. Aleluia

2 [Para o(s) *Elohim* de] *Elohim* da totalidade dos santos dos santos e nos *Elohim* dele

3 []entre os santos da eternidade os santos dos santos e se tornaram para ele para sacerdotes de

4 [] os servidores da presença no santuário da glória dele na assembléia de todos os *Elim* de

5 [] *Elohim*. Ele gravou os estatutos dele para todos os feitos de espírito e os juízos de

6 [] conhecimento do povo de discernimento das glórias de *Elohim* (*em branco*) para os que se aproximam do conhecimento

7 [] eternidade. E do manancial da santidade para os santuários de santidade
8 [santidades] sacerdot[es da] proximidade servidores da presença do rei de santidade
9 [santidades] a glória dele. E estatuto em estatuto fortalecem para sete
10 []e]le os estabeleceu [para] si para santi[dades de santidades em san]tidades de santidades
11 [] neles conforme conselho[] de conhecimento
12 []santidade de santidades sacer[dotes de]eles são príncipes de
13 []nos templos do rei [] no território deles e na herança deles
14 [] [] não toleram todo [] caminho e nã[o h]á impureza nas santidades deles
15 [os estatutos de santida]des ele gravou para eles neles se santificam todos os santos da eternidade e ele purifica os puros de
16 []para todos os perversos do caminho e expiam a benevolência dele em favor de todos os que voltam da rebelião (*em branco*)
17 [] conhecimento entre sacerdotes da proximidade e da boca deles os ensinamentos da totalidade de santidades com os juízos de
18 [] [as mi]sericórdias dele para perdões de paixões eternas mas na vingança do ciúme dele
19 [] ele estabeleceu para si sacerdotes da proximidade das santidades das santidades
20 [] *Elim* sacerdotes das alturas das alturas que se aproximam
21 [] [lou]vres de

Esta apresentação completa do fragmento permite uma visão mais ampla que pode ser útil para melhor percepção de quem são os seres envolvidos neste hino, apesar do estado fragmentado do original e da dificuldade de reconstrução.

Carol Newsom (1998:176-183) considera que os seres referidos neste cântico são hostes de anjos. Entretanto, Fletcher-Louis (2002:280-293) encontrou várias dificuldades para a conclusão de que são apenas de anjos.

De acordo com Fletcher-Louis, não existe uma descrição de anjos com tais ofícios como estes em qualquer lugar na literatura judaica. Ele observa que se não estivessem presentes os termos *Elohim* e *Elim*, o cântico normalmente seria lido como uma referência aos sacerdotes israelitas.

As expressões abaixo dificilmente poderiam referir-se *apenas* a anjos:

- “povo de discernimento” (*twnyb m*[]) na linha 6.

- “conhecimento entre sacerdotes da proximidade e da boca deles os ensinamentos” (twrwh ~hypmw brwq ynhwkb t[d) na linha 17.
- “no território deles e na herança deles” (~tlxnbw~lwbgb) na linha 13.
- “ele gravou para eles neles se santificam” (wXdqty ~b wml trx) na linha 15.
- “e expiam a benevolência dele em favor de todos os que voltam da rebelião” ([Xp ybX lwk d[b wnwcr wrpkyw) na linha 16.

Newsom (1998:180) relaciona a primeira expressão acima com as ocorrências em 1QHa Col. II linha 19 e CD Col. V linha 16¹⁵³ que reconhece estarem ligadas a Isaías 27,11. À semelhança da profecia isaiana, esta é uma referência aos perversos de fora da comunidade. A conclusão mais natural é considerar a expressão como uma referência à comunidade qumrânica.¹⁵⁴

Quanto ao segundo caso a questão é que, em Qumran, é um grupo de sacerdotes que são encarregados do ensino, o que acompanha a tradição bíblica.¹⁵⁵ Davidson (1992:205,241-242) reconheceu a dificuldade de se identificar a função de ensino para anjos em Qumran. Ele acabou concluindo, influenciado por Newsom, que anjos aparecem com função de ensino nos textos qumrânicos, mas misturou esta função com a de revelação de mistérios divinos. A questão é que a descrição de anjos como sacerdotes que ensinam não é comum e natural.

Também é muito difícil, como observou Fletcher-Louis no trecho de sua obra citado acima, pensar em anjos como herdeiros de território, ou que Deus tenha gravado seus estatutos para eles a fim de que se santificassem. Newsom (1985:103) não cita qualquer exemplo desta linguagem de herança para anjos. O verbo “gravou” (trx) ocorre na Bíblia apenas em Êxodo 32,16 para a gravação da *Torah* nas tábuas de pedra, repetido em Qumran sempre para a lei gravada para seres humanos, nunca para anjos.¹⁵⁶

¹⁵³ “para um povo que não entende” (twnyb al ~[l) e “não povo que entende” (twnyb ~[al). O hebraico está em Martínez e Tigchelaar (2000:162,558). A primeira citação corresponde a 1QHa Col. X linha 19.

¹⁵⁴ É comum encontrar referências que apontem os membros da comunidade como possuidores de entendimento e discernimento. 4Q511 Frag. 48-59 Col II linha 1, Frag. 18 Col. II linha 8, 4Q298 Col. III linhas 4 e 5. Português em Martínez (1995:420-421,428).

¹⁵⁵ 1QS Col. VI linhas 3 a 8, CD Col. XIII linhas 2 a 8, 1QM Col. X, 4Q175 linhas 14 a 20; português em Martínez (1995:52,85,147,178). Conforme Levítico 10,10-11; Deuteronômio 33,8-11; Jeremias 18,18; Malaquias 2,6-7.

¹⁵⁶ 1QS Col. X linhas 6,8 e 11; 1QHa Col. IX linha 24; 4Q180 Frag. I linha 3; 4Q284 Frag. III linha 4. Português em Martínez (1995:57-58,373)

Ainda acompanhando Fletcher-Louis, ao passo que não há qualquer instância encontrada até agora de anjos que se santificam, esta santificação pode indicar, na verdade, uma transformação angelomórfica, como no caso de Moisés em 4Q377, que será analisado adiante.

Por fim, Newsom (1998:182) encontra um paralelo para anjos fazendo expiação em Testamento de Levi 3,5.¹⁵⁷ Mas o problema é que, além deste não ser um conceito desenvolvido amplamente com uma conotação mais clara, esta expressão em conjunto com as outras expressões no contexto do cântico é melhor entendida de modo sacerdotal humano.

Num âmbito mais geral, Fletcher-Louis (2002:256) observa ainda que, enquanto o termo comum “anjos” (~ykalm) e ainda “Elim” (~yla) e “Elohim” (~yhwla) são encontráveis, “sacerdotes” (~ynhwk) “líderes” (~yayXn), “príncipes” (~yXar) não são comuns para anjos. São termos típicos do meio cúlrico político e militar geralmente usados para seres humanos.

É importante ressaltar que estes elementos aqui apresentados não são isolados, mas que podem ser encontradas descrições semelhantes nos outros cânticos. Mais do que isto, parece, pelas evidências, que eram conceitos mais amplamente estabelecidos.

Existem, então, evidências de uma concepção litúrgica qumrânica em que o culto terreno é realizado por pessoas que se vêem, em sua experiência, como seres humanos transformados e exaltados, cultuando com os anjos nos céus.

4.4 – Apocalipse de Sofonias

O chamado apocalipse de Sofonias, obra judaica de meados do primeiro século, apresenta um estágio relativamente antigo no desenvolvimento da apocalíptica (Wintermute 1983:500,505). Scholem (1960:18-19) o coloca mais perto dos *Hekhaloth* judaicos do que dos apocalipses mais antigos, enquanto também o associa ao arrebatamento paulino em 2º Coríntios 12.

Como em qualquer apocalipse típico, Sofonias é levado para o céu por mediação angelical e vai passando pelos portões das várias câmaras celestiais acompanhado pelo anjo do Senhor (5,1ss). Tem também a visão de anjos de aspecto assustador e o castigo de injustos no Hades. Na obra predomina a visão do sofrimento dos injustos. Entretanto, não fica clara qualquer distinção espacial entre os céus e o *Hades*

¹⁵⁷ “No [outro] depois dele os anjos são da presença do Senhor, os que servem e expiam (ἐξίλασκόμενοι) diante do Senhor sobre todas as purezas dos justos”. Tradução a partir de Jonge (1978:27-28).

(Wintermute 1983:513). Em 5,4 o anjo do Senhor se transfigura diante do profeta, o que lembra passagens da Ascensão de Isaías, mas a natureza desta transformação não é detalhada.

Como também é comum na tradição apocalíptica (Machado 2005:175-176), o profeta fica com medo, treme e se prostra diante da grandeza da visão (6,4ss). Há uma descrição da transformação do próprio profeta em 8,1-5:

¹... They helped me and set me on that boat. ²Thousands of thousands and myriads of myriads of angels gave praise before me. ³I, myself, put on an angelic garment. I saw all of those angels praying. ⁴I, myself, prayed together with them, I knew their language, wich they spoke with me. ⁵Now, moreover, my sons, this is the trial because it is necessary that the good and de evil be weighed in a balance.¹⁵⁸ (Wintermute 1983:514)

Levado a uma embarcação, o profeta não só contempla um coro angelical, mas ele mesmo é vestido com trajes angélicos, aprende a língua dos anjos, e, junto com eles, participa da adoração. A transformação envolveu aspectos físicos e mentais (Gieschen 1998:169).

A troca por vestimentas angelicais lembra a mudança de trajes do sacerdote Josué em Zacarias 3,1-7. Mas aqui fica explícito que se trata de vestes de anjos como em 2º Enoque 22,5-10 já abordado, e em várias passagens de Ascensão de Isaías apresentadas a seguir.

Sofonias aprende a língua dos anjos e conversa com eles. Isso lembra o diálogo dos grandes patriarcas (Abraão, Isaque, Jacó, Enoque, Elias e Davi) com o grande anjo que Sofonias não foi capaz de abraçar devido à sua grande glória (9,3-5).¹⁵⁹

Aprender a língua dos anjos e conversar com eles é quadro que acompanha a mudança de vestes, a transformação para a condição angelical. Segundo Wintermute

¹⁵⁸ “¹ ... Eles me ajudaram e me colocaram no barco. ²Milhares de milhares e miríades de miríades de anjos davam louvor diante de mim. ³Eu, pessoalmente, fui colocado em traje angelical. Eu vi todos aqueles anjos orando. ⁴Eu, pessoalmente, orei junto com eles, conheci a linguagem deles com que falavam comigo. ⁵Agora, ademais, meus filhos, este é o julgamento porque é necessário que o bem e o mal sejam pesados em uma balança”.

¹⁵⁹ “³I wanted to embrace him, (but) I was unable to embrace the great angel because his glory is great. ⁴Then he ran to all the righteous ones, namely, Abraham and Isaac and Jacob and Enoch and Elijah and David. ⁵He spoke with them as friend to friend speaking with one another.” (Wintermute 1983:514). Tradução: “³Eu quis abraçá-lo, (mas) não fui capaz de abraçar o grande anjo porque sua glória é grande. ⁴Então, ele correu para todos os justos, a saber, Abraão e Isaque e Jacó e Enoque e Elias e Davi. ⁵Ele falava com eles como amigo para amigo falando um com o outro.”

(1983:514 n8a), a última frase dirigida a “meus filhos” no texto acima é uma nota homilética separada que sugere uso litúrgico do texto.

Este contexto cultural com presença de anjos e diálogo com eles lembra 1º Coríntios 11 a 14. Este trecho da carta tem preocupação especial com a liturgia – participação das mulheres, celebração da eucaristia e manifestações carismáticas. Há aqui interessantes paralelos com o Apocalipse de Sofonias.

Em 1º Coríntios 11,10 Paulo diz que o uso do véu das mulheres no culto é “por causa dos anjos” (διὰ τοὺς ἀγγέλους). Falar “nas línguas dos anjos” (ταῖς γλώσσαις ... τῶν ἀγγέλων) é explicitamente mencionado em 13,1 no contexto da misteriosa glossolalia cultural e suas implicações.

Este é o contexto litúrgico apocalíptico típico em que o culto terreno é paralelo ao culto celestial na língua dos anjos, onde o apelo erótico com o balançar dos cabelos femininos é inibido pelo uso do véu, recordando o mito dos vigilantes em Gênesis 6 (Nogueira 2003:65-67).

Mas também é possível alguma relação com os cabelos soltos de anjos descritos com uma iconografia horripilante no *Hades*. No Apocalipse de Sofonias 4,4 e 6,8 anjos com aspecto assustador no *Hades* são caracterizados com cabelos soltos ou esvoaçantes como de mulheres.¹⁶⁰ Isto pode ser vestígio de alguma tradição que associava os cabelos soltos esvoaçantes de mulheres com os de anjos caídos.

Um outro modo de entender a questão, conforme Fitzmyer (1990:41-45), é ligar a presença de anjos na liturgia com a necessidade de perfeição corporal e espiritual dos participantes como em Qumran.¹⁶¹ Neste caso, a ausência do véu na cabeça da mulher é como estar com o cabelo raspado, o que seria como um defeito corporal.

Uma dedução destes exemplos é que a transformação fica próxima de um contexto litúrgico. A sugestão é que esta liturgia mista que une o culto angelical celeste

¹⁶⁰ A tradução de Wintermute (1983:511,512) é um pouco diferentes nas duas ocorrências. Ele traduz 4,4 por “Their hair was loose like the hair of women” e 6,8 por “His hair was spread out like women’s”. Parece não se tratar apenas de cabelos soltos, mas esvoaçantes.

¹⁶¹ Fitzmyer cita como exemplos 1QM col. 7 linhas 4-6: “E nenhum cocho (sic), nem cego, nem paralisado, nem nenhum homem que tenha em sua carne uma tara indelével, e nenhum homem afligido por impureza em sua carne, nenhum destes sairá com eles para a guerra. Todos eles serão voluntários para a guerra, perfeitos de espírito e de corpo, e dispostos para o dia da vingança. E todo homem que não se tenha purificado de sua ‘fonte’ no dia da batalha, não descera com eles, pois os anjos santos estão juntos com seus exércitos.” e 1QSa col. 2 linhas 3-11: “Que nenhum homem contaminado por alguma das impurezas de homem entre na assembleia destes; e todo aquele que estiver contaminado por elas, que não seja estabelecido em sua função em meio à congregação. E todo o que estiver contaminado em sua carne, paralisado em seus pés ou em suas mãos, coxo, cego, surdo, mudo, ou contaminado em sua carne com uma mancha visível aos olhos, ou o ancião cambaleante que não possa manter-se firme em meio à assembleia, estes não entrarão a ocupar o seu posto em meio à congregação dos homens famosos, porque os anjos de santidade estão no meio à sua congregação.” (Martinez 1995:145,171).

com o culto terreno, e que acontece na língua dos anjos, implica na transformação dos seres humanos participantes.

4.5 – Ascensão de Isaías

A transformação explícita do profeta Isaías é narrada no pseudepígrafo conhecido como “Martírio e Ascensão de Isaías”. Essa obra é composta de pelo menos duas outras, uma judaica e outra cristã, em que a “Visão de Isaías” (capítulo 7ss), trecho que mais interessa aqui, pertence à porção cristã composta no século II EC (Knibb 1985:143,149-150) ou mesmo antes, no fim do primeiro século, época dos últimos escritos cristãos canônicos (Ottermann e Lech 2005:299).

Isaías 6,1-13, que pertence à tradição de participação profética na corte celestial de anjos, está na base do judaísmo pós-exílico que vê Isaías como único ser humano que viu Deus. Isso coloca esta passagem no centro da apocalíptica e mística judaica, que é o pano de fundo da “Visão de Isaías” aqui analisada (Ottermann e Lech 2005:302).

Transformação é um tema que permeia a obra. Seu objeto principal é o “Bem-Amado”. A afirmação de sua transformação (1,5;3,13;8,11;9,30) ao lado da insistência, em alguns momentos, na não transformação (11,23-31) tem finalidades cristológicas. Enquanto tenta explicar como o Bem-Amado celestial poderia ter passado pela morte, esta obra é exemplo da impossibilidade de um monoteísmo estrito e mostra uma cosmovisão que conecta céus e terra, seres divinos angelicais e humanos (Ottermann e Lech 2005:316,324).

A transformação do profeta é explicitada pelo menos uma vez, talvez duas.¹⁶² Em 7,24-27 ele narra:

²⁴And he took me up into the third heaven, and in the same way I saw those who (were) on the right and on the left, and there also (there was) a throne in the middle and one who sat (on it), but no mention of this world was made there. ²⁵And I said to the angel who (was) with me, for the glory of my face was being transformed as I went up from heaven to heaven, “Nothing of the vanity of that world is named here.” ²⁶And he answered me, saying, “Nothing is named because of its weakness, but nothing is hidden which is done there.” ²⁷And I wished to find out how it is known; and he answered me, saying,

¹⁶² Em 9,31 a leitura preferida por Knibb (1985:171) é “And he was transformed and became like an angel.” (E ele foi transformado e se tornou como um anjo), o que seria uma referência à transformação de Jesus. Mas há uma leitura variante anotada por Knibb com “I” (eu) e não “he” (ele), que seria outra menção da transformação do profeta.

‘When I have taken you up into the seventh heaven, from where I was sent, to the One which (is) above these, then you will know that nothing is hidden from the thrones and those who dwell in the heavens, nor from the angels.’¹⁶³ (Knibb 1985:167).

O texto revela uma transformação gradativa do profeta¹⁶⁴ que estava acontecendo conforme ele era levado de um céu para outro.¹⁶⁵ O propósito desta transformação em etapas está ligado ao conhecimento de mistérios celestiais que não são conhecidos em níveis mais baixos devido a certa fraqueza (v.26).

O texto não é muito claro e tal fraqueza pode estar associada à debilidade moral descrita como “ vaidade ” (v.25). Mas também pode estar ligada à própria natureza terrena do profeta. Isto é, para ter acesso a tais segredos, ele precisa chegar ao sétimo céu numa escala de transformação, visto que a razão da ascensão é que ele fique esclarecido.¹⁶⁶ Portanto, a ascensão e a revelação dos mistérios celestiais estão intrinsecamente vinculadas à transformação.

Em outros momentos, como em 8,14-15, por exemplo, a transformação do profeta é descrita de modo mais iconográfico:

¹⁴And he said to me, “Hear then this also from your companion: [when from the body by the will of God you have come up here], then

¹⁶³ ²⁴E ele transportou-me para o terceiro céu e do mesmo modo eu vi aqueles que estavam à direita e à esquerda e ali também havia um trono no meio e um que estava sentado (nele), mas nenhuma menção deste mundo foi feita lá. ²⁵E eu disse ao anjo que (estava) comigo, pois a glória de minha face estava sendo transformada conforme eu subia de um céu para outro céu, “Nada da vaidade daquele mundo é mencionada aqui.” ²⁶E ele me respondeu, dizendo, “Nada é mencionado por causa da sua fraqueza, mas nada é oculto que é feito lá.” ²⁷E eu quis descobrir como isto é conhecido; e ele me respondeu, dizendo, “Quando eu o tiver transportado para o sétimo céu, de onde eu fui enviado, para Aquele que é acima destes, então você saberá que nada é oculto dos tronos e daqueles que habitam nos céus e nem dos anjos.”

¹⁶⁴ No verso 25, onde o inglês de Knibb acima e o português de Ottermann e Lech (2005:321) falam da transformação do profeta, a tradução em Tricca (1995:86) e Proença e Proença (2004:139) trazem “mas se o esplendor celeste vai mudando diante dos meus olhos à medida que subo os diferentes graus do céu”. Infelizmente estas duas últimas obras não revelam suas fontes para a tradução. De qualquer forma, a transformação do profeta está narrada em outros pontos da obra e implícita em seu contexto geral que culmina em 9,2.28.

¹⁶⁵ Num trecho de uma obra mais ou menos contemporânea (Klijn 1983:616-617), 2º Baruque 51,3.9-10 também há uma transformação gradativa, mas que ocorre no *escaton*: “Also, as for the glory of those who proved to be righteous on account of my law ... their splendor will then be glorified by transformations, and the shape of their face will be changed into the light of their beauty ... And time will no longer make them older. For they will live in the heights of that world and they will be like the angels and be equal to the stars. And they will be changed into any shape which they wished, from beauty to loveliness, and from light to the splendor of glory.” (Klijn 1983:638). Tradução: “Também, quanto à glória dos que provaram ser justos por causa da minha lei ... seu esplendor será, então, glorificado por transformações e a forma de sua face mudará para a luz de sua beleza ... E o tempo não mais fará que fiquem mais velhos. Porque eles viverão naquele mundo nas alturas e serão como os anjos e iguais às estrelas. E serão mudados na forma que quiserem, de beleza para encanto, de luz para esplendor de glória.”

¹⁶⁶ Conforme 7,4.8 citado abaixo.

you will receive the robe which you will see, and also other numbered robes placed (there) you will see,¹⁵ and then you will be equal to the angels who (are) in the seventh heaven.”¹⁶⁷ (Knibb 1985:168)

Agora a transformação do profeta é apresentada como mudança de vestimentas. A linguagem iconográfica de troca de vestes como símbolo de transformação é bem comum nesta obra (1,5;3,25;4,16ss;7,22;8,14.26;9,2.8-9.17ss,24-26;11,40).

É dito explicitamente que esta transformação é angelical. Mas, há uma hierarquia. O profeta vai subindo e sendo transformado até chegar ao sétimo céu – o lugar mais glorioso de anjos mais gloriosos. À semelhança destes é que será, finalmente, transformado. Onde ele está agora, no sexto céu, a transformação está em andamento, mas ainda não alcançou seu ápice.

Esta transformação gradativa parece ter o propósito de adequação do profeta quanto à participação e comunicação em cada céu por que passa até chegar no nível mais alto. Há uma hierarquia complexa que separa um céu do outro e também anjos mais ou menos gloriosos de um mesmo céu e que se comunicam exclusivamente.

É dito que as vozes dos anjos são diferentes conforme certa classificação hierárquica de mais ou menos glória, tanto num mesmo céu (7,15) como em céus distintos (8,18-20).

Neste sentido, um trecho relevante que merece ser citado é 7,3-8:

³And I saw when he took hold of me by my hand, and I said to him, “Who are you? And what is your name? And where are you taking me up?” For strength had been given to me that I might speak with him. ⁴And he said to me, “When I have taken you up through (all) the stages and have shown you the vision on account of which I was sent, then you will understand who I am; but my name you will not know, ⁵for you have to return into this body. But where I take you up, you will see, because for this purpose I was sent. ⁶And I rejoice because he spoke to me with kindness. ⁷And he said to me, “Do you rejoice because I have spoken kindly to you?” And he said, “You will see one greater than me, how he will speak kindly and gently with you; ⁸and the Father of the one who is greater you will also see, because for this

¹⁶⁷ ¹⁴E ele me disse, “Ouça também isto do seu companheiro: [quando fora do corpo pela vontade de Deus você tiver subido aqui], então você receberá a vestimenta que você verá e também outras vestimentas contadas colocadas ali você verá ¹⁵e então você será equiparado ao anjo que (está) no sétimo céu.”

purpose I was sent from the seventh heaven, that I might make all this clear to you.”¹⁶⁸ (Knibb 1985:165-166)

Isaías indaga quem é o anjo, como se chama e qual o propósito da ascensão.¹⁶⁹ O nome do anjo enviado do sétimo céu para conduzi-lo é um mistério que só poderá ser revelado quando o profeta passar por todos os estágios e chegar ao último céu, onde também terá uma visão de Deus. Mesmo assim, a revelação não será completa porque a transformação é ainda temporária, isto é, Isaías voltará à sua condição mortal depois da viagem celeste. Entretanto, fica explícito que o motivo da viagem aos céus e, por conseguinte, da transformação, é revelatório.

Esta transformação por etapas está relacionada a tradições que constam em outros escritos, relativas às dificuldades de comunicação entre seres humanos e anjos (Ottermann e Lech 2005:321). Tal transformação, então, torna-se uma necessidade intrínseca para romper barreiras de comunicação e revelar os segredos dos céus.¹⁷⁰

Outra dedução é que esta transformação de heróis bíblicos durante viagens celestiais “em vida” é uma experiência antecipada, ainda não definitiva, da transformação escatológica final. Portanto, o foco está em uma escatologia presente, de certa forma já realizada, e não futura, que é vivenciada em âmbito cultural, como Isaías no templo, conforme o texto fundante (Isaías 6,1-13).

Assim, a ascensão e transformação celestial angelical são o foco deste livro e esta última é o climax da narrativa (Segal 1990:49). Tal obra “é uma prova literária de que os cristãos tinham como referência espiritual a viagem celestial e a contemplação do trono de Deus” (Nogueira 2005:21).

Isto implica também que a transformação era um referencial de vida cultural extática que caracterizava uma experiência antecipada da transformação escatológica final. No capítulo 6, que pode ter sido criado pelo redator para unir as duas partes

¹⁶⁸ ³E eu vi quando ele tomou-me pela minha mão e eu lhe disse, “Quem é você? E Qual o seu nome? E para onde você está me arrebatando?” Porque me tinha sido dado força para que pudesse falar com ele. ⁴E ele me disse, “Quando eu tiver arrebatado você através de (todos) os estágios e tiver lhe mostrado a visão por conta da qual eu fui enviado, então você entenderá quem eu sou; mas meu nome você não conhecerá, ⁵porque você tem que retornar para este corpo. Mas onde eu o arrebatou, você verá, porque para este propósito eu fui enviado.” ⁶E eu me alegrei porque ele falou comigo com bondade. ⁷E ele me disse, “Você se alegrou porque eu falei bondosamente com você?” E ele disse, “Você verá um maior do que eu, como ele falará bondosamente e gentilmente com você; ⁸e o Pai de um que é maior você também verá, porque para este propósito eu fui enviado do sétimo céu, que eu devo tornar tudo isto claro para você.”

¹⁶⁹ A indagação sobre a identidade do anjo lembra a luta de Jacó com uma estranha figura em Gênesis 32.

¹⁷⁰ Esta dificuldade de comunicação parece estar por trás da afirmação de Isaías de que precisou obter forças para falar com o anjo e se alegrou ao ver que este lhe falou com bondade.

principais da obra (Ottermann e Lech 2005:299), há o que pode ser considerado um exemplo do típico culto de transe visionário. Os versos 6 a 8 e 10 a 15 narram:

⁶And when Isaiah spoke with Hezekiah the words of righteousness and faith, they all heard a door being opened and the voice of the Spirit. ⁷And the king summoned all the prophets and all the people who were to be found there, and they came. And Micah, and the aged Ananias, and Joel, and Josab were sitting on his right. ⁸And when they all heard the voice of the Holy Spirit, they all worshiped on their knees, and they praised the God of justice ... ¹⁰And while he was speaking with the Holy Spirit in the hearing of them all, he became silent, and his mind was taken up from him, and he did not see the men who were standing before him. ¹¹His eyes indeed were open, but his mouth was silent, and the mind in his body was taken up from him. ¹²But his breath was (still) in him, for he was seeing a vision. ¹³And the angel who was sent to show him (the vision) was not of this firmament, nor was he from the angels of glory of this world, but he came from the seventh heaven. ¹⁴And the people who were standing by, apart from the circle of prophets, did [not] think that the holy Isaiah had been taken up. ¹⁵And the vision which he saw was not from this world, but from the world which is hidden from the flesh.¹⁷¹ (Knibb 1985:164-165)

Esta citação mostra um culto da corte onde estão presentes, além do rei e outros súditos, figuras importantes e o círculo profético. Num certo momento de seu discurso Isaías entra num transe que só é percebido pelo concílio de profetas (v.10-14).¹⁷² Parece um culto descrito em iconografia que pode ter por trás de si um culto cristão primitivo que, por sua vez, tende a imitar o culto celestial e sua hierarquia, descrito na seqüência da obra.

Há aqui, portanto, um exemplo de culto dos primeiros cristãos onde o êxtase visionário é pré-requisito para se viajar aos céus e ter acesso aos seus segredos como na

¹⁷¹ ⁶E quando Isaías falou com Ezequias as palavras de justiça e fé, todos eles ouviram uma porta sendo aberta e a voz do Espírito. ⁷E o rei convocou todos os profetas e todo o povo que se encontrava ali e eles vieram. E Mica e o envelhecido Ananias e Joel e Josabe estavam sentados à sua direita. ⁸E quando todos eles ouviram a voz do Espírito Santo, todos eles adoraram ajoelhados e louvaram o Deus de justiça ... ¹⁰E ao estar ele falando com o Espírito Santo na audiência de todos eles, ficou em silêncio e sua mente foi arrebatada dele e não viu os homens que estavam diante dele. ¹¹Seus olhos de fato estavam abertos, mas sua boca estava calada e a mente em seu corpo foi arrebatada dele. ¹²Mas seu fôlego estava (ainda) nele, pois ele estava tendo uma visão. ¹³E o anjo que foi enviado para lhe mostrar (a visão) não era deste firmamento, nem era ele dos anjos da glória deste mundo, mas ele veio do sétimo céu. ¹⁴E o povo que estava presente, fora do círculo dos profetas, não pensou que o santo Isaías tinha sido arrebatado. ¹⁵E a visão que ele teve não era deste mundo, mas do mundo que é oculto da carne.

¹⁷² Esta limitação da percepção depende de uma restauração baseada na segunda tradução latina e na eslavônica (Knibb 1985:165), mas faz bom sentido no contexto.

literatura da apocalíptica judaica (Nogueira 2005:22). O ponto mais alto desta experiência é a transformação, visto que se trata de revelação de um mundo oculto à carne (v.15), isto é, à condição terrena, ainda que tal transfiguração seja uma condição temporária, em menor grau, como antecipação do estado escatológico final.

4.6 – 3º Enoque

De fato, na literatura enóquica o ponto mais alto da transformação é a metamorfose do herói pré-diluviano no anjo Metatron¹⁷³ descrita no 3º Enoque, tradição a que se referiu Scholem na citação que consta no início deste capítulo. Este é o desenvolvimento último da crença na exaltação de Enoque com uma descrição de sua apoteose que, embora não única na literatura judaica, exhibe vários elementos peculiares (Rowland 1982:110). Estas peculiaridades são próprias até mesmo no âmbito da *mercabhá*, o que levou Scholem (1972:68) a chamar este conjunto de “misticismo do Metatron”.

Este livro faz parte dos *Hekhalot* (*twlkyh*),¹⁷⁴ coleção de um bizarro conglomerado de textos judaicos esotéricos e revelatórios produzidos em algum tempo entre a antiguidade mais tardia e a mais antiga Idade Média, com fortes conexões com a apocalíptica mais primitiva (Davila 2001:2).

A primeira parte do 3º Enoque¹⁷⁵ é dedicada a uma autobiografia de Enoque-Metatron contada ao Rabi Ismael em sua viagem celestial.

A epígrafe do livro é Gênesis 5,24. Segundo Dan (1993:110-111), essa única ocorrência na literatura dos *Hekhalot* de um início semelhante ao dos *Midrashim*, que

¹⁷³ É bastante debatido o significado deste nome. Dan (1993:109) registra que a tradição talmúdica e alguns estudiosos vêem relação com o latim “metator” (mensageiro). Segundo Scholem (1972:71-72), o hebraico **!wrjj[y]m**, com a letra **Y** presente em textos mais antigos poderia dar a pronúncia “Mitatron” e não “Metatron”. Ele reconhece que dentre as muitas tentativas de esclarecer a etimologia da palavra a mais aceita é que se trata de uma abreviação do grego μεταθρόνιος com o sentido de “aquele que está ao lado do trono (de Deus)” ou “aquele que ocupa o trono ao lado do trono divino”. Mas Scholem pessoalmente acredita que a etimologia não é importante. Para ele é apenas um nome simbólico secreto, como tantos neste tipo de literatura, criado para substituir o nome “Iahael”. Dan, na página citada acima, esclarece que Iahael é um anjo que carrega o nome de Deus, identificado com uma força superior que ocupa lugar importante na literatura mística e em outras fontes. Em outro lugar, Scholem (1960:46) identifica Metatron com o anjo Miguel, o que também é bastante controverso. Alexander (1983:243) apresenta um resumo das possibilidades e opta por um sentido mágico sem importância etimológica.

¹⁷⁴ Também conhecido como “Apocalipse Hebraico de Enoque”, “Livro Hebraico de Enoque” ou *Sefer Hekhalot* (*twlkyh rps*) que significa “Livro dos Palácios” ou “Livro dos Templos” conforme os títulos em Alexander (1983:223) e Navarro (1984:203,205). Este último título refere-se aos átrios ou palácios celestes por onde passa o visionário em sua ascensão até o sétimo e último destes palácios, onde está o trono de Deus. Este veio a ser o nome da maioria das obras do misticismo da *mercabhá* (Scholem 1972:44). Para Navarro, este é o verdadeiro título do livro, que não é propriamente um pseudônimo, mas merece figurar entre eles porque reúne tradições encontradas nos livros de Enoque.

citam um verso e o interpretam na seqüência, tem motivo específico. O objetivo é contrastar o rico material sobre Enoque nos pseudepígrafos com a quase nula referência a ele na tradição talmúdica por suspeita de heresia.

A obra, então, inicia com a narrativa de sua ascensão mística feita por Rabi Ismael. Depois de apenas mencionar que passou pelos seis primeiros estágios, seu interesse vai direto para o sétimo palácio (1,1-2).¹⁷⁶ Ele fala do medo que o acometeu por causa da grandeza das visões e porque os anjos queriam impedi-lo de contemplar o mundo superior. Em resposta ao seu clamor, é recebido e protegido pelo anjo Metatron que, por ordem divina, foi ajudá-lo a adentrar o sétimo átrio (1,3-6).

Diante do olhar radiante e ameaçador dos serafins, ele se retrai com medo. Ajudado por Metatron a se levantar experimenta um transe, primeiro de uma hora de silêncio. Depois, quando Deus lhe abre as portas de sua glória, irrompe em louvor expresso num estilo cumulativo de sinônimos (1,7-12).

Este estilo é típico desta obra, o que, em última instância, se torna característico na *mercabhá* como parte da técnica empregada para indução ao êxtase e ascensão mística aos céus (Alexander 1983:225). Scholem (1972:58-61) chamou esta prática de “polilogia”, encontrada nos numerosos hinos e preces da *mercabhá*.¹⁷⁷

Em 2,2, no diálogo entre os outros anjos e Metatron, quando este os convence de que Rabi Ismael é um sacerdote digno de contemplar a *mercabhá*, Metatron é chamado de “jovem”¹⁷⁸ (hebraico ר[נ – Schäfer 1981:5 §3). Dan (1993:111) acredita que este tratamento é que desencadeia as perguntas seguintes de Ismael e os desdobramentos seguintes. O Rabi quer saber quem exatamente é Metatron, qual a razão da sua mais alta posição em relação aos outros anjos e porque é chamado de “jovem”.

A resposta de Metatron é que ele tem setenta nomes, todos ligados ao nome de Deus, mas o próprio Deus o chama de “jovem” porque ele é Enoque. Ele era um simples mortal, mas foi transladado como testemunha contra a geração do dilúvio e tornou-se agora a mais recente potestade celestial (3,1-4,10).

Para Dan (1993:112-113) esta explicação é artificial, arranjada por um editor tardio do livro e uma evidência de que se trata de uma tentativa de harmonização de

¹⁷⁵ Esta primeira parte pode ser considerada até o capítulo 16 (Navarro 1984:207). O que se segue, a partir do 17, é principalmente uma rica angeologia.

¹⁷⁶ Esta numeração de capítulos e versículos do 3º Enoque acompanha a encontrada em Alexander (1983:255ss) e Navarro (1984:221ss).

¹⁷⁷ Scholem observa a semelhança disto com a advertência encontrada em Mateus 6,7 contra as repetições na oração. Cita também a rejeição desta prática no Talmude, como em *Meguilá* 18a que diz “Aquele que multiplicar o louvor a Deus em excesso será eliminado deste mundo”.

várias tradições. Ele nota que, além do contexto desta narrativa não requerer este título para o Enoque-Metatron, o termo “jovem” é usado na literatura gnóstica para uma das potestades celestiais, literatura esta que tem afinidades com o misticismo, mas que nunca relaciona o termo com Metatron.

Scholem (1960:49-51) observa que a palavra hebraica aqui traduzida por “jovem” também significa “servo”, sentido que é usado em outras passagens relativas a Metatron. Para ele, a própria literatura dos *Hekhalot* combina e confunde crenças ligadas ao Enoque-Metatron, enquanto também utiliza passagens talmúdicas.¹⁷⁹

Neste caso, o que ocorre é que várias tradições são reunidas e, ao mesmo tempo, desenvolvidas, visto que são acrescentados elementos peculiares não encontrados antes em outros lugares no *corpus* enóquico. Esta obra toda, na verdade, é o maior e mais completo escrito dos *Hekhalot* e um grande sumário das tradições esotéricas, místicas, e apocalípticas judaicas que funde várias tradições (Navarro 1984:205).

Este trecho (4,6-10) também relata que três anjos resistiram à ascensão de Enoque, o qual foi defendido pelo próprio Deus. Isso lembra a resistência semelhante à mencionada ascensão do Rabi Ismael e, de certa forma, identifica o caminho do místico como semelhante ao de Enoque-Metatron. Esta identificação parece sugerir que é aspiração típica do visionário a ascensão celestial, revelação dos mistérios e transformação.

A estrutura atual da primeira parte do 3º Enoque, artificialmente montada por um redator final,¹⁸⁰ parece querer oferecer os estágios naturais esperados na experiência extática de ascensão: a subida gradativa até o sétimo céu, a revelação dos mistérios divinos e, por fim, a transformação. Visto que se trata de tradições religiosas, as imagens são fundidas, recriadas e ampliadas de modo a não permitir um padrão rígido. Como observa Davila (2001:154-155), a imagem resultante não é consistente, visto que não é característica dos *Hekhaloth* uma apresentação de compreensão linear. Mas não deixa de ser um paradigma.

A seqüência de relatos que culminam na transformação final de Enoque destaca que ele foi sendo elevado a um nível mais alto que todas as hostes celestes. Em 8,1-2 há a descrição de vários atributos e qualidades que lhe foram dados por Deus, com a conclusão de que “E eu fui glorificado e ornamentado com todos os bons atributos e

¹⁷⁸ “Youth” na tradução de Alexander (1983:257) ou “Joven” na de Navarro (1984:223).

¹⁷⁹ Também no sentido de “jovem” e a relação talmúdica com o salmo 37,25, que Scholem considera secundária, pode haver uma fusão de tradições com o Ancião de Dias em Daniel, que os rabinos consideram um jovem guerreiro (Segal 1987:47).

¹⁸⁰ O livro dá sinais de reunir unidades diversas e até contraditórias de várias tradições (Navarro 1984:205).

honras do louvor dele muito mais do que todos os filhos das alturas” (.~ymwrm
 ynb lkm rtwy wllh twxbwXmw twbwj twdm lkb | ytraptny
 ytdbktnw) (Schäfer 1981:9 §11).¹⁸¹

A transformação propriamente dita começa a ser narrada em 9,1-5:

wllh twdmh lk rxa ~ynph rX \$alm !wrjjm yl rma la[mXy 'r
 rma
 twkrb ~ypla tXmxw ~yXXw | twam XIXw @la ynkrbw yl[
 wdy 'h'b'h xynh
 ~ypnk ~ynXw ~y[bX yl hl[hw ['X wbxrw | wkra rw[yXk
 ythbghw ytmwrrw
 awlmk @nk @nk lkw .rxa dcm hXXw ~yXIXw dxa dcm |
 ~ypnk hXXw ~yXIX
 rwamk !y[w !y[| lkW .~yny[~ypla tXmxw ~yXX twam XIX
 yb [bqw ~lw[
 ~lw[bX twrwa xbX ypwy rat | rhwz ynymm alw wyz IX
 !ymm xynh alw .lwdgh

.yb [bq alX

(Schäfer1981:9 §12)

Disse R. Ismael: Disse a mim Metatron o Anjo Príncipe da Presença: Além de todos os atributos do louvor dele, colocou o Santo, bendito seja ele, sua mão sobre mim e abençoou-me (com) 1.365.000 bênçãos e fiquei alto e me fez grande conforme o tamanho de seu comprimento e de sua largura que (é) como o mundo e fez crescer em mim 72 asas, 36 asas de um lado e 36 do outro lado e cada asa, asa como o que enche o mundo, e fixou em mim 365.000 olhos. E cada olho, olho como a grande luz. E não colocou tipo de brilho nem tipo de esplendor, forma de beleza de glória dos luminares que (estão) no mundo que não fixou em mim.

¹⁸¹ As citações aqui feitas dos originais do 3º Enoque são do Manuscrito Vaticano 228 da Sinopse de Schäfer. Ele também apresenta o Manuscrito 40 de Munique que contém poucas variações e tende a ser mais abreviado. As traduções são minhas, com consulta ao inglês de Alexander (1983:255ss) e o espanhol de Navarro (1984:221ss), embora estes autores tenham usado outros originais um pouco diferentes.

Enoque é transformado por Deus em um ser supremo e poderoso de modo a não mais poder ser descrito em termos humanos (Dan 1993:114). Mas os atributos que recebe não são absolutos e sim derivados de Deus.¹⁸² Isto é, em última análise os atributos pertencem a Deus, mas aqui são partilhados com Enoque, o que fica evidente no contexto pela imposição de mãos divinas sobre o patriarca.

Entretanto, sua metamorfose o colocou acima de todos os anjos. O capítulo 12,1-5 narra esta exaltação suprema e associa a transformação com a identificação de Metatron com o nome de Deus:

ytwa bhaX hbha \$wtm ~ynph rX \$alm !wrjjm yl | rma
 la[mXy 'r rma
 | (t)wrwam ynym lkX hag lX Xwbl yl hX[~ymwrm ynb lkm
 rtwy 'h'b'h
 !y[wbq rdh rhwz | wyz rat ynym lkX dwbk ly[m yl hX[w
 ynXyblhw wb !y[wbq
 rwak rat ynba [Xtw ~y[bra | wb !y[wbqX twklm rtk yl hX[w
 ynj[hw wb
 ~y[yqr h[bXbw [yqr twbr[twxwr | (l)brab \$lwh wwyzX
 hmxh lglg
 haylymp lk ynpb !jqh ywy ynarqw yXar l[wrXqw | ~lw[h
 twxwr [brabw
 .wbrqb ymX yk 'manX
 |'wrmbX wlX

(Schäfer1981:9 §15)

Disse Rabi Ismael: Disse para mim Metatron Anjo Príncipe da Presença: A partir do amor que me amou o Santo, bendito seja ele, mais do que todos os filhos das alturas, ele fez para mim uma vestimenta de majestade (em) que todo tipo de luminares foram fixadas nela e me fez vestir e fez para mim uma túnica de glória (em) que todo tipo de forma de brilho, esplendor (e) ornamento foram fixados nela e me cobriu e fez para mim uma coroa de realeza que foi fixada nela 49 pedras de aparência como luz da roda do sol que seu brilho vai nos quatro ventos dos céus do firmamento e nos sete firmamentos e nos quatro ventos do mundo e atou-a sobre minha

¹⁸² A tradução “do louvor dele” (wllh) não tem correspondente nas versões consultadas de Alexander (1983:263) e Navarro (1984:231). A tradução oferecida aqui considera que llh é um substantivo com sentido de “louvor” (Jastrow 1992:353-354) com sufixo pronominal correspondente a “dele”. De qualquer forma, o contexto deixa claro que os atributos dados a Enoque são derivados de Deus.

cabeça e me chamou o Yoy Pequeno diante de toda sua corte que está nas alturas visto que está dito: “pois meu nome está nele”.

Fica, então, explícito que Metatron foi objeto de honra divina maior do que todos os anjos. Sua exaltação para uma suprema condição angelomórfica passou por uma transformação, aqui tipicamente descrita em termos de troca de vestes. Mas suas novas vestes ganham conotações cosmológicas, pois seu esplendor está associado à “roda do sol” (*hmxh lglg*) e aos “quatro ventos do mundo” (*~lw[h twxwr [bra*), o que reccorda a linguagem cosmológica típica.

Esta linguagem, associada à das medidas enormes e cosmológicas do corpo, tem suas raízes em tradições do período do Segundo Templo segundo as quais o corpo humano verdadeiro original era de proporções cósmicas (Fletcher-Louis 2002:214).

O ponto mais alto desta transfiguração acontece em 15,1-2:

!wyk lk ~wrm rdh | ~ynph rX \$alm !wrjjm yl rma
 la[mXy ´r rma
 lk taw hbkrmh ylglg taw dwbkh ask ta XmXl twXmXb h´b´h
 ynxqlX
 | ylxgl ytwmc[w .jhl Xal ydygw .tbhlXl yrXb yl \$phn | dym
 hnykXh ykrc
 yXar twr[Xw | .Xa dypll yny[ylglgw .~yqrb rhwzl yp[p[
 rwaw .~ymtr
 ynymymw .tdqwy Xal ytmwq @wggw | .tr[wb Xa ypnkl yrbya
 lkW .hbhllw jhll
 hr[s xwr twxrpm ytwbybsw .dypl tr[wb | ylamXm(w) .Xa
 tbhl ybcwx
 .yrxamw ynplm X[rb X[r |
 lwqw hpwsw

(Schäfer 1981:11 §19)

Disse Rabi Ismael: Disse para mim Metatron Anjo Príncipe da Presença, glória das alturas, a totalidade das imagens: Quando me tomou o Santo, bendito seja ele, em serviços para servir o trono da glória e as rodas da *mercabhá* e todas as necessidades da *Shekiná*, imediatamente foi transformada minha própria carne em chamas. E meus tendões em fogo flamejante. E os meus ossos em brasas de juníperos. E a luz de meus olhos arregalados em esplendor de relâmpagos. E meus globos oculares em tochas de fogo. E os cabelos

de minha cabeça em labareda e em chama. E todos os meus membros em asas de fogo de incêndios. E o corpo da minha estatura em fogo ardente. E à minha direita (estavam) os que quebram chamas de fogo. E à minha esquerda (havia) incêndios em tochas. E ao meu redor rajadas de vento tempestade e tufão e som de terremoto em terremoto diante e atrás de mim.

Neste estágio final da metamorfose enóquica, as expressões são tomadas dos relatos bíblicos de ascensões como as de Elias e Ezequiel, mas incluem descrições vívidas de uma transformação física e espiritual em que Enoque-Metatron se torna como o próprio Deus (Dan 1993:119).

Esses relatos de transformação levantam algumas perguntas que são importantes para o que está sendo desenvolvido neste trabalho. O fato é que os fenômenos são semelhantes aos apresentados anteriormente em tradições existentes no período dos inícios do cristianismo, mas são cronologicamente distantes, o que dificulta estabelecer uma relação histórica.

Daí surgem perguntas com respeito a que semelhanças estas tradições poderiam ter com a natureza da experiência dos primeiros cristãos, mais especificamente de Paulo e suas comunidades. Indaga sobre que crenças vinculadas à transformação estão aqui representadas e até que ponto isto tem relação com a fé dos judeus e/ou dos seguidores de Jesus no século I EC.

A redação final do 3º Enoque é produto da época que Scholem (1972:40) chama de período clássico do misticismo judaico, séculos IV a VI EC. Mas enquanto esta redação última é colocada lá pelos séculos V ou VI EC, também é reconhecido que contém tradições que remontam à época macabéia (Alexander 1983:225-229).

Há evidências de que o 3º Enoque representa a fase mais tardia na qual pelo menos duas tradições distintas sobre Metatron se fundem, confundem e sofrem modificações. Segundo Morray-Jones (1992:8-11), os cabalistas tardios denominaram estes dois aspectos de Metatron Maior e Metatron Menor.

No primeiro caso, Metatron é o “Anjo Príncipe da Presença” (~ynph rX \$alm). Ele funciona como agente de Deus na criação, guia dos visionários que ascendem aos céus e revelador dos segredos celestiais aos homens. Este título parece indicar que a função que era compartilhada anteriormente com outros arcanjos agora está concentrada em apenas um sumo sacerdote angelical (Gieschen 1998:147).

Ele é a incorporação da glória divina. Na tradição do *Shi'ur Qomah* (hmwq rw[X]),¹⁸³ seu corpo enche o mundo como a glória, semelhante ao modo como aparece no texto do 3º Enoque citado acima, especialmente 9,1-5 que compara o tamanho do corpo do Enoque-Metatron com o tamanho do corpo de Deus.

Em 12,5 deste livro enóquico ele é chamado de “o *JaHVeH* Pequeno” (!jqh ywy),¹⁸⁴ com o complemento “pois meu nome está nele” (wbrqb ymX yk), exatamente a mesma expressão de Êxodo 23,21 que pertence à conhecida tradição do anjo vice-regente celestial que carrega o nome de Deus.

O modo como esta tradição se refere a Metatron deixa transparecer grande similaridade entre ele e o próprio Deus, tanto em aparência como em função, o que tem ligação com a famosa questão dos dois poderes no céu que tende a negar a unidade de Deus.

O tema aparece em outros textos, mas o desenvolvimento mais completo está em 3º Enoque 16. A cena é que Metatron está no céu, em posição de juiz com a autoridade de Deus, entronizado e glorificado acima de todas as hostes celestiais. Em 16,3, ao contemplar este quadro, Aher¹⁸⁵ ficou aterrorizado e “abriu a sua boca e disse: De fato (há) dois poderes nos céus” (~ymXb twywXr ytX yadw rmaw wyp ta xtp).

Decorre daí que uma voz é ouvida dirigida aos filhos apóstatas para que se apartem de Aher e voltem para Deus. Um anjo poderoso, então, é enviado para castigar Metatron.

Este mito tem pontos obscuros que já deram margem a várias interpretações. Segundo Alan Segal (1987:1-7), ao longo do tempo os textos rabínicos apresentam perspectivas confusas e variadas para definir a expressão acima. Ao lutar pela manutenção da unidade divina, com base em passagens como Deuteronômio 6, Isaías

¹⁸³ Embora “medida de altura” seja uma tradução possível no hebraico (Murray-Jones 1998:419), Scholem (1972:64) argumenta que o sentido é simplesmente “a medida do corpo” que, neste caso, seria o corpo de Deus. *Shi'ur Qomah* é um pequeno tratado dos *Hekhalot* que especula sobre o tamanho do corpo de Deus a partir de Gênesis 1,26 (Dan 1993:63-77).

¹⁸⁴ *Yoy* (ywy) aqui é uma referência a *JaHVeH* (hwhy).

¹⁸⁵ Aher (rXa) quer dizer “o outro” em hebraico. Uma referência a Elias Ben Abuyah, um dos quatro que entraram no paraíso, uma história abordada adiante nesta tese. Ele ficou considerado como o maior dos hereges, por isso é descrito desdenhosamente como “o outro” (Alexander 1983:268 n.e).

44-47 e Êxodo 20, os rabinos ofereceram várias tentativas de “explicar” a enigmática expressão.¹⁸⁶

Mas Segal (1987:8-40) também argumenta a favor de uma origem desta tradição anterior ao rabinismo. Está relacionada com Filo e sua doutrina do “logos” (λόγος) como segundo Deus, ao mesmo tempo em que afirmava o monoteísmo tradicional. Está ligada à ênfase em manifestações hipostáticas no apocalipsismo, misticismo e à divindade de Jesus no judaísmo cristianizado,¹⁸⁷ que se afirmavam monoteístas. Esta tendência chamada por Segal de “binitarian” (binitariana) desenvolve-se para um dualismo mais radical principalmente a partir de exageros polêmicos de certos grupos e ganha desenvolvimentos posteriores no dualismo gnóstico.

A verdade é que a natureza do dualismo implícito na própria declaração de que há dois poderes nos céus não é clara (Alexander 1983:268 n.g). Existem outras passagens na literatura judaica que apresentam certas afirmações dualistas que parecem contradizer o monoteísmo tradicional enquanto convivem com ele, como já foi abordado. Neste caso, até mesmo esta surpreendente declaração pode, originalmente, não ter tido a intenção de negar a unidade divina ou mesmo não ter ocorrido tal problema ao autor.

É possível que este capítulo seja uma adição secundária aos capítulos anteriores, de origem diferente dos círculos místicos, com o propósito de minimizar o *status* de Metatron (Alexander 1983:268 n.a).

Para Joseph Dan (1993:121-124), o propósito desta história é mostrar justamente que, por mais elevado e próximo da suprema divindade que seja Metatron, ele não é um poder celestial equivalente ao de Deus a ponto de constituir um dualismo de dois poderes celestiais. Este é um erro atribuído a Aher, ou Elias Ben Abuyah. Embora Enoque-Metatron fosse muito magnífico, não poderia ser o criador do mundo visto que originalmente era um homem que nasceu em geração posterior à criação do mundo.

O segundo aspecto, portanto, é exatamente esta identificação de Metatron com Enoque que viajou para o céu e foi transformado no anjo que está no topo da hierarquia celeste, um desenvolvimento das tradições deste patriarca e uma adaptação das crenças do chamado Metatron Maior acima.

¹⁸⁶ Segal exemplifica com as tentativas de explicar as discrepâncias como oriundas das manifestações diferentes com base na repetição do nome de Deus em Êxodo 15,3 e no Ancião de Dias entronizado em Daniel 7,9. Para os rabinos, era apenas uma questão de variações teofânicas de acordo com os planos de Deus.

¹⁸⁷ É o caso da cristologia do Evangelho de João que, para Segal, deve ser entendido dentro dos movimentos judaicos da época.

Mas, sem a necessidade de discordar desta interpretação de Dan, é preciso reconhecer que estas fusões e recriações de crenças e tradições ao longo do processo histórico-religioso não implicam em explicações lógicas como padrões típicos. As narrativas religiosas são de caráter mítico e geralmente contém elementos contraditórios, sem maiores explicações.

Embora seja plausível que o texto como está seja resultado de um “arranjo” contra a negação da unidade divina, algo menos elaborado pode estar na origem, à semelhança do que procurou demonstrar Ginzburg (1989:44-113) em sua *História Cultural*. Num ambiente mais popular, onde as crenças são menos elaboradas e mais contraditórias, a afirmação da fé na unidade divina poderia conviver com crenças de conotações tendentes ao politeísmo.

É bem possível, por exemplo, que a peculiar cristologia pregada por Nicéia e Calcedônia não seja só uma tentativa da Igreja de explicar suas crenças de modo aceitável para a cultura grega de seu tempo, como argumenta o filósofo John Hick (2000:66).¹⁸⁸ Antes, é provável que elementos da cultura religiosa popular tenham persistido e integrado a intrincada cristologia que ganhou o rótulo de tradicional (Machado 2004:141-142).

Gersom Scholem, ao lidar com o problema da equiparação de Metatron com a glória divina argumenta:

Através de toda a literatura, Metatron, ou qualquer que seja o nome dado a ele, permanece na posição da mais alta das criaturas criadas, enquanto o ocupante do Trono revelado no *Schiur Komá* é, apesar de tudo, o Próprio Criador. Não há qualquer tentativa de superar o abismo; o que se disse da relação do místico com Deus em seu êxtase, pode ser dito também da exaltação suprema do príncipe dos anjos. (Scholem 1972:71 – itálicos no original).

A questão aqui é que Scholem fala de um “abismo” nunca transposto, o que, aliás, já havia dito em relação ao místico e a *unio mystica*, como ele mesmo reconhece, e que já foi abordado neste trabalho. É justamente a existência ou permanência de tal abismo que vem sendo questionada em estudos mais recentes.

¹⁸⁸ Alan Segal (1987:21) acredita que as controvérsias cristológicas dos séculos II e III EC tinham como pano de fundo o conceito do “segundo deus” que aparece em Filo e seus sucessores, expressão que também estava envolvida na discussão rabínica sobre a heresia dos “dois poderes nos céus”.

Os estudos de Fletcher-Louis, por exemplo, procuraram trazer a lume as evidências de bem difundidas crenças judaicas relativas à divinização de seres humanos que conviviam com a fé monoteísta.

Fletcher-Louis (2002:84-87) sustentou a hipótese de que o monoteísmo judaico convivia em tensão dialética com o panteão de deuses cananitas. Isto é, o alegado monoteísmo não ficou ileso ao choque de culturas e ao encontro com mitos populares mais antigos. Este autor encontra evidências em Qumran e na literatura judaica em geral de que os heroicos personagens da Bíblia Hebraica foram divinizados.

Portanto, enquanto havia uma fusão divino-humana, era também mantida certa distinção entre ambos e a crença monoteísta. Neste caso, falar de “abismo” parece um tanto exagerado por implicar em distância intransponível. As distinções podem ter sido bem menos claras no âmbito geral. Talvez caiba aqui a ambigüidade, sincretismo, desagregação, difusão, contradição de mitos populares que advêm da espontaneidade típica de culturas populares e da modelação provocada por pressões contraditórias (Ginzburg 1990:23,46,78,91-92,107,125).

Os questionamentos sobre a natureza da transformação envolvida implicam também em perguntar pela continuidade. A questão é até que ponto é possível dizer que a transformação relatada no 3º Enoque remonta aos modos como os primeiros cristãos e/ou os judeus contemporâneos deles visualizavam sua experiência religiosa.

Pressupor que a literatura mais recente contém tradições mais antigas não significa que tais tradições foram conservadas intactas e estanques. As crenças herdadas vão ganhando colorido próprio à medida que são recebidas e aplicadas em um novo contexto.

Além disso, uma coisa é falar de herança literária, outra é falar de continuidade de práticas religiosas. É necessário reconhecer as diferenças e implicações de se ver o misticismo da *mercabhá* como movimento religioso e suas relações com a exegese dos *Hekhalot*. Em outras palavras, é perguntar de que modo e em que medida estes textos representam um tipo de culto. É perguntar também até que ponto é possível falar de continuidade envolvendo a apocalíptica antiga e o misticismo da *mercabhá* dos *Hekhalot*.

No caso específico da relação dos *Hekhalot* com a apocalíptica do período do Segundo Templo, James Davila (2001:155) fala de duas possibilidades. Os relatos de transformação de Enoque mais antigos podem ter sido apenas uma ficção literária que os místicos posteriores tomaram, desenvolveram, e incorporaram paradigmaticamente

em suas liturgias extáticas. Mas, também pode ter havido certa continuidade de um movimento religioso de práticas visionárias.

Alexander (1987:40ss) argumentou que a redação final do 3º Enoque é uma tentativa do autor de legitimar suas especulações usando fontes talmúdicas, tendendo a considerá-lo como obra pós-talmúdica. Contudo, ele sugeriu uma conciliação das duas teorias abordadas por Dávila acima, que chama de *Midráshica* (uma ficção literária) e “Sócio-histórica” (um movimento religioso) em termos de uma tensão dialética.

Murray-Jones (1991:1-5,36-39) defendeu que tais teorias não podem ser reconciliadas, como propôs Alexander. Para ele, apesar das críticas surgidas contra a tese de Scholem,¹⁸⁹ há evidências de que tradições diferentes, inclusive talmúdicas, foram usadas pelo autor. Tradições que têm relações com práticas cúlticas que percorreram os séculos.

Esta conclusão demonstra a existência de material independente ligado ao 3º Enoque que remonta a épocas antigas. Também evidencia a possibilidade de ter existido um *cultus continuum* místico que atravessou séculos e que ganhava novas formas enquanto mantinha certos paradigmas.

É o que Segal chama de “par mito-ritual”. Para ele estão ligadas aqui as tradições de experiências místicas como de Qumran com as tradições do mito de ascensão celestial que têm familiaridade com as tradições anteriores da ascensão de Enoque, fundadas na transformação pressuposta em Daniel 12,3. Em suas palavras:

Se isto é verdade, então já existe no primeiro século um importante ritual social por trás deste material. É um par mito-ritual que explica a profecia de Daniel 12 e mostra que, através da comunidade de sacerdotes e leigos fiéis, uma transformação para uma forma imortal pode ser efetuada. Esta deve ter sido a compreensão original de ressurreição e exaltação na comunidade judaica. As histórias místicas posteriores parecem acrescentar àquela narrativa a possibilidade de que a viagem às estrelas seja misticamente importante e parte da experiência que grandes místicos podem buscar. (Segal 2006:9)

¹⁸⁹ Contra a conclusão da tese de Scholem de que um movimento religioso semelhante está por trás dos textos apocalípticos, esotérico-talmúdicos e os *Hekhalot* surgiram críticas influentes. Tais críticas, feitas por autores como Maier, Urbach e principalmente Halperin, geralmente afirmam que o misticismo posterior é marginal e calcado em especulação exegética dos textos mais antigos (Murray-Jones 1991:1-2).

Neste artigo citado, baseado no 3º Enoque, Segal fala de um “eu” transcendente e de um “eu” empírico, que experimenta. O primeiro é o que carrega o sentido último do ser humano, normalmente descrito como sobrevivente da morte, o que é expresso de vários modos nas religiões, enquanto que o segundo é o que tende a se desligar do corpo e experimentar prolepticamente a noção do primeiro. É aqui que estão as experiências de ascensão e transformação antecipadas, antes da morte.

Assim, estas duas condições do “eu” são combinadas. Talvez esteja aí pelo menos uma das razões porque estas tradições perduram por tanto tempo, ainda que tenham sofrido modificações.

Como resultado, é possível afirmar que as crenças e práticas cúlticas relativas à transformação são bem antigas. Crenças e experiências que foram adotadas ao longo do tempo e adaptadas, mas dentro de um certo padrão. É isto que os vários testemunhos aqui analisados parecem demonstrar.

5 – Transformação implícita e o retorno ao estado adâmico glorioso

É preciso também considerar que a crença na transformação pode ter se tornado uma convenção de modo a ter ficado implícita em certos textos, ainda que não descrita, como pressuposição de retorno à glória primeva. Podem ser citados alguns exemplos desta possibilidade nos pseudepígrafos e também em Qumran.

Se isto puder ser demonstrado, então fica reforçada a tese da transformação como paradigma pressuposto nas crenças ligadas ao culto extático e à ascensão.

Um caso notável é o angelomorfismo presente no livro denominado “José e Asenate”. Trata-se de uma obra judaica com possíveis interpolações cristãs que é uma expansão do relato bíblico do casamento de José com Asenate, a filha de Potífera, como dádiva do Faraó (Gênesis 41,45), datada entre 200 aEC e 200 EC (Burchard 1985:177ss). Este trabalho, que gira em torno das narrativas de Gênesis 37 a 50, apresenta alguns testemunhos de estado angelomórfico:

And Joseph was dressed in an exquisite white tunic, and the robe which he had thrown around him was purple, made of linen interwoven with gold, and a golden crown (was) on his head, and around the crown were twelve chosen stones, and on top of the twelve stones were twelve golden rays. (5,5-6)

And Aseneth raised her head and saw, and behold, (there was) a man in every respect similar to Joseph, by the robe and the crown and the royal staff, except that his face was like lightning, and his eyes like sunshine, and the hairs of his head like a flame of fire of a burning

torch, and hands and feet like iron shining forth from a fire, and sparks shot forth from his hands and feet. (14,9)

And Aseneth leaned (over) to wash her face and saw her face in the water. And it was like the sun and her eyes (were) like a rising morning star, and her cheeks like fields of the Most High, and on her cheeks (there was) red (color) like a son of man's blood, and her lips (were) like a rose of life coming out of its foliage, and her teeth like fighting men lined up for a fight, and the hair of her head (was) like a vine in the paradise of God prospering in its fruits, and her neck like an all-variegated cypress, and her breasts (were) like the mountains of the Most High God. (18,9)

And Aseneth said to Joseph, "I will go and see your father, because your father Israel is like a father to me and (a) god." And Joseph said to her, "You shall go with me and see my father." ...

And Aseneth saw him and was amazed at his beauty, because Jacob was exceedingly beautiful to look at, and his old age (was) like the youth of a handsome (young) man, and his head was all white as snow, and the hairs of his head were all exceedingly close and thick like (those) of an Ethiopian, and his beard (was) white reaching down to his breast, and his eyes (were) flashing and darting (flashes of) lightning, and his sinews and his shoulders and his arms were like (those) of an angel, and his thighs and his calves and his feet like (those) of a giant. And Jacob was like a man who had wrestled with God. (22,3-7)¹⁹⁰ (Burchard 1985:208,225,232,238)

Nestes trechos, José, Asenate e Jacó são apresentados como angelomórficos. José aparece vestido com roupas celestiais com características sacerdotais e com aspecto luminoso (5,5;14,9). Asenate é descrita com beleza angelical, com face

¹⁹⁰ E José estava vestido numa primorosa túnica branca e o manto que cobria no qual tinha sido envolto era púrpura, feita de linho interligado com ouro, e uma coroa de ouro (estava) na sua cabeça e ao redor da coroa estavam doze pedras escolhidas e em cima das doze pedras havia doze raios de ouro. (5,5-6)

E Asenate levantou sua cabeça e viu e eis que havia um homem em cada aspecto similar a José, no manto na coroa e no bordão real, exceto que seu rosto era como uma liminária e seus olhos como o brilho do sol e os cabelos de sua cabeça como chamas de fogo de uma tocha flamejante e mãos e pés como ferro incandescente tirado do fogo e centelhas saíam de suas mãos e pés. (14,9)

E Asenate inclinou-se para lavar seu rosto e viu sua face na água. E era como o sol e seus olhos eram como a nascente estrela da manhã e suas bochechas eram como campos do Altíssimo e sobre suas bochechas havia uma cor vermelha como o sangue de filho de homem e seus lábios eram como uma rosa da vida saindo de sua folhagem e seus dentes como guerreiros enfileirados para uma batalha e os cabelos de sua cabeça eram como um vinho no paraíso de Deus que abunda em seus frutos e seu pescoço como um cipreste multivariado e seus seios (eram) como as montanhas do Deus Altíssimo. (18,9)

E Asenate disse a José, "Irei ver teu pai, porque teu pai Israel é como um pai para mim e como (um) deus." E José disse a ela, "Poderás ir comigo e ver meu pai." ...

E Asenate o viu e ficou maravilhada com sua beleza, porque Jacó era excessivamente bonito de se ver e sua idade avançada era como a juventude de um moço bonito e sua cabeça era toda branca como a neve e os cabelos de sua cabeça eram extremamente fechados e espessos como (os) de um Etíope e sua barba (era) branca descendo até seu peito e seus olhos (eram) brilhantes e penetrantes clarões de uma liminária e seus tendões e seus ombros e seus braços eram como (os) de um anjo e suas coxas e suas panturrilhas e seus pés como (os) de um gigante. E Jacó era como um homem que tinha lutado com Deus. (22,3-7)

luminosa como o sol e olhos brilhantes como a estrela da manhã (18,9). Jacó, por sua vez, é apresentado por Asenate como um deus, com cabelos excepcionalmente brancos e olhos luminosos, com corpo como de anjo de grandes proporções (22,3-7).

Entretanto, um pouco diferente dos casos nos pseudepígrafos estudados anteriormente, nesta passagem não há descrição explícita de transformação. Ou seja, os personagens *já* são encontrados em estado angelomórfico. A transformação pode ser apenas pressuposta.

Ao contrário do que pode parecer, todavia, esse não é um exemplo completamente estranho ou totalmente distoante. Brooke (2005:159,176-177) apresentou um recente estudo que concluiu existir uma similaridade e até contemporaneidade do angelomorfismo e transformação em José e Asenate e nos textos quimrânicos. Este parece ser um sinal de que o angelomorfismo e implícita ou explícita transformação eram bem conhecidos dos judeus do período do Segundo Templo.

As crenças angelomórficas incluem também, em alguns casos, um nascimento angelomórfico. Mas há evidências suficientes para concluir que, até mesmo dialeticamente em algumas situações, estas crenças conviveram com outras que consideravam a transformação prévia do ser agora em estado divino-angélico.

É famoso o caso do nascimento angelical de Noé em 1º Enoque 106,1ss.

106.1 And after (some) days my son Methuselah took for his son Lamech a wife, and she became pregnant by him and bore a son. 106.2 And his body was white like snow and red like the flower (16r, c5) of a rose, and the hair of his head (was) white like wool ... and his eyes (were) beautiful; and when he opened his eyes, he made the whole house bright like the sun so that the whole house was exceptionally bright. 106.3 And when he was taken from the hand of the midwife, he opened his mouth and spoke to the Lord of Righteousness. 106.4 And his father Lamech was afraid (16r, c10) of him and fled and went to his father Methuselah. 106.5 And he said to him: 'I have begotten a strange son; he is not like a man, *but* is like the children of the angels of heaven, of a different type, and not like us. And his eyes (are) like the rays of the sun, *and* his face glorious. 106.6 And it seems to me that (16r, c15) he is not sprung from me, but from the angels, and I am afraid lest something extraordinary should be done on the earth in his days. 106.7 And now, my father, I am entreating you and petitioning you to go to our father Enoch, and learn from him the truth, for his dwelling is with the angels.'¹⁹¹ (Knibb 1982:244-245 – itálicos no original)

¹⁹¹ 106.1 E depois de (alguns) dias meu filho Matusalém tomou para seu filho uma esposa e ela ficou grávida e gerou um filho. 106.2 E seu corpo era branco como neve e vermelho com a flor (16r, c5) de uma rosa e os cabelos de sua cabeça (eram) brancos como lã ... e seus olhos (eram) belos; e quando ele

Há vários detalhes no texto que se enquadram numa descrição angelomórfica. Ele é descrito como tendo a aparência de anjo. É identificado com um ser glorioso e luminoso. A luz é manifestada pelo brilho de seus olhos como o sol, o que, por sua vez, é uma designação típica de teofanias e angelofanias. Os cabelos brancos como neve lembram o ancião de Dias de Daniel 7,9 (Gieschen 1998:158).

Esta narrativa era conhecida em Qumran, o que demonstra a antiguidade desta tradição. A história aparece em 1Q20 Col II (Martínez 1995:273-274), embora de maneira muito fragmentada para fornecer maiores esclarecimentos.

Ao mesmo tempo, entretanto, existe outra tradição concomitante de um estado angelomórfico de Noé após transformação. Em 1º Enoque 89,1, no trecho conhecido como Apocalipse Animal, Noé “was born a bull, but became a man” (Knibb 1982:199) (tinha nascido um touro, mas se tornou um homem), indicando transformação angelomórfica (J. Collins 1989:54; Fletcher-Louis 2002:33). Implica em que Noé foi transformado, em contraste com a tradição do nascimento angelomórfico acima. Esta tensão entre estas duas tradições pode ser a causa da omissão da transformação de Noé na versão aramaica do Enoque Etíope (Fletcher-Louis 2002:40 n.27).

Isto pode ser apenas a constatação de que as tradições podem sofrer variações em sua trajetória que deixam rastros contraditórios. Entretanto, ficam os indícios de que o estado angelomórfico geralmente pressupõe uma transformação anterior.

Alguns personagens de destaque na tradição religiosa, certos ocupantes de ofício tradicional, e mesmo o povo dos justos ou eleitos, são apresentados em textos variados em forma angelomórfica, que geralmente implica em transformação prévia.

Mas o que parece mesmo é que o estado angelomórfico natalino, a necessidade de transformação e a condição angelomórfica no *escaton* estão relacionados ao Adão primitivo. Há testemunhos de um *status* primevo divino do primeiro ser humano que foi perdido com a queda, mas retomado ou mesmo superado posteriormente via transformação.

abria seus olhos, fazia toda a casa brilhante como o sol tal que toda a casa ficava excepcionalmente brilhante. 106.3 E quando ele foi tomado da mãos da parteira, ele abriu sua boca e disse ao Senhor da justiça. 106.4 E seu pai Lameque ficou com medo (16r, c10) dele e fugiu e foi para seu pai Matusalém. 106.5 E lhe disse: ‘Eu gerei um filho estranho; ele não é como um homem, *mas* é como um filho dos anjos do céu, de um tipo diferente, e não como nós. E seus olhos (são) como os raios do sol e sua face gloriosa. 106.6 E me parece que (16r, c15) ele não nasceu de mim, mas dos anjos e eu estou com medo de que algo extraordinário aconteça na terra em seus dias. 106.7 E agora, meu pai, eu lhe imploro e peço que vá ao nosso pai Enoque e aprenda dele a verdade, pois sua habitação é com os anjos’.

A afirmação de Gênesis 1,27 “e criou Deus o ser humano à sua imagem” (Aml.c;B. ~d'a'h'-ta, ~yhil{a/ ar'b.Ylw:) deu margem para desenvolvimentos angelomórficos. Adão foi visto em condição primeva divino-angélica. Sua natureza angelical está estreitamente relacionada à idéia de que ele tinha um corpo pré-lapsariano luminoso (Kittel 1971:392ss).

Em Vida de Adão e Eva (100 aEC – 200 EC), é dito que o casal comia comida de anjos antes de ser expulso do paraíso (4,1-2). Os capítulos 12 a 16 narram que Adão deveria ser adorado por anjos por ser a imagem de Deus, o que resultou na queda de Satanás porque este não quis adorá-lo (Johnson 1985:252,258,262).

Mas esta glória está também relacionada ao tamanho de seu corpo, como exemplifica 2º Enoque 30,11-14:

¹¹ And on the earth I assigned him to be a second angel, honored and great and glorious. ¹² And I assigned him to be a king, to reign on the earth, and to have my wisdom. And there was nothing comparable to him on the earth, even among my creatures that exist. ¹³ And I assigned to him a name from the four components:

from East – (A)

from West – (D)

from North – (A)

from South – (M)

¹⁴ And I assigned to him four special stars, and called his name Adam.¹⁹²

(Andersen 1983:152)

Desta ligação da glória ao tamanho do corpo ecoa uma tradição, também presente em A Vida de Adão e Eva 57 (Anderson e Stone 1999:96), nos Oráculos

¹⁹² ¹¹ E sobre a terra eu o designei para ser um segundo anjo, honrado, grande e glorioso. ¹² E o designei para ser um rei, para reinar sobre a terra e para ter a minha sabedoria. E não havia nada comparável a ele na terra, mesmo entre minhas criaturas que existem. ¹³ E eu designei para ele um nome a partir dos quatro componentes:

do leste – (A)

do oeste – (D)

do norte – (A)

do Sul – (M)

¹⁴ E eu designei para ele quatro estrelas especiais e chamei seu nome Adão.

Sibilinos 3,24-26 (J. Collins 1983:362) e no Testamento de Moisés 11,8 (Priest 1983:933), que especula sobre as letras do nome de Adão e os pontos cardeais.¹⁹³

Portanto, o texto enóquico acima está numa tradição que relaciona a condição angelical gloriosa com uma grandeza literal, isto é, com um corpo de proporções enormes que abrange toda a terra.

Estas crenças se desenvolveram na tradição judaica, como resume Davies (1965:45-46). Nela Adão quando criado por Deus tinha um enorme tamanho que ia de um lado ao outro da terra e do céu até a terra. Era dono de uma glória esplendorosa derivada do próprio Deus. Mas em sua desastrosa situação pós-lapsariana teve seu tamanho reduzido, e perdeu seu esplendor e imortalidade.

Estas já observadas questões relativas ao tamanho do corpo, a *Shi'ur Qomah*, relacionam a glória de Adão às especulações da *mercabhá* e literatura rabínica posterior (Bunta 2004:198).

A transformação, portanto, faz parte de um anseio de voltar à condição angelical gloriosa pré-lapsariana. É o que pode se percebido também em Qumran.

Em Qumran, Adão foi modelado à imagem da glória de Deus: “nosso pai, o modelaste em semelhança da tua glória ... sopraste no nariz dele ... Éden” (!d[... wpab htxp[n ... hk]dwbk twmdb htrcy wnyb[a]).¹⁹⁴

Fletcher-Louis (2002:90ss) observa que a expressão “toda a glória de Adão” (~da dwbk lwk) em textos qumrânicos, que deu o título de seu livro, denota angelomorfismo. Angelomorfismo este que implica em uma transformação da comunidade para a condição gloriosa gozada por Adão antes da queda. Transformação, por sua vez, já experimentada prolepticamente. Os exemplos são:

~ymX ynb tmkxw !wyl[t[db ~yrXy !ybhl hdn
xwrb 22

~ymlw[tyrbl la rxb ~b ayk \$rd ymymt lykXhl
tXwbl hyhw hlw[!yaw ~da dwbk lwk ~hlw 23
rbg bblb lw[w tma yxwr wbyry hnh d[hymr yX[m
lwk

¹⁹³ Os nomes gregos para as quatro direções são ἀνατολή (leste) δύσις (oeste) ἄρκτος (norte) μεσημβρία (sul), cujas primeiras letras formam a transliteração grega αδαμ, de onde o judaísmo helenista especulou o significado do nome “Adão” (Bunta 2004:192-193).

¹⁹⁴ 4Q504 Frag. 8 recto linhas 4-6. Original hebraico está em Martínez e Tigchelaar (2000:1008-1009) e uma outra tradução para o português em Martínez (1995:466).

1QS Col. IV linhas 22-23 (Martinez e Tigchelaar 2000:78)

22 no espírito imundo para instruir os retos no conhecimento do
Altíssimo e a sabedoria dos filhos dos céus para fazer entender os
perfeitos de caminho, porque neles escolheu Deus para aliança eterna
23 e para eles toda glória de Adão e não há perversidade e se tornaram
para vergonha todas as obras de engano. Até agora disputam os
espíritos de verdade e injustiça no coração do homem¹⁹⁵

[...]mb ~wgyXh al rX[a ... r]Xa twrtsnm
[\$dwa] 9

[...]r[n h[Xr twbX[xm ...].cq jpXmmw
[...]¹⁰

\$ymxr[!wmhb] wy[Xp lwkm \$db[[htrhj...]. xa jpXmmw
!y[...]¹¹

rpklw hajxw !ww[[[Xp taXl] hXwm dyb htrb[d rXak]
¹²

l[mw t[wmXa d][b
\$yjpXmb [...]wnh taw hytxt lwaXb h[lkwa] Xaw ~yrh
ydsww[jhltw] ¹³

~ymyh lwk \$ynpl ~[rz twyh[l] hnwmab \$ydb^w[l
ht[rmX] ¹⁴

htwmyqh[~lw[]~Xw
~ymy bwr[w] ~da dwbk lwkb ~lyxnhlw ~twnw[lwk
\$ylXhlw [Xp[taXl] ¹⁵

1QHa Col. IV linhas 9-15 (Martinez e Tigchelaar 2000:148)

9 [eu te louvo] devido aos segredos qu[e ... q]ue não os fazem desviar
em [...]

10 [...] e devido ao julgamento de [...] pen]samentos de maldade [...]

11 [...] e devido ao julgamento de [...] purificaste] teu servo de todos
os pecados dele [na multidão de]tuas misericórdias

12 [como o que di]sseste pela mão de Moisés [para perdoar a
rebelião], a iniquidade, e pecado, e para expiar em favor da culpa e
infidelidade

13 e queimaste os fundamentos dos montes e fogo consumiu no sheol
inferior e [...] nos teus julgamentos

14 [guard]aste os que te servem com fidelidade [para] que esteja a
semente deles diante de ti todos os dias e um nome [eterno] suscitaste

¹⁹⁵ Tradução minha com consulta ao inglês de Martínez e Tigchelaar (2000:79) e ao português de Martínez (1995:50).

15 [para perdoar] a rebelião e para fazeres expulsar todas as iniquidades deles e para fazê-los herdar em toda a glória de Adão [e] abundância de dias¹⁹⁶

A importância de citar estas duas passagens é que elas parecem demonstrar uma oscilação da glória de Adão como experiência futura e presente, talvez uma espécie de escatologia inaugurada.¹⁹⁷ Especialmente este segundo fragmento, que é um hino da comunidade e, portanto, mais próximo da experiência litúrgica, pode estar falando dessa glória de Adão como já experimentada pelos justos.

Embora o contexto seja escatológico, Fletcher-Louis (2002:96) observa que, em termos de perspectiva temporal, há uma variação da glória de Adão como experiência presente e futura, pois os textos em nenhum momento são *inequivocadamente* futuros.

Como afirmou Beker (1980:150), “Qumran has demonstrated clearly that the new age is already appropriated as a present reality and is not simply a future expectation” (Qumran demonstrou claramente que a nova era já é considerada como uma realidade presente e não simplesmente uma expectativa futura).

A esperança escatológica de retomar a glória perdida de Adão e desfrutar dela é, de certo modo, antecipada na experiência cultural presente, o que deixa implícito que a transformação escatológica é prolepticamente uma experiência litúrgica.

Em sua pesquisa sobre a relação da escatologia realizada com o âmbito cultural do cristianismo primitivo, David Aune (1972:42-43) concluiu que a salvação escatológica qumrânica era fenômeno presente realizado na experiência litúrgica. O resultado de sua pesquisa é que não havia em Qumran uma estrita separação entre era presente e vindoura, o que é de se esperar em crenças apocalípticas na iminência do fim.

Na seqüência do hino, em 1QHa Col. VII linhas 19-20, ocorre a declaração “tu exaltaste desde carne a glória dele” (wdwbk rXbm ~rtw)¹⁹⁸ que parece indicar transformação, expressão que lembra Sirácida 45,4 e 4Q377 Frag. I recto col II linha 11 estudados adiante. Neste caso, um membro da comunidade é descrito como transformado, semelhante a 4Q491c já referido.

¹⁹⁶ Tradução minha com consulta ao inglês de Martínez e Tigchelaar (2000:149) e ao português de Martínez (1995:363-364).

¹⁹⁷ A expressão aparece também em CD-A Col III linha 20: “os que são firmes nela para vida eterna e toda a glória de Adão para eles “ (~hl ~da dwbk lkw xcn yyxl wb ~yqyzxmh). Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:554).

¹⁹⁸ Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:154). O Português de Martínez (1995:369) traz a tradução menos literal “Sobre a carne tu ergueste sua glória”.

Assim, existem vários textos angelomórficos envolvendo Adão e outros personagens, como exemplificam Gieschen (1998:153-155,169-181) e Fletcher-Louis (2002:17-18,29,104ss).

6 – Resumo e conclusão do capítulo

Do que foi exposto neste capítulo, é possível resumir o paradigma da transformação e seus elementos associados de modo mais ou menos cronológico em forma de tabela:

Obra	Ascensão	Transformação	Revelação de Mistérios
1º Enoque	13-15 (Livro dos Vigilantes) – é levado aos céus. Em papeis invertidos se torna intercessor dos anjos que se prostituíram. Contempla o que criaturas carnisais não podem contemplar.	62 (Similitudes) e 108 (Epístola de Enoque) – transformação no <i>escaton</i> . 71 (Similitudes) – Enoque é transformado prolepticamente e identificado com o “Filho do Homem”.	93, 106 (Epístola) – Enoque tem conhecimento dos mistérios divinos.
2º Enoque	3 – começa a jornada de céu em céu até o mais alto por mediação angelical.	22,36,37,56 – transformação proleptica (tem que voltar à terra) em vestes gloriosas para estar para sempre diante de Deus. Equiparação com anjos. <i>Status</i> de anjo principal. 30 – transformação pressuposta no retorno ao estado angelical adâmico pré lapsariano	40 – tem conhecimento maior que todos os anjos.
Qumran	4Q427, 4Q471b, 4Q491c – culto extático como resultado de ascensão.	4Q491c – entronização e glorificação do salmista como resultado da transformação. 1Qs e 1QHa – transformação pressuposta no anseio em retornar ao estado angelical adâmico pré lapsariano.	4Q491c – ensino incomparável como resultado de revelação de mistérios divinos.
Apocalipse de Sofonias	5,1ss - Sofonias é levado por um anjo de céu em céu.	8 – Sofonias é transformado e recebe vestes angelicais.	8 – Sofonias “aprende” a língua dos anjos e conversa com eles.
Ascensão de Isaías	Isaías é levado aos céus.	7-8 – Isaías é transformado	7 – Isaías tem revelação de segredos celestiais

		gradativamente de céu em céu e equiparado aos anjos.	transformado já no céu mais elevado, condição indispensável para ter acesso a tais segredos.
Vida de Adão e Eva		4,1-2; 12 a 16 – Adão e Eva viviam em condição angelomórfica antes da expulsão do paraíso	
José e Asenate		22,3-7 – José, Asenate, e Jacó experimentam transformação angelomórfica	
3º Enoque	1 - Rabi Ismael é levado ao sétimo palácio (céu). 3 – Metatron relata que era Enoque e que foi transladado ao céu.	3,9,15 – O anjo Metatron é Enoque transformado no maior de todos os anjos.	8 – Enoque-Metatron tem conhecimento inigualável. 12 – Enoque-Metatron é equiparado a Deus, ainda que distinto dele.

Este quadro mostra como a transformação aparece em todos os casos analisados. Há outros relatos de ascensão na literatura antiga que não figuram aqui. Mas estes são suficientes para demonstrar que a transformação era um paradigma, ora descrito, ora implícito.

CAPÍTULO III

O MOISÉS TRANSFORMADO

Visto que esta tese se concentra em um texto paulino que está envolto na tradição do véu e glória de Moisés em Êxodo 34, um ponto de partida lógico para a análise é investigar as tradições do Moisés glorioso na literatura bíblica e extra bíblica dos tempos paulinos (Belleville 1991:15).

Mais do que qualquer outra figura bíblica, Moisés inspirou diversos trabalhos que envolvem detalhes de sua vida. Ele é freqüentemente citado fora do Pentateuco como arquétipo de outras figuras eminentes em Israel. Fora da Bíblia Hebraica há obras inteiras de literatura *midráshica* e *hagádica* para salientar eventos da vida de Moisés. Esta tendência extrapolou Israel e criou várias referências a ele na literatura helenista.

Estas considerações de Kasher (1997:19-20) incluem a observação de que entre tais obras *midráshicas* e *hagádicas* existem algumas proeminentes que fornecem detalhes de eventos relativos à ascensão de Moisés ao Sinai/céu para receber a *Torah*. Entre os temas destes trabalhos destaca-se a tentativa de Moisés em alcançar o trono glorioso divino em meio a ameaças e lutas com anjos.

Segundo J. Jeremias (1969:849-852), no judaísmo tardio, tanto palestinese como da diáspora, Moisés foi magnificado com atributos supremos na mesma proporção dos grandes heróis gregos. Uma vez que a *Torah*, ligada a Moisés, era a eterna revelação de Deus para os judeus e o resto do cânon uma adição com validade relativa, a vida de Moisés foi exaltada de modo panegírico e o texto bíblico foi expandido em inúmeras lendas sobre ele.

Portanto, ligada a tradições fundantes do povo de Israel, a grandeza da figura de Moisés está envolta em mitos que foram lidos e relidos com o passar das gerações. Essas leituras e releituras podem ser vistas na Bíblia Hebraica, na literatura judaica não canônica, em Qumran, chegando até às origens do cristianismo e sua literatura.

Tais mitos, por um lado, têm certa estrutura, como já tinha observado Lévi-Strauss, mas com conteúdos particulares que merecem ser considerados, de acordo com as observações feitas por Kirk, conforme esboçado na introdução.

Este capítulo pretende caminhar no rastro desta dinâmica de construção literária buscando entender como mitos sobre a figura de Moisés foram construídos e reconstruídos nesta rica literatura. O destaque fica para a ascensão, transformação, divinização e recepção da revelação divina. Isto é, interessa o Moisés transformado.

As fontes para esta pesquisa incluem principalmente passagens fundantes do Êxodo, os pseudepígrafos Ezequiel o Tragedista e Órfica, os fragmentos de Qumran 4Q374 e 4Q377, o Sirácida e Filo.

A hipótese é que há evidências de que Moisés foi visto paradigmaticamente como um viajante celestial divino que teve implicações marcantes para o(s) cristianismo(s) emergente(s) no século I EC, incluindo Paulo.

1 – No Êxodo

No Êxodo a figura de Moisés recebe destaque especial. Ele é o grande líder que levará Israel a sair da escravidão do Egito. Não cabe aqui, entretanto, fazer uma consideração ampla da rica imagem de Moisés nestes textos fundantes.

Para o tema da ascensão e transformação, há fragmentos específicos que interessam. Além da tradição particular relativa à ascensão ao Sinai e transformação relatada em Êxodo 34,29-35 que será abordada junto com a recepção paulina adiante, Êxodo 4,16 e 7,1 são importantes para os desenvolvimentos posteriores do Moisés transformado e divinizado.

Estes dois versículos estão no contexto do chamado de Moisés e a outorga de poderes divinos para que ele pudesse enfrentar o Faraó do Egito.

O primeiro deles, Êxodo 4,16, pertence a uma perícopie em que Deus insiste com Moisés para que aceite sua missão. Moisés reluta porque teme não ser aceito (4,1), mas *JaHVeH* dá demonstrações de que lhe dará poderes que legitimarão sua experiência visionária e comissão divina (4,2ss). Portanto, mesmo que o contexto escriturístico não seja exatamente o mesmo da ascensão e teofania no Sinai (Meeks 2004:355), trata-se de âmbito visionário revelacional que será enriquecido em tradições posteriores.

A relutância de Moisés em falar diante do povo (4,10ss) leva à eleição de seu irmão Arão como intermediário entre ele e Israel. O contexto de Êxodo 7,1 é exatamente o mesmo de 4,16. Moisés reclama não ser capaz de falar ao povo (6,30) e *JaHVeH* responde em termos semelhantes. Em referência a esta intermediação, 4,16 e 7,1 narram respectivamente:

“e falará ele para ti ao povo, e acontecerá que ele será para ti por boca e tu serás para ele por *Elohim*”

(~yhil{ale AL-hy<h.Ti hT'a;w> hp,l. ^L.-hy<h.yl aWh hy" h'w> ~[h'-la, ^l. aWh-rB,dIw>)

“e disse *JaHVeH* para Moisés: vê! te constitui *Elohim* para Faraó e Arão teu irmão será teu profeta”

(^a,ybin> hy<h.yl ^yxia' !roh]a;w> h[or>p;l.
 ~yhil{a/ ^yTit;n> haer> hv,mo-la, hw"hy>
 rm,aYow:)

Este é um contexto de mediação, no qual Moisés é apresentado como mediador singular. Ele é identificado como *Elohim* (~yhil{a/). Esta palavra pode ser traduzida por “Deus” ou “deus”, um plural majestático referente ao Deus de Israel ou a qualquer divindade, ou ainda por “deuses” e “anjos” num contexto plural (Gesenius 1993:49-50; Koehler e Baumgartner 1994-2000:53).

A preposição (l) que acompanha a palavra *Elohim* aparece em 4,16, mas não ocorre em 7,1. Esta preposição hebraica tem várias nuances possíveis de significado que não ficam restritas à comparação e nem mesmo é este um uso comum para ela (Koehler e Baumgartner 1994-2000:507-511). Isto significa dizer que, embora a interpretação como comparação não fique excluída, fica aberta a possibilidade de leituras diferentes e desenvolvimentos mais ricos.

É comum que as interpretações destas passagens passem rapidamente para um conceito metaforizado envolvendo Moisés e Arão.

Uma versão recente como a NVI, por exemplo, traduziu 4,16 por “Assim como Deus fala ao profeta, você falará ao seu irmão e ele será o seu porta-voz diante do povo” e 7,1 por “O SENHOR lhe respondeu: ‘ Dou-lhe a minha autoridade perante o Faraó e seu irmão Arão será seu porta-voz.’”. Esta tradução elimina a referência a Moisés como sendo *Elohim*, embora apresente o hebraico literal em nota de rodapé. A TEB, por sua vez, em nota marginal, também trata a passagem como uma comparação.

Há uma tendência de se entender a passagem como uma metonímia em lugar de “porta-voz” (Cole 1981:73), basicamente a descrição da função profética que intermediava Deus e o povo (Connell 1983:124).

Nestes versículos, a LXX mantém uma tradução mais literal para 7,1, mas 4,16 apresenta uma versão um pouco diferente do hebraico literal. Enquanto 7,1 traz “e falou o Senhor a Moisés dizendo: Vê! te constitui deus a faraó e Arão o teu irmão será teu profeta” (kai. ei=pen ku,rioj pro.j Mwush/n le,gwn ivdou. de,dwka, se qeo.n Faraw kai. Aarwn o` avdelfo,j sou e;stai sou profh,thj), 4,16 tem “e ele falará para ti junto ao povo e ele será tua boca mas tu serás por ele as [coisas?] junto a Deus” (kai. auvto,j soi

proslalh,sei pro.j to.n lao,n kai. auvto.j e;stai sou sto,ma su. de. auvtw/| e;sh| ta. pro.j to.n qeo,n).

A LXX parece querer reforçar que Moisés é um intermediário superior, ligado diretamente a Deus, e Arão é um intermediário inferior, mais ligado ao povo. Mas há uma mudança significativa com o acréscimo do termo “as” (ta.)¹⁹⁹ que não tem correspondente hebraico, e que geralmente deixa subentendido no contexto o que está sendo definido. Independente da interpretação mais exata que se dê, o fato é que esta tradução da LXX minimiza a possibilidade de divinização de Moisés, talvez resquício de uma leitura mais racionalizante como nos *Targumim* abaixo.

A interpretação resultante da LXX, de que Moisés será “as [coisas] junto a Deus” para Arão levar ao povo, é compatível com o contexto, mas, naturalmente, não é a única possível. Levado em conta o original hebraico, há espaço para uma interpretação mais literal da referência a Moisés como *Elohim* que, conforme evidências apresentadas a seguir, desenvolveu-se para um quadro mais rico e amplo de um Moisés angelomórfico.

Alguns *Targumim* do rabinismo posterior evitam completamente o texto hebraico literal, o que pode evidenciar uma contraposição a leituras místicas existentes na antiguidade.

Scott Hafemann (1995:83) cita casos no rabinismo de alguns *Targumim* relativos aos referidos versículos em que Moisés não é mais descrito como *Elohim*. No *Targum Neofiti*, no *Fragmento Targum*, no *Targum Pseudo-Jonathan* e no *Targum Onkelos*, Moisés passa a ser não mais *Elohim* (~yhla), mas “fonte de instrução” (!plwa [btl), “intérprete” (!mgrwtm) e “comandante” (br).

Este tipo de leitura de traduções e comentários da exegese tradicional obscurece a possibilidade de um sentido mais literal destes textos. Esta interpretação enfatiza Moisés como intermediário entre Deus e os homens, mas apenas como humano, sem qualquer implicação desta mediação para a humanidade de Moisés *per se*.

Estes versículos, porém, podem ser enquadrados entre aqueles textos da Bíblia Hebraica já apontados como precedentes da transformação. A apresentação de Moisés como sendo *Elohim* deu margem para interpretações divinizantes e angelomórficas relativas a este personagem de primeira grandeza.

Em contraste com estas exegeses modernas e rabínicas, existem vários testemunhos antigos de crenças num Moisés que ascendeu aos céus, foi transformado e

¹⁹⁹ Wevers (1991:95) registra a omissão deste termo em apenas dois testemunhos.

glorificado a uma condição divinizada, tendo acesso aos segredos celestiais – testemunhos estes ligados aos textos fundantes do Êxodo.

2 – Em Ezequiel o Tragedista

Este texto é um drama trágico grego preservado apenas em fragmentos citados por Eusébio, Clemente de Alexandria e Pseudo-Eustácio, que remonta provavelmente ao Século II aEC. Está dentro da tradição bíblica da narrativa do Êxodo, tendo Moisés como figura principal. Nascida aparentemente como escrito para teatro, sendo possível identificar os cinco atos típicos da tragédia grega, com versos em forma de trimetria jâmbica, esta obra cria narrativas em relação ao texto bíblico tradicional.

Entre estas observações feitas por Robertson (1985:803-806), a questão da data admitida como a mais aceita foi recentemente desafiada. Van De Water (2000:59ss) acredita que a exaltação de Moisés nesta obra está mais próxima da tradição rabínica posterior como resposta à heresia dos dois poderes no céu e à exaltação de Jesus de Nazaré.

Entretanto, Nina Collins (1991:209-211) fez um estudo baseado no calendário pressuposto nas linhas 175-179 e 156-158, do qual concluiu que o autor deve ter vivido em Alexandria no Egito, no período entre a primeira metade do século III aEC e as últimas décadas do primeiro século aEC.

Mas, não é necessário desenvolver este debate, uma vez que o pressuposto é que mesmo textos tardios carregam tradições mais antigas. As tradições da *mercabhá*, por exemplo, embora figurem no rabinismo posterior, aparecem em obras bem anteriores, como já foi demonstrado.

A obra começa com Moisés como narrador dos eventos contidos no livro do Êxodo. Constam diálogos principalmente entre Moisés e Zípora, Moisés e seu sogro Jetro e ainda Moisés e Deus. Esta tragédia grega acompanha de perto os eventos narrados desde o início do livro que culmina na passagem pelo Mar Vermelho, mas acrescenta detalhes que não aparecem ali. No final há uma descrição da visão de uma criatura mitológica semelhante a uma águia, ausente no referido livro.

Outro trecho significativo entre as partes acrescentadas em relação ao Êxodo é o sonho ou visão de Moisés e a interpretação de seu sogro Jetro que se encontra nas linhas 68-89,²⁰⁰ como segue:

²⁰⁰ O texto grego está em Jacobson (1983:54). A tradução é minha, com consulta à tradução para o inglês deste último e de Robertson (1985:811-812).

68 ἔ[δο]ξ' ὄρους κατ' ἄκρα Σιν[αί]ου θρόνον
 69 μέγαν τιν' εἶναι μέχρι 'ς οὐρανοῦ πτύχας,
 70 ἐν τῷ καθῆσθαι φῶτα γενναίον τινα
 71 διάδημ' ἔχοντα καὶ μέγα σκῆπτρον χερί
 72 εὐωνύμῳ μάλιστα. δεξιᾷ δέ μοι
 73 ἔνευσε, κἀγὼ πρόσθεν ἐστάθην θρόνου.
 74 σκῆπτρον δέ μοι πάρωκε καὶ εἰς θρόνον μέγαν
 75 εἶπεν καθῆσθαι· βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι

76 διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται.
 77 ἐγὼ δ' ἐσείδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον
 78 καὶ ἔνερθε γαίας καὶ ἐξῦπερθεν οὐρανοῦ,
 79 καὶ μοι τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα
 80 ἔπιπτ', ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθησάμην,
 81 κάμου παρήγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.
 82 εἶτ' ἐμφοβηθεὶς ἐξανίσταμ' ἐξ ὕπνου.

83 ὦ ξένε, καλὸν σοι τοῦτ' ἐσήμηνε[ν] θεός·
 84 ζώην δ', ὅταν σοι ταῦτα συμβαί[ν]η ποτέ.
 85 ἄρά γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνον
 86 καὶ αὐτὸς βραβεύσεις καὶ καθηγήση βροτῶν;
 87 τὸ δ' εἰσθεᾶσθαι γῆν ὅλην τ' οἰκουμένην
 88 καὶ τὰ ὑπένερθε καὶ ὑπὲρ οὐρανὸν θεοῦ·
 89 ὄψει τά τ' ὄντα τά τε πρὸ τοῦ τά θ' ὕστερον.

68 tive uma visão de um monte como cume do Sinai, um trono
 69 grande parecia ser (que ia) até as divisas do céu,
 70 nele estava sentado certo homem nobre
 71 tendo uma coroa e um grande cetro na mão
 72 esquerda volumoso, e com a mão direita para mim
 73 acenou e eu fiquei diante do trono.
 74 então, ele me outorgou o cetro e em um trono grande
 75 disse para assentar. A seguir ele me deu régia

76 coroa e ele mesmo distanciou-se dos tronos.
 77 então, eu contemplei a terra inteira ao redor
 78 tanto as coisas debaixo da terra como as por cima do céu,
 79 e uma multidão de estrelas diante de meus joelhos
 80 caiu e eu contei todas
 81 e por mim passava como um batalhão de mortais
 82 então, amedrontado, despertei do sono.

83 óh amigo hóspede, bom para ti (é) isto (que) Deus sinalizou;
 84 viva eu, pois, quando então estas coisas sucederam para ti.

85 pois, de fato, um grande trono levantarás
 86 e tu mesmo julgarás e comandarás mortais;
 87 e, quanto ao contemplar toda a terra habitada
 88 e as coisas debaixo e as por cima do céu de Deus;
 89 verás tanto as coisas que são como as coisas anteriores e as
 posteriores

O texto chega a ser surpreendente em relação à tradicional narrativa do Êxodo e o *status* de Moisés. O leitor fica diante de uma entronização e divinização de Moisés em termos angelomórficos. A primeira parte (68-82) consiste em: 1) A visão do ser celestial no trono, 2) A entronização de Moisés, 3) A visão cósmica (terra, mundo inferior, céu), 4) Despertamento. Na interpretação de Jetro (83-89) sobressaem: 1) O bom sinal divino e 2) O domínio cósmico de Moisés.

Junto com o conteúdo geral é possível destacar vários elementos nesta visão²⁰¹ que apontam para uma divinização mosaica.

O contexto é o do Monte Sinai²⁰² e, portanto, do encontro de Moisés com *JaHVeH* e a dádiva da lei. O ser celestial visto não é chamado de “deus”, mas sim de “certo homem nobre” (φῶτα γενναίῳν τινα).²⁰³ Assim, embora o contexto implique em um ser celestial divino, ele é descrito em termos humanos, nos quais os aspectos humanos e divinos se confundem.

O texto, então, parece se encontrar no universo imaginário onde também está Daniel 7,13 e a figura do “filho do homem” que recebe domínio universal (Robertson 1985:812). Esta visão de Deus em forma humana se aproxima de Êxodo 24,9-11, quando Moisés, Arão, Nadab e Abiu “vêem” o Deus de Israel que tinha debaixo de seus pés um pavimento de pedra safira, o que lembra Ezequiel 1,26 e coloca o texto nas

²⁰¹ A emenda ἔ[δο]ξ’ no grego original foi traduzida por “tive uma visão” de um verbo com sentido semelhante a “parecia ser”. Embora no NT geralmente este verbo signifique “crer” no sentido de “pensar que”, aqui corresponde a seu uso freqüente para uma visão ou sonho (Kittel 1971:232ss; Liddell e Scott 1985:442).

²⁰² A palavra “Sinai” está emendada no original (Σιν[αί]ου), mas a emenda é aceita pela maioria dos editores (Robertson 1985:811). Trata-se de uma situação em que o cume do Sinai e o céu se confundem. Há certa ambigüidade na linha 68, vertida por Jacobson (1983:55) como “I had a vision of a great throne on the top of mount Sinai” (Eu tive uma visão de um grande trono sobre o topo do monte Sinai) e por Robertson (1985:811) como “On Sinai’s peak I saw what seemed a throne” (No pico do Sinai eu vi o que parecia um trono).

²⁰³ A palavra traduzida aqui por “homem” (φῶτα) é termo poético comum com este sentido na literatura grega antiga. Poderia ser traduzida por “luminoso” derivado de “luz”. Mas a questão parece estar relacionada a duas palavras que são escritas com as mesmas letras gregas (φῶς/φῶς), diferentes apenas na acentuação (Liddell e Scott 1985:1968).

tradições místicas e apocalípticas judaicas relacionadas à *mercabhá* (Gieschen 1998:164).²⁰⁴

Num segundo momento, este ser celestial que tem uma “coroa régia” (βασιλικὸν διάδημα) e “um cetro” (σκῆπτρον) os “outorga” ou “dá” (πάρδωκε/ἔδωκέ) a Moisés e o entroniza, afastando-se em seguida (71-76).²⁰⁵ Este homem celestial, que se equipara a Deus no contexto do Sinai, passa a Moisés suas prerrogativas de regência.

Atribuições divinas são dadas a Moisés quando este passa a contemplar o universo (os limites do horizonte, o mundo inferior e o céu). É peculiaridade divina o acesso às várias dimensões do cosmos (Salmo 139, 8-10). Nesta condição, Moisés é distinguido dos “mortais” (βροτῶν).²⁰⁶

As estrelas caem diante de seus pés e são contadas. Contar estrelas, algo não possível a homens (Gênesis 15,5; Jeremias 33,22), é também prerrogativa divina (Salmo 147,4). As estrelas são geralmente relacionadas com anjos na literatura apocalíptica como, por exemplo, no Apocalipse canônico 1,20, e em 1º Enoque 86,1.3.²⁰⁷ No universo simbólico comum das hostes angelicais serem identificadas com estrelas na literatura apocalíptica, esta é uma cena em que os anjos adoram Moisés após sua exaltação em um trono divino, cuja implicação é que um ser humano é exaltado e recebe a adoração devida a Deus (Gieschen 1998:164).²⁰⁸

Na interpretação de Jetro, Moisés não só é distinguido dos mortais, mas os governa e tem domínio cósmico das várias dimensões (céu, terra, mundo inferior) e do tempo (as coisas que são, as anteriores, e as posteriores).

3 – Na Órfica Judaica

Este documento datado entre 150 aEC e 50 EC compreende instruções esotéricas dadas por Orfeu a seu filho e discípulo Musaeu. É reconhecido como obra judaica pelo conteúdo e testemunho da tradição aclamada por Eusébio de Cesaréia. De sua complexa tradição textual, conclui-se que a versão mais longa é a original e mais

²⁰⁴ Este texto tem paralelo em várias outras angelofanias (Rowland 1982:102).

²⁰⁵ A ordem do texto (outorga do cetro – entronização – outorga da coroa – afastamento) parece indicar um ritual de entronização real, mas não é tão importante discutir isto aqui.

²⁰⁶ O termo grego usado aqui geralmente se refere ao homem mortal em contraste com “imortal” e com “Deus” (Liddell e Scott 1985:331).

²⁰⁷ A referência de 1º Enoque pode ser encontrada em inglês em Charles (1964:187-188) e Isaac (1983:63) e em espanhol em Corriente e Piñero (1984:111-112).

²⁰⁸ Fletcher-Louis (2002:135) observa uma hierarquia angelomórfica em Qumran. Nestes manuscritos os justos recebem *status* de anjos, mas certos indivíduos especiais têm descrições angelomórficas que incorporam a glória de Deus e recebem honra e adoração reservadas somente a ele.

antiga, que pode ser sobrevivente de uma versão judaica mais curta censurada (Lafargue 1985:795-797).

O trecho que interessa, da versão longa, fala de certo homem que viu Zeus/Deus.²⁰⁹

21 Αὐτὸν δ' οὐχ ὄρώ, περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται·
 22 Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις
 23 Μικραί, ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὀστέα ἐμπεφύασιν.
 24 Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
 25 Λοιπὸν ἐμοὶ καὶ πᾶσι δεκάπτυχον ἀνθρώποισιν·
 26 Οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κρείοντα,
 27 Εἰ μὴ μουνογενῆς τις ἀπορρώξ φύλου ἄνωθεν
 28 Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστρον τε πορείης
 29 Καὶ σφαίρης κινήματ' ἀμφὶ χθόνα {θ'} ὡς περιτέλλει
 30 Κυκλοτερῆς ἴση τε κατὰ σφέτερον κνώδακα.
 31 Πνεύματι δ' ἠνιοχεῖ περὶ τ' ἡέρα καὶ περὶ χεῦμα,
 32 Ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλατα διαφεγγέα πάντη.
 33 Αὐτὸς δὴ μέγαν αὐθις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται
 34 Χρυσέω εἰνὶ θρόνῳ· γαίη δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε,
 35 Χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν ὠκεανοῖο
 36 Πάντοθεν ἐκτέτακεν, ὀρέων δὲ τρέμει βάσις αὐτὸν
 37 Ἐν θυμῷ πολιῆς τε βάθος χαροποῖο θαλάσσης
 38 Οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερόν μένος. ἔστι δὲ πάντη
 39 Αὐτὸς ἐπουράνιος καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ
 40 Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων, ἧ δ' αὖ μέσον, ἧ δὲ τελευτήν,
 41 Ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑλογενῆς διέταξεν
 42 Ἐκ θεόθεν γνώμην τε λαβὼν καὶ δίπλακα θεσμόν.
 43 Ἄλλ' ὡς οὐ θεμιτὸν δὲ λέγειν, τρομέω δὲ τελίην
 44 Ἐκ νόου ἔξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.

21 Ele mesmo, porém, não vejo porque ao redor uma nuvem está estabelecida
 22 Pois a todos mortais as pupilas estão nos olhos
 23 Pequenas, desde que carnes e também ossos enraizaram,
 24 Impotentes, porém, para ver Zeus o governante de todas as coisas
 25 Restante para mim e dez dobras para todos os outros homens
 26 Pois ninguém dos mortais poderia ver o dominador dos mortais
 27 Se não certo único rebento da raça dos
 28 Caldeus, pois era perito na senda das estrelas,

²⁰⁹ O texto grego está nas Recessões A, B, C e D em Holladay (1996:153, 166, 172, 174-175, 194-195, 220-221) acompanhando sua numeração das linhas. A tradução é minha, com consulta à tradução inglesa neste último e em Lafargue (1985:799-800).

29 E da esfera em movimento ao redor da terra {isto é} como completa a volta
 30 Em círculo por igual, isto é, conforme seu próprio eixo
 31 E com vento (em espírito?) dirige tanto ao redor do ar como ao redor da corrente
 32 De água; faz brilhar, porém, labareda de fogo poderoso
 33 E ele mesmo, então, por outro lado, está estabelecido sobre grande céu
 34 Em um trono de ouro, a terra, pois, está debaixo dos pés.
 35 E a mão direita ao redor das extremidades do oceano
 36 Ele estendeu; e o pé dos montes treme em interior de fúria
 37 E rios bem como profundidade de cinzento e cintilante mar
 38 Nem carregar pode impetuoso ardor, porém, em tudo é
 39 Ele mesmo celeste e sobre a terra todas as coisas completa
 40 Ele mesmo tendo o princípio bem como o meio e também o fim,
 41 Como palavra dos antigos, como nascido de matéria (de água?) distribuiu
 42 Desde vindo de Deus em proposições recebendo segundo dupla legislação.
 43 Mas, como não é permitido dizer; pois tremo em todas as partes
 44 Com razão; desde as maiores alturas ele domina ao redor de tudo em uma ordem.

A questão chave é a identidade do “certo único” (μουνογενής τις) (27) que foi o único a ver “Zeus/Deus” (Δία).²¹⁰ Embora seja possível uma referência a Abraão, é mais provável que seja Moisés o personagem em vista. O único ponto que seria forte a favor de Abraão é a alusão à descendência dos caldeus (27-28). Mas há uma tradição em Filo (1984:278-279) que apresenta Moisés como um caldeu. Por outro lado, o conceito de alguém que “viu” Deus tem tradição mais forte com Moisés.

Há também vários detalhes do texto que lembram Moisés e a experiência do Sinai. É possível que as referências à “nuvem” (νέφος) na linha 21, às “dez dobras” (δεκάπτυχον) e à “dupla legislação” (δίπλακα θεσμών) nas linhas 25 e 42 lembrando o decálogo indiquem o Sinai (Holladay 1996:166, 206-207). Na linha 41 é possível ainda a emenda de “nascido da matéria” (ύλογενής) para “nascido da água” (ύδρογενής) como aparece na tradução inglesa de Lafargue (1985:800), o que seria uma óbvia alusão a Moisés.

²¹⁰ Existe dúvida da leitura “Zeus” para o termo grego correspondente aqui. Mas, ainda que o apoio textual seja pequeno, é a opção da maioria dos editores devido ao contexto (Holladay 1996:167).

Todas estas referências juntas lembram Moisés, especialmente sua experiência no Sinai. Ainda que existam elementos de interpolação, o que foge ao propósito estudar aqui, o fato é que há uma forte tradição de leitura do texto como se referindo a Moisés.

Moisés é apresentado como astrônomo que conhece a “senda das estrelas” (ἀστρον πορείης) (28), provável referência ao sol (Holladay 1996:175, 182), que está entronizado num trono de ouro no céu com a terra a seus pés (28-34). Sua mão alcança as “extremidades” (τέρμασιν) e “profundidade” (βάθος) do oceano, bem como “ele mesmo é celeste” (Αὐτὸς ἐπουράνιος) e “tem o princípio, bem como o meio e também o fim” (Ἄρχην αὐτὸς ἔχων, ἦ δ’ αὖ μέσον, ἦ δὲ τελευτήν) (35-40).

Na leitura que vê Moisés aqui,²¹¹ ele é um astrônomo viajante de natureza celestial que, após ter “visto” Deus, foi entronizado no céu como regente e possuidor de qualidades divinas. Trata-se, portanto, uma tradição semelhante à de Ezequiel o Tragedista.

Estes dois fragmentos já são exemplos de que Moisés era visto como um viajante celestial e revelador de mistérios da divindade por setores judaicos que o consideravam quase divino, para os quais o elemento visionário era fator determinante (Nogueira 2003:87).

4 – Em Qumran

Os dois fragmentos ora analisados estão no grupo chamado Pseudo-Moisés pertencente à Literatura Parabíblica qumrânica, isto é, composições paralelas ao texto bíblico, mais ou menos próximas ao texto de origem (Martinez 1995:10). A data dos Manuscritos é colocada geralmente entre 200 aEC e 70 EC, sem deixar de considerar a possibilidade de fragmentos com origem anterior a Qumran (Vermes 1997:32). A presença do tetragrama sagrado para o nome de Deus (**hwhy**) nos dois fragmentos sugere que a autoria não é da seita de Qumran (Newsom 1995:99).²¹²

4Q374 Frag. 2 col. II

O texto de Qumran chamado de 4Q374, para o qual Newsom (1995:99) dá o título de “4QDiscourse on the Exodus/Conquest Tradition” (4Qdiscurso sobre a

²¹¹ Holladay (1996:181) parece preferir Abraão. Lafargue (1985:796,799) parece em dúvida. Fletcher-Louis (2002:137) acredita ser mais provável uma alusão a Moisés.

²¹² O tetragrama está presente em 4Q377 Frag. 1 recto col. II que será analisado a seguir. Não aparece no frag. 2 col. II de 4Q374 abordado aqui, mas está presente em seu Frag. 9 (Newsom 1995:107).

Tradição Êxodo/Conquista) na verdade é constituído hoje de vários fragmentos. Um deles, que interessa aqui, é denominado 4Q374 Frag. 2 Col II:²¹³

wdxy 1] tyw
 wmmwryw 2]@ab ~ywg
 ~hyll[mb 3]h yX[m tdnbw
 !yaw 4] m ~hyacaclw hjylpw tyrX ~kl
 w[n]l [jyw 5]yrb twcrah lk twdmx #rab wryxb
 wnnty[w] 6]b[h[rpl[h]gyxmw ~yryda l[~yhwla
 w[[wntyw wggwmt[y] 7] kb ~xry[w] ~[h]ybrq wsmyw ~bl
 wnp wryahbw 8]t[dw dw[[~]bl wrybgyw< >aprml[] ~hyla
 lkw 9 lw]ql wgx w[[[w]ntyw wggwmtyw \$w[dy al
 10] w X[][by [yXwhl l[] ~hl[]
]l[11

1 junto e [
 2 e levantaram nações em ira [
 3 em obras deles em imundícia de feitos de [
 4 e não há [para vós] remanescente e sobrevivente, descendentes deles
 [
 5 e plantou para n[ó]s o escolhido dele em terra de preciosidades
 (mais que) de todas as terras de [
 6 [e] o constituiu por *Elohim* sobre magníficos e tonteir[a] para Faraó
 [
]

²¹³ O texto hebraico está em Newsom (1995:102). A tradução é minha, com consulta à tradução inglesa de Newsom, de Martinez e Tigchelaar (1998:740-741) e à tradução para o português em Martinez (1995:322-323).

7 [e] dissolveram-se e estremececeram-se o coração deles e derreteram
 su[a]s entranhas [e] teve compaixão em [
 8 e ao fazer luzir ele a face dele para eles para cura e fortaleceram
 [seus] corações de novo e ao tempo [
 9 e todos não te conheceram e dissolveram-se e estremec[e]ram-se
 tontearam diante de v[oz de
 10 [] para eles [] para salvação []
 11 []

Embora o texto seja fragmentado e crie dificuldades por falta de clareza do contexto, está no âmbito da narrativa do Êxodo e consiste, possivelmente, de uma nova abordagem das narrativas de modo exortativo (Newsom 1995:99). Assim, algumas hipóteses podem ser construídas.

A primeira parte do fragmento (2-5) refere-se, segundo Newsom (1995:102), ao estabelecimento em Canaã e os perigos envolvendo nações vizinhas.²¹⁴ Entretanto, como Newsom mesmo admite, o texto não é claro. Mas o contexto da dádiva da lei no Sinai se evidencia pelos seguintes fatores:

- a) A menção explícita do “Sinai” (ynys) na coluna I linha 7 deste mesmo fragmento (Newsom 1995:101).
- b) A alusão ao “mediador do teu povo” (\$m[l #y]lm) e às “nuvens” (~yqxX) lembrando Moisés no Sinai no fragmento 7 deste mesmo texto (Newsom 1995:107).
- c) O verbo “para redimir-te” (\$twdpl) no fragmento 3, que normalmente está relacionado à libertação do Egito (Newsom 1995:105).
- d) A expressão “o fez inundar” (wnpych) no fragmento 12 linha 2 como possível alusão à inundação do mar vermelho quando os egípcios tentaram alcançar Israel conforme Deuteronômio 11,4 (Newsom 1995:109).

A linha 6 coloca o fragmento na tradição de Êxodo 4,16; 7,1 e a divinização de Moisés. Neste fragmento há a afirmação de que Moisés foi dado por *Elohim* (~yhw[al]). Portanto, o nome de Moisés²¹⁵ não aparece explicitamente, mas a referência a ele é óbvia.

²¹⁴ Na verdade, como observa Newsom (1995:103), o texto revela proximidade com o capítulo 9 do Esdras canônico, pois lá estão a palavra “imundícia” em 9,11 e a única ocorrência bíblica da expressão “remanescente e sobrevivente” em 9,14. Mas este, por sua vez, está no contexto da tradição do Êxodo e da conquista e estabelecimento da nação em Canaã, como mostra 9,11.

²¹⁵ A expressão “o escolhido dele” na linha 5 poderia se aplicar a ele, haja vista o paralelo no Salmo 106,23. Mas a metáfora de “plantar” é comum para o estabelecimento de Israel em Canaã (Êxodo 15,7; 2 Samuel 7,10; Salmo 44, 2-3) como observa Newsom (1995:103), o que pareceria estranho como alusivo

A preposição (l) remete a Êxodo 4,16. Como já observado, esta preposição por si mesma não autoriza uma interpretação única meramente comparativa. Como será aqui demonstrado, é plausível afirmar que o contexto deste testemunho qumrânico, embora fragmentado, aponta para uma leitura mais literal da expressão “por *Elohim*”, que resulta na figura divinizada de Moisés.

Se for assumida a seqüência natural do texto, mesmo com as linhas incompletas e certas letras não claramente legíveis, então há um caso em que Deus e Moisés se confundem como sujeito das ações que seguem.

As expressões “dissolveram-se e estremeceram-se” (w[[wntyw wggwmt[y]) na linha 7 e “e dissolveram-se e estremec[e]ram-se tontearam” (wgx w[[[w]ntyw wggwmtyw) na linha 9, tem paralelo na linguagem teofânica do Salmo 107,26-27. Neste caso, Deus é o causador das ações descritas.

Por outro lado, a linha 7 fala de Moisés que foi dado como *Elohim*, isto é, “como deus” e não de Deus propriamente. A partir daí não fica claro quem é o sujeito dos verbos e o causador das ações e reações que seguem.

Fletcher-Louis (2002:136ss) defende que se trata de uma combinação entre Êxodo 7,1 e 34,29-35. Para ele, a seqüência natural do texto, ainda que fragmentado, é que Moisés seria o causador das ações. Assim, o modo mais simples de se ler o fragmento de maneira consistente é considerar o Moisés angelomórfico por trás dos atos narrados, ainda que Deus seja o sujeito último da narrativa.

Este autor também observou que a linha 8 lembra tanto a bênção de Arão, em Números 6,25, onde se lê “*JaHVeH* faça resplandecer a face dele para ti” ([^]yl,ae wyn"P' hw"hy> raey"), como a face brilhante de Moisés, que é tema central nesta tese.

Mas em um artigo anterior ao seu livro, Fletcher-Louis (1996:239ss) notou que este fragmento está mais próximo da face resplandecente de Moisés, pois, embora seja comum a idéia de Deus fazer sua face resplandecer sobre mortais, o conceito de Deus fazer com que a face de alguém resplandeça deve ser alusão direta ao brilho facial de Moisés.

a Moisés. De qualquer forma, é preciso assumir, neste caso, que o termo singular “escolhido” seja coletivo para Israel, como faz Newsom (ibid.). Em Martinez e Tigchelaar (1998:740-741) e Martinez (1995:322) a tradução está no plural.

Ele quer dizer que a expressão “e ao fazer brilhar ele a face dele para eles” (~hyla wnp wryahbw) no início da linha 8 é melhor entendida com o sentido de que Deus faz brilhar a face de alguém, isto é, de Moisés. O sufixo relativo ao pronome “ele” junto com o verbo no grau causativo infinitivo “e ao fazer brilhar ele” (wryahbw) deve ser uma referência a Deus, enquanto o mesmo sufixo junto ao substantivo “a face dele” (wnp) deve ser uma referência a Moisés.²¹⁶

Este fragmento, entretanto, destaca que o brilho da face serviu de conforto e fortalecimento, enquanto na narrativa de Êxodo 34 a primeira reação foi de medo. Mas, conforme será visto adiante, o medo foi somente o primeiro momento. Num segundo ato, Moisés fala e o povo se aproxima ao reconhecê-lo. Josefo também destaca que a visão que o povo teve de Moisés cheio de majestade e resplandecente glória afastou a tristeza e trouxe esperança (Josephus 1978:356-357).

Nestes trabalhos citados, Fletcher-Louis ainda argumenta que a linha 9 faz mais sentido se Moisés for o sujeito. A afirmação “e todos não te conheceram” (\$w[dy al lkW) combina melhor com o primeiro momento da história da face resplandecente em Êxodo 34.

Existem vários exemplos demonstrando que a falta de reconhecimento é comum em tradições de aparição angelomórfica.²¹⁷ O caso específico de Moisés aparece em Pseudo-Filo 12,1 apresentado adiante neste capítulo, que diz explicitamente que o povo não reconheceu Moisés quando ele desceu glorioso do monte.

Como concluiu Fletcher-Louis (1996:249-250), trata-se de um *topos* na tradição angélica e de transformação de seres humanos em que seres celestiais não são reconhecidos por meros mortais. Este fenômeno deve ser entendido no âmbito mais amplo da dificuldade que seres humanos comuns têm de entender as realidades celestiais quando se deparam com elas.

4Q377 Frag. 1 recto col. II

Como o anterior, o 4Q377 é um texto qumrânico constituído de vários fragmentos, que recebe o título de “4QApocryphal Pentateuch B” (4QPentateuco

²¹⁶ Esta expressão na linha 8 pode ser vista como um paralelo a Números 6,25 acima em que o nome próprio *JaHVeH* (hwhy) na Bíblia Hebraica foi substituído pelo sufixo pronominal no texto qumrânico. Mas o contexto geral do fragmento e a soma das observações parecem favorecer a posição de Fletcher-Louis.

Aprócrifo B) em VanderKam e Brady (2001:205). O fragmento que interessa em primeira mão, denominado 4Q377 Frag. II recto col II, está constituído como segue:²¹⁸

hkytpwmw []
] 1
] vacat hXwm twqwxh
 wnyby 2
] ~[] lhqh lwk bXqhw hwhy td[y[]mX rma[yw
]xbyla ![yw 3
 hX][yw rwmXyw dwm[y awl rXa Xyah rwra vacat []y[]X []
 [] 4
 [] mh wnytwba yhwla hwhy rxa tkllw wxyXm hXwm ypb
 [] m lwkl 5
 rbdy rXak ~ynp la ~[~ynp larXy lhq[~][rbdyw vacat []y]nys
 rhm wnl 6
 [] vacat ~ymX[m] hl[mm hrw[b Xab wnarh r[]X r[X]akw wh[r
 ~[Xya 7
 [] whwmk rwc !yaw wyd[lbm hwla !ya ayk [ydwhl rhh l[
 dma #rah l[w 8
 [] alph twlwqmw ~yhwla dwbk ynplm ~tzxa hydwd[rw
 wn[]h]d[h } lhqh 9
 skyw !n[b ~yhwla ~[~yhwlah Xya hXwmw vacat qxwrm
 wdwm[yw 10
 whwmk[r]Xbm ym ayk whypm rbdy kalmkw wXdqhb[]
 ayk !n[h wyl[11
 [] d[lw ~lw[m{l} warbn awl rXa ~ [] wyw
 ~ydsx Xya 12

1 [] e teus sinais []

2 entenderão nos preceitos de Moisés (*em branco*) []

3 e respondeu Elybh (?) e disse: ou[ve] congregação de JaHVeH e
 preste atenção toda a assembléia []

4 [] [] [] [] (*em branco*) maldito o homem que não
 permanece e guarda e pra[tica]

²¹⁷ Gênesis 18-19; Juizes 6,11-12; 13,15-19; Tobias 5,4-12,22; Lucas 24,16; Hebreus 13,2; Testamento de Abraão A 3-6; 1º Enoque 62,1; 2º Enoque 72,3; Apocalipse de Sofonias 6.

²¹⁸ O texto hebraico está em VanderKam e Brady (2001:213). A tradução é minha, com consulta à tradução inglesa de VanderKam e Brady (2001:214) e de Martinez e Tigchelaar (1998:744-745).

5 todos [] em boca de Moisés seu ungido e para ir atrás de
 JaHVeH Deus de nossos pais o que []
 6 a nós desde a montanha do Sin[ai] (*em branco*) e falou co[m] a
 assembléia de Israel face a face como fala
 7 um homem com seu companheiro e co[mo] [] apareceu-nos
 em fogo abrasador desde cima [desde] céus
 8 e sobre a terra ficou sobre o monte para fazer saber que não há
 Deus além dele e não há rocha como ele
 9 a assembléia {a congregação} responderam e um pavor dominou-
 os diante da glória de Deus e de estrondos extraordinários
 10 e ficaram a distância (*em branco*) e Moisés o homem de Deus com
 Deus na nuvem e cobriu
 11 o a nuvem o cobriu pois [] em santificá-lo e como anjo falava
 com sua boca pois quem desde carn[e] como ele
 12 um homem das piedades e [] que ele não foi criado desde
 antigüidade e para além
 []

Não pode haver dúvida de que o contexto é a tradição sinaítica pelas várias referências do texto que podem ser vistas na tradução sem necessidade de maiores explicações. As referências a Moisés neste texto, talvez de modo ainda mais forte do que 4Q374 estudado nas páginas anteriores, apresentam o Moisés divino.

Apesar das várias lacunas, o texto parece fluir bem (Fletcher-Louis 2002:141). Tanto a sintaxe como as expressões adjetivas para Moisés parecem favorecer a conclusão de que ele, neste texto, transcende a condição humana.

Quanto à sintaxe, o texto cria uma tensão quando diz que *JaHVeH* “falou com a assembléia de Israel face a face como fala um homem com seu companheiro” (wh[r ~[Xya rbdy rXak ~ynp la ~[~ynp larXy lhq[~][rbdyw) na linha 6b-7a e, ao mesmo tempo, que eles “ficaram à distância” (qxwrm wdwm[yw) na linha 10a. Há aqui uma combinação de Êxodo 33,11 e Deuteronômio 5,4.

Em Êxodo 19, 12-13.21.23; 20,18, o povo é alertado e reage ficando distante por causa da glória de *JaHVeH* expressa no monte fumegando com relâmpagos, estrondos, etc. Nesta situação, somente a Moisés é atribuída a condição de estar cara a cara com *JaHVeH* (Números 12,8; Deuteronômio 34,10). Em Deuteronômio 5,4, a experiência mosaica de “face a face” (~ynIp'B. ~ynIP') com *JaHVeH* é compartilhada com todo o povo. A partir destas observações feitas por VanderKam e Brady (2001:215), é possível concluir que Moisés incorpora Israel ao se apresentar diante de *JaHVeH*, mas participa de uma condição ímpar.

Nas expressões que qualificam Moisés no fragmento, a primeira coisa notada é que algumas não são comuns no texto bíblico. As expressões “nos preceitos de Moisés” (hXwm twqwx) na linha 2, “em boca de Moisés” (hXwm ypb) e a qualificação de Moisés como “seu ungido” (wxyXm) na linha 5 não têm correspondente bíblico (VanderKam e Brady 2001:214-215). Isso pode representar um desenvolvimento a partir do texto tradicional.

Assim, a implicação é que estas adjetivações acima e as demais, como “homem de Deus com Deus na nuvem” (!n[b ~yhwla ~[~yhwlah Xya]²¹⁹ na linha 10, “em santificá-lo” (wXdqhb), “e como anjo” (kalmkw) e “quem desde carn[e]como ele?” (whwmk[r]Xbm ym) na linha 11 e “homem das piedades” (~ydsx Xya) na linha 12 apontam para qualificações que vão bem além de honra e prestígio. A implicação é ontológica: Moisés é apresentado com natureza divina.

Embora a declaração “e como um anjo” seja, a rigor, uma comparação e não necessariamente uma identificação real de Moisés como anjo (VanderKam e Brady 2001:216), a expressão neste contexto, junto com as demais, leva à conclusão de que se trata de algo mais do que *simples* comparação com um anjo. Fletcher-Louis (2002:146) lembra que a tradição do “anjo na nuvem” se relaciona com o “Anjo de *JaHVeH*” que é uma manifestação da própria pessoa de *JaHVeH*.

Esta santificação seguida do falar como anjo pode indicar justamente uma transformação angelomórfica como em Jubileus 31,14²²⁰ (Fletcher-Louis 2002:289-290).

A expressão traduzida por “desde carn[e]” (r]Xbm) na linha 11 também poderia ser entendida como “mensageiro”. VanderKam e Brady (2001:214) traduzem “of fles[h]” (de carn[e]) alegando melhor harmonia com o contexto. Martinez e Tigchelaar (1998:744-745) traduzem por “messen[ger]” (mensagei[ro]). O termo,

²¹⁹ Segundo Fletcher-Louis (2002:142), a nuvem indica uma identidade peculiar de Moisés, à semelhança do “um como filho do homem” em Daniel 7,13, o sumo sacerdote Simão em Sirácida 50,6 e o Jesus transfigurado em Marcos 9,2-13. Esta identidade peculiar, ainda segundo Fletcher-Louis, também está implícita na santificação de Moisés por Deus na linha seguinte.

²²⁰ “May the LORD give you and your seed very great honor. May he draw you and your seed near to him from all flesh to serve in his sanctuary as the angels of the presence and the holy ones. May your sons’ seed be like them with respect to honor and greatness and sanctification. And may he make them great in every age.” (Wintermute 1985:115). Tradução: Que o SENHOR dê a vós e a vossa semente uma honra muito grande. Que ele traga a vós e a vossa semente para perto dele desde toda carne para servir

porém, está numa construção retórica em forma de pergunta como a exclamação da natureza incomparável de *JaHVeH* como já observado. Se isto for correto, então o texto faz uma pergunta retórica enfatizando a natureza incomparável de Moisés. Neste caso, a tradução “desde carne”, isto é, “fora da carne”, soa melhor no contexto.²²¹

Juntando todos estes dados, é possível até mesmo que Moisés esteja por trás das declarações da linha 8 sobre o Deus incomparável, como sugere Fletcher-Louis (2002:143). Assim, como no fragmento de 4Q374 estudado nas páginas anteriores, Deus e Moisés se confundem nas referências do texto, o que pode representar um desenvolvimento de Êxodo 4,16 e 7,1.

Resta dizer que esta figura mítica de Moisés não é uma aberração sectária de Qumran.²²² Como já foi visto, há evidências de que o conteúdo destes fragmentos não está restrito a uma origem qumrânica. Além disso, somam os outros documentos estudados neste capítulo.

5 – *Em Sirácida*

O deutero-canônico denominado Sirácida na TEB, também conhecido como Eclesiástico (BJ), pertence à literatura de Sabedoria de Israel.

Datado de aproximadamente 180 aEC, é constituído de poemas que louvam a sabedoria e advertem o sábio, caracterizando um manual de comportamento moral ou código de ética para o judeu do final do segundo século aEC.

Além destas constatações, Skehan e Di Lella (1987:4ss) ainda observam que os capítulos 44 a 50 formam uma porção peculiar de elogios aos ancestrais que tem certa ordem e coerência diferentes do resto do livro.

Nesta porção, o trecho relativo a Moisés que na LXX é 45,1-5 tem semelhanças consideráveis com o fragmento qumrânico 4Q377 abordado acima.²²³

em seu santuário como os anjos da presença e os santos. Que a semente de vossos filhos sejam como eles em respeito para honra e grandeza em santificação. E que ele os faça grandes em todas as eras.

²²¹ Um texto qumrânico em que a mesma expressão aparece é o já abordado 1QHa Col. VII linhas 19-20 onde apenas o sentido “desde carne” faz sentido. É possível também um paralelo com Jó 19,26, no qual ocorre uma expressão semelhante, se for entendido que ele exclama sobre sua esperança de ver Deus “fora da carne”.

²²² Embora os textos de Qumran revelem uma seita separada do resto de Israel, os conceitos não podem ser considerados aberração sectária, mas devem ser entendidos dentro da complexidade do judaísmo do período (Rowland 2002:75).

²²³ Texto da LXX e tradução minha com consulta às traduções correntes como a BJ e a TEB. A numeração dos versículos está de acordo com a LXX.

1 kai. evxh,gagen evx auvtou/ a;ndra evle,ouj eu`ri,skonta ca,rin
 evn ovfqalmoi/j pa,shj sarko.j hvgaphme,non u`po. qeou/ kai.
 avnqrw,pwn Mwush/n ou- to. mnhmo,sunon evn euvlogi,aij
 2 w`moi,wsen auvto.n do,xh| a`gi,wn kai. evmega,lunen auvto.n
 evn fo,boij evcqrw/n
 3 evn lo,goij auvtou/ shmei/a kate,pausen evdo,xasen auvto.n
 kata. pro,swpon basile,wn evnetei,lato auvtw/| pro.j lao.n auvtou/
 kai. e;deixen auvtw/| th/j do,xhj auvtou/
 4 evn pi,stei kai. prau<thti auvto.n h`gi,asen evxele,xato auvto.n
 evk pa,shj sarko,j
 5 hvkou,tisen auvto.n th/j fwnh/j auvtou/ kai. eivsh,gagen auvto.n
 eivj to.n gno,fon kai. e;dwken auvtw/| kata. pro,swpon evtola,j
 no,mon zwh/j kai. evpisth,mhj dida,xai to.n lakwb diaqh,khn kai.
 kri,mata auvtou/ to.n Israhel

1 E fez sair dele um homem de compaixão que acha favor em olhos
 de toda carne amado por Deus e homens, Moisés do qual a lembrança
 em bênçãos
 2 assemelhou-o à glória de santos e o engrandeceu em temores de
 inimigos
 3 em palavras dele sinal parou glorificou-o diante da face de reis
 ordenou-lhe junto ao povo dele e mostrou lhe a glória dele
 4 em fé e mansidão o santificou escolheu-o desde toda carne
 5 o fez ouvir a voz dele e o fez entrar para a escuridão e deu-lhe face a
 face mandamentos lei de vida e de conhecimento para ensinar ao Jacó
 aliança e juízos seus ao Israel

Há similaridade notável com o referido fragmento de Qumran, o que não é surpresa uma vez que fragmentos deste livro foram encontrados no acervo qumrânico, notoriamente 2Q18 e 11QPs^a e em Massada (Skehan e Di Lella 1987:53).²²⁴

Em primeiro lugar, a expressão “o santificou escolheu-o desde toda a carne” (auvto.n h`gi,asen evxele,xato auvto.n evk pa,shj sarko,j) no versículo 4 tem paralelo com “em santificá-lo e como anjo falava com sua boca pois quem desde carne como ele?” na linha 11 do texto qumrânico estudado acima, se for correta a leitura feita ali. Conforme Fletcher-Louis (2002:142) esta é uma expressão típica para descrever o angelomorfismo em termos de transcendência do âmbito da carne, ou seja, da condição física humana.

Esta conclusão fica reforçada se a preposição traduzida por “desde” (evk) for tomada em seu sentido básico literal de “para fora de” (Liddell e Scott 1985:498). Note-

²²⁴ 2Q18 corresponde a Sirácida 6,14-15 e possivelmente 1,19-20. O testemunho encontrado em Massada corresponde a Sirácida 39,27-44,17. 11QPs^a corresponde a Sirácida 51,13-20.30b. Este último fragmento qumrânico está publicado em português em Martínez (1995:352).

se que a “santificação” presente em ambos os textos, neste caso, fica relacionada com o transporte para a condição supra-humana.

Skehan e Di Lella (1987:511), entretanto, argumentam que a expressão “desde toda a carne” deve significar que Moisés foi escolhido entre os israelitas, isto é, o sentido seria “desde todo Israel”. Eles vêem um paralelo com Sirácida 50,17a. Todavia, a expressão ali não é a mesma. Lá diz “todo o povo” (pa/j o` lao.j). Não é oferecido nenhum precedente para entender a expressão em 45,2 deste modo. Por outro lado, ela é comum no Sirácida para referir-se a toda criatura no sentido universal.²²⁵

Entrementes, os mesmos Skehan e Di Lella (1987:506,509) apresentam uma versão diferente para a primeira cláusula de 45,2. Eles traduzem “God made him like angels in honor” (Deus o fez como anjos em honra). Segundo estes autores esta tradução, baseada num testemunho grego que pressupõe um original hebraico, tem correspondência com Êxodo 4,16 e 7,1²²⁶ e ainda com o salmo 8,6 na BHS.²²⁷ Este testemunho coloca o texto do Sirácida nas mesmas tradições de desenvolvimento do Êxodo de Moisés como *Elohim*.

A leitura variante²²⁸ de que Moisés foi fortalecido “nas alturas” (~ymwrmb) no lugar de “o engrandeceu em temores de inimigos” (evmega,lunen auvto.n evn fo,boij evcqrw/n) da LXX é significativa. Fletcher-Louis (2002:8) acredita que esta é uma referência ao Sinai, o que torna o Sirácida um testemunho importante, talvez o mais antigo, de uma ligação da glorificação de Moisés em Êxodo 34 com a identificação dele como *Elohim* em 7,1. Interpretação reforçada ainda com a referência a Moisés fortalecido na presença de reis no versículo 3, do que Faraó é o maior exemplo.

Portanto, a alusão ao Sinai e ao ser selecionado “desde toda carne” significa que o Sirácida dá testemunho da ascensão e transformação mosaicas e de tradições que, ao apresentar Moisés deste modo, ligam Êxodo 4,16 e 7,1 com a ascensão ao Sinai/céu e glorificação/transformação em Êxodo 34,29-35.

²²⁵ Para o hebraico (rXbh lk): Sirácida 8,19a; 13,15a.16a; 14,17a; 39,19a; 41,4a; 44,18; 48,12ss. Para o grego (pa/sa sa,rx): Sirácida 1,10; 13,16; 14,17; 17,4; 18,13; 39,19; 40,8; 41,4; 44,18; 45,1; 46,19 (Fletcher-Louis 2002:8).

²²⁶ Eles se referem à tradução grega do Sirácida denominada de “G” que teria por trás de si o original hebraico “e o glorificou como *Elohim*” (~yhwlak whdbkyw), o que lembra Êxodo 4,16 e 7,1.

²²⁷ Neste último caso, enquanto a BHS traz “e o fizeste menor um pouco do que *Elohim*” (~yhil{a/me j[:M. WhreS.x;T.w:}) a LXX tem “o fizeste menor um pouco do que anjos” (hvla,ttwsaj auvto.n bracu, ti parV avgge,louj), esta última seguida por Hebreus 2,7. Este é um testemunho de que *Elohim* pode corresponder a anjos em certos casos.

Pereira (1992:219) acha estranho que num livro que considera tanto a lei, seu mediador seja tão pouco exaltado. Esta consideração parece se basear principalmente na quantidade de espaço dedicado a Moisés.²²⁹ Porém, as evidências são de que este conteúdo, curto no tamanho mas denso no significado, faz parte de uma tradição que apresenta Moisés de forma supra-humana, o que certamente corresponde aos níveis mais elevados da exaltação de grandes heróis.

Portanto, como concluiu Fletcher-Louis (2002:9), a caracterização de Moisés como selecionado por Deus “desde toda carne” em 45,4 deve ser entendida conforme a descrição nos versículos precedentes do Moisés viajante celestial ontologicamente transformado e receptor da revelação divina. Isto é, a expressão sugere tanto uma transferência espacial do reino da criação para a presença de Deus, como também uma transformação ontológica de simples criatura para uma natureza angelomórfica.

6 – Filo e a tradição de Moisés como Deus e Rei

As obras de Filo de Alexandria, que viveu aproximadamente entre os meados do século I aEC e do século I EC, constituem a mais importante fonte para o estudo do desenvolvimento espiritual do judaísmo helenista (Stern 1974:18).

Em suas obras, a porção mais significativa para o tema que está sendo desenvolvido está no trabalho sobre a vida de Moisés e sua abordagem do livro do Êxodo:

τί δ’; οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὄλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπέλαυσε προσρήσεως τῆς αὐτῆς ἀξιωθεῖς; ὠνομάσθη γὰρ ὄλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς· εἷς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῆ κατανοῶν· καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγὼν πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμῆσθαι.
De Vita Mosis I 158 (Filo 1984:356-358)

Que então? Não também goza de maior participação junto ao pai e feitor de todos, do mesmo título tendo sido feito digno? Pois foi

²²⁸ Esta variante aparece na margem do *Códex Vaticanus* (B) e na versão Peshita Siríaca (Skehan e Di Lella 1987:509).

²²⁹ Skehan e Di Lella (1987:510) também observam o pouco espaço dado a Moisés em comparação com outros personagens.

nomeado deus e rei de toda a nação; para a escuridão, onde Deus estava, foi dito entrar, isto é, para o não visto e invisível e acorpóreo, típica essência das coisas que existem, contemplando as coisas não vistas por natureza mortal; e apresentando para o meio a si mesmo e sua própria vida como uma gravura bem formada, totalmente bela e obra de semelhança divina, colocou um modelo aos que querem imitar.

‘Η δὲ ἀνάκλησις τοῦ προφήτου δεύτερα γένεσις ἐστὶ τῆς προτέρας ἀμείνων. ‘Εβδόμη δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρα, ταύτη διαφέρων τοῦ πρωτοπλάστου· ὅτι ἐκεῖνος μὲν ἐκ γῆς καὶ μετὰ σώματος συνίστατο· οὗτος δὲ ἄνευ σώματος· διὸ τῶ μὲν γηγενεῖ ἀριθμὸς οἰκειὸς ἀπενεμήθη ἑξάς· τούτῳ δὲ ἡ ἱερωτάτη φύσις τῆς ἑβδομάδος.

Quaestiones et Solutiones in Exodum II 46 (Filo 1987:251)

Porém o chamado do profeta é um segundo nascimento melhor que o anterior. Porém ele é chamado no sétimo dia, neste diferindo do primeiro formado; porque aquele, na verdade, é constituído desde a terra e com corpo; este, porém, sem corpo; porquanto ao que na verdade gerou, um número apropriado foi mostrado – seis; a este, porém, a natureza sagrada da sétima.

But he who is resolved into the nature of unity, is said to come near God in a kind of family relation, for having given up and left behind all mortal kinds, he is changed into the divine, so that such men become kin to God and truly divine.

What is the meaning of the words, “Come up to Me to the mountain and be there” ?

This signifies that a holy soul is divinized by ascending not to the air or to the ether or to the heaven (which is) higher than all but to (a region) above the heavens. And beyond the world there is no place but God.²³⁰

Quaestiones et Solutiones in Exodum II 29 e 40 (Filo 1987:82-83)

²³⁰ Estes trechos não sobreviveram no original grego, mas apenas na versão armênia antiga, como informa o editor deste texto de Filo (1987:179), que aqui foi vertida para o inglês. A tradução para o português é:

Mas ele que é resolvido para a natureza da unidade, é dito vir perto de Deus em um tipo de relação familiar, pois foi abandonada e deixada para trás toda espécie mortal, ele foi mudado para o divino, de modo que tais homens se tornaram parentes para Deus e verdadeiramente divinos.

Qual o significado das palavras “Suba a mim à montanha e esteja lá”? Isto significa que a alma santa é divinizada por subir não ao ar ou ao éter ou ao céu (que é) mais alto que tudo, mas a (uma região) acima dos céus. E além do mundo não há lugar, senão Deus.

Nestes testemunhos filônicos Moisés é apresentado como deus e rei, compartilha de sua honra e habita nos lugares celestiais inacessíveis ao ser humano comum. É apresentado como superior a Adão porque este, criado no sexto dia, tem corpo (mortal), mas Moisés, ligado ao sétimo dia, é tornado incorpóreo. Sua subida ao Sinai é interpretada como uma divinização e ascensão ao mais alto céu onde habita apenas Deus.

Além de Êxodo 7,1, há uma alusão a Êxodo 20,21 que fala da aproximação de Moisés para a nuvem escura onde Deus estava. Mas também, segundo Fletcher-Louis (1996:242), ao apresentar Moisés como “deus”, Filo possivelmente o associou com o *logos* (λόγος), o ser intermediário proeminente entre Deus e o homem.

Wayne Meeks (2004:354ss) escreveu um famoso artigo, publicado originalmente na década de sessenta do século passado, onde compara estas porções de Filo com fontes samaritanas e rabínicas.

Ele observou que, enquanto a designação de Moisés como “deus” deriva de Êxodo 7,1, não há correspondente no contexto para o título de “rei” dado a Moisés. Ele acredita que Filo uniu a ideologia helenista de reinado com uma fonte *midráshica* existente em seu tempo que entendeu a subida mosaica ao Sinai como visão mística caracterizada por ascensão aos céus e entronização.

Esta fonte, uma homilia sob o nome de R. Tanhuma,²³¹ associa Êxodo 7,1 com, entre outros, Números 10,1-2, Salmo 24,7 e Êxodo 34,29. Nela a glória de Deus é compartilhada com os que o temem: Moisés é “deus” no sentido de que compartilha o reinado divino.

Meeks mostra ainda que a ligação mais indireta que Filo fez entre Êxodo 7,1 e a ascensão ao Sinai foi feita mais diretamente em fontes rabínicas como as referentes a

²³¹ A tradução inglesa oferecida por Meeks (2004:356) é: What (does this mean): “The Lord of hosts, he is the king of glory”? (this means that) he apportions some of his glory to those who fear him according to his glory. How so? He is called “God,” and he called Moses “god,” as it is said, “See, I have made you a god to Pharaoh” (Ex. 7.1). He vivifies the dead, and he apportioned some of his glory to Elijah, for the latter vivified a dead person ... (1 Ki. 17.22). Thus the Holy One, blessed be He, apportions some of his glory to those that fear him, and gives them to them. How do we know this? It is said, “In storm and whirlwind are his ways” (Nah. 1.3), and he gave this to Elijah, as it is said, “And he went up in a whirlwind to heaven” (2 Ki. 2.11). And none puts on his robes. What is written of Moses? “And Moses did not know that his face beamed with light” (Ex. 34.29). And none sits on his throne. It is written, “Solomon sat on the throne of the Lord as king” (1 Chr. 29.23). And none makes use of his scepter, for it was given to Moses, as scripture says, “Take this rod in your hand,” etc. (Ex. 4.17). What is written of the Holy one, blessed be He? “God has gone up with a shout, the Lord, with the sound of the horn; [Sing to God, sing; sing to King, sing; for God is King over all the earth; sing a Maskil. God reigns over the nations; God sits on this holy throne”] (Ps. 47.6-9). The Holy One, blessed be He, said to Moses, “I have made you a king,” as Scripture says, “He became king in Yeshurun” (Deut. 33.5). Just as they blow

Deuteronômio 33,1.²³² A interpretação rabínica, neste caso, não acompanha a tradução usual “homem de Deus” (~yhil{a/h' vyai), mas considera os dois substantivos hebraicos como absolutos e não em relação construta. Daí a tradução “um homem, deus”. Este testemunho rabínico entende que Moisés se tornou “deus” ao descer do monte.

Nas tradições samaritanas, também citadas por Meeks,²³³ Moisés habita nos “mistérios”, é coroado de luz, com vestimenta que somente reis usam e sua face é revestida de luz. Esta é uma referência a ascensão e glorificação de Êxodo 34, mas com conotações típicas de ascensão e transformação que caracterizam os apocalipses.

Ainda acompanhando Meeks, esta coroa de luz está ligada à imagem de Deus e a glória perdida por Adão e recuperada por Moisés no Sinai, como também testemunham fontes rabínicas e samaritanas.²³⁴ Nesta concepção religiosa, Moisés foi transformado no Sinai e recuperou a glória pré-lapsariana de Adão, uma crença na recuperação do estado primevo glorioso de Adão que, como já visto, não se limita a mitos relativos à figura de Moisés.

Portanto, mesmo que as fontes citadas devam ser tratadas com cautela pela dificuldade de datá-las e de saber sua proveniência exata, elas testemunham tradições similares que vêem a subida de Moisés ao Sinai como uma ascensão celestial, entronização, transformação e restauração da glória perdida de Adão (Meeks 2004:364-365).

Em face da constatação de que os estudiosos mais antigos entenderam estas tradições em Filo como manifestações de adaptação judaico-helenista das idéias do

trumpets before the King when he goes forth, so in your case, when you go forth they will sound trumpets: “Make for yourself two trumpets of silver.”

²³² Meeks (2004:357) relaciona como fontes a Pesikta R. K. 32, f. 198b; Debarim R. 11.4; Midr. Tehilim 90.1 e traduz: “A man, god”: “A man” when he ascend on high; “god” when he descended below. “And Aaron and all the sons of Israel saw Moses and behold! His face emitted beams of light.”

²³³ Meeks (2004:357) cita *Memar Marqad* ii,12 e traduz: Exalted is the great prophet Moses whom his Lord vested with His name. He dwelt in the mysteries and was crowned with the light. The True One was revealed to him and gave him His handwriting; He made him drink from ten glorious fountains, seven on high and three below.

Meeks (2004:358) cita ainda o sexto hino de Durran da liturgia samaritana e traduz: They assembled on Mount Sinai on the day when the Scriptures came down. The Shofar began to proclaim, and the voice of the prophet was raised. And the Good said: “A prophet shall be exalted; the prophet shall be magnified; his prophecy shall be exalted.” And he adorned and glorified and brought (him) to Arafel, when he was clothed with a garment in which no king is able to be clothed; when he was hidden in the cloud and his face clothed with a beam of light, that all peoples should know that Moses is the servant of Gos and faithful.

²³⁴ A fonte samaritana é M. Marqad v.4: Nor his natural force abated, for he was vested with the Form [salma] which Adam cast off in the Garden of Eden; and his face shone up to the day of his death.

A fonte rabínica é Debarim R. 11.3: Adam said to Moses, “I am greater than you, for I was created in the image of the Holy One, blessed be He ...” (Gen. 1.27) He replied, “I am superior to you. The glory which

“homem divino” (θεῖος ἀνὴρ) greco-romanas, Fletcher-Louis (1996:242-243) adota outra tese. Para ele, esta deificação de Moisés por parte de Filo nada mais é do que a reutilização e inculturação de tradições judaicas oriundas pelo menos do segundo século aEC, que concebem um Moisés angelomórfico ou divinizado.

Mas, provavelmente esta seja uma escolha desnecessária. É possível considerar também que houve uma modificação do conceito helênico de “homem divino” pela combinação com a noção semita de “agente” (XYIX/ἀπόστολος) e com o conceito de imagem de Deus (Meeks 2004:371). Neste caso, é provável uma relação mais sincrética.

É verdade que há outras interpretações para o Moisés como “deus” de Filo. Peder Borgen (1996:151-152) relaciona entre elas a interpretação de Moisés como filósofo-rei platônico ou o bom homem cosmopolita estóico. Mas, como observou Borgen, o acesso mosaico à escuridão onde só Deus habita, típico da ascensão ao templo divino, e a visão do não acessível ao humano mortal, que pressupõe transformação, é muita coisa para um filósofo-rei ou um bom homem estóico.

De volta ao artigo de Meeks, um aspecto importante que desenvolve é o da função dessa tradição da ascensão mosaica. Entre outras, acompanhando Goodenough, Meeks acredita que essa tradição tinha a função de servir como paradigma para experiências místicas. Moisés teria sido quem abriu o caminho para que os místicos pudessem ter uma visão da glória divina.

Os sinais disso, segundo Meeks, são os temas contidos na ascensão de Moisés que se tornaram comuns na prática e experiência mística, como a preparação ascética para a visão celestial, o jejum e abstenção sexual. Uma ascensão acompanhada de terríveis ameaças, oposição angelical, perigo de ser queimado e transformação. Talvez também a participação de Moisés na comida dos anjos no céu e na liturgia celestial – alguns temas destes destacados nos exemplos mostrados neste capítulo da tese.

7 – Outros testemunhos do Moisés transformado

Os exemplos específicos apresentados até aqui compõem os mais importantes para ajudar a formar um quadro das ricas tradições que se desenvolveram em torno do Moisés transformado. Mas não são os únicos casos. Existem outras obras que deixaram vestígios semelhantes.

was given to you was taken from you ... (Psalm 49.21), (but) I kept the radiance of my face which the Holy one, blessed be He, gave to me, forever ...” (Deut. 34.7). (Meeks 2004:363-364).

Juntamente com Filo, Josefo é o outro grande escritor judeu da diáspora que viveu no primeiro século EC e que deixou o maior legado sobre a história dos judeus no período do Segundo Templo (Stern 1974:20).

Comparado com Filo, Josefo oferece muito menos material sobre Moisés em suas obras, que são essencialmente apologéticas e têm uma audiência greco-romana em mente (Belleville 1991:36).

Feldman (1992:285), que escreveu três importantes artigos sobre o quadro que Josefo apresenta de Moisés,²³⁵ destaca as pretensões apologéticas deste famoso historiador judeu. Visto que Moisés era conhecido e insultado no mundo “pagão”, Josefo pretendeu apresentar uma visão favorável dele para o mundo greco-romano.

Ao fazê-lo, diz Feldman, Josefo evita a deificação mosaica das tradições samaritanas e, em menor grau, rabínicas, e a racionaliza.²³⁶ Josefo tem a intenção de defender Moisés e o judaísmo das acusações de covardia, provincialismo e intolerância e mostrar o grande líder libertador de Israel de modo semelhante aos grandes heróis do mundo greco-romano.

Mas o estudo das habilidades apologéticas de Josefo precisa avançar para a questão de até que ponto ele deixou vestígios de crenças religiosas existentes sobre o Moisés transformado. Linda Belleville (1991:36-38) afirmou que Josefo e Filo compartilharam tradições similares a respeito da aparição e presença extraordinárias de Moisés.

De fato, para Josefo, Moisés é um “homem divino” (θεῖον ἄνδρα), que foi alimentado com comida celestial não comum aos homens e que, semelhante ao testemunho de Filo, sua subida ao Sinai equivaleu a uma ascensão aos céus (Josephus 1978:356-357,362-363,402-403).

Um testemunho um pouco indireto sobre o Moisés transformado pode estar no Testamento de Moisés, uma obra que pode remontar até o primeiro século EC (Priest 1983:920-921). Esta é uma obra que exemplifica a afirmação já citada de J. Jeremias de que o judaísmo tardio exaltou Moisés (Hafemann 1995:63).

Em 11,8 está a intrigante declaração a respeito do sepultamento de Moisés:

²³⁵ Neste primeiro artigo citado, ele faz uma introdução e procura mostrar como Josefo apresenta Moisés como um grande herói. No segundo artigo, Feldman (1992:7ss) desenvolve a apresentação de Josefo das qualidades de líder que Moisés tinha como: sabedoria, coragem, temperança, justiça e piedade. No último texto, ele discute o papel de Deus nas narrativas mosaicas conforme Josefo, a teoria política deste e sua versão helenizada (Feldman 1993:301ss).

²³⁶ Tendo em vista a tendência grega à divinização, se Feldman estiver certo, tal racionalização deve ser devida a um contexto bem restrito de Josefo.

For all who die, there are appropriately their sepulchers in the earth, but your sepulcher is from the rising to the setting of the sun, and from the South to the limits of the North, the whole world is your sepulcher.²³⁷ (Priest 1983:933)

O texto diz que há sepulcros apropriados para as pessoas que morrem, mas que o sepulcro de Moisés tem proporções enormes, e tem a dimensão do mundo inteiro.

O que na tradução de Priest é “appropriately” (apropriadamente) e que, em nota de rodapé, este tradutor diz ser literalmente “according to their times” (conforme o tempo deles) parece, na verdade, um indicador do tamanho do sepulcro.

Num recente artigo, Silviu Bunta (2006:189) argumentou que a expressão latina (*secus aetatem*) equivalente à versão acima (appropriately) deve realmente ter sentido dimensional e não temporal como geralmente é entendida. Neste caso, a tradução oferecida por Priest deve ser considerada em termos de dimensão apropriada e não tempo apropriado.

Bunta (2006:204) concluiu que este trecho se refere à enorme estatura de Moisés no contexto da especulação corrente no primeiro século EC sobre as imensas proporções do corpo de Adão.

Esta especulação, como visto, veio e ser conhecida como *Shi'ur Qomah* e tem relações com a já referida herança mosaica da glória pré-lapsariana de Adão, o que implica num Moisés transformado.

No 3º Enoque há uma referência ao Moisés transformado em 15B. Este apêndice narra a ascensão de Moisés para receber a *Torah* usando linguagem típica do misticismo da *mercabhá*. Para esta ascensão celestial Moisés faz 121 jejuns, mas corre perigo de ser queimado²³⁸ pelas hostes celestiais durante a subida aos céus e então suplica por misericórdia por si e por Israel.

Metatron, protagonista da narrativa, é enviado por Deus como seu advogado acompanhado de hostes celestiais. No final, ele consola Moisés dizendo:

²³⁷ Para todos os que morrem, há apropriadamente seus sepulcros na terra, mas teu sepulcro é desde o nascer até o por do sol e desde o Sul até os limites do Norte, o mundo inteiro é teu sepulcro.

“Son of Amram, fear not! for already God favors you. Ask what you will with confidence and boldness, for light shines from the skin of your face from one end of the world to the other.”²³⁹
(Alexander 1983:304)

Esta passagem liga a ascensão mosaica com o brilho da face de Êxodo 34 em termos da *mercabhá* e expande a narrativa bíblica ao dar dimensões universais para o alcance do brilho facial de Moisés. Se a passagem denota o típico temor da morte que ocorre ao viajante celestial, o consolo dado a Moisés por parte de Metatron baseado no brilho de sua face pressupõe a transformação de Moisés durante a ascensão.

8 – A duração do estado transformado de Moisés

Estes testemunhos todos poderiam levar à conclusão de que a glória ou transformação de Moisés no Sinai foi sempre considerada perpétua e, depois de sua morte, eternizada. Mas este não parece ter sido o caso. Há algumas evidências de uma tradição concorrente de que a glória de Moisés em vida não foi permanente.

Um exemplo é o encontrado em Pseudo-Filo, uma obra datada no primeiro século EC (Harrington 1985:297-303). Trata-se de uma narrativa histórica que tange o relato bíblico de Adão a Davi e que dá uma atenção especial à glória e véu de Moisés em Êxodo 34.

O evento é narrado em 12,1 (Harrington 1985:319). O texto diz que quando Moisés desceu do monte os israelitas não o reconheceram inicialmente. Isto só aconteceu quando ele falou com eles, algo, para o autor, comparável ao encontro de José e seus irmãos no Egito. Acompanha a narrativa bíblica dizendo que Moisés colocou um véu na face ao perceber que seu rosto brilhava.

Mas em 19,16 o texto diz que: “And when Moses heard this, he was filled with understanding and his appearance became glorious; *and he died in glory according to the word of the Lord, and he buried him* as he had promised him.”²⁴⁰ (Harrington 1985:328 – itálicos no original).

A leitura mais natural deste texto é que a glória de Moisés foi recuperada em sua morte. Isto significa que esta tradição não considerava uma glória mosaica permanente

²³⁸ 15B,2: “and they desired to consume him” (Alexander 1983:303). “Ellos quisieron quemarlo” (Navarro 1984:237).

²³⁹ Filho de Amram, não tema! porque Deus já te favoreceu. Pergunta o que desejas com confiança e coragem, pois uma luz brilha da pele de tua face desde um extremo do mundo até o outro.

²⁴⁰ E quando Moisés ouviu isto, ele estava cheio de entendimento e sua aparência se tornou gloriosa; e ele morreu em glória de acordo com a palavra do Senhor e ele o sepultou como lhe havia prometido.

em vida, provavelmente uma conseqüência do pecado do bezerro de ouro e da mediação ocasional no evento da recepção das tábuas da lei (Belleville 1991:41-42).

Linda Belleville (1991:63-72) observa também que a tradição rabínica, que geralmente expressa um conceito extraordinário sobre Moisés, em algumas ocasiões deixa espaço para uma glória ocasional em vida. Ela cita casos em que a glória é transferida para Josué, mas num contexto de lamento porque a glória é de esplendor menor, comparável à diferença entre o sol e a lua, o que implica num conceito de glória desvanecente.²⁴¹

Isto também lembra 3º Enoque 15B, já citado, em que Moisés corre o risco de ser queimado num primeiro momento de sua ascensão, para posteriormente ser consolado por Metatron que disse ser ele alvo da compaixão divina. A seqüência, quando Metatron diz a Moisés que sua face é gloriosa é paralela à transformação dos visionários ocorrida em ascensão. Neste caso, há uma conotação de glória não permanente em vida, como o caso visto, no qual Enoque tem que resfriar a face para voltar à terra.

Hafemann (1995:287ss) contesta que tenha existido uma tradição de glória desvanecente na tradição judaica. Mas sua tese sobre 2º Coríntios 3 depende bastante da veracidade desta contestação. Entretanto, as evidências indicam que podem ter existido tradições divergentes, uma de glória permanente em vida e pós-morte e outra de glória ocasional antes da morte.

9 – Resumo e conclusão do capítulo

Fazendo uma comparação entre os textos, sem deixar de levar em conta os problemas e peculiaridades de cada um, alguns elementos comuns sobressaem. Neles Moisés é mostrado como ser angelomórfico com os seguintes destaques: a experiência do face a face com Deus, a viagem celestial ou subida ao monte, a entronização, o governo universal, a natureza supra-humana, o controle do tempo e a adoração e veneração prestadas a ele.

Juntos estes documentos reforçam a hipótese de que a figura de Moisés no texto bíblico nas tradições do Êxodo está relacionada com mitos sobre este personagem que foram sendo construídos e desenvolvidos, mitos estes que o apresentam como um ser divino e exaltado em termos angelomórficos. Conforme Fletcher-Louis (2002:9), eles

²⁴¹ A autora cita Pesiqta Rabbati 21,4 e B. Baba Batra 75a.

fazem parte de uma linguagem que se tornou paradigmática nos textos do mundo antigo que falam de transformação.

Fletcher-Louis (2002:148) chega a dizer ainda que o conjunto das evidências indica uma ortodoxia judaica mais antiga que considerava Moisés como ser divino e angélico, embora, com visto, provavelmente houvesse uma tradição um pouco diferente de uma glória mosaica ocasional em vida.

Hafemann (1995:69-71) generalizou que esta literatura sobre Moisés é trabalho de judeus apologistas que extrapolarão as categorias bíblicas e usaram uma linguagem do mundo helênico basicamente como instrumento de persuasão.

Mas conclusões deste tipo se demonstram artificiais, como se fosse possível fazer apologia com garantia de imunidade a influências do mundo ao redor. O desejo de tornar determinada fé relevante para o mundo enquanto é mantida certa diferença pode ter sucesso em alguma medida. Entretanto, o encontro de culturas e crenças implica em recepção e transformação, de modo que nenhum lado fica imune ao outro.

Além disso, os textos não são apenas apologias no sentido estrito. Podem estar apresentando e defendendo em vários graus a religião dos judeus diante do mundo, mas são, antes de tudo, expressões da religiosidade de israelitas inseridos em seu mundo complexo e por ele influenciados.

Na verdade, como observou Meeks (2004:371), trata-se de tradições intimamente relacionadas com as Escrituras dos judeus e, ao mesmo tempo, profundamente sincretistas.

Assim, é muito provável que nas origens do cristianismo isso não tenha passado despercebido. Pelo contrário. Estes mitos sobre Moisés é que estariam por trás da razão por que ele e não Enoque é o companheiro de Elias na cena evangélica da transfiguração, bem como a ênfase na glória de Moisés no capítulo 3 de 2º Coríntios como inferior à glória de Jesus (Nogueira 2002:144, 146).

Exemplos estes que, mais do que criação literária, devem ter sido testemunhos de um tipo de culto visionário de ascensão celestial e transformação em êxtase.

Segundo Rowland (2001:10), este último texto paulino, central para esta tese e abordado adiante, é exemplo de uma hermenêutica alegórica de Paulo na tradição místico-apocalíptica.

CAPÍTULO IV

“GLÓRIA” E “ESPÍRITO” NO CONTEXTO DA TRANSFORMAÇÃO

Algumas expressões e palavras merecem atenção especial devido ao destaque que recebem no texto. O diagrama semântico da passagem apresentado adiante revelou que “glória” e “espírito” estão em destaque na perícopes principal.

O estudo que segue dos vocábulos “glória/glorificar” e “espírito” não pretende ser exaustivo. Trabalha com a semântica da palavra (significado geral e num determinado contexto) e com o campo semântico (as relações de palavras que ocorrem com regularidade), especialmente com o princípio de que o sentido exato das palavras é definido principalmente pelo contexto (Egger 1994:107,109).²⁴²

1 – O vocábulo “glória/glorificar”

No trecho considerado núcleo central nesta tese (2º Coríntios 3,7-18), este conceito predominante aparece onze vezes na forma substantiva e apenas duas vezes em forma verbal. Neste último caso em dois participios perfeitos no versículo 10. A forma substantiva prevalece na carta toda, com apenas mais uma ocorrência da forma verbal em 9,13. Os participios acima são decorrentes da tradição por trás do texto do Êxodo 34,27-35 na LXX. No texto da LXX aparece apenas a forma verbal no participio perfeito nos versículos 29, 30 e 35 de Êxodo 34, repetidos de modo bem semelhante em 2º Coríntios 3,10.

²⁴² Este procedimento está alinhado com Eilberg-Schwartz (1995:172) que, apoiado em Saussure e Lévi-Strauss, diz: “O erro de compreender uma palavra exclusivamente em termos de suas origens etimológicas ainda parece dominar os estudos da Bíblia. As origens etimológicas de uma palavra são esquecidas pelos usuários da língua. E mesmo quando os significados originais de uma palavra ainda são de uso corrente, as palavras transmitem significados adicionais, baseados nas relações sincrônicas do sistema lingüístico, o que os lingüistas chamam de semelhanças ‘sintagmáticas’. Por exemplo, etimologicamente, as palavras ‘total’ (Whole) e ‘buraco’ (Hole) não têm nenhuma relação. Mas, podemos imaginar um contexto no qual um destes termos adquira significados do outro: ‘Existe um imenso vazio, um poço sem fundo no meu coração. Jamais serei total.’ Trocadilhos, piadas, anúncios comerciais, sonhos e literatura de qualidade dependem de tais associações lingüísticas. O mesmo processo opera no mito. Associações a palavras que não são etimologicamente relacionadas transmitem significado. Este processo não precisa ter sido consciente. A escolha das palavras em um mito ou história é vista como perfeita porque elas sobrepõem camadas de significado que falam às pessoas em muitos níveis.”

Na LXX, por sua vez, os participios perfeitos citados correspondem a uma raiz hebraica (!r_q) que, na passagem de Êxodo citada acima, aparece sempre na forma verbal do perfeito indicativo “resplandecer” (!r;q') na BHS.

Seth Sanders (2002:402-403,406) apresentou recentemente a tese de que a palavra sumeriana “*sr*” que denota tanto “chifre” quanto “radiância” é, de fato, um testemunho de uma conexão lexicográfica dos conceitos. Ele afirma que nas fontes astronômicas da Mesopotâmia do primeiro milênio aEC há evidências de que o referido termo sumeriano é sinal de uma conexão conceitual mais ampla. Neste caso, Moisés teria irradiado literalmente “chifres de luz”, o que harmonizaria a tradição dos chifres de Moisés com a LXX.²⁴³

O conceito grego ora em estudo tem uma história que dá uma imensa riqueza de significados.²⁴⁴ Não parece importante destacar a forma verbal indicativa, pois, embora no hebraico de Êxodo 34 apareça desta forma como mencionado, foi a forma substantiva que se desenvolveu. Isto pode ser percebido na tradução da LXX, que usou o modo participio e não indicativo e a preponderância do substantivo no texto de 2º Coríntios em estudo.

Com base em Bauer (1979:256-258) e Liddell e Scott (1985:444), é possível concluir que ficam em relevo três significados principais do substantivo: 1) O sentido de “noção”, “opinião”, “julgamento”, que se destaca depois de Homero, mas que está ausente no Novo Testamento; 2) O sentido de opinião positiva que se tem de alguém, isto é, “honra”, “prestígio”; 3) O fenômeno de aparência externa como “brilho”, “explendor”, “radiância”, que envolve transcendência de seres celestiais e humanos, especialmente a *Shequinah* divina, isto é, a glória do Senhor que aparece na nuvem (Êxodo 16,10).

²⁴³ De qualquer forma, não é necessário entrar nos detalhes da discussão da relação entre o verbo “resplandecer” (!r;q') e o substantivo “chifre” (!r,q), pois importa mais o desenvolvimento envolvendo a LXX e o texto paulino que usou o verbo grego δοξάζω para traduzir o termo hebraico. Gesenius (1993:744) diz que este verbo hebraico significa “radiar”, “emitir raios”, “brilhar” e rejeita a tradução “ter chifres” na Vulgata e Aquila para as ocorrências em Êxodo 34. Mas há uma tradição considerável para esta última tradução (Koehler e Baumgartner 1994-2000:1144) que inspirou obras artísticas de Moisés com chifres como a escultura de Michelangelo, e levou a interpretações mais literais (Eilberg-Schwartz 1995:162,171). Em publicação originalmente anterior a esta de Sanders, Meeks (2004:361-362) já havia chegado à conclusão de que é natural que a referida raiz hebraica tenha evoluído como uma referência à coroa de luz nas tradições mosaicas, o que significou dar a Moisés prerrogativas divinas. A única outra ocorrência desta raiz em forma verbal na BHS fora deste texto é no Salmo 69,32. Ali aparece no participio hifil com sentido de “ter chifres”.

²⁴⁴ Isto pode ser constatado nos léxicos e dicionários citados abaixo. Há várias ocorrências no Novo Testamento (CNTG).

Tendo em vista a relação do texto paulino com Êxodo 34,27-35, bem como o contexto onde esta palavra está relacionada com conceitos de imagem e brilho (3,18; 4,4.6), então em 2º Coríntios 3 e 4 o termo ocorre principalmente com o terceiro sentido acima. Além do mais, por motivos óbvios, o interesse aqui é o campo semântico específico de “glória” (δόξα) em relação a Moisés.

É necessário acrescentar, entretanto, que este sentido no Novo Testamento não é exatamente análogo ao Antigo Testamento. Neste, onde o termo traduz geralmente o hebraico para “peso/glória” (dAbK')²⁴⁵ e nunca tem o sentido de “opinião” como no grego não bíblico, o sentido pode ser “honra”, mas é principalmente uma referência à glória e esplendor divinos (Kittel 1971:242-245).

Os verbos “ver” e “aparecer” (Êxodo 16,7.10; 33,18; Deuteronômio 5,4; Isaías 40,5; 60,1) e a presença de Deus no santuário, algumas vezes em forma de fogo (Êxodo 24,17; 40,34-35; Levítico 9,23-24; 1 Reis 8,10-11; Salmo 26,8; Ezequiel 43,2) estão geralmente vinculados ao termo (Aalen 1982:309), especialmente no contexto do Sinai. Segundo Von Rad (1971:239), o vocábulo na expressão “a glória de *JaHVeH*” (hw"hy> dAbK.) se relaciona ao fenômeno visível da trovoadas, relâmpago, fogo e nuvens numa tempestade como no Salmo 97,1-6 e Êxodo 24,15-18. É nesse contexto que aparece a “glória” (δόξα) de Moisés.

No Novo Testamento, porém, o conceito do Antigo Testamento é desenvolvido para um âmbito escatológico, isto é, “a ‘glória’ significa a realidade ou modo de existência divino-escatológica” (Aalen 1982:311).

Todavia, esta última constatação não pode obscurecer o fato de que este desenvolvimento, oriundo de tradições fundantes das Escrituras judaicas, naturalmente deve ter passado pela literatura judaica não canônica, especialmente a apocalíptica, bem como pelo misticismo helenístico e papiros mágicos.

Tais tradições fundantes, então, estão presentes na Bíblia Hebraica, especificamente os testemunhos da experiência de Moisés e Israel com a revelação divina no Sinai e tabernáculo, a visão de Isaías, a profecia de Ageu e a visão de Ezequiel.

Quanto à tradição sinaítica, em Números 12,8 a expressão “a glória do Senhor ele viu” (τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν) na LXX corresponde a “a forma/imagem de

²⁴⁵ Embora o termo hebraico traduzido por “glória” (δόξα) em Êxodo 34,27-35 não seja este, o significado tem correspondência (Kittel 1971:242). Mais do que a etimologia, interessa o campo semântico que, neste caso, é o mesmo.

JaHVeH ele vê” (jyBiy: hw"hy> tn:mut.W).²⁴⁶ Há aí a relação de “glória” (δόξα) com o aspecto visível da epifania divina descrito como forma/imagem, especialmente no monte Sinai e no tabernáculo. Isto, como defende Gieschen (1998:78-80), dá demonstrações de ser um padrão neste contexto. No ambiente cultural do Sinai e tabernáculo, são típicos os paralelos de “a glória de *JaHVeH*/do Senhor” (hw"hy> dAbK./δόξα κυρίου) com “nuvem” (!n"['/νεφέλη) e “fogo” (vae/πῦρ), elementos que descrevem fenômenos visíveis (Êxodo 16,9-10; 24,9-18; 40,34-38). A glória de *JaHVeH* se manifesta na presença da nuvem e do fogo.

Há traços destes elementos na famosa visão do profeta Isaías descrita em Isaías 6,1-7. Em 6,1 para “aba de vestimenta” (do hebraico **IWv**) o grego da LXX tem “glória” (δόξα). O *Targum* de Isaías, citado por Gieschen (1998:81-82), diz que Isaías viu “a glória de *JaHVeH*” e também que o templo estava cheio do “brilho de sua glória”. Desta perspectiva, a “glória” (δόξα) está para a beleza e brilho das vestes reais na manifestação de *JaHVeH* no templo.

Isso tudo, ao que parece, forneceu a tradição que influenciou a leitura cristológica deste vocábulo no Evangelho de João (João 12,41) que se refere a esta passagem. Assim, há aqui uma tradição que relaciona este termo grego com o esplendor visível da epifania divina.

Um texto profético semelhante é Ageu 2,3-9 no qual está a promessa divina de que a “glória” (dAbK'/δόξα) do Segundo Templo seria maior do que a do Templo de Salomão. Sobressai o elemento visível deste contraste porque era justamente a beleza e esplendor do Templo de Salomão que alguns deles viram que estavam comparando com o aspecto visível de menor fulgor do templo que haviam construído (v.3). A promessa divina foi que Deus traria “os tesouros de todas as nações” (~yIAGh;-lK' tD;m.x,) para enriquecer a glória deste novo templo (v.7), o que também aponta para o elemento radiante visível da glória.

Esta comparação lembra 2º Coríntios 3,7-11 quando Paulo diz que a glória do ministério do espírito/da justiça supera a glória do ministério da morte/condenação. Outros elementos semelhantes são o contexto cultural, com a referência ao Templo, e a

²⁴⁶ Algo semelhante ocorre em Êxodo 33,19 onde a expressão “toda a minha bondade” (ybiWj-lK') é traduzida por “na minha glória” (τῆ δόξῃ μου) na LXX.

aproximação do ambiente escatológico apocalíptico²⁴⁷ com a promessa do abalo cósmico produzido por *JaHVeH* (v.6-7). É mesmo possível que Renwick (1991:113-119) tenha razão ao ver este trecho profético de Ageu como uma das fontes por trás do segmento de 2º Coríntios focado neste trabalho.

Outra característica desta manifestação visível da glória de Deus a ser salientada é que *JaHVeH* é apresentado nestes textos com características humanas. Ele tem faces, costas e mãos (Êxodo 33,18-23). Mas trata-se de uma forma humana elevada. Ele está sentado num trono de glória, descrito como tendo pavimento esplendoroso de safira (Êxodo 24,10). Aquele que apareceu a Moisés no meio do fogo em sua visão inicial narrada em Êxodo 3,2 é chamado de “o Anjo de *JaHVeH*/do Senhor” (hA'hy> %a;l.m;/ἄγγελος κυρίου).

Nada há nestes conteúdos que autorize concluir que todas estas imagens são meramente antropomorfismos usados como artificios literários.

Estes padrões indicam o mesmo universo imaginário onde se encontram o misticismo da *mercabhá* em Ezequiel 1 e a figura gloriosa do filho do homem em Daniel 7,13-14. Tanto em um como em outro, à semelhança da teofania no Sinai e no tabernáculo, existe a visão de uma figura gloriosa comparável a um ser humano, descrita em Ezequiel 1,26-28 como sentada num trono glorioso de esplendor como de safira, o que lembra Êxodo 24,10. Este imaginário de um ser glorioso que parece humano, mas é mais que humano porque tem qualificações celestiais, é chamado de angelomorfismo, como já observado.

Dos vários elementos importantes da comparação destes estratos literários interessa mais o emprego de “glória” (δόξα). O termo aparece na LXX tanto em Ezequiel como em Daniel em condição parelha com os textos do Êxodo citados acima. Em Ezequiel 1,26-27; 8,2-4 e Daniel 7,13-14 a palavra é usada nas mesmas condições. É possível que seja uma personificação angelomórfica no uso do vocábulo em sentido mais literal que mero estilo literário (Gieschen 1998:80-84). Isto é, a glória é o ser entronizado semelhante a um homem que, na verdade, é manifestação do próprio Deus.

Mas, como já foi sustentado (Machado 2002:28,149), ao contrário de Carson (et. al. 1997:250) e com Robertson (1982:33), não é muito provável que as fontes de Paulo tenham ficado confinadas às Escrituras judaicas. Ainda que se possa dizer que ele era

²⁴⁷ Embora escatologia profética e apocalíptica não sejam a mesma coisa, cada uma com contexto histórico específico, estão relacionadas. Geralmente os estudiosos, como Barrett (1961:227), Rowley (1980:11-53), Rowland (1982:9) e Russell (1997:41-43), sustentam que esta se originou daquela em grande parte devido a circunstâncias históricas.

bybs ~yXdwq Xdwq twxwr Xa yarmk wdwbk ylg[g] ¹⁰
 yX[mw lmXx twmdb Xa ylwbX yarm
 twxwr rhwj xlwmm alp y[bc dw**bk** tmqwr**b** hgw[n] ¹¹
 twbkrm dwbk ~[dymt ~yklhtm ~yyx ~yhw[a]
 ... alp[h] ¹²
 (Newsom 1998:345)

3 os carros da glória dele [] querubins de santidade,
 ofanins de luz
 4 ... assentos de glória dos carr[os ...
 5 ...] os carros da glória dele ao marcharem ...
 8 ... a imagem do trono da carruagem bendizem acima do
 firmamento os querubins
 9 e o esplên]dor do firmamento da luz eles cantam debaixo
 do assento da glória dele. E ao irem os ofanins voltam os anjos
 de santidade sai e do meio (saem do meio)
 10 as r]odas da glória dele como visões de fogo dos espíritos
 do santo dos santos. Ao redor visões de torrentes de fogo em
 semelhança de hasmal e feituradas de
 11 br]rilho em roupa multicolor de glória de tecidos tingidos de
 maravilha trapo de pureza. Os espíritos dos [d]euses viventes
 perambulam continuamente com a glória dos carros
 12 [a] maravilha²⁵²

Ficam em destaque as expressões:

“os carros da glória dele” nas linhas 3 e 5.
 (wdwbk twbkrm)

“os assentos de glória dos carr[os” na linha 4,
 (t]wbkrml dwbk ybXwm)

“firmamento de luz ... debaixo do assento da glória dele” na linha 9.
 (wdwbk bXwm txtmm ... rwah [yqr)

“as rodas da glória dele como visões de fogo” na linha 10.
 (Xa yarmk wdwbk ylg[g])

“em cores de glória” na linha 11.
 (dw**bk** tmqwr**b**)

²⁵² Uma tradução menos literal está em Martínez (1995:478).

“a glória dos carros” na linha 11.
(twbkrm dwbk)

O aspecto visível da glória, que se assemelha ao encontrado em 2º Coríntios 3,7-11 e Êxodo 34,27-35, está aqui num contexto apocalíptico da *mercabhá* ligado a Ezequiel 1.²⁵³

Em Qumran há também alguns textos que falam da glória de Deus compartilhada com homens, a começar pela glória de Adão já abordada no primeiro capítulo. Ele foi criado à imagem da glória de Deus. Esta glória que foi perdida por Adão, é tida como recuperada e compartilhada com os fiéis. O sentido destes textos não parece ser de atribuição de honra apenas, mas sim de uma incorporação da glória do próprio Deus (Fletcher-Louis 2002:97).²⁵⁴

Que a glória referida é compartilhada, não tão somente com anjos, mas com o povo de Deus, em particular sacerdotes e homens especiais, é o que sugerem algumas passagens. Além da passagem dos *Hodayot* já citada no primeiro capítulo, que fala de uma exaltação além da carne, outros exemplos são: “E eles serão sacerdotes povo da justiça dele o exército dele e servidores os anjos da glória dele” (wdwbk ykalm ~ytrXmw wabc wqdc ~[~ynhwk wyhw), “Ele faz cair tua sorte e tua glória faz aumentar muito” (hdawm hbrh hkdwbkw hklrwg lyph), “e inscreve a glória dele ... santidade o santuário todo” (lwk Xdqm Xwdq ... hwdwbk trxw).²⁵⁵

Todas estas referências do contexto sacerdotal cultural dificilmente seriam apenas para anjos. Ao mesmo tempo, os textos falam de “erguer a glória desde a carne” e de sacerdotes que são “anjos da glória dele”. Tais declarações indicam uma condição glorificada supra-humana.

²⁵³ Stendahl (1986:10) observou os mesmos padrões literários entre os relatos do encontro de Paulo com Jesus em Atos e Ezequiel 1. Em sua dissertação de mestrado, Smargiasse (2003:2) apresenta um estudo da relação de 4Q405 com Ezequiel 1 e Isaías 6 no âmbito do misticismo da *mercabhá*.

²⁵⁴ Em 1QM Col. I linha 8-9 (Martínez e Tigchelaar 2000:112) ocorre: rwa ynb lwkl ~ymy \$rwaw hxmXw dwbk hkrbw ~wlXl ... wldwg ~wr ryay la d[wmbw ... lbt twwcq lwkl wryay qd[c ynb]w que Martínez (1995:140) traduz: “E [os filhos da jus]tiça resplandecerão em todos os confins da terra ... e no tempo de Deus sua grandeza excelsa brilhará ... para paz e bênção, glória e gozo e longos dias para todos os filhos da luz.” Há aqui um exemplo de “glória” relacionada com “brilhar/resplandecer” em Qumran.

A literatura judaica do período,²⁵⁶ especialmente a apocalíptica, acompanha estas tradições. Esta glória resplandecente apocalíptica é descrita com ênfase numa condição angelical celestial, supra-humana, que resulta de uma transformação. Este esplendor é tal que não pode ser contemplado por olhos humanos naturais. Isto é o que também constatam os textos já citados em Ascensão de Isaías 9,9; 1º Enoque 14,19-22; 2º Enoque 22,1-2.5-10 e 2º Baruque 51,3.9-10.

Algo semelhante é encontrado ainda em 4º Esdras 7,42.91-99 (Metzger 1983:538,540), Enoque Etíope 38,4 (Knibb 1982:125-126), no misticismo helenístico e nos papiros mágicos, linguagem típica da apocalíptica que lembra Daniel 12,3 (Kittel 1971:247, 252).

Nos Testamentos dos Doze Patriarcas e nos Salmos de Salomão, por exemplo, a palavra “glória” (δόξα) é usada de modo semelhante ao que já foi visto no Antigo Testamento. Aparece também num contexto apocalíptico da glória de Deus, em sentido de fenômeno visível, que ele compartilha com certos homens:

καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου κυρίου
χαρήσονται ἐν αὐτῷ. οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται, καὶ
ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἦξει ἐπ’ αὐτὸν ἀγίασμα μετὰ φωνῆς
πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ. καὶ δόξα
ὑψίστου ἐπ’ αὐτὸν ῥηθήσεται,
(Testamento de Levi XVIII 5-7 – Jonge, 1978:48-49).

e os anjos da glória da face do Senhor se alegrarão nele. Os céus serão abertos e do templo da glória virá sobre ele santidade com voz de patriarca como de Abraão pai de Isaque. E a glória do altíssimo sobre ele será derramada,

τότε καὶ πάντες ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς
ἀτιμίαν, καὶ κρινεῖ κύριος ἐν πρώτοις τὸν Ἰσραὴλ περὶ τῆς
εἰς αὐτὸν ἀδικίας,
(Testamento de Benjamin X 8 – Jonge, 1978:177).

e, então, todos ressuscitarão, uns, pois, para glória, outros, porém, para desonra, e julgará o Senhor primeiro Israel acerca da injustiça para com ele,

²⁵⁵ Respectivamente 4Q511 Frag. 35 linhas 3 e 4; 4Q418 Frag. 81 linha 5; 4Q405 Frag. 23 Col. II linhas 3 e 4. O original hebraico está em Martínez e Tigchelaar (2000:154-155,1032-1033, 872-873, 834-835) e Newsom (1998:361). Uma outra tradução em português está em Martínez (1995:369, 421, 437, 479).

²⁵⁶ Grosso modo, geralmente se pressupõe que estão entre o segundo século aEC e segundo século EC.

ἵνα παρέλθῃ Ἰσραηλ ἐν ἐπισκοπῇ δόξης θεοῦ αὐτῶν.
Ἔνδυσαι, Ἱερουσαλημ, τὰ ἱμάτια τῆς δόξης σου,
ἐτοίμασον τὴν στολὴν τοῦ ἁγιάσματος σου· ... ἀναστήσαι
κύριος τὸν Ἰσραηλ ἐν ὀνόματι δόξης αὐτοῦ·
(Salmos de Salomão 11, 6.7.8 – LXX).

para que passe Israel em visita da glória do Deus deles. Para vestir, Jerusalém, os vestidos de tua glória, prepara a túnica da tua santidade ... para ressuscitar o Senhor a Israel em nome de sua glória.

ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ’ ἀκροῦ τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῦ ...
καὶ ἰδεῖν τὴν δόξαν κυρίου, ἣν ἐδόξασεν αὐτὴν ὁ θεός.
(Salmos de Salomão 17,31 – LXX).

para virem as nações desde a extremidade da terra para ver a glória dele ... e para ver a glória do Senhor, a qual Deus o glorificou.

Como é possível perceber nestas citações, há destaque para a glória de Deus num âmbito apocalíptico cultural, glória esta resplandecente, visível, compartilhada com seu povo.

Estes exemplos citados representam tradições que têm suas fontes nos textos do pentateuco relativos à experiência de Moisés no Sinai, mas passam pela experiência profética como em Isaías 6 e Ageu 2, Ezequiel 1 e o misticismo da *mercabhá* e pela apocalíptica.

Portanto, esta tradição da glória resplandecente tem suas raízes com a própria figura de Moisés em sua experiência de “ver” Deus no Sinai, mas ela não chega ao texto de Paulo sem antes passar pela *mercabhá*, pela literatura judaica, com destaque para a apocalíptica.

Estas evidências reunidas apontam para a conclusão de que o judaísmo entendeu que Deus não apenas deu a lei a Moisés. Mais do que isso, a ele foi dado o acesso à própria presença de Deus de um modo singular e, assim, à revelação de mistérios divinos (Nogueira 2002:144). Esta concessão colocou Moisés numa condição gloriosa e divinizada supra humana, resultado de uma tradição que foi sendo passada e

enriquecida com novos elementos e que tem Moisés como uma figura primordial, mas não a única, como já apresentado.

Assim, estas constatações são de singular importância para as considerações sobre “glória” (δόξα) nos limites impostos ao estudo. Este pode até ter sido um aspecto-chave da concepção dos adversários de Paulo sobre Moisés que está por trás de 2º Coríntios 3,7-18.²⁵⁷

2 – O vocábulo “espírito”

Como “glória”, este também é um termo em destaque na perícopa. É bastante empregado nos textos bíblicos e fora deles com sentidos diversos.

Com base em Bauer (1979:832-836) e Liddell e Scott (1985, p.1424) é possível tirar proveito de um resumo da evolução das definições do vocábulo nos seguintes termos: 1) ar, vento, sopro; 2) respiração, sopro da vida; 3) parte da interioridade, personalidade humana; 4) ser independente não corporal, anjo; 5) inspiração divina; 6) O espírito de Deus que influencia o mundo e os seres humanos, especialmente seu povo e agentes selecionados.

À luz deste esboço e pelas observações preliminares acima, os campos envolvidos são 5 e 6.

Geralmente se considera que as crenças judaicas sobre “espírito” têm semelhanças no mundo grego, notadamente com o misticismo e manticismo helenista. Neste, segundo Kleinknecht (1995:345-347), o vocábulo denota a recepção de oráculos, de modo semelhante ao encontrado no Novo Testamento. Em linguagem extática, sacerdotes se tornam diretamente a voz de Deus que revela as coisas divinas elevadas e ocultas, fenômeno sobre o qual os homens não têm controle.

Ainda segundo Kleinknecht (1995:351), como nos círculos mágicos, “espírito” era quase sinônimo de “luz” (φῶς), “fogo” (πῦρ) e “resplendor” (αὐγή), relativo a um fenômeno de iluminação divina sobrenatural. Na liturgia de Mitra são encontradas expressões como “nascer de novo por pensamento” e “espírito sagrado” que podem corresponder a um ritual de iniciação e, por conseguinte, posse especial do espírito apenas para iniciados.

Esta clássica opinião, entretanto, foi desafiada recentemente. Segundo Terence Paige (2002:417ss), estas conclusões que têm sido geralmente aceitas estão em terreno

²⁵⁷ Referindo-se a esta passagem, Rubenstein (1975:121), que se diz apoiado em Freud, afirma que esta posição paulina de que o que estava “velado” no judaísmo antes de Jesus foi “desvelado” pelo cristianismo corresponde a uma evolução cristã que trouxe para a superfície sentimentos sobre figuras divino-humanas que estavam reprimidas ou sublimadas no judaísmo.

arenoso. Na verdade, segundo ele, não há evidência de que o vocábulo “espírito” (πνεῦμα) tenha sido usado no sentido de um ser sensível sobrenatural (e, conseqüentemente, no sentido místico acima) no mundo da religião e filosofia grega pré judaísmo-cristianismo.

Paige relaciona alguns exemplos clássicos para demonstrar que este sentido só é possível se o contexto em que o termo é usado for violado. Acusa o erro metodológico que partiu do judeu Filo para tirar conclusões sobre o mundo grego prévio. Cita exemplos na Tragédia Grega e Filosofia Clássica que evidenciam o sentido constante de “ar”, “vento” ou algo semelhante, mas nunca com o significado místico posterior nos textos judaicos e cristãos. Mesmo nos Estóicos, que falam de “espírito” (πνεῦμα) como essência de Deus, o sentido é panteísta, mas nunca implica em possessão.

Entretanto, o conceito de possessão, isto é, de ser possuído por um espírito divino, não está ausente. Este fenômeno é geralmente denotado em Platão como “insanidade divina” (μανία), “ser possuído por um deus” (ἐνθουσιάζω), “possuído” ou “ter um deus dentro” (ἔνθεος). Os filósofos helenistas usavam regularmente o termo *ho daimon* (ὁ δαίμων), principalmente o diminutivo *tò daimónion* (τὸ δαιμόνιον), para falar de um ser intermediário que comunicava mensagens dos deuses aos seres humanos e levavam as orações destes para aqueles.

Se isto for correto, então como se desenvolveram as crenças do judaísmo sobre o “espírito”? Esta é uma pergunta difícil de responder. Uma pista pode ser a oferecida por Gieschen (1998:114-116). Ele afirma que a idéia do “espírito” como substância não é muito presente na Bíblia Hebraica, mas aparece em outros textos judaicos. Ele acredita que foi a identificação de “espíritos” como anjos, e depois de “espírito” (ou até mesmo de “espírito santo”) como um anjo específico, que proporcionou estágios para chegar à idéia de “espírito” em sentido hipostático divino.

Deste modo, mesmo que Paige esteja correto quanto ao termo específico, insistindo em buscar fontes anteriores, é preciso considerar a história da recepção. Aqui a questão é complexa, não apenas filológica, onde os conceitos são herdados e transformados.²⁵⁸

É necessário considerar que o conceito de possessão de espírito e revelação de mistérios foi herdado, mas não de forma estanque. Foi um processo dinâmico, no qual os judeus, incluindo Paulo, foram herdeiros de idéias religiosas antigas, mas as transformaram.

Assim, crenças que associavam possessão do espírito, acesso aos segredos celestiais e conseqüente privilégio de proclamação e outorga destes mistérios estavam presentes no judaísmo, mas não eram peculiaridades deste.

Os usos do vocábulo em 2º Coríntios 3,7-18 e seu contexto em associação com a palavra-chave (δόξα) dão dicas dos limites que devem ser impostos à esta pesquisa.

Aparece em contraste com “morte” (θάνατος) nos versículos 7-8, que remetem a “letra mata/espírito vivifica” (γράμμα ἀποκτείννει/πνεῦμα ζωοποιεῖ) no versículo 6, que, por sua vez, remete a “espírito do Deus vivo” (πνεύματι θεοῦ ζῶντος) no versículo 3. Nos versículos 17 e 18 a palavra aparece sempre em relação a “Senhor” (κύριος) que deve ser de natureza cristológica. Embora no versículo 16 “for convertido ao Senhor” (ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον) a alusão possa ser a *JaHVeH* por causa de Êxodo 34,34, é mais provável que seja uma adaptação cristológica paulina, que fica reforçada pela declaração seguinte, em 4,5, “pregamos Jesus Cristo Senhor” (κηρύσσομεν Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον).

Ficam realçadas, então, algumas delimitações. Existem as idéias de espírito de Deus ou de Jesus como expressão carismática sugerida na oposição vida/morte, em categoria escatológica presente na idéia da escrita no coração – o que supera a escrita em tábuas de pedra e a efusão do espírito profetizadas em Jeremias 31,33, Ezequiel 36,26-27 e Joel 2,28-31.

No Novo Testamento Paulo é o campeão do uso da palavra neste sentido (Goppelt 1983:388) que lhe valeu o título de “teólogo do Espírito” (Dunn 1982:143). A peculiaridade e relevância deste tema como um dos mais importantes no âmbito paulino já tinham sido destacadas por Gunkel (1979:9) há muito tempo atrás.

Em linhas gerais, Paulo usa este vocábulo principalmente em termos de herança antecipada da participação do fiel no evento da ressurreição de Jesus. É “sinal da ressurreição que já está em processo de realização no crente ... uma manifestação do ter-morrido e ter-ressuscitado com Cristo” (Schweitzer 2003:203,208). O apóstolo fala de “espírito” (πνεῦμα) geralmente a partir da crucificação e ressurreição de Jesus como modo de ser atual do Jesus ressuscitado e, conseqüentemente, a esfera de vida daquele que a este Jesus se converte (Schweitzer 1995:415-422).²⁵⁹

²⁵⁸ Caberia aqui o conceito de “Circularidade” e “Filtro Deformador” de Ginzburg, referidos na introdução desta tese.

²⁵⁹ Schweitzer (1995:417) afirma que, mesmo antes de Paulo, “espírito” (πνεῦμα) denota a esfera da glória divina que Jesus entrou em sua exaltação.

Constatar isto, entretanto, ainda é sobrevoar o texto. Um método de aproximação é comparar este texto com outro de características semelhantes.

A perícopre 1º Coríntios 15,42-49 é parente de 2º Coríntios 3 quanto ao gênero literário e, por conseguinte, quanto ao campo semântico. Dos vários paralelos e contrastes formados na perícopre de 1º Coríntios destacam-se os paralelismos:

“é ressuscitado em glória”
(ἐγείρεται ἐν δόξῃ)

“é ressuscitado em poder”
(ἐγείρεται ἐν δυνάμει)

“é ressuscitado corpo espiritual”
(ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν)

“o último Adão para espírito vivificante”
(ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν)

Aparece aqui a relação de “glória” (δόξα) com “poder” (δύναμις) com “espiritual” (πνευματικός) com “espírito vivificante” (πνεῦμα ζωοποιῶν), que põe em relevo a equivalência com 2º Coríntios 3.

Há aí uma realidade escatológica já inaugurada. É escatológica porque o tema é a ressurreição futura, que é o assunto do capítulo todo, descrita nos versículos 51-52. É inaugurada porque a ressurreição de Jesus é evento passado, visto que a expressão “o último Adão para espírito vivificante” (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν) é uma referência à ressurreição de Jesus como indica o contexto.

É necessário reconhecer, porém, que 1º Coríntios 15 não desenvolve o tema quanto a seu aspecto presente. O capítulo todo foca especificamente a ressurreição final. Contudo, a idéia de Jesus como “espírito vivificante” não pode escapar. É a partir deste conceito que Paulo desenvolve em outros lugares, e também em 2º Coríntios 3, a particularidade do aspecto presente.

Mas a relação entre as duas passagens está em que a transformação escatológica já teve início (Holleman 1996:134).

O “espírito” (πνεῦμα), portanto, diz respeito a uma realidade escatológica já inaugurada, que é a chave de leitura envolvendo este vocábulo na literatura paulina. Neste caso, é preciso perguntar sobre as características ou efeitos atuais produzidos. Há muito que poderia ser discorrido sobre este ponto, visto que o apóstolo o desenvolve de

várias maneiras dependendo de seus objetivos.²⁶⁰ Os limites, todavia, são os interesses entendidos como mais próximos da pesquisa proposta.

Schweizer (1995:419 n.570) afirma que “The πνεῦμα grants miraculous vision and transformation into the δόξα of what is seen” (O πνεῦμα concede visão miraculosa e transformação dentro da δόξα do que é visto). Ele está comentando que o “espírito” (πνεῦμα) em 2º Coríntios 3,17 é uma referência ao modo de existência do Jesus ressuscitado no encontro com a comunidade. Independente dos detalhes da interpretação dada por ele,²⁶¹ existe aqui uma relação entre “glória”, “espírito” e “transformação” no âmbito de experiência visionária. O espírito é o instrumento que faz ver a transformação e a glória.

Associar a observação de Schweizer com a recordação de que o contexto destaca revelação e epifania é avançar um pouco mais. Fica próxima, então, uma outra passagem paulina, já citada, em 1º Coríntios 2,6-16 em que “espírito” (πνεῦμα) está em evidente destaque como instrumento de revelação do conteúdo do evangelho. O versículo 7 informa que este evangelho paulino estava escondido “em mistério” (ἐν μυστηρίῳ). No verso 10 ele afirma que “a nós, porém, Deus revelou através do espírito” (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος).

No original grego, o verbo “revelou” (ἀπεκάλυψεν) antes do sujeito “Deus” (ὁ θεὸς) põe a ênfase na idéia da revelação. Daí nos versículos que seguem o “espírito” (πνεῦμα) é sujeito ou se relaciona com vários verbos que corroboram esta ênfase: “sondar”, “conhecer”, “ensinar”, “expressar”, “julgar” (TEB).

Portanto, o evangelho que Paulo pregava teve origem numa revelação através do espírito e não em uma conclusão a partir de reflexão racional sobre pontos doutrinários (Rowland 2001:4).²⁶² Nenhuma habilidade pessoal é apresentada para justificar o privilégio de receber tais coisas.

Assim, nos termos de 1º Coríntios 2,6-16 a revelação dos mistérios divinos é dada àqueles que recebem a inspiração do espírito. Não é questão de posse da lei de Moisés (Romanos 2,12-16), de linhagem (Romanos 2,29) ou de sucessão apostólica

²⁶⁰ Além do sentido antropológico não abordado aqui, há o aspecto ético da vida cristã como “vida no espírito” que não será enfatizado. Schweizer (1995:428-437) e Dunn (1982:144-145) apresentam esboços destes temas, além do ainda muito útil estudo de Bultmann (2004:259ss).

²⁶¹ Na página 421, nota 583, Schweizer parece negar que “glória” (δόξα) seja fenômeno visível em 2º Coríntios 3,8-4,6 apesar de reconhecer este sentido para 3,7.

²⁶² Pesce (1996:97-101) acredita que a revelação do espírito era a orientação central na liturgia das igrejas paulinas, em contraste com a ausência de leitura cônica das Escrituras.

(Gálatas 1,11-2,10)²⁶³, mas de revelação do espírito. Este é o poder miraculoso que media o conhecimento sobrenatural (Schweizer 1995:425).

Portanto, “espírito” (πνεύμα), neste sentido, está para o evento apocalíptico de revelação do evangelho a Paulo, onde o mesmo é o instrumento de revelação dos mistérios divinos, cuja posse é condição impar para o acesso a esta revelação, posse esta confirmada pela anuência ao evangelho da cruz proclamado por Paulo (Rowland 2001:5).

Esta posse do espírito é confirmada por fenômenos visíveis, como é possível perceber em declarações que associam o possuir o espírito com manifestações sobrenaturais (1º Tessalonissences 1,5; Gálatas 3,5; 1º Coríntios 2,4; Romanos 15,19). Existe muito a dizer sobre a participação do fiel nos chamados dons carismáticos (1º Coríntios 12-14), especialmente em revelação e profecia, que levanta a questão de como avaliar a veracidade do que é revelado.

Entretanto, sem negar que a comparação das revelações recebidas seja um critério de avaliação (1º Coríntios 2,13; 14,29.32-33; 1º Tessalonissences 5,19-21), o critério último de autenticação é a consonância com o evangelho paulino centrado na morte e ressurreição de Jesus como evento escatológico (Pesce 1996:100-105).

Outrossim, a concepção do “espírito” (πνεύμα) como revelador dos mistérios divinos não pode ser vista como novidade paulina concluída diretamente das passagens proféticas por ele aludidas. Antes, é preciso considerar outras possíveis influências judaicas e helenísticas, especialmente o misticismo apocalíptico.

A influência tanto da literatura judaica quanto helenística pode ser percebida na idéia de que o “espírito” (πνεύμα) é o poder que determina a natureza da pregação que é entendida somente pelos espirituais (Schweizer 1995:425).²⁶⁴ Segundo esta crença bastante difundida, existem certas pessoas ou certos grupos que são portadores do espírito e somente eles têm acesso aos segredos do mundo celestial.

Na Bíblia Hebraica, além do que já foi observado, é importante realçar que “espírito” (X;Wr) se aplica a indução divina ao êxtase e a linguagem extática ou

²⁶³ Estas três passagens citadas têm uma relação interessante com 2º Coríntios 3,7-18. A última já mencionada. A primeira, que também tem Jeremias 31,33 por trás, mas também influência estoica, como defendi em minha dissertação de mestrado (Machado 2002:5), fala da lei escrita nos corações dos gentios, lembrando 2º Coríntios 3. A segunda também lembra 2º Coríntios 3 ao falar da circuncisão do coração no espírito e não na letra. Estas passagens têm em comum a conexão com a já citada renovação espiritual de Jeremias 31,33, Ezequiel 36,26-27 e Joel 2,28-31.

²⁶⁴ Porém a associação da palavra “espírito” (πνεύμα) propriamente dita com este conceito no mundo grego foi recentemente questionada, como já foi visto.

profética (Números 11,25.29; 24,2; Ezequiel 3,12.14; 8,3; 11,5).²⁶⁵ Esta experiência extática, segundo Baumgärtel (1995:367), não tem raízes em Israel ou religiões semíticas, mas sim em religiões indo-européias.

Em Qumran a palavra é comum. De modo geral, são três sentidos principais: 1) o sentido antropológico de “espírito humano” com destaque para a interioridade humana e seus impulsos;²⁶⁶ 2) “espíritos” no plural, algumas vezes como referência explícita a anjos bons ou maus;²⁶⁷ 3) O espírito (santo) de Deus.²⁶⁸ É este último que cai no campo de maior interesse, sem perder de vista que o segundo sentido pode ser intercambiável com este terceiro. Davidson (1992:153-155) apresenta uma classificação semelhante a esta, embora acrescente o sentido de “vento” e “fôlego” que aparece poucas vezes.

Neste terceiro sentido, Sjöberg (1995:385) afirma que os membros da seita de Qumran se viam como possuidores do espírito santo, que lhes dava visão dos mistérios divinos, além de limpar seus pecados e capacitá-los para viver a nova vida.

O vocábulo “espírito/espíritos” (TWXWR/XWR) aparece com frequência nos Cânticos do Sacrifício Sabático. É interessante e importante observar que, no já abordado texto qumrânico clássico da *mercabhá* 4Q405 Frag. 20 Col. II – 21-22, esta palavra está associada à visão da glória de Deus. Também outros fragmentos do mesmo contexto usam a palavra sobejamente.

Além do que já foi salientado, é importante agora dar atenção para a expressão “os espíritos dos deuses viventes se movem continuamente com a glória dos carros” (twbkrm dwbk ~[dymt ~yklhtm ~yyx ~yhwla twxwr) na linha 11 do fragmento supra citado. Este “movimento do espírito” é semelhante ao encontrado em Ezequiel 1,12.20.21 embora ali a palavra apareça no singular.

O fato notório do termo “espírito” (XWR) no plural aqui e no singular em Ezequiel 1 merece um pouco mais de atenção. A palavra no plural no texto qumrânico parece denotar hostes angelicais, mas sob influência de Ezequiel 1 (Newsom 1998:353). Ao mesmo tempo, há casos em que o singular (mesmo a expressão completa “espírito

²⁶⁵ Em todos estes casos citados a LXX traduz X;WR por πνεύμα.

²⁶⁶ Por exemplo: 1QS Col. XI linha 1; 1QH^a Col. IV linha 25, Col. IX linha 15. Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:96,158,148). Tradução para o português em Martínez (1995:60,372,365).

²⁶⁷ Por exemplo: 1QM Col. X linha 12, Col. XIII linhas 2,10,12; 4Q405 Frag. 20-22 linhas 3,10,11. Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:130,132) e Martínez e Tigchelaar (2000:834). Tradução para o português em Martínez (1995:148,151-152,478).

²⁶⁸ Por exemplo: 1QS Col. VIII linha 16; 1QH^a Col. VIII linha 20; 1Q39 Frag. 1 linha 5. Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:90,156,206). Tradução para o português em Martínez (1995:55,371,488).

santo”) pode ser uma hipóstase referindo-se a um determinado anjo (Gieschen 1998:114-116).

Um exemplo que pode ser uma descrição de um anjo é a intrigante expressão “e aparência/semelhança do espírito de glória” (dwbk xwr twmdw) em 4Q405 Frag. 23 Col. II linha 9.²⁶⁹ Nesta expressão, Carol Newsom (1998:364) vê semelhança com Ezequiel 1,28, mas sem a palavra “espírito” (XWR). Ela rejeita a possibilidade de um erro de escriba que teria trocado o plural pelo singular ou entender como referência a uma única figura angelical. Prefere ler aqui substância espiritual como oposto de material, mas reconhece que há muito pouca evidência para este tipo de uso em Qumran.

Vale lembrar que no Novo Testamento, além do singular comum “espírito santo” ou “espírito de Deus”, aparece também o plural, como “os sete espíritos de Deus” (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ) em Apocalipse 4,5. Em 1º Coríntios 14,12 ocorre a palavra no plural na enigmática expressão “visto que sois zelosos dos espíritos” (ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων) no contexto das manifestações do espírito santo. Sendo assim, parece que singular e plural podem ter relação próxima.

Assim, os termos “espírito” (XWR) e “glória” (dwbk) estão associados num contexto que, como já visto, está na tradição de Ezequiel 1 e o misticismo da *mercabhá*. Apesar das dificuldades de interpretação e do estado fragmentado dos manuscritos, o cômputo geral aponta para o contexto do misticismo da *mercabhá* e, conseqüentemente, da revelação de mistérios divinos.

Vermes (1997:104-105), ao falar da comunidade de Qumran, percebe isto quando cita o fragmento acima para afirmar que:

O objetivo de uma vida santa no seio da Aliança era penetrar os segredos do céu, estando neste mundo, e estar eternamente perante Deus no outro. Como Isaías, que viu o Serafim proclamando: “Santo, santo, santo”; como Ezequiel, que em transe viu o Querubim alado dirigindo a divina carruagem do Trono; e como os antigos místicos judeus que, apesar da censura oficial dos rabinos, consagravam-se à contemplação da mesma Carruagem do Trono e dos Palácios celestes, os essênios também empenhavam-se em obter conhecimento místico

²⁶⁹ Hebraico em Newsom (1998:361) e Martínez e Tigchelaar (2000:834,836). Tradução para o português em Martínez (1995:479).

tma t[d xykwhlw lw[h yXna \$wtb hrwth tc[ta rtslw¹⁷
 yrxybl qdc jpXmw
 ~lykXhl !kw h[db ~twxnhl t[h !wktk wxwrk Xya
 \$rd¹⁸
 \$wtb tmaw alp yzrb
 ~hl hlgnh lwkb wh[r ta Xya ~ymt \$l}hl dxyh yXna¹⁹
 1QS Col. IX (Martínez e Tigchelaar 2000:92)

17 e para que oculte o conselho da lei no meio dos homens da iniquidade, para que repreenda o conhecimento da verdade e juízo de justiça aos que escolhem

18 o caminho, cada um conforme seu espírito, segundo a disposição do tempo, para que os guie em conhecimento e assim para que os instrua nos mistérios de maravilha e verdade no meio

19 dos homens da comunidade, para que caminhem perfeitamente, cada um com seu próximo, em tudo que foi revelado para eles.²⁷¹

Há aqui a associação de “espírito” (XWR) com o aramaico “mistério” (hZR), que aparece também em Daniel 2,19 no contexto da interpretação do sonho de Nabucodonozor por Daniel e com o hebraico “segredo”²⁷² (dws).

Parece ainda que os membros comuns da comunidade são possuidores do mesmo espírito e têm também acesso a tais mistérios à medida que anuem ao ensino inspirado. Talvez por isso a leitura em 4Q504 Frag. 1-2 Col V linha 15: “Pois tu derramaste teu espírito santo sobre nós” (wnyl[hkXdwq xwr ta htqcy a[yk]).²⁷³

²⁷¹ Uma tradução um pouco menos literal está em Martínez (1995:56).

²⁷² Martínez e Tigchelaar (2000:77) traduzem XWR ydws em 1QS Col. IV acima por “foundations of the spirit” (fundamentos do espírito), que deriva ydws de dsy (lançar fundamentos). Mas na tradução em Martínez (1995:49) para o português consta “conselhos do espírito”. O paralelo com “mistérios” (YZR) que vem logo antes sugere que a melhor tradução é “segredos”, de dws.

²⁷³ Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:1016). Tradução portuguesa em Martínez (1995:464).

Tudo isso tem relação com a promessa profética do derramamento do espírito anteriormente abordada, que é repetida em Qumran no sentido de ser a seita a herdeira daquelas promessas. Um testemunho interessante está em 4Q521 Frag. 2 Col. II. Ali a menção da libertação de prisioneiros e cura dos cegos na linha 8 remete a Isaías 61,1ss e a unção do espírito sobre o Servo Sofredor, mas quando diz “sobre os pobres pousará seu espírito” (@xrt wxwr ~ywn[l[w)²⁷⁴ na linha 6, parece ser uma alusão à comunidade (Puech 1998:13).

A idéia da renovação espiritual da aliança aparece em 1Q34 Frag. 3 Col. II linha 6-7: “E renovaste com eles tua aliança na visão da glória e nas palavras de teu santo espírito, pelas obras de tua mão” (\$ydy yX[mb \$Xdwq [xwr] yrbdw dwbk tarmb ~hl \$tyrb Xdxtw).²⁷⁵ Os sectários de Qumran falam que “Os sacerdotes são os convertidos de Israel” (larXy ybX ~h ~ynhkh).²⁷⁶

O contexto mais imediato desta última citação fala dos “filhos de Sadoc” como eleitos de Israel chamados pelo nome que se levantarão nos últimos tempos. A liderança da seita era sacerdotal (Fletcher-Louis 2002:150), por isso é natural concluir que eles todos se viam como convertidos de Israel e participantes da nova aliança e dos mistérios revelados pelo espírito.

Em suma, a comunidade de Qumran via a si mesma como o cumprimento da profecia de renovação espiritual e da nova aliança, o que serviu de fundamento para suas crenças, visto que eles se entenderam como o último remanescente fiel de Israel (Vermes 1997:96-97). É neste campo que parece estar a palavra que aqui é estudada e seu emprego em 2º Coríntios 3,7-18.

Estas, porém, não foram peculiaridades de Qumran. Tais idéias estavam presentes em outros lugares, embora com nuances variadas. Expectativas messiânicas de um indivíduo especial sobre quem pousaria o espírito santo aparecem na literatura da época.

Os Salmos de Salomão, uma obra datada pelo menos no quinto século EC, mas com evidências de que pode remontar ao fim do primeiro século EC (Wright 1985:640), traz testemunho semelhante.

²⁷⁴ Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:1044). Português em Martínez (1995:440).

²⁷⁵ Hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:146). Tradução portuguesa em Martínez (1995:460).

²⁷⁶ CD –A Col. IV linha 2. Hebraico em Martínez e Tigchelaar 2000:554). Português em Martínez (1995:78).

Em passagens de natureza apocalíptica messiânica nos Salmos de Salomão 17,37 e 18,7 (LXX) é encontrado “Deus capacitou-o com poder em espírito santo” (ὁ θεός κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ) e “debaixo do cetro da instrução do ungido do Senhor em temor de seu Deus em sabedoria do espírito” (ὑπὸ ῥάβδον παιδείας χριστοῦ κυρίου ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ ἐν σοφίᾳ πνεύματος). Estes são conteúdos messiânicos que afirmam a ação do espírito santo no messias dos últimos tempos.

Na obra denominada Testamento dos Doze Patriarcas, que deve ter tido origem no período macabaico com exceção das interpolações cristãs (Kee 1983:777-778), aparece linguagem semelhante:

τότε ἐγερεὶ κύριος ἱερέα καινόν, ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται· ... καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ’ αὐτὸν ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ’ αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι ... καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ’ αὐτοῖς.
(Testamento de Levi XVIII 2,7,11 – Jonge 1978:45,49)

então levantará o Senhor um novo sacerdote, a quem as palavras do Senhor serão reveladas ... e a glória do Altíssimo sobre ele será derramada, e espírito de entendimento e de santidade repousará sobre ele na água ... e dará aos santos comer da árvore da vida e espírito de santidade estará sobre eles.

καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ’ αὐτὸν οἱ οὐρανοί, ἐκχεαί πνεύματος εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου· καὶ αὐτὸς ἐκχεεὶ πνεῦμα χάριτος ἐφ’ ὑμᾶς,
(Testamento de Judá XXIV 2 – Jonge 1978:77)

e serão abertos sobre ele os céus, para derramar do espírito louvor do pai santo; e ele derramará espírito de graça sobre vós,

Pode ser que a menção da água seja interpolação cristã referente ao batismo de Jesus (Kee 1983:795). De qualquer forma, são declarações não só de posse do espírito por parte do messias, mas também do derramamento do espírito sobre os fiéis como característica dos últimos tempos, que se somam ao que já foi exposto até aqui. Particularmente as expressões “as palavras do Senhor serão reveladas”

(οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται), “espírito de entendimento” (πνεῦμα συνέσεως) e “serão abertos os céus” (ἀνοιγήσονται ... οἱ οὐρανοί) mostram um ambiente que vincula o derramamento e posse do espírito com o acesso aos mistérios divinos. Este acesso é principalmente para o messias-sacerdote, mas também é para “os santos” e para “vós”, isto é, para a comunidade de crentes.

3 – Resumo e conclusão do capítulo

Estes são dois termos-chave da perícopé que, na verdade, dão a tônica da passagem como um todo. O estudo aqui apresentado principalmente com base no contexto e no campo semântico que dão sinais de estarem inseridos, apontam para um contexto da apocalíptica e do misticismo da *mercabhá*.

Notoriamente o termo “glória” diz respeito não somente à glória divina visível, isto é, descrita como algo visível, porém, ao mesmo tempo perigoso de se contemplar, mas também à transformação daqueles que contemplam tal glória. Ela descreve o ser supremo glorioso no trono, mas também denota o que acontece com aqueles que a contemplam: eles tendem a ser transformados na mesma glória.

CAPÍTULO V

ESPÍRITO, GLÓRIA E TRANSFORMAÇÃO EM 2º CORÍNTIOS

Este capítulo pretende apresentar uma exegese do texto paulino em questão.

Como já foi delineado na introdução o método empregado está no âmbito da retomada da Escola da História das Religiões e das Religiões Comparadas em estudos recentes. Uma comparação, entretanto, que leva em conta o conteúdo dos textos envolvidos. Isto significa dizer que esta abordagem não prescinde da exegese. Pelo contrário, ela é parte integrante e importante.

A abordagem, então, também será feita se valendo dos vários métodos que estão no bojo do que é conhecido como “Método Histórico-Crítico”, associados a procedimentos mais recentes como os propostos pela lingüística, numa relação orgânica que mostre os eixos principais do texto (Egger 1994:18).

Serão aproveitados alguns elementos do método denominado por Robbins (1996a:1; 1996b:1) de “Socio-Rhetorical Criticism” (Crítico-Sócio-Retórico) que procura dar atenção ao próprio texto em interação com o mundo do autor e leitor atual em termos de abordagens e métodos contemporâneos. Trata-se de uma associação das abordagens sócio-científica e crítica-literária.

Assim, no caso específico desta tese, os conceitos expostos na introdução, que fazem parte da abordagem recente das origens do cristianismo a partir da noção apocalíptica de êxtase visionário, são aplicados à exegese.

Uma das propostas do método de Robbins é diagramar as repetições de palavras e expressões do texto bem como a progressão de idéias que são um *pattern* (padrão) como ponto de partida para a análise literária, retórica e sócio-científica.

Mas antes é preciso “sobrevoar” o texto tentado localizá-lo no espaço de tempo que compreende o ministério de Paulo. A questão é em que altura da carreira paulina aconteceu sua relação com a igreja de Corinto e quais as principais características deste empreendimento religioso.

Esta abordagem, é preciso reafirmar, toma como referenciais os conceitos expostos na introdução desta tese. Interessa o *kairos* relacional de Paulo com os Coríntios no âmbito de seu ministério apostólico da perspectiva da apocalíptica, do misticismo judaico, do êxtase religioso e da transformação.

É preciso reconhecer que esta metodologia, como qualquer outra, é de corte. Isto é, privilegia *um* aspecto, aqui considerado central, do mundo religioso que envolveu o judeu Paulo.

Wayne Meeks observa a inadequação das tentativas de colocar Paulo dentro de uma das espécies de judaísmo existente na época:

Não foram poupadas tentativas de colocar Paulo sobre o pano de fundo de várias espécies de judaísmo. Ora ele aparece como “rabino”, ora como representante da “apocalíptica judaica”; talvez se situe mais próximo do “misticismo judaico”, ou até do “gnosticismo judaico”. Ou pode ser que seus interesses peculiares sejam simplesmente o resultado de ter sido educado no “judaísmo helenista”.

A incapacidade de qualquer destes esquemas conseguir ser fiel ao contexto dentro de qual o texto das epístolas paulinas adquire sentido deveria alertar-nos para o fato de que essas categorias em nada auxiliam para chegarmos a uma adequada taxionomia do judaísmo do século I. Qualquer que se dedique à exegese séria e rigorosa dos textos precisa possuir documentos de todas essas categorias e de outras também. O próprio Paulo é a prova mais clara da inadequação dos textos. (Meeks 1992:57 – aspas no original)

Mas as observações de Meeks podem depor contra sua própria metodologia, ou pelo menos contra a possibilidade de exegese que ele chama de “séria” e “rigorosa”. Ele

mesmo reconhece a dificuldade por escassez de fontes para o estudo de Paulo, enquanto propõe um ecletismo sociológico que pode cair em sua própria crítica contra generalizações (Meeks 1992:9-15). Na verdade, seu método, ainda que pretenda ser eclético, não deixa de ter uma *delimitação* sociológica.

Com Renwick (1991:3), é necessário assumir que o estudo de Paulo e seu contexto judaico específico é uma busca que precisa continuar, ainda que de modo parcial num campo complexo. Mas a observação de Renwick merece a ressalva de que o aspecto aqui tratado evidencia ser central para formar um quadro plausível do homem religioso Paulo de Tarso.

1 – O momento da carreira paulina

Para fins de maior clareza é importante uma visão que permita localizar este momento da carreira de Paulo em relação ao todo de seu ministério apostólico e também aos dados disponíveis de sua relação mais ampla com a igreja de Corinto.

A questão da cronologia paulina e de um esquema geral da vida de Paulo sempre foram problemas complexos.

Uma das dificuldades é que praticamente todas as obras mais antigas sobre a vida de Paulo e muitas populares da atualidade são baseadas no conteúdo de Atos como primeira fonte. Ao mesmo tempo, hoje é amplamente reconhecido que as cartas do próprio Paulo apresentam um esquema de salvação com aspectos fundamentais que não aparecem em Atos.

Por isso, como observaram Goodenough e Kraabel (2004:23-25) num artigo publicado originalmente na década de sessenta do século passado, é completamente impróprio partir de Atos para Paulo. Não é aceitável começar com uma fonte de segunda mão para interpretar a fonte de primeira mão, que é a exposição do próprio autor em questão nas suas cartas. O caminho correto, notaram eles, é primeiro olhar o testemunho do próprio Paulo em sua correspondência e somente depois ir até as narrativas de Atos dos apóstolos.

Desta perspectiva, dizem ainda Goodenough e Kraabel, Atos tem se mostrado um documento tendencioso em exagerar o conservadorismo judaico de Paulo e uma suposta unidade católica primitiva do cristianismo.

Um trabalho recente mais ou menos nesta linha é o de Jerome Murphy-O'Connor que será aqui utilizado para um panorama da carreira paulina com ênfase em sua estadia e correspondência coríntia.

O problema da cronologia da vida de Paulo é espinhoso, como se expressou Barbaglio (1993:27ss), mas há um terreno mais sólido quando se trata de Corinto porque existe um maior volume de informação do próprio Paulo (Bornkamm 1991:111ss). Há mais informações disponíveis sobre a igreja de Corinto do que de qualquer outra dos primeiros anos do cristianismo (Horrell e Adams 2004:12).

De acordo com Murphy-O'Connor (2000:24-43), Paulo deve ter nascido perto de 6 aEC e se convertido por volta de 33 EC próximo dos 40 anos de idade. Logo após fundar as igrejas da Galácia, Filipos e Tessalônica, já cinquentenário deve ter viajado para Corinto no primeiro semestre de 50 EC para fundar uma igreja lá e, inicialmente, ficou ali até o segundo semestre de 51.

Fundada numa cidade grega que foi destruída (146 aEC) e restaurada (44 aEC) como colônia romana, um centro comercial e portuário marcado por variedade religiosa, a igreja coríntia era provavelmente mista, constituída de judeus e gentios (Horrell e Adams 2004:2-10).

Mas não é só isso. A igreja deve ter sido formada de pessoas de diversas origens religiosas e sociais com grande potencial de dissensão, o que levou Murphy-O'Connor (2000:279) a afirmar que muitos membros só tinham em comum o cristianismo. Uma afirmação talvez exagerada, mas sugestiva. Como disse Schmithals (2004:73), precisamente Corinto era um ponto convergente de todo tipo possível de culto.

As relações do apóstolo com esta comunidade foram intensas e tensas. Essas relações complexas se estenderam por mais ou menos sete anos (50-57 aEC). Nesse período Paulo deve ter visitado a igreja pelo menos três vezes, mandou várias cartas,²⁷⁷ enviou emissários, recebeu pelo menos uma carta deles (1º Coríntios 7,1) e também visita(s) de integrantes daquela comunidade (Kruse 1994:21-22).

No esquema cronológico de Margaret Thrall (1994:77), após várias visitas e trocas de cartas (incluindo 1º Coríntios) nos anos 54 e 55, o trecho aqui em foco (incluído por ela em 2º Coríntios 1-8) foi escrito no primeiro semestre de 56 EC. Seria uma resposta de Paulo às críticas contra ele por parte da comunidade, conforme informações de Tito.

²⁷⁷ Murphy-O'Connor (2000:262) fala de cinco cartas. Ele considera: 1) A pré-canônica e perdida carta mencionada em 1º Coríntios 5,9; 2) 1º Coríntios; 3) A perdida carta dolorosa referida em 2º Coríntios 2,4; 4) 2º Coríntios 1 a 9; 5) 2º Coríntios 10 a 13. Mas este número pode aumentar se for considerado que 2º Coríntios pode ser constituída de mais cartas, conforme a ampla discussão em Thrall (1994:3ss).

Os problemas entre Paulo e a igreja de Corinto e seu contexto social e religioso têm sido alvo de grande debate ao longo da história da interpretação.

Ficou famosa a teoria de F. C. Baur (2004:51-59) publicada originalmente em 1831, baseada na correspondência de Paulo aos coríntios, de que havia um partido petrino e um partido paulino. A tese foi duramente criticada em seus resultados específicos,²⁷⁸ mas tem o poder de ressucitar com nova cara e outros desenvolvimentos. É o caso da tese mais recente de Goulder (2004:173-181) que vê a “sabedoria” em 1º Coríntios como uma referência à *Halakhá* inspirada do partido petrino.²⁷⁹

Também famosa ficou a tese de Walter Schmithals (2004:71-77) de que Paulo combatia em Corinto um gnosticismo judaico. O “anátema Jesus” (Ἀνάθεμα Ἰησοῦς) em 1º Coríntios 12,3 declarado em êxtase, por exemplo, seria uma rejeição do Jesus humano em contraste com a aceitação do Pneuma-Cristo, o que seria típico do gnosticismo e sua reprovação da esfera carnal.

Mas esta tese caiu em descrédito nos últimos anos. Os estudiosos tendem a evitar até mesmo a idéia de um proto-gnosticismo coríntio, e estão indo mais para o campo do judaísmo helenista ou para um quadro de comparação com paralelos religiosos específicos no mundo greco-romano (Horrell e Adams 2004:19-10; Horsley 2004:119-128).

Apesar das dificuldades, Dieter Georgi (1987:ix-xii,118-174,229-283) construiu sua teoria sobre os adversários de Paulo principalmente com base em 2º Coríntios 3 e 4. Ele acredita que a chave interpretativa desta passagem é a motivação polêmica.

Para ele, há uma teologia do “homem divino” (θεῖος ἀνὴρ) por parte de seus oponentes por trás desta polêmica que considera Moisés como uma das grandes figuras heróicas à moda helênica. Estes oponentes de Paulo consideravam a si mesmos como herdeiros de Moisés nestes moldes, isto é, como “homens divinos”. Georgi argumenta que sua teoria não despreza as abordagens do tema a partir do gnosticismo e apocalíptica como feitas, por exemplo, por Gunther (1973:271-297). Pelo contrário, servem para entender o fenômeno mais propriamente.

²⁷⁸ Seu estudo do problema coríntio levou a uma teoria sobre a história mais ampla do cristianismo primitivo. Para ele, havia basicamente dois partidos cristãos no primeiro século EC, um petrino judaico e um paulino não judaico, que foram reconciliados no chamado catolicismo primitivo do segundo século. Esta tese de Baur tem sido criticada por ser influenciada pela filosofia dialética de Hegel da tese, antítese e síntese (Horrell e Adams 2004:14).

²⁷⁹ Para ele, a “sabedoria” (σοφία), que é tema dominante nos quatro primeiros capítulos de 1º Coríntios, não se refere a um conceito grego, mas é associada à *Toráh* no mundo judeu de fala grega. A sabedoria referida, então, seria um modo de vida de acordo com a *Toráh*, apresentada de modo mais aceitável para o mundo grego. Este modo de vida conforme a *Toráh* estaria expresso na *Halakhá*, regras de vida que o partido cristão petrino entendia como inspiradas pelo Espírito, mas que Paulo (e seu partido) entendia como regras humanas que não tinham valor no evangelho.

Outro trabalho influente e importante é o de Anthony Thiselton (2004:107-118) sobre a escatologia realizada em Corinto. O próprio assunto proposto demonstra sua relevância para a tese desenvolvida aqui.

Em suma, para Thiselton o problema coríntio está relacionado aos que ele chama de “the eschatological radicals” (os radicais escatológicos). Eles defenderam o que ele chama de “over-realized eschatology” (escatologia super-realizada), ou “radically realized eschatology” (escatologia radicalmente realizada) ou ainda “one-sided realized eschatology” (escatologia realizada unilateral).

Segundo Thiselton, não só 1º Coríntios 4,8 e 15, mas todo o contexto desta primeira carta evidencia uma crença coríntia do tipo citado. A ênfase de Paulo, portanto, seria numa escatologia futura.

Conquanto fale de uma escatologia realizada em Corinto, este autor parece colocar Paulo totalmente do outro lado do muro, o que dá impressão de certa artificialidade. Mas uma vez que fala de escatologia *super* ou *radicalmente* realizada como a heresia coríntia do ponto de vista de Paulo, parece que ele admite implicitamente algum tipo de escatologia realizada em Paulo.

De qualquer forma, de modo semelhante à abordagem tradicional, ele nega que o apóstolo foi caracterizado por uma escatologia com matizes carismáticas ou místicas, o que parece contradizer as evidências, como tem sido argumentado neste trabalho. Neste sentido, seu conceito de escatologia super ou radicalmente realizada se torna muito artificial por colocar Paulo totalmente do outro lado da questão, mas também por dar a impressão de que este era um dogma da igreja coríntia como um todo.

Embora as questões levantadas por Thiselton tenham seu lugar, é mais provável que fossem secundárias em relação ao problema da autoridade apostólica e legitimidade religiosa. Autoridade e legitimidade estas que concorriam em âmbito apocalíptico.

É interessante notar que as cartas não enfatizam conflitos dos coríntios com os de fora, como acontece em 1ª Tessalonicenses (J. Barclay 2004:184). Isso pode indicar uma tendência mais sincrética que separatista dos fiéis.

Neste caso, a causa dos problemas coríntios foi justamente uma subsequente reinterpretação do evangelho paulino por parte da comunidade devido a vários fatores difíceis de serem identificados com precisão (Horrell e Adams 2004:23-26), mas que envolviam notoriamente um questionamento da autoridade apostólica de Paulo. Foi “a igreja mais exasperante com a qual Paulo teve de lidar” (Murphy-O’Connor 2000:259).

Já na primeira carta canônica os conflitos internos envolvendo os nomes de Paulo, Pedro e Apolo são patentes (1-4). Também conflitos ético-morais no campo da

sexualidade e das questões judiciais (5-6), respostas a vários questionamentos e problemas levantados pelos próprios coríntios a partir de 7,1: “Ora, a respeito das quais escrevestes ...” (Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε ...).

Mas o que teria acontecido em Corinto para provocar uma correspondência paulina tão intensa? Mesmo admitindo que a resposta para isto está envolta em mistério, Murphy-O'Connor (2000:298ss) tentou reconstruir a situação.

Para ele, um indivíduo dentro da comunidade mas vindo de fora, provavelmente porta-voz de judaizantes de Antioquia, teria feito um grave ataque à pessoa de Paulo (2º Coríntios 2,1-10) e a igreja não teria manifestado lealdade ao apóstolo (2º Coríntios 7,12).

A gravidade da situação, segundo Murphy-O'Connor, também estava em que a perda de Corinto significaria uma grande ameaça para todo o desenvolvimento do trabalho de Paulo entre os não judeus, além do fato de ele ter ficado profundamente perturbado e ofendido por não ter sido apoiado pelos coríntios, seus filhos na fé.

A oposição era tanto de judaizantes como dos que Murphy-O'Connor chama de “espirituais”.²⁸⁰ Para os judaizantes, Moisés era o grande legislador, mas para os espirituais ele era mais. Como aquele que incorporou todas as virtudes helenistas e penetrou os mistérios de Deus, ele era tudo o que os espirituais almejavam ser.

Em 2º Coríntios 1 a 9, onde está a perícopie central desta tese, Murphy-O'Connor entende que Paulo usou de cautela e sutileza para tratar com seus oponentes. Em 2º Coríntios 3,7-18 Paulo teria se concentrado na figura de Moisés porque ela é um elo entre judaizantes e espirituais. Paulo teria, segundo Murphy-O'Connor, usado a estratégia de destacar implicitamente qualidades que faltavam a Moisés.

Naturalmente, esta reconstrução de Murphy-O'Connor está sujeita à crítica, como, por exemplo, se os dados apoiam a própria existência tão bem definida e distinta de “judaizantes” e “espirituais”.

Mas, é fato que questões judaicas e carismáticas estavam na agenda da relação entre Paulo e os coríntios. Especialmente estas últimas quanto à glossolalia, profecia, revelações, que envolvem êxtases dentro de certo padrão (1º Coríntios 12 a 14). Também notoriamente um interesse em viagens celestiais (2º Coríntios 12) e em transformação (1º Coríntios 15; 2º Coríntios 5,1ss), especificamente no Moisés transformado (2º Coríntios 3) – temas estes típicos do misticismo apocalíptico, como vem sendo exposto.

2 – O conteúdo do texto

A segunda carta de Paulo aos Coríntios como está na Bíblia é considerada pela maioria hoje como composta, na verdade, de uma coleção de várias outras cartas paulinas.

Existem defensores da unidade da carta ainda que “ditada” com interrupções, o que explicaria os vestígios de falta de uniformidade (Kümmel 1982:378), ou uma unidade com base na retórica da epístola (Amador 2000:92). Mas a maior parte dos estudiosos mais recentes nega sua integridade (Hafemann 2000:31).

Kümmel (1982:361) já havia notado que a carta como está hoje tem três partes que não apresentam conexão clara entre si: 1-7, 8-9, 10-13. Especialmente estes últimos quatro capítulos foram por muitos anos considerados como a carta severa (2º Coríntios 2,3-4; 7,8.12) preservada como anexo (Kruse 1994:31-32). Recentemente eles têm sido considerados pela maioria como escritos depois dos capítulos 1 a 9 (Carson et. al. 1997:300).

Entretanto, a hipótese proposta nesta tese pressupõe que a questão da unidade não é fundamental para o tema analisado. Propor uma abordagem que dependa muito desta integridade duvidosa pode resultar numa construção que tenha alicerces sobre a areia.²⁸¹

Ainda que seja fundamental determinar onde começa e onde termina uma unidade textual para a compreensão de uma passagem (Egger 1994:53), vale dizer que os limites aqui impostos levam em conta principalmente os parâmetros desta tese, isto é, a relação óbvia deste fragmento paulino com a glória de Moisés no monte Sinai.

Portanto, como já exposto na introdução, o núcleo textual é 2º Coríntios 3,7-18. Todavia, é imprescindível reconhecer também a relação bem próxima entre este núcleo e seu contexto mais imediato, que começa em 2,14 e vai pelo menos até 4,18.

A delimitação a partir de 2,14 não é difícil de ser reconhecida, pois ali começa um trecho com conteúdo distinto, ao passo que em 2,13 a ênfase está em relatos de

²⁸⁰ Com base em 1º Coríntios 2,6ss, estes últimos provavelmente constituíam a parte mais rica e instruída da igreja (Murphy-O’Connor 2000:289). É provável que as contradições e conflitos coríntios tivessem por trás uma comunidade estratificada de minoria dominante (Hoefelmann 1990:25ss).

²⁸¹ Belleville (1991:143,84-166), por exemplo, afirma que a pergunta “para estas coisas quem é digno?” (πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός;) em 2,16 se torna o tema primário de 3,4-4,18 em termos de suficiência paulina. Mas para dar plausibilidade à sua tese, ela precisa construir toda uma argumentação a favor da duvidosa unidade dos primeiros capítulos da carta para justificar uma suposta linha de argumentação paulina.

viagem precedidos por detalhes de pendências entre Paulo e os coríntios. Mesmo que possa existir certa continuidade,²⁸² a diferença de temas é notória.

Na outra ponta está a perícopes que corresponde a 5,1-10 que trata também do tema de transformação, mas de um outro modo, com ênfase no *escaton* conforme o versículo 10.

Segue, então, um resumo do conteúdo do texto com atenção especial à perícopes considerada central. Também um diagrama semântico de 2,14 a 4,18 com a finalidade de demonstrar seus destaques, especialmente no núcleo pretendido. Este procedimento tem a finalidade de levantar as perguntas pertinentes que guiarão a exegese.

2.1 – Resumo do conteúdo

Após uma construção narrativa que resume suas relações com os coríntios e viagens envolvidas, em 2,14 Paulo inicia um trecho tipicamente mais teológico com uma ação de graças. Ele geralmente aproveita tais ações de graça para introduzir assuntos que lhe interessam e não é diferente neste ponto.

Usando a linguagem do “triumfo” com destaque para o tema do perfume, um quadro conhecido de seus leitores no *triumphus* romano, como será abordado a seguir, Paulo introduz uma defesa de seu apostolado. Ele se apresenta como “o perfume de Cristo” (v.15) que leva uma mensagem de salvação, em contraste com os que mercadejam a palavra de Deus.

Na seqüência, início do capítulo 3, ele argumenta que não precisa de carta de recomendação formal, uma vez que os próprios coríntios são uma demonstração da legitimidade de seu apostolado, visto serem eles seus filhos na fé.

Além disso, diz Paulo, seu trabalho é autenticado pela ação do espírito, em contraste com a letra que mata, uma referência a certa abordagem da lei de Moisés em que os coríntios estavam envolvidos.

A seguir, em 3,7-18, ele se concentra na figura de Moisés, especialmente o evento do rosto florescente e o véu narrado em Êxodo 34. Paulo está particularmente interessado no brilho da face de Moisés e no respectivo véu. Ele segue, de certo modo, a narrativa do Êxodo, primeiro num tom de comparação, argumentando que seu ministério é superior, mais glorioso do que o mosaico (v.7-11).

²⁸² A mudança abrupta de 2,13 para 2,14 é notória e levou alguns intérpretes como Georgi (1987:13-18) e Barbaglio (1989:388), por exemplo, a considerarem 2,14 a 7,4 como interpolação posterior de uma carta paulina distinta. Mas não fantam os defensores de que há certa continuidade entre estes trechos. Amador

Num segundo momento (12-17), ele se volta para o motivo do véu, com destaque para uma alegorização em termos da incredulidade de Israel. Para Paulo, os seus compatriotas que não se convertem a seu evangelho permanecem com um véu que lhes impede de “ver” a verdade na leitura das Escrituras. A conversão ao evangelho paulino, entretanto, está relacionada com a presença libertadora do “espírito”.

O versículo 18 do capítulo 3 é chave para se entender porque o destaque em “glória”. Paulo se refere à transformação por contemplação da glória de Deus que ocorreu com Moisés e que ocorre com ele e seus correligionários, mas agora na dimensão superior de seu evangelho.

Esta categoria da contemplação da glória de Deus e transformação continua em destaque na seqüência, especialmente nos versículos 4 e 6 do capítulo 4. Ao falar de seu trabalho de pregação do evangelho e do fato de que há aqueles que não o recebem porque estão cegos por influência satânica, Paulo retoma a linguagem da glória, agora falando de Cristo como imagem de Deus.

Na parte final do capítulo 4, versos 7 a 18, ganha destaque o tema dos sofrimentos que acompanham o trabalho apostólico, que são tidos como leves diante da glória que espera os crentes no *escaton* (v.16-18).

Este tema da transformação no *escaton* recebe um desenvolvimento na enigmática perícopre correspondente a 5,1-10. Agora o apóstolo fala de ser revestido da habitação celestial, uma linguagem também muito conhecida na apocalíptica. Entretanto, a idéia de “deixar o corpo e habitar com o Senhor” (v.8 – ARA), o que Paulo não sabe como se relaciona com sua ascensão visionária (2º Coríntios 12,2-3), é uma crença que ele toma como realidade escatológica, provavelmente influenciada por conceitos helênicos.

2.2 – Diagrama semântico

Um dos aspectos do método de Vernon Robbins (1996b:8-14) é a elaboração de diagramas de repetição e progressão que evidenciam certos padrões textuais. Os dados repetitivos e progressivos permitem uma visão do quadro geral do texto que dá base para uma análise posterior dos detalhes textuais. O destaque fica para palavras ou frases

(2000:106) defende que em 2,14 é introduzida nova argumentação, mas não a ponto de evidenciar uma carta distinta.

repetidas pelo menos três vezes e para a progressão que envolve palavras e frases relacionadas ou mesmo nomes, pronomes e conjunções repetidas.²⁸³

No diagrama abaixo aparecem em destaque apenas palavras ou expressões-chave que são repetidas três vezes ou mais no texto de 2,14 a 4,18. As palavras “Deus” (θεός), “Cristo” (Χριστός) e “Senhor” (κύριος) não constam porque são amplamente empregadas ao longo do Novo Testamento e não é necessário diagramá-las para os fins temáticos pretendidos. O nome “Moisés” (Μωϋσῆς) também não aparece porque é auto-evidente pela abordagem a Êxodo 34.

v.14

φανεροῦντι							
------------	--	--	--	--	--	--	--

v.16

					ίκανός		
--	--	--	--	--	--------	--	--

v.1

							συνιστάειν
							συστατικῶν
		ἐπιστολῶν					

v.2

		ἐπιστολή					
		ἐγγεγραμμένη					

v.3

φανερούμενοι							
		ἐπιστολή					
				διακονηθεῖσα			
		ἐγγεγραμμένη					
			πνεύματι				

v.5

					ίκανοί		
					ίκανότης		

v.6

					ίκανωσεν		
--	--	--	--	--	----------	--	--

²⁸³ Robbins usa como exemplo a narrativa de Marcos 15,1-16,8, na qual ocorre uma repetição e progressão envolvendo “Jesus, rei/reino, crucifica/crucificado/cruz, túmulo” que dá o tom narrativo da passagem.

				διακόνους			
		γράμματος					
			πνεύματος				
		γράμμα					
			πνεῦμα				

v.7

				διακονία			
		γράμμασιν					
		έντετυπωμένη					
δόξη							
πρόσωπον							
δόξαν							
προσώπου							
						καταργουμένην	

v.8

				διακονία			
			πνεύματος				
δόξη							

v.9

				διακονία			
δόξα							
				διακονία			
δόξη							

v.10

δεδόξασται							
δεδοξασμένον							
δόξης							

v.11

						καταργούμενον	
δόξης							
δόξη							

v.13

	κάλυμμα						
πρόσωπον							
						καταργουμένοι	

v.14

	κάλυμμα						
--	---------	--	--	--	--	--	--

	ἀνακαλυπτόμενον						
						καταργείται	

v.15

	κάλυμμα						
--	---------	--	--	--	--	--	--

v.16

	κάλυμμα						
--	---------	--	--	--	--	--	--

v.17

			πνεῦμα				
			πνεῦμα				

v.18

	ἀνακαλυπτόμενον						
προσώπων							
δόξαν							
δόξης							
δόξαν							
			πνεύματος				

v.1

				διακονίαν			
--	--	--	--	-----------	--	--	--

v.2

φανερώσει							
							συνιστάοντες

v.3

	κεκαλυμμένον						
	κεκαλυμμένον						

v.4

	ἐτύφλωσεν						
φωτισμόν							
δόξης							
εἰκόν							

v.6

	σκοτούς						
--	---------	--	--	--	--	--	--

φῶς							
λάμπει							
ἔλαμψεν							
φωτισμὸν							
δόξης							
προσώπῳ							

v.10

φανερωθῆ							
----------	--	--	--	--	--	--	--

v.11

φανερωθῆ							
----------	--	--	--	--	--	--	--

v.13

			πνεῦμα				
		γεγραμμένον					

v.15

δόξαν							
-------	--	--	--	--	--	--	--

v.17

δόξης							
-------	--	--	--	--	--	--	--

O sentido vertical da tabela acompanha a ordem em que as palavras aparecem no texto. O sentido horizontal destaca oito colunas que constam repetições de palavras, termos sinônimos e afins.

Mesmo uma leitura preliminar revela que a palavra “glória” (δόξα) está em relevo nesta perícopa. Além da evidente e até enfadonha repetição, o diagrama mostra como palavras afins reforçam a centralidade deste tema. Apesar das dificuldades de delimitação,²⁸⁴ 3,7-18 aparece como distinto pela referência ao evento do brilho/véu do rosto de Moisés. Mas a diagramação também destaca que está justamente aí a

²⁸⁴ A dificuldade em delimitar este texto pode ser percebida nas diferenças entre os textos gregos e traduções consultados. As traduções que consideram 3,7-18 como parágrafo distinto e que geralmente fazem uma subdivisão entre os versículos 11 e 12 são: NVI, NTLH, e BEP. As demais fazem a divisão de modos diferentes. O NTG considera 3,4-11 e 3,12-18 como parágrafos distintos, mas 3,7-11 também está considerado como subparágrafo. O GNT considera 3,1-3; 3,4-6; 3,7-11; e 3,12-18 como parágrafos distintos. Em sua influente abordagem desta passagem, Hans Windisch considerou 3,7-18 como um *midrash* cristão independente, mas, ainda que este trecho seja peculiar, o diagrama mostra que há relação com o contexto (Hafemann 1995:257-266).

concentração das ocorrências deste termo primordial.²⁸⁵ O interesse de Paulo no evento do Sinai está na “glória” do rosto de Moisés.

Contudo, este contexto mais amplo diagramado mostra também uma progressão que envolve um entrelaçamento de outras palavras e temas importantes que dão reforço para esta tese.

Por exemplo, “glória” (δόξα) se relaciona com “rosto” (πρόσωπον) e “imagem” (εἰκὼν), pois a glória aqui brilha no rosto e reflete uma imagem. Este fato mostra que 4,4-6 é muito importante para a análise proposta por causa do seu conteúdo, que inclui estas palavras acima e termos relacionados.

Outro exemplo é o jogo de palavras que envolve “véu” (κάλυμμα) em evidência nos versículos 13 a 16, e os verbos “cobrir/revelar” (καλύπτω/ἀνακαλύπτω). Os verbos ocorrem em 3,14.18;4,3. No meio se destaca a expressão “é removido o véu” (περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα) que ocorre em 3,16.

Ao lado disso e da ênfase em “glória”, as presenças de “manifestar” (φανερῶω) em 2,14;3,3;4,2.10.11 e de “luz/brilhar/iluminação” (φῶς/λάμπω/φωτισμός) em 4,6 mostram que o tema da revelação perpassa o texto todo. Georgi (1987:260) apresenta uma relação de ocorrências de “revelação”, “abertura”, “visão”, “percepção” e termos que dão a idéia oposta destes conceitos. Ele conclui que são abundantes em 2,14-7,4 e nos quatro últimos capítulos da carta.

No texto central também se destaca o verbo “tornar inoperante/abolir” (καταργέω) que se refere ao *status* paulino da glória de Moisés. Ocorre apenas uma vez em forma indicativa e todas as outras em forma de particípio passivo.

Logo, a tônica do texto não é exatamente “ministério” (διακονία) muito menos “velha/nova aliança” (παλαιά/καινή διαθήκη) como geralmente é pressuposto. Paulo pode até ter sido o introdutor destes conceitos aliancistas (Plummer 1915:100; Martin 1986:69), mas não há evidências de que estes correspondiam às suas crenças centrais.

As expressões “velha aliança” e “nova aliança”, tão destacadas nos estudos tradicionais, ocorrem apenas uma vez cada (3,6.14). Em todo o *corpus paulinum* a única outra ocorrência é 1º Coríntios 11,25, onde aparece apenas “nova aliança”. Mas esta última passagem faz parte de uma tradição que Paulo tomou por empréstimo

²⁸⁵ Incluindo o substantivo e o verbo são dezessete ocorrências de 3,7 a 4,18, com treze concentradas em 3,7-18. Só em 3,7-11 ocorre dez vezes, depois dá lugar ao tema do véu de Moisés em 13-17 e volta em destaque em 3,18.

(Bultmann 2004:203). Portanto, a expressão não é nem exegética nem literariamente central para Paulo e a escola paulina.

Sanders (1987:420-422), que defende o “covenantal nomism” (nomismo da aliança) como padrão do judaísmo palestino, consciente da objeção devido à rara ocorrência da palavra “aliança” na literatura do judaísmo tardio e rabínico, argumenta que a ausência do termo não elimina a presença do conceito. Mas ainda que o estudo de palavras possa ser enganoso como alega Sanders, o argumento de conceito subentendido corre maior risco de imposição sobre o texto.

Timo Eskola (1997:398ss), por exemplo, apresenta uma nova abordagem da tese de Sanders que reavalia este nomismo como *pattern*. O caso é que nem tudo no judaísmo palestino pode ser colocado debaixo do guarda-chuva da aliança, uma vez que não havia uma teologia judaica uniforme. Visto que o trabalho de Sanders começa com os documentos rabínicos, que são posteriores, fica a suspeita de que a literatura apocalíptica, por exemplo, não foi avaliada por seus próprios méritos, mas apenas para corroborar a referida tese.

Esta crítica à hipótese de Sanders ilustra o caso em questão. Herman Ridderbos (2004:379), à semelhança de Sanders, mas para o caso específico paulino, insiste que a promessa da aliança foi basilar para a construção teológica do apóstolo. Para Ridderbos, o conceito desempenha papel muito maior do que indica seu escasso uso nas epístolas paulinas. Mas a parca ocorrência, ao que parece, é justamente evidência de que o assunto não era central.

De modo geral, parece óbvio que o destaque em “aliança” nos títulos da perícopes nas traduções bíblicas e nos comentaristas reflete a influência da teologia cristã posterior de “Velha/Nova Aliança” ou “Velho/Novo Testamento”.

Isto não significa que a idéia de “aliança” não tenha papel *algum* na passagem, pois, como sustenta Renwick (1991:123), existe a possibilidade de a palavra “aliança” (διαθήκη) estar intimamente relacionada com “ministério” (διακονία). Entretanto, é fundamental reconhecer a ênfase sobre “glória” (δόξα) neste trecho.

É até possível concordar com Kittel (1971:251) e Thompson (2001:128) que “ministério” é o tema geral do contexto maior. Mas esse vocábulo e os acima são secundários na perícopes em relação ao destaque principal.

Neste caso, concluir que o centro desta passagem é o tema do “ministério da nova aliança” é uma questão muito mais teológica que exegética, ou seja, impõe um conceito como chave sobre o texto a partir de uma pressuposição teológica.

Hafemann (1995:184-186 *et passim*) acredita que o tema do véu de Moisés é apenas um suporte para o assunto principal da “suficiência” de Paulo como “ministro da nova aliança”. Ele precisa apelar para todo o contexto teológico de Êxodo 34 com destaque para o bezerro de ouro e a segunda dávida das tábuas da lei associado a Jeremias 31 e seu contexto como “pano de fundo” da perícopes paulina em questão.

Mas esta conclusão é notoriamente teológica e não justifica porque justamente o tema específico da “glória”, isto é, do brilho do rosto de Moisés em Êxodo 34,27-35, é tomado por Paulo com tanta ênfase.

2.3 – Lacunas e questões subjacentes

Além de destacar as ênfases, um outro objetivo de estruturar a perícopes é tentar fazer sobressair as “pontas soltas”. Pois o que existe é um fragmento literário de um *modus vivendi* religioso cujas características mais amplas só são dedutíveis por tentativa.

Fazer perguntas para o texto é já condicioná-lo. Mas indagações que procuram levar em conta a estrutura textual não são arbitrárias como poderia parecer, ainda que ligadas a um determinado método de estudo. Se as perguntas feitas condicionam o texto, também dão o norte metodológico para uma abordagem coerente.

Visto que o termo “glória” está em evidência, uma pergunta natural é a que indaga sobre a natureza desta glória enfatizada. Evidentemente, algumas pistas da linha de abordagem que será oferecida aqui já foram dadas nos capítulos anteriores. Mas ainda é preciso perguntar pelo conteúdo mais exato da recepção paulina deste conceito especificamente no texto em questão. Isto passa também por inquirir sobre a relação deste termo com outros como “transformação”, “iluminação” e semelhantes e ainda pela tensão presente/futuro.

Também é preciso perguntar porque Paulo escolheu esta específica narrativa mosaica. A resposta a isso não fica evidente num primeiro momento. Como indagou Comblin (1991:65-66), “Por que justamente esse texto que os rabinos não comentaram²⁸⁶ especificamente? ... ele fixa a atenção exclusivamente no ponto da glória de Moisés descendo do Sinai. Por quê?”.

²⁸⁶ Segundo Belleville (1991:68-69) esta opinião clássica de que os rabinos não comentaram o tema do véu de Moisés se deve à influência de Strack e Billerbeck, citados nesta tese. Ela apresenta alguns exemplos da inclusão do tema em textos rabínicos, mas admite que é surpreendente um número tão pequeno de referências em contraste com a ênfase bem mais freqüente na glória de Moisés, talvez um reflexo de ser Êxodo 34 a única ocasião em que o véu é mencionado em toda a Escritura judaica.

Isso também passa pela pergunta, de cunho mais hermenêutico, sobre qual a natureza da recepção paulina de Êxodo 34. Que tipo de abordagem Paulo faz das Escrituras e de que modo isto se relaciona com seu uso geral delas?

Também relacionada é a inquirição sobre a razão porque a abordagem paulina de Moisés parece ser tão negativa. Este questionamento, por sua vez, é tangente ao tema tão amplamente debatido sobre como a lei de Moisés se enquadra no evangelho paulino.

O destaque em “espírito”, termo que ocorre sete vezes na perícopé, leva a perguntar qual a natureza deste “ministério do espírito”. Visto que se trata de termo tipicamente experiencial (Johnson 1998:4ss), subjaz, então, a questão de qual seria o tipo de experiência religiosa envolvida. Segundo Fitzmyer (2001:633), é justamente a experiência religiosa pessoal de Paulo implícita no texto que torna difícil sua compreensão. Para Fitzmyer, estes elementos experienciais estão presentes apenas vagamente na passagem, daí a dificuldade.

No entanto, a questão que interessa aqui não é tanto a experiência pessoal do próprio Paulo, mas o paradigma do qual fez parte. Então, um caminho é perguntar se é possível identificar um padrão de experiência religiosa nos tempos paulinos que sirva de modelo para iluminar a questão.

É preciso indagar também sobre o que é possível deduzir dos oponentes de Paulo em Corinto. Esta não é uma questão em primeiro plano nesta tese. Mas é importante porque o tom apologético ou polêmico²⁸⁷ que pode estar por trás das palavras de Paulo certamente influenciou a composição do texto.

Em resumo, as questões primárias seriam, então:

- 1) Qual a natureza da “glória” enfatizada?
- 2) Qual a relação de “glória” com transformação, iluminação, etc.?
- 3) Porque este evento mosaico foi escolhido por Paulo?

E questões secundárias decorrentes destas seriam:

- 4) Porque a abordagem paulina a respeito de Moisés parece negativa?

²⁸⁷ Alguns entendem estes dois termos de modo diferente. Segundo Thrall (1994:216,221), classificar o texto de “apologético” seria considerar que se trata basicamente de uma defesa pessoal de Paulo perante os coríntios e dizer que é “polêmico” seria afirmar que a intenção do parágrafo é basicamente atacar outros missionários. Além disso, há os que entendem que 2º Coríntios 3,7-18 não está ligado a uma situação específica em Corinto (Belleville 1991:143-144). Nesta tese, esta questão é apenas indireta devido aos fins pretendidos de estudar a experiência religiosa envolvida.

- 5) Qual a natureza da recepção paulina do narrado em Êxodo 34?
- 6) Qual a natureza deste ministério do “espírito”?
- 7) Que se pode deduzir dos oponentes de Paulo?

Responder todas estas perguntas de modo amplo e exaustivo é algo complexo que está muito além do pretendido neste trabalho. Mas a razão de lidar com elas é porque são um referencial de direção para tentar entender melhor qual a natureza da experiência religiosa envolvida.

3 – Interpretações exegético-teológicas tradicionais e correntes

O aspecto enigmático desta porção literária não tem impedido empreendimentos que buscam lançar luz sobre as obscuridades presentes.

Existem vários comentários e artigos que lutam com a tarefa de elucidação, mas vale a pena constar aqui um esboço de estudos específicos. Nos últimos anos, pelo menos quatro autores se destacaram: Carol K. Stockhausen, David A. Renwick, Linda L. Belleville e Scott J. Hafemann.

Estes trabalhos foram escolhidos porque são livros inteiros sobre a perícopes em questão, ligados a teses doutorais. Eles representam bem as tendências na tentativa de entendimento do texto. O diálogo com eles está presente ao longo desta tese. Todavia, a esta altura é importante olhar mais de perto cada obra como um todo com destaque para suas teses principais.

3.1 – Carol K. Stockhausen

Stockhausen (1989:15-16) opta conscientemente por lidar *apenas* com a estrutura literária e conteúdo do texto, método que ela chama de análise mais literária que histórica, e defende que 2º Coríntios 3,1-18 está centrado no conceito de aliança. Sua tese principal parece ser que o texto se basta junto com as citações e alusões a outros textos bíblicos. Isto é, para Stockhausen (1989:31) o melhor modo de entender o texto é a partir do contexto exegético e estrutural.

Esta tese é semelhante à de Van Unnik (1973:198) que afirma ser o próprio texto a fonte de soluções para enígmata da passagem e uma exegese correta.

Stockhausen (1989:25-31) considera como referenciais o que entende serem duas regras exegéticas rabínicas, que denomina *kal va-homer*²⁸⁸ e *gezera shava*, e o método hermenêutico conhecido como *peshet*, por trás do texto paulino.

A primeira regra acima é geralmente reconhecida pelos comentaristas em relação a 7,7-11 (Thrall 1994:239). Consiste no tipo de argumento conhecido como *a fortiori, a minore ad maius* ou “do menor para o maior”.²⁸⁹

O trabalho de Stockhausen é caracterizado mais pela segunda regra, a *gezera shava*. Com base em similaridade de expressões verbais que constituem um “gancho” verbal compartilhado por textos diferentes, estabelece-se um quadro de relações entre tais textos, prática presente de modo semelhante em várias culturas antigas.

A partir desta regra, Stockhausen (1989:54-71,106-107ss,148) procura estabelecer as possíveis relações entre o texto coríntio com Êxodo 34 e 36, Deuteronômio 29, Isaías 6 e 29, Jeremias 38 e 39 (LXX), Ezequiel 11 e 36. As palavras envolvidas são “pedra”, “escrever”, “glória”, “aliança”, “coração”, “espírito”.

Com estes instrumentos, Stockhausen (1989:93,113,175) fica convencida de que Paulo é um aliancista cristão que emprega como elemento-chave no referido texto o conceito de “aliança”, principalmente derivado de Jeremias 31. O apóstolo teria usado o conceito de aliança em Jeremias e Ezequiel para interpretar Êxodo 34.

Um ponto importante no trabalho de Stockhausen é sua ênfase no texto como tal. Uma vez que ele é a principal fonte para falar da religião paulina, deve ser tratado com atenção. Devido aos vários enigmas envolvidos para o entendimento da religião de Paulo, a tese de começar primeiro pelo próprio texto para tentar reconstruir a situação, como propôs Van Unnik (1973:197), lembra a importância do texto como fonte.

Assim, num método mais ou menos estruturalista retoricista que procura valorizar estruturas e conteúdos, esta autora tenta dar valor ao texto como fonte primordial.

Mas, por outro lado, seu trabalho carece de qualquer tentativa de localizar Paulo e seu texto na história. Ela vê Paulo como exegeta do Antigo Testamento. Não considera a história da recepção e a distância que separa Paulo dos textos que cita ou alude.

²⁸⁸ Esta é a transliteração da autora. Também pode ser transliterado *qal vahomer* do hebraico **rmxw lq** (literalmente: “leve e pesado”). Belleville (1991:175) dá exemplos deste método de interpretação na tradição rabínica com a presença desta expressão.

²⁸⁹ Em suma, o propósito é indicar que a reconhecida presença de certa característica no elemento considerado inferior prova que a mesma característica compõe o considerado superior. Ou, em termos semelhantes aos atribuídos a Hillel, o que se aplica num caso menos importante certamente se aplica em um mais importante (Hafemann 1995:268).

3.2 – David A. Renwick

A tese principal de Renwick (1991:43-46) é que a “glória” (δόξα) se refere principalmente a algum tipo de manifestação da presença divina na tradição judaica. Seu referencial teórico é a tese de Jacob Neusner segundo a qual, para os fariseus, o templo poderia estar em qualquer lugar, especialmente o lar, e que a pureza apropriada para o templo e presença de Deus poderia ser adquirida pela obediência à lei (Renwick 1991:21).

Com estes pressupostos, ele faz um apanhado geral sobre a busca da presença de Deus entre os fariseus e na ampla herança judaica de Paulo. Oferece uma exegese que trabalha com a hipótese de que o tema da “presença de Deus” permeia todo o texto. Para ele, a questão primária em 2º Coríntios 3 é que, enquanto a presença de Deus na tradição mosaica é indesejável devido ao perigo de morte, em Cristo há uma experiência nova da presença de Deus que leva à vida (Renwick 1991:98).

Além dos reconhecidos paralelos do texto paulino com Êxodo, Jeremias e Ezequiel, ele vê uma relação à “glória” escatológica em Ageu 2 e conclui que Paulo abandonou completamente o conceito de glória visível no presente, algo possível só escatologicamente (Renwick 1991:113-121).

Renwick reconhece a ênfase em “glória” na perícopes e procura adequar sua hipótese principal a este destaque. Sua argumentação, entretanto, mantém-se nos moldes tradicionais. O conceito de presença de Deus que perdeu toda a conotação de glória visível no presente se torna árido na tese renwickiana. Fica com aspecto de conceito doutrinário sem muito vínculo com a experiência religiosa. Além disso, do ponto de vista da exegese, existem indícios suficientes para por em questão a tese de que Paulo teria deixado completamente de lado o tema da glória visível na experiência presente.

3.3 – Linda L. Belleville

Para Belleville (1991:15), o ponto de partida lógico para a abordagem deste texto paulino é o exame do que ela chama de “Moses-Δόξα tradition” (tradição Moisés-Δόξα), como mostra o subtítulo de seu livro. Entretanto, a maior parte da obra é de natureza exegético-teológica.

Ela dedica algumas páginas inicialmente para tratar das tradições relativas a Moisés que se desenvolveram ao longo do tempo. Belleville (1991:24ss) emprega em

média três páginas para cada caso que inclui: a Bíblia Hebraica, os Pseudepígrafos, Filo e Josefo, Textos Qumrânicos, Documentos Samaritanos, Literatura Rabínica, *Corpus Hermeticum*, *Nag Hammadi*, Documentos Mandeanos, entre outros.

Após breve abordagem de cada caso, ela conclui que em 2º Coríntios 3 estão amalgamadas várias tradições mosaicas com contribuições do próprio Paulo e não modificações paulinas de uma única unidade *midráshica* (Belleville 1991:78-79).

Como já foi observado, sua abordagem do texto depende bastante da teoria da unidade da carta, pois acredita que há uma linha de argumentação que abrange os capítulos 1 a 7 que é crucial para o entendimento da perícopé (Belleville 1991:82ss). Assim, o parágrafo que compreende 3,7-18 é um excursão não polêmico inserido no contexto do tema da credibilidade ministerial e credenciais autênticas do apostolado (Belleville 1991:143,148).

Para analisar especialmente os versículos 12ss, Belleville (1991:177ss) adota um método baseado no caráter *hagádico* da passagem, que ela acredita ser o estrutura essencial deste texto. Nesta estrutura *hagádica* o verso 12 é uma introdução. Os versículos 13-14a representam Êxodo 34,33 e 14b-15 constitui um comentário paulino deste texto. Do mesmo modo, o verso 16 corresponde a Êxodo 34,34 e o 17 é seu comentário. O versículo 18 é uma combinação de texto e comentário baseado em Êxodo 34,35. São enumerados alguns exemplos deste tipo de procedimento em Filo, Pseudo-Filo e nos *Targumim*.

Belleville procura considerar as várias tradições que se desenvolveram em torno da figura de Moisés e opta por uma espécie de sincretismo paulino destas tradições em 2º Coríntios 3. Mas, embora tenha consciência das tradições do Moisés glorificado/divinizado, acaba não desenvolvendo as possíveis relações destas tradições correntes no tempo paulino com o texto em questão.

Com contribuições próprias e importantes, Belleville (1991:284-285,297ss) conclui que Paulo fez uso do Antigo Testamento, de várias interpretações tradicionais e de uma expansão *hagádica* do texto. Todavia, para ela, a “glória” foi cristianizada por Paulo, o que implica no abandono do conceito de esplendor facial visível. Esta glória tem mais relação, segundo ela, com a pregação do evangelho e com a renovação da mente.

3.4 – Scott J. Hafemann

Um dos trabalhos mais minuciosos, que tira proveito das pesquisas anteriores, é o de Scott Hafemann. Ele escreveu um livro sobre 2º Coríntios 2,14-3,3²⁹⁰ outro sobre o capítulo 3, um comentário de 2º Coríntios e alguns artigos sobre os temas relacionados.

Em sua obra mais diretamente ligada ao que é apresentado nesta tese, Hafemann (1995:1ss) começa com um esboço histórico sobre o debate que envolve o contraste “letra/espírito”. Ele lembra que este contraste, explícito em 3,6, por mais de 1200 anos foi uma chave para o contraste “Lei/Antiga Aliança/Judaísmo” *versus* “Evangelho/Nova Aliança/Cristianismo”.

Ele observa que o texto serviu como chave tanto para um programa hermenêutico cristão das Escrituras como para uma distinção teológica de duas economias da salvação. Especialmente esta última prevaleceu na Reforma, mas vem sendo amplamente questionada em pesquisas mais recentes impulsionadas por estudiosos como E. P. Sanders, num debate que envolve nomes como os de Wrede, Schweitzer, Stendahl, Davies, Schoeps, Cranfield, Stuhlmacher e Käsemann.

Hafemann (1995:255ss) também apresenta um útil esboço sobre as interpretações mais influentes de 2º Coríntios 3,7-18 nos últimos anos. Segundo Hafemann, desde o início do século XX EC o grande divisor de águas é o comentário de Hans Windisch acessível em alemão.

Windisch entendeu que Paulo fez uma drástica reinterpretação de Êxodo 34,29-35 que caracterizou um *midrash* cristão,²⁹¹ a ponto de poder ser removido do contexto sem maiores prejuízos. A tese windischiana é que há uma *descontinuidade radical* entre Paulo e a narrativa do Êxodo. Paulo teria recebido e transformado o texto, dando-lhe um novo significado de acordo com seus propósitos. De acordo com Hafemann, foi esta proposta que prevaleceu nos estudos subseqüentes que envolveram a passagem paulina.

Este posicionamento windischiano deu impulso à busca da possível origem deste *midrash*, uma vez que não seria parte original do argumento paulino em 2º Coríntios 3. Daí cresceu o interesse em pesquisar a identidade e teologia dos oponentes de Paulo, preocupação esta tão presente em algumas obras, como no livro de Georgi (1987).

²⁹⁰ Publicação de sua tese doutoral defendida em Tübingen sob orientação do conhecido estudioso de Paulo, Peter Stuhlmacher (Hafemann 1990:xiii).

²⁹¹ De fato, vários autores levam em conta a tese windishiana de um *midrash* cristão: Munck (1959:58), Bruce (1978:191), Barrett (1987:114), Thrall (1994:238). Esta última autora considera a possibilidade de que o trecho tenha sido um sermão independente pregado em sinagoga. Fitzmyer (2001:631-632) menciona H. Windisch como pioneiro, seguido por H. Lietzmann, C. J. A. Hickling, J. D. G. Dunn, A. T. Hanson. Fitzmyer inclui a si mesmo na lista: afirma que esta é uma das poucas passagens do Novo Testamento claramente *midráshicas* e se alinha com Lietzmann e sua tese de que a passagem foi anteriormente composta por Paulo e depois incluída neste ponto em 2º Coríntios.

Fica claro desde o início que a obra de Hafemann pretende defender o posicionamento tradicional, baseado na dependência paulina do contexto geral de Êxodo 34 e de Jeremias 31.

Para ele, há uma *continuidade radical* entre Paulo e a perícopre de Êxodo 34, em contraste com o que defendeu Windisch e seus seguidores. Paulo não teria mudado o sentido do texto, mas apenas reforçado seu significado teológico original no contexto e aplicado à nova aliança. Isto é, sua perspectiva teria derivado de uma leitura cuidadosa e contextual de Êxodo 34, 29-35 de acordo com sua intenção canônica original.

Uma implicação da tese de Hafemann (1995:440 *et passim*) é que não há diferença *ontológica* entre antiga e nova alianças, mas apenas *cronológica*. Não se trata de inferioridade da antiga aliança *per se*, mas de uma economia da salvação.

Hafemann (1995:22) afirma que 2º Coríntios 3,7-18 tem como chave interpretativa o contraste “letra/espírito” em 3,6 e a nova aliança em Cristo. Para ele, este tema é chave não só para este texto, mas para a unidade da carta e todo o pensamento paulino (Hafemann 1995:122,439 *et passim*), como mostra o próprio título da obra. É a partir do chamado para ser ministro de uma nova aliança que Paulo teria sua legitimidade ou, na linguagem do texto, “suficiência” (ἰκανότης) como apóstolo. Esta, para Hafemann, é a chave de toda a perícopre.

Um outro tema que recebe destaque na obra de Hafemann (1995:92 *et passim*) é o sofrimento como elemento de legitimação do apostolado. Este assunto foi desenvolvido principalmente em obra anterior, relativa à 2,14 a 3,3, na qual ele conclui que “sofrimento” e “espírito” são pilares gêmeos da auto-defesa apostólica de Paulo (Hafemann 1990:226ss).

Para levar a termo sua tese, Hafemann (1995:146,192 *et passim*) argumenta que Paulo teria levado em conta todo o contexto teológico de Êxodo e a dádiva das tábuas da lei bem como de Jeremias e a nova aliança. Isto é, muito mais do que utilizar suas fontes como “textos-prova”, Paulo teria seguido a linha de pensamento teológico dos textos que cita ou faz alusão.

Ele propõe uma abordagem de Êxodo 32-34 dentro do que chama de “Canonical Tradition” (Tradição Canônica) como elemento preliminar essencial no tratamento do texto paulino (Hafemann 1995:189-254). Ele crê que o *Sitz im Text* deve complementar o *Sitz im Leben* tradicional. Trata-se de uma valorização do texto como obra literária, como ele se encontra atualmente.

Hafemann (1998:246-247) acredita fazer parte de uma longa tradição que considera 2,14 a 3,18 como o coração teológico da carta toda, o que pressupõe a

unidade da epístola. Para este autor, o trecho reflete o papel central das Escrituras na concepção paulina, uma vez que ele oferece um desenvolvimento dos conceitos teológicos de Paulo a partir da mais extensa interpretação do Antigo Testamento de suas cartas. Não é à toa que Hafemann concentra sua tese doutoral e seus esforços posteriores nesta passagem.

Em sua concepção, “glória” e “transformação” presentes são interiorizadas. A transformação é do coração que torna a obediência à lei possível. A glória é kerigmática, ou seja, ela tem lugar quando o evangelho é proclamado, sendo assim revelada pela vida das pessoas que são renovadas por esta proclamação (Hafemann 1995:148,326,332,419ss).

3.5 – Avaliação

Estas obras mencionadas trazem contribuições importantes para o estudo de Paulo, mais especificamente para a perícope aqui focalizada. Procuram dar valor ao próprio texto e apresentam análise praticamente de cada palavra e expressão nele contidos. Para falar de Paulo, é preciso dar atenção aos seus próprios textos, que são as fontes primárias disponíveis.

Em suma, Scott Hafemann (1995:263-265) resume bem as questões básicas que os intérpretes procuraram responder, representados de modo notório por Hans Windisch e sua preponderante obra sobre 2º Coríntios: Visto que Paulo construiu seu argumento com base em Êxodo 34,29-35, como ele interpreta sua tradição escriturística e de que modo isto contribui para sua própria apresentação de seu ministério apostólico?

Hafemann acredita que a história da interpretação mostrou que as duas chaves para responder estas questões são o sentido exato do que geralmente é traduzido por “desvanecer/desvanecente” (καταργέω e seus derivados) e o significado preciso que Paulo teria dado ao papel do véu de Moisés.

Como se pode observar, estas preocupações são de natureza literária e retórica. Quer dizer, o interesse é primariamente *textual*. Dessa perspectiva o enfoque é essencialmente *hermenêutico*. Esta ênfase acabou produzindo respostas não só quanto à hermenêutica paulina do texto em questão, mas para toda uma possível teoria geral da hermenêutica de Paulo, uma verdadeira teologia paulina da interpretação.²⁹²

Isto ganha importância e centralidade do ponto de vista da História da Teologia, porque, como observou Hafemann, a passagem em questão está envolvida no amplo debate histórico para um programa hermenêutico cristão de toda a Bíblia.

Mas o fato é que o *status* que Paulo deu à glória de Moisés e seu correspondente véu é fundamental na passagem, muito mais do que a alegada relação das alianças. Mesmo reconhecendo eventuais conquistas alcançadas, sobraram lacunas cruciais da perspectiva da exegese. A razão porque Paulo se refere a esta narrativa específica não foi respondida satisfatoriamente.

Outro aspecto é que estas abordagens são geralmente canônicas no sentido de colocar Paulo sempre do lado da “verdade”. Do ponto de vista literário, Paulo pode ser considerado vencedor, visto que seus textos sobreviveram. Mas, para um estudo mais amplo da religião, e mesmo para uma melhor compreensão a respeito do próprio Paulo, a abordagem canônica não pode ser um empecilho para a busca de um entendimento mais amplo deste apóstolo no âmbito das vivências religiosas de seu tempo.

Esta abordagem canônica é o motivo principal para tentar traçar uma ligação *direta* entre Paulo e os textos da Bíblia Hebraica, que geralmente supõe ter ele considerado todo o contexto teológico de passagens citadas ou aludidas. O caso, entretanto, é que Paulo herdou as tradições das Escrituras Hebraicas conforme foram sendo recebidas ao longo do tempo até chegar a ele. Ele recebeu estes conceitos já transformados e deu sua própria contribuição a partir de sua experiência religiosa, marcada por experiências místico-visionárias.

Como observou Stanley (1999:136-138), a pressuposição comum de que Paulo conhecia e levou em conta o contexto original de suas citações, algo tão fundamental em obras tradicionais como a de Hafemann, precisa ser revista. O fato é que Paulo faz citações com poucas relações com o sentido e contexto originais.²⁹³ Embora seja exagero dizer que Paulo *nunca* tenha levado em conta *qualquer* relação com o sentido e contexto das citações, a figura de um exegeta-teólogo minucioso é projeção recente, que certamente não corresponde a quem foi, de fato, o religioso Paulo.

Além disso, a imagem que fica destas obras tradicionais é de um anacronismo exagerado. Todo estudioso está sujeito a se projetar em seu objeto de estudo. Mas a tendência nestes trabalhos, de modo notável no de Hafemann, é a de transformar Paulo numa espécie de teólogo-exegeta cristão aliancista²⁹⁴ da modernidade que nutre uma espiritualidade racionalista,²⁹⁵ o que certamente ele não foi.²⁹⁶

²⁹² Esta preocupação hermenêutica aparece no título do recente artigo de Schröter (1998:231).

²⁹³ Stanley cita como exemplos Salmo 19,4 em Romanos 10,18; Isaías 28,10-12 em 1º Coríntios 14,21; Salmo 116,10 em 2º Coríntios 4,13.

²⁹⁴ Ele defende explicitamente uma negligenciada teologia da aliança como chave para entender Paulo (Hafemann 1995:443).

²⁹⁵ É interessante o reconhecimento do próprio Hafemann (1995:453) de que sua obra é extremamente conservadora. Este conservadorismo parece mais ser de herança protestante típica influenciada pelo racionalismo.

É natural e notório admitir que os temas vão se entrelaçando antes, ao longo e depois da perícopes de 3,7-18.²⁹⁷ Mas daí concluir que todos os demais temas vão pendurados no gancho teológico da suficiência de Paulo como ministro da nova aliança como assunto principal (Hafemann 1995:267 *et passim*) é uma conclusão muito mais teológico-sistemática que exegetica.

Neste tipo de abordagem não há muito espaço para as possíveis relações de Paulo com o misticismo e apocalíptica²⁹⁸ que pesquisas mais recentes têm mostrado estarem bem presentes em seu tempo, o que está no bojo central desta tese.

Este viés mais racionalista com conotações modernas que, na verdade, é assumido desde o início, compromete a investigação. Os elementos de características mais místicas que deixaram seus rastros nas fontes disponíveis para o estudo da religião dos primeiros cristãos ficam relegados a um canto, ou completamente abandonados.

Como almejou Hermann Gunkel, curiosamente num estudo sobre Paulo e o espírito:

The real task of my little work was to ascertain the symptoms by which an “effect” of the Spirit was recognized, and in face of the modernizings of exegetes who, without historical reflection and influenced by rationalism, know nothing of the “effects” of the πνεῦμα and render “Spirit” a pure abstraction. It was thus my concern not to describe individual pneumatic phenomena but to set forth what was common to them all and thus the typically pneumatic. I had also realized that the task first of all is not to produce a New Testament doctrine of the Spirit but rather to describe the specific experience of the pneumatic.²⁹⁹ (Gunkel 1979:2 – aspas no original)

²⁹⁶ Witherington (1998:232) lembra que o dado óbvio de que Paulo era uma pessoa do mundo antigo tende a ser esquecido. Mas “esquecimento” talvez não seja a melhor palavra. É como se uma certa névoa envolvesse o intérprete que, embora com consciência do fato, ainda assim, não percebe o quanto isto não é levado em conta na sua própria abordagem.

²⁹⁷ Hafemann (1995:267 n.32) mostra a seqüência dos termos gregos ao longo da perícopes: γράμματος + γράμμα ἀποκτέννει (3,6bc) / ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν (3,7a); λιθίνας (3,3) / λίθοις (3,7); πνεύματι θεοῦ ζῶντος (3,3) + πνεύματος + πνεῦμα ζωοποιεῖ (3,6bc) / ἡ διακονία τοῦ πνεύματος (3,8); διακονηθεῖσα (3,3) + διακόνους (3,6) / διακονία (3,7-8). Este é, basicamente, um diagrama de progressão como propôs Robbins (1996b:9ss). Esta seqüência entrelaçada de temas põe em cheque a tese de que 3,7-18 corresponde a um *midrash* independente.

²⁹⁸ Hafemann (1995:419 *et passim*) está consciente das pesquisas neste campo e interage com Alan Segal. Considera até mesmo “very helpful” (muito útil) a abordagem a partir do misticismo, mas se mantém nos moldes tradicionais.

²⁹⁹ A real tarefa do meu pequeno trabalho foi averiguar os sintomas pelos quais um “efeito” do Espírito era reconhecido e em face da modernização de exegetas que, sem reflexão histórica e influenciados pelo racionalismo, nada sabem dos “efeitos” do πνεῦμα e tornam “Espírito” uma pura abstração. Assim, minha preocupação não foi descrever um fenômeno pneumático individual mas estabelecer o que era comum a eles todos e, por conseqüência, o tipicamente pneumático. Também havia percebido que a tarefa antes de tudo não é produzir uma doutrina neotestamentária do Espírito mas sim descrever a experiência específica do pneumático.

O anseio de Gunkel em seu livro era contrastar o que ele chama de “pure abstraction” (pura abstração) em relação ao tema do espírito. Tal abstração está ligada à tendência racionalista, conceitual e até doutrinária e dogmática, que geralmente conotavam os estudos do assunto.

Mas a questão não diz respeito apenas às influências da modernidade. A situação vem de bem longe.

Magalhães (2006:60-64) destaca o acrisolamento cristológico que ficou imposto à teologia desde os primeiros concílios da Igreja. As definições da trindade, por exemplo, foram elaboradas da perspectiva cristológica, que recebeu maior espaço, quando comparada à tímida referência ao “Espírito” como terceira pessoa da trindade. Daí, movimentos de natureza carismática têm ficado às margens da reflexão teológica, desde o montanismo, movimento anabatista, pietismo e o pentecostalismo recente. Este último, diz Magalhães, com papel quase nulo nas considerações teológicas do Ocidente cristão, incluindo a América Latina.

É evidente que as abordagens exegéticas foram e são influenciadas pelas tendências teológicas, além de outras: sociológicas, antropológicas, psicológicas, etc. A exegese tradicional vem sendo praticada sob a influência dos grandes concílios cristológicos da Igreja, que deram pouco espaço ao “espírito” e, conseqüentemente, à experiência religiosa a ele relacionada. É para isto que aponta a observação de Magalhães.

Toda exegese tem pressupostos, mesmo que sejam referentes a métodos e não a resultados (Bultmann 2000:49-40). Mas esta distinção ressaltada por Bultmann geralmente não é esclarecida ou mesmo reconhecida pela exegese tradicional. E mesmo que esta diferenciação bultmanniana seja válida, o intérprete precisa estar ciente de que mesmo o método influencia o resultado. O que ele não pode contar é com a comum e ingênua exegese “pura”, que pretende olhar o texto *por si mesmo*, praticada como se fosse possível partir de uma *tabula rasa*.

O fato, portanto, é que permanece influente nos estudos paulinos este quadro da exegese tradicional,³⁰⁰ que prega certa neutralidade mas que tem por trás um esquema teológico geralmente aliancista como referencial teórico exegético. É isto que as obras aqui resenhadas exemplificam.

4 – Por uma nova abordagem

De fato, *qualquer* estudo exegético carregará pressupostos do estudioso, quer explícitos quer implícitos. Para o estudo científico da religião, é válido partir de certo quadro de plausibilidade que privilegia determinados padrões religiosos comuns. Ainda que a exegese não signifique um egostamento do texto, ela se torna importante para uma melhor compreensão das tradições de comportamento religioso.

Chegou, então, o momento de tecer considerações exegéticas a partir dos pressupostos enunciados na introdução desta tese. Uma aproximação semelhante já foi proposta, embora não desenvolvida, por autores como Christopher Rowland, Alan Segal e John Ashton, com referências também no comentário de 2º Coríntios por James Scott.

A abordagem oferecida destaca os conceitos principais no contexto da passagem, numa exegese histórico-religiosa, apresentando-os numa aproximação que considera o âmbito da apocalíptica e misticismo judaicos.

Visto que a proposta é analisar a “glória” (δόξα) da perspectiva do êxtase visionário apocalíptico numa exegese diferente da abordagem convencional dos textos paulinos, a apresentação a seguir considerará os principais temas da perícopie em relação ao conceito chave.

A focalização deste texto como ponto principal desta tese trabalha com a hipótese de que a “glória” (δόξα) destacada tem conotação escatológico-apocalíptica de natureza proléptica. Está relacionada com experiência cultural presente. Neste caso, a expressão “somos transformados desde glória para glória” (μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) no verso 18 está num campo semântico apocalíptico semelhante ao episódio da transfiguração, como será observado adiante com mais detalhes.

Portanto, esta expressão não é de natureza primariamente moral, mas sim de experiência cultural.

Este plano de estudo se enquadra na tese geral defendida por David Aune (1972:8-9) há mais de três décadas, segundo a qual:

the variety of ways in which eschatological salvation was conceptualized in early Christianity as a phenomenon realized in present corporate and individual experience arose out of and was

³⁰⁰ Em sua tese de doutorado sobre a justificação pela fé em Paulo da perspectiva da libertação dos excluídos da América Latina, Elsa Tamez (1995:139-141) também abordou este texto tangenciando a perspectiva tradicional aliancista, embora 2º Coríntios não tenha sido seu foco principal.

determined by the current forms of Christian cult and piety. That is to say that realized eschatology in all the variety of its expression is not primarily a datum in an intellectualized schema of early Christian theologians or religious thinkers. Rather, it is a matter of vital faith and religious experience which is channeled and stereotyped in its external expression by the modalities of cult and piety current at that time.³⁰¹

A tese fala de uma escatologia realizada expressada em termos do culto e piedade correntes no primeiro século. Aune (1972:220) ainda conclui que, sem este reconhecimento, a escatologia realizada como um dado do pensamento religioso dos primeiros cristãos não pode ser entendida adequadamente.

Portanto, o aspecto litúrgico que, por natureza, expressa o presente, é o ponto de partida para a concepção apocalíptica que, em decorrência, torna-se proléptica. O que ainda não estava em franco desenvolvimento no tempo desta publicação de Aune é a relação do culto dos primeiros cristãos com o misticismo e êxtase.

Esta constatação de que se trata de âmbito cútico é também corroborada pela ênfase em “espírito” (πνεῦμα), um outro destaque da perícopa em contraste com “letra” (γράμμα) e termos relacionados, como mostra o diagrama. O vocábulo, por natureza, é de experiência extático-litúrgica, notoriamente na correspondência entre Paulo e os coríntios (1º Coríntios 2; 12-14; *et passim*).

Este campo de uso destes termos é bem comum na literatura judaica contemporânea a Paulo, pseudepígrafa, apocalíptica e qumrânica.

Esta é uma perspectiva exegética central do texto que está sendo aqui abordada num âmbito histórico religioso.

Conforme diagramado acima, o contexto todo de 2,14 a 4,18 será considerado, mas com destaque especial para 3,1-4,6.

A subdivisão detalhada do parágrafo aqui considerado núcleo central (3,7-18), geralmente realçada nos estudos exegéticos, não encontra unanimidade. Entretanto, é possível reconhecer o fluxo do texto. Neste núcleo central destacam-se: a comparação no estilo *qal vaqomer* (7-11), uma transição (12) e um desenvolvimento da recepção paulina de Êxodo 34,27-35 já mencionada no versículo 7 (13-18).

³⁰¹ os vários modos em que a salvação escatológica era conceituada no cristianismo primitivo como um fenômeno percebido na experiência corporativa e individual surgiu e era determinada pelas formas correntes do culto e piedade cristãos. Isto é, a escatologia realizada em todas as suas variadas expressões não é primariamente um dado em um esquema intelectual dos primitivos teólogos cristãos ou pensadores religiosos. Mais ainda, é uma questão de fé vital e experiência religiosa que é canalizada e estereotipada em sua expressão externa pelas modalidades de culto e piedade correntes naquele tempo.

De qualquer forma, para Paulo a “glória” (δόξα) em 3,7-11 está diretamente ligada ao propósito do véu de Moisés em 13 e ao sentido do verbo “desvanecer/tornar inoperante” (καταργέω), que dá base à recepção paulina para seus próprios dias em 3,14-18. A literatura recente sobre esta passagem tende a dar bastante suporte para estas relações (Hafemann 1995:264).

Este fluxo e suas relações serão levados em conta na abordagem feita.

4.1 – Paulo e o louvor triunfal: vestígios do misticismo apocalíptico

O trecho de 2,14-17 marca o início de um bloco distinto. Ele não é central para o proposto nesta tese, mas tem ligações introdutórias com a períope que está no centro deste estudo. Por isso, vale a pena olhá-lo mais de perto:

14 Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς
ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι
δι’ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ·
15 ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ
ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις,
16 οἷς μὲν ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ἐκ ζωῆς
εἰς ζωὴν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἰκανός;
17 οὐ γὰρ ἐσμὲν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,
ἀλλ’ ὡς ἕξ εἰλικρινείας, ἀλλ’ ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ
ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.

14 A Deus, porém, graças, ao que sempre triunfa [sobre] nós no Cristo e o cheiro do conhecimento dele manifesta através de nós em todo lugar;
15 porque de Cristo bom perfume somos para Deus nos que são salvos e nos que se perdem,
16 a estes cheiro de morte para morte, àqueles, porém, cheiro de vida para vida. E para estas coisas quem é digno?
17 pois não somos como a maioria que mercadeja a palavra de Deus, mas como de pureza, como de Deus diante de Deus em Cristo falamos.

Conforme o diagrama apresentado, o particípio “que manifesta” (φανεροῦντι) e o adjetivo “suficiente/digno” (ἰκανός) representam temas repetidos no parágrafo seguinte. São os conceitos de “manifestação/revelação” e “suficiência/dignidade” que oferecem as ligações com a seqüência (3,1ss). Estes termos ressaltam que a autoridade

do ministério apostólico de Paulo está relacionada com a autenticidade da mediação paulina da revelação cristológica de Deus para o mundo.

O trecho é iniciado (v.14) com uma ação de graças ou louvor³⁰² dirigida a Deus (θεῶ) que é o sujeito dos participios seguintes “que triunfa” (θριαμβεύοντι) e “que manifesta” (φανεροῦντι).

Há pelo menos três temas que dão sinais de um contexto místico apocalíptico: a) o triunfo, b) o perfume, e c) a dignidade.

a) O triunfo

Pelo menos desde Calvino (1995:54) “que nos conduz em triunfo” (θριαμβεύοντι ἡμᾶς) é a tradução mais comum que aparece no início do versículo 14, adotada em várias versões da Bíblia.³⁰³ Calvino rejeita o sentido literal “que triunfa [sobre] nós” e entende que Paulo mudou o significado normal deste verbo. Nesta interpretação do reformador, Paulo tem participação no triunfo divino. Até em Liddell e Scott (1985:806) este sentido metafórico é indicado para o verbo nesta passagem.

Todavia, além de não existir apoio léxico para esta tradução, a retórica de 2º Coríntios parece favorecer o sentido literal (Bauer 2000:459). Invariavelmente o verbo (θριαμβεύω) significa “triunfar” seguido do objeto que indica sobre o que ou quem se triunfa, como na única outra ocorrência do verbo no Novo Testamento em Colossenses 2,15.³⁰⁴ Neste caso, Paulo³⁰⁵ se vê como um prisioneiro (escravo de Cristo - δοῦλος Χριστοῦ) levado na marcha triunfal divina (Delling 1984:160).

Mas de que marcha triunfal fala Paulo?

O referido verbo, que deu origem ao latim *triumphare/triumphus* (daí o português “triunfar/triunfo”³⁰⁶), era usado para a entrada solene em Roma de um general vencedor que se dirigia ao Capitólio para agradecer aos deuses (Ferreira 1995:1176). Era uma marcha religioso-militar organizada hierarquicamente trazendo os

³⁰² A frase “graças a Deus” (τῷ θεῷ χάρις) é uma expressão curta de ação de graças ou louvor comum em Paulo. Além daqui, ela aparece em Romanos 6,17;7,25; 1º Coríntios 15,57; 2º Coríntios 8,16,9,15 (O’Brien 1980:60-61).

³⁰³ Este sentido calvinista é adotado na ARC, ARA, NVI, TEB, BJ. Aproximam-se do sentido literal do verbo a BLH e NTLH ao traduzirem “somos sempre conduzidos por Deus como prisioneiros no desfile vitorioso de Cristo”.

³⁰⁴ “tendo triunfado [sobre] eles” (θριαμβεύσας αὐτούς). Neste caso o pronome no acusativo “eles” (αὐτούς) se refere aos “principados e as autoridades” (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας) citados na primeira parte do versículo. Segundo Hafemann (1990:31) o objeto do verbo sempre se refere aos vencidos que são levados na marcha triunfal e nunca ao vencedor ou aos que participam da vitória.

³⁰⁵ A maioria dos exegetas considera que o pronome “nos” (ἡμᾶς) no plural é epistolar de referência ao próprio Paulo. Ou, pelo menos, principalmente a Paulo (Thrall 1994:195-196). Hafemann (1990:12-15) faz ampla análise e chega a esta conclusão comum.

despojos e os prisioneiros de guerra a partir da *porta triumphalis*, onde o general vencedor entrava no templo de Júpiter Capitolino, depunha sua coroa e oferecia sacrifícios (Brandão 1993:296-297).

Portanto, trata-se de um vocábulo bem específico que evoca uma imagem, uma metáfora. Mas é preciso rastrear as evidências para saber até que ponto esta imagem foi usada ou mesmo transformada por Paulo.

É bem provável que exista aqui uma relação do quadro do prisioneiro de guerra levado em marcha triunfal para ser executado ou escravizado com as ênfases de Paulo no seu sofrimento e eminência de morte como apóstolo (Hafemann 2000:107-110).³⁰⁷

Contudo, é preciso observar que o foco do texto está mais no triunfo glorioso de Deus do que na humilhação e sentença de morte do prisioneiro (Thrall 1994:195). Hafemann (1990:31-34) concluiu que o papel dos prisioneiros que são levados em marcha triunfal é manifestar a glória do conquistador. Mas o quadro pode ter sido mais colorido do que o preto e branco assumido por ele de que a marcha triunfal romana e conseqüente humilhação e execução de prisioneiros é a *única* imagem evocada pelo texto.

Assim como o *triumphus* foi recebendo adaptações em cada lugar, como o próprio Hafemann (1990:20-21,30) observa, Paulo parece ter feito uso da imagem adaptando-a a seus interesses.

Visto que o general triunfante desfilava numa espécie de trono-carruagem, uma quadriga, Scott (1998:62) nota que esta metáfora paulina demonstra ter afinidades com o trono-carruagem de Deus, isto é, a *mercabhá*. Ele pensa especialmente no Salmo 68,17-18 (BHS 68,18-19; LXX 67,18-19).

Este trecho, que pode ser central ao salmo (Schökel e Carniti 1996:859),³⁰⁸ fala das “carruagens de Deus” (~yhi{a/ bk,r,/a[rma tou/ qeou/) na teofania do monte Sinai (yn:ysi/Sina). A expressão “subiste às alturas” (~ArM'l; t'yli['] pode referir-se à altura celeste, mas não perde de vista a teofania sinaítica (Schökel e

³⁰⁶ Conforme Cunha (1987:792).

³⁰⁷ Hafemann cita 1º Coríntios 4,8-13; 15,31; 2º Coríntios 1,3-11; 4,7-12; 6,3-10. Em obra anterior, Hafemann (1990:19-29) observou que a natureza severa da marcha triunfal em relação aos prisioneiros é mais horrenda do que os intérpretes normalmente reconhecem. Geralmente o rei vencido, sua família e pessoas próximas eram levados e executados em público. Josefo relata o processo triunfal em que o chefe da revolta judaica chamado Simão filho de Gioras foi levado como prisioneiro na marcha e depois foi arrastado com uma corda no pescoço, espancado e executado junto ao grande mercado. Mas os prisioneiros de guerra eram também vestidos e adornados com grande beleza de modo a esconder seus ferimentos. (Josephus 1979:550-551)

³⁰⁸ É amplamente discutível a unidade deste salmo tendo em vista a corrupção do texto e desencontros estruturais (Kraus 1995:79ss), o que não necessita ser abordado aqui.

Carniti 1996:860).³⁰⁹ O quadro de *JaHVeH* em marcha num trono-carruagem rodeado por um exército celestial lembra Ezequiel 1, Zacarias 14,5 e Isaías 66,15 (Kraus 1995:88).

À teofania segue uma ascensão da carruagem divina ao céu com referência à prisão dos inimigos e ao espólio³¹⁰ que se enquadra no contexto do salmo que faz referência ao êxodo, ao Sinai e à vitória sobre os inimigos. A menção de fazer prisioneiro quem antes aprisionava lembra o cântico de Débora em Juízes 5,12 (Kidner 1981:263) e pode se referir aos egípcios aprisionados e mortos no mar por Deus.

Visto que na tradição judaica este trecho é entendido como a ascensão de Moisés e a dádiva da *Torah* a Israel em termos de uma *mercabhá* mosaica revelatória (Scott 1998:63), é possível que esta seja uma introdução paulina do que será enfatizado a seguir. Isto é, Paulo introduz sua apresentação como mediador da revelação divina em contraste com Moisés ou com certa interpretação do ministério mosaico. Tal apresentação é feita nas categorias da apocalíptica e misticismo judaico correntes nos tempos de Paulo. É nestes termos que a tradição mosaica é recebida, transformada e adaptada. É o que esta tese está procurando demonstrar.

Mas este quadro pintado por Paulo não poderia deixar de ter cores cristológicas. Pois é “em o Cristo” (ἐν τῷ Χριστῷ) que o *triumphus* divino acontece. Como resultado de sua ressurreição e ascensão, Cristo é visto assentado no trono-carruagem à direita de Deus, como em Marcos 14,62 (Scott 1998:64).

O mesmo salmo é interpretado cristologicamente na tradição da escola paulina em Efésios 4,8 relativo ao tema dos dons espirituais, tema este também em evidência na relação de Paulo com os coríntios, embora com conotações díspares.³¹¹

Esta cristologia efésia do Salmo 68 é o terceiro estágio de um salto hermenêutico que teve o segundo na interpretação rabínica. Ao invés de Deus, os rabinos interpretaram Moisés como sujeito. É ele quem experimenta uma ascensão celestial e recebe a *Torah*.

Markus Barth (1974:472-477), ao analisar Efésios, menciona os textos rabínicos em que Moisés é colocado como sujeito no referido salmo³¹² e argumenta que o autor

³⁰⁹ Conforme observa também a nota de rodapé da TEB.

³¹⁰ “subiste às alturas, levaste cativo o cativo, tomaste dons entre os homens” (~d'a'B' tAnT'm; T'x.q;l' ybiV, t'ybiv' ~ArM'l; t'ylil' /avne,bhj eivj u[yoj hv|cmalw,teusaj aivcmalwsi,an e;labej do,mata evn avnqrw,pw]). Assim Schökel e Carniti (1996:860).

³¹¹ Em 1º Coríntios os dons são de natureza mais carismática. Em Efésios, onde não há destaque para os “carismas”, eles são mais institucionalizados.

³¹² São catalogados em Strack e Billerbeck (1985:596-598) e traduzidos do alemão por Ottermann (2003:8-10).

teria dado um passo além quando aplica a Jesus a referência a Moisés. Este recebeu um poder que ninguém jamais tinha recebido, ultrapassado apenas por Jesus, conforme a cristologia do autor da carta.

Embora a referência rabínica seja tardia, as tradições de ascensão e divinização mosaicas são bem antigas e já existiam no tempo de Paulo, como já foi abordado.

Portanto, ainda que sem dados para comprovação mais contundente, esta abordagem faz bastante sentido como introdução e parte integrante da ênfase a seguir sobre a glória de Moisés no contexto da *mercabhá*.

b) O perfume

Na sequência, Paulo introduz outro aspecto metafórico. Ele fala da revelação de que é mediador em termos de exalar o “cheiro do conhecimento dele/perfume de Cristo” (τὴν ὄσμην τῆς γνώσεως αὐτοῦ/Χριστοῦ εὐωδία). Esta é também uma imagem multicolorida.

Furnish (1984:187-188) e Thrall (1994:196-208) enumeram as várias possibilidades e dificuldades de enquadrar este aspecto numa única metáfora. Destacam-se as possíveis relações com o sistema sacrificial da Bíblia Hebraica ou com os próprios perfumes exalados no *triumphus*.³¹³

Conforme Hafemann (1990:39-43), a expressão “cheiro de perfume” (ὄσμη εὐωδίας), que une as duas palavras empregadas por Paulo aqui, constitui um *terminus technicus* para o odor agradável do sacrifício oferecido a Deus na LXX.³¹⁴ Embora estas palavras ocorram geralmente em forma de expressão composta, também aparecem separadas em Sirácida 24,15 que, para Hafemann, tem ligação especial com 2º Coríntios 2,14ss. Ele conclui que as palavras juntas ou separadas no mesmo contexto têm sentido técnico de fragrância de sacrifício agradável a Deus.

É muito provável que Sirácida 24,15 esteja em âmbito cultural bem como este trecho paulino. Embora isso seja rejeitado por Furnish (1984:188), em sua citação do versículo de Sirácida ele não inclui e não observa que o final “como odor de incenso no

³¹³ É comum a conjectura de Barclay (1975:184) e Bruce (1978:188) que relaciona as palavras de Paulo ao significado do odor do incenso para cada grupo participante. Para os participantes vitoriosos é cheiro de alegria, para os prisioneiros derrotados é cheiro de morte por execução. Assim a proclamação do evangelho paulino é cheiro de vida para os que crêem e cheiro de morte para os que não crêem. A relação é sugestiva, embora possa ser questionada, pois ainda que existam relatos helenísticos do uso de incenso no cortejo triunfal, a evidência não é contundente (Martin 1986:47; Thrall 1994:197).

³¹⁴ Ele cita Gênesis 8,21; Êxodo 29,25.41; As várias ocorrências nos primeiros capítulos de Levítico, em Números 15 e 28, além de Ezequiel 6,13;16,19;20,28. No *corpus paulinum* ocorre em Filipenses 4,18 e Efésios 5,2.

tabernáculo” (w`j liba,nou avtmi.j evn sknhn/|) indica ambiente cultural (Renwick 1991:85).

Em meio a isso, é perspicaz a observação feita por Hafemann (1990:43-45) quanto à possível relação deste texto paulino com a tradição da sabedoria. Ele nota que a sabedoria personificada como fragrância em Sirácida 24,15 é identificada como irradiação da glória de Deus (Sabedoria 7,25) e o próprio “espírito” (Sabedoria 7,22;9,10.17). A função do poder do espírito, continua Hafemann, é justamente capacitar alguém a entender os caminhos de Deus, de outro modo ocultos (Sabedoria 7,22.27;9,2.5.9-18). Ele conclui que a sabedoria personificada como “perfume”, “poder”, “glória” e “espírito” com função de revelar os caminhos de Deus está no contexto desta passagem e de 1º Coríntios 1,18-2,16. Destaca especialmente a relação de “sabedoria” e “espírito” em 1º Coríntios 2, em que a posseção do espírito é condição *sine qua non* para ter acesso à sabedoria de Deus.³¹⁵

Mas o que Hafemann não considera é a possível relação destes conceitos com o misticismo e apocalíptica correntes no tempo de Paulo. O que ele chama de “cross-cultural communication” (comunicação cultural cruzada) em comentário posterior desta passagem (Hafemann 2000:111) merece abordagem mais ampla. Não basta apenas o limite de uma relação de conotação canônica dos sacrifícios do chamado Antigo Testamento com o *triumphus* romano.

A sabedoria não tinha necessariamente o sentido mais racionalista moderno de “erudição” ou de “sabedoria da vida adquirida pela experiência”. Como já observado, na apocalíptica pré-rabínica, na literatura de sabedoria mântica e em Qumran, o sentido era de conhecimento esotérico, revelado. Algo, na verdade, bem comum no período (Murray-Jones 1993a:4).

Daí, este “cheiro de conhecimento” está mais para revelação apocalíptica, recebida de Deus, que Paulo transmite em seu apostolado.

James Scott (1998:64) sugere que a mesma tradição da *mercabhá*, que pode bem estar por trás deste texto, inclui o conceito de “fragrância” evocado. Embora Hafemann (2000:110) se indisponha a concordar, existem sugestivas evidências de um contexto cultural visionário que inclui elementos olfativos.

O segundo livro de Enoque 8,1-3 relata:

³¹⁵ É também notório que o tema do “espírito”, embora não apareça explicitamente em 2º Coríntios 2,14-17, é uma das ênfases no texto seguinte e revela a viabilidade desta conexão (Hafemann 1990:46).

About the taking of Enoch to the 3rd heaven. Word “7.”

And those men took me from there, and they brought me up to the third heaven, and set me down there. Then I looked downward, and I saw Paradise. And that place is inconceivably pleasant.

And I saw the trees in full flower. And their fruits were ripe and pleasant-smelling, with every food in yield and giving off profusely a pleasant fragrance.

And in the midst (of them was) the tree of life, at that place where the LORD takes a rest when he goes into paradise. And that tree is indescribable for pleasantness and fine fragrance, and more beautiful than any (other)

created thing that exists.³¹⁶

(Andersen 1983:114)

A proximidade desta passagem com 2º Coríntios fica por conta da menção do paraíso no terceiro céu, uma tradição empregada por Paulo na já abordada narrativa de sua ascensão em 12,1ss, que é a mais antiga na apocalíptica, embora menos comum que a de sete céus (Murray-Jones 1993a:11). A fragrância dos frutos das árvores do paraíso, lugar da presença de Deus, é aí enfatizada, num contexto visionário típico. Portanto, trata-se de tradição que associa os aromas ao misticismo da *mercabhá*.

2º Baruque 67,6 contrasta o cheiro da justiça da lei com o cheiro da impiedade, num trecho visionário de um livro que tem paralelos consideráveis com 2º Coríntios e outras cartas paulinas (Klijn 1983:615,619,644). Em 1º Enoque capítulos 24 e 25 também ocorre uma referência à fragrância da árvore da vida num contexto visionário apocalíptico (Isaac 1983:25-26).

c) *A dignidade*

A tentativa de encontrar paralelos exatos para explicar este texto paulino tem levado exegetas a se verem em dificuldades para elucidar os detalhes. Pois é bem possível que o quadro seja colorido, que traga tons de várias tradições relativas ao

³¹⁶ Sobre a tomada de Enoque para o terceiro céu. Palavra “7.”

E aqueles homens tomaram-me dali, e me elevaram para o terceiro céu, e me colocaram ali. Então eu olhei para baixo e vi o Paraíso. E aquele lugar é inconceivelmente agradável.

E vi as árvores plenamente floridas. E seus frutos eram maduros e de cheiro agradável, com toda a comida em fruto e emitindo profusamente uma fragrância agradável.

E no meio (deles estava) a árvore da vida, naquele lugar onde o SENHOR descansa quando vem ao paraíso. E aquela árvore é indescritível por causa da agradabilidade e fina fragrância e mais bela que qualquer (outra) coisa criada que existe.

sacrifício, à lei³¹⁷ e à Sabedoria (Thrall 1994:207). Mas, mesmo que os paralelos sejam inexatos e mistos, as evidências são de que o âmbito é o do misticismo apocalíptico.

Neste caso pode ser que a própria força da pergunta retórica no versículo 16 “e para estas coisas quem é digno?” (καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός;) esteja relacionada também com o aspecto assombroso da revelação de mistérios,³¹⁸ além do resultado de morte ou vida para os que rejeitam ou aceitam o evangelho de Paulo.³¹⁹ Em Joel 2,11 na LXX a pergunta semelhante “e quem será digno para ele?” (kai. ti,j e;stai i'kano.j auvth/|) tem caráter escatológico com referência ao “dia de *JaHWeH*”.

Hafemann (2000:113) notou uma possível relação desta “dignidade” com o texto mosaico da sarça ardente. Ali (Êxodo 4,10) Moisés declara que não é “digno” (ἱκανός – LXX).³²⁰ Mas a dignidade lhe é conferida por Deus em termos de ascensão ao Sinai e dádiva da lei, dando-lhe condições e capacidade para a tarefa – experiência que Israel acompanhou à distância amedrontado e assombrado devido ao perigo de morte na presença de Deus.

Esta dignidade mosaica, sua ascensão ao Sinai e esplendor facial, foi entendida na recepção posterior como transformação, glorificação celestial e entronização, como já foi observado.

É comum nos *Hekhaloth* a discussão sobre quem é “digno” de ascensão/descida à *mercabhá* para ver o trono da glória (Scott 1998:93). Expressões do tipo “o homem que desce para a *mercabhá* aquele que é puro/inocente” (yqnX hbkrml{b} drwyh ~da) e perguntas do tipo “quem é aquele que é puro/inocente ?” (yqnX ym) (Schäfer 1981:86 §199) são típicas nos *Hekhaloth*.

A questão da dignidade para “aquele que desce para a *mercabhá*” (hbkrml drwyh) está relacionada com a pergunta “quem é aquele que invoca a Lei os Profetas

³¹⁷ T. W. Manson desenvolveu a hipótese, aparentemente adotada por Martin (1986:48), de uma relação deste texto com o conceito da lei como medicina ou droga, comum na literatura rabínica. Para Israel ela é medicina, mas para os “gentios” é droga. Assim, em termos paulinos, a proclamação do evangelho seria medicina ou droga dependendo da aceitação ou rejeição.

³¹⁸ Medo e estupor estão geralmente relacionados à experiência com o sagrado (Nogueira 2003:78).

³¹⁹ É possível considerar que “nos que são salvos” (ἐν τοῖς σωζομένοις) se refere a “de morte para morte” (ἐκ θανάτου εἰς θάνατον) no sentido de que experimentam o poder da morte de Cristo (5,14) e que “nos que se perdem” (ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις) corresponde a “de vida para vida” (ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν) porque encontram o poder da ressurreição de Jesus e são salvos da destruição. Neste caso o resultado seria positivo para ambos os grupos, mas isto não faz muito sentido por que o evangelho está velado “aos que se perdem” (4,3) (Thrall 1994:203). Estas expressões, entretanto, são de caráter apocalíptico (Georgi 1987:233,285).

³²⁰ Esta possível alusão paulina a Êxodo 4,10 envolvendo a questão da dignidade mosaica tem sido bem reconhecida na literatura recente (Scott 1998:92).

e os Escritos e continuamente os inculca e busca andar, contar e explicar ... ?” (!wrtpw twdgaw twklh Xrdmw hnXm hnwXw ~ybwtkw ~yaybn hrwt arqX ym) (Schäfer 1981:103 §234).

Este tipo de concepção é o que Paulo expressa na seqüência. Renwick (1991:61ss) procurou demonstrar que as expressões “de pureza” (ἐξ εὐλικρινείας) e “diante de Deus” (κατέναντι θεοῦ) em 2,17 apontam para um contexto litúrgico desta proclamação da “palavra de Deus” (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ).

O caso é que a tradução comum denotando “sinceridade”³²¹ para a primeira expressão acima (ἐξ εὐλικρινείας) provavelmente não é a mais exata. Renwick (1991:63-66) acredita que a partir dos poucos usos paulinos desta palavra, como em 1º Coríntios 5,8 e Filipenses 1,10, e do seu sentido literal original de “pureza”, é possível concluir que o termo refere-se à pureza cúltica.

Renwick (1991:61-63,74) também conclui que a preposição rara nas cartas de Paulo “diante de” (κατέναντι)³²² deve ter aqui um sentido literal e não figurado. Ou seja, Paulo pensa estar literalmente na presença de Deus, como no templo ou em outro lugar santo.

Parece que Renwick não se sente satisfeito com a tendência³²³ de interpretar este versículo *apenas* no sentido de apelo retórico paulino que coloca Deus como testemunha de sua sinceridade. O que deixaria o conceito de “presença de Deus” um tanto sem conteúdo e questionaria a validade e aceitação da alegação do apóstolo.

De qualquer maneira, o que importa aqui é a percepção de que ambas as expressões têm fortes associações cúlticas (Renwick 1991:90) ligada à pureza litúrgica, isto é, à dignidade.

Mas o que Renwick não explora é este imaginário litúrgico literalista em termos de misticismo apocalíptico, com categorias mais literais no sentido de culto extático. Uma vez que o êxtase visionário de conversão e a ascensão formam a base para a teologia de Paulo (Segal 1990:69), isto é, para o modo como expressa sua fé, a afirmação de estar na presença de Deus tem naturalmente conotação mística.

Sua condição de pureza e dignidade na presença de Deus à semelhança dos místicos de seu tempo é contrastada com a acusação de que seus oponentes são os “que

³²¹ Assim ARC, ARA, TEB, BJ, NVI, NTLH.

³²² Aparece somente aqui, em 2º Coríntios 12,19 e Romanos 4,17.

³²³ Por exemplo, Plummer (1915:74), Barrett (1987:104), Furnish (1984:179) e a maioria das traduções correntes.

mercadejam” (καπηλεύοντες)³²⁴ a palavra de Deus. Sua linguagem, entretanto, sempre terá conotação cristã: “em Cristo falamos” (ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν) visto que seu misticismo é orientado por sua experiência na comunidade seguidora de Jesus.

Portanto, ainda que as imagens sejam mistas, uma fundição e adaptação de tradições variadas, a linguagem típica do misticismo apocalíptico está presente desde o início.

4.2 – Paulo e o espírito

O tema do espírito ecoa ao longo da passagem. Mas começa a aparecer com ênfase em 3,1-6, um texto chave nos estudos paulinos:

1 Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; ἢ μὴ χρῆζομεν ὡς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν;
 2 ἢ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε, ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων,
 3 φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ’ ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξίν λιθίναις ἀλλ’ ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας.
 4 Πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν θεόν.
 5 οὐχ ὅτι ἀφ’ ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ’ ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ,
 6 ὃς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

1 Começamos outra vez a nós mesmos recomendar? Ou acaso estamos precisando, como alguns, de cartas de recomendação para vós ou de vós? 2 A nossa carta sois vós, escrita nos nossos corações, conhecida e lida por todos os homens, 3 manifestos que sois carta de Cristo ministrada por nós, escrita não com tinta, mas com o espírito do Deus vivente, não em placas de pedra, mas em placas de corações de carne. 4 E esta confiança temos através do Cristo junto a Deus, 5 que não somos capazes por nós mesmos para considerar algo como [vindo] de nós mesmos, mas a nossa capacidade [vem] de Deus, 6 que também nos capacitou [como] ministros de nova aliança, não de letra mas de espírito, pois a letra mata mas o espírito vivifica.

³²⁴ Hafemann (1990:106-125) apresenta um longo estudo deste termo e conclui que ele pertence ao campo semântico mercadológico e que, por si mesmo, jamais denota a idéia de falsificação. A questão não é falsificar a mensagem no sentido hermenêutico, mas vendê-la.

O tema do “espírito” é introduzido como resposta paulina à intrigante questão “de cartas de recomendações” (συστατικῶν ἐπιστολῶν),³²⁵ iniciada em 3,1. A prática era comum na antiguidade e Paulo fazia uso de recomendações (Romanos 16,1; 1º Coríntios 16,10; 2º Coríntios 8,22) como expõe Comblin (1991:61).

A recomendação escrita envolve certa ambigüidade, que não passou despercebida, mas era reconhecida como necessária. Barclay (1975:186) anota as objeções de certo filósofo cínico chamado Diógenes em relação a tais cartas. Ele argumentou que, se não houver discernimento para saber se alguém é “bom” ou “mal” mesmo muitas cartas de recomendação não serão suficientes. Porém, Barclay informa ainda que Luciano, um satirista, observou a ingenuidade dos cristãos como oportunidade para charlatões fazerem fortuna.

A opinião de Luciano pode ter sido preconceituosa, mas ilustra o que poderia ser uma situação bem real – a necessidade de manter sob controle comunidades consideradas vulneráveis diante de várias ofertas religiosas.³²⁶

Este tipo de problema pode ser visto em 2º Tessalonicenses, uma carta de autoria paulina questionada, onde cartas (falsamente) autorizadas concorrem com mensagens proféticas de natureza extática (2,2)³²⁷ como autoridades de fé.

A alegação de Paulo de não precisar de cartas de recomendação, um assunto que não era inédito para ele,³²⁸ está ligada à legitimidade de seu apostolado perante os coríntios.

As cartas de recomendação podem ter relação com seus adversários que exigiam ou possuíam tais cartas oriundas de Jerusalém (Denney 1899:101), dos hipotéticos

³²⁵ Trata-se de uma expressão técnica que, mesmo no plural, pode referir-se a uma única carta (Scott 1998:94).

³²⁶ No caso de Corinto isto não deve significar uma ingenuidade em termos simplistas. Como já observado, a comunidade parece ter sido constituída de maioria de classe mais baixa controlada por minoria de classe alta, que gerou uma estratificação social conflituosa na igreja. Isso pode ter tornado mais complexo o envolvimento ou não com as tendências religiosas disponíveis, como sinaliza a própria correspondência paulina.

³²⁷ Paulo teria recomendado aos tessalonicenses: “... nem sejais perturbados, nem através de espírito, nem através de palavra, nem através de epístola como [se fosse] através de nós” (μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι’ ἐπιστολῆς ὡς δι’ ἡμῶν,). Neste verso, especialmente “nem através de espírito” parece indicar inspiração profético-extática.

³²⁸ O termo “novamente” (πάλιν) no primeiro versículo pode significar que houve acusação anterior semelhante (Hudges 1992:85).

judaizantes (Plummer 1915:77-92)³²⁹ ou de outras igrejas (Barbaglio 1989:422). Mas não há informações exatas aqui. Pode ser que “de vós” (ἐξ ὑμῶν) implique em que pessoas que deixaram a cidade haviam instituído a prática na comunidade (Thrall 1994:220-221). O fato é que esta é uma questão posterior em Corinto, visto que Paulo foi o missionário fundador, para quem tal prática não faria sentido, pelo menos inicialmente (Furnish 1984:193).

A relação entre as duas perguntas retóricas no primeiro versículo não é clara. Mas é certo que apontam para uma oposição a Paulo, que pode ter sido um grupo de pregadores itinerantes que o desacreditavam pela falta de cartas de recomendação (Belleville 1991:142).

Segundo Georgi (1987:243), o verbo “recomendar” (συνιστάειν) é um *slogan* no debate entre Paulo e os Coríntios. Ele chega a esta conclusão pelo uso expressivo deste verbo na correspondência coríntia em contraste com as outras cartas paulinas e o resto do Novo Testamento. Também porque somente nas várias ocorrências em 2º Coríntios concentradas nos blocos de 2,14-7,4 e 10,1-13,13³³⁰ tem o sentido de “recomendar”, com a única exceção de Romanos 16,2.

Esta ênfase na ameaça da autoridade paulina pode ser uma demonstração de que seus esforços retóricos nas correspondências anteriores de que ultrapassava a todos em questões carismáticas não teve resultado (Ashton 2000:212).

No entanto, Stockhausen (1989:36-37) observou que não há informações suficientes sobre quais seriam as diferenças entre aqueles que valorizam as tais cartas e Paulo. Mesmo a afirmação “a nossa carta sois vós” (ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε), no versículo 2, só teria peso quanto ao *status* paulino de fundador da comunidade se fosse aceita a primeira premissa – de que ele era legitimamente um apóstolo.³³¹

Entretanto, a solução que Stockhausen (1989:38ss) apresenta, de que Paulo se baseou em Jeremias 31 para se apresentar como apóstolo à moda de Moisés, coloca-o no campo do debate exegético. A imagem é a de um hábil manuseador de textos bíblicos que usa seu poder argumentativo para convencer seus leitores. Mas a alusão

³²⁹ Os defensores da hipótese da existência de um movimento judaizante têm neste texto seu maior apoio (Georgi 1987:248). Munck (1959:87-134) defende que, na Galácia, este era um movimento de cristãos gentios.

³³⁰ Ocorre especificamente em 3,1;4,2;5,12;6,4;10,12.18;12,11.

³³¹ Pelo menos para os coríntios crentes originários da pregação apostólica paulina, o argumento é que negar a legitimidade do ministério de Paulo seria negar sua própria experiência pneumática como crentes (Scott 1998:68-69). Também desaproveitar, da perspectiva paulina, a obra de Deus em Cristo como cumprimento da esperança profética (Hafemann 2000:118).

indireta e fragmentada que Paulo faz aos textos no calor do momento depõe contra este quadro.

A questão é que as cartas de recomendação, neste caso, evidenciavam um portador com autoridade de segunda mão, enquanto Paulo sustentava seu apostolado baseado na presença e poder do espírito que mediava a pregação e conversão de outros (Hafemann 2000:115-116). Esta concepção, como tem sido aqui observado, tem natureza místico-apocalíptica.

Segundo Ashton (2000:208-210), o que Paulo disse aos coríntios só surtiria efeito se antes eles reconhecessem sua autoridade como apóstolo, uma autoridade espiritual baseada em seu exercício dos *carismata* como mestre supremo em Corinto. Isso em contraste com a autoridade sacerdotal institucional, que precisa de recomendação.

Hafemann (1990:208) vê um paralelo com Gálatas 3,1-5, que considera estar no centro do argumento de Paulo na epístola, paralelo este ignorado até então nos estudos da carta gálata segundo ele, e afirma:

For the fact that the Spirit was present in the hearts of the Corinthians, far from being hidden and indiscernible, was publicly recognizable, open and evident to any who joined their worship, as I Cor. 12 and 14 make abundantly clear. By pointing to the Spirit as his supporting proof for his apostolic ministry, Paul was offering an argument which the Corinthians could not deny without denying their own faith and pneumatic experience.³³²

Estas observações são interessantes porque colocam a questão no campo da experiência carismática. O argumento de Gálatas 3, *literariamente* falando, não soa muito forte para quem lê, a não ser que tenha feito parte da experiência, muito provavelmente de ordem carismático-extática, por trás das palavras ali contidas.

Por influência do famoso comentário de 2º Coríntios em alemão de Hans Windisch já mencionado, Georgi (1987:136,246) e também Käsemann (2003:235-236) sustentam a possibilidade de uma alusão aqui às “cartas celestes”.

³³² Pelo fato de que o Espírito estava presente nos corações dos Coríntios, longe de ser oculto ou indiscernível, era publicamente reconhecível, aberto e evidente a qualquer um ligado à adoração deles, como I Cor. 12 e 14 deixam abundantemente claro. Ao apontar para o Espírito como sua prova básica para seu ministério apostólico, Paulo estava oferecendo um argumento que os Coríntios não poderiam negar sem estar também negando sua própria fé e experiência pneumática.

Com base em exemplos como os Odes de Salomão 23,5, Ezequiel 2,9-3,3 e as cartas às igrejas do Apocalipse, estes autores conjecturam a presença do conceito de uma espécie de carta celeste escatológica.

Especialmente Ezequiel e o Apocalipse estão diretamente relacionados com o contexto do misticismo apocalíptico considerados no âmbito geral desta tese. Assim como Ezequiel engole o livro e se torna, ele mesmo, a mensagem e as cartas do Apocalipse são enviadas por Cristo através do anjo, os coríntios seriam “cartas de Cristo” (ἐπιστολὴ Χριστοῦ). Eles mesmos são a mensagem conhecida e lida por todos.

É importante também considerar, como o faz Georgi, que as tábuas da *Torah* dadas a Moisés, presentes no contexto imediato da perícopa paulina em análise, eram tidas como escritas pela própria mão de Deus. Isto é, eram uma espécie de “cartas do céu”, o que levou Käsemann, acompanhando Windisch, a falar da comunidade cristã e seus membros como documento escatológico que tomou o lugar da *Torah* de Moisés.

A decisão sobre uma possível referência às cartas celestiais não depende tanto do sentido preciso de “ministrada” (διακονηθεῖσα) no versículo 3, se Paulo é visto apenas como carteiro ou autor da carta, como argumenta Hafemann (1990:200). A idéia de Paulo como intermediário não precisa carregar uma distinção tão rígida assim.³³³ A ênfase está no papel de mediador que Paulo exerceu no processo de revelação do espírito aos coríntios (Scott 1998:94).

Entretanto, visto que o texto paulino não traz maiores esclarecimentos, talvez com razão esta possibilidade de uma referência às cartas celestiais é vista com suspeita pelos exegetas, como Furnish (1984:194) e, principalmente, Thrall (1994:225-226).

A proposição parece exagerada, como admite Käsemann, mas o contexto místico geral não pode ser olvidado.

A expressão no meio do versículo 2 “escrita em nossos corações” (ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν³³⁴) é um prenúncio do tema que segue do contraste entre “letra” e “espírito”.

De início é preciso considerar que “*espírito* era a energia divina do milagre e do êxtase e que, para Paulo, *letra* era uma determinada função da lei mosaica” (Käsemann 2003:221 – itálicos no original).

³³³ Meyer (1884:192) e mais recentemente Thrall (1994:225) falam de Paulo como amanuense de Cristo, o agente humano pelo qual a igreja de Corinto veio à existência.

³³⁴ Embora a leitura “vossos” (ὑμῶν) seja preferida por muitos pela melhor adequação ao contexto, é pouco atestada, como indica o aparato do NTG e do GNT (Barrett 1987:96). É justamente a dificuldade de ajuste no contexto que torna a leitura “nossos” (ἡμῶν) mais plausível (Hafemann 1990:190-191).

Esta observação käsemanniana é importante porque, ao mesmo tempo que define “espírito” em termos místicos apocalípticos, como vem sendo aqui demonstrado, também enfatiza que “letra” deve ser considerada no contexto específico.

Isso diz respeito principalmente a duas expressões que correspondem respectivamente aos finais dos versículos 3 e 6:

“escrita não com tinta, mas com o espírito do Deus vivente, não em placas de pedra, mas em placas de corações de carne.”

(ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐνπλαξίν λιθίναις ἀλλ’ ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνοις)

“não de letra mas de espírito, pois a letra mata mas o espírito vivifica” (οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.).

A referência ao “espírito” está relacionada com a experiência mística visionária de Paulo que teve início com sua conversão. É esta experiência que dará o tom de sua nova interpretação da lei. De certo modo, como disse Sanders (1987:442ss), Paulo parte da solução para o problema. Ele “sabe” que existe um Cristo crucificado e ressurreto por experiência visionária, o que o faz reinterpretar as Escrituras e sua herança judaica (Segal 1990:120,123).

A alusão às “placas de pedra” e, especialmente, à “letra” que mata, não é uma rejeição da lei de Moisés *per se*, nem mesmo do judaísmo em seu todo complexo, mas especificamente do passado farisaico de Paulo.³³⁵

Bultmann (2004:308,326,331) considerou que, neste contexto, a questão não é a transgressão da lei, mas seu *status* eterno e glorioso para os judeus. Ao que parece, para ele a “letra (a lei) mata” porque é considerada eterna, enquanto o evangelho revela sua transitoriedade.

Todavia, o esforço bultmanniano para considerar o contexto precisa ir além. Não é a lei em si que é transitória para Paulo. A “letra” diz respeito à lei enquanto não mediada pela revelação do evangelho. A questão é que a revelação do evangelho, o

³³⁵ Como tem observado a “Nova Perspectiva sobre Paulo” representada por Dunn (1988: lxxii, 100, 154-155; 2003: 387ss), a importante expressão “obras da lei” pode ter um contexto cerimonial específico. Assim também Marcus Barth (1974: 246).

êxtase visionário de Paulo, deu cores cristológicas para a lei. Para ele agora só nesta condição é ela válida e eternamente gloriosa. Neste sentido a lei sem “espírito” mata.

Não é que a lei de Moisés deixou de ser autoridade última para Paulo quanto a formar uma nova comunidade, como se expressa Segal (1990:127-128).³³⁶ Mas também não passou a ser ele um exegeta do Antigo Testamento que faz um estudo sistemático-teológico cristão aliancista quase “científico” da *Torah*, como implica a proposta de Hafemann (1998:252).

É mais provável que o conceito judaico das Sagradas Escrituras (e da lei) como autoridade tenha convivido em Paulo dialeticamente com sua experiência visionária. Na epístola aos Romanos, antes de dizer que o evangelho é “revelado” (1,17) ele já havia declarado que as Escrituras preveram seu evangelho (1,2-4). O que mudou foi sua *hermenêutica* e não necessariamente seu conceito de autoridade das Escrituras e da lei. Como disse Dunn (2003:399), “A interpretação mais influente da conversão de Paulo é que ela transformou não apenas sua idéia de Jesus, mas também sua visão da lei.” Em outro ponto, o mesmo Dunn (2003:189 n.115) afirma que Paulo teria em mente uma falha escatológica que deixou de considerar um princípio hermenêutico novo.

Mauro Pesce (1996:106-107) não está sem razão ao afirmar que, para Paulo, uma hermenêutica pneumática passou a ser condição *sine qua non* para o entendimento das Escrituras. Mas sua afirmação de que a Escritura, para Paulo, não é revelação plena da sabedoria de Deus, que encontra sua plenitude somente no espírito e na igreja, só pode ser aceita no sentido cronológico e não ontológico.

Isto é, em Paulo é possível encontrar o conceito do cumprimento da promessa ou revelação do mistério (μυστήριον) do evangelho,³³⁷ imaginário tipicamente apocalíptico (Bornkamm 1969:815). Neste sentido, as Escrituras continham antes um elemento oculto, mas nem por isso eram, necessariamente, incompletas ou inferiores.³³⁸

Na perspectiva visionária aqui em pauta, a hermenêutica de Paulo está relacionada ao que Rowland (2005:43ss) chamou de “realização profética das Escrituras”. Neste conceito, a exegese permite ao intérprete a explicação de detalhes textuais a partir da percepção visionária. Caracteriza uma relação mais indireta com as

³³⁶ Ao passo que ele acompanha a escola da “Nova Perspectiva sobre Paulo” quanto ao sentido mais específico de “obras da lei” (Segal 1990:124), parece que entende que “sem lei” em Romanos 3,21ss implica em uma rejeição paulina da lei como autoridade última para comunidades gentílicas. Entretanto, como já foi defendido em outro lugar (Machado 2002:30-32,104-108), mesmo Romanos não é um tratado teológico e “lei” deve ter tido aplicação contingente e específica ali. A afirmação de Segal carece de precisão neste ponto.

³³⁷ Romanos 1-3; 1º Coríntios 2,7.

Escrituras em contraste com a exegese tradicional analítica do discurso acadêmico recente. Utiliza os textos como trampolim para uma nova compreensão, na qual o sentido literal e contextual não são preocupação primária.³³⁹ Então, tomando emprestadas as palavras de Beasley-Murray (1985:39), para Paulo, o chamado Velho Testamento se tornou um “novo Velho Testamento”.

Naturalmente “letra” não diz respeito a uma rejeição da exegese científica atual, o que seria um anacronismo. Trata-se, sim, de uma crítica a *qualquer* exegese não afinada com a experiência do visionário. No caso de Paulo, “letra” é uma interpretação que não considera a cristologia resultante de seu êxtase visionário de “revelação de Jesus Cristo” (ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), ponto de partida de seu evangelho (Gálatas 1,12).

Em 2º Coríntios 3, segundo Rowland (2001:10), Paulo se vale de uma espécie de hermenêutica alegórica,³⁴⁰ pautada em parâmetros visionários da tradição místico-apocalíptica de contrastes entre em cima e em baixo, aparência e realidade. O dualismo paulino de carne e espírito se torna um instrumento hermenêutico em que Paulo, herdeiro da crença nas Escrituras como revelação, suplanta a leitura farisaica e o faz com a convicção de que o espírito capacita para uma leitura mais profunda, cristológica. No mesmo âmbito místico em que o relato da visão de Ezequiel é visto como porta de acesso à percepção visionária, Paulo vê as Escrituras como porta de acesso para Cristo a partir de seu êxtase visionário.

Este contraste paulino entre “letra” e “espírito” e outros típicos³⁴¹ são próprios de quem teve experiência de conversão, como indicam os dados mais recentes sobre experiências do tipo (Segal 1990:126-127).

De algum modo a experiência extática de Paulo, interpretada por ele mesmo em meio a outros seguidores de Jesus e sob influência destes, somada à sua herança

³³⁸ Aqui vale, de certa forma, a afirmação de Hafemann (2000:117) de que o contraste não é de tipo, mas de tempo dentro da história da redenção. Daí decorre que o “eixo” que deu o giro foi a morte e ressurreição de Jesus como percebida por Paulo a partir de seu êxtase visionário.

³³⁹ A respeito do texto fundante de Ezequiel 1, Rowland, baseado em Michael Lieb, faz uma interessante observação chamando atenção para “o potencial de Ezequiel e sua capacidade de incitar a novas formulações visionárias daquilo que já é um texto sugestivo e multifacetado – a *merkavah* gera um novo significado, novos modos de percepção; é um repositório dinâmico de significados sempre variáveis ... O que começa em Ezequiel 1, quando o profeta contempla a visão, termina com uma consciência de que não é tanto o profeta que contempla, mas que é a visão que contempla o profeta ... o que começa como interpretação, termina com o ser visionário sendo afetado pelo texto e ele mesmo tornando-se parte da experiência visionária.” (Rowland 2005:52 – itálico no original).

³⁴⁰ Beasley-Murray (1985:39) também afirma que Paulo fez uma alegoria de Êxodo 34.

³⁴¹ Como “carne” *versus* “espírito”, “vida” *versus* “morte”, “luz” *versus* “trevas”, “vida sem lei” *versus* “vida debaixo da lei”.

judaica, deu os parâmetros complexos de sua concepção religiosa e hermenêutica que ficou registrada fragmentaria e contingentemente³⁴² em suas cartas.

Não existem textos paulinos anteriores à sua conversão. Por isso não é possível ter um acesso direto à sua hermenêutica farisaica. Também não há fontes da época sobre Paulo como Saulo o fariseu. Mas as epístolas pós-conversão dão pistas de sua concepção religiosa anterior. O livro de Atos é uma fonte de segunda mão com objetivos específicos que influenciaram seu modo de apresentar Paulo, por isso deve ser visto com cautela.³⁴³

Portanto, com estes instrumentos é mais plausível tentar uma abordagem de sua hermenêutica dos textos das Escrituras judaicas aludidos nesta perícopé.

Geralmente são reconhecidos por trás das palavras de Paulo, além da narrativa da dádiva das placas da lei a Moisés no Sinai, também os oráculos renovacionistas de Jeremias 31 (LXX Jeremias 38) e Ezequiel 11 e 36, como fez Plummer (1915:82).

Como se vê, o contraste com o ministério mosaico vai cada vez mais tomando forma até, mais adiante, ser mencionado explicitamente. No caso deste tema central do espírito, a passagem vai aos poucos expondo a natureza deste contraste. Como afirma Hafemann (1990:224), se é apropriado falar de Moisés em seu ministério como o “law-giver” (doador da lei), então certamente é apropriado sumariar o papel de Paulo em seu ministério apostólico do evangelho como “Spirit-giver” (doador do Espírito).

De fato, Scott Hafemann (1995:267) afirma que Paulo argumenta por sua “suficiência” (ικανότης) na base de seu “ministério do espírito” (ἡ διακονία τοῦ πνεύματος) reforçado pela sua interpretação das Escrituras. O que Hafemann não faz, entretanto, é desenvolver esta dinâmica a partir do êxtase visionário ou da experiência paulina de revelação de Jesus Cristo.

Hafemann (1995:319-321) afirma ainda que a experiência do espírito é um aspecto essencial da pregação de Paulo, isto é, forma um paradigma paulino . Afirma também que Paulo argumenta constantemente em suas epístolas a partir da “external evidence of the Spirit” (evidência externa do Espírito) como legitimação da fé.³⁴⁴ Mas, infelizmente, ele não apresenta um desenvolvimento do que seria esta experiência do

³⁴² Para Beker (1980:23ss,135) é preciso lembrar e reconhecer que mesmo Romanos e Gálatas são contingentes, circunstanciais, presas às condições sociológicas, econômicas e psicológicas da missão paulina. Mas ele acredita que o centro coerente do evangelho paulino é a interpretação apocalíptica do evento de Cristo.

³⁴³ Independente do peso que se dê à “historicidade” de Atos, o fato é que se trata de obra de segunda mão quanto às informações sobre Paulo. Para uma discussão desta perspectiva ver Ashton (2000:171-178).

³⁴⁴ Hafemann cita Gálatas 5,16-16; 1º Tessalonicenses 1,3-6; Filipenses 1,6;2,12ss; Romanos 1,5;8,3ss;15,18; 2º Coríntios 13,5; 1º Coríntios 3,13-15.

espírito como evidência externa e reduz sua pesquisa a argumentações teológicas paulinas.

No que se refere aos indícios da relação de Paulo com estas porções escriturísticas proféticas, eles são de uma hermenêutica mais premente de pressupostos visionários do que sistemática. Isto não quer dizer ausência de *quaisquer* princípios de interpretação em Paulo, mas sim que seus limites são mais elásticos do que tradicionalmente se admite.

A abordagem dos textos proféticos precisa considerar o ambiente geral do judaísmo do segundo templo, certamente comum também a Paulo, de que Israel desde o exílio está sob julgamento de Deus esperando restauração escatológica (Scott 1998:69). Essa esperança foi ganhando conotação tipicamente apocalíptica que exigia revelação mais direta, dada a situação contraditória entre as promessas proféticas e condição de povo subjulgado, como já abordado.

Que o tema do espírito aqui está relacionado com Jeremias 31 e também com Ezequiel 11 e 36 em contraste com as tábuas de pedra em Êxodo 34 pode ser percebido pela terminologia empregada por Paulo que não lhe é usual. Isto é geralmente reconhecido, diz Carol Stockhausen (1989:42ss). O que não é possível comprovar, entretanto, é a tese desta autora de que não só os termos foram emprestados, mas também a estrutura, o que é uma tendência comum em obras de linha tradicional, como já visto. O que existe, de fato, é uma relação de palavras e expressões e não muito mais, *literariamente* falando. A pretendida dependência estrutural é resultante, na verdade, de pressupostos teológicos, no caso, aliancistas.

Pode ser demonstrado que Paulo é afeito a este tipo de prática pelo seu emprego de categorias de Jeremias 31 (e também de Deuteronômio 28 e 30) em Romanos 2,12-16.³⁴⁵ Nesta passagem ele usa o mesmo conceito de Jeremias de “lei gravada no coração”, mas não há nenhuma evidência de que esteja utilizando toda a estrutura da nova aliança do texto profético (Machado 2002:5,149). Na verdade, o aparecimento destas categorias a esta altura do texto de Romanos chega a ser surpreendente, visto não ser possível visualizar uma relação clara com a nova aliança cristã.³⁴⁶

Esta alusão estranha do texto levou primeiramente Agostinho (1980:101-104),³⁴⁷ e recentemente Karl Barth (1959:36) e Charles Cranfield (1977/9:156), entre

³⁴⁵ A mesma situação de presença de vocabulário e construções gramaticais não usuais a Paulo evidenciam a alusão a material não composto por ele (Machado 2002:71).

³⁴⁶ Nygren (1969:116-117) percebe o problema de incongruência estrutural se for considerada uma referência à gentios (cristãos) da nova aliança visto que todo o trecho de Romanos 1,18 a 3,20 trata do que ele chama de “velho Eon”.

³⁴⁷ Parece que Agostinho deve esta opinião a Ambrósio (Cranfield 1977/9:156).

outros, a espiritualizarem o texto e interpretarem os “gentios” referidos como “gentios cristãos da nova aliança”. Mas esta interpretação não faz sentido do ponto de vista da exegese científica, uma vez que, além do problema contextual, é difícil entender como Paulo poderia estar falando de gentios cristãos como pessoas “sem lei” (Käsemann 1980:65).³⁴⁸

De volta ao texto de Coríntios, o principal interesse de Paulo nos trechos proféticos aludidos é o tema do espírito, a julgar pelo próprio contexto desta perícope e sua ênfase no assunto. Isso é diferente de Romanos 2,12-16 que destaca a tradição da lei gravada no coração e na consciência misturados com uma referência conceitual à lei natural estoíca (Machado 2002:128-146), sem qualquer referência ao espírito. É claro que o momento de Romanos é outro, mas isto demonstra a versatilidade de Paulo no uso das Escrituras.

Como Hafemann (2000:117) observa, o contraste paulino na expressão já citada do versículo 3 é de meio e esfera. O instrumento para escrever não é a tinta, mas o espírito. O local onde se escreve não corresponde às placas de pedra, mas aos corações humanos.

A tradição das “tábuas do coração”, uma alusão às tábuas do Sinai cuja lei deve estar de igual modo no coração, aparece também em Provérbios 3,3 e 7,3. Numa discussão sobre qual seria a “dominant image” (imagem dominante) no texto coríntio, Hafemann (1990:210) anota que autores como Schlatter, Räisänen e Wolff estão em desacordo sobre qual foi a alusão feita por Paulo. Eles negam qualquer referência substancial a Jeremias 31 e Wolff também a Ezequiel. Denney (1899:109) já havia negado referência a Ezequiel. Neste caso, fica em cheque a tese de Hafemann de que todo o contexto de 2º Coríntios 3 leva em conta a teologia da aliança.

O debate sobre a questão de imagem dominante não é necessário aqui, até porque parece exigir uma rigidez literária paulina questionável. É muito provável que a alusão de Paulo, do ponto de vista literário, seja mais indireta do que geralmente é admitido. Está por trás uma tradição de renovação figurante nos textos bíblicos com nuances variadas, que foi sendo recebida e adaptada até chegar a Paulo.

A expressão “não em placas de pedra mas em placas de corações carnis” (οὐκ ἐν πλαξίν λιθίναις ἀλλ’ ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίνας) no final do versículo 3

³⁴⁸ Contra a interpretação agostiniana, Leenhardt (1969:91 n.21) faz a afirmação radical de que “a exegese, a história e a gramática tôdas (sic) conspiram contra esta interpretação”. Calvino (1997:88-91) que acompanha Agostinho em vários conceitos, não o acompanha neste particular. Ele entende que se trata de gentios que não tiveram acesso à lei de Moisés e que não podem alegar inocência porque têm uma lei moral implantada em sua natureza.

é desajeitada no original grego e produziu tentativas de harmonização, como mostram as variantes textuais do NTG.³⁴⁹ Remete a “as placas da aliança/as duas placas” (tw/n plakw/n th/j diaqh,khj / ai` du,o pla,kej³⁵⁰ – LXX) em Êxodo 34,28-29 que faz parte da perícopes em evidência nesta passagem paulina. Mas não é só isso. Ela, de fato, lembra o encontrado na LXX em Jeremias 38,33, Ezequiel 11,19 e 36,26. Lá a leitura é:

kai. dw,sw auvtoi/j kardi,an e`te,ran kai. pneu/ma kaino.n dw,sw evn auvtoi/j kai. evkspa,sw th.n kardi,an th.n liqi,nhn evk th/j sarko.j auvtw/n kai. dw,sw auvtoi/j kardi,an sarki,nhn
(Ezequiel 11,19 – LXX)

e darei a eles um outro coração e um espírito novo colocarei neles e tirarei o coração de pedra da carne deles e darei a eles um coração carnal.

kai. dw,sw u`mi/n kardi,an kainh.n kai. pneu/ma kaino.n dw,sw evn u`mi/n kai. avfelw/ th.n kardi,an th.n liqi,nhn evk th/j sarko.j u`mw/n kai. dw,sw u`mi/n kardi,an sarki,nhn
kai. to. pneu/ma, mou dw,sw evn u`mi/n kai. poih,sw i[na evn toi/j dikaiw,masi,n mou poreu,hsqe kai. ta. kri,mata, mou fula,xhsqe kai. poih,shte
(Ezequiel 36,26-27 – LXX)

e darei a vós um coração novo e um espírito novo colocarei em vós e tirarei o coração de pedra da vossa carne e darei a vós um coração carnal
e o meu espírito darei a vós e farei que andeis em meus justos preceitos e meus juízos guardareis e praticareis

o[ti au[th h` diaqh,kh h]n diaqh,somai tw/| oi;kw| Israhel meta. ta.j h`me,raj evkei,naj fhsi.n ku,rioj didou.j dw,sw no,mouj mou eivj th.n dia,noian auvtw/n kai. evpi. kardi,aj auvtw/n gra,yw auvtou,j kai. e;somai auvtoi/j eivj qeo,n kai. auvtoi. e;sontai, moi eivj lao,n
(Jeremias 38,33 – LXX)

Pois está é a aliança que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias diz o Senhor certamente colocarei as minhas leis no

³⁴⁹ O texto aqui apresentado como está no NTG é desajeitado e incomum, mas sua atestação é esmagadoramente forte. O problema principal está por conta de καρδιάς, dativo estranho no texto e substituído em alguns manuscritos pelo genitivo καρδίας, que dá uma leitura um pouco mais harmônica (placas carnis do coração), o que pode ter sido uma tentativa de adequação do escriba. Outros pensam em teorias de interpolação. Westcott e Hort sugerem a omissão da segunda ocorrência de πλαξίν, deixando a leitura da última frase “em corações carnis”. Estas teorias são possíveis mas carecem de evidência textual (Hughes 1992:89-90 n.10).

³⁵⁰ Para esta última expressão a BHS traz “as duas placas do testemunho” (tdu[eh' txolu ynEv.W).

entendimento deles e sobre seus corações as escreverei e serei para eles Deus e eles serão para mim povo

O aspecto desajeitado do texto paulino pode ser herança destes trechos de Ezequiel que contêm expressões bem semelhantes (Barrett 1987:96 n.4). De qualquer forma, parece mesmo um exagero supor que não há *qualquer* relação entre estas porções proféticas e o referido texto paulino. Os temas aí contidos são tangentes ao texto do apóstolo: troca de coração de pedra por de carne relativa a uma dádiva de um novo espírito que conduz à obediência; e a nova aliança da lei gravada no coração que dá a identidade de povo de Deus.

A relação proposta no esquema de Stockhausen (1989:57,107 *et passim*) costura estas passagens ao texto paulino via semelhanças vocabulares. Embora de caráter basicamente literário, o esquema ilustra a herança de tradições que foram se desenvolvendo com ricos e coloridos detalhes, agora recebidas e adaptadas por Paulo. Mas a relação é indireta.

A hermenêutica místico-apocalíptica paulina em geral não necessariamente coloca em contraste a lei de Moisés e o evangelho revelado a Paulo como elementos de qualidades distintas, sendo este superior àquela. Porém esta afirmação não pode ser considerada em termos absolutos, como se não houvesse possibilidade de *qualquer* nuance de contraste qualitativo nas palavras de Paulo.

Hafemann (1990:219-221) sustenta que não há nenhuma evidência de sentido negativo e pejorativo para a ampla tradição judaica das “tábuas de pedra” e por isso não há razão para pensar que Paulo esteja considerando a expressão deste modo. Para ele, o contraste é apenas cronológico entre duas eras da história da salvação.

Entretanto, Margaret Thrall (1994:226-227) nota de modo perspicaz que a visão complexa de Paulo sobre o tema não coincide com a do judaísmo da época. Razão porque o levantamento da tradição judaica sobre a referida expressão não serve de parâmetro decisivo para o emprego paulino.

Thrall acredita ainda que esta possível conotação pejorativa possa vir de outro lugar – da ampla tradição no mundo antigo que considera o material escrito como meio inferior de comunicar conhecimento. Ela cita exemplos em Tucídides, Isócrates e Platão de uma tradição que valoriza a memória e entendimento interior da virtude no coração e na mente, em contraste com o texto escrito.

Mas o levantamento da tradição das “tábuas de pedra” feito por Hafemann (1990:212-218) passa pela Bíblia Hebraica como escritas pelo dedo de Deus³⁵¹ e reúne exemplos na literatura judaica de típica conotação apocalíptica. Um destes exemplos está em 1º Enoque, na narrativa onde Enoque dá explicações sobre o nascimento glorioso de Noé e o relaciona a acontecimentos apocalípticos consta:

But after this there will be yet greater iniquity than that which was committed on the earth before. (16v, a20) For I know the mysteries of the holy ones, for that Lord showed (them) to me and made (them) known to me, and I read (them) in the tables of heaven.³⁵²
1º Enoque 106,19 (Knibb 1982:247-248)

Esta tradição, que também aparece em 1º Enoque 93,2, associa a leitura das “tábuas celestes” com a revelação de mistérios. Quer dizer, a revelação visionária com intermediação angelical e a leitura das tábuas formam a combinação necessária para a compreensão correta.

Estes exemplos não são paralelos diretos ao texto paulino. Mas, de acordo com os pressupostos aqui assumidos, é natural que Paulo não tenha sido um mero repetidor das tradições que recebeu. Ele não apenas as copia, mas as modifica e cria uma teia literária própria.

É pelo menos sugestivo que, num âmbito mais geral, as “tabuas da lei” são referidas como “tábuas celestes” em textos de tradição apocalíptica. Na perícopé paulina é a comunidade coríntia que é descrita como “epístola de Cristo” constituída em “placas de corações de carne” por mediação do espírito.

Assim, é significativo que estes conceitos estejam na instância místico apocalíptica, que vem sendo aqui considerada como âmbito geral da experiência e produção literária de Paulo, notoriamente em relevo nesta perícopé de 2º Coríntios.

James Scott (1998:94-95) registra as relações da tradição das “placas de pedra” com o rabinismo e o misticismo judaico. Em meio à extensa tradição rabínica herdeira de Ezequiel 36,26 de que Deus eliminaria a maléfica inclinação dos corações de

³⁵¹ Êxodo 24,12;31,18;32,15;34,1; Deuteronomio 9,10.

³⁵² Tradução: Mas depois disto haverá ainda maior iniquidade do que foi cometida sobre a terra antes. (16v, a20) Pois eu conheço o mistério dos santos, porque o Senhor (os) mostrou a mim e (os) deu a conhecer a mim e eu (os) li nas tábuas do céu.

pedra,³⁵³ há pelo menos uma ocasião em que a tensão de “pedra” como referência à lei e à inclinação para o mal aparece.³⁵⁴

Este tipo de tensão forneceu a Paulo a oportunidade de contrastar a atividade do espírito nos coríntios com as placas da lei que representam o judaísmo sem esta mediação do espírito que conduz ao evangelho. Neste caso o contraste não é apenas cronológico, como acredita Hafemann, mas também pejorativo no sentido de que as tábuas de pedra significam a lei *empedrada* sem a mediação espiritual pautada no evangelho paulino. É neste sentido que a “letra mata” (γράμμα ἀποκτέννει) e “o ministério da morte” (ἡ διακονία τοῦ θανάτου) é “em letras gravado em pedras” (ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις) (2º Coríntios 3,6-7).

É importante ainda observar que esta promessa de renovação do coração implícita no texto paulino está em Ezequiel, uma fonte primária do misticismo judaico. Scott, na citação acima, nota também que em Ezequiel 11 a promessa acontece no âmbito de uma visão da *mercabhá*. Ezequiel 11,22-25 faz referência às “rodas” (~yNlp;Aah'w>/oi` trocoi.), à “glória do Senhor/de JaHVeH” (hw"hy> dAbK./h` do,xa kuri,ou) e ao “espírito” (x;Wr/pneu/ma). Estas expressões são típicas do misticismo apocalíptico, as duas últimas em evidência neste parágrafo paulino com matiz cristológica.

Scott ainda destaca que o propósito da ascensão no misticismo da *mercabhá* é a assimilação direta e permanente da lei, o que está associado à idéia central de transformação do coração para a obediência dos seus preceitos.³⁵⁵ Neste contexto, os *Hekhalot* trazem, por exemplo, “e faça remover a pedra do meu coração” (yblm !ba yd[tw) (Schäfer 1981:219 § 578), que lembra os temas acima.

³⁵³ Scott cita *b. Sukka* 52a; *b. Ber.* 32a; *Num. Rab.* 15,16;18,1; *Deut. Rab.* 6,14; *Cant. Rab.* 1,15;6,26; *Ecc. Rab.* 9,24.

³⁵⁴ O texto é *Lev. Rab.* 35,5 que Scott traduz: “In the same way the Holy One, blessed be he, said: ‘The Torah is called a stone (*‘eben*) and the evil inclination is called a stone (*‘eben*). ‘That the Torah is called a ‘stone’ is proved by the text, ‘The tables of stone, and the law and the commandment’ [Exod. 24:12]; that the evil inclination is called a ‘stone’ is proved by the text, ‘I will take away the heart of stone out of your flesh’ [Ezek. 36:26]. Thus, the Torah is a stone and the evil inclination is a stone. The stone shall watch the stone.” Tradução: “Do mesmo modo o Santo, bendito seja ele, disse: ‘A Torah é chamada uma pedra (*‘eben*) e a má inclinação é chamada uma pedra (*‘eben*). ‘Que a Torah é chamada uma ‘pedra’ é provado pelo texto, ‘As tábuas de pedra e a lei e o mandamento’ [Êxodo 24,12]; que a má inclinação é chamada uma ‘pedra’ é provado pelo texto, ‘Eu retirarei o coração de pedra de vossa carne’ [Ezequiel 36,26]. Assim, a Torah é uma pedra e a má inclinação é uma pedra. A pedra vigia a pedra.”

³⁵⁵ Exemplos podem ser encontrados em Schäfer (1981:219ss §578,656,678,680,686). A idéia da lei no coração também é freqüente nos *Hekhalot* (Schäfer 1981:123ss §278-279, 292,293,329-330,340).

A concepção paulina progride para um contraste entre “o ministério da morte” (ἡ διακονία τοῦ θανάτου) e “ministério do espírito” (ἡ διακονία τοῦ πνεύματος) nos versículos 7 e 8, que será focalizado abaixo. Basta notar, por enquanto, que esta comparação é eco da última cláusula do versículo 6: “a letra mata, mas o espírito vivifica”.

O tema do “espírito”, na verdade, perpassa toda a passagem e volta a estar em destaque no versículo 17 e final do 18, agora com ênfase em sua presença libertadora e mediação na transformação.

No primeiro caso, o verso 17, há uma histórica questão que tange o elemento cristológico e teológico e que acaba envolvendo o problema exegético da última expressão do verso 18.

A história da exegese produziu uma longa disputa pelo sentido mais exato da cláusula: “Pois o Senhor é o espírito e onde [está] o espírito do Senhor [há] liberdade” (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.), que compõe o versículo 17 e da expressão “desde Senhor espírito” (ἀπὸ κυρίου πνεύματος) no final do 18.

A questão da ambigüidade do termo “Senhor” (κύριος), se é referência a Cristo ou Deus, que está no centro do debate exegético, será mais desenvolvida abaixo.

Mas é notável que o “espírito” (πνεῦμα) seja aqui identificado com o “Senhor”, instrumento de liberdade e, principalmente, veículo da transformação no final do versículo 18.

Esta pneumatologia paulina reconhecidamente entrelaçada com sua cristologia tem como fundamento a união com Cristo, onde o fiel está simultaneamente em Cristo (como ser humano) e Cristo (como espírito) está nele, o que se assemelha a um padrão fundamental do misticismo helenista (Gieschen 1998:335).

É significativa a afirmação de que a transformação se dá por mediação do “espírito” porque este termo, como já constatado, é típico no âmbito apocalíptico do êxtase visionário. Esta instância está em evidência na perícopes na referência ao Moisés glorioso do Sinai e nos temas típicos como os de contemplar a glória do Senhor, transformação e conhecimento da glória de Deus.

Como notou Renwick (1990:155ss), o fato de Paulo aqui identificar o Senhor com o espírito indica que a visão que Moisés teve de *JaHVeH* é equivalente à experiência do espírito no ministério paulino. O que Renwick não destacou, entretanto, é que esta é uma instância típica do êxtase visionário apocalíptico.

A interpretação do uso paulino de “liberdade” (ἐλευθερία) tem sido influenciada nos últimos anos pelo conceito de Bultmann (2004:402-428) de liberdade do pecado, da lei e da morte, que dão os títulos de sua aproximação do tema. Embora a abordagem geral bultmanniana não seja totalmente negativa,³⁵⁶ esta tematização negativa pode ter influenciado as interpretações deste texto paulino. Barrett (1987:124), por exemplo, privilegiou para esta passagem o sentido de liberdade da lei.

Scott Hafemann (1995:401-407), entretanto, concluiu em suas pesquisas que esta conceituação não corresponde ao uso paulino comum do termo, que geralmente só dá enfoque negativo quando acompanhado das preposições “para fora de” (ἐκ), “desde” (ἀπὸ), como em 1º Coríntios 9,9 e Romanos 6,18. Fora destas circunstâncias o sentido é positivo em termos de “liberdade para”, como se pode deduzir de passagens como Romanos 6,16-23.

Para 2º Coríntios 3,17, Hafemann diz que o espírito experimentado é o mesmo do Deus verdadeiro revelado inicialmente no Sinai porque a consequência é uma vida vivida em liberdade para a obediência da lei de Deus.

O proposto por Hafemann merece consideração, embora seja possível argumentar se não seria melhor falar em termos de “liberdade *de* algo *para* algo”, o que seria uma conceituação mais completa,³⁵⁷ mesmo que um dos elementos fique implícito em certos textos.

Outra questão é que sua visão do versículo em pauta em termos de liberdade para obediência da lei de Deus esbarra na falta de referências ou ordens ético-morais ao longo desta perícopa específica. Como defendeu Renwick (1990:128), o espírito, aqui, não é principalmente um poder moral.

Ao que parece, a ênfase não é ética mas cultural, com contornos apologéticos ou polêmicos.

É famosa a tese de Van Unnik (1973:200-208) de que a chave para 2º Coríntios 3,12-18 é o conceito de liberdade de linguagem, que associa a “liberdade” (ἐλευθερία) deste versículo com a “ousadia” (παρρησία) do verso 12. Ele nega a proposta windischiana de que está em questão o sentido religioso de se aproximar da presença de Deus. Mas é justamente este ponto que precisa ser retomado.

³⁵⁶ Por exemplo, ele diz que a expressão mais poderosa da liberdade é 1º Coríntios 3,21-23 (Bultmann 2004:404), que é um texto bastante positivo.

³⁵⁷ Isto parece denotar a intenção de Bruce que escreveu uma obra dando destaque central ao conceito, o que aparece no próprio título original. Na tradução para o português (Bruce 2003:14), que dispensou em seu título a noção de liberdade, Bruce diz “A graça de Deus que Paulo proclamou é livre e gratuita em mais de um sentido”. Para ele, graça e liberdade em Paulo constituem um prisma de várias cores.

Paulo tem liberdade de falar porque fala “diante de Deus” (κατέναντι θεοῦ) (2,17), uma conceituação litúrgica, com já observado. Portanto, a liberdade de “falar” está associada à liberdade de “se aproximar”.

Linda Belleville (1991:270) lembrou que o contexto imediato, da remoção do véu no coração no versículo anterior, está no âmbito da remoção de barreiras para o entendimento espiritual.

Margaret Thrall (1994:276) também percebeu que o tema da liberdade está ligado à glória e ao espírito em Romanos 8,14ss. Esta passagem fala da esperança escatológica de redenção “para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ) em 8,21. O texto é escatológico, mas, como geralmente ocorre, com aspecto proléptico. Este fica caracterizado em que “o próprio espírito intercede com gemidos inexprimíveis” (αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Estes tais “gemidos inexprimíveis” Käsemann (1980:240-241) entendeu como o falar extático cultural que envolvia a glossolalia.³⁵⁸

Isto é bastante significativo na instância apocalíptico-visionária.

Esta liberdade e ousadia de se aproximar do trono divino é tema em Hebreus, um documento com notória ênfase litúrgica. Nogueira (2002:74) notou que Hebreus 12,22-24³⁵⁹ é uma evidência de que a ascensão aos céus para cultuar era prática também em outras comunidades cristãs. Prática cultural que parece ter sido bastante difundida.

Em Hebreus 10,19-25³⁶⁰ é interessante notar que a ousadia (παρρησίαν) para aproximar-se, a partir de um acesso cristológico que provê a purificação necessária, está ligada a uma exortação para não deixar de congregar.

Liberdade e ousadia estas que lembram os perigos de ascensão à presença divina já presentes nas narrativas fundantes de Êxodo 19 a 34 e que também figuram nos relatos de ascensão dos típicos visionários.

³⁵⁸ Esta interpretação, segundo Cranfield (1977/9:423), tem longa história desde Orígenes e Crisóstomo.

³⁵⁹ “22 Mas tendes chegado ao Monte Sião, e à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celestial, a miríades de anjos; 23 à universal assembléia e igreja dos primogênitos inscritos nos céus, e a Deus, o juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados; 24 e a Jesus, o mediador de um novo pacto, e ao sangue da aspersão, que fala melhor do que o de Abel” (ARv)

³⁶⁰ “19 Tendo pois, irmãos, ousadia (παρρησίαν) para entrarmos no santíssimo lugar, pelo sangue de Jesus, 20 pelo caminho que ele nos inaugurou, caminho novo e vivo, através do véu, isto é, da sua carne, 21 e tendo um grande sacerdote sobre a casa de Deus, 22 cheguemo-nos com verdadeiro coração, em inteira certeza de fé; tendo o coração purificado da má consciência, e o corpo lavado com água limpa, 23 retenhamos inabalável a confissão da nossa esperança; porque fiel é aquele que fez a promessa; 24 e consideremo-nos uns aos outros, para nos estimularmos ao amor e às boas obras, 25 não abandonando a nossa congregação, como é costume de alguns, antes admoestando-nos uns aos outros; e tanto mais, quanto vedes que se vai aproximando aquele dia” (ARv).

Portanto, o âmbito apocalíptico da ascensão, transformação e revelação de mistérios divinos fornece um quadro geral plausível para o tema da liberdade e ousadia de aproximação do trono de Deus. O que está associado aqui (2º Coríntios 3,15-18) aos também comuns temas da glória, do espírito, do conhecimento revelado e da transformação. Isso tudo denota o conceito paulino cristológico de acesso ao mundo celestial e seus mistérios, ligado aos cultos das comunidades.

4.3 – Paulo e a glória/transformação de Moisés

A “glória” passa a ser o interesse de Paulo a partir de 3,7, onde está concentrada também a recepção paulina da narrativa do Moisés transfigurado no Sinai. Esta história foi narrada originalmente em hebraico, que será referido quando se julgar necessário. Mas há semelhanças notáveis da alusão paulina com a tradução da LXX.

Nas narrativas que compreendem a teofania do Êxodo, a LXX é uma tradução literal bem próxima do que existe na BHS, com algumas tendências racionalizantes. Esta é a conclusão de Hafemann (1995:242-254) em sua útil avaliação das variantes entre a BHS e a LXX em Êxodo 32 a 34. Aqui serão destacadas apenas as que são importantes em Êxodo 34,27-35.

Portanto, Êxodo 34 da LXX corresponde a uma tradição fundante. A alusão que Paulo faz desta passagem em 2º Coríntios 3 trata primeiro da questão da “glória” (v.7-11), depois do véu (v.12-17). Se enquandra mais ou menos na seqüência da narrativa de Êxodo 34,27-35 que, depois de uma transição (v.27-29), destaca primeiro a glória (v.29-32) depois o véu (v.33-35). A transição e primeira parte na LXX (v.27-32) e a recepção paulina são narrados assim:

Êxodo 34,27-32 (LXX)

2º Coríntios 3,7-11

<p>27 kai. ei=pen ku,rioj pro.j Mwush/n gra,yon seautw/ ta. r`h,mata tau/ta evpi. ga.r tw/n lo,gwn tou,twn te,qeimai, soi diaqh,khn kai. tw/ Israhl 28 kai. h=n evkei/ Mwush/j evnanti,on kuri,ou tessara,konta h`me,raj kai. tessara,konta nu,ktaj a;rton ou=k e;fagen kai. u[dwr ouv e;pien kai. e;grayen ta. r`h,mata tau/ta evpi. tw/n plakw/n th/j diaqh,khj tou.j de,ka lo,gouj 29 w`j de. kate,bainen Mwush/j evk</p>	<p>7 Εἰ δὲ ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις ἐγενήθη ἐν δόξῃ, ὥστε μὴ δύνασθαι</p>
--	--

<p>tou/ o;rouj kai. ai` du,o pla,kej evpi. tw/n ceirw/n Mwush/ katabai,nontoj de. aurtou/ evk tou/ o;rouj Mwush/j ouvkh; dei o[ti dedo,xastai h` o;yij tou/ crw,matoj tou/ prosw,pou aurtou/ evn tw/ lalei/n aurtou.n aurtw/ </p> <p>30 kai. ei=den Aarwn kai. pa,ntej oi` presbu,teroi Israhel to.n Mwush/n kai. h=n dedoxasme,nh h` o;yij tou/ crw,matoj tou/ prosw,pou aurtou/ kai. evfobh,qhsan evggi,sai aurtou/</p> <p>31 kai. evka,lesen aurtou.j Mwush/j kai. evpestra,fhsan pro.j aurtou.n Aarwn kai. pa,ntej oi` a;rcontej th/j sunagwgh/j kai. evla,lhsen aurtou.j Mwush/j</p> <p>32 kai. meta. tau/ta prosh/lqon pro.j aurtou.n pa,ntej oi` ui`oi. Israhel kai. evnetei,lato aurtou.j pa,nta o[sa evla,lhsen ku,rioj pro.j aurtou.n evn tw/ o;rei Sina</p>	<p>ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ πρόσωπον Μωϋσέως διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὴν καταργουμένην, 8 πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἢ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ; 9 εἰ γὰρ τῇ διακονίᾳ τῆς κατακρίσεως δόξα, πολλῶ μᾶλλον περισσεύει ἢ διακονία τῆς δικαιοσύνης δόξῃ. 10 καὶ γὰρ οὐ δεδοξασται τὸ δεδοξασμένον ἐν τούτῳ τῷ μέρει εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης. 11 εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολλῶ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ.</p>
--	--

Tradução (Êxodo 34,27-32)

Tradução (2º Coríntios 3,7-11)

<p>27 e disse o Senhor a Moisés: escreve por ti mesmo estas dizes, pois sobre estas palavras firmarei contigo uma aliança e com Israel</p> <p>28 e estava ali Moisés diante do Senhor quarenta dias e quarenta noites. Não comeu pão e nem bebeu água e escreveu estas palavras sobre as placas da aliança, as dez palavras</p> <p>29 e quando Moisés desceu do monte e as duas placas sobre as mãos de Moisés. Porém, ao descer ele do monte Moisés não percebeu que estava glorificado o aspecto da pele do seu rosto por falar ele [o Senhor] com ele</p> <p>30 e viram Arão e todos os anciãos de Israel a Moisés e estava glorificado o aspecto da pele do seu rosto e ficaram com medo de se aproximar dele</p> <p>31 e os chamou Moisés e eles se voltaram para ele, Arão e todos os líderes da assembleia, e falou com eles Moisés</p> <p>32 e depois destas coisas se aproximaram dele todos os filhos de Israel e ordenou-lhes todas as coisas que falou o Senhor junto a ele no monte Sinai</p>	<p>7 Se, porém, o ministério da morte em letras gravado em pedras foi tornado em glória, de modo a não poderem mirar os filhos de Israel para o rosto de Moisés por causa da glória do seu rosto, a que é abolida, 8 como não mais o ministério do espírito será em glória? 9 Se, pois, no ministério da condenação [há] glória, em muito mais abunda o ministério da justiça em glória, 10 pois também não está glorificado o que está glorificado nesta parte por causa da sobre-excedente glória. 11 Se, pois, o que é abolido através de glória, em muito mais o permanente em glória.</p>
--	--

--	--

4.3.1 – A narrativa do Moisés glorificado/transformado

Os dois primeiros versículos de transição da narrativa do Êxodo acima destacam a escrita das segundas placas da aliança,³⁶¹ que são lembradas na alusão de Paulo em 2º Coríntios 3,3.7. A ascensão de Moisés ao Sinai é descrita como um período de quarenta dias de jejum quando ele recebeu a revelação dos preceitos da aliança. Aqui estão conceitos fundantes que serão desenvolvidos em narrativas posteriores de ascensão aos céus e revelação de mistérios divinos.

A história, então, entra no tema da glória de Moisés (v.29). Ele desce do monte com o rosto transfigurado, mas, segundo a narrativa, não percebe que há um resplendor em sua face.

Na LXX é notável a tradução da raiz hebraica *qrn* (!r;q'), que está como verbo “brilhar/ter chifres” (!r;q') na BHS, pelo perfeito passivo e particípio grego “está glorificado/a que está glorificada” (δεδόξασται/δεδοξασμένη) de “glorificar” (δοξάζω), adotada na recepção paulina. As possíveis relações desta raiz hebraica com o vocábulo grego já foram abordadas.

Outra diferença é que para “o aspecto da pele do seu rosto” (h` o;yij tou/ crw,matoj tou/ prosw,pou aurtou/) na LXX, a BHS traz “a pele de sua face” (wyn"P' rA[]). A LXX se mostra minuciosa neste ponto.

Esta glória, este brilho, é resultante da permanência na presença de Deus e de ter falado com ele. A glória de Moisés, então, está ligada ao fato de ser ele mediador entre Deus e o povo (Childs 1976:618). A transformação foi consequência da contemplação.

Num primeiro momento (v.30), são Arão e “os anciãos de Israel” (oi` presbu,teroi Israhel) que contemplam o Moisés transfigurado e, diz o texto, ficaram com medo. O suspense do desconhecido que inicia uma fuga é interrompido (kai. evpestra,fhsan pro.j aurtou.n – e eles se voltaram para ele)³⁶² quando, no versículo 31, eles ouvem a voz de Moisés (Dozeman 2000:21,27).

No verso 30, a BHS diz que este encontro foi de Arão “e todos os filhos de Israel” (laer'f.yl ynEB.-lk'w>). A LXX parece querer dar melhor sentido ao

³⁶¹ A questão da relação entre as primeiras e segundas placas é complexa e foge do propósito aqui pretendido. Para um bom resumo ver Childs (1976:615-617).

³⁶² A BHS tem “e voltaram para ele” (wyl'ae Wbvuy" w';).

combinar com o versículo seguinte, onde são Arão “e todos os líderes da assembléia” (kai. pa,ntej oi` a;rcontej th/j sunagwgh/j) que se voltam, num primeiro momento, para Moisés. A BHS também se refere a Arão “e todos os líderes da assembléia” (hd'[eB' ~yaifiN>h;-lk'w>) no verso 31, o que torna ambígua a referência a todos os filhos de Israel no versículo que antecede.

É possível ainda que a LXX esteja fazendo uma alusão intencional à experiência anterior dos “anciãos de Israel” na recepção dos preceitos da aliança em Êxodo 19 (Hafemann 1995:249). Em 19,7 a BHS traz “para os anciãos do povo” (~['h' ynEq.zll.), uma expressão mais próxima do encontrado na LXX em 34,30.

É interessante também notar que a recepção paulina traz “os filhos de Israel” (τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ) em 2º Coríntios 3,7.13 conforme Êxodo 34,30.35 e não faz referência aos “anciãos de Israel”.³⁶³

O relato, entretanto, avança. Moisés os chama, e eles se aproximam e falam com ele. Mas há uma ordem: primeiro Arão e os líderes da assembléia, depois todo o povo (v.31-32). Esta primeira parte da narrativa termina com todos se aproximando do Moisés transfigurado e ouvindo as ordenanças recebidas no Sinai.

Embora literariamente exista uma transição suave do versículo 28 para o 29, a perícopé (29-35) não está muito relacionada com o incidente do bezerro de ouro (Êxodo 32ss) e tem ênfases diferentes do corpo principal da tradição do Êxodo (Childs 1976:617). Esta narrativa goza de certa independência, com conteúdo que não encontra eco evidente em outros lugares.

O medo de contemplar o rosto glorioso de Moisés lembra as narrativas que previnem o aproximar-se da glória do Senhor no monte devido a seu aspecto de fogo, fumaça, relâmpagos, trovoadas e estremecimento (Êxodo 19,12.21-22.24;20.18-19;24,2.17). Em meio a isso, quando o povo pede para Moisés falar com eles, e não Deus, devido ao perigo (Êxodo 20,19;24,2), fica implícita a idéia da necessidade de um mediador. Na narrativa acima, a diferença é que agora a glória está no rosto de Moisés.

Hafemann (1995:189-254,282-286) acredita que havia uma intenção original na aliança do Sinai de Deus habitar no meio do povo, que foi perdida depois da quebra das primeiras placas devido ao pecado do bezerro de ouro. A narrativa do rosto esplendoroso de Moisés corresponderia a uma renovação desta aliança sinaítica que implica numa glória agora mediada e velada.

Literariamente, diz Hafemann, este trecho aludido por Paulo corresponde ao clímax da narrativa da teofania do Sinai com a descida de Moisés do monte.

Entretanto, a presença de Deus mediada parece ser uma condição desde o início da narrativa em Êxodo 19 com os vários alertas para que o povo não se aproximasse. Em Êxodo 33,5 não é que a presença de Deus não pudesse *continuar* por um momento, como interpreta Hafemann (1995:207), mas Deus diz que “vós [sois] povo de dura cerviz, um momento que eu subisse no meio de ti te consumiria” ([^]ytiyLikiw> ^B.r>qib. hl,[/a, dx'a, [g:r, @r,[o-hveq.-~[: ~T,a; – BHS).³⁶⁴

Não há a idéia de *descontinuidade* da presença de Deus, mas de uma restrição de acesso, o que já vinha ocorrendo ao longo da narrativa. Segundo Hafemann (1995:210), a questão teológica é que a dura cerviz do povo diz respeito a sua natureza e não apenas ao que fez no incidente do bezerro de ouro. Se for assim, desta perspectiva isto se aplicaria à(s) narrativa(s) como um todo e não apenas à segunda parte dela(s). Falta à tese de Hafemann uma indicação clara desta mudança de perspectiva da presença divina, o que não impede, entretanto, que se pergunte se este conjunto de narrativas não teria sido lido assim posteriormente.

Von Rad (1986a:281) em sua análise de Êxodo 32 e 33 e a função do anjo de *JaHVeH* conclui que “a partir deste momento efetivamente a relação entre Israel e Javé se desenrola sob o signo de uma certa mediação”. Mas ele também diz que estas instituições são, ao mesmo tempo, um sinal de bondade e cólera divinas porque, enquanto a santidade de *JaHVeH* ameaça o povo, sua misericórdia o protege. Entretanto, estes conceitos já estão presentes desde o capítulo 19 do Êxodo quando Deus chama o povo à sua presença, mas previne que não se aproxime demais.

Childs (1976:607) pode ter razão ao afirmar que o padrão da aliança de Êxodo 34 apresenta a mediação de Moisés de modo mais privado que Êxodo 19-24. Mas, de qualquer forma, a ênfase é que Moisés é o mediador. De fato, a presença do povo é destacada nas primeiras narrativas, mas com a privação de que ele não pode se aproximar sob pena de morte (19,12). É apenas Moisés que vai à presença de Deus. Enfatizar demais esta diferença entre as narrativas pode ir além do que elas pretendem.

Dozeman (2000:33-34) mostrou que Êxodo 33-34 repete a seqüência de revelação pública e privada de Êxodo 19-24. Ele nota, por exemplo, que enquanto

³⁶³ Conforme Wevers (1991:384), existem manuscritos variantes da LXX com a leitura “[os] filhos de Israel” ([oi`] ui`oi. Israh) no versículo 30.

Êxodo 19,19 e 33,1 denotam uma conversação privada entre *JaHVeH* e Moisés, Êxodo 20,18-19 e 33,4 apresentam uma conversação pública entre eles.

A questão não é somente que o povo é pecador, mas também que é mortal. Mesmo Moisés não pode ver a glória de Deus porque é homem (33,20).³⁶⁵ A presença de Deus mediada e o acesso mais próximo de Moisés formam um quadro presente desde o início da teofania em Êxodo 19.

Para Dozeman (2000:28), a separação não é um julgamento negativo do pecado de Israel e sim uma afirmação positiva da singularidade do *status* de Moisés e sua autoridade. Todavia, esta conclusão de Dozeman parece carecer de maior exatidão. A julgar pelo conteúdo das narrativas, *mais do que* julgamento do pecado, a separação é afirmação da autoridade mosaica.

Em termos literários, esta é a primeira ocasião da manifestação do Moisés transfigurado como conseqüência de ter ele contemplado a glória de Deus, o que o destaca como mediador da aliança e da presença divina (Hafemann 1995:222).

Mais do que isso, entretanto, como observa Seth Sanders (2002:404-405), é preciso considerar decorrências posteriores. Num primeiro momento, enquanto é afirmado que ninguém pode ver Deus e viver (Êxodo 33,20), os israelitas se deparam com um Moisés transformado que não é mais precisamente humano.³⁶⁶

Seth Sanders observa ainda que o quadro é paralelo aos apocalipses posteriores. A *Torah* é transmitida a Israel por Moisés, um sábio que, como Enoque, subiu aos céus para contemplar Deus (Êxodo 24,12-18), escreveu uma revelação (Êxodo 34,27-28) como Enoque e se tornou semelhante a um anjo com um apavorante esplendor, também como Enoque. Assim, no mito original da *Torah*, Moisés já é análogo aos visionários transfigurados dos apocalipses.

4.3.2 – A recepção paulina do Moisés glorificado/transformado

³⁶⁴ A LXX traz uma leitura diferente neste ponto: “vós [sois] povo de dura cerviz, vede que não outro infortúnio traga eu sobre vós e vos consuma” (u`mei/j lao.j sklhrotra,chloj o`ra/te mh. plhgh.n a;llhn evpa,xw evgw. evfV u`ma/j kai. evxanalw,sw u`ma/j).

³⁶⁵ A expressão “pois não verá a mim o ser humano e viverá” (yx'w" ~d'a'h' ynla;r>yI-al{yKi), que Childs (1976:583) traduz “no mortal man can see me and live” (nenhum homem mortal pode me ver e viver), parece enfatizar a condição de humanidade, isto é, mortalidade, como empecilho para comparecer à presença de Deus, o que fica patente nos pseudépígrafos, como já observado.

³⁶⁶ Mesmo que Dozeman (2000:27) esteja certo em dizer que, neste ponto, há uma idealização mas não divinização do Moisés transfigurado, as evidências, como já demonstrado, são que os desenvolvimentos foram nesta direção.

Os correspondentes versículos paulinos (7-11) formam um trecho distinto, no qual o termo “glória” (δόξα) está concentrado com maior número de ocorrências, construído com contrastes que empregam o vocábulo de forma significativa.

Obviamente as comparações se referem ao Moisés glorificado de Êxodo 34,27-35. Como já observado, a perícopos de 2º Coríntios 3,7-18 constitui a única referência clara no Novo Testamento a esta passagem, que é uma narrativa não comentada pelos rabinos. Com os instrumentos propostos nesta tese em mente, é hora de levantar algumas perguntas pensando principalmente no tema da experiência religiosa da perspectiva apocalíptica do êxtase visionário.

A busca aqui será então norteada por um grupo de perguntas (algumas já apontadas como subjacentes) neste ponto relacionadas principalmente aos versículos 7-11:

- 1) Qual a relação da natureza da glória de Moisés com a glória paulina? Isto é, qual a natureza do(s) contraste(s) de glória(s)?
- 2) Como esta glória se identifica na experiência religiosa de Paulo e os coríntios? É apenas escatológica? É experimentada de algum modo no presente?
- 3) O que é glória geralmente traduzida como “desvanecente” (τὴν καταργουμένην)?
- 4) Qual o sentido sintático do versículo 10?
- 5) Qual a semelhança/distinção entre as três comparações? E quais as pistas disto para um entendimento da natureza da experiência religiosa paulina e sua recepção das crenças no Moisés transformado?

A **primeira questão** pergunta pela natureza desta glória de Moisés. O estudo já apresentado sobre o tema aponta para a conclusão de que as tradições se desenvolveram para a concepção do Moisés em condição gloriosa supra humana e divinizada.³⁶⁷ A ascensão de Moisés ao Sinai é típica da ascensão celestial. Moisés esteve na presença de Deus, foi transformado num ser angelical glorioso e recebeu a revelação dos mistérios celestiais.

O âmbito, portanto, é o da ascensão visionária, onde o viajante contempla a glória de Deus, é transformado e recebe a revelação dos segredos divinos. Não se

³⁶⁷ Childs (1976:619) acredita que o propósito do véu de Moisés na narrativa do Êxodo representa uma tradição resistente à divinização mosaica em contraste com os xamãs divinos do Oriente Próximo. Para ele, o ponto da história é que Moisés apenas refletia a glória de Deus e não se tornou ele mesmo uma divindade. Entretanto, é difícil identificar sinais de que tenha sido este o propósito do texto. De qualquer

justifica uma exegese do texto que pressuponha uma abordagem paulina de Êxodo 34 sem considerar os desenvolvimentos posteriores do Moisés transformado e glorificado. É preciso levar a sério a afirmação de Renwick (1990:99) de que Paulo usa glória no sentido da LXX que foi desenvolvido na apocalíptica e nos pseudepígrafos e adaptado por ele cristologicamente.

Como já foi mencionado, geralmente é reconhecido que estes cinco versículos são construídos em forma de comparação do tipo *qal vaqomer*. O que é caracterizado pelas expressões:

v. 7-8 “se porém ... como não mais” (εἰ δὲ ... πῶς οὐχὶ μᾶλλον)

v. 9-10 “se pois ... em muito mais” (εἰ γὰρ ... πολλῶ μᾶλλον)

v. 11 “se pois ... em muito mais” (εἰ γὰρ ... πολλῶ μᾶλλον)

A expressão “se ... mais” (εἰ ... μᾶλλον) pode ter o sentido de “certeza” (Bauer 2000:489) e não implicar em contraste de qualidades e quantidades, quer dizer, de glória superior ou em maior grau.

Dos casos de *qal vaqomer* no Novo Testamento citados por Furnish (1984:203) e Cranfield (1977/9:266),³⁶⁸ Hafemann (1995:271-272) se vale de Romanos 5,8-10³⁶⁹ e 11,12.24³⁷⁰ como exemplos de que o primeiro elemento da comparação que envolve o amor salvador de Deus não é inferior. Hafemann acredita que não está implícito no texto qualquer diferença de natureza ou grau, qualidade ou intensidade, que envolve o contraste referido. Para ele, a única base de comparação é a dissimilaridade entre os dois ministérios caracterizados como “da morte” e “do espírito”.

Mas ele deixa de mencionar Romanos 5,15.17,³⁷¹ uma intrigante passagem em que as palavras “em muito mais” (πολλῶ μᾶλλον) estão acompanhadas de

forma, se ele tiver razão, as evidências são de que isto não impediu o desenvolvimento de tradições do Moisés divino. Tradições que já foram apresentadas nesta tese.

³⁶⁸ Mateus 6,30;7,11; Romanos 5,8-10.15.17;11,12.24; 1º Coríntios 12,22; 2º Coríntios 3,11; Filipenses 2,12; Filemon 16; Hebreus 12,9.25.

³⁶⁹ “⁸ Mas Deus prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores. ⁹ Logo, em muito mais (πολλῶ μᾶλλον) agora, sendo justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira. ¹⁰ Porque, se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho, muito mais (πολλῶ μᾶλλον), estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida;” (ARA).

³⁷⁰ “¹² Ora, se a transgressão deles redundou em riqueza para o mundo e o seu abatimento em riqueza para os gentios, quanto mais (πόσῳ μᾶλλον) a sua plenitude! ... ²⁴ Pois, se foste cortado da que, por natureza, era oliveira brava e, contra a natureza, enxertado em boa oliveira, quanto mais (πόσῳ μᾶλλον) não serão enxertados na sua própria oliveira aqueles que são ramos naturais!” (ARA).

³⁷¹ “¹⁵ Todavia, não é assim o dom gratuito como a ofensa; porque, se, pela ofensa de um só, morreram muitos, muito mais (πολλῶ μᾶλλον) a graça de Deus e o dom pela graça de um só homem, Jesus Cristo,

“abundou/abundância” (ἐπερίσσευσεν/περισσεῖαν).³⁷² Embora seja difícil explicar a natureza desta abundância, o que fugiria ao propósito deste trabalho, o fato é que o segundo elemento supera o primeiro.³⁷³

Ainda que a afirmação de Stockhausen (1989:117-118) de que o *gal vaqomer sempre* indica uma qualidade em maior grau do segundo termo seja exagerada, o contexto aqui parece indicar justamente isto.

Assim, mesmo que a expressão reforçada por “em muito” (πολλῶ) não seja decisiva, associada ao verbo “abunda” (περισσεύει) no versículo 9 parece fatalmente indicar que Paulo pensa em uma glória superior à de Moisés (Thrall 1994:240) ou mais esplendorosa (Furnish 1984:229; Kruse 1994:101). Isso fica ainda mais reforçado pela repetição de abundância “sobre excedente” (ὑπερβαλλούσης) da glória no verso 10.

Mas esta diferenciação está relacionada ao contraste entre os “ministérios” e também com o que é acrescido neste contraste (v.7-9):

Contraste	Acréscimo
<p>“o ministério da morte/da condenação” (ἡ διακονία τοῦ θανάτου/τῆς κατακρίσεως)</p> <p><i>Versus</i></p> <p>“o ministério do espírito/da justiça” (ἡ διακονία τοῦ πνεύματος/τῆς δικαιοσύνης)</p>	<p>“em letras gravado em pedras ... de modo a não poderem mirar os filhos de Israel para o rosto de Moisés por causa da glória de seu rosto”</p> <p>(ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις ... ὥστε μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ πρόσωπον Μωϋσέως διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ)</p>

foram abundantes sobre muitos ... ¹⁷ Se, pela ofensa de um e por meio de um só, reinou a morte, muito mais (πολλῶ μᾶλλον) os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão em vida por meio de um só, a saber, Jesus Cristo.” (ARA).

³⁷² Filipenses 2,12, onde ocorre a mesma expressão, também deixa transparecer a idéia de que a obediência deve ser maior, mais intensa, na ausência de Paulo. Isto é, a ausência do apóstolo demanda esforço maior: “Assim, pois, amados meus, como sempre obedecestes, não só na minha presença, porém, muito mais (πολλῶ μᾶλλον) agora, na minha ausência, desenvolvi a vossa salvação com temor e tremor;” (ARA).

³⁷³ Bruce (1986:107) considera surpreendente que Calvino (1997:192) tenha considerado a possibilidade de relação numérica (mais são os alcançados pela graça do que os sem ela) em contraste com a tendência a uma soteriologia pessimista de calvinistas posteriores. Käsemann (1980:152-153) apresenta uma interpretação apocalíptica para esta passagem. A questão é que no horizonte apocalíptico o tempo do fim é infinitamente superior à época marcada pela queda de Adão. Neste caso, mesmo que os temas da

É preciso perguntar, então, porque Paulo chama o ministério de Moisés de ministério da morte e da condenação e contrasta com espírito e justiça.

Um procedimento comum é associar estes contrastes a temas prediletos de exegetas e teólogos no campo paulino. Plummer (1915:91), Bruce (1978:191), Thrall (1994:249), Kruse (1994:102), por exemplo, dão destaque para o típico tema da justificação pela fé. Este último autor chega a dizer que a presença do assunto nesta passagem soma para evidenciar que a doutrina da justificação pela fé é central para Paulo e não apenas um argumento polêmico de ordem periférica nas crenças paulinas.

Paralelo a isto, há também a tradicional abordagem aliancista, já referida, nos últimos anos reforçada por James Dunn (2003:187-190) e confirmada por Hafemann (2000:147ss) em seu comentário mais recente de 2º Coríntios.

Em obra um pouco mais antiga, porém, com conteúdo mais acadêmico e que trata especificamente de 2º Coríntios 3, Scott Hafemann (1995:274-286) nota que o acréscimo citado acima destoa da seqüência natural do *qal vaqomer*. Justamente por isso, segundo Hafemann, ele constitui o eixo da argumentação paulina e dá o tom da exata natureza da dissimilaridade entre os dois ministérios.

O que Hafemann diz, basicamente, é que o elemento diferenciador dos contrastes não está nos ministérios em si mesmos ou na glória aludida, mas na dureza do coração do povo de Israel, com base no contexto geral de Êxodo 32-34.

Mesmo que isto seja correto, não é tudo. Para Paulo é a letra que “mata”, é o ministério mosaico que é “da morte/da condenação”. O resultado é que os israelitas não podiam contemplar a glória. Há algo implícito na própria situação, além da dureza do coração do povo. A argumentação teológica de Hafemann parece enfraquecer estes elementos textuais.

O que pode estar implícito na situação é que a própria aproximação da presença gloriosa de Deus é perigosa. Está evidente ao longo da ascensão mosaica ao Sinai e não apenas após o pecado do bezerro de ouro. A identificação do ministério de Moisés como “da morte” junto com a declaração de que os filhos de Israel não podiam olhar para seu rosto por causa da glória lembram os vários alertas de que a aproximação da glória de Deus tinha perigo de morte, como já observado.

A afirmação de que os israelitas não podiam olhar o rosto de Moisés “por causa da glória” (διὰ τὴν δόξαν) indica onde está a questão: contemplar a glória envolve perigo de morte.

A ameaça de morte e destruição decorrentes da proximidade da glória do trono divino é bem conhecida nos âmbitos visionários de ascensão celestial. É mais natural relacionar a argumentação paulina com desenvolvimentos posteriores de Moisés e sua viagem sinaítica (celestial), sua transformação e recepção da *Torah* – a revelação dos mistérios divinos.

Em âmbito mais geral, Davila (2001:126-155), que relaciona a *mercabhá* com os *Hekhalot* e as práticas xamânicas, descreve o princípio da desintegração e reintegração iniciatória. O caso é que o contato do visionário com o reino celestial não é feito sem sofrimento e perigo de morte. O céu é um lugar perigoso. Tipicamente, o iniciado passa por um processo de destruição e reintegração ou renascimento – uma transformação.

Morray-Jones (1993a:1ss) apresentou as similaridades entre a experiência visionária paulina relatada em 2º Coríntios 12,1ss e a recepção rabínica da teofania mosaica do Sinai e revelação da *Torah*, especialmente a versão mística dos quatro homens que entraram no *pardes* (**sdrp**) ou paraíso (παράδεισος).³⁷⁴ Admitido isso,

³⁷⁴ Rowland (1982:310-312) apresenta as quatro versões da história dos quatro homens, no Tosefta, Talmude Babilônico, Talmude de Jerusalém, e Cântico dos Cânticos Rabbá. Apesar das diferenças, Morray-Jones (1993a:10-12) acredita que a forma mais antiga da história alude quase certamente a uma ascensão ao templo celestial. Apenas para visualização do leitor, segue aqui uma tradução minha da história a partir do hebraico de Schäfer (1981:145-146 §338-339,344-346) com consulta ao inglês de Morray-Jones (1993a:7-9): “Disse Rabi Aqiba: Quatro eramos os que fomos para o paraíso (**sdrp**). Um olhou e morreu, um olhou e foi ferido, um olhou e cortou as plantas e eu fui em paz e voltei em paz. E porque fui em paz e voltei em paz? Não porque eu sou maior que meus companheiros, mas meus feitos me levaram a cumprir o ensino que ensinaram os sábios na sua *Mishnáh*: ‘Teus feitos te aproximarão e teus feitos te afastarão’. E estes são aqueles que foram para o paraíso: Ben Azzai (**yaz** [!b]), e Ben Zoma (**amwz** !bw), e Elias o Outro (**rx**a [Xylaw]), e Rabi Aqiba (**abyq**['rw). [*] Ben Azzai olhou dentro do sexto palácio e viu o brilho do reflexo das pedras de mármore que se tornaram os pisos no palácio e seu corpo não suportou e abriu sua boca e perguntou-lhes: ‘As águas, o esplendor delas, qual seu bem?’ e morreu. Sobre ele a Escritura diz: ‘Custoso aos olhos de JaHVeH a morte de seus fieis’. Ben Zoma olhou no brilho nas pedras de mármore e imaginou que aquilo era água. E seu corpo suportou que não perguntasse-lhes. Porém, seu conhecimento não suportou e foi ferido. Saiu do seu conhecimento. Sobre ele a Escritura diz: ‘Mel encontrei? Coma o suficiente para ti sem que te fartes dele e vomite’. Elias Ben Abuyah (**hywba** !b [Xyla) desceu e cortou as plantas. Pois [de que] lado cortou as plantas? Disseram: ‘Sempre que veio para as casas de reunião e para as casas de ensino e aconteceu que viu lá crianças sendo bem sucedidas na Torah ele começou a falar contra elas e elas silenciaram. E sobre ele a Escritura diz: ‘Não dê tua boca para fazer pecar tua carne’ [*] Rabi Aqiba subiu em paz e desceu em paz. E sobre ele a Escritura diz: ‘Puxe-me, após ti correremos. Me fará entrar o rei nos seus quartos’. E disse Rabi Aqiba: ‘Naquele tempo que subi para as alturas dei entradas do firmamento mais do que entradas de minha casa. Em que alcancei a cortina saíram anjos de destruição para me destruir. Disse-lhes o Santo, bendito seja ele, ‘Deixai em paz este ancião, porque ele é digno de contemplar minha glória.’”
* Após a identificação dos quatro que foram ao paraíso e após a exortação para que Elias Ben Abuyah não peque com a boca, no Talmude Babilônico aparece, respectivamente, uma exortação de Rabi Aqiba

não é difícil concluir a favor de relações também com os conceitos de transformação presentes nesta mesma epístola paulina.

Ainda segundo Morray-Jones, esta teoria da relação do êxtase paulino com o misticismo judaico, com destaque para a história dos quatro viajantes celestiais, foi proposta primeiramente por Wilhelm Bousset, passou por Hans Windish e chegou a Gershom Scholem. Ela considera um rastro de tradição que tem como textos fundantes a teofania mosaica sinaítica e as visões de Isaías 6 e Ezequiel 1. Vivências religiosas posteriores desenvolveram a partir daí um conceito ambivalente quanto à glória divina como algo maravilhoso e misterioso, mas também terrivelmente danoso e proibido.³⁷⁵

Scholem (1972:53-54), de fato, defendeu que Paulo está incluído numa tradição de ascensão celestial ao paraíso, representada por esta história dos quatro homens, que denota o perigo da ascensão celestial. Ele acredita que este perigo é realmente o tema que está por trás desta concepção, também presente, segundo ele, no grande papiro mágico de Paris.

Nestas páginas de seu livro, Scholem cita uma outra história, retirada dos *Hekhalot*, em que o viajante celestial considerado indigno de contemplar a glória divina é hostilizado por anjos e comparado aos que não podiam ver a glória de Deus por causa do pecado do bezerro de ouro.³⁷⁶ Fica evidenciada uma tradição visionária que liga o perigo de morte na ascensão à teofania mosaica e à história do bezerro de ouro.

Morray-Jones (1992:23) faz associação entre tradições rabínicas e *midráshicas* que envolvem a metamorfose de Moisés e visão divina dos israelitas no Sinai que acarreta transformação.³⁷⁷ Nesta instância, incapazes de se manterem diante da visão da

para que, ao se aproximarem da pedra de mármore, não digam “Água! Água”, sob pena de castigo; e a visão que Elias tem de Metatron e declara pensar que, possivelmente, existiriam dois poderes no céu. Estes trechos aparecem no inglês de Morray-Jones. Este último também no terceiro Enoque, como já abordado.

³⁷⁵ Este paradigma visionário falta às considerações de Hafemann (1995:271ss), que se debate com a suposta incongruência e natureza auto-destrutiva de um argumento de que o ministério mosaico seria glorioso ao mesmo tempo em que seria destruidor. Daí seu argumento de que Paulo não está comparando a natureza dos ministérios ou a intensidade da glória. Ele concluirá que o foco está apenas na função da lei diante do pecado e coração endurecido do povo.

³⁷⁶ A tradução portuguesa do livro de Scholem traz: “Mas, se alguém fosse indigno de contemplar o Rei em sua beleza, os anjos nos portais perturbavam seus sentidos e o confundiam. E quando eles lhe diziam: ‘Entra’, ele entrava, e instantaneamente eles o agarravam e o atiravam na corrente chamejante de lava. E no porão do sexto palácio era como se centenas de milhares e milhões de ondas de água se levantassem contra ele, e não havia uma única gota de água, só o brilho etéreo das placas de mármore com que o palácio era revestido. Mas se ele estava em pé em frente aos anjos e perguntava: ‘Qual é o significado destas águas’ (sic), começavam a apedrejá-lo e diziam: ‘Infeliz, não vês com teus próprios olhos? És talvez da semente dos que beijaram o Bezerro de Ouro, e indigno de contemplar o Rei em sua beleza? ... E ele não pode sair até que eles lhe golpeiem a cabeça com barras de ferro e o firam. E isto será um sinal para todos os tempos de que ninguém poderá errar às portas do sexto palácio e ver o brilho etéreo das placas e perguntar por elas e tomá-las por água, para que não se ponha em perigo”.

³⁷⁷ Morray-Jones cita BT Shabb. 88b; Ex. R. 29,4; Song R. 6,3-4; Midrash Tehillim 68,5; Pesikta Rabbati 20,4.

glória de Deus, os israelitas morrem, mas revivem por mediação de anjos sob comando divino. Está por trás disto o tema da “initiatory death” (morte iniciatória) em que o povo, ao ver a glória, passa por uma experiência de morte que leva a um renascimento, o que implica em uma transformação para uma condição imortal.

Mas, continua Morray-Jones, esta condição gloriosa fica perdida como resultado do pecado do bezerro de ouro ou, conforme algumas fontes, o povo fica abatido pela experiência e pede que Moisés seja intermediário, e então retorna à condição anterior de mortalidade.³⁷⁸

Neste caso, crenças deste tipo desenvolvidas nos ambientes judaicos podem ter feito parte do arcabouço paulino e sua concepção visionária pós conversão da glória de Moisés como algo não permanente e de perigo mortal.

Assim, não é o caso de Paulo ter feito uma leitura teológica das narrativas da ascensão mosaica no Êxodo. O caso é que ele, em sua experiência visionária, é herdeiro de tradições que associaram o pecado do bezerro de ouro e a impossibilidade do povo contemplar a glória de Deus com os perigos de morte na tradição de ascensão visionária. Essa é uma herança que tem na ascensão mosaica ao Sinai um texto fundante lido a partir da experiência extático-visionária de natureza litúrgica.³⁷⁹

Ao contrastar “ministério da condenação” com “ministério da justiça”, Paulo dá aqui sua contribuição com seu tema típico da justificação. Como observou Stockhausen (1989:117), a palavra “justiça/justificação” (δικαιοσύνη) não ocorre nos textos proféticos que normalmente são vistos por trás desta passagem.

Alan Segal (1990:174-183) argumenta que com a linguagem da justificação Paulo define uma nova comunidade apocalíptica e não necessariamente uma nova teologia.³⁸⁰ Ele acredita numa relação analógica entre Paulo e Qumran³⁸¹ e numa certa

³⁷⁸ Morray-Jones cita como exemplo o Cântico dos Cânticos Rabá 1,15, no qual é afirmado que como resultado de ouvir a voz divina no Sinai, os israelitas tiveram o conhecimento da *Torah* fixado em seus corações, mas depois retornaram ao estado de aprendizado e esquecimento.

³⁷⁹ Davies (1965:106-108,313) vê proximidade desta passagem com o âmbito cúlctico da festa dos tabernáculos, uma vez que Paulo e os cristãos se entendiam como participantes de um novo êxodo.

³⁸⁰ Não cabe aqui uma ampla discussão do tema da justificação em Paulo em termos teológicos dada a complexidade e amplitude do tema e da enorme quantidade de material escrito sobre a questão. Uma abordagem resumida do assunto a partir de Romanos 1,16-17 foi feita em outra obra (Machado 2000:61ss).

³⁸¹ Segal cita, por exemplo, IQS Col. XI linhas 2,5,9, que a tradução portuguesa em Martínez (1995:60) traz: “Quanto a mim, em Deus está o meu juízo; em sua mão está a perfeição de meu caminho com a retidão do meu coração; e por suas justiças apaga o meu pecado. ... Do manancial de sua justiça é meu juízo, e de seu mistério maravilhoso a luz em meu coração. ... Porém eu pertencço à humanidade ímpia, à assembléia da carne iníqua; minhas faltas, minhas transgressões, meus pecados, {...} com as perversões de meu coração.”. Na verdade, toda esta coluna XI está repleta de confissão e dependência da justiça e misericórdia de Deus.

similaridade entre Paulo e os rabinos³⁸² quanto às crenças relativas à justificação. A singularidade paulina está em que a justificação é somente pela fé sem as obras da lei, o que coloca a *Torah* e a fé em oposição. Esta particularidade de Paulo o distingue não só dos grupos judaicos da época, mas também dos outros escritores cristãos.³⁸³ Aqui está uma contribuição própria de Paulo que, acredita Segal, não foi parte importante das crenças cristãs antes dele.

Um aspecto notório destacado por Segal é que as similaridades entre Paulo e Qumran que vêem a justificação como dependência da intervenção divina para salvar o pecador deriva de situação social semelhante. Para ele, Paulo e os outros grupos sectários do primeiros século, inclusive os outros grupos cristãos, compartilham da psicologia da conversão.

Tal psicologia da conversão, conforme Segal, é baseada nos relatos retrospectivos de convertidos sobre seu estado mental antes da conversão e não na situação psicológica real antes da experiência de conversão. Geralmente estas pessoas falam de uma condição problemática anterior de que foram salvas. Este processo da salvação pessoal é inaugurado pela adesão a uma seita religiosa que se vê como a comunidade da nova aliança.

Como já foi notado, é bem possível que estes contrastes paulinos, portanto, tenham uma relação com este contexto conversionista. É até mesmo possível que a radicalidade dos contrastes que surpreendem pela concepção tão negativa da tradição mosaica possa ser colocada na conta da psicologia da conversão.

No debate exegético tradicional, a resposta à **segunda pergunta** levantada acima acaba ficando por conta do sentido mais exato dos verbos “será” (ἔσται) e “abunda” (περισσεύει), futuro e presente respectivamente, nos versículos 8 e 9.

Alguns autores, como Munck (1959:58-60), insistem na orientação futura do texto. Para ele, a passagem trata da salvação escatológica de Israel. Neste caso, a relação com a experiência religiosa em tempo presente fica enfraquecida por causa do conceito de glória suspensa, a se realizar somente no futuro.

³⁸² Segal (1990:175) crê que os rabinos concordariam que a justificação é algo que Deus concede em resposta à fé, mas não a ponto de colocar a *Torah* e a fé em oposição. E. P. Sanders (1987:33ss,419-428) depois de relacionar vários textos rabínicos (e também textos de Qumran e pseudepígrafos) que denotam a dependência do fiel na misericórdia de Deus e não numa crença em justificação pelas obras, conclui que, no rabinismo, a salvação é alcançada por misericórdia divina mais que por mérito humano.

³⁸³ É possível que Tiago 2,14-26 seja uma reação a Paulo ou a grupos paulinos. O caso é que Romanos 4,1ss e a referida passagem de Tiago usam os mesmos termos-chave: justificar/justificação, obras, crer/fé; e usam o mesmo exemplo – Abraão. Enquanto Paulo argumenta que Abraão foi justificado pela

Mas a tendência da maioria dos exegetas, bem representada por Plummer (1915:90), Martin (1986:62-63), Furnish (1984:204), Hafemann (1990:316) e Thrall (1994:245), é reconhecer que o contexto não permite um sentido apenas futuro.

Uma abordagem típica é aquela encontrada em Calvino (1995:67-68,71,79) que vê a glória e transformação em tempo presente num sentido espiritual interiorizado com base em Jeremias 31,33ss, que progride para uma aparição gloriosa no *escaton*.

Há uma tendência encontrada em vários autores³⁸⁴ de enfatizar que a glória da nova aliança é interna, revelada externamente só no futuro, em contraste com a glória externa visível do texto mosaico envolvido. Stockhausen (1989:115-116 n.54) afirma que Paulo não reclama para seu ministério uma glória física e visível como no ministério de Moisés.

Este tipo de leitura do texto coloca a glória apenas no campo ético psicológico de uma transformação do coração que resulta em certos valores comportamentais, diferente da comparada glória esplendorosa visível da tradição mosaica.

Renwick (1991:113-121), por sua vez, reconhece a glória visível envolvida e o ambiente litúrgico, para ele demonstrados também pela semelhança com a restauração escatológica da glória do templo em Ageu 2,1-9. Mas ele insiste que, por causa de Ageu, a perspectiva deste texto paulino quanto à glória visível é basicamente futura, e faz do aspecto presente “abunda” (περισσεύει) no versículo 9 um “futuristic present” (presente futurista). Entretanto, sua ênfase não leva em conta suficientemente³⁸⁵ que, tanto em Ageu como em Paulo, a escatologia da glória é iminente, muito ligada ao presente.³⁸⁶

Uma perspectiva diferente aparece em Barbaglio (1989:422-425), para quem foram os adversários de Paulo que deram ênfase em uma glória visível e extática. A sua experiência do espírito, segundo Barbaglio, colocava-os como “verdadeiras reencarnações de Moisés”. Enquanto para estes a experiência da glória e do espírito era de natureza extático-carismática exibicionista, para Paulo tratava-se da transformação dos corações, que caracterizava humildes servidores capacitados pela graça de Deus.

fê e não por obras, Tiago afirma que ele foi justificado por fê e também por obras. Na linguagem um tanto rude de Champlin (1982:44), se acontecesse uma conferência entre Paulo e Tiago “sairia fogo”.

³⁸⁴ Barclay (1975:189-193), Champlin (1982:320), Beasley-Murray (1985:37), Comblin (1991:67-68), Hughes (1992:103), Kruse (1994:108).

³⁸⁵ Na verdade, ele reconhece uma tensão entre presente e futuro, mas insiste que a glória visível é futura. Entretanto, em Ageu 2,9, tão importante para Renwick, a glória do novo templo pode ser considerada tanto escatológica como eminente, muito ligada ao templo cuja construção estava em andamento.

³⁸⁶ Algo semelhante ao que Bultmann (1983:258) chamou de “escatologia presênica” paulina que mantém uma “escatologia futura”.

A tese de Barbaglio depende muito de uma concepção dos adversários de Paulo que não é descrita na passagem. Esses inimigos paulinos estão literariamente pressupostos, mas não expostos. Não há como saber, com segurança, qual teria sido a postura deles. Aparece na perícopes apenas alguns vislumbres de como Paulo os via, não como eram de fato, nem como foram percebidos pelos coríntios.

Há vários anos James Denney (1899:121-128) argumentou que o aspecto futuro do verbo não é temporal, mas lógico e que a glória é presente, mas não está textualmente definida.

O próprio intercâmbio dos dois aspectos verbais (futuro e presente) já é um sinal de que a análise morfológica não é o único ou mesmo o melhor caminho para elucidar a questão. Há algo mais a ser considerado e a sugestão é que se trata do aspecto litúrgico, com conotações apocalípticas de êxtase visionário.

Considerando o quadro de plausibilidade de um contexto litúrgico-visionário que vem sendo apresentado e o contexto geral deste trecho paulino no âmbito das tradições do Moisés transformado, é possível que as teses de Renwick e Barbaglio tenham contribuições importantes, apesar das limitações destacadas acima.

Há evidências de que o contexto é litúrgico e também extático-visionário. Mas não se trata de uma escatologia com ênfase apenas futura (Renwick) ou de práticas extáticas apenas dos adversários de Paulo (Barbaglio). Há sinais de que tanto Paulo como os coríntios, e mesmo os adversários aludidos, eram praticantes deste tipo de religiosidade. Neste caso, a glória visível é experimentada em êxtase visionário típico da tradição apocalíptica, como já foi demonstrado. Até porque, como disse Smith (1996:58), o cristianismo primitivo era constantemente orientado para a ascensão aos céus.

Os dados textuais são que o interesse maior de Paulo nestas comparações tipo *gal vaqomer* está no tema da glória, o que fica explícito pela concentração do conceito nestes versículos, como já exposto. A comparação é feita com a glória física visível no rosto de Moisés, que desde o início teve relações litúrgicas com a tenda do encontro e o tabernáculo³⁸⁷ e que foi desenvolvida e chegou aos tempos de Paulo com conotações de êxtase visionário cúlctico. Moisés era um viajante celestial que foi transformado num ser glorioso que contemplou o trono divino, um paradigma presente no imaginário dos cultuantes posteriores, que se viam incluídos num culto comunitário extático de viagem celestial.

³⁸⁷ Ver adiante “Paulo e o véu de Moisés”.

Sendo assim, agora a glória não é apenas interior ou escatológica, mas também extático-visionária. Até mesmo destacadamente uma experiência proléptica da glória visível que se dá em êxtase visionário.

A **terceira questão** introduz a expressão adjetiva paulina acrescida à glória usualmente³⁸⁸ traduzida por “desvanecente” (τὴν καταργουμένην). Esta primeira ocorrência do conceito na passagem (v.7) é um participio com função adjetiva que modifica “a glória” (τὴν δόξαν) apresentada como a causa dos israelitas não poderem olhar para o rosto de Moisés. No verso 11 aparece também no participio, mas agora em gênero neutro (τὸ καταργούμενον), em contraste com o também gênero neutro “o permanente” (τὸ μένον). Ocorre novamente no final do versículo 13, numa forma do participio que pode ser gênero masculino ou neutro (τοῦ καταργουμένου). E, por fim, em forma verbal indicativa (καταργεῖται) no final do verso 14.

No Novo Testamento, além de Lucas 13,7 e Hebreus 2,14, o termo aparece exclusivamente no *corpus paulinum*, com maior número de ocorrências na correspondência coríntia.³⁸⁹ O sentido básico está ligado com as idéias de “tornar improdutivo”, “tornar inoperante”, “tornar sem efeito”, “abolir”, “invalidar”, “libertar” (Liddell e Scott 1985:908; Bauer 2000:525-526).

Apenas para exemplificar, para Paulo “Anulamos (καταργοῦμεν), pois, a lei pela fé? Não, de maneira nenhuma! Antes, confirmamos a lei.” Por outro lado, assim como, se o marido morrer, a mulher “desobrigada (κατήργηται) ficará da lei conjugal”, assim também “... libertados (κατηργήθημεν) da lei, estamos mortos ...” (Romanos 3,31;7,2.6 ARA).

Aos Gálatas que, segundo Paulo, tendiam a abandonar o seu evangelho, ele diz “De Cristo vos desligastes (κατηργήθητε), vós que procurais justificar-vos na lei;” e diz que no caso de continuar pregando a circuncisão “está desfeito (κατήργηται) o escândalo da cruz” (Gálatas 5,4.11 ARA).

A maior ocorrência acumulada ocorre nesta perícopo em estudo, o que demonstra um destaque especial para um conceito importante no escopo geral paulino. Este fato, associado à raridade do emprego da palavra no mundo antigo, levou

³⁸⁸ Segundo Hafemann (1995:286), a decisão quase universal é de traduzir o termo nesta passagem deste modo, com a conotação de que a glória da face de Moisés estava vagarosamente se dissipando. Em português, esta tradução ou semelhante ocorre em ARA, TEB, BJ, NVI, BLH, NTLH.

³⁸⁹ Romanos 3,3.31;4,14;6,6;7,2.6; 1º Coríntios 1,28;2,6;6,13;13,8 (2x).10.11;15,24.26; 2º Coríntios 3,7.11.13.14; Gálatas 3,17;5,4.11; Efésios 2,15; 2º Tessalonicenses 2,8; 2º Timóteo 1,10 (CGNT).

Hafemann (1995:301-309) a apresentar um estudo específico do vocábulo. Ele quer, na verdade, demonstrar a inadequação da tradução “desvanecer” e a conseqüente implicação de uma interpretação paulina da glória mosaica em dissipação.

Hafemann observa que, tanto na voz ativa como passiva, sempre se refere à destruição ou abolição de alguma coisa.³⁹⁰ No contexto coríntio, o verbo normalmente traz noção escatológica, em alguns casos com conotação proléptica. Lá Paulo afirma que “virá o fim, ... , quando houver destruído (καταργήσῃ) todo principado ...”, “O último inimigo a ser destruído (καταργεῖται) é a morte.” Ao mesmo tempo, num contexto de revelação proléptica do espírito, Paulo diz que não expõe a sabedoria “dos poderosos desta época, que se reduzem a nada (τῶν καταργουμένων);” (1º Coríntios 15,24.26;2,6 ARA).

Em seu zelo morfológico, entretanto, Hafemann não deu tanta atenção ao fato de que, além de Romanos 3,31 e 1º Coríntios 2,6;15,26, o aspecto presente do verbo é usado somente nesta passagem de 2º Coríntios. Este emprego poderia ser entendido como “o que está no processo de se tornar inoperante”. Daí alguns, como Belleville (1991:204-206), tiraram “desvanecente”, também pela relação com a conotação de luz no contexto.

Ou ainda, mesmo que seja rejeitada a idéia de glória em dissipação, poderia ser considerado o conceito de glória obsolecente, algo tido como de “índole transitória”.³⁹¹ O jogo paulino “velha/nova aliança” (v. 6 e 14), que é somado ao tema da glória, pode ter semelhança com a citação de Jeremias 31 em Hebreus 8,8-13. O autor de Hebreus joga com a palavra “nova” (καινήν) para afirmar que a primeira aliança “está envelhecida” (πεπαλαίωκεν), isto é, “perto de desaparecimento” (ἐγγὺς ἀφανισμού).

De qualquer forma, parece que Hafemann está correto em que o emprego deste verbo, por si só, não justifica atribuir a Paulo uma crença de que Moisés colocava o véu para esconder uma dissipação progressiva do esplendor. Mesmo que a maioria das traduções mais recentes em inglês (como também em português) esteja vertendo o verbo por “fading” (desvanecente), Paulo o usa consistentemente no sentido de algo que foi invalidado ou abolido (Furnish 1984:203).

³⁹⁰ Belleville (1991:204) apela para a etimologia (κατὰ + α + ἔργον = καταργέω), argumenta que o sentido de abolição é uma má construção e insiste que é mais precisa uma tradução com a idéia de tornar sem poder ou sem efeito. Entretanto, como já observado, o apelo etimológico é enganoso. É muito provável que normalmente o autor do texto não tivesse em mente a questão etimológica da palavra, mas sim seu significado corrente.

³⁹¹ Conforme nota de rodapé da BJ.

Acompanhando Delling (1969:453), o termo está relacionado a uma cosmovisão paulina que foi remodelada radicalmente por uma nova postura religiosa, que lhe deu um papel considerável na nova formulação que Paulo fez de suas crenças. Este é mais um indício de que a experiência extático revelatória da conversão de Paulo, que se tornou um paradigma de sua religião, mediada pela comunidade receptora, deu-lhe uma nova visão de suas antigas crenças judaicas. Esta seria uma implicação básica do uso deste verbo.

Quanto ao versículo 10 e seu significado, a **quarta pergunta**, sua sintaxe é complexa, como a tradução literal oferecida deixa transparecer. O sentido geral parece ser que o que estava glorificado (o rosto de Moisés) “nesta parte” não está mais por causa da glória que o superou.³⁹² Ficou famosa a interpretação seguida por Calvino (1995:72-73). Para ele, assim como a lua e as estrelas têm brilho próprio, mas desvanecem diante do brilho mais intenso do sol, assim também a lei, embora com glória própria, deixa de resplandecer diante da grandeza do evangelho.

A implicação é que a glória paulina tem brilho mais intenso que a glória mosaica, o que faz esta última desaparecer. Esta interpretação adotada por Calvino, que já tinha sido proposta séculos antes, foi seguida por Hughes (1992:105),³⁹³ Stockhausen (1989:121) e Renwick (1991:112). Mas foi rejeitada por Hafemann (2000:152), que acredita que a glória da nova aliança supera a glória da antiga aliança em tempo e intenção, mas não em qualidade.

Mas, conforme abordagem anterior, é duvidoso que a questão seja *apenas* uma diferenciação de tempo e intenção. Com Barrett (1987:117) é possível afirmar que, para Paulo, visto por si mesmo o monte Sinai é cena de glória, mas se torna nada diante da revelação do evangelho. É difícil imaginar, em vista do conjunto dos elementos vistos até aqui, que Paulo não estivesse considerando uma glória superior ou maior que a de Moisés.

³⁹² Um problema básico é a expressão “nesta parte” (ἐν τούτῳ τῷ μέρει), qual seu sentido e qual das formas verbais anteriores (“está glorificado”- δεδόξασται ou “o que está glorificado” - τὸ δεδοξασμένον) está modificando. Também a que se refere exatamente o neutro “o que está glorificado” (τὸ δεδοξασμένον). A rigor, é mais coerente considerar este último particípio neutro como modificador do “rosto” (τὸ πρόσωπον) de Moisés, termo também de gênero neutro, e não algo mais geral como a antiga aliança como um todo, como entende Hafemann (1995:323). É mais natural também ligar a expressão “nesta parte” ao particípio neutro imediatamente anterior. Esta expressão, conforme a interpretação de Schlatter seguida por Barrett (1987:118), indica que o que Moisés recebeu por meio da glória era e permanece limitado “nesta parte”, isto é, em que Moisés ainda não tinha recebido o ministério do espírito e da justiça, mas era baseado apenas no ministério da condenação e morte.

³⁹³ Hughes cita exemplos deste tipo de interpretação em Herveius, Arquelau (3º Século) e Basil.

O contraste seguinte, no verso 11, entre “o que é abolido” (τὸ καταργούμενον) com “o permanente” (τὸ μένον) parece apontar para uma crença paulina de que a glória de Moisés não era permanente. Este é um assunto que será abordado na seqüência.

A **quinta questão** pergunta pelo que é distinto e, ao mesmo tempo, semelhante nas três comparações e também pelos possíveis sinais que estas comparações como um todo podem dar quanto à natureza da experiência religiosa envolvida.

Neste ponto parece útil a forma tabular como Renwick (1991:110) apresenta os contrastes, que inclui também o versículo 6 imediatamente anterior:

“mata” (ἀποκτείνει) v.6	“vivifica” (ζωοποιεῖ) v.6
“da morte” (τοῦ θανάτου) v.7	“do espírito” (τοῦ πνεύματος) v.8
“da condenação” (τῆς κατακρίσεως) v.9	“da justiça” (τῆς δικαιοσύνης) v.9
“o que é abolido” (τὸ καταργούμενον) v.11	“o permanente” (τὸ μένον) v.11

Renwick observa que não é apenas a glória que é contrastada, mas, ao mesmo tempo, ela é o único elemento que figura nos dois lados, tanto mosaico como paulino. Esta constatação reforça o fato de que o ponto principal é o contraste envolvendo a “glória” (δόξα). Entretanto, ele sustenta que o argumento da superioridade da glória do evangelho não valida, por si só, a apostolicidade de Paulo, além de suscitar nos adversários a questão do porquê tal glória superior não era aparente em seu rosto.

O caso é que a abordagem exegética tradicional não tem se mostrado capaz de explicar em que sentido exatamente a glória paulina supera a mosaica. Pelo menos parte do problema é que esta exegese costumeira pressupõe Paulo como exegeta que tinha sua “pena” como principal arma argumentativa. Mas o estrato literário é apenas um testemunho de uma instância muito mais ampla e complexa – o da experiência religiosa.

Seguindo as já referidas observações de Wayne Meeks (1992:11-14), há também um outro problema a ser considerado. É que esta abordagem mencionada acaba em generalizações resultantes da tentativa de evitar o perigo de impor sobre o texto conceitos de outras disciplinas que, por sua vez, levam a um reducionismo que nega

qualquer caráter próprio da religião.³⁹⁴ Mesmo que este problema seja real e deva ser levado em conta, por outro lado, como disse Meeks, “sem interpretação, não existem fatos”.

Aqui sobressai uma vantagem do procedimento adotado de uma exegese pautada pelo método histórico-religioso que considera um quadro geral plausível. Enquanto valoriza o texto, ultrapassa-o, ao mesmo tempo em que evita negar à religião caráter próprio.

Na perícopes em questão não há qualquer explicação clara de como, experiencialmente, a glória paulina sobrepõe a mosaica como recebida por seus oponentes. Provavelmente não existia mesmo muita diferença experiencial entre os dois lados. Possivelmente a única divergência básica era ligada aos elementos cristológicos que acompanhavam a percepção religiosa paulina. Enquanto em outros momentos, como na carta aos Gálatas e 1º Coríntios, por exemplo, o texto deixa explícitos elementos de um embate doutrinário, nesta ocasião, a questão é mais pessoal, de legitimação religiosa.

Assim como disse E. P. Sanders, que para Paulo, o problema do judaísmo é que não é cristianismo, neste ponto a indicação é que o problema dos seus adversários é que não estavam afinados com o evangelho de Jesus Cristo que lhe foi revelado visionariamente.

Naturalmente, a comparação não é diretamente com a glória do Moisés transformado, mas sim com o modo como esta foi recebida através das tradições visionárias que foram se desenvolvendo até Paulo.

É preciso levar em conta que a glória de Moisés se desenvolveu como paradigma religioso no ambiente de experiências visionárias em êxtase. Deste ponto de vista, Paulo fala da superioridade da glória e transformação envolvidas em sua religiosidade místico-apocalíptica. Esta superioridade está calcada numa revelação cristológica que supera a de Moisés e que dá ousadia e liberdade de contemplação da glória divina, como será mais desenvolvido à frente.

4.4 – Paulo e o véu de Moisés

Nos versículos 13 a 17, introduzidos pelo 12, está o desenvolvimento da recepção paulina do Moisés transfigurado já iniciado nos versos 7 a 11, agora com

³⁹⁴ Ao tratar das objeções a uma história social do cristianismo proposta em seu livro, Meeks reconhece as tendências reducionistas, como a leitura marxista, que reduz a religião de acordo com o referencial de abordagem e lhe nega qualquer caráter próprio ao tratá-la como efeito de causas não religiosas.

vistas especialmente ao tema do véu. Este trecho corresponde naturalmente a Êxodo 34,33-35. A LXX e a recepção paulina narram assim:

Êxodo 34,33-35 (LXX)

2º Coríntios 3,12-17

<p>33 kai. evpeidh. kate,pausen lalw/n pro.j auvtou,j evpe,qhken evpi. to. pro,swpon auvtou/ ka,lumma 34 h`ni,ka dV a'n eivseporeu,eto Mwush/j e;nanti kuri,ou lalei/n auvtw/ perih rei/to to. ka,lumma e[wj tou/ evkporeu,esqai kai. evxelqw.n evla,lei pa/sin toi/j ui`oi/j Israh o[sa evnetei,lato auvtw/ ku,rioj 35 kai. ei=don oi` ui`oi. Israh to. pro,swpon Mwush/ o[ti dedo,xastai kai. perie,qhken Mwush/j ka,lumma evpi. to. pro,swpon e`autou/ e[wj a'n eivse,lqh sullalei/n auvtw/ </p>	<p>12 Ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρησίᾳ χρώμεθα 13 καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου. 14 ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν. ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται· 15 ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κείται· 16 ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. 17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.</p>
--	--

Tradução (Êxodo 34,33-35)

Tradução (2º Coríntios 3,12-17)

<p>33 e depois que parou de estar falando junto a eles colocou sobre o seu rosto um véu 34 e sempre que entrava Moisés diante do Senhor para falar com ele removia o véu até sair e tendo saído falava com todos os filhos de Israel todas as coisas que lhe ordenou o Senhor 35 e viram os filhos de Israel que o rosto de Moisés estava glorificado e colocou Moisés um véu sobre o seu próprio</p>	<p>12 Tendo, pois, tal esperança com muita ousadia procedemos, 13 e não assim como Moisés colocava um véu sobre o seu rosto para não mirarem os filhos de Israel para o fim do que é abolido, 14 mas foram endurecidas as mentes deles, pois até o dia de hoje o mesmo véu sobre a leitura da antiga aliança permanece não sendo desvelado porque em Cristo é abolido, 15 mas até hoje sempre que for lido Moisés um véu sobre o coração deles jaz. 16 Porém, sempre que [alguém] for convertido para o Senhor é removido o véu. 17. Pois o Senhor é o espírito e onde [está] o espírito do Senhor [há] liberdade.</p>
---	--

rosto até que entrasse para falar com ele [o Senhor]	
--	--

4.4.1 – A narrativa do Moisés velado

É só na segunda parte da narrativa que o tema do véu é introduzido. Ele entra em cena quando Moisés para de falar com o povo. A ordem é: Moisés entra na presença de Deus e fala com ele, como consequência sua face se torna gloriosa. Então, ele sai da presença de Deus (desce do monte) e, com rosto transfigurado, transmite os preceitos de *JaHVeH* ao povo. Uma vez concluído este momento de mediação, ele coloca o véu até entrar novamente (subir novamente o monte) na presença de Deus.

É possível que a mudança de “desceu” (*kate,bainen*) no versículo 29 para “entrava/sair/tendo saido” (*eivseporeu,eto/evkporeu,esqai/evxelqw.n*) no verso 34-35 represente a linguagem cultural da “tenda do encontro/tenda do testemunho” (*d[eAm lh,a0/skhnh. marturi,ou*), conforme Êxodo 33,7-11, em paralelo com a descrição da ascensão ao Sinai.

Segundo Dozeman (2000:31-32), esta tradição cültica da tenda do encontro é distinta do tabernáculo sacerdotal. Ela põe ênfase na revelação “face a face” de Deus a Moisés, o que denota a autoridade moisaica, provavelmente numa tradição pré-sacerdotal que foi incorporada nas narrativas do Êxodo e que aparece também em Números 11-12 e Deuteronômio 31,14-15.23. Conforme Dozeman, trata-se de um padrão pré-sacerdotal de revelação da lei. Nele, a fala divina a todo Israel se desenvolve para uma revelação privada a Moisés, na qual a narrativa do resplendor facial e do véu se torna um eixo. Neste processo, a autoridade cultural e social de Moisés como mediador se estabelece.

Existem dúvidas e debates sobre a relação desta tenda do encontro com o tabernáculo e sobre a explicação crítica tradicional com base na teoria documental do pentateuco a partir das fontes E e P (Lewis 1998:636). De qualquer forma, parece claro que a autoridade de Moisés como mediador da revelação divina em termos sociais e cülticos está na superfície destas narrativas.

O imperfeito “entrava/removia” (eivseporeu,eto/perih|rei/to) reforçado pelo “sempre que” (h`ni,ka)³⁹⁵ no versículo 34 denota uma ação freqüentativa. Esta condição contínua da glória de Moisés não é necessariamente resultado apenas de uma mediação agora bem mais restrita e velada por causa do episódio do bezerro de ouro. É, sim, o clímax e conclusão de toda a teofania do Sinai. Moisés é o mediador da aliança e da glória de Deus na ascensão sináitica e no culto do tabernáculo.

Childs (1976:609,618,621) observa a mudança do autor para o estilo de prática contínua nos versículos 34 e 35. Ele também nota que o fenômeno nunca mais é mencionado e que posteriormente Moisés tem dificuldades para entrar no tabernáculo por causa da glória de *JaHVeH* (Êxodo 40,35). Isso, para Childs, pode ter sido interpretado numa exegese *midráshica* como uma descontinuidade da glória facial mosaica.

Se é verdade, como diz Dozeman (2000:35-37), que a necessidade implicada no texto de colocar e tirar o véu continuamente indica uma permanência da nova condição de Moisés, sua afirmação de que ele nunca mais expôs sua face é exagerada. A narrativa notoriamente indica uma prática contínua, mas que estranhamente nunca mais é mencionada.

Mas é interessante a relação que Dozeman observou entre a perícope da glória/véu de Moisés e Números 11 e 12. Para ele, enquanto a primeira parte da narrativa (Êxodo 34,29-33) é a conclusão da revelação no monte Sinai, a segunda parte (Êxodo 34,34-35) é uma introdução à jornada de Israel no deserto. A partir disto, ele observa que o mesmo padrão de revelação pública e privada que desenvolve o caráter da autoridade mosaica ocorre em Números 11 e 12.

Ele acredita que, conquanto Números 11,16ss descreva como setenta anciãos de Israel compartilharam a autoridade judicial do véu de Moisés, Números 12,1ss e a reação de Miriam e Arão contra a singularidade mediatória de Moisés reafirma o papel cültico único de seu rosto glorioso. Mais uma vez, a questão é que a tese de Dozeman depende exclusivamente de que os textos estejam no mesmo padrão, visto que a face resplandecente e o véu não mais são referidos.

Mas o curioso a partir desta análise de Dozeman é que o padrão revelatório agora aparece em termos de manifestação do espírito e êxtase profético, relacionados à tenda do encontro em Êxodo 33 e 34. Visto que Moisés acha pesado seu cargo, *JaHVeH*

³⁹⁵ Este termo não tem correspondente exato no hebraico da BHS que diz “e em entrar Moisés ... tirava ...” (...*rysiy*” ... *hv,mo abob.W*). É notável que este vocábulo (h`ni,ka) será utilizado na atualização paulina em 2º Coríntios 3,15-16.

decide reunir setenta anciãos de Israel na tenda do encontro e compartilhar com eles o espírito que está em Moisés (Números 11,16ss).

JaHVeH desce na nuvem e fala com Moisés e tira do espírito que estava sobre ele para compartilhar com os anciãos e “Quando o espírito (*x;Wrh'/to. pneu/ma*) pousou sobre eles, puseram-se a profetizar (*WaB.n:t.YIw:/evprofh,teusan*), mas não continuaram (*Wps'y" al{w>/ouvke,ti prose,qento*)” (Números 11,25 – TEB).

O que foi traduzido acima por “puseram-se a profetizar”, que reflete a versão da LXX (*evprofh,teusan*), tem uma forma verbal intensiva (*WaB.n:t.YIw:*) na BHS. Ao que parece, o caso é que os anciãos caíram em transe (Gray 1976:113).³⁹⁶

Esta raiz hebraica (*abn*) está geralmente relacionada ao profeta como alguém que fala em lugar ou em nome da divindade. Entretanto, a natureza desta experiência religiosa não fica sempre evidente.

Esta forma intensiva também aparece em 1º Samuel 10,5-12;19,20-24, que Gray considera estarem no mesmo contexto religioso. A primeira destas narrativas (10,5-12) é seqüência da unção de Saul como rei. Samuel diz que ele deveria se encontrar com um grupo de profetas (*~yaiybin>/profhtw/n*) e acrescenta: “Então o espírito do SENHOR virá sobre ti, entrarás em transe (*t'yBin:t.hiw>/profhteu,seij*) com eles e serás transformado em outro homem” (1º Samuel 10,6 – TEB). A segunda narrativa (19,20-24) descreve nos mesmos termos Saul e um grupo de profetas profetizando.

Koehler e Baumgartner (1994-2000:659) consideram o intensivo genericamente como referência a alguém que tem o comportamento de *NaBhi'*, isto é, de profeta,³⁹⁷ mas acrescentam que freqüentemente tem conotação intensiva de furor. De fato, segundo Rendtorff (1995:797), a forma intensiva tem sentido característico e predomina em textos mais antigos, nos quais fica em relevo o estado de êxtase que pode ser percebido externamente, comum a Israel e nações ao redor.

Ballarini e Bressan (1978:7-31), que se enquadram no posicionamento tradicional de que a função principal do profeta é falar em nome de Deus, tratam estas passagens de modo secundário e depreciativo. Para eles, são passagens que relatam um

³⁹⁶ Gray, na verdade, fala de “frenzy” (frenesi, delírio) que tem conotação pejorativa. De qualquer forma, é reconhecido que o verbo denota um estado de êxtase ou transe.

³⁹⁷ Alguns preferem a transliteração *NaBhi'* (lê-se *Naví*, do hebraico *aybin'*) no lugar da transliteração mais comum “profeta” (do grego *profh,thj*) que carrega as ambigüidades de “predizer”, “manifestar diante de” ou “falar em lugar de” (Ballarini e Bressan 1978:10,15).

êxtase profético até mesmo patológico, que se assemelha aos êxtases proféticos de outros povos e que não é essencial ao nabismo³⁹⁸ israelita em seu estado maduro.

Este tipo de consideração aparece, por exemplo, no artigo de Motyer (1983:1323-1324), no qual ele afirma que “É fácil, e realmente quase inevitável, que olhemos com suspeita um fenômeno como este: é algo tão estranho ao nosso gosto, além de ser conhecido como uma característica do baalismo e da religião canaanita em geral”. Apesar desta relutância, este autor reconhece que foi êxtase deste tipo que Isaías e Ezequiel experimentaram.

John Ashton (2000:49,179-184), por sua vez interessado nas relações com o xamanismo, acredita que até mesmo a tradução “profeta/profetizar” deve ser evitada para o termo nas passagens de 1º Samuel acima. A razão é porque deriva do vocábulo grego que acabou colocando a ênfase no “falar em nome de”, ao passo que, nestas passagens, o destaque não está na fala, mas no êxtase em si. Se falaram alguma coisa, diz Ashton, foi uma fala inarticulada.

Mas nas narrativas mosaicas de Números acima, a forma intensiva aparece onde há ênfase na revelação divina. A revelação e o êxtase estão juntos. Ligados também estão a ascensão e a transformação. Ao mesmo tempo, os anciãos-profetas são equiparados a Moisés porque recebem de seu espírito e profetizam, entram em êxtase. Entretanto, Moisés continua sendo maior porque *JaHVeH* fala com ele “face a face” e não em visões e sonhos (Números 12,6-8 abaixo).

As características da experiência religiosa não aparecem sempre nas histórias narradas. Além disso, há uma tendência tradicional de se tratar a profecia de modo racionalista, onde o profeta não é muito mais que um pregador inspirado no sentido moderno.³⁹⁹ Estes fatores naturalmente obscurecem a visão de que todos estes aspectos são integrantes de um fenômeno religioso semelhante. Estes elementos presentes em perícopes mosaicas dão vestígios de tradições fundantes de uma experiência religiosa que envolve ascensão em êxtase visionário com implicações transformistas.

No caso do questionamento da singularidade mosaica por parte de Arão e Miriam, a resposta de *JaHVeH* é que “se há entre vós um profeta, é numa visão que eu, o SENHOR, me dou a conhecer a ele; é num sonho que lhe falo. Assim não se dá com

³⁹⁸ Este termo vem da transliteração do hebraico *NaBhi*’.

³⁹⁹ A profecia em 1º Coríntios 14, por exemplo, tende a ser tradicionalmente relacionada com algo não muito diferente da pregação contemporânea. Calvino (1996:410ss) entendeu o falar em línguas de modo negativo e a profecia basicamente como pregação. Orr e Walther (1986:306) afirmam “Apparently prophecy in these early churches functioned in a role filled now mainly by preaching” (Aparentemente, profecia nestas igrejas primitivas funcionava num papel agora cumprido principalmente pela pregação).

meu servo Moisés ... falo-lhe de viva voz – deixando-me ver – e não em linguagem cifrada; ele vê a forma do SENHOR.” (Números 12,6-8 – TEB).

Neste caso, diz Dozeman na citação acima, enquanto em Números 11 setenta anciãos compartilham o poder social mosaico, Números 12, em direção oposta, enfatiza o papel único de Moisés como mediador litúrgico na tenda do encontro. Assim, o padrão de revelação pública e privada é semelhante ao encontrado no livro do Êxodo.

Recentemente John R. Levison (2003:503ss) escreveu um interessante e importante artigo sobre esta passagem do êxtase dos anciãos e sua relação com o êxtase de Saul. Sua tese principal é que o tipo de experiência extática em Números 11 não é um frenesi catatônico semelhante ao de Saul, mas uma experiência visionária dentro de um padrão cultural que dá apoio à liderança de Moisés. Ele está baseado no conceito de Ioan Lewis de êxtase de tipo central e periférico como já exposto na introdução desta tese.

Isso faz mais sentido no caso dos anciãos apoiadores de Moisés. Eles têm uma experiência extática, mas em segundo escalão. Moisés é o visionário por excelência e outros êxtases têm caráter derivado e secundário em relação ao dele.

Assim, embora estas narrativas devam ser relacionadas umas com as outras com cautela, estes são textos mosaicos fundantes do misticismo apocalíptico visionário que relacionam a “glória” o “espírito” e o êxtase profético no âmbito cultural da tenda do encontro. Uma experiência extática, entretanto, que tem natureza circunstancial.

Portanto, ao mesmo tempo em que as narrativas estabelecem Moisés como mediador da glória divina, de início elas próprias deixam espaço para uma glória de Moisés concomitante e freqüentativa enquanto no monte/na tenda. É fenômeno freqüente, mas não necessariamente de continuidade ininterrupta.

A conclusão de Dozeman (2000:41-44) é que a glória facial mosaica não era um paradigma permanente. Era um fenômeno transitório até a construção do tabernáculo onde a glória de *JaHVeH* passou a habitar. Para ele, a revelação da glória de *JaHVeH* no tabernáculo reinterpreta o evento do bezerro de ouro, a tenda do encontro e a face esplendorosa de Moisés.

Dozeman acredita que Paulo interpretou a glória de Moisés nesta linha, mas com ênfase litúrgica. Paulo, como Moisés, é o fundador de uma nova comunidade cultural. Para Dozeman, evidências desta ênfase são a imagem sacrificial (2º Coríntios 2,14-17) e a menção de tenda/tabernáculo (2º Coríntios 5,1-5), em meio a abordagem da glória transitória de Moisés (2º Coríntios 3,7-11).

De fato, os termos “glória”, “espírito”, “transformação” são usados por Paulo de modo semelhante às narrativas da ascensão mosaica sinaítica. Estão no mesmo campo da experiência religiosa do êxtase e ascensão visionária. Mas Paulo não é um mero repetidor dos termos ou conceitos. Ele participa de um desenvolvimento posterior e dá conotações cristológicas à partir de sua própria experiência religiosa individual e comunitária.

Mas, há, de fato, desenvolvimentos rabínicos que descrevem uma glória permanente de Moisés, como já fora apresentado. Como visto, Scott Hafemann chegou à conclusão de que a tradição judaica viu a glória de Moisés como algo permanente.

A despeito da rejeição de Hafemann, é possível que Meyer (1884:467ss) e Tasker (1971:63), assim como Dozeman tenham razão em sugerir que Paulo interpretou a narrativa da perspectiva frequentativa. Isso pode ter relações com uma já citada tradição divergente de glória mosaica não permanente em vida.

4.4.2 – A recepção paulina do Moisés velado

Também no texto paulino, a segunda parte da perícopé (3,12-17) se concentra no véu de Moisés. Paulo faz uma atualização cristológica do motivo do véu aplicada ao momento coríntio. Os parâmetros desta atualização têm provocado intensos debates entre os intérpretes que põe em relevo principalmente a hermenêutica paulina e cristã.

Geralmente é reconhecido que o versículo 12 marca uma transição, como também 3,4 e 4,1, que têm estrutura gramatical semelhante (Hafemann 1995:340). A “tal esperança” (τοιούτην ἐλπίδα), uma virtude teológica⁴⁰⁰ geralmente relacionada à atuação do “espírito” (πνεῦμα),⁴⁰¹ um termo chave nesta perícopé, serve de impulso para afirmar “com muita ousadia procedemos” (πολλῆ παρρησία χρώμεθα).

Van Unnik (1973:200-203) relacionou esta ousadia, para ele uma chave interpretativa de toda esta passagem, com liberdade de proclamação – seria ousadia diante dos homens e não diante de Deus. Ele viu uma relação com o véu a partir do aramaico modo de pensar de Paulo, no qual a expressão “cobrir a face/a cabeça” (Xar / !ypa hlg) é sinônima de “ousadia” (παρρησία). Semelhante teoria foi seguida por

⁴⁰⁰ No Novo Testamento, o termo não tem a conotação vaga e temerosa de dúvida (Hoffmann 1982:117), como no português “espero que”. Mas, como no Antigo Testamento, referindo-se a uma confiança no futuro por causa das promessas de Deus no passado, a “esperança” (ἐλπίς) anda junto com a “confiança” (πεποίθισις) e com a “ousadia” (παρρησία), como demonstra não só esta passagem, mas também o contexto paulino mais amplo (Bultmann 1971:531-532).

Barrett (1987:119) e Barbaglio (1989:428). Mas a tese específica de Van Unnik foi considerada engenhosa demais por Furnish (1984:231), Martin (1986:66) e Thrall (1994:256).

Alguns, notavelmente Belleville (1991:194-197), acreditam que por causa da ênfase na ação e não na fala nos versículos seguintes, ousadia aqui é questão de comportamento e não especificamente de pregação.

Mas o que é realmente notório é a presença deste tema em ambiente cultural. Bruce (1978:192) destacou a relação com a liberdade de Moisés com face descoberta na presença de *JaHVeH* no monte, o que tem relações imediatas com a tenda do encontro e o culto no tabernáculo, como já foi discutido. Esta ousadia de Moisés diante de Deus é destacada várias vezes por Filo,⁴⁰² o que pode indicar uma tradição mais ampla em evidência nos dias de Paulo. Mais uma vez, a instância desta liberdade em falar e se comportar é litúrgica.

Com base nas observações de Hafemann (1995:341-344), esta ousadia também caracteriza uma antecipação proléptica da consumação escatológica. Em Sabedoria 4,20-5,7, no *escaton* o justo estará em pé “ em muita ousadia” (LXX – evn parrhsi, a] pollh/) diante dos ímpios que outrora o afligiram. Decorre disto que o justo pode agora agir com ousadia diante de seus opressores, o que, para Hafemann, assemelha-se a este contexto paulino que une esperança futura com ousadia presente.

Um conceito similar figura também nos *Hodayot*. Com base em paralelos propostos nesta coleção, Hafemann apresenta uma relação da ousadia com a glória desvelada no contexto subsequente da passagem paulina. Entretanto, esta possível relação é mais frouxa, pois o destaque nos *Hodayot* fica com a iluminação revelatória diante de Deus em contraste com a inacessibilidade e rosto encoberto. Entrementes, certa semelhança com a seqüência da perícopes paulina é plausível.

1QHa Col XII linha 23-24 traz: “não consideram [a mim a] pesar de que tu mostras poder em mim e revelas para mim em tua força para iluminá-los e não cubriste

⁴⁰¹ Dunn (2003:499 n.28) cita a comum relação entre “esperança” e “espírito” no *corpus paulinum*. Além de 2º Coríntios 3,12 e seu contexto, aparece em Romanos 5,2-5;8,23-25;15,13; Gálatas 5,5; Filipenses 1,19-20; Efésios 1,17-18; 4,4.

⁴⁰² Filo (1979:102;1984:284,286;1985:292,294,296) fala diversas vezes da ousadia (παρρησία) de Moisés. Ele pôde estar diante de Deus e não só chorar alto, mas também emitir um grito de reprovação com verdadeira emoção, com liberdade própria de um amigo, que fala francamente sobre suas limitações, diferente dos místicos (dos dias de Filo) que escondem do povo segredos e regras.

com vergonha a minha face. Todos os que me pergunt[am], os que se reúnem para tua aliança ...”.⁴⁰³

Conforme esta tradução, o salmista diz que não foi considerado, ainda que tenha sido objeto da revelação divina e tenha ficado com a face descoberta. Este fragmento inicia (linha 5-6) com a gratidão do salmista: “Agradeço, Senhor, pois iluminaste minha face com tua aliança ... te busco, e como a aurora pronta para a luz [perfeita] revelas a mim ...”.⁴⁰⁴ Como já observado, em Qumran há um destaque para a contemplação da glória divina e revelação de seus mistérios.

Valendo-se destes paralelos qumrânicos, Hafemann enfatiza a ousadia paulina da proclamação por causa da revelação recebida de Deus. Mas esta concepção é bastante comum exatamente nos *Hodayot* – os cânticos de ação de graças de Qumran, escritos tipicamente cultuais. Então, esta ousadia da proclamação e face descoberta é possível justamente porque é oriunda da revelação recebida diante de Deus. Também porque a pregação acontece, segundo Paulo, “diante de Deus” (κατέναντι θεοῦ) (2,17). Elementos estes que, de acordo com os vestígios já sinalizados, pressupõem um âmbito de culto possivelmente extático visionário.

Portanto, com Scott (1998:76) é possível afirmar que Paulo se refere sim à ousadia de proclamação do evangelho, mas baseada em seu encontro com a *mercabhá* e revelação recebida, da qual ele se tornou mediador.

Todavia, se esta relação de Paulo com a *mercabhá* diz respeito não apenas a uma ocasião, a da revelação do evangelho, mas a uma prática extático visionária, então a escatologia proléptica é conseqüentemente de natureza místico-apocalíptica. Esta ousadia está ligada a uma experiência que se dá visionariamente, o que antecipa o comparecimento final diante do trono de Deus e contemplação de sua glória.

O versículo 13 contrasta esta ousadia com a atitude de Moisés⁴⁰⁵ e desenvolve o que foi mencionado digressivamente no versículo 7. Conquanto chave para a compreensão de como Paulo recebeu o evento mosaico sinaítico, o versículo é também

⁴⁰³ Tradução minha. O hebraico traz “hktyrbl dxy ~yd[w]nh yl [~y]Xrdnh lwk ynp tXwbb htXj alw ~wtrwal hkxwkb yl [pwtw yb hkrybgh d[y]nwbXxy al” (Martínez e Tigchelaar 2000:168). Por causa da seqüência de sufixos de primeira pessoa do singular, parece que “minha face” é a melhor tradução para **ynp**, como também entende Vermes (1997:246). Entretanto, é possível também traduzir “as faces de todos os que me perguntam” considerando **ynp** um construto, como o encontrado em Martínez (1995:381) e o inglês em Martínez e Tigchelaar (2000:169).

⁴⁰⁴ Tradução minha. O hebraico traz: “yl ht[pwh ~[wt]rwal !wkn rxXkw hkXrwdwa [...]mw hktyrbl ynp htwryah ayk ynwda hkdwa” (Martínez e Tigchelaar 2000:166).

⁴⁰⁵ Esta é a implicação da frase “e não como Moisés” (καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς) no início do versículo (Meyer 1884:471).

complexo. Isso levou Barrett (1987:119-120) a concluir, com Lietzmann, que a intenção do narrador de Êxodo 34,29-35 e o uso que Paulo faz desta narrativa são incongruentes. Para ele, embora Paulo não desejasse acusar Moisés, sua linguagem é obscura.

O problema é que a interpretação paulina dá a impressão de que ele considera que Moisés encobriu o rosto para ocultar o fim da glória (Kruse 1994:104). Seria uma avaliação paulina negativa do véu que vai além do texto do Êxodo ao supor que Moisés não poderia agir com ousadia, isto é, tirar o véu, porque seu esplendor era passageiro (Furnish 1984:232-233).

Aqui não se trata de tentar “salvar” Paulo de ter interpretado tendenciosamente a passagem do Êxodo. A questão é se ele teria chegado tão longe a ponto de atribuir ao grande Moisés a falha moral de enganar o povo quanto à realidade do fim da glória, como interpreta Barbaglio (1989:427-428), o que certamente não cabe nem na narrativa mosaica em questão nem no que é conhecido das crenças posteriores sobre Moisés.

Consciente de que esta interpretação comum pode acabar tendo implicações para a honestidade de Moisés, mesmo se for considerado que Paulo quis atingir seus oponentes desvalorizando o ministério mosaico, Hafemann (1995:347-362; 2000:154-156) propõe outra leitura.

Numa interpretação rara, como ele mesmo admite,⁴⁰⁶ acredita que Paulo considera todo o contexto teológico de Êxodo 34 com ênfase no pecado do povo como motivo do véu. Em outras palavras, visto que Israel não era capaz de olhar para o rosto de Moisés (v.7), ele colocou o véu para que eles não o fizessem (v.13). Por causa de seu pecado, o povo não podia olhar para o resplendor de Moisés e este não permitiu que o fizessem para que não morressem. Portanto, esta seria uma atitude tanto de julgamento (inacessibilidade à glória de Deus por causa do pecado) como de misericórdia (não contemplar a glória para não morrer).

O problema textual com a teoria de Hafemann é que o pecado do povo não é enfatizado na perícope paulina. O endurecimento de Israel é mencionado apenas uma vez (14a), não como motivo do véu, mas para dar lugar imediatamente, na seqüência, a uma atualização paulina sobre a incredulidade dos judeus em relação ao seu evangelho.

Outro problema com esta teoria, agora com a narrativa mosaica, é que o povo contempla a glória enquanto Moisés lhes está transmitindo os preceitos divinos. Nos versículos 33 a 35 da história, o véu só tem lugar *depois* que Moisés fala com os

⁴⁰⁶ Uma teoria semelhante foi proposta por Hughes (1992:108) e Renwick (1991:138-144). Em comentário posterior à primeira obra de Hafemann, James Scott (1998:77) adota a mesma interpretação.

israelitas. Eles, de fato, contemplam a glória de Moisés, mas não morrem. Entretanto, a questão é que este procedimento mosaico de colocar o véu não tem explicação evidente na passagem.

No fluir da narrativa, Moisés nem sabia que seu rosto brilhava e colocou o véu, após a exposição da revelação, como resposta à reação dos israelitas e não com motivo previamente determinado. O véu aparece por causa do medo do povo (v.30 e 33) e não como atitude condenatória, previamente estabelecida, de restrição ao acesso à glória.

Ao que parece, na verdade, toda a segunda parte do versículo 13, que desenvolve um pouco a digressão do verso 7,⁴⁰⁷ corresponde a uma atualização paulina do evento que pode estar sendo mediada pelo contexto místico visionário. Isto é, o Moisés transformado não permitia e não permite ao povo acesso direto e constante à glória de Deus. Tomando emprestadas as considerações de Thrall (1994:255), o velamento de Moisés indicava sua falta de abertura.

É esta segunda metade do versículo 13 que resume a recepção paulina da narrativa do véu: “para não mirarem os filhos de Israel para o fim do que é abolido” (πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου).

O debate exegético principal neste ponto gira em torno do termo (τέλος)⁴⁰⁸ traduzido quase unanimemente por “fim/terminação” nesta passagem,⁴⁰⁹ mas que também pode ser vertido por “alvo/propósito”. Especialmente Liddell e Scott (1985:1772-1774), mas também Bauer (2000:998-999), apresentam uma enorme gama de nuances possíveis para o vocábulo. Para este versículo paulino, Bauer também opta pelo sentido adotado pela maioria de traduções e exegetas.

Esta segunda tradução (para o alvo/propósito do que é abolido) é geralmente associada a uma leitura cristológica ou aliancista, como observaram Plummer (1915:97-98), Furnish (1984:207) e Belleville (1991:201). Esta opção está ligada ao emprego do mesmo termo em Romanos 10,4⁴¹⁰ e à interpretação de Cristo como cumprimento da lei (Héring 1958:25). Neste caso, Paulo estaria dizendo que o motivo do véu era que os israelitas não olhassem para a finalidade da antiga aliança – Cristo. Ou que os judeus

⁴⁰⁷ O paralelo que Hafemann (1995:353-354) faz entre a segunda metade dos versículos 7 e 13 não é exato. No verso 7 Paulo diz que o povo não podia olhar (ὥστε μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι) para o rosto de Moisés, algo mais próximo da narrativa do Êxodo, que fala do medo inicial que tiveram. Já no versículo 13, ele fala em termos de propósito: “para não mirarem” (πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι).

⁴⁰⁸ A leitura variante “rosto” (πρόσωπον no lugar de τέλος) que aparece em poucos testemunhos, notoriamente no Códice Alexandrino (A) e na Vulgata, não ajuda no entendimento do texto e pode ter sido um erro de transposição do termo “rosto” que aparece no início do versículo.

⁴⁰⁹ ARA, ARC, ARv, TEB, BJ, NTLH, NVI, BEP, BVI, BVO. Não foi encontrada nenhuma tradução em português com o sentido de “alvo/finalidade”.

eram incapazes de suportar o verdadeiro sentido do texto em Cristo e assim o liam com um véu (Boyarin 1994:103).

Renwick (1991:138-142) também opta por “finalidade”, entretanto, com o sentido de que os israelitas não vissem a finalidade da antiga aliança como morte e condenação. Interpretação semelhante foi desenvolvida por Hafemann (1995:356-362) que fala da referência não a Cristo como finalidade da velha aliança, mas à função desta em relação à glória na face de Moisés. Isto é, Moisés velou o rosto a fim de que os israelitas não contemplassem o resultado do que estava sendo abolido, a saber, o julgamento mortal da glória de Deus sobre seu povo de dura cerviz como manifestada na velha aliança. Hafemann, na verdade, caracteriza uma tentativa de “salvar” Paulo de ter torcido a narrativa mosaica em termos exegéticos da atualidade.

O problema com esta tradução permanece: considerar que Moisés colocou o véu “para não mirarem os filhos de Israel para o alvo/propósito do que é abolido” deixa a frase muito obscura, sem explicação do que seria este alvo. Esta leitura fica na dependência da hipótese, mais pressuposta que demonstrável, de que o apóstolo estivesse considerando todo o contexto da narrativa.

Além disso, Belleville (1991:202) faz pelo menos duas observações interessantes. A primeira é que “para o fim” (εἰς τὸ τέλος) contrapõe “de glória para glória” (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) no versículo 18 e cria um contraste entre diminuição e aumento, o que se adequa melhor ao sentido de “fim” para o vocábulo em questão. A segunda é que as expressões temporais preposicionadas deste termo normalmente indicam término e cumprimento, mas não alvo.⁴¹¹

Todavia, é pertinente a observação hafemanniana de que, para Paulo, a glória de Deus agora revelada não precisa ser velada. A questão principal não é a honestidade/desonestidade de Moisés, mas o fato de que agora, no âmbito do evangelho de Paulo, a glória divina é mostrada abertamente a seu povo. A glória de Deus é acessível sem medo.

Decorre disto que as expressões “ a letra mata”, “ o ministério da morte”, “o ministério da condenação” e “Moisés colocava o véu” dão sim certo destaque para Moisés e seu ministério como tais, porém, naturalmente, como recebidos pelos adversários paulinos. Esta é a tônica das comparações. Além disso, estes fortes

⁴¹⁰ As opções “cumprimento” ou “alvo” são consideradas as melhores para Romanos 10,4 por vários exegetas, opções estas que os pais da igreja tendiam a combinar (Machado 2000:96).

⁴¹¹ A autora se refere às expressões εἰς τέλος, ἕως τέλους, μέχρι τέλους e ἄχρι τέλους em Mateus 10,22; 24,13; Marcos 13,13; João 13,1; 1º Coríntios 1,8; Hebreus 3,6.14; 6,11; Apocalipse 2,26.

contrastes, como já notado, podem ser por conta do comportamento conversionista de Paulo.

Na atualidade paulina, o ministério mosaico (como recebido pelos oponentes de Paulo) é, portanto, negativo porque simplesmente não proporciona conversão a Cristo conforme o evangelho do apóstolo.

Portanto, a tradução “para o fim do que é abolido” para a última expressão do versículo 13 (εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου) é natural e faz sentido gramaticalmente, mesmo que caracterize uma tautologia. A tautologia ou redundância, neste caso, não é um problema, como alega Hafemann (1995:356), mas pode ser um elemento enriquecedor, como propõe Ridderbos (2004:247,279-280 n.28).⁴¹²

A conclusão é que a maioria⁴¹³ dos intérpretes pode mesmo estar com a razão ao considerar que, neste importante versículo, Paulo estaria dizendo que Moisés cobriu o rosto para esconder o fim da glória. Ao contrário do que afirma Hafemann, esta interpretação pode ser mantida mesmo com a tradução “do que é abolido” (τοῦ καταργουμένου) no final do versículo em lugar da tradicional “do que desvanece”.

Que era possível apontar falhas em grandes homens sem prejuízo de seu *status* pode ser percebido pelo próprio conteúdo das narrativas da Bíblia Hebraica que, por exemplo, atribuiu o impedimento da entrada de Moisés em Canaã a uma falha de comportamento deste (Números 20,12; Deuteronômio 31,2).

Se for correta a interpretação da maioria, então Paulo apresenta um quadro singular de Moisés neste caso específico que, conforme as fontes conhecidas até o momento, não tem precedentes.

Mas, vale lembrar, o pressuposto é que este apóstolo não era um mero repetidor de tradições antigas. Ele as recebeu, transformou, e adaptou à sua realidade religiosa. Suas crenças não eram estanques, mas dinâmicas, numa interação com seu mundo complexo, o que o levou a criar novos conceitos.

É sabido que a relação de Paulo com a lei, por exemplo, é dinâmica, tensa e até mesmo, para alguns, contraditória⁴¹⁴ (Machado 2002:104ss). Como já foi destacado, ao

⁴¹² Ridderbos apresenta o sentido de “glória plena” para τέλος. Neste caso, Paulo estaria dizendo que Moisés não queria que os israelitas vissem a glória em seu esplendor maior, por isso cobriu o rosto. Embora seja plausível sua afirmação de que as últimas palavras deste versículo “são ricamente tautológicas”, a proposta específica de Ridderbos vai muito além do que se pode deduzir do texto.

⁴¹³ Hafemann (1995:347) reconhece que esta é a opinião da maioria e atribui isto à influência de Hans Windisch.

⁴¹⁴ E. P. Sanders (1990:136-145), por exemplo, vê sérios conflitos entre o que Paulo diz a respeito da lei em Romanos 2 e em outros lugares afirmando na página 137 que: “A principal incongruência dentro da seção é facilmente identificada e bem conhecida: os gentios são condenados universalmente e em termos

usar a linguagem da justificação, Paulo não está longe de seus compatriotas contemporâneos, mas dá um passo próprio ao falar de uma justificação pela fé em contraste com a obediência à lei.

Assim, a recepção paulina do Moisés transformado que aparece nesta passagem se enquadra na conclusão de Rowland (2001:9), que afirmou: “In Paul’s case the apocalyptic vision had devastating effects on his conventional assumptions and practice ...”.⁴¹⁵ Isto é, foi sua experiência religiosa de natureza apocalíptico-visionária que deu os parâmetros para sua nova concepção escriturística. O que fica diante do leitor de Paulo, através de documentos que sobreviveram até esta época, representa apenas alguns vestígios deste fenômeno, que se assemelha a outros relatos deixados por visionários.

Sem se ater muito às minuciosas propostas estruturais para a passagem,⁴¹⁶ os versículos 14 a 16 têm óbvia integração. O véu é apresentado em termos de uma atualização paulina do endurecimento dos israelitas.

Apesar da dificuldade de se estabelecer a exata seqüência sintática,⁴¹⁷ fica evidente que Paulo introduz e atualiza o tradicional tema do endurecimento de Israel.

radicais em 1,18-32, ao passo que em 2,12-15.26 Paulo entretém a possibilidade de que alguns sejam salvos pelas obras.” Por isso, para Boyarin (1994:87), Romanos 2 tem sido um escândalo para a teologia luterana.

⁴¹⁵ “No caso de Paulo a visão apocalíptica teve efeitos devastadores sobre suas concepções e práticas convencionais ...”.

⁴¹⁶ Contra a tentativa de se ver uma estrutura quiástica, um efeito cruzado como na letra grega χ (DeMOSS 2004:150) ou semelhante nesta perícope, Linda Belleville (1991:175-191) apresentou vários paralelos que chama de “haggadic character” (caráter hagádico) das passagens. Neles ocorre uma espécie de comentário frase por frase em que o texto aludido ou citado se mistura com os comentários que são, geralmente, uma atualização da passagem bíblica. Que este era um padrão mais ou menos seguido nos tempos paulinos pode ser percebido pelos exemplos apresentados pela autora. Mas a questão, como ela mesma reconhece ao final, é como esta estrutura pode lançar luz sobre a passagem paulina a fim de ajudar a esclarecer pontos obscuros. Visto que, pela própria natureza do caso, trata-se de algo sujeito à criatividade, mesmo que tenha um padrão discernível, é suspeito usar este *pattern* para impor conclusões sobre o texto.

⁴¹⁷ Em oposição à cláusula “e não como Moisés ...” ($\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\ \text{Μωϋσῆς} \dots$) no versículo 13, era de se esperar a adversativa “mas” ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$) seguida de alguma atitude contrastante do “nós” implícito no verbo principal ($\chi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$) do versículo 12. Todavia, a esta adversativa no versículo 14 segue uma referência aos israelitas, o que dá um aspecto estranho para a sentença toda. Foi isto que levou Meyer (1884:473) e outros depois dele a duvidar que o antecedente desta adversativa seja a última parte do versículo 13 como propôs, por exemplo, Plummer (1915:98). Este contraste entre sentenças distintas indicado por “não ... mas” ($\omicron\upsilon\ \dots\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$) é comum a Paulo, que geralmente produz uma seqüência sintática natural (Romanos 1,32; 4,4.13; 6,14; 7,19ss; 8,15.26.32; 9,8; 1º Coríntios 1,17; 3,2; 9,12; 11,18; 12,24; 14,34; 15,10; 2º Coríntios 1,19; 2,13; 5,12; 10,12.18; 12,16; Gálatas 4,14.), mas também é usada no que foi chamado, como em Thrall (1994:263), de “progressive sense” (sentido progressivo), exemplificado em Filipenses 1,8 e 2º Coríntios 7,11. Apesar da impressão de que o versículo 13 está bem ligado ao 14 pela adversativa (Belleville 1991:176), Hafemann (1995:365;2000:156) acredita que o contraste não é entre a intenção de Moisés e o endurecimento de Israel, mas entre a ousadia de Paulo e o fato de que as mentes dos israelitas estavam endurecidas. O esquema proposto por Hafemann é: “We are very bold. That is to say, we are not like Moses (who would put a veil over his face ...). But their minds were hardened ...” (Somos muito ousados. Isto é, não somos como Moisés (que colocava um véu sobre a face ...). Mas suas mentes foram endurecidas ...). Porém, esta leitura não é natural sintaticamente.

James Scott (1998:77-81) acredita que o que está em jogo é que, para Paulo, a rejeição do evangelho paulino por parte dos judeus não é evidência contra seu ministério, mas apenas exemplo do endurecimento histórico dos israelitas.

Ele faz referência à ampla tradição judaica que vê Israel em um *continuum* histórico de pecado e culpa por causa de seu endurecimento. Esta tradição está freqüentemente marcada pela fórmula “até o dia de hoje / até hoje” (ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας / ἕως σήμερον) como usada por Paulo nos versículos 14 e 15 ou semelhante. Na tradição bíblica, ela aparece em Deuteronômio 29,4; 2º Reis 17,23; 1º Crônicas 5,26; Esdras 9,7; 1º Esdras 8,74 (LXX); Jeremias 7,25-26; 11,7-8; Daniel 9,15; Baruque 1,19-20. Quando estas passagens eram lidas nas antigas sinagogas, estas palavras provavelmente representavam a condição de Israel no exílio (Scott 1998:98).

Em Paulo, a expressão ocorre outra vez juntamente com o tema do endurecimento de Israel, como aqui, em Romanos 11,7-8. Segundo Käsemann (1980:302), esta expressão aponta para o momento escatológico revelacional. Mais uma vez o âmbito é apocalíptico de revelação antecipada.

Em Isaías 6, texto fundante da tradição visionária, depois da visão que o profeta tem da glória de Deus (6,1-8) segue justamente a ênfase na dureza do povo (6,9ss). Ele tem provavelmente uma experiência extática e, nesta condição, recebe instruções sobre a obstinação do povo. A vocação visionária fica tradicionalmente associada ao tema do coração endurecido de Israel.

Além disso, Carol Stockhausen (1989:135ss) vê uma relação próxima do texto paulino com Isaías 6 a partir do emprego dos verbos “endurecer” (πωρόω) e “converter” (ἐπιστρέφω) nos versos 14 e 16. O primeiro, embora completamente ausente da LXX, aparece na citação do texto isaiano em João 12,39-41. O segundo, consta em Isaías 6,10 na LXX.

É sugestivo que Paulo passe do contraste envolvendo Moisés e sua glória, o viajante celestial transformado e mediador divino por excelência nas tradições de seu tempo, para o tema do endurecimento do povo. Em Romanos, onde afirma que o evangelho lhe foi revelado (1,17), ele tenta resolver a questão da rejeição de seu evangelho por parte dos judeus, entre outras coisas, a partir da tradição do endurecimento e como “mistério” (μυστήριον) apocalíptico (11,7-8.25).

Com este tema do endurecimento dos israelitas, Paulo está afinado não só com o quadro de rejeição pintado nos evangelhos canônicos e Atos dos Apóstolos, mas também com uma mais ampla tradição bíblica (Stockhausen 1989:133-135). Esta tradição certamente ecoou em vários lugares. Um exemplo notável ocorre nos *Hekhalot Rabbati*: “e não sabem que se corrompeu o coração deles por causa do exílio e tornaram-se duras as palavras da *Torah* nos seus ouvidos como bronze e como ferro” (לזרבkw תXwxnk ~hynzwab !yXq hrwt yrbd wyhw twlgh !m ~bl amjnX w[dy alw) (Schäfer:130 § 293). Esta passagem, como é possível perceber, tem similaridades com a perspectiva paulina da dureza dos judeus (Scott 1998:78).

Estes exemplos dão vestígios de que a partir de fontes fundantes como Isaías 6 floresceu uma tradição a respeito do endurecimento de Israel que é testemunhada na Bíblia e fora dela, inclusive nas tradições místicas posteriores.

Há, realmente, uma implicação hermenêutica (Hafemann 1995:373-374; 2000:157-158), uma vez que Paulo fala da permanência do véu “sobre a leitura” (ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει) da antiga aliança ou sempre que Moisés “é lido” (ἀναγινώσκηται). Mas esta conclusão não pode ser colocada em âmbito puramente textual. Trata-se, aqui, de uma hermenêutica resultante de experiência religiosa – a experiência visionária de revelação do Cristo transfigurado.

O problema com este tipo de ênfase em hermenêutica textual é que dá destaque para o elemento literário como se os primeiros cristãos fossem meros produtores de texto. Stockhausen (1989:146), por exemplo, afirma que em 3,15 Moisés está presente em cena como um livro. Isto, segundo ela, corresponde a uma transferência de testemunho e autoridade de Moisés para os livros a ele atribuídos, que era prática comum de comunidades judaicas e cristãs.

Embora verdadeiro, este aspecto não pode ser exaltado a ponto de transformar a vivência religiosa dos primeiros cristãos em experiência intelectual de interpretação. Como se expressou Barclay (1975:194) ao comentar esta passagem, “he was not writing theology; he was setting down experience” (ele [Paulo] não estava escrevendo teologia; estava expondo experiência).

Nas páginas citadas acima, Hafemann afirma que a dificuldade dos judeus não seria inabilidade cognitiva por falta de um especial dote espiritual. Era sim, segundo ele, incapacidade volitiva como resultado de um coração endurecido não tocado pelo

poder transformador do espírito. Entretanto, é difícil perceber qual é a diferença. É preciso lembrar que Paulo era exatamente um judeu que foi convertido por revelação.

A voz passiva “foram endurecidas” (ἐπωρώθη), referindo-se estranhamente⁴¹⁸ às mentes dos israelitas, pode ser um *passivum divinum*⁴¹⁹ de um verbo usado por Paulo apenas aqui e em Romanos 11,7-8 (Furnish 1984:207-208). A rejeição volitiva convive com o decreto divino do endurecimento, como no caso de Faraó em Êxodo 4,21; 7,13-14; 8,15.32; 9,7.12.34-35; 10,20.27. Ao que parece, não há resposta para este dilema e provavelmente os religiosos não se ocuparam em resolvê-lo, ou mesmo nem consideravam tal coisa uma ambiguidade.⁴²⁰

Colocar, como Hafemann faz, o aspecto intelectual e moral em dois polos distintos e optar por este último como o que ele chama de “hermeneutical problem” (problema hermenêutico) cria um dualismo desnecessário. Ele procede assim para evitar o conceito esotérico do evangelho como revelação de um segredo e conclui que não é o caso de falta de entendimento dos judeus, mas sim que estes não aceitaram o evangelho como verdade para si. Entretanto, é difícil discernir a distinção, a julgar, por exemplo, por Romanos 10,2, em que o problema é justamente de compreensão.

Além disso, em 1º Coríntios 2,6ss o evangelho é, de fato, um segredo revelado pelo espírito à moda dos visionários, como já foi observado. A questão primeira não é moral ou cognitiva, ainda que estas tenham seus lugares, mas revelacional. Aqui cabem bem as palavras de James Dunn em sua conclusão:

O mesmo vale em relação à Escritura. “A revelação de Jesus Cristo” na estrada de Damasco (Gl 1,12) também levantou o que ele depois descreve como o véu que tinha impedido e continuava a impedir a compreensão apropriada da antiga aliança e das suas

⁴¹⁸ Falar de mente endurecida pode parecer estranho porque o normal é falar de mente cega ou obscurecida (Plummer 1915:98). Contudo, aqui há uma relação com o “coração” (bl) hebraico descrito em certas ocasiões como endurecido que, juntamente com “mente” (νοῦς/νόημα), segundo Bultmann (2004:268-271), diz respeito não ao intelecto como órgão especial, mas ao “saber de algo”, próprio do ser humano, que determina sua atitude. É comum na Escritura atribuir funções mentais ao coração (Belleville 1991:240).

⁴¹⁹ Verbo na voz passiva que tem Deus como agente implícito (DeMOSS 2004:133).

⁴²⁰ No caso de Paulo, Timo Eskola (1997:407-412) propõe o que chama de “Strong Predestination in Paul” (Predestinação Forte em Paulo) que resulta de sua resposta cristológica para o problema da teodicéia e para um judaísmo mais complexo do que o proposto pelo nomismo pactual de Sanders. Entretanto, Eskola não lida com o problema da tensão criada entre esta predestinação radical paulina, que para Käsemann (1980:302-303) protege a justificação do sinergismo e as ênfases na obediência e conseqüente castigo apocalíptico para a desobediência, também presentes em Paulo (Romanos 2,5-11; 2º Coríntios 5,10; etc.) como no judaísmo de seu tempo. Romanos 9-11 corresponde a uma resposta paulina à teodéia judaica do ponto de vista de seu evangelho, que mantém uma tensão entre obediência/desobediência, endurecimento e predestinação.

Escrituras (2Cor 3,14). É quase impossível imaginar que Paulo, sem um conhecimento pessoal de Cristo, tivesse sido persuadido simplesmente pelas Escrituras a buscar alguém como o Cristo proclamado pelos primeiros cristãos. Mas confrontado com alguém que se identificou como esse Cristo, Paulo viu que uma torrente de luz tinha sido lançada sobre as Escrituras das quais se ocupara tanto tempo e tão profundamente. Aqui, tão claramente como em qualquer outro ponto, Cristo funcionou como um ponto fulcral em torno do qual girava toda a teologia de Paulo, a chave que decifrou tantos enigmas das Escrituras (embora criando outros), a luz que iluminou os seus lugares obscuros (embora criando um novo padrão de luz e sombras).

(Dunn 2003:816 – aspas e parênteses no original)

De fato, as evidências são de que o evangelho de Paulo não foi construído a partir de uma abordagem hermenêutica das Escrituras, mas da experiência religiosa de revelação. Esta construção, entretanto, não se deu de modo pontual e estanque, mas experiencial e contínuo. O que falta nas conclusões de Dunn é justamente o desenvolvimento desta experiência religiosa de revelação, não como um momento único na vida de Paulo, mas como um *pattern* de sua religião.

A rejeição sofrida pelo evangelho paulino e sua falta de impacto entre seus compatriotas, portanto, encontra explicação no conceito repetido em “o mesmo véu ... permanece” (τὸ αὐτὸ κάλυμμα ... μένει) e “um véu sobre o coração deles jaz” (κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται) nos versículos 14 e 15. O surpreendente jogo que Paulo faz com a palavra “véu” (κάλυμμα) na passagem, passando do rosto de Moisés para o coração dos judeus, mostra sua hermenêutica simbólica⁴²¹ de vocabulário escatológico (Hafemann 1995:376-378), que não tem interesse primário na história.

Tomando emprestadas as conclusões de Rappaport (1992:219,225-226) a respeito de visão apocalíptica e memória histórica, Paulo pode aqui ter certa afinidade com apocalipsistas construtores de memória histórica de forma criativa que conecta o passado e o presente e os substitui por uma atitude futurística. Não há interesse em memória histórica no sentido historiográfico, mas numa construção escatológica que une passado e presente.

⁴²¹ Segal (1990:152ss) sugeriu que não é apenas uma metáfora que Paulo faz, mas há a possibilidade de um costume cultural de cobrir o rosto estar por trás da passagem. Nos tempos talmúdicos era uma prática considerada como expressão de respeito diante da presença divina, especialmente no estudo e pregação dos místicos. Paulo não estaria adotando o conhecido costume de usar um xale ou *tallit* porque considerava seu uso entre judeus como símbolo da glória desvanecente.

Para Paulo, o véu de Moisés não era mero detalhe histórico. Pelo contrário, fala da barreira que ainda esconde a verdade dos judeus leitores (e ouvintes) da antiga aliança (Martin 1986:73). Apesar da ilustração simbólica ou metafórica ter ficado desajeitada,⁴²² é óbvia a ênfase no tema da revelação, que para os judeus descrentes permanece oculta. Um tema que, nos documentos neotestamentários, tem afinidades com a apocalíptica e seu verdadeiro *locus* na escatologia (Oepke 1968:583).

A crença em ensinamentos escondidos ou velados que são revelados a determinados indivíduos ou grupos faz parte do mundo religioso de Paulo.

Filo (1988:26-29) fala de pessoas que não podem ser enganadas porque têm uma visão mais aguda e são capazes de descortinar ou desvelar as coisas e olhar a verdadeira natureza do que está escondido no interior. Belleville (1991:242-243) cita alguns exemplos de conceitos semelhantes que podem ser encontrados com frequência em *Nag Hammadi* e no *Corpus Hermeticum*.

Que este apóstolo tem afinidades com a seita qumrânica é algo tido como certo. Os traços semelhantes não podem ser explicados apenas como dependência de ambos do Antigo Testamento (Murphy-O'Connor 1990:179).

Em Qumran, nos *Hodayot*, por exemplo, o salmista canta o privilégio de participar misericordiosamente da glória e mistérios divinos por meio do espírito. E isto em contraste com aqueles que o desprezam, os quais ele chama de enganadores e mentirosos.⁴²³ Essa é uma alusão, em alguns casos bem vaga, a oponentes que geralmente a seita qumrânica identifica como judeus, mais especificamente o sacerdócio em Jerusalém.⁴²⁴

A linguagem do “mistério” (זר) e “sabedoria oculta” (tdxkn hmkn), figurante nos Textos de Mistério⁴²⁵ em Qumran, lembra 1º Coríntios 2,6-10 quando Paulo fala da “sabedoria em mistério, a oculta” (σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην).

⁴²² Hughes (1992:111) chama isto de “bold transference” (transferência atrevida) e tenta justificar Paulo dizendo que ele pode fazer assim porque pensa historicamente, isto é, o velamento mosaico por si mesmo foi uma atitude simbólica contra a rebelião do povo. Entretanto, como já visto, tal coisa simplesmente não pode ser presumida da narrativa do Êxodo.

⁴²³ Com abundantes referências à “glória”, “espírito” e “mistérios” ao longo destes cânticos, à semelhança do já citado 1QHa Coluna XX, linhas 11ss, o salmista agradece porque “me fizeste conhecer teus mistérios maravilhosos” (1QHa Coluna XV, linhas 26-27). Fala também dos disseminadores da mentira “e videntes de engano” (hymr yzwxw) que o desprezam e planejam contra ele (1QHa Coluna XII, linhas 6-17). Os *Hodayot* estão traduzidos para o português em Martínez (1995:363ss) e o hebraico está em Martínez e Tigchelaar (2000:146ss).

⁴²⁴ Como, por exemplo, nos comentários a Isaías 4Q161-164 e a Habacuque 1QpHab traduzidos para o português em Martínez (1995:225ss).

⁴²⁵ 4Q300 Frag. 1 Col. II. O conjunto, onde estes conceitos estão presentes, corresponde a 1Q27, 4Q299-301. Português em Martínez (1995:446-449) e hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:66,656-665).

Coppens (1990:132) já tinha observado que Paulo relaciona de modo muito próximo os conceitos de revelação, mistério, conhecimento e perfeição, de maneira a formar uma cadeia teológica semelhante à encontrada nos manuscritos qumrânicos. Nas observações de Coppens faltou acrescentar o tema do espírito, também vinculado a estes outros, tanto em Paulo como em Qumran. Esta semelhança é bastante evidente, ainda que Paulo tenha peculiaridades próprias.⁴²⁶

A conclusão de Coppens ficou ainda mais reforçada posteriormente com pesquisas subseqüentes, especialmente da gruta 4, uma vez que em sua publicação original de 1960 ele tenha trabalhado tão somente com os fragmentos da gruta 1.

Conforme Harding (2004:162), de fato, um dos pontos de afinidade paulina com Qumran é justamente esta temática do mistério de sabedoria oculta e correspondente revelação. Para ele, a revelação dos mistérios divinos é um elemento apocalíptico fundamental onde Paulo e Qumran desenvolvem suas crenças.

Segundo Geza Vermes (1997:95ss), com uma concepção aliancista própria, a seita estava convencida de que era a única capaz de interpretar a Bíblia corretamente. Uma vez que nem os profetas sabiam o verdadeiro significado de seus oráculos, somente a mediação do Mestre da Justiça como intérprete inspirado por revelação divina poderia desvendá-los.

Com Paulo, a situação não era muito diferente. Os versículo 14 a 16 contêm, de fato, uma resposta paulina para o dilema da incredulidade judaica, que pode ser esquematizada assim:

14a) “o mesmo véu ... permanece não sendo desvelado” (τὸ αὐτὸ κάλυμμα ... μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον)	15b) “um véu sobre o coração deles jaz” (κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται)
14b) “porque em Cristo é abolido” (ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται)	16) “Porém, sempre que [alguém] for convertido para o Senhor é removido o véu” (ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα)

⁴²⁶ Coppens (1990:133) nota, por exemplo, que entre as peculiaridades paulinas está considerar a chamada dos gentios dentro do arcabouço desta revelação do mistério.

Hafemann (1995:394-395) notou uma possível correspondência entre a remoção paulina do véu e o apocalipse isaiano (Isaías 24-27). Neste trecho apocalíptico, que dá destaque para a manifestação da glória de Deus, julgamento e restauração universais, é dito que “O SENHOR dos Exércitos ... Destruirá neste monte a cobertura (jALh;) que envolve todos os povos e o véu (hk'SeM;h;w>) que está posto sobre todas as nações” (Isaías 25,6-7 – ARA). A inclusão das nações nesta salvação universal pode ter sido significativa para o apóstolos dos gentios (Scott 1998:81).

Paulo, entretanto, mostra-se peculiar na abordagem deste tema. Apesar de algumas dificuldades exegéticas,⁴²⁷ a resposta cristológica paulina fica evidente. Sua solução para a descrença judaica é a conversão a Cristo.

Neste ponto cabe uma reformulação da famosa declaração de E. P. Sanders de que, para Paulo, o problema do judaísmo é que ele não é cristianismo. Um dos problemas é que esta conclusão de Sanders é muito conceitual e teológica.

A questão é que, para Paulo, os judeus de seu tempo necessitavam de conversão ao Cristo exaltado e glorificado de seu evangelho, que ele experimentou visionariamente.

A conclusão de Hafemann (1995:381) de que “Only in Christ can the heart of stone be removed by the Spirit” (Somente em Cristo o coração de pedra pode ser removido pelo Espírito) deixa a pergunta: mas como?

O caso é que, para Paulo, como disse Rowland (2001:10), a Escritura oferece um portão para Cristo, um possível, ainda que não necessário, meio de discernir o mistério divino que é, em última análise, *sem* a lei.

Entretanto, a julgar pelas evidências, parece que Paulo não chegaria a dizer que as Escrituras não são necessárias. Mas Paulo só pode pensar na Escritura como palavra de Deus atualizada se mediada pela revelação cristológica de que foi receptor em sua experiência visionária.

À semelhança de João 12,41, que faz uma leitura cristológica da “glória de *JaHVeH*” em Isaías 6, no versículo 17 Paulo parece estar falando da visão desta glória

⁴²⁷ Na segunda parte do versículo 14, os exegetas debatem sobre qual a relação do participio (ἀνακαλυπτόμενον) com o antecedente, qual o sentido exato da partícula (ὅτι) que pode ser traduzida por “que” ou “porque” e qual o sujeito do verbo “é abolido” (καταργεῖται). A tradução adotada aqui, “permanece não sendo desvelado porque em Cristo é abolido”, considera o participio ligado ao verbo antecedente, o sentido de “porque” para a referida partícula e “véu” como sujeito do último verbo. Thrall (1994:264-266) discute as várias possibilidades e adota tradução semelhante, como também Hafemann (1995:380), entre outros. A opinião diferente é representada por Martin (1986:69) e Belleville (1991:233-235).

divina associada a uma transformação típica do ambiente judaico apocalíptico, mas com conotações cristológicas.

Hafemann (1995:396-397) argumenta que a identificação de “Senhor” (κύριος) como sendo Cristo é resultado da interpretação trinitariana que saca o versículo sem considerar seu contexto. Lembra ainda que o “Senhor” referido no contexto é o *JaHVeH* de Êxodo 34, com quem Moisés se encontra no monte.

A observação de Furnish (1984:211) de que o termo geralmente é uma referência a Jesus, exceto quando se trata de citação ou alusão à Bíblia Hebraica, sofre de um certo preciosismo. Sua afirmação de que a cristologia é secundária no texto tira o equilíbrio necessário à passagem.

Que Paulo pode jogar com este vocábulo pode ser percebido por Romanos 10,9ss. Jesus deve ser confessado como “Senhor” (κύριος) porque “todo que invocar o nome do Senhor (κύριος) será salvo”, citação de Joel 2,32, onde o hebraico tem *JaHVeH* (hA'hy>). À antiga expressão litúrgica cristã “Jesus é o Senhor (κύριος)” no verso 9 segue um uso intercambiável do termo “Senhor” (κύριος) nos versículos 12,13 e 16 que a LXX emprega mais de seis mil vezes para o tetragrama sagrado *JaHVeH* (hA'hy>) (Machado 2000:97-98).

É natural que Paulo faça uma leitura cristológica do texto, o que deixa certa ambigüidade exposta. Mesmo que Paulo nunca identifique diretamente Jesus e o espírito (Furnish 1984:212ss), existe uma relação bem próxima. Fitzmyer (2001:638), que considera aqui uma referência ao Cristo exaltado, vê esta relação em Romanos 1,4 e 1º Coríntios 15,45.

Além disso, é mais que sugestiva a seqüência formada na passagem, “em Cristo” – “Senhor” – “Senhor” – “do Senhor” (ἐν Χριστῷ – κύριον – κύριος – κυρίου) nos versículos 14-18, que vai desembocar abaixo (4,4-6) na idéia de Cristo em sua glória como imagem de Deus, ou a glória de Deus no rosto de Cristo. Neste caso, a opção por um ou outro pode ser exagerada. Como concluiu Scott (1998:80), a distinção é supérflua. Ou melhor, tal distinção tenta solucionar uma ambigüidade que o texto não pretende resolver.

A partir deste ponto vai ficando mais explícito que a glória diz respeito ao Jesus transfigurado, transformado e dela participam Paulo e seus irmãos de fé. Ao mesmo tempo, o Moisés transformado e velado vai saindo de cena.

4.5 – Paulo e a transformação

O modo como Paulo recebe o Moisés glorioso de Êxodo 34 mediado por sua experiência visionária resulta num conceito de transformação desenvolvido mais explicitamente em 3,18 a 4,6:

18 ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

1 Διὰ τοῦτο, ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην καθὼς ἠλεήθημεν, οὐκ ἐγκακοῦμεν

2 ἀλλὰ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

3 εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον,

4 ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ ἀνγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.

5 οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν.

6 ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν, Ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ.

18 Todos nós, porém, com desvelado rosto a glória do Senhor contemplando como em espelho a mesma imagem somos transformados de glória para glória assim como desde o espírito do Senhor.

1 Por causa disto, tendo este ministério conforme fomos objetos de misericórdia, não desfalecemos,

2 mas rejeitamos as coisas ocultas da vergonha, não andando em artimanha nem fraudando a palavra de Deus, mas na manifestação da verdade recomendando a nós mesmos junto a toda consciência dos homens diante de Deus.

3 Se, porém, também está velado nosso evangelho, nos que estão se perdendo está velado,

4 nos quais o deus desta era cegou os entendimentos dos incrédulos para que não iluminasse a luminosidade do evangelho da glória do Cristo, o qual é imagem de Deus.

5 Pois não estamos pregando a nós mesmos, mas Jesus Cristo Senhor, e nós mesmos escravos vossos através de Jesus.

6 Porque o Deus que disse de escuridão luz brilhará, o qual brilhou nos nossos corações junto a luminosidade do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo.

O termo específico relativo à transfiguração ocorre apenas em 3,18 – “somos transformados” (μεταμορφούμεθα), um vocábulo que não aparece antes, mas que está integrado com a recepção da transfiguração mosaica (Furnish 1984:238). Então, sua centralidade e natureza místico-apocalíptica ficam evidenciados pela ênfase na “glória” e expressões relacionadas, o que põe em relevo o interesse no Moisés transfigurado.

Esta passagem demonstra um paralelo mais estreito entre 3,18 e 4,4.6 à medida em que os conceitos de “glória” (e os correlatos “iluminar/luminosidade” e “brilhar/brilho”) e “imagem” estão envolvidos (Kim 1982:231). Portanto, estes são os pontos que receberão maior destaque na análise.

Além daqui, o verbo “transformar/transfigurar” (μεταμορφώω) só ocorre em Romanos 12,2 e na narrativa da transfiguração de Jesus nos evangelhos sinóticos. Este verbo e seu substantivo correspondente não figuram na LXX, em contraste com seu freqüente aparecimento para descrever uma transformação mitológica desde Homero até a literatura greco-romana. Por isso, Fitzmyer (2001:632-633) concluiu que Paulo fez uso da figura de transformação mitológica amalgamada com temas judaicos.⁴²⁸

A narrativa evangélica destaca que Jesus “foi transfigurado/transformado” (μετεμορφώθη) diante de seus discípulos (Marcos 9,2; Mateus 17,2) e eles “viram sua glória” (εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ) (Lucas 9,32).

Ambas as passagens, de Paulo e dos sinóticos, envolvem em seus contextos um contraste entre Jesus e Moisés, cada uma a seu modo. Mas é justamente esta relação entre a contemplação da glória de Jesus e ser transformado que estabelece uma conexão entre elas (Nogueira 2003:84).

A tradição sinótica da transfiguração dá sinais de conter elementos típicos da apocalíptica epifânica visionária. Nela Jesus sobe à montanha com discípulos íntimos que têm uma revelação de sua glória, padrão apocalíptico de revelação reservada a poucos escolhidos. No alto do monte ele é transformado e tem suas roupas e face

⁴²⁸ Numa exegese bastante independente e, como ele mesmo diz, “original e inédita” além de “ousada”, Voigt (2002:776-792), na intenção de apontar um caminho para o que considera a exegese problemática costumeira, propõe sentido ativo para o verbo. Ele acredita que o verbo é de voz média com sentido ativo como nos depoentes ou defectivos gregos. A tradução seria “transformamos a mesma imagem”, que também daria uma versão mais natural para o acusativo “a mesma imagem” (τὴν αὐτὴν εἰκόνα). A implicação seria que Paulo estava se declarando um “cristólogo”, criador inspirado de uma imagem de Jesus através da pregação, o que dispensaria uma leitura mística de transformação por visão. Mas, além da falta de apoio léxico para este significado para a forma média-passiva do verbo, o único outro uso paulino em Romanos 12,2 e as ocorrências sinóticas, que Voigt não discute, têm claramente o sentido médio-passivo que, segundo Liddel e Scott (1985:1114) é o mais comum. O acusativo com o verbo na voz média-passiva é encontrado (Blass e Debrunner 1970:87). Robertson (1914:486) chamou isto de acusativo mais livre que mantém a força do verbo.

brilhantes e gloriosas, algo habitual em jornadas celestes – o que ocorre na companhia de Moisés e Elias, viajantes celestiais tradicionais na apocalíptica, como já observado. Consta ainda a presença da nuvem, a legitimação de Jesus como filho de Deus e portador da revelação divina e o desfalecimento dos discípulos, também comuns nas epifanias (Nogueira 2003:77)

Apesar da pouca afinidade com os apocalipses tradicionais, o pseudepígrafo cristão Apocalipse de Pedro oferece uma versão um pouco estendida do episódio da transfiguração com detalhes ausentes nos sinóticos (Ottermann e Lech 2005:331,333).

Ao acrescentar outros elementos típicos da *mercabhá*,⁴²⁹ o Apocalipse de Pedro se torna um testemunho relevante, embora mais tardio, da importância que os primeiros cristãos devem ter dado a elementos visionários de ascensão (Nogueira 2003:88-91). O mesmo poderia ser dito dos acréscimos que os cristãos fizeram ao apocalipse chamado de Martírio e Ascensão de Isaías, como já apresentado.

Tudo isso sugere a plausibilidade de uma exegese do texto paulino guiada pelo padrão apocalíptico visionário. Obviamente, a fonte paulina, como geralmente acontece, não fornece dados suficientes para uma abordagem satisfatória. Não é possível justificar a tentativa de uma exegese sem métodos explícitos de aproximação.

Mesmo em Romanos 12,2, o outro único uso paulino deste verbo, o sentido não deve ser apenas de renovação ético-mental. Sugere um processo místico de transformação e reformulação, típico do judaísmo apocalíptico e espiritualidade da época, ligados à própria experiência visionária damascena de Paulo (Segal 1990:22).

Esta perspectiva destoa do racionalismo da interpretação tradicional, tipicamente calvinista (Calvino 1997:425), que vê esta transformação ligada basicamente à razão devido à presença de “mente” (νοῦς) no texto. Todavia, é preciso considerar, com Harder (1983:31), que este termo tem sentido peculiar no *corpus paulinum* de “entendimento religioso”.

A concepção antropológica de Bultmann (2004:268-269), que fala deste termo em Romanos como renovação da vontade e o contrasta com o falar extático em línguas, na verdade, não é necessariamente antagônica ao misticismo. Este último influencia a vivência do iniciado. Em 1º Coríntios 14 o termo é colocado em contraste com a

⁴²⁹ Podem ser citados: o destaque à beleza e tamanho dos corpos transformados, a menção do “céu aberto”, a presença dos justos no primeiro e segundo céus, os exércitos de anjos e a conclusão, diferente dos sinóticos, com a ascensão aos céus do Jesus glorificado acompanhado de Moisés e Elias. Versões para o português deste trecho do Apocalipse de Pedro podem ser encontradas em Nogueira (2003:89) e Ottermann e Lech (2005:333).

situação específica da glossolalia ininteligível em público e não necessariamente com todo o aspeco mais amplo do êxtase.⁴³⁰

Cranfield (1977/9:607) percebe que nos sinóticos o verbo indica manifestação visível da glória de Jesus e não de transformação interior, embora entenda que em Paulo o sentido é de transformação profunda, sem dar maiores esclarecimentos.

A transformação da mente referida por Paulo em Romanos 12,2 é conseqüência de o evangelho ter sido “revelado” (ἀποκαλύπτεται), eixo temático da epístola (1,17). Portanto, a transformação de que fala Paulo em Romanos não pode ser desassociada do padrão místico apocalíptico, mas também não significa negar o aspecto de transformação interior e de comportamento religioso.

Uma última palavra aqui sobre esta ocorrência em Romanos é emprestada de Käsemann (1980:329-330). O caso é que o contexto é cultural e pode ser também místico. Que Romanos 12,1-2 está em âmbito cútico não é necessário discutir. Mas é possível que a expressão traduzida por “culto racional” (τὴν λογικὴν λατρείαν) possa ter uma influência mística com o sentido de “culto espiritual”.⁴³¹ Mesmo a palavra “mente” (νοῦς), entendida frequentemente no sentido racional filosófico, pode ter uma nuance mística de um modo de vida espiritual oculto divinamente concedido.

Portanto, mesmo que não explicitamente desenvolvido, o aspecto místico apocalíptico parece se fazer presente.

De volta ao texto coríntio, há uma longa tradição exegética, mais uma vez bem representada por Calvino (1995:78-79), que apresenta uma interpretação desmistificante: a transformação é interior de conotação ético-moral. O reformador afirma que Paulo “realça a força da revelação e o nosso progresso diário nela”. Para ele, trata-se da “restauração da imagem de Deus em nós, a qual fora cancelada pelo pecado, e que esta restauração é progressiva e prossegue ao longo de toda a nossa vida, porque Deus fez sua glória brilhar em nós paulatinamente”. Estas afirmações, associadas ao que ele já vinha discorrendo em seu comentário, apontam para uma transformação interior, do coração, que muda o comportamento cotidiano.

⁴³⁰ Mesmo que se fale do êxtase como “Estados Alterados de Consciência”, convencionado ASC “Altered States of Consciousness” em inglês (Dobroruka 2005:58), não significa que não há *nenhum* entendimento. Parece que a sigla RASC (Religiously Altered States of Consciousness) empregada por Segal é melhor para evitar a idéia pejorativa de perda total da racionalidade.

⁴³¹ Barrett (1957:231-233) optou pela tradução “spiritual worship” (culto espiritual). Ele cita Epíteto e o *Corpus Hermeticum* para argumentar que o conceito não é de racionalidade no sentido atual, mas diz respeito ao que relaciona o ser humano com Deus. A sentença “transformai-vos pela renovação da mente” (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς) não denota mudança de mente simplesmente, mas uma transformação radical em face da chegada da nova era. Portanto, uma conotação escatológica e

Este modo de entender o texto foi herdado por uma grande corrente exegética com algumas nuances distoantes aqui e ali, mas que geralmente apresenta a glória atual como transformação moral interior e a glória visível como aspecto futuro.⁴³²

Esta dicotomia, entretanto, vem sendo desafiada mais recentemente.

Mesmo certos intérpretes mais antigos já sinalizavam que a transformação referida poderia ter outras conotações.

Alfred Plummer (1915:106-107), embora tenha falado da glória como transformação interior da natureza humana, deu destaque para a transfiguração no relato evangélico e para as idéias similares nos apocalipses de Enoque e Baruque. Ele lembra que estes apocalipses eram contemporâneos de Paulo, mas não esboça um desenvolvimento das possíveis relações.

Estudiosos mais recentes citados nesta tese, como Seyoon Kim, Victor P. Furnish, Joseph Fitzmyer, Margaret Thrall, Scott Hafemann e James Scott interagem com as possíveis relações com a apocalíptica e misticismo. A relutância na abordagem e o pequeno espaço que geralmente é dado mostram uma pesquisa em fase embrionária a ser mais desenvolvida (Machado 2005:189-190).

Numa construção sintática um pouco complexa, o verbo principal da sentença que corresponde ao versículo 18 é “somos transformados” (μεταμορφούμεθα), conforme o peso maior dos testemunhos.⁴³³ Um esquema estrutural poderia ser:

Todos nós, porém
(ἡμεῖς δὲ πάντες)

apocalíptica. A influente interpretação calvinista citada, que vê a mente aqui como a parte mais excelente no sentido filosófico, precisa ser revista.

⁴³² Os intérpretes geralmente falam da transformação do coração relativa ao modo de vida a partir da referência a Jeremias e Ezequiel e em decorrência da pregação do evangelho, como já foi discorrido nesta tese, e projetam a glória visível apenas para o futuro. Alguns exemplos são: Meyer (1884:481-482), Hughes (1992:118-119), Kruse (1994:108), Furnish (1984:242), Comblin (1991:71), Héring (1958:40), Thrall (1994:285), Stockhausen (1989:175), Belleville (1991:285), Hafemann (1995:419ss; 2000:161). É interessante a insistência de James Denney (1899:140), no final do século XIX, em que a glória referida não deve ser equiparada à moral de Jesus de Nazaré nos evangelhos. Talvez uma reação ao liberalismo de seu tempo que dava ênfase na ética de Jesus.

⁴³³ A complexidade sintática pode ter levado alguns copistas a uma confusão entre os verbos. Conforme o NTG, o papiro *P⁴⁶* apresenta uma inversão onde o primeiro verbo aparece em modo indicativo seguido de artigo definido (κατοπτριζόμεθα οἱ e não κατοπτριζόμενοι) e o segundo em modo participio (μεταμορφούμενοι e não μεταμορφούμεθα). Neste caso, o verbo principal seria κατοπτριζόμεθα e não μεταμορφούμεθα. A primeira inversão aparece ainda no minúsculo 33, o “rei dos minúsculos” (Paroschi 1993:54), e a segunda no Códice Alexandrino (A) e no minúsculo 614. Portanto, enquanto aquele (33) tem os dois verbos no indicativo, estes (A,614) têm os dois no participio. Mas prevalece o testemunho que apóia o texto do NTG, do GNT e de todas as versões consultadas.

com rosto desvelado
(ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ)

a glória do Senhor contemplando como em espelho
(τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι)

a mesma imagem
(τὴν αὐτὴν εἰκόνα)

somos transformados
(μεταμορφούμεθα)

de glória para glória
(ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)

assim como desde o espírito do Senhor
(καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος)

Esta esquematização ajuda a perceber melhor como o sujeito e verbo principal (todos nós ... somos transformados) se relacionam com os complementos do período. Mais do que isto, esta construção também ajuda a perceber alguns elementos que estão relacionados com a transformação, não só neste versículo, mas em toda esta perícopie:

4.5.1 – Transformação coletiva

A transformação é algo abrangente, que se dá com toda a comunidade: “todos nós porém, ... somos transformados” (ἡμεῖς δὲ πάντες ... μεταμορφούμεθα).

O elemento coletivo é enfatizado uma vez que, além do verbo na primeira pessoa do plural e do pronome, está presente também o termo “todos”.⁴³⁴ Embora alguns no passado tenham entendido que Paulo estaria se referindo a um grupo seletivo de líderes, a grande maioria dos exegetas reconhece aqui uma alusão ampla a Paulo e todos os seus correligionários coríntios (Belleville 1991:275).

Então, a pergunta natural é: de que transformação fala Paulo? Conforme se expressou Stockhausen (1991:115 n.54), o que é exatamente esta glória e como ela se

⁴³⁴ Este vocábulo (πάντες) está ausente do *P⁴⁶*, de um manuscrito da Vulgata e do *Speculum*, mas é largamente atestado.

manifesta em Paulo?⁴³⁵ Como o apóstolo e os crentes participam juntos desta transformação?

Um dos problemas básicos com a interpretação tradicional de uma transformação interior, moral, é que a questão ético-moral não é assunto do contexto imediato. É possível discernir um tom apologético ou polêmico, mas não há indicações de elementos relativos a uma transformação interior com implicações de boa conduta.

Mesmo que nos profetas aludidos por Paulo (Jeremias e Ezequiel, como visto) apareça este elemento, o fato é que ele não é destacado aqui. Regras comportamentais integravam as crenças paulinas, como se pode ver em outros textos de sua autoria. Mas o fato é que a transformação aqui referida não é colocada em termos de conduta ética. Pelo menos não em primeira instância.

Além do mais, como notou Thrall (1994:285), se tal transformação é apenas uma renovação interior ou mental pela pregação do evangelho, conforme a interpretação costumeira de Romanos 12,2, toda a linha argumentativa paulina ficaria enfraquecida. Deveria haver um elemento visível mais atraente, visto que a glória/transformação mosaica podia ser vista e percebida.⁴³⁶

Junto com o aspecto apologético ou polêmico que vai se desenhando na passagem é importante ressaltar os rastros cúlticos. Além dos elementos já identificados aqui e ali, sobressai, evidentemente, o ambiente da ascensão ao monte/tabernáculo ou aos céus, à presença de Deus.

Visto que o vocabulário paulino mostra afinidades com a categoria apocalíptica marcada pela ascensão e culto extático, então esta passagem pode estar exibindo vestígios de tal prática cultual. Como observou Segal (1990:60) em sua abordagem deste versículo:

⁴³⁵ Stockhausen observa que o esplendor mosaico era garantia da origem divina de suas palavras, mas Paulo, segundo ela, não está alegando uma manifestação física como elemento autenticador. Ao tratar a questão em nota de rodapé, a autora parece entender que este assunto é de ordem secundária. Entretanto, ela promete discuti-lo em volume posterior que não foi possível acessar ou mesmo saber se foi escrito e publicado.

⁴³⁶ Neste caso, é conclusão precipitada de Belleville (1991:284) afirmar que “A visible, facial splendor as was Moses’ (i.e. a supernatural phenomenon) is excluded by the facts of the case” (Um esplendor visível, facial como era o de Moisés (isto é, um fenômeno sobrenatural) está excluído pelos fatos do caso). Behm (1969:758-759), embora reconheça que Paulo pode compartilhar idéias helenistas de transformação por visão, acredita que nesta passagem ele fala de uma transformação interior na vida terrena dos cristãos que será visível e material só no *escaton*. Embora admita uma tensão no fato de que a transformação começa já, a partir do interior, mas não apenas interiormente, esta tensão não fica explicada. Ele dá ênfase realmente em transformação como mudança comportamental neste texto com base em Romanos 12,2. Mas esta dicotomia rígida entre a transformação invisível atual e visível no *escaton* é que encontra dificuldades para ser explicada neste contexto de comparação com a transformação mosaica visível.

What is immediately striking is that he uses that language to discuss his own and other Christian's experience in Christ. Paul explicitly compares Moses' experience with his own and that of Christian believers. The experiences are similar, but the Christian transformation is greater and more permanent. Once the background of Paul's vocabulary is known, his daring claims for Christian experience become clear. His point is that some Christian believers also make such an ascent and that its effects are more permanent than the vision that Moses received. The church has witnessed a theophany as important as the one vouchsafed to Moses, but the Christian theophany is greater still, as Paul himself has experienced.⁴³⁷

Para Segal, Paulo considerava seu ministério superior porque ele e seus irmãos de fé podiam experimentar a ascensão, transformação e visão da glória de Deus permanentemente. Pode ser acrescentado que tal superioridade estava ligada ao acesso *destemido* e permanente de *todos* a tal privilégio, o que não ocorria no caso de Moisés e, conseqüentemente, seus adeptos. É possível ser esta a força da expressão pronominal inclusiva “*todos nós*”. Como disse Segal (2004:17) mais recentemente, “*transformation becomes the possibility and goal of all believers*” (transformação se torna a possibilidade e alvo de todos os crentes).

A questão de legitimidade e ousadia passa pela experiência da presença de Deus que se dava, de acordo com as evidências, em cultos extáticos experimentados como transformação e viagem celestial. O tão famoso fenômeno coríntio de “falar em línguas”, por exemplo, “é apenas parte do complexo do êxtase cultural (sic) cristão primitivo” (Nogueira 2003:61). Isto é, este êxtase cultural conhecido como glossolalia era parte de uma experiência complexa de conotações apocalípticas prolépticas, na qual o cultuante experimentava, em êxtase, transformação e ascensão.

As orientações paulinas em 1º Coríntios 14,26ss dificilmente escapam da conclusão de que os êxtases eram parte integrante do culto, pelo menos na comunidade dos coríntios.

Portanto, o argumento é o da experiência comum, semelhante ao receber o espírito de Gálatas 3,1ss que não tem muito sentido literariamente. Só faz sentido para quem tem experiência comum.

⁴³⁷ O que é imediatamente surpreendente é que ele usa esta linguagem para discutir sua própria experiência em Cristo e a de outros cristãos. Paulo explicitamente compara a experiência mosaica com a sua própria e com a dos fieis cristãos. As experiências são similares, mas a transformação cristã é maior e mais permanente. Visto que o contexto do vocabulário paulino é conhecido, suas afirmações ousadas para a experiência cristã se tornam claras. Seu ponto é que alguns fieis cristãos também experimentam tal ascensão e que seus efeitos são mais permanentes que a visão recebida por Moisés. A igreja testemunhou

Esta participação coletiva na glória de Deus tem vertente semelhante em Qumran. Que Paulo tem crenças afins com a seita qumrânica já vem sendo largamente explorado e demonstrado.

Porém, mais um aspecto interessante, destacado por Harding (2004:169), é que Paulo tem semelhanças com a crença de Qumran na comunidade como uma casa espiritual alternativa ao templo de Jerusalém. É justamente na sua correspondência coríntia (1º Coríntios 3,16-17) que Paulo fala da igreja como “santuário de Deus” (ναὸς θεοῦ).

Em 1QS Col. VIII linas 4-10, a comunidade é “casa de santidade para Israel e fundamento do santo dos santos para Arão” (!wrhal ~yXdwq Xdwq dsw larXyl Xdwq tyb) e expressões semelhantes. Nos *Hodayot*, em 4QHa (4Q427) Frag. 7 Col. I linha 14, a seita se considera cultuando “na assembleia de Deus” (la td[**b**]⁴³⁸ reunida (Martínez e Tigchelaar 2000:88,896). Isso pode estar relacionado a uma nova concepção em que o Conselho da comunidade qumrânica é o único templo válido (Vermes 1997:110).

Na verdade, há evidências de que a comunidade via a si mesma como templo humano. Em 4Q174 Frag. 1 Col. I linha 6 (Martínez e Tigchelaar 2000:352), na oração “e disse para contruir para ele um templo de homem” (~da Xdqm awl twnbl rmawyw), a última expressão (~da Xdqm) pode significar “templo humano”.⁴³⁹

É muito provável a existência de uma dimensão escatológica nestas concepções. Porém, diante do que já tem sido abordado, é difícil imaginar que a imagética qumrânica fosse apenas futura, sem maiores implicações para seu culto atual.⁴⁴⁰

Ao contrário de Paulo, o termo “aliança” é bastante comum na literatura qumrânica. Mesmo uma leitura superficial dos *Hodayot* (Martínez 1995:363-416), por exemplo, revela a abundância de seu emprego. Mas é digno de nota e curioso que a rara

uma teofania tão importante quanto a proporcionada a Moisés, mas a teofania cristã é maior ainda, como o próprio Paulo experimentou.

⁴³⁸ É possível ainda que, em 4QHa (4Q427) Frag. 3 Col. I linha 5, a julgar pelo contexto, o hebraico em Martínez e Tigchelaar (2000:894) represente uma inversão de letras que dá a tradução “no conhecimento de Deus” (la t[db]). A tradução portuguesa em Martínez (1995:409), entretanto, verte “assembléia de Deus” que corresponde ao hebraico la td[**b**].

⁴³⁹ Dimant (1986:183ss) vê também semelhante idéia em 11Q19 Col. XXIX linas 9-10. Mas diferente de Vermes, ela acredita que o conceito qumrânico da comunidade como templo humano não substituiu o templo de Jerusalém, mas o complementava.

⁴⁴⁰ Ao passo que alguns autores viram nestas passagens os fundamentos do conceito cristão da comunidade como templo espiritual, outros defenderam tratar-se de templo apenas escatológico (Lech 2006:191 n.319).

expressão “nova aliança” (κοινή διαθήκη/hXdxh tyrbh), que aparece na perícope paulina em epígrafe, ocorre também em CD Col. VI linha 19 que tem contexto litúrgico (Martínez e Tigchelaar 2000:558). A expressão, ao que parece, pertenceu a uma tradição litúrgica da eucaristia dos primeiros cristãos, que foi tomada emprestada por Paulo em 1º Coríntios 11, como já mencionado. Mas a raridade do emprego por parte de Paulo indica que tal concepção vem a reboque.

Como já foi abordado, “glória” e “espírito”, termos destacados na perícope paulina, são figurantes notoriamente em Qumran num contexto da *mercabhá*. Não é por acaso que estes são conceitos prevaletentes no texto Paulo, firmado na figura de Moisés, que foi objeto de desenvolvimentos das tradições de ascensão celestial e glorificação ligados os misticismo da *mercabhá*.

Estes dados reforçam mais ainda que Paulo não está muito longe das crenças de Qumran. Entrementes, estas semelhanças litúrgicas podem ser mais estreitas, notoriamente na visão coletiva da comunidade cultuante.

É preciso, então, levar a questão adiante. É necessário perguntar até que ponto a semelhança de crenças representa semelhança de práticas, até que ponto o culto qumrânico tem semelhanças com o culto de Paulo e a comunidade coríntia.

Assim, se for comprovado que existiram semelhanças de crenças litúrgicas, decorre que é natural terem existido práticas cultuais similares.

4Q385, conhecido como Segundo Ezequiel ou Pseudo Ezequiel, representa uma reinterpretação templária de Qumran. Ele contém, no Frag. 4,⁴⁴¹ uma versão resumida de Ezequiel 1, mas com influência de outras passagens bíblicas. O termo *mercabhá* (**hbkrm**), ausente em Ezequiel, aparece explicitamente na linha 6.

Segundo Morray-Jones (1998:405-409,430), este fragmento representa uma versão templária qumrânica contraposta ao culto no templo de Jerusalém que teria se pervertido. As passagens também envolvidas seriam Ezequiel 10,14-15; Isaías 6,2 e 2º Crônicas 3,12.

⁴⁴¹ 1 e meu povo será [...] 2 com coração íntegro e âni[mo comprazido ...] 3 e esconde-te um momento [...] 4 e apegando-te [...] 5 A visão que viu Ezequiel [...] 6 o brilho do carro (**hbkrm hgn**), e quatro seres viventes; um ser vivente [...] e quando caminham não voltam] 7 atrás; cada ser vivente caminhava sobre dois, e suas duas per[nas ...] 8 ... [...] era espírito e seus rostos estavam um unido ao ou[tro. E a forma de] 9 seus ros[os era: uma de leão, u]ma d'águia, uma de bezerro, e uma de homem. E cada um [tinha uma mão de] 10 homem unida pelo dorso dos seres viventes e grudada n[as asas,] e as ro[das...] 11 uma roda unida à outra roda ao andar, e dos dois lados das ro[das saíam correntes de fogo], 12 e havia seres viventes em meio à brasas, como brasas de fogo, [como tochas no meio de] 13 rodas e os seres viventes e as rodas. E havia [sobre suas cabeças um firmamento como] 14 gela terrível. E havia um som [por cima do firmamento...] Martínez (1995:331). O hebraico com tradução inglesa está em Martínez e Tigchelaar (2000:768-769).

Para Morray-Jones, o fato da presença da palavra *mercabhá* fora da ordem da seqüência do texto de Ezequiel, uma vez que aparece no início e o trono no final, pode indicar um uso do termo para descrever a visão como um todo. Seria quase um título.

Mas este fato pode ser indício de outra coisa ainda. É possível que o misticismo da *mercabhá* fosse algo de influência mais abrangente na vida da comunidade.

Morray-Jones observa também que, se na Bíblia Hebraica geralmente o Templo terrestre é um arquétipo do Templo celestial, na visão de Isaías, um texto fundante para os visionários, estes dois níveis começam a desaparecer.

Sua conclusão é que este fragmento está ligado a uma visão cosmológica do Templo, onde a comunidade cultuante se junta aos anjos num culto celestial sendo transformada neste processo.

As referidas semelhanças semânticas e vocabulares entre Paulo e o contexto da *mercabhá* em Qumran estão principalmente nos Cânticos do Sacrifício do Sábado. Já foram observadas as similaridades entre Paulo e o clássico texto qumrânico da *mercabhá*, o 4Q405.

Entretanto, cabe aqui ainda uma consideração sobre estes cânticos em seu conjunto tendo em vista a pergunta sobre elementos de prática cultural.

Segundo Smargiasse (2003:38,75), as evidências demonstram que não se pode restringir o alcance do misticismo da *mercabhá* em Qumran apenas aos locais onde aparece a expressão ou termos relacionados. Pelo contrário, tal misticismo deve ter estado na base da composição dos cânticos. Outro aspecto que sobressai na pesquisa é que não se trata de tesouros literários, mas de textos com funções religiosas. Eles representam, diz Smargiasse, uma “religiosidade mística muito forte”.

Somadas as características vistas do Hino de Auto-Exaltação (4Q491c), nos Cânticos do Sacrifício do Sábado, notavelmente em 4Q400 e 4Q405 como estratos que representam a coleção toda, tal religiosidade mística muito forte implica em transformação.

Como foi possível notar, este conceito de transformação no âmbito do misticismo da *mercabhá* e da apocalíptica era corrente nos tempos de Paulo, o que pode ter feito parte de sua experiência religiosa.

Tal experiência, ainda que com aspectos individuais, dava-se em dimensão coletiva e, portanto, de conotação cultural. Para Alan Segal (1990:68), Paulo se assemelha a muitos visionários quando fala de uma transformação não apenas dele, mas também da comunidade.

Pode até ser que Scott (1998:82) tenha razão ao dizer que a defesa de Paulo se torna vulnerável neste ponto, à semelhança da rebelião de Qôrah, Datan e Abirâm em Números 16,3.⁴⁴² Esta ambigüidade entre a participação de todos na transformação e a autoridade paulina pode ter sido uma questão não resolvida claramente e que deu ao apóstolo muitos problemas com a comunidade.

Mas este não é um problema que emerge no momento específico desta passagem. As palavras mais duras de Paulo estão em 2º Coríntios 10 a 13, um trecho que a maioria reconhece como carta distinta, onde Paulo apela, no início do capítulo 12, para a singularidade de sua experiência de ascensão.

Os indícios, então, são de que a glória mosaica fica superada pelo evangelho paulino porque neste há acesso garantido a todos, sem temor e com ousadia, à glória da presença de Deus.

A resposta para a questão natural que perguntaria onde está a glória visível correspondente à do Sinai ou da tenda, como observa Renwick (1991:155), estaria na manifestação do “espírito”, tema tão presente na perícopes.

Mas esta manifestação, deve-se ressaltar, indica transformação semelhante a do misticismo da *mercabhá*. Trata-se de uma experiência extática em que os visionários se vêem gloriosamente transformados ou em processo de transformação gloriosa. É o que parece sugerir o contexto da passagem, da relação de Paulo com os coríntios e das evidências num âmbito mais amplo já levantadas alhures. Transformação que, como foi visto, parece ter sido um paradigma apocalíptico.

Os vestígios deixados pela semântica e vocabulário paulinos nesta passagem da correspondência coríntia, que é o testemunho literário de sua recepção do Moisés transformado, apontam nesta direção.

4.5.2 – *Transformação e revelação dos mistérios divinos*

A transformação ocorre “com rosto desvelado” (ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ).

Foi esta expressão que deu o título ao famoso artigo de Van Unnik (1973:194ss). Como já foi observado, com base num possível sinônimo de idéias entre o grego “ousadia” e o aramaico “descobrir a face”, ele concluiu que a grande ênfase da passagem é ousadia da proclamação do evangelho paulino – uma tese que os exegetas vêem dificuldades para aceitar.

⁴⁴² Revoltaram-se contra Moisés e Aarão: “Basta! Disseram-lhes. Todos os membros da comunidade são santos, e o SENHOR está no meio deles; com que direito vos elevais acima da assembléia do SENHOR?” (TEB)

A referência ao véu é óbvia. A discussão se o contraste é com o véu de Moisés ou com o coração velado dos israelitas (Furnish 1984:213-214) não precisa ser levada ao extremo. O contexto indica que está em vista o ingresso direto à presença de Deus (Thrall 1994:283).

Hafemann (1995:408-409) afirma que esta expressão está relacionada com a transformação que acontece por meio do encontro com a própria glória de Deus feito possível pelo espírito que remove a barreira da rebelião contra Deus e o perigo da morte.

O ponto importante nesta observação hafemanniana é a ligação deste rosto descoberto com a transformação e ação do espírito. Ocorre que “transformação”, “glória”, “espírito” e “rosto desvelado” envolvem conceitos intrinsecamente ligados. Se o tema da ousadia está envolvido, a ênfase está na revelação dos mistérios celestiais de que decorre a ousadia.

A grande importância que a literatura apocalíptica dá ao conhecimento de mistérios levou von Rad (1986b:300ss) a afirmar que as origens da apocalíptica estão na sabedoria de Israel e não na profecia.

Um dos pontos de destaque na exposição de Wolfson (1994:193) é que, segundo ele, a ascensão celestial e transformação facilitam para o místico a visão da glória de Deus e dos poderes hipostáticos que estão ativos diante do trono celeste.

No contexto apocalíptico paulino, portanto, a contemplação da glória de Deus implica em transformação e participação nesta mesma glória, e revelação dos segredos celestiais por meio do espírito, expressões típicas do contexto paulino e da apocalíptica.⁴⁴³

Como afirmou Rowland (2001:9-10),

Moses had witnessed the glory of the LORD on Sinai but that prelude to a covenant had been superseded by the supreme revelation of God in Christ (Rom 3.21ff) which a proper reading of the Scriptures allowed one to see. ... As one who outshone Moses in his diakonia Paul had access to greater mysteries than were received by Moses ...

The words of Scripture may function as a veil which prevents understanding. ... Understanding demands a perception which pierces beyond the letter. This is the moment of apocalypse when the veil is removed and repentance and epistemological renewal coincide.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Esta revelação dos segredos dos céus no contexto da transformação gradativa lembra a transformação por etapas já destacada em Ascensão de Isaías, por exemplo, que provavelmente indica a dificuldade de comunicação entre seres humanos e o mundo celestial, o que torna a transformação uma necessidade intrínseca à revelação de mistérios celestes.

⁴⁴⁴ Moisés testemunhou a glória do SENHOR no Sinai, mas aquele prelúdio a uma aliança foi suplantado pela suprema revelação de Deus em Cristo (Romanos 3,21ss) que uma leitura apropriada das Escrituras

Rowland afirma que Moisés testemunhou a glória de Deus no Sinai. Na verdade, mais do que testemunhar, contemplar, ele a experimentou e foi transformado. Esta experiência mosaica, para Paulo, foi apenas um prelúdio da transformação e revelação que ele receberia. Sem esta última, e apenas com a letra das Escrituras, não era possível ter acesso à suprema revelação de Deus em Cristo. Neste sentido, Paulo teve acesso a segredos maiores do que os revelados a Moisés porque, para ele, tais revelações tratam do ponto mais alto do desvelamento divino.

Uma transformação e revelação que é compartilhada também com todos os crentes, embora estes devessem estar debaixo da autoridade do apóstolo.

4.5.3 – *Transformação e contemplação como em espelho*

“A glória do Senhor contemplando como em espelho” (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι) é outro elemento integrante da transformação.

O participio médio aqui traduzido por “contemplando como em espelho” (κατοπτριζόμενοι) é um *hapax legomena* no Novo Testamento.⁴⁴⁵ Este verbo, pelo menos morfológicamente, envolve a metáfora de um “espelho” (κάτοπτρον). Seu uso paulino singular, entretanto, deixou uma ambiguidade quanto ao sentido exato, se é “contemplar como num espelho” ou “refletir como um espelho”. Ambigüidade semelhante ocorre com o verbo português “espelhar” (Ferreira 1980:715). A divisão de traduções e comentaristas para ambos os lados⁴⁴⁶ mostra a dificuldade de exatidão.

Belleville (1991:280) está correta ao dizer que o contexto imediato deve ser o fator determinante. Mas enquanto ela apela para a face brilhante de Moisés como contexto que indica um sentido de “refletir”, Hafemann (1995:411) destaca que a incapacidade dos israelitas em “mirar” (ἀτενίσαι) ou “contemplar” a glória de Moisés

leva a enxergar ... Como alguém que superou o brilho de Moisés em sua diaconia, Paulo teve acesso a mistérios maiores do que os recebidos por Moisés ...

As palavras da Escritura podem funcionar como um véu que impede o entendimento ... O entendimento demanda uma percepção que tem alcance além da letra. Este é o momento do apocalipse quando o véu é removido e coincidem arrependimento e renovação epistemológica.

⁴⁴⁵ Além de ser a única ocorrência no Novo Testamento, o verbo não ocorre na LXX (Belleville 1991:278).

⁴⁴⁶ Por exemplo, optam por “refletir”: TEB, BJ, ARC, ARv, NTLH, Van Unnik (1973:208), Kim (1982:232), Stockhausen (1989:150), Belleville (1991:280-281). Optam por “contemplar”: ARA, NVI, Furnish (1984:214), Martin (1986:71), Barrett (1987:124-125), Hafemann (1995:411), Voigt (2002:782-783).

no versículo 13 apóia esta última opção. Isto é, os dois parecem fazer bom sentido no contexto (Plummer 1915:105; Bruce 1978:193).

Contudo, parece que há um caminho melhor. As descobertas mais recentes têm renovado as pesquisas sobre as “passagens ‘místicas’ tradicionais de Paulo”, sendo esta uma delas (Dunn 2003:452).

Margaret Thrall (1994:290-295) apresentou um excuro em seu comentário sobre a relação entre a visão em espelho e a transformação. Ela começa afirmando que com toda probabilidade este verbo está relacionado com o tema da transformação por visão. Visto que o sentido mais atestado é “contemplar em espelho”, este deve ser mantido. Além disso a metáfora do espelho não deve ser minimizada, uma vez que o pouco uso do verbo na literatura grega não permite o seu enfraquecimento.⁴⁴⁷

Ela conclui, de modo relutante, que é possível que o tema da transformação por visão referida tenha influência de religiões helenistas e da apocalíptica judaica, mas acredita mesmo que ele é evocado a partir das narrativas mosaicas das Escrituras judaicas.

A atenção dada ao tópico no trabalho de Thrall mostra um renovado interesse no assunto, porém sua conclusão mantém moldes tradicionais. Como já tem sido argumentado, dificilmente é possível sustentar uma dependência paulina direta das Escrituras, visto que a recepção não é imune às influências de seu tempo.

Seyoon Kim (1982:207,232) opta por “contemplando como em espelho” como sentido primário para este verbo justamente pelas evidências da relação desta passagem com Ezequiel 1. Na epifania experimentada pelo profeta, diz Kim, Deus é visto num trono rodeado por um firmamento brilhante e num chão constituído de algo semelhante a ouro, prata, cristal ou gelo. Ver Deus neste quadro reluzente seria como contemplá-lo num espelho.

Esta visão indireta em espelho da glória de Deus, observa Kim, deve ter relações com a crença contida na Escritura judaica de que o ser humano não pode ver Deus diretamente e viver, como já foi abordado anteriormente.

Kim registra sua dependência da tese doutoral de Christopher Rowland a respeito da influência de Ezequiel 1 sobre a literatura judaica e cristã primitiva. Posteriormente, Rowland (2001:10) argumentou que a forma média do verbo pode realmente significar “refletir”, mas somente como resultado de ter visualizado a glória

⁴⁴⁷ Ela se refere à tendência de traduzir o verbo por “contemplar” ou “refletir” simplesmente, sem menção do espelho.

de Deus. Ele cita 2º Enoque 22 quando o visionário contempla a glória divina e depois reflete a glória que teve o privilégio de ver.

Alan Segal (1990:323;2004:761) foi mais específico. Para ele, na enigmática expressão traduzida na BJ por “parecia/como electro” e na ARA por “como metal brilhante” (**lm;v.x; !y[eK.**) em Ezequiel 1,4.27,⁴⁴⁸ a primeira palavra (**!y[e**)⁴⁴⁹ se refere a algo como espelho.

Mais que isso, ele acredita que o uso do espelho aqui pertence a um tema mágico-místico que envolve uma técnica não explícita de alcançar o êxtase por estímulo a partir de imagens brilhantes. Nos pariros mágicos e na era talmúdica, diz Segal, existiam tigelas místicas que eram enchidas com água e óleo para refletir luz e estimular o transe.⁴⁵⁰ Em Ezequiel 1, isto pode ter relação com a própria água do rio Quebar (Scott 1998:83).

Hafemann (1995:419 n.264), que é simpático ao trabalho de Segal, rejeita a tentativa de se relacionar a metáfora do espelho com práticas místicas de êxtase, visto que não há evidências de que Paulo tenha usado tais práticas, e que a revelação foi recebida de fora e não provocada.

A questão, porém, é que este é o *contexto* de práticas místicas, e isto é o que importa aqui. Não há, de fato, descrições explícitas de técnicas específicas de êxtase em textos paulinos. Além disso, se herdou tais práticas, não deve ter feito de modo passivo.

⁴⁴⁸ A palavra *hashmal* (**lm;v.x;**) aparece em locais tão distantes quanto Qumran e nos *Hekhalot*. Em Qumran aparece nos Cânticos do Sacrifício do Sábado no já citado fragmento 4Q405 20 ii – 21-22 linha 10 numa expressão um pouco diferente “em aparência/semelhança de *hashmal*” (**lmXx twmdb**). Newsom (1998:352) entende derivar de Ezequiel 1, mas como uma descrição indireta da glória de Deus experimentada pela mediação de uma multidão de espíritos angélicos ao redor da *mercabhá*. Ela vê um paralelo com 1º Enoque 39,12 (Isaac 1983:31) no qual a “glória” da *qedushá* de Isaías 6,3 é interpretada como “espíritos” que enchem a terra. O termo aparece ainda em 3º Enoque 26,4 no plural “o ornamento/esplendor dele como *hashmalim*” (**~ylmXxk wrdh**) (Schäfer 1981:23 § 41). Também aparece em 3º Enoque 36,2 na estranha expressão “coberturas/vestes (?) de *hashmal*” (**lmXx ylpj**) (Schäfer 1981:27 § 54). 3º Enoque 15B,2 fala das habitações do *hashmal* que foram abertas para Moisés depois de ele ter feito uma série de jejuns (Alexander 1983:303; Navarro 1984:237). A mesma expressão de Ezequiel ocorre nos *Hekhalot Rabbati* (Schäfer 1981:114 § 258) e *Hekhalot Zutarti* (Schäfer 1981:172 § 407). Rowland (2005:49-50) acredita que, originalmente em Ezequiel 1, o termo diz respeito a uma cor que só o visionário conhece por experiência. Segundo Alexander (1983:280 n.f), o vocábulo pode significar tanto uma substância celestial de aparência ofuscante como uma ordem angelical.

⁴⁴⁹ Em forma verbal esta raiz pode significar “ver” ou “fluir” como água ou lágrimas. Em forma substantiva significa basicamente “olho” ou “fonte” (Koehler e Baumgartner 1994-2000:817-818; Gesenius 1993:622-623).

⁴⁵⁰ Segal informa que o participante se concentrava no reflexo da superfície da água, normalmente misturada com óleo, às vezes com uma luz próxima, visto que lâmpadas e amuletos presumivelmente poderiam estimular o êxtase em condições próprias.

Também é preciso ressaltar que os místicos que utilizam tais procedimentos não vêm contradição em afirmar que a revelação vem de fora, que é divina.⁴⁵¹

Se Segal estiver correto, e este for o contexto deste estranho uso que Paulo faz do verbo, então a transformação referida pressupõe certa prática religiosa específica, uma experiência mística.⁴⁵² Neste caso, a metáfora do espelho não é mero artifício literário. Na verdade, ela denuncia uma prática extática de transformação.

4.5.4 – Transformação e a glória de Cristo como imagem de Deus

A transformação tem como objeto “a mesma imagem” (τὴν αὐτὴν εἰκόνα).

A palavra “imagem” (εἰκόνα) liga o versículo a 4,4 e 6. Ali Paulo fala da “luminosidade do evangelho da glória do Cristo, o qual é imagem de Deus” (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ), e da “luminosidade do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo” (φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ).

Estas expressões apontam para uma cristologia paulina de Cristo como imagem de Deus da perspectiva da transformação. Falar da glória de Cristo, que é imagem de Deus, é quase o mesmo que falar da glória de Deus na face de Cristo. Há uma dimensão teológica e cristológica ao mesmo tempo (Furnish 1984:215).

Seyoon Kim (1982:137-268) fez um excelente e ainda muito útil estudo sobre Cristo como imagem de Deus em Paulo. Ele começa com a observação de que no Novo Testamento o tema de Cristo como imagem de Deus e cristãos sendo transformados à imagem de Cristo só aparece explicitamente no *corpus paulinum*.⁴⁵³

Esta constatação naturalmente pergunta pela origem de tal crença. É natural lembrar de Gênesis 1,26 e Adão como imagem de Deus, o que, de algum modo, deve estar na origem deste conceito.

Em sua longa exposição, Kim concluiu que esta concepção paulina tem relações com uma cristologia adâmica e com uma cristologia sapiencial. Esta última está relacionada com Sabedoria 7,25-26. A respeito da sabedoria o texto diz:

⁴⁵¹ Por exemplo, o fato de o xamanismo ser definido como “técnica do êxtase” não significa que seja apenas técnica psicológica. No âmbito do xamanismo, o religioso pressupõe ter sido escolhido para receber revelações da divindade (Eliade 1998:16ss; Lewis 1977:39ss).

⁴⁵² Por um outro viés, John Ashton (2000:137) acredita que há alusão a certo tipo de experiência mística na associação da metáfora do espelho que refletia uma imagem imperfeita na antiguidade (1º Coríntios 13,12) com o conceito de transformação/transfiguração. Mas Furnish (1984:239) acredita ser um erro ver nesta passagem a idéia de imagem distorcida porque não há um contraste com a imagem perfeita do *escaton* com em 1º Coríntios 13,12.

25 avtmi.j ga,r evstin th/j tou/ qeou/ duna,mewj kai. avpo,rroia
th/j tou/ pantokra,toroj do,xhj eivlikrinh,j dia. tou/to ouvde.n
memiamme,non eivj auvth.n parempi,ptei

26 avpau,gasma ga,r evstin fwto.j avi?di,ou kai. e;soptron
avkhli,dwton th/j tou/ qeou/ evnergei,aj kai. eivkw.n th/j
avgaqo,tthoj avvtou/

25 pois [ela] é um vapor do poder de Deus e uma emanção pura da glória do todo-poderoso, por causa disto nada contaminado se achega e ela

26 pois [ela] é radiância de luz eterna e espelho sem mancha da realização de Deus e imagem da sua bondade

O conteúdo deixa óbvio que os temas são similares. A “glória” (do,xa), “espelho” (e;soptron) e “imagem” (eivkw.n) estão no mesmo campo semântico. A sabedoria é hipostática,⁴⁵⁴ é imagem de Deus. Portanto, o tema da cristologia sapiencial, isto é, Cristo em termos de sabedoria hipostatizada como *imago Dei* tem relações com a cristologia da imagem de Deus e com a passagem paulina aqui em questão.

Quanto à origem da cristologia adâmica, Kim está consciente (e até antecipa as pesquisas mais recentes) quanto à especulação apocalíptica da recuperação da glória perdida por Adão na queda, que já foi adordada supra nesta tese.

É importante sua constatação do campo semântico de “imagem” (εἰκὼν). Ele concluiu que esta palavra e correlatas⁴⁵⁵ são usadas sinonimamente e com frequência na apocalíptica em contexto de epifania como descrição da forma visível da glória de Deus, tendo Ezequiel 1 como texto fundante.

Entretanto, Kim insiste que o fator decisivo para a cristologia paulina da imagem de Deus foi a epifania na estrada de Damasco. Esta sua ênfase apenas pontual no êxtase paulino, sem desenvolver a possibilidade de algo mais característico, é um dos motivos que o levou a entender a transformação de modo tradicional.

Kim (1982:263) concorda que a transformação paulina não pode ser entendida apenas como futura. Ela tem um aspecto presente que, para ele, está ligada à nova

⁴⁵³ Kim relaciona as seguintes passagens como direta ou indiretamente relacionadas com o tema: Romanos 8,29; 1º Coríntios 15,49 e contexto; Filipenses 2,6;3,10.21; 2º Coríntios 5,17; Gálatas 4,19;6,15; Colossenses 1,15.

⁴⁵⁴ Morray-Jones (1992:3) acredita que “peso de glória” (βάρος δόξης) em 2º Coríntios 4,17 é um resquício desta tendência à materialização da essência divina.

⁴⁵⁵ (Principalmente μορφή, twmd e ~lc, mas também harm, hnwmt, tynbt e !y[)

criatura (2º Coríntios 5,17) que envolve o despojamento do velho homem e suas práticas e revestimento do novo homem (Colossenses 3,9; Efésios 4,24). Ele se enquadra, assim, nos moldes tradicionais de transformação moral.

Para Paulo, o tema da transformação está intimamente relacionado a Cristo. O apóstolo realmente escreve sobre a transformação com destaque para o evento escatológico futuro, ligado à ressurreição de Jesus e à participação dos fiéis nela (Romanos 8,29-30; 1º Coríntios 15; Filipenses 3,20-21; 1º Tessalonicenses 4,13-18). Destas passagens, 1º Coríntios 15 é de especial importância por ser a descrição mais detalhada desta crença paulina e porque fala da ressurreição e transformação ligadas à cristologia adâmica e ao tema da “imagem”.

Em tese doutoral sobre este capítulo de 1º Coríntios, uma das conclusões de Holleman (1996:206) foi que a crença paulina de que o Jesus ressurreto é o primeiro fruto dos que dormiram (1º Coríntios 15,20) indica que a ressurreição escatológica dos fiéis se dará por participação na ressurreição de Jesus.

Neste caso, diz Holleman, Jesus representa todos os que ressuscitarão, enquanto Adão representa todos os que morrem. Os que estão “em Cristo” ressuscitarão por causa de sua união com ele. Os que estão “em Adão” morrerão igualmente por causa de sua união com ele.

Portanto, ressurreição e transformação no *escaton* estão ligadas a uma cristologia adâmica. Além de que tal esperança não estava num futuro longínquo, tanto na apocalíptica em geral como em Paulo,⁴⁵⁶ há evidências de conotações prolépticas de tal transformação, das quais este texto faz parte. Nesta condição, o fator atual e futuro praticamente se fundem no que Furnish (1984:242) chamou de “Pauline dialectic of present and future” (dialética Paulina do presente e futuro).

Assim, a transformação para a imagem de Deus pela glória de Deus, referida neste texto em análise, diz respeito a uma reversão da condição adâmica pós-lapsariana (Hafemann 1995:434) e um retorno à glória pré-lapsariana, à semelhança de 1º Coríntios 15.

A partir da constatação de que Paulo emprega aqui linguagem mística para uma cristologia da glória e imagem de Deus, Segal (2004:416-432) chega a algumas conclusões que merecem ser consideradas.

⁴⁵⁶ Por exemplo, “os mortos ressurgirão” em contraste com “e nós seremos transformados” em 1º Coríntios 15,52 (BJ) indica a esperança paulina de estar vivo na *parousia*. Mesmo que o apóstolo não tivesse certeza de estar vivo (1º Tessalonicenses 4,15), este modo de se expressar indica sua crença na iminência do fim.

Se a linguagem é mística e apocalíptica, então Paulo está falando de Cristo como glória e imagem de Deus de modo literal. Quer dizer, ele é identificado com a manifestação de Deus em forma humana (glorificada) nos contextos visionários, o que está de acordo com as experiências cristológicas visionárias de Paulo.⁴⁵⁷ Esta linguagem literal está ligada a um retorno à inocência primeva da semelhança de Deus angelomórfica assexuada.⁴⁵⁸ Segal entende que esta é uma implicação da participação no corpo de Cristo conforme a famosa passagem de Gálatas 3,26-28.

Nesta instância do misticismo judaico, diz Segal, “the Glory of the Lord” (a Glória do Senhor) é tanto uma referência a Cristo como uma expressão técnica para a *Kabhod* (**dwbk**), isto é, a forma humana glorificada das manifestações divinas nas visões bíblicas.

Mais ainda, de acordo com Segal, para Paulo e para os místicos judeus, o privilégio de ver a glória de Deus é um prólogo da transformação em sua imagem, que é a recuperação da glória perdida por Adão.

Segundo Furnish (1984:240), isto lembra a crença amplamente corrente na era helenística, notoriamente entre as religiões de mistério, de que contemplar um deus ou deusa tem efeito transformador no cultuante. Segundo exemplos citados por ele na *Metamorfose de Apuleius* e no *Corpus Hermeticum*, à semelhança da apocalíptica judaica, um adorador que contempla a glória divina acaba sendo transformado à imagem da divindade.

Ao que parece, então, a conclusão final de Kim (1982:267) está parcialmente correta. É possível concluir que Paulo vê o Cristo exaltado como imagem de Deus a partir de uma cristologia da sabedoria hipostatizada e de uma cristologia adâmica da recuperação da glória primeva perdida, ambas baseadas em sua cristofania damascena. Entretanto, é preciso acrescentar, com Scott (1998:88), que esta visão paulina de Cristo como imagem de Deus, alvo da transformação, está relacionada não só à epifania inicial, mas a toda uma carreira marcada por experiências visionárias típicas do misticismo da *mercabhá*.

Num excursus perceptivo sobre a cristofania, Margaret Thrall (1994:318-320) levantou perguntas importantes sobre as implicações experienciais de tal conceito cristológico.

⁴⁵⁷ Para Segal, isto equivale ao “anjo do Senhor” que é descrito como aquele que carrega o “Nome” de Deus (Êxodo 23,21), como já foi abordado nesta tese.

⁴⁵⁸ Parece que aqui Segal se refere ao fato de “macho e fêmea” (**hb'qen>W rk'z''**) estarem incluídos no *Adam* (**~d'a'**) criado à imagem de Deus em Gênesis 1,27.

Thrall concorda com a conclusão de que a crença de Paulo em Cristo como imagem de Deus está baseada em sua experiência cristofânica direta e que ele pressupõe que todos os fiéis recebem iluminação similar à que ele recebeu. Daí ela pergunta como isto se daria, uma vez que, em geral, eles não tiveram experiência cristofânica semelhante. Para ela, alegar que tal se dá na proclamação do evangelho não corresponde a uma experiência similar à de Paulo, uma vez que ele diz ter recebido revelação direta e não mediada.

Além disto, diz Thrall, deveria haver um grau de similaridade entre as experiências de Paulo e os coríntios que justificasse a integridade da afirmação de que eles contemplam juntos a mesma glória.

Thrall, com base em Gerd Theissen, acaba concluindo que Paulo fala de uma apreensão da glória de Deus em termos de experiência interior relativa a uma transformação psicológica. Ou seja, Paulo teria uma espécie de imagem dinâmica mental permanente como resultado de sua experiência damascena. Seria este tipo de processo mental experimentado pelos coríntios.

As perguntas levantadas por esta autora são pertinentes, porém suas respostas acabam sendo artificiais porque estão fundamentadas em conceitos recentes da psicologia, com pouca ou nenhuma consideração de como os próprios religiosos em questão entenderam sua experiência.

Como já foi observado juntamente com Alan Segal, o tema da transformação mística coletiva por contemplação da glória de Deus implica em que tal se torna, no evangelho paulino, a possibilidade e alvo de todos os fiéis. Esta é a consequência decorrente da crença paulina sobre a transformação, ainda que não seja possível saber exatamente como e em que medida os fiéis experimentaram tal coisa.

Mais uma vez, é bem possível que esta cristologia da *imago Dei* tenha passado pela recepção da sabedoria como imagem de Deus e recuperação da glória perdida de Adão. Essa recepção envolveu adaptação de tais crenças no âmbito dos cultos apocalíptico-visionários em que Paulo e os coríntios estavam envolvidos.

4.5.5 – *Transformação atual e gradativa*

A expressão “de glória em glória” (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) pontua o caráter atual e gradativo da transformação e reforça o aspecto presente do verbo grego.

Sem entrar nas minúcias do debate sobre o sentido exato desta expressão, o tempo presente do verbo regente (μεταμορφούμεθα) e a referência à glória dos fiéis

indica mesmo que ela se refere a uma transformação progressiva (Thrall 1994:285-286).

Como já tem sido observado nesta tese, existia no período um conceito de transformação mística proléptica, como na Ascensão de Isaías, enquanto a exegese tradicional tende a ver neste texto paulino uma transformação moral.

A transformação moral não está ausente do misticismo referido, razão porque Scott concluiu que

Hence, 2 Corinthians 3 describes the double process of transformation by means of the Spirit: a moral/ethical transformation in the heart (vv. 3ff.), which contrasts with Israel's hardened heart "to this day" (v.14), and a physical transformation in the body (v.18). Interestingly enough, *merkabah* mysticism included both aspects as goals of ascending to the divine throne-chariot.⁴⁵⁹ (Scott 1998:83 – itálico no original)

A *mercabhá*, observa Scott, inclui tanto a transformação física em glória com a transformação moral. Mas se ambos os aspectos, tanto de transformação moral como transformação angelomórfica, estão em foco, é preciso pontuar a questão da ênfase no contexto imediato.

A abordagem tradicional não só enfatiza o que é secundário. De modo geral ela também elimina justamente o aspecto principal. Pois, como visto, o contexto da glória/transformação de Moisés como recebida por Paulo no âmbito visionário indica que esta é a ênfase central.

O imaginário é semelhante ao dos visionários que se viam num culto celestial em que estavam sendo transformados. Esta é a instância principal desta transformação proléptica gradativa.

Portanto, considerar a expressão “de glória em glória” como “gradual growth in obedience” (crescimento gradual em obediência) com o faz Hafemann (1995:408) é enfatizar o secundário e eliminar o principal.

Se por um lado 2º Coríntios 12 é semelhante às narrativas de ascensão celestial encontradas nos pseudepígrafos como já apresentado, é possível que este texto em

⁴⁵⁹ Daí, 2º Coríntios 3 descreve o duplo processo de transformação por meio do Espírito: a transformação ético/moral no coração (v. 3ss), que contrasta com o coração endurecido de Israel “até este dia” (v.14) e

questão esteja próximo dos textos místicos (como os qumrânicos supra) que pressupõem um culto celestial e transformação.

Esta transformação antecipada estaria incluída numa experiência cultual presente e seria um prelúdio da transformação final no *escaton* que, para aqueles cultuantes, estava às portas.

4.5.6 – Transformação mediada pelo espírito do Senhor

“Assim como desde o espírito do Senhor” (καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος) é o elemento mediador da transformação.

A expressão preposicionada literalmente traduzida “assim como desde” (καθάπερ ἀπὸ) parece estranha neste contexto.⁴⁶⁰ De qualquer forma, ela parece estar determinando o agente da transformação (Thrall 1994:286).

A importância do “espírito” no misticismo da *mercabhá* já foi apresentada e não precisa ser repetida aqui. Mas é interessante ressaltar que a transformação é mediada pelo espírito, um elemento estreitamente ligado a experiências extáticas, como também já foi desenvolvido neste trabalho.

A relação genitiva precisa envolvida (κυρίου πνεύματος) tem sido tema de longo debate. Existem pelo menos seis (Furnish 1984:216) ou sete (Thrall 1994:287) modos de entender a expressão. A tradução aqui adotada, “espírito do Senhor”, é pelo menos uma frase natural. O fato é que as duas palavras são importantes no contexto todo. Na ordem do original grego, a segunda (πνεύματος) denota o agente diferenciador do ministério paulino em relação ao mosaico, a primeira (κυρίου) caracteriza o jogo de palavras envolvendo uma noção teológica e cristológica ao mesmo tempo.

Para alguém que não dá evidências de ter conhecido Jesus pessoalmente, Paulo vê sua conversão como um dom do espírito. Portanto, seus êxtases, ou “Estados Religiosamente Alterados de Consciência”, são, para ele, operações do espírito que acabaram caracterizando toda sua vida e carreira (Segal 2004:401-402). É desta perspectiva místico-apocalíptica do espírito que Paulo crê e experimenta a transformação.

uma transformação física no corpo (v.18). De modo bastante interessante, o misticismo da *mercabhá* incluiu ambos os aspectos como alvo da ascensão para o trono-carruagem divino.

⁴⁶⁰ Thrall (1994:286-287) acredita que se trata de artifício estilístico que evita três frases preposicionadas consecutivas e funciona para destacar as duas primeiras (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) como expressão única.

4.6- Paulo e o sofrimento legitimador

Falar de “sofrimento legitimador” de Paulo é tocar na questão dos seus oponentes, um assunto controvertido e amplamente debatido ao longo dos anos.

A questão dos adversários de Paulo em Corinto não é um tema central nesta tese, embora já tenha recebido bastante atenção por parte dos pesquisadores, notavelmente a partir de F. C. Baur, cuja tese já foi resumida supra. A complexidade da tarefa está em que só é possível conhecê-los a partir do que o apóstolo escreveu e tentar deduzir suas crenças e práticas com base nas informações deixadas pelo “inimigo”, isto é, Paulo.

Sem entrar neste amplo debate, cabem aqui algumas considerações julgadas pertinentes.

Há uma relação muito próxima entre sofrimento, ação do espírito, e legitimidade apostólica. Hafemann (1990:226-227) concluiu sua tese doutoral sobre 2º Coríntios 2,14-3,3 com o que chama de três estágios do argumento paulino para legitimação de seu apostolado.

Em primeiro lugar, uma experiência diária de morte em termos de sofrimento é que revela a glória de Deus na carreira de Paulo. Um segundo estágio seria sua auto-suficiência financeira em contraste com os aproveitadores. Por último, seriam os coríntios propriamente ditos – o fato de terem eles recebido o espírito por meio do ministério de Paulo. Neste caso, o sofrimento é sinal da posseção do espírito.

Mas estas abordagens são mais esclarecedoras se consideradas no campo do misticismo. Como disse Ioan Lewis (1977:31) é preciso

... lembrar quão frequentemente os grandes místicos do cristianismo e de outras religiões mundiais receberam sua primeira iluminação ou em situações de extrema adversidade ou numa forma que parecia inicialmente uma abrasadora aflição.

Como já citado, as crenças em morte e renascimento como parte do processo místico fizeram parte do âmbito místico visionário. Segal (2004:437-438) lembra que tais crenças eram comuns na martirologia judaica e nas religiões de mistério.

Segal também lembra que transformação quase naturalmente tem implicações de sofrimento e morte. Está relacionada ao que Paulo Nogueira (2005:27) chamou de

“dialética bem conhecida do judaísmo e depois do cristianismo primitivo entre sofrimento e exaltação, entre perseguição e livramento.” Parece que, para Paulo, o mais significativo relacionamento entre o fiel e Cristo é o sofrimento e morte (Romanos 7,24; 8,10.13).

Como Cristo, o mestre, os crentes enfrentam sofrimento e morte para depois, como ele, sobreviverem e serem entronizados. Esta é a implicação de várias passagens paulinas (Romanos 5,3; 8,17; 2º Coríntios 1,3-14; 8,2; Filipenses 1,29ss; 2,5ss; 1º Tessalonicenses 1,6; 2,14; 3,3).

Esta consequência da união com Cristo está no bojo de 2º Coríntios 4,7-18, que integra o contexto maior da perícopie central desta tese.

Então, a perseguição e sofrimento eram um sinal de que a transformação já estava em curso. A ressurreição e transformação de Jesus foram antecedidas por sofrimento, mas também antecipadas na transfiguração. Isto se tornou um modelo para os seguidores de Jesus que o experimentaram visionariamente.

6 – Resumo e conclusão do capítulo

Como foi apresentado, a exegese tradicional tende a abordar 2º Coríntios 3 da perspectiva da teologia da aliança. Também tende a continuar o programa histórico de uma hermenêutica cristã do chamado Antigo Testamento a partir de moldes paulinos.

Mas mesmo que o texto forneça elementos para este campo de trabalho convencional e que já faça parte de uma história da interpretação neste sentido, o que não pode ser desconsiderado, exegeticamente seu foco principal não é este.

O interesse primário não está na questão da relação das alianças e nem numa teologia da hermenêutica. Está na recepção paulina do Moisés glorificado, isto é, transformado, que fazia parte das crenças correntes no período.

Ao fazê-lo, o texto paulino dá sinais de que o apóstolo estava inserido num ambiente de crenças apocalípticas visionárias no qual Moisés era um ícone, um referencial. Ele era uma espécie de modelo padrão para as viagens celestiais e contemplação da glória de Deus e também para as prerrogativas proféticas e visionárias da mediação dos mistérios divinos.

Esta contemplação da glória divina, à semelhança de Moisés em Êxodo 34, implicava numa transformação em conformidade com tal glória. Transformação esta proléptica de caráter extático-cultural, isto é, operada na comunidade pelo espírito em tempo presente, como antecipação da glória no *escaton*.

A glória do ministério paulino é superior porque, a partir da revelação visionária do Cristo ressuscitado e participação em sua glória, Paulo e todos os seus correligionários contemplam a glória de Deus destemidamente. Ao contemplá-la, são paulatinamente transformados em conformidade com esta glória – uma experiência que se dava em termos de êxtase religioso.

CONCLUSÃO

Esta tese apresentou um levantamento de um conjunto de evidências de que Paulo, o apóstolo de Jesus Cristo, estava inserido num ambiente de crenças relativas à apocalíptica e ao misticismo judaico.

A pesquisa se voltou particularmente para a crença na transformação visionária como experiência cultural presente, um aspecto que vem sendo destacado nos estudos mais recentes sobre este ramo religioso.

O resultado da pesquisa pode ser enumerado da seguinte forma:

1 – A transformação proléptica era um paradigma nas crenças e experiências cúlticas apocalípticas e místicas no período paulino, paradigma este desenvolvido a partir de tradições fundantes representadas na Bíblia Hebraica.

A ambigüidade das tradições fundantes que aparecem na Bíblia Hebraica demonstra que a interpretação mais racional dualista, que considera o mundo carnal num abismo distinto do mundo espiritual, era apenas uma opção dentre outras para entender as crenças relativas ao misticismo.

Este trabalho mostrou que os testemunhos das narrativas visionárias dos pseudepígrafos e também de fragmentos litúrgicos de Qumran demonstram que havia um padrão de crença em viagem celestial e transformação que resultava em modelo litúrgico.

As narrativas de ascensão celestial têm um caráter literário no qual a função religiosa fica mais implícita. Os textos litúrgicos, por sua vez, embora não descrevam uma viagem celestial, apresentam o cultuante adorando nos céus, em comunhão com anjos e transformado à semelhança destes. Isto sugere que gêneros literários diferentes testemunham função religiosa semelhante.

2 – Moisés era visto como exemplo paradigmático de um viajante celestial que contemplou a glória divina, recebeu a revelação da lei e foi transformado em conformidade com esta glória. Exemplo que o visionário almejava seguir.

A partir da antiga tradição bíblica de Moisés como *Elohim* e sua ascensão gloriosa ao Sinai para receber a revelação da lei divina, foi construída uma imagem de um Moisés divino, entronizado nos céus, que foi um viajante celestial transformado em glória.

Os exemplos colhidos mostram que os testemunhos são variados, com conotações particulares em cada caso. Mas a divinização de Moisés, isto é, sua transformação é geralmente descrita ou pressuposta.

A apresentação de Moisés deste modo no judaísmo em várias frentes não pode ser entendida apenas como artifício apologético. A função apologética que alguns casos demonstram, como é natural, não ficou imune ao sincretismo.

Mais ainda, não foram apenas construções literárias apologético-sincréticas. É bem possível que espelhavam uma experiência religiosa que envolvia ascensão e transformação.

3 – Paulo estava inserido num mundo religioso com contornos apocalípticos e místicos de natureza tipicamente visionária de revelação dos mistérios divinos e transformação.

Das várias pesquisas em torno do indivíduo religioso Paulo, uma que tem se firmado é a que vê evidências em seus escritos de uma inserção no mundo apocalíptico, que também foi típico de Jesus e seus seguidores.

Paulo não escreveu um apocalipse, mas tinha uma cosmovisão apocalíptica perceptível em vários temas típicos presentes em suas cartas. Dá indícios de ter sido um visionário semelhante ao místico da *mercabhá*, como demonstra a linguagem que usou para falar de sua experiência. Desta constatação decorre que o misticismo da *mercabhá* é uma estrutura plausível para o estudo da religião paulina porque representa o mundo de suas crenças e práticas religiosas.

4 – Paulo recebeu as crenças de seu ambiente religioso e as adaptou a partir de sua experiência visionária e mediação da comunidade cristã que o acolheu.

Paulo não dá evidências de ter conhecido, estado ou falado com Jesus de Nazaré. Sua experiência com ele é apenas visionária. Embora de natureza tipicamente visionária em seu tempo, era também peculiar por ter uma cristologia própria.

Ele entendeu ser apóstolo por ter recebido seu evangelho de Jesus Cristo (uma revelação celestial) visionariamente. Uma experiência inicial, provavelmente damascena, que se multiplicou paradigmaticamente em sua vida. Para ele, era seu referencial de “verdade” que lhe dava as prerrogativas proféticas de ser um instrumento de mediação da revelação divina para as nações.

Além de sua experiência de visão de Jesus Cristo, sua vida religiosa anterior como fariseu, que pode ter tido características apocalípticas, bem como a influência da comunidade cristã que o acolheu, tiveram papel importante em sua formação religiosa.

5 – A correspondência coríntia, notadamente 2º Coríntios, reúne elementos que sinalizam crenças e experiências paulinas típicas da apocalíptica e misticismo judaico como: viagem celestial, revelação de mistérios divinos e transformação.

A abordagem das cartas aos coríntios, com destaque para a exegese de 2º Coríntios, pautada pelo método histórico-religioso mostrou que estes estratos literários são testemunhos de crenças e práticas religiosas paulinas no âmbito da apocalíptica e misticismo judaicos.

Há um relato de viagem celestial em 2º Coríntios 12 que, embora único, é apresentado em linguagem tradicional do misticismo da *mercabhá* que aponta para a conclusão de que as viagens celestiais eram práticas freqüentes da experiência paulina.

O tema do “espírito” nesta correspondência, especialmente 1º Coríntios 2, mostra afinidades com o mundo apocalíptico e místico da revelação dos mistérios divinos, que aparece nos pseudepígrafos, em Qumran e que tem como tradição fundante o relato visionário em Ezequiel 1 e Isaías 6. Em 2º Coríntios 3 busca subsídios especialmente na renovação espiritual anunciada pelos profetas, com destaque para Jeremias 31 e Ezequiel 11 e 36.

A crença na transformação última, no *escaton*, também é corrente nas cartas aos coríntios, mas apresentada com coloridos diferentes. Em 1º Coríntios 15, esta transformação está descrita em termos de uma ressurreição dos fieis à semelhança da ressurreição de Jesus, enquanto 2º Coríntios 5 fala de um “deixar o corpo e estar com o Senhor” à moda mais helenista de imortalidade da alma.

6 – 2º Coríntios 3 é um testemunho da experiência e crença paulina relativas à transformação mística proléptica acompanhada da revelação dos segredos celestes.

A análise do trecho de 2º Coríntios que foi o foco desta tese mostrou que ele testemunha crenças e práticas paulinas relativas à transformação angelomórfica, típica da transformação proléptica das viagens celestiais apocalípticas da *mercabhá*.

Embora não seja propriamente um relato de jornada aos céus, está baseado na viagem celestial por excelência, a ascensão de Moisés ao Sinai para receber a lei e sua correspondente transformação gloriosa.

O foco paulino foi justamente a transformação de Moisés, sinal de seu comparecimento à presença de Deus e autoridade profética como mediador da lei divina ao povo.

A julgar pelos testemunhos semelhantes de transformação em documentos mais ou menos contemporâneos e também de outros cristãos, além do contexto das tradições paulinas, esta transformação está relacionada a experiências visionárias em êxtase. Essa é uma experiência religiosa descrita recentemente como “Estados de Consciência Religiosamente Alterados” (Religiously Altered States of Consciousness).

7 – 2º Coríntios 3 apresenta a crença de Paulo, ligada à sua experiência, de que sua condição (e de seus correligionários) era superior à de Moisés por sua natureza de revelação última cristológica, seu livre acesso à glória divina e sua permanência.

A função do texto é apresentar uma defesa paulina de seu apostolado diante dos coríntios. Porém, a argumentação não ocorre no âmbito do argumento lógico de exegese literária, mas no campo mais amplo da experiência religiosa dos envolvidos.

A exegese paulina é um recurso indireto que, na verdade, apela para a experiência de seus leitores. Não se trata de exegese puramente argumentativa, mas de uso dos textos bíblicos, especialmente o relato da ascensão e transformação de Moisés, como ponte para legitimação religiosa.

Paulo entende que a autoridade de seu apostolado está em sua experiência visionária de revelação de Jesus Cristo, parâmetro básico para recepção das tradições bíblicas.

Sendo assim, a condição de Paulo e de seus irmãos de fé, segundo ele mesmo, é superior à de Moisés porque goza de uma glória pautada na revelação divina última de Jesus Cristo, que dá acesso livre e permanente à glória de Deus e também o respaldo espiritual para o entendimento correto das Escrituras.

Mais ainda, este acesso destemido e constante à glória divina diz respeito a uma experiência contínua gradativa de transformação, o que, pelas evidências, deve ter sido a concepção imaginária do sentido dos cultos em êxtase experimentados por Paulo e pelos coríntios.

Portanto, estes sete pontos resumem o resultado da pesquisa que, certamente, deixou pontos a serem mais desenvolvidos, como o estudo comparativo mais amplo dos êxtases visionários com o mundo greco-romano.

O conjunto das evidências apresentadas sugere que a relação de Paulo com a apocalíptica e misticismo judaicos merece muito mais atenção do que tem sido dada na exegese tradicional. Isto não quer dizer, é claro, que esta abordagem deve sufocar todas as outras. Há resultados sólidos a partir dos quais as pesquisas têm que se orientar para dar continuidade ao trabalho científico.

Entretanto, os sinais são de que este tipo de aproximação da religião de Paulo deve ocupar lugar de destaque porque as evidências são que tais padrões eram centrais na vida e carreira deste apóstolo que deixou um legado literário tão marcante. Com este procedimento, as formulações doutrinárias paulinas, já muito esmiuçadas pelos estudiosos, ficam mais iluminadas.

Mais que isso, a pesquisa das origens do cristianismo também tende a ser enriquecida com uma compreensão maior do fenômeno religioso paulino que tanto influenciou e tem influenciado o mundo.

BIBLIOGRAFIA

Textos Bíblicos

ARA – Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ARC – Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1991.

- ARv – Bíblia Sagrada*. Versão Revisada da Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1995.
- BEP – Bíblia Sagrada Edição Pastoral*. Vários tradutores. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus, 1990.
- BHS - BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA*. ALT, A. et alli eds. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. In: *BIBLIA SACRA*. Utriusque Testamenti. Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.
- BJ – A Bíblia de Jerusalém*. Vários tradutores. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BLH – A Bíblia na Linguagem de Hoje*. Tradução da Sociedade Bíblica do Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.
- BVI – A Bíblia Viva*. Tradução da Associação Religiosa Editora Mundo Cristão. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1988.
- BVO – Bíblia Sagrada*. Tradução da Editora Vozes. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- CNTG – CONCORDANCE TO THE NOVUM TESTAMENTUM GRAECE OF NESTLE-ALAND 26th EDITION, AND TO THE GREEK NEW TESTAMENT 3rd EDITION*. Editada por The Institute for New Testament Textual Research and The Computer Center of Münster University. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.
- GNT – THE GREEK NEW TESTAMENT*. ALAND, Barbara et alli. eds. 4^a ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994.
- LXX – SEPTUAGINTA v. I e II*. RAHLFS, Alfred (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- NTG - NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*. Post Eberhard e Erwin Nestle. ALAND, Barbara et alli eds. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. In: *BIBLIA SACRA*. Utriusque Testamenti. Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.
- NTLH – Bíblia Sagrada Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Tradução da Sociedade Bíblica do Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- NVI – Bíblia Sagrada Nova Versão Internacional*. Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000.
- TEB – Bíblia Tradução Ecumênica*. Vários Tradutores. São Paulo: Loyola, 1994.

Livros, Artigos e Verbetes

- AALEN, S. δόξα. In: BROWN, Colin (ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol. II. São Paulo: Vida Nova, 1982, p.308-312.

- ACHTEMEIER, Paul J. Finding the Way to Paul's Theology. A Response to J. Christiaan Beker and J. Paul Sampley. In: BASSLER, Jouette M. (ed.). *Pauline Theology. Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress Press, 1994, p.25-36.
- ADAMS, Edward e HORRELL, David G. The Scholarly Quest for Paul's Church at Corinth: A Critical Survey. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.1-47.
- AGOSTINHO, Aurélio. A Treatise on the Spirit and The Letter. In: SCHAFF, P. (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. V. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p.79-114.
- ALEXANDER, P. 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.223-315 (The Anchor Bible Reference Library)
- _____. 3 Enoch and the Talmud. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* XVIII n.1. Leiden: Brill, 1987, p.40-68.
- AMADOR, J. D. H. Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case for Unity. In: *New Testament Studies* 46. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, n.46, p.92-111.
- ANDERSEN, F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) ENOCH. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.91-221 (The Anchor Bible Reference Library)
- ANDERSON, Gary A. e STONE, Michael E. (eds.). *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Second Revised Edition. Atlanta: Scholars Press, 1999, 98p.
- ASHTON, John. *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven/London: Yale University Press, 2000, 261p.
- AUNE, David E. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*. Leiden: Brill, 1972, 242p. (Supplements to Novum Testamentum XVIII)
- BALLARINI, T. e BRESSAN, G. *O Profetismo Bíblico: Uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Petrópolis: Vozes, 1978, 71p.
- BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias e Malaquias: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1972 (original inglês), 212p. (Série Cultura Bíblica)

- _____. *Daniel: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1983, 223p. (Série Cultura Bíblica)
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989, 507p. (Bíblica Loyola 4)
- _____. *1-2 Coríntios*. São Paulo: Paulinas, 1993, 177p.
- _____. *São Paulo o Homem do Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1993a, 525p.
- BARCLAY, William. *The Letters to the Corinthians*. Philadelphia: The Westminster Press, 1975, 268p.
- BARCLAY, John M. G. Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.183-196.
- BARRETT, C. K. *The Epistle to the Romans*. New York/Hagerstown, San Francisco/London: Harper & Row Publishers, 1957, 294p.
- _____. *The New Testament Background: Selected Documents*. New York/Evanston: Harper & Row Publishers, 1961, 276p.
- _____. *A Commentary on The Second Epistle to the Corinthians*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1987, 353p. (Harper's New Testament Commentaries)
- BARTH, Karl. *A Shorter Commentary on Romans*. London: SCM Press, 1959, 188p.
- BARTH, Marcus. *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4-6*. New York: Doubleday, 1974, p.425-849. (The Anchor Bible Commentary)
- BARTHÉLEMY, O. P. e MILIK, J. T. (et. al.). *Qumran Cave I*. New York: Oxford University Press, 1955, 165p. (Discoveries in the Judaean Desert I)
- BAUER, Walter. (trad. e adapt. de ARNDT, W. F. e GINGRICH, F. W.). *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2000, 1108p.
- BAUMGÄRTEL, Friedrich. πνεῦμα, πνευματικός. In: FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p.359-368.
- BAUR, Ferdinand C. The Two Epistles to the Corinthians. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.51-59.

- BEASLEY-MURRAY, G. R. II Coríntios. In: ALLEN, Clifton J. (ed.). *Comentário Bíblico Broadman. v. 11. II Coríntios – Filemon*. Rio de Janeiro: JUERP, 1985, p.11-99.
- BECKER, Jürgen. Considerações sobre a Tradição Apocalíptica na Teologia Paulina. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p.61-78.
- BEHM, J. μεταμορφώω. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. IV. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.755-759.
- BELLEVILLE, Linda L. *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1-18*. Sheffield: JSOT Press, 1991, 351p. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 52)
- _____. Paul's Polemic and Theology of the Spirit in Second Corinthians. In: BARRÉ, M. L. (ed.). *The Catholic Biblical Quarterly* 58.2. Michigan/washington: The Catholic University of America, 1996, p.281-304.
- BENOIT, Pierre. Qumran and the New Testament. In: MURPHY O'CONNOR, Jerome e CHARLESWORTH, James H. (eds.). *Paul and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990, p.1-30.
- BEKER, J. Christiaan. *Paul The Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, 452p.
- BETZ, Hans D. Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri. In: FARAONE, C. e OBBINK, D. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p.244-259.
- _____. *The Greek Magical Papyri in Translation. Including The Demonic Spells*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, 339p.
- BEYER, Hermann W. διακονέω, διακονία, διάκονος. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p.81-93.
- BLASS, F. e DEBRUNNER, A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1970, 325p.
- BOLING, Robert G. *Judges. Introduction, Translation and Commentary*. New York: Doubleday, 1985, 338p. (The Anchor Bible Commentary)
- BORGEN, Peder. Moses, Jesus, and the Roman Emperor Observations in Philo's Writings and the Revelation of John. In: *Novum Testamentum XXXVIII.2*. Leiden: Brill, 1996, p.145-159.

- BORNKAMM, Günter. μυστήριον, μυέω. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. IV. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.802-828.
- _____. *Plablo de Tarso*. Salamanca: Sigueme, 1991, 332p.
- BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1994, 366p.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico: Mitologia e Religião Romana*. Petrópolis/Brasília: Edunb/Vozes, 1993, 334p.
- BRIGHT, John. *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1986, 372p. (The Anchor Bible Commentary)
- BROOKE, George J. Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth. In: *Journal for The Study of The Pseudepigrapha* 14.2. Sheffield: Interprint Ltd, 2005, p.159-177.
- BROWN, Alexandra R. The Gospel Takes Place. Paul's Theology of Power-in-weakness in 2 Corinthians. In: *Interpretation* 52.3. Richmond: Union Theological Seminary/Presbyterian School of Christian Education, 1998, p.271-285.
- BRUCE, F. F. *I & II Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 262p. (The New Century Bible Commentary)
- _____. *Romanos: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986, 232p.
- _____. *Paulo o apóstolo da graça: Sua vida cartas e teologia*. São Paulo: Shedd Publicações, 2003, 463p.
- BULTMANN, Rudolf. The Early Christian Concept of Hope. In: KITTEL, G. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p.530-533.
- _____. Seria o Apocalipsismo a Matriz da Teologia Cristã? Um posicionamento frente a Ernst Käsemann. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p.255-261.
- _____. *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000, 80p.
- _____. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, 925p.
- BUNTA, Silviu. Too Vast to Fit in the World: Moses, Adam, and ~yhla ~lc in Testament of Moses 11:8. In: *HENOCH XXVI*.2. Turin: University of Turin, 2004, v.XXVI, n.2, p.188-204.

- BURCHARD, C. Joseph and Aseneth. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol.1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.177-247 (The Anchor Bible Reference Library)
- CALVINO, João. *2 Coríntios*. São Paulo: Edições Paráclitos, 1995, 271p.
 _____ . *1 Coríntios*. São Paulo: Edições Paráclitos, 1996, 510p.
 _____ . *Romanos*. São Paulo: Edições Paráclitos, 1997, 524p.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. In: *Estudos de Religião* 22. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002, p.85-109.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1998, 385p.
- CARRIKER, C. Timóteo. A Apocalíptica Judaica e o Evangelho de Paulo. In: *Vox Scripturae* VI.2. Revista Teológica Latino Americana. São Paulo: 1996, p. 175-204.
- CARSON, D. A. et. al. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997, 556p.
- CHAMPLIN, Russell N. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. Vol.4: I Coríntios, II Coríntios, Gálatas, Efésios. São Paulo: Milenium, 1982, 652p.
 _____ . *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. Vol.6: Tiago, I Pedro, II Pedro, I João, II João, III João, Judas, Apocalipse. São Paulo: Milenium, 1982, 666p.
- CHARLES, R. H. (et. al. eds.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Vol. II Oxford: At The Clarendon Press, 1913, 871p.
 _____ . *The Book of Enoch or I Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1964, 331p.
- CHARLESWORTH, James H. Introduction for the General Reader. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol.2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.xxi-xxxiv (The Anchor Bible Reference Library)
 _____ . Foreword. In: MURPHY O'CONNOR, Jerome e CHARLESWORTH, James H. (eds.). *Paul and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990, p.ix-xvi.
- CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976, 659p. (The Old Testament Library)

- CLAASSENS, L. Juliana M. Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology. In: *Journal of Biblical Literature* 122.1. 2003, p.127-144.
- COLE, R. A. *Êxodo introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1981, 231p. (Série Cultura Bíblica)
- COLLINS, Nina L. Ezekiel, The Author of the Exagoge: His Calendar and Home. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* XXII.2. Leiden: Brill, 1991, p.201-211.
- COLLINS, John J. Sibylline Oracles. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol.1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.317-472 (The Anchor Bible Reference Library)
- _____. *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York: Crossroad, 1989, 280p.
- _____. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London/New York: Routledge, 1997, 187p.
- _____. Escatologia Apocalíptica como a Transcendência da Morte. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Nogueira (org.). *Religião de Visionários. Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.81-107. (Coleção Bíblica Loyola 48)
- COLLINS, J. e DIMANT, Devorah. A Thrice-Told Hymn. A Response to Eileen Schuller. In: *The Jewish Quarterly Review* LXXXV.2. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994, p.151-155.
- COLLINS, Adela Y. Apocalyptic Themes in Biblical Literature. In: *Interpretation* 53.2. Richmond: Union Theological Seminary/Presbyterian School of Christian Education, 1999, p.117-130.
- COLPE, Carsten. ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου. FRIEDRICH, Gerhard. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VIII. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p.400-477.
- COMBLIN, José. *Segunda Epístola aos Coríntios*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Imprensa Metodista/Sinodal, 1991, 242p. (Série Comentário Bíblico)
- CONNELL, J. C. Êxodo. In: SHEDD, R. P. (ed.). *O Novo Comentário da Bíblia*. Vol. I. São Paulo: Vida Nova, 1983, p.119-154.

- COOKE, G. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985, 558p. (The International Critical Commentary)
- COPPENS, Joseph. 'Mystery' in the theology of Saint Paul and its parallels at Qumran. In: MURPHY O'CONNOR, Jerome e CHARLESWORTH, James H. (eds.). *Paul and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990, p.132-158.
- CORNELLI, Gabriele. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na Recepção das Figuras do Thêioi Andres na Literature Helenística: a Magia Incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001, 343p. (Tese de Doutorado)
- CORRIENTE, Federico e PIÑERO, Antonio. Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego). In: MACHO, Alejandro Diez (ed.). *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo IV. Ciclo de Henoc. Madrid: Cristiandad, 1984, p.11-143.
- CRANFIELD, C. E. B. *The Epistle to the Romans*. Vols. I e II. Edinburgh: T. & T. Clark, 1977/9, 927p. (International Critical Commentary)
- CRISTOFANI, José Roberto. A expressão "Filho do Homem em Daniel. Anotações preliminares sobre uma proposta metodológica. In: *Estudos de Religião* 19. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000, p.25-44.
- CROMHOUT, Markus. The Dead in Christ: Recovering Paul's understanding of the after-life. In: *Harvard Theological Studies* 60.1/2, 2004, p.83-101.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987, 839p. (+ suplemento 103p.)
- DAHOOD, Mitchell. *Psalms II 51-100. Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1986, 399p. (The Anchor Bible Commentary)
- DAN, Joseph. *The Ancient Jewish Mysticism*. Tel-Aviv: Mod Books, 1993, 227p.
- DAVIDSON, Maxwell J. *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*. Sheffield: JSOT Press, 1992, 386p. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series nº 11)
- DAVIES, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: S.P.C.K, 1965, 392p.
- DAVILA, James R. *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001, 343p. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Vol. 70)
- De BOER, Martinus. A Influência da Apocalíptica Judaica nas Origens do Cristianismo: Gênero, Cosmovisão, e Movimento Social. In: *Estudos de Religião* 19. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000, p.11-24.

- _____. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento. In: *Estudos de Religião* 19. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000, p.85-103.
- _____. Paulo, teólogo do apocalipse. In: *Estudos de Religião* 19. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000, p.133-148.
- DEISSMANN, Adolf. *Paul: a Study in Social and Religious History*. New York: Harper & Row Publishers, 1957, 323p.
- DELCOR, Mathias. The courts of the Church of Corinth and the courts of Qumran. In: MURPHY O'CONNOR, Jerome e CHARLESWORTH, James H. (eds.). *Paul and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990, p.69-84.
- DELLING, Gerhard. ἀργός, ἀργέω, καταργέω. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.452-454.
- _____. θριαμβεύω. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. III. Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p.159-160.
- DeMOSS, Mathew S. *Dicionário Gramatical do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2004, 189p.
- DENNEY, James. *The Second Epistle to the Corinthians*. New York: A. C. Armstrong and Son, 1899, 387p.
- DIBELIUS, Martin. Mystic and Prophet. In: MEEKS, Wayne A. (ed.). *The Writings of St. Paul*. New York: W.W. Norton & Company. INC, 1972, p.395-409. (A Norton Critical Edition)
- DIMANT, Devorah. 4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple. In: CAQUOT, A. (ed.). *Hellenica et Judaica: Homage à Valentin Nikiprowetzky*. Leiden: Brill, 1986, p.183-189.
- _____. A Synoptic Comparison of Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B. In: *The Jewish Quarterly Review* LXXXV.1-2. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994, v.LXXXV, n.1-2, p.157-161.
- DOBROUKA, Vicente. Preparação para Visões na Literatura Apocalíptica. In: *Estudos de Religião* 24. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003, p.45-58.
- _____. Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Nogueira (org.). *Religião de Visionários. Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.57-79. (Coleção Bíblica Loyola 48)

- DOZEMAN, Thomas B. Masking Moses and Moisaic Authority in Torah. In: *Journal of Biblical Literature* 119.1. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2000, p.21-45.
- DUNN, J. D. G. O Espírito nas Epístolas de Paulo. In: BROWN, Colin (ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol. II. São Paulo: Vida Nova, 1982, p.143-149.
- _____. *Romans 1-8*. Dallas: Word Books, 1988, 513p. (Word Biblical Commentary)
- _____. In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect. In: JOHNSON, E. E. e HAY, D. M. (eds.). *Pauline Theology. Volume IV Looking Back, Pressing on*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p.95-115.
- _____. Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity. In: *New Testament Studies* 45. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.174-193.
- _____. *A Teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, 907p. (Biblioteca de Estudos Bíblicos)
- _____. Reconstructions of Corinthian Christianity and the Interpretation of 1 Corinthians. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.295-310.
- Du TOIT, Andrie B. A Tale of Two Cities: 'Tarsus or Jerusalem' Revisited. In: *New Testament Studies* 46. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.375-402.
- _____. "In Christ", "In Spirit" and Related Prepositional Phrases: Their Relevance for a Discussion on Pauline Mysticism. In: *Neotestamentica* 34.2, 2000, p.287-298.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1994, 238p. (Coleção Bíblica Loyola 12).
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O Falo de Deus e outros problemas para os homens e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, 305p. (Coleção Bereshit)
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1994, 179p.
- _____. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 559p.
- ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo: A justiça de Deus e a Política do Apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1998, 351p.

- ENGBERG-PEDERSEN, Troels. *Paul and The Stoics*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000, 435p.
- ESKOLA, Timo. Paul, Predestination and “Covenantal Nomism” – Re-Assessing Paul and Palestinian Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period XXVIII*.4. Leiden: Brill, 1997, p.390-412.
- FELDMAN, Louis H. Josephus’ Portrait of Moses. In: *The Jewish Quarterly Review LXXXII*.3-4. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1992, v.LXXXII, n.3-4, p.285-326.
- _____. Josephus’ Portrait of Moses. Part two. In: *The Jewish Quarterly Review LXXXIII*.1-2. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1992, p.7-50.
- _____. Josephus’ Portrait of Moses. Part Three. In: *The Jewish Quarterly Review LXXXIII*.3-4. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1993, v.LXXXIII, n.3-4, p.301-330.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980, 1781p.
- FERREIRA, Antônio Gomes. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 1995, 1240p.
- FILO. De Sacrificiis Abelis et Caini. In: GOOLD, G. P. (ed.). *Philo II*. Cambridge: Harvard University Press, 1979, p.87-195. (Loeb Classical Library)
- _____. Quis Rerum Divinarum Heres. In: GOOLD, G. P. (ed.). *Philo IV*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p.269-447. (Loeb Classical Library)
- _____. De Vita Moses. In: GOOLD, G. P. (ed.). *Philo VI*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, p.274-595. (Loeb Classical Library)
- _____. De Specialibus Legibus. In: GOOLD, G. P. (ed.). *Philo VII*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, p.97-607. (Loeb Classical Library)
- _____. Quaestiones et Solutiones in Exodum. In: GOOLD, G. P. (ed.). *Philo Supplement II Questions and Answers on Exodus*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p.87-195. (Loeb Classical Library)
- _____. De Fuga et Inventionem. In: GOOLD, G. P. (ed.). *Philo V*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, p.3-125. (Loeb Classical Library)
- FITZMYER, Joseph A. A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10. In: MURPHY O’CONNOR, Jerome e CHARLESWORTH, James H. (eds.). *Paul and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990, p.31-47.
- _____. Glory Reflected on the Face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif. In: *Theological Studies* 42. 2001, p.630-644.

- FLETCHER-LOUIS, C. H. T. 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology. In: *Dead Sea Discoveries* 3. 1996, p.236-252.
- _____. *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden/Boston/köln: Brill, 2002, 546p. (Studies on the Texts of the Desert of Judah. Vol. XLII)
- FREDRICKSON, David E. "Through Many Tears" (2 Cor 2:4): Paul's Grieving Letter and the Occasion of 2 Corinthians 1-7. In: OLBRICHT, Thomas H. e SUMNEY, Jerry L. (eds.). *Paul and Pathos*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001, p. 161-179. (JBL Symposium Series n° 16)
- FURNISH, V. P. *II Corinthians*. New York: Doubleday, 1984, 619p. (The Anchor Bible Commentary)
- _____. Paul and the Corinthians. The Letters, The Challenges of Ministry, The Gospel. In: *Interpretation* 52.3. Richmond: Union Theological Seminary/Presbyterian School of Christian Education, 1998, p.229-245.
- GAFFIN, Richard B. Some epistemological Reflections on 1 Co 2:6-16. In: *The Westminster Theological Journal* 57, 1995, p.103-124.
- GEORGI, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians*. Edingurgh: T. & T. Clark, 1987, 463p. (Studies of The New Testament and Its World)
- GESENIUS, W. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1993, 919p.
- GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998, 403p. (Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums v. XLII)
- GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: Feitiçarias e Cultos Agrários nos Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, 255p.
- _____. *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano das Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, 309p.
- _____. *Mitos Emblemas Sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, 281p.
- GNILKA, Joachim. 2 Cor 6:14-7:1 in the Light of the Qumran Texts and the Testaments of the Twelve Patriarchs. In: MURPHY O'CONNOR, Jerome e CHARLESWORTH, James H. (eds.). *Paul and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990, p.48-68.

- GOODENOUGH, E. R. e KRAABEL, A. T. Paul and the Hellenization of Christianity. In: NEUSNER, Jacob (ed.). *Religions In Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2004, p.23-68. (Studies in The History of Religions – Supplements to Numen XIV)
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Vols 1 e 2. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1983, 575p.
- GOULDER, Michael D. Σοφία in 1 Corinthians. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.171-181.
- GRAF, Fritz. Myth in the Greco-Roman World. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4 K-N. New York: Doubleday, 1992, p.961-965.
- GRAY, George B. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1976, 489p. (The International Critical Commentary)
- GREENBERG, Moshe. *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1986, 388p. (The Anchor Bible Commentary)
- GRINDHEIM, Sigurd. Wisdom for the Perfect: Paul's Challenge to the Corinthians Church (1 Corinthians 2:6-16). In: *Journal of Biblical Literature*, 121.4, 2002, p.689-709.
- GRUNDMANN, Walter. ἄγγελος in the Greek and Hellenistic World. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.74-76.
- _____. The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul. In: MURPHY O'CONNOR, Jerome e CHARLESWORTH, James H. (eds.). *Paul and the Dead Sea Scrolls*. New York: Crossroad, 1990, p.85-114.
- GUNKEL, Hermann. *The Influence of the Holy Spirit. The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*. Philadelphia: Fortress Press, 1979, 133p.
- GUNTHER, John J. *St. Paul's Opponents and Their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*. Leiden: Brill, 1973, 322p. (Supplements to Novum Testamentum XXXV)
- HAFEMANN, Scott J. *Suffering & Ministry in the Spirit. Paul's Defense of His Ministry in II Corinthians 2:14-3:3*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 261p.

- _____. *Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. Tübingen: Mohr, 1995, 497p. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 81)
- _____. Paul's Use of Old Testament in 2 Corinthians. In: BROWN, W. P. (et. al. eds.). *Interpretation* 52.3. Richmond: Union Theological Seminary/Presbyterian School of Christian Education, 1998, p.246-257.
- _____. *2 Corinthians*. Grand Rapids: Zondervan, 2000, 536p. (The NIV Application Commentary)
- HARDER, G. νοῦς. In: BROWN, Colin (ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol. IV. São Paulo: Vida Nova, 1983, p.26-34.
- HARDING, James E. Paul and First-Century Judaism. Contributions from the Qumran Scrolls. In: *Theoforum* 35. Ottawa: Saint Paul University, 2004, p.141-172.
- HARE, D. R. A. The Lives of the Prophets. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.379-399 (The Anchor Bible Reference Library)
- HARRINGTON, D. J. Pseudo-Philo. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.297-377 (The Anchor Bible Reference Library)
- HARTMAN, Louis F. e DI LELLA, Alexander A. *The Book of Daniel: A New Translation with notes and Commentary*. New York: Doubleday, 1985, 345p. (The Anchor Bible Commentary)
- HEINZE, R. W. Lutero, Martinho. In: ELWELL, Walter A. (ed.). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, p.455-458.
- HÉRING, Jean. *La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1958, 119p.
- HESS, K. διακονέω. In: BROWN, Colin (ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol. IV. São Paulo: Vida Nova, 1983, p.448-453.
- HICK, John. *A Metáfora do Deus Encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000, 230p.
- HOEFELMANN, Werner. Corinto: Contradições e Conflitos de uma Comunidade Urbana. In: GARMUS, Ludovico (ed.). *Estudos Bíblicos* 25. *Sociologia das Comunidades Paulinas*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Imprensa metodista/Sinodal, 1990, p.21-33.

- HOFFMANN, E. Esperança, Expectativa. In: BROWN, Colin (ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol. II. São Paulo: Vida Nova, 1982, p.114-122.
- HOLLADAY, Carl R. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Vol. IV. Orphica. California: Scholars Press, 1996, p.153-232.
- HOLLEMAN, Joost. *Resurrection & Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996, 233p.
- HOLMBERG, Bengt. The Methods of Historical Reconstruction in the Scholarly 'Recovery' of Corinthian Christianity. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.255-271.
- HOLZNER, Josef. *Paulo de Tarso*. São Paulo: Quadrante, 1994, 574p.
- HORRELL, David G. e ADAMS, Eduard. The Scholarly Quest for Paul's Church at Corinth: A Critical Survey. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.1-43.
- HORSLEY, Richard A. Gnosis in Corinth: I Corinthians 8.1-6. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.119-128.
- HUGHES, Philip E. *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, 508p.
- ISAAC, B. 1 (Ethiopic Apocalypse of) ENOCH. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol.1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.5-89 (The Anchor Bible Reference Library)
- JACOBSON, Howard. *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p.50-67.
- JASTROW, Marcus. *~ylm rps * Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. Vol. I e II. New York: The Judaica Press, 1992, 1736p. KITTEL, Gerhard (ed.).
- JEREMIAS, J. Μωυσης. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. IV. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.848-873.
- JEREMIAS, J. *Jerusalém no Tempo de Jesus: Pesquisas de História Econômico-Social no Período Neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983, 512p.

- JOHNSON, M. D. Life of Adam and Eve. New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.249-295 (The Anchor Bible Reference Library)
- JOHNSON, Luke T. *Religious Experience in Earliest Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, 199p.
- JONGE, M. de. *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*. Leiden: Brill, 1978, 251p.
- JOSEPHUS. Jewish Antiquities. In: *Josephus in Nine Volumes IV. Jewish Antiquities, Books I-IV*. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1978, 648p.
- _____. Jewish War. In: *Josephus in Nine Volumes III. Jewish War, Books IV-VII*. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD, 1979, 686p.
- KÄSEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 428p.
- _____. Os Inícios da Teologia Cristã. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p.231-254.
- _____. *Perspectivas Paulinas*. São Paulo: Teológica, 2003, 272p.
- KASHER, Rimon. The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments. In: *The Jewish Quarterly Review* LXXXVIII.1-2. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1997, p.19-42.
- KEE, H. C. Testaments of the Twelve Patriarchs: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.775-828 (The Anchor Bible Reference Library)
- KIDNER, Derek. *Salmos 1-72, 73-150. Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1981, 496p.
- KIM, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, 391p.
- KIRK, G. S. *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. London/Berkeley/Los Angeles: Cambridge University Press/University of California Press, 1973, 299p.
- KIRST, Nelson (et. al.) *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/vozes, 1996, 305p.
- KISTEMAKER, Simon. *2 Coríntios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, 687p. (Coleção Comentário do Novo Testamento)

- KITTEL, Gerhard. The Doctrine of Angels in Judaism. ἄγγελος in the NT. ἄρχάγγελος. ἰσάγγελος. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.80-87.
- _____. δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ἔνδοξος, ἐνδοξάζω, παράδοξος. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p.232-237, 242-255.
- _____. εἰκόν, E. The Divine Likeness in Judaism. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p.392-397.
- KLEINKNECHT, Hermann. πνεῦμα, πνευματικός. In: FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p.332-359.
- KLIJN, F. J. 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.615-652 (The Anchor Bible Reference Library)
- KNIBB, M. A. *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Vol.2. *Introduction, Translation and Commentary*. Oxford: At The Clarendon Press, 1982, 260p.
- _____. Martyrdom and Ascension of Isaiah. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.143-176 (The Anchor Bible Reference Library)
- KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 5 vols.. Leiden/New York/Köln: Brill, 1994-2000, 2094p.
- KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos. Sal 60-150* Vol. II. Salamanca: Sigueme, 1995, 883p.
- KRUSE, Colin. *II Coríntios – Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1994, 239p. (Série Cultura Bíblica)
- KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, 797p.
- KUSS, Otto. *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*. Barcelona: Editorial Herder, 1976, 453p. (Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento VI)
- LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1985, 584p.

- LAFARGUE, M. Orphica. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.795-801 (The Anchor Bible Reference Library)
- LECH, Leszek A. *A Identidade da Multidão no Culto Celestial no Apocalipse de João*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006, 162p. (Dissertação de Mestrado)
- LEENHARDT, F. J. *Epístola aos Romanos*. São Paulo: ASTE, 1969, 399p.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João II*. São Paulo: Loyola, 1996, 347p. (Coleção Bíblica Loyola 14)
- LEVISON, John R. Prophecy in Ancient Israel: the Case of the Ecstatic Elders. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 65.4. Michigan/washington: The Catholic University of America, 2003, p.503-521.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, 456p.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977, 268p.
- LEWIS, Jack P. **d**[y] designar, prometer em casamento, reunir, encontrar, estabelecer. In: HARRIS, R. L. (et. al. eds.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p.634-636.
- LIDDELL, H. G. e SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1985, 2042p.
- LONGENECKER, Richard N. *Paul, Apostle of Liberty: The Origin and Nature of Paul's Christianity*. Grand Rapids: Baker Book House, 1977, 310p. (Twin Brooks Series)
- MacDONALD, Margaret Y. The Shifting Centre: Ideology and the Interpretation of 1 Corinthians. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.273-294.
- MACHADO, Jonas. Pensamentos Contemporâneos sobre a Singularidade de Cristo e a Singularidade de Cristo em Romanos. In: PRICE, Donald E. (ed.). *Que Será dos que Nunca Ouviram?* São Paulo: Vida Nova, 2000, p.41-76.
- _____. *Uma Avaliação do Inclusivismo de Clark H. Pinnock à luz da Soteriologia de Paulo em Romanos*. São Paulo: Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2000, 133p. (Dissertação de Mestrado)

- _____. *Na Pedra, no Pergaminho, e no Coração: Um Estudo de Romanos 2,15 e o Acesso dos Gentios à Lei de Deus*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002, 169p. (Dissertação de Mestrado)
- _____. *Cultura Popular e Religião: Subsídios para a Leitura de Textos Bíblicos a partir da História Cultural de Carlo Ginzburg*. In: *Revista Uniclár 2*. São Paulo: Editora Ave Maria, 2004, p.129-149.
- _____. *O Mito do Moisés Divino Entronizado nos Céus*. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã 2*. jan/jul 2005, p.27-40, www.oracula.com.br
- _____. *Paulo, o Visionário: Visões e Revelações Extáticas como Paradigmas da Religião Paulina*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.167-204. (Coleção Bíblica Loyola 48)
- _____. *Paulo e o Espírito Santo no Contexto das Tendências Recentes nas Pesquisas*. In: *Fórum de Ciências Bíblicas*. Vol. 1. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006, p.37-57.
- MACRAE, George W. Foreword. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.ix-x (The Anchor Bible Reference Library)
- MAGALHÃES, Antonio. *Uma Igreja com Teologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, 128p.
- MARTIN, Ralph P. *2 Corinthians*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986, 527p. (Word Biblical Commentary 40)
- MARTÍNEZ, Florentino G. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, 582p.
- MARTÍNEZ, Florentino G. e TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vols. 1 e 2. Leiden/Boston/Kön/Grand Rapids/Cambridge: Brill/Eerdmanns, 2000, 1361p.
- McKENZIE, John L. *Second Isaiah. Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1986, 225p. (The Anchor Bible Commentary)
- MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o Mundo Social do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992, 325p. (Coleção Bíblia e Sociologia)
- _____. *Moses as God and King*. In: NEUSNER, Jacob (ed.). *Religions In Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2004, p.354-371. (Studies in The History of Religions – Supplements to Numen XIV)

- MEGGITT, Justin J. Sources: Use, Abuse, Neglect: The Importance of Ancient Popular Culture. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.241-253.
- METZGER, B. M. The Fourth Book of Ezra: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.517-559 (The Anchor Bible Reference Library)
- MEYER, Heinrich A. W. *Critical and Exegetical Hand-Book to the Epistles to the Corinthians*. New York: Funk & Wagnalls Publishers, 1884, 720p.
- MEYERS, Carol L. e MEYERS, Eric M. *Haggai, Zachariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1988, 478p. (The Anchor Bible Commentary)
- MÌGUEZ, Néstor O. Editorial. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1995/1, n. 20, p.5-6.
- MORRAY-JONES, C. R. A. Hekhalot Literature and Talmudic Tradition: Alexander's Three Test Cases. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* XXII.1. Leiden: Brill, 1991, p.1-39.
- _____. Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition. In: *Journal of Jewish Studies* 43. 1992, p.1-31.
- _____. The Jewish Sources. In: *Harvard Theological Review* 86.2. Boston: Harvard University Press, 1993a, p.1-20.
- _____. Paul's Heavenly Ascent and its Significance. In: *Harvard Theological Review* 86.3. Boston: Harvard University Press, 1993b, p.1-18.
- _____. The Temple Within: the Embodied Divine and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources. In: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1.37. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1998, p.400-431.
- MORRIS, Leon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2003, 406p.
- MOULE, C. F. D. *The Birth of the New Testament*. New York/Evanston: Harper & Row, 1962, 252p. (Harper's New Testament Commentaries)
- MOULE, H. C. G. *The Second Epistle to the Corinthians*. Fort Washington: Christian Literature Crusade, 1976, 163p.
- MOTYER, J. A. Profecia, Profetas. In: SHEDD, R. P. (ed.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. Vol. II. São Paulo: Vida Nova, 1983, p.1318-1329.

- MUNCK, Johannes. *Paul and the Salvation of Mankind*. Richmond: John Knox Press, 1959, 351p.
- MUNDLE, W. καλύπτω . In: BROWN, Colin (ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol. 2. São Paulo: Vida Nova, 1982, p.70-73.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000, 404p.
- NAVARRO, M.^a Angeles. Libro Hebreo de Henoc (Sefer Hekalot). In: MACHO, Alejandro Diez (ed.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV. Ciclo de Henoc. Madrid: Cristiandad, 1984, p.203-291.
- NEWSOM, Carol A. *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*. Atlanta: Scholars Press, 1985, 476p. (Harvard Semitic Studies, 27)
- _____. "Sectually Explicit" Literature from Qumran. In: PROPP, W. H. (et. al. eds.). *The Hebrew Bible and Its Interpreters*. Winona Lake: Eisenbrauns, p.167-187.
- _____. 374. 4QDiscourse on the Exodus/Conquest Tradition. In: TOV, Emanuel (ed.). *Qumran Cave 4 XIV*. Parabiblical Texts, Part 2. Oxford: Clarendon Press, 1995, p.99-110. (Discoveries in the Judaean Desert XIX)
- _____. Shirot 'Olat HaShabbat. In: TOV, Emanuel (ed.). *Qumran Cave 4 VI. Poetical and Liturgical Texts Part 1*. New York: Oxford University Press, 1998, p.173-401. (Discoveries in the Judaean Desert XI)
- NIETZSCHE, Friedrich. The First Christian (1880). The Jewish Dysangelist (1888). In: MEEKS, Wayne A. (ed.). *The Writings of St. Paul*. New York: W.W. Norton & Company. INC, 1972, p.288-296. (A Norton Critical Edition)
- NITZAN, Bilhah. Harmonic and Mystical Characteristics in Poetic and Liturgical Writings from Qumran. In: *The Jewish Quarterly Review* LXXXV.1-2. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994, p.163-183.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Visionary Elements in the Transfiguration Narrative. In: ROWLAND, Christopher e BARTON, John (eds.). *Apocalyptic in History an Tradition*. London: Sheffield Academic Press Ltd, 2002, p.142-150. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 43)
- _____. Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experience. In: ROWLAND, Christopher e NOGUEIRA, Paulo A. de S.(eds.). *Journal of the Study of The New Testament* 25.2. Brazilian Studies in Early Christian Apocalyptic. London/New York: Sheffield Academic Press, 2002, p.165-184.

- _____. Culto Extático no Hino de Auto-Exaltação (4Q471b, 4Q427, 4Q491c): Implicações Para a Compreensão de um Fenômeno Cristão Primitivo. In: *Estudos de Religião* 22. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002, p.72-84.
- _____. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003, 244p.
- _____. Religião de Visionários: o Cristianismo Primitivo Relido a partir de sua Experiência Fundante. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.13-42. (Coleção Bíblica Loyola 48)
- NYGREN, Anders. *La Epistola a los Romanos*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1969, 377p.
- O'BRIEN, Peter T. Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology. In: HAGNER, D. A. e HARRIS, M. J. (eds.). *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce*. Devon/Grand Rapids: Paternoster Press/Eerdmans, 1980, p.50-66.
- ODEN JR, Robert A. Myth and Mythology. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4 K-N. New York: Doubleday, 1992, p.946-956.
- OEPKE, Albrecht. καλύπτω, κάλυμμα, ἀνακαλύπτω, κατακαλύπτω, ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. III. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p.556-592.
- O'NEILL, J. C. "Who is Comparable to me in my Glory?" 4Q491 Fragment 11 (4Q491C) and The New Testament. In: *Novum Testamentum XLII.1*. Leiden: Brill, 2000, p.24-38.
- ORR, William F. and WALTHER, James A. *I Corinthians: A New Translation. Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*. New York: Doubleday, 1986, 391p. (The Anchor Bible Commentary)
- OTERO, A. de Santos. Libro de los Secretos de Henoc (Henoc eslavo). In: MACHO, Alejandro Diez (ed.). *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo IV. Ciclo de Henoc. Madrid: Cristiandad, 1984, p.145-202.
- OTTERMANN, Monika. *As Tradições Judaico-Cristãs em Torno da "Subida ao Alto" e da "Descida às Profundezas": Uma Análise Comparativa a partir de Ef 4,7-10 e da Ascensão de Isaías*. (Trabalho não publicado apresentado no Seminário de Encerramento do Projeto de Pesquisa: "Estruturas convergentes do judaísmo e cristianismo do Primeiro Século" realizado na UMESP em fevereiro de 2003) 17p.

- OTTERMANN, Monika e LECH, Leszek. Viagens Extáticas entre o Sétimo Céu e os Quintos do Inferno – A Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Nogueira (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.297-340. (Coleção Bíblica Loyola 48)
- PACKER, J. I. καταργέω. In: BROWN, Colin (ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol. I. São Paulo: Vida Nova, 1981, p.81-82.
- PAIGE, Terence. Who Believes in “Spirit”? Πνεῦμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission. In: *Harvard Theological Review* 95.4. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p.417-438.
- _____. Stoicism, ἐλευθερία and Community at Corinth. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.207-218.
- PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993, 248p.
- PEDERSEN, Sigfred. Paul’s Understanding of the Biblical Law. In: *Novum Testamentum* XLIV.1. Leiden: Brill, 2002, p.1-34.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976, p.1-743, 1-310.
- PEREIRA, Ney Brasil. *Sirácida ou Eclesiástico*. Petrópolis/S. B. Campo/São Leopoldo: Vozes/Imprensa Metodista/Sinodal, 1992, 252p. (Série Comentário Bíblico)
- PESCE, Mauro. *As Duas Fases da Pregação de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1996, 253p. (Coleção Bíblica Loyola 20)
- PIÑERO, A. Testamentos de los Doce Patriarcas. In: MACHO, Alejandro Diez (ed.). *Apócrifos Del Antiguo Testamento*. Tomo V. Testamentos o Discursos de Adios. Madrid: Cristiandad, 1987, p.11-158.
- PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1915, 404p. (The International Critical Commentary)
- PRIEST, J. Testament of Moses: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.919-934 (The Anchor Bible Reference Library)

- PROENÇA, Eduardo de. e PROENÇA, Eliana de.(eds.). *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Novo Século, 2004, 869p.
- PUECH, Émile. 521.4QApocalypse messianique (PLANCHES I-III) Frgs 2 ii + 4. In: VANDERKAM, James (ed.). *Qumrân Grotte 4 XVIII. Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)*. New York: Oxford University Press, 1998, p.10-18. (Discoveries in the Judaean Desert XXV)
- RAPPAPORT, U. Apocalyptic Vision and Preservation of Historical Memory. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* XXIII.2. Leiden: Brill, 1992, p.217-226.
- RENDTORFF, Rolf. **aybin**" in the Old Testament. In: FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p.796-812.
- RENWICK, David A. *Paul, The Temple, and The Presence of God*. Atlanta: Scholars Press, 1991, 179p.
- REY, Bernard. *Nova Criação em Cristo no Pensamento de Paulo*. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2005, 326p.
- RIDDERBOS, Herman. *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, 687p.
- RINGGREN, Helmer. Mysticism. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4 K-N. New York: Doubleday, 1992, p.945-946.
- ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, society and ideology*. London/New York: Routledge, 1996a, 278p.
- _____. *Exploring the Texture of Texts: A guide to socio-rhetorical interpretation*. Harrisburg: Trinity Press International, 1996b, 148p.
- ROBERTSON, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. New York: Hodder & Stoughton, 1914, 1360p.
- ROBERTSON, A. T. *Épocas na Vida de Paulo*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982, 293p.
- ROBERTSON, R. G. Ezekiel The Tragedian: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.803-819 (The Anchor Bible Reference Library)
- ROWLAND, Christopher C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982, 562p.

- _____. *Paul and the Apocalypse of Jesus Christ*. (Palestra não publicada apresentada no 2º Seminário de Apocalíptica intitulado “Apocalíptica, Misticismo e Inícios do Cristianismo” realizado na UMESP em abril de 2001), 23p.
- _____. *Christian Origins: The Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*. Wiltshire: Cromwell Press, 2002, 451p.
- _____. A Realização Profética das Escrituras: A Dinâmica da Experiência Visionária. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Nogueira (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.43-55. (Coleção Bíblica Loyola 48)
- ROWLEY, H. H. *A Importância da Literatura Apocalíptica*. São Paulo: Paulinas, 1980, 213p.
- RUBENSTEIN, Richard L. *My Brother Paul*. New York/Evanston/San Francisco/London: Harper Torchbooks, 1975, 209p.
- RUIZ, José Maria G. *O Evangelho de Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1999, 236p.
- RUSSELL, D. S. *Desvelamento Divino*. São Paulo: Paulus, 1997, 196p. (Nova Coleção Bíblica)
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, 627p.
- _____. *Paulo, a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Paulinas, 1990, 245p.
- _____. *Judaism Practice & Belief 63BCE-66CE*. London/Philadelphia: SCM Press/Trinity Press International, 1992, 580p.
- SANDERS, Seth L. Old Light on Moses’ Shining Face. In: *Vetus Testamentum* LII.3. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p.400-406.
- SANTOS, Rosely Alves dos. *Entre a Razão e o Êxtase: Experiência Religiosa e Estados Alterados de Consciência*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004, 245p. (Tese de Doutorado)
- SCHÄFER, Peter. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. In *Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg Von Mutius*. Tübingen: Mohr, 1981, 299p. (Texte und Studien zum Antiken Judentum herausgegeben von Martin Hengel und Peter Schäfer, 2)
- SCHIAVO, Luigi. O Mal e suas Representações Simbólicas: o Universo Mítico e Social das Figuras de Satanás na Bíblia. In: *Estudos de Religião* 19. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000, p.65-83.
- _____. O Acesso ao Mundo Superior: o Elemento Extático e Visionário na Literatura Apocalíptica e no Movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto

- de S. Nogueira (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.111-136. (Coleção Bíblica Loyola 48)
- SCHMITHALS, Walter. The Corinthian Christology. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.71-77.
- SCHMITT, Flávio. *A Cidadania da Fé: Uma Releitura da Justiça de Deus em Romanos*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1998, 275p. (Tese de Doutorado)
- SCHNELLE, Udo. *A Evolução do Pensamento Paulino*. São Paulo: Loyola, 1999, 118p. (Coleção Bíblica Loyola 27)
- SCHOEPS, H. J. *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. London: Lutterworth Press, 1961, 303p.
- SCHÖKEL, Luís Alonso e CARNITI, Cecília. *Salmos I (Salmos 1-72): Tradução, Introdução e Comentário*. São Paulo: Paulus, 1996, 915p.
- SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of América, 1960, 126p.
- _____. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, 377p.
- SCHREINER, Thomas R. *Romans*. Grand Rapids: Baker Books, 1998, 919p. (Baker Exegetical Commentary in the New Testament)
- SCHRÖTER, Jens. Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3. Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus. In: *Novum Testamentum XL.3*. Leiden: Brill, 1998, p.231-275.
- SCHULLER, Eileen. A Hymn from a Cave Four Hodayot Manuscript: 4Q427 7 i + ii. In: *Journal of Biblical Literature* 112.4. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1993, p.605-628.
- _____. The Cave 4 Hodayot Manuscript: A Preliminary Description. In: *The Jewish Quarterly Review LXXXV.1-2*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994, p.137-150.
- SCHWEITZER, Albert. *Paul and his Interpreters*. London: Adam & Charles Black, 1948, 252p.
- _____. *O Misticismo de Paulo o Apóstolo*. São Paulo: Novo Século, 2003, 470p.

- SCHWEIZER, Eduard. πνεῦμα, πνευματικός. In: FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p.389-455.
- SCOTT, James M. 2 *Corinthians*. Peabody/London: Hendrickson Publishers/Paternoster Press, 1998, 289p. (New International Biblical Commentary 8)
- SEGAL, Alan F. *The Other Judaisms of Late Antiquity*. Atlanta: Scholars Press, 1987, 213p. (Brown Judaic Studies 127)
- _____. *Paul The Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven/London: Yale University Press, 1990, 368p.
- _____. *Life After Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004, 866p.
- _____. A Construção do “Eu” Transcendente em Terceiro Enoch. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã* 4. São Bernardo do Campo: UMESP, jan/jul 2006, p.1-29, www.oracula.com.br
- SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré – dos Sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997, 666p.
- SILVA, Rodrigo da. Cristianismo e Corrupção Paulina Segundo a Interpretação de Friedrich Nietzsche. In: *Revista de Iniciação Científica da FFC* 4.3. São Paulo: UNESP, 2004, p.185-192.
- SJÖBERG, Erik. πνεῦμα, πνευματικός. In: FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p.375-389.
- SKEHAN, P. W. e DI LELLA, A. A. *The Wisdom of Ben Sira*. New York: Doubleday, 1987, 620p. (The Anchor Bible Commentary)
- SKEHAN, P. W. (et. al.). 88. 4QPs^f. (PLATES XIII-XIV) Col. VIII. In: TOV, Emanuel (ed.). *Qumran Cave 4 XI. Psalms to Chronicles*. New York: Oxford University Press, 2000, p.98-102. (Discoveries in the Judaean Desert XVI)
- SMARGIASSE, Marcelo E. C. *Os Cânticos do Sacrifício Sabático: Merkavah e Liturgia Angelical em 4Q405*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003, 83p. (Dissertação de Mestrado)
- SMELIK, Willem F. On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* XXVI.2. Leiden: Brill, 1995, p.122-144.

- SMITH, Jonathan Z. The Prayer of Joseph. In: NEUSNER, Jacob (ed.). *Religions In Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2004, p.253-294. (Studies in The History of Religions – Supplements to Numen XIV)
- SMITH, Morton. *The Cult of Yahweh*. Vol. 2. Leiden/New York, Köln: Brill, 1996, 292p. (Religions in The Graeco-Roman World 130/2)
- SOARES, Sebastião G. Reler Paulo: Desafio à Igreja. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 20. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1995/1, p.30-53.
- STANLEY, Christopher D. “Pearls Before Swine”: Did Paul’s Audiences Understand his Biblical Quotations? In: *Novum Testamentum* XLI.2. Leiden: Brill, 1999, p.231-275.
- STENDAHL, Krister. *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, 133p.
- STERN, M. The Greek and Latin Literary Sources. In: SAFRAI, S. e STERN, M. *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*. Vol. I. Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1974, p.20-36.
- STOCKHAUSEN, Carol K. *Moses’ Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical Substructure of II Cor. 3,1-4,6*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, 199p. (Analecta Biblica 116)
- STONE, Michael E. *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press, 1992, 163p. (Society of Biblical Literature – Early Judaism and its Literature 3)
- STRACK, Hermann L. e BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Vol. III. München: C. H. Beck, 1985, 857p.
- STRUGNELL, J. e HARRINGTON, D. J. 4Q418 Frg. 81 + 81a. In: TOV, Emanuel (ed.). *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2 4QInstruction (Mûsar L^e MEVÎN) 4Q415 ff.* New York: Oxford University Press, 1999, p.300-311. (Discoveries in the Judaean Desert XXXIV)
- STUHLMACHER, Peter. *Paul’s Letter to the Romans*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994, 269p.
- _____. *Lei e Graça em Paulo: Uma Reafirmação da Doutrina da Justificação*. São Paulo: Vida Nova, 2002, 136p.

- SUMNEY, Jerry L. Paul's Use of Πάθος in His Argument against the Opponents of 2 Corinthians. In: OLBRICHT, Thomas H. e SUMNEY, Jerry L. (eds.). *Paul and Pathos*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001, p. 147-160. (JBL Symposium Series 16)
- TALBERT, Charles H. Paul, Judaism, and the Revisionists. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 63.1. Michigan/Washington: The Catholic University of America, 2001, p.1-22.
- TAMEZ, Elsa. *Contra toda Condenação. A Justificação pela Fé, Partindo dos Excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995, 275p. (Coleção Libertação e Teologia)
- TASKER, R. V. G. *The Second Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, 192p. (Tyndale New Testament Commentaries)
- THEISSEN, Gerd. Social Stratification in the Corinthian Community: A Contribution to the Sociology of Early Hellenistic Christianity. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.97-105.
- THISSELTON, Anthony. Realized Eschatology at Corinth. In: ADAMS, Edward e HORRELL, David G. (eds.). *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004, p.107-118.
- THOMPSON, James W. Paul's Argument from *Pathos* in 2 Corinthians. In: OLBRICHT, Thomas H. e SUMNEY, Jerry L. (eds.). *Paul and Pathos*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001, p. 127-145. (JBL Symposium Series nº 16)
- THRALL, Margaret E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. v.I. Edinburgh: T&T Clark, 1994, 501p. (The International Critical Commentary)
- TRICCA, Maria Helena de Oliveira (Comp.). *Apócrifos. Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercúryo, 1995, 336p.
- _____. *Apócrifos II. Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1992, 338p.
- _____. *Apócrifos III. Os Proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1996, 352p.
- VANDERKAM, James C. *Enoch and the Growth of na Apocalyptic Tradition*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1984, 217p. (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 16)

- VANDERKAM, James e BRADY, Monica. 377. 4QApocryphal Pentateuch B. In: TOV, Emanuel (ed.). *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh e Qumran Cave 4 . XXVIII. Miscellanea, Part 2*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 205-217. (Discoveries in the Judaean Desert XXVIII)
- VAN DE WATER, Rick. Moses' Exaltation: Pre-Christian? In: *Journal for The Study of The Pseudepigrapha* 21. Sheffield: Interprint Ltd, 2000, p.59-69.
- VAN UNNIK, W. C. *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. Van Unnik*. Part One. Leiden: Brill, 1973, 409p. (Supplements to Novum Testamentum XXIX)
- VERMES, Geza. *Os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Mercúrio, 1997, 415p.
- VOIGHT, S. Jesus Cristo no Novo Testamento. (2º Coríntios 3,18). In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. 62.248. Petrópolis: Vozes, 2002, p.771-792.
- VON RAD, Gerhard. **אֱלֹהִים** in the OT. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.76-80.
- _____. *Genesis: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1973, 440p. (The Old Testament Library)
- _____. **אֱלֹהִים** in the OT. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. II. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p.238-242.
- _____. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. I. São Paulo: ASTE, 1986a, 482p.
- _____. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. II. São Paulo: ASTE, 1986b, 466p.
- WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990, 495p. (Coleção Sociologia e Religião 6)
- WELLS, L. S. A. The Books of Adam and Eve. In: CHARLES, R. H. (et. al. eds.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Vol. II Pseudepigrapha*. Oxford: At the Clarendon Press, 1964, p.123-154.
- WENHAM, David. *Paul Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1995, 452p.
- WEVERS, John W. *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. II,1 Exodus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 474p.
- WILDBERGER, Hans. *Isaiah 13-27: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1997, 624p.

- WILLAIME, Jean-Paul. O Pastor Protestante como Tipo Específico de Clérigo. In: *Estudos de Religião* 25. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003, p.119-157.
- WINTERMUTE, O. S. Apocalypse of Zephaniah: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol.1. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1983, p.497-515 (The Anchor Bible Reference Library)
- _____. Jubilees: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.35-142 (The Anchor Bible Reference Library)
- WITHERINGTON, Ben. *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*. Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 1998, 347p.
- WOLFSON, Elliot R. Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran. In: In: *The Jewish Quarterly Review* LXXXV.1-2. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994, p.185-202.
- WOODRUFF, Archibald M. A Igreja Pré-Paulina. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 22. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1995/3, p.73-83.
- WRIGHT, R. B. Psalms of Solomon: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H.(ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985, p.639-670 (The Anchor Bible Reference Library)
- WRIGHT, N. T. Putting Paul Together Again: Toward a Synthesis of Pauline Theology (1 and 2 Thessalonians, Philippians, and Philemon). In: BASSLER, Jouette M. (ed.). *Pauline Theology. Vol. I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress Press, 1994, p.183-211.
- _____. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids/Cincinnati: Eerdmans/Forward Movement Publications, 1997, 192p.