

Paulo Nogueira

RELIGIÃO E PODER NO CRISTIANISMO PRIMITIVO



PAULUS



Paulo Nogueira

RELIGIÃO E PODER NO CRISTIANISMO PRIMITIVO



PAULUS

RELIGIÃO E PODER NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

Paulo Augusto de Souza Nogueira



PAULUS

Dedico este livro a

José de Souza Primo.

Quanta saudade!

Sumário

Capa

Folha de rosto

Dedicatória

Introdução

Parte I – Experiência religiosa cristã primitiva

Capítulo 1: Viajar aos céus para compreender melhor o mundo: o Apocalipse de João e a contemplação das estruturas celestiais

Capítulo 2: Palavras ininteligíveis: êxtase e derramamento do Espírito no culto das comunidades paulinas

Capítulo 3: Jesus em boa companhia: exaltação visionária no relato da transfiguração

Parte II – Conflitos e desenvolvimentos no campo religioso

Capítulo 4: O conflito entre os hebreus e os helenistas: as origens cristãs não foram tão pacíficas assim

Capítulo 5: Cristianismos na Ásia Menor: o mundo plural deixado por Paulo em Éfeso

Parte III – Crítica ao poder e ressignificação do cotidiano

Capítulo 6: Um mundo ao contrário: identidade e esperança em 1 Pedro

Capítulo 7: E quando os tribunais não funcionam? Seguimento da Torá e juízo em Tiago 2

Capítulo 8: Mulheres lutam contra os demônios por crianças saudáveis: mito e cotidiano em Apocalipse 12

Capítulo 9: Imagens de violência no Apocalipse de João: os demônios-soldados de Apocalipse 9

Conclusão e perspectivas

Bibliografia de referência

Bibliografia de relevância em língua portuguesa

Coleção

Créditos

Notas

Landmarks

Cover

Title Page

Dedication

Table of Contents

Half Title Page

Introduction

Part

Chapter

Chapter

Chapter

Part

Chapter

Chapter

Part

Chapter

Chapter

Chapter

Chapter

Conclusion

Bibliography

Bibliography

Colophon

Copyright Page

Footnotes

RELIGIÃO E PODER

NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

Introdução

Neste livro, pretendo oferecer aos leitores brasileiros um ensaio de interpretação das origens do cristianismo que tenha por eixo norteador a experiência religiosa dos primeiros cristãos e a importância desta na elaboração da identidade religiosa, assim como seus reflexos em representações cotidianas.

Mesmo não tendo a pretensão de ser um livro dirigido ao leitor especializado, é importante dizer que nossa abordagem vai, de certo modo, na contramão da forma como se interpreta a história do cristianismo primitivo. Isso se deve ao fato de que as análises desse período priorizam aspectos literários e sociológicos de seu surgimento. Na verdade, estes são os aspectos em que os estudos bíblicos do século XX mais se desenvolveram: a pesquisa de fontes e formas literárias e a análise dos desenvolvimentos sociais, políticos e econômicos do cristianismo primitivo. Trata-se de conquistas inegáveis – meu estudo também se utiliza desses métodos e resultados. Contudo, nossa perspectiva é diferente, pois busca complementar aspectos negligenciados, mas igualmente importantes para a análise de nosso objeto.

A exegese acadêmica, ao priorizar o estudo das camadas literárias e a riqueza das formas literárias dos textos do Novo Testamento, passou a cultivar uma relação com a religião dos primeiros cristãos como se esta fosse um exercício constante de redação e transmissão de textos – como se essa espiritualidade tivesse, como atividade principal, redigir textos –, desconsiderando que esses textos talvez não fossem reflexos e fragmentos de uma intensa vivência religiosa e comunitária. Não é infundada a suspeita de que talvez os especialistas projetem, inconscientemente, sua atuação enquanto “escribas” modernos, gente que se debruça profissionalmente sobre os textos, nos autores do cristianismo primitivo.

Por trás desta ênfase no cristianismo do século I como comunidade de produção

de textos, há também pressupostos dogmáticos de muitos dos exegetas e de suas escolas, afinal, é a partir desses mesmos textos que as comunidades religiosas dos especialistas buscam derivar e fundamentar suas crenças e práticas. Nesse contexto, faz sentido que se compreendam os escritos do Novo Testamento não como reflexo de algo, mas como a própria expressão, como a formulação final. Essa leitura doutrinária do Novo Testamento tem sido sistematicamente questionada nos estudos recentes, nos quais se enfatiza a diversidade de expressões religiosas das comunidades cristãs, falando-se hoje mais de cristianismos primitivos, como forma de expressar sua diversidade. Ainda assim essa diversidade tem sido constatada apenas no que se refere às formulações doutrinais, às crenças.

Queremos, neste livro, apresentar a diversidade das contribuições dos primeiros cristãos – certamente uma conquista, na pesquisa –, mas também dar um passo a mais, perguntando sobre a experiência religiosa subjacente a essas expressões. Trata-se de uma empreitada ousada e hipotética que não temos a pretensão de esgotar aqui, pois não temos relatos muito explícitos sobre como os primeiros cristãos experienciavam a oração, o louvor, os sentimentos religiosos. Desses limites estamos conscientes; não pretendemos descrever o que aconteceu de verdade no mundo experiencial. Se essa descrição é impossível no que tange à história, é mais ainda no que se refere à subjetividade dos primeiros seguidores de Jesus de Nazaré. Nossa proposta, ao contrário, é enfocar essa religiosidade a partir de seus pressupostos e modelos. Como os primeiros cristãos imaginavam o mundo, o corpo, a linguagem no âmbito de sua espiritualidade? Como se concretizava, na vida deles, a experiência de conversão, de louvor comunitário, de relação com o sagrado? Como suas vidas cotidianas eram interpretadas segundo essa experiência religiosa?

Por não podermos fazer uma análise fenomenológica – uma vez que não temos muitas descrições nem relatos de experiências em primeira pessoa no Novo Testamento –, escolhemos um modelo para aplicação. Trata-se de um padrão de experiência religiosa difundido no judaísmo do período: entender religião como revelação, no âmbito da apocalíptica judaica (apokalypsis, revelação). Não relacionaremos todos os aspectos da apocalíptica judaica, tão rica em temáticas e temas literários, ao modelo do que proporemos como experiência religiosa cristã

primitiva, mas apenas um, que é central: a apocalíptica como revelação visionária. Isso tem algo a dizer sobre os conteúdos e a forma com que esses conteúdos podem ser acessados. Trata-se de revelações do mundo celestial, das estruturas de poder que servem a Deus, de seu culto nos céus, dos segredos da história e do destino das pessoas reveladas ali. A forma de revelação privilegiada é o êxtase visionário, no qual, de alguma forma, profetas e profetisas eram tomados em transe e se juntavam por meio de visões ou transporte do espírito aos seres celestiais. Novamente, temos de ressaltar que se trata de um modelo de religiosidade difundido no judaísmo do período, que confere um quadro de plausibilidade à experiência visionária cristã primitiva. Como isso acontece – se é imaginado, se é uma fantasia induzida ou uma experiência real – interessa-nos menos. O importante é que homens e mulheres de comunidades cristãs do século I acreditavam ter acesso ao mundo celestial e que essa experiência, ocorrida nos moldes de uma apocalíptica visionária, lhes permitia acesso à revelação.

A adoção desse modelo para falar de experiência religiosa cristã primitiva, superando a leitura do Novo Testamento como mera formulação doutrinal, vai requerer de nós uma longa introdução ao tema, que nos guie pelos textos místicos da apocalíptica judaica do intertestamento e dos Manuscritos do Mar Morto. Descreveremos relatos de viajantes que foram aos céus e de suas visões. Mas para que esses relatos fantásticos e fascinantes permitam-nos imaginar a religião dos primeiros cristãos, centraremos sempre nossa apresentação em algum fenômeno visionário do Novo Testamento. Focaremos, no primeiro capítulo, o início da viagem celestial do profeta João, autor do Apocalipse de João. No segundo, o êxtase religioso no culto das comunidades paulinas, especialmente de Corinto. Também não deixaremos de fazer referência a Jesus de Nazaré e às tradições mais antigas acerca dele, abordando o relato da transfiguração, no terceiro capítulo. Ao fim da primeira parte deste livro, esperamos ter introduzido o leitor na pauta de um projeto de leitura do Novo Testamento que ainda está por ser executado sistematicamente; mas com a aplicação do modelo proposto – da experiência visionária, em detrimento de outros elementos igualmente importantes –, queremos fornecer elementos para que se imagine historicamente o cristianismo primitivo como movimento religioso dinâmico.

Na segunda parte do livro, apresentaremos as expressões religiosas dos primeiros cristãos em sua diversidade e em relação umas com as outras. A diversidade será enfatizada para que não se conclua que, relativizado o caráter doutrinal do Novo Testamento, deve o elemento de experiência religiosa visionária assumir a função de um critério de ortopraxia. Ao contrário, a vivacidade da religião dos primeiros seguidores de Jesus, o fato de estar profundamente engajada na tarefa de prover sentido à existência deles, de formar identidade social, faz que essas expressões ganhem rapidamente contornos definidos, relacionando-se criticamente com suas variantes. A religião era vivida, nesse contexto, como algo central para a vida das pessoas, e tornava-se, dessa forma, objeto de polêmica e disputa. Neste jogo de conquistar espaço e representatividade no campo religioso, as comunidades cristãs não deixaram de usar de suas armas retóricas para defender suas posições. É nesse contexto que surge a explicitação doutrinária da experiência religiosa de uma dada comunidade.

Tentaremos mostrar então como as formas específicas de vivenciar a espiritualidade das comunidades primitivas se relacionavam. Ilustraremos a diversidade de cristianismos em conflito, apresentando dois momentos distintos do desenvolvimento desse grupo. O primeiro, apresentado no capítulo 4, refere-se à cisão entre os chamados helenistas e os apóstolos, em Jerusalém. O segundo é tratado numa exposição panorâmica das variantes do cristianismo pós-paulino na Ásia Menor, no fim do século I, que nos ocupará no capítulo 5.

Na terceira e última parte deste livro, o leitor encontrará uma amostragem de como a experiência religiosa dos primeiros cristãos transformava sua ação na sociedade. Ao contrário do que poderiam esperar alguns leitores, não apresentaremos exemplos de comunidades proféticas esbravejando contra o Império Romano ou protestando explicitamente contra os males que este trouxe para a sociedade mediterrânea, como escravidão, empobrecimento, opressão de mulheres. Centraremos nosso foco não nas grandes estruturas políticas e econômicas, mas na forma com que o discurso religioso de um grupo incide na formação de uma nova autoidentidade, do novo posicionamento de uma comunidade religiosa na sociedade. Também mostraremos como, mesmo nos textos mais “intimistas” ou nos considerados mais esdrúxulos, questões cruciais

do cotidiano são assimiladas e reelaboradas. Nos capítulos 6 e 7, analisaremos textos de duas epístolas neotestamentárias e sua forma de expressar a identidade religiosa de suas comunidades, ambas estrangeiras e marginalizadas. Os capítulos 8 e 9 apresentam duas interpretações que pretendem exemplificar como os primeiros cristãos podem ter representado aspectos de sua vida cotidiana nos mitos e visões do Apocalipse de João. O capítulo 8 refere-se à questão da mulher e da maternidade; o 9, ao militarismo e à violência. Esperamos, nessa terceira parte, ter apresentado muito mais um projeto e um estilo de leitura do Novo Testamento do que resultados concretos. Descobriremos que esses textos não nos falam apenas sobre o universo de seus autores e leitores (talvez ouvintes!) pelo que dizem, mas pela forma com que o dizem, pela estrutura do discurso e das associações.

Como este livro pretende ser a introdução a um projeto, a uma forma de ler a história do cristianismo dos séculos I e II, apresentaremos, ao fim, uma pequena bibliografia de referência. Ela permitirá aos interessados seguir algumas das pistas que descobrimos durante a exploração do tema.

Este livro foi publicado previamente por Edições Paulinas, em 2003, com o título Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo. Agora, revisado e atualizado, ele ganha uma nova editora. Agradeço ao Editorial da Paulus pela acolhida. Os textos aqui apresentados são fruto de debates promovidos no âmbito de um projeto de pesquisa sobre apocalíptica judaica e cristã primitiva que coordenei quando na Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. A todos os amigos, pesquisadores e ex-alunos, meu sincero agradecimento. Destaco entre eles, como singela homenagem, o saudoso Prof. Dr. Archibald Mulford Woodruff: erudito, parceiro e apaixonado pela exegese bíblica

PARTE I

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA CRISTÃ PRIMITIVA

Capítulo 1

Viajar aos céus para compreender melhor o mundo: o Apocalipse de João e a contemplação das estruturas celestiais

[1]

Ocristianismo primitivo nasceu como religião extática. Em relatos como os do batismo e da transfiguração, momentos-chave para sua autoconsciência messiânica, Jesus teve visões, ouviu coisas. Paulo também foi vocacionado por meio de uma visão no caminho de Damasco. Os discípulos passaram a interpretar o destino de Jesus de forma salvífica a partir dos relatos do túmulo vazio e das visões de Jesus ressurrecto. Mas visões, sons, revelações extáticas não acontecem sem um quadro cultural de referência. Eles pressupõem limites mais flexíveis na concepção de corpo e de indivíduo. Supõem que o mundo dos humanos e dos seres celestiais, por mais radicalmente diferentes que sejam, são comunicáveis. Deus, os céus e os seres que o cercam também são imaginados de forma diferente da nossa. E há um mundo de intermediários, de cantos sagrados e poderosos, de regras a seguir, de coisas que se espera ver.

O objetivo deste capítulo é reconstruir o quadro cultural e religioso que torna possível compreender esse âmbito central da experiência religiosa dos primeiros cristãos. Ele tem seu ponto de referência na religiosidade judaica apocalíptica do judaísmo do século I. Pretendemos esboçar resumidamente esse universo complexo e fascinante. Vamos iniciar com os textos neotestamentários que expressam com mais detalhe a experiência de arrebatamento aos céus e de visões de Deus e do seu trono: Apocalipse 4 e 5. Esses textos servirão para nos dar os parâmetros com que vamos estudar o mesmo fenômeno no seu contexto maior: a apocalíptica judaica. Primeiro leremos os textos destacando sua estrutura literária, blocos, personagens. Em seguida vamos fazer uma viagem pela

literatura apocalíptica do período, apresentando o que chamaremos de misticismo da merkavah. No fim deste capítulo, retomaremos o texto do Apocalipse para fazer algumas considerações sobre sua estrutura de linguagem religiosa.

1.A visão de Apocalipse 4 e 5: cenário, personagens e ações

O texto começa em 4,1, diferenciando-se do que aparece nos capítulos anteriores: a visão de alguém “semelhante a um filho do homem” (1,9-20) e as sete cartas que João tem de ditar aos sete anjos que cuidam das Igrejas da Ásia Menor (capítulos 2 e 3). Nosso texto começa com um enfático “depois destas coisas” (meta tauta), o que indica uma mudança de nível narrativo. De fato, agora João inicia sua viagem celestial e a visão de um cenário totalmente distinto do anterior. Não que esse tipo de experiência se inicie apenas nessa altura da narrativa, ocorrendo pela primeira vez; já no capítulo 1 João encontrava-se “em espírito” (en pneumati) na ilha de Patmos (v. 9). A expressão “encontrava-me em Espírito” pode significar algo mais que uma referência à motivação de João para estar na ilha, seja missionar ou cumprir uma pena de relegatio. Devemos entendê-la no sentido de que a experiência de estar “no Espírito” acontece em Patmos. “Encontrar-se no Espírito” é uma indicação de estado extático, de transe de tipo visionário. Qual é a diferença entre a experiência de transe em 1,10 e a nova experiência de João narrada em 4,1?

Tudo indica que o profeta João tem, de fato, sua primeira experiência visionária já no começo do livro: ele “volta-se” e “vê” uma voz (!) que falava com ele (v. 12). Pode-se atribuir essa confusão de ver uma voz ao estado extático de João. Mas é apenas a voz que chama sua atenção. Ele vê, de fato, o “semelhante a um filho do homem” – em uma descrição fantástica e muito detalhada –, que caminha por entre os sete candeeiros. Os candeeiros são imagens das Igrejas, temas das cartas angelicais dos capítulos 2 e 3.

Já em nosso texto, João dá um passo adiante em sua experiência de visionário. Ele vê algo que afeta a qualidade de sua visão:

Depois destas coisas vi e eis que havia uma porta aberta no céu, e a primeira voz que falou comigo, a qual se ouvia como uma trombeta, falou comigo dizendo: sobe até aqui, e te mostrarei as coisas que devem acontecer depois destas (4,1).

Aqui a visão ganha em qualidade, pois é a primeira vez que se vê a porta do céu aberta e que João recebe o convite para subir. Suas visões o trarão para dentro de seu mundo; ele vai fazer parte do cenário delas.

Isso não significa, no entanto, uma ruptura radical com os capítulos anteriores, como se o que se segue não tivesse relação com eles. A experiência visionária no começo do capítulo 4 pode ser entendida como execução da proposta do livro. No primeiro verso do capítulo 1, podemos ler:

Revelação (apokalypsis) de Jesus Cristo, a qual Deus lhe deu para mostrar (o verbo é deiksai, de deiknumi) aos seus servos as coisas que devem em breve acontecer depois destas, que ele mostrou enviando por meio de seu anjo seu servo João.

Temos as mesmas referências às coisas “que devem acontecer depois destas” do cap. 4 (sem referência lá, no entanto, ao “em breve”), à mediação angélica, muito importante para esse âmbito de experiência religiosa judaica, e à revelação através de visão, ou seja, de algo que é mostrado (ver em 1,1). Parece que o roteiro indicado no começo do livro começa a cumprir-se mais intensamente a partir do capítulo 4, quando o anjo (ou melhor, a voz) convida João para subir e ver. A voz promete: “mostrarei” (deikso, como em 1,1). Podemos considerar toda a primeira parte do livro (capítulos 1 a 4) como uma preparação para a viagem, contendo a introdução ao livro, a apresentação dos seus destinatários, do

visionário e de seu contexto, uma visão do Cristo exaltado como Filho do Homem entre as Igrejas, uma descrição profética da situação e da necessidade de cada comunidade. É depois disso que se iniciam a jornada celestial de João e as visões propriamente ditas.

Essa diferença de perspectiva visionária, por diversos motivos, levou alguns exegetas a entender que os capítulos 1 a 3 são de autoria diferente do restante, a chamada “parte visionária principal” (capítulos 4 a 21). Não entendemos assim; aqueles capítulos introduzem a temática, são também visionários, ainda que no capítulo 4 uma nova dimensão se inaugure. Eles pertencem provavelmente ao mesmo autor ou redator. Há um bom indício de que a narrativa dos capítulos 4 e 5 se relacione com os anteriores, seguindo suas visões em um nível superior. A voz que fala com João na ilha de Patmos (voz como de trombeta) é a mesma que o convida a subir aos céus de portas abertas e que vai mostrar-lhe as coisas que devem acontecer “depois destas”.

A visão do trono

Antes de comentarmos a posição de João como visionário dessas narrativas, apresentaremos uma estruturação do capítulo 4 para melhor visualização:

v. 1-2a: introdução à visão;

v. 2b-3: descrição do trono e do seu ocupante (“sobre o trono”);

v. 4-6: descrição dos 24 anciãos (“ao redor do trono”), fenômenos epifânicos e os sete espíritos de Deus (“do trono” e “diante do trono”);

v. 7-8: descrição dos quatro seres viventes; recitação da kedushá;

v. 9-10: o culto dos seres viventes e dos 24 anciãos (“ao que está sentado no trono”, “diante daquele que está sentado no trono”, “diante do trono”); proclamação “digno és…”.

Como se pode ver na estrutura proposta acima, nosso texto tem, portanto, como foco de interesse o trono de Deus e a organização de poder e de culto em torno dele. Pudemos ver, no esboço acima, como as expressões relativas ao trono são importantes. Mesmo Deus é mencionado como o que está “sentado sobre o trono”; seus nomes só aparecem nos versos 8 e 10, nos momentos litúrgicos. A estrutura de poder em torno de Deus é relativamente simples, quando comparada com as descrições judaicas sobre sete céus, palácios no sétimo céu, estruturas gigantescas de ordens angelicais etc. No Apocalipse de João, o centro da narrativa visionária é o trono. As demais coisas que acontecem em torno dele e os seres descritos o servem: os 24 anciãos e os quatro seres viventes. Há também uma referência aos sete espíritos de Deus (as “tochas de fogo”), mas que surgem no contexto de fenômenos epifânicos, e que, portanto, são secundários e não chegam a ocupar um lugar junto à divindade. Quem são os “sete espíritos de Deus”? Difícil responder, mas com certeza trata-se de um texto que representa um estágio muito anterior a qualquer formulação trinitária.

Os coadjuvantes, se podemos falar assim, não têm funções muito mais especificadas que a de prestar culto. Isto é o que fazem os 24 anciãos no fim do capítulo: entoam uma proclamação. Mas devemos notar que eles também entregam a Deus seu poder. Subentende-se, portanto, que eles têm poder (a vestimenta de destaque e as coroas o indicariam). Seriam eles a contrapartida cristã dos anjos ministros, os sarim dos relatos da merkavah? Opto por não fazer isto, identificá-los com figuras históricas. Há alguns que tentam identificá-los com a Igreja, postura eclesiolátrica que desconhece o pano de fundo histórico-religioso do texto. Trata-se de governantes celestiais que, no culto, abrem mão de seu poder. O fato de serem apresentados como “anciãos”, e não como anjos,

pode significar uma mudança da apocalíptica cristã em relação ao poder quase ilimitado dos anjos na apocalíptica judaica.

Interpretar as “hayot”, os “seres viventes”, é ainda mais complicado. Elas procedem de Ez 1, mas são amplamente documentadas em escritos intertestamentários. O conjunto de imagens de Ez 1 não está completo em Ap 1; faltam os “ofanim”, as rodas e a própria merkavah, a carruagem sobre a qual está o trono de Deus. Se os protagonistas em torno do trono são menos representados no Apocalipse de João, sua descrição também é mais austera: não são descritas as pernas das “hayot”, suas mãos, não há referência a seus quatro rostos, e não há referência a sua movimentação. As tochas, aqui relacionadas aos sete espíritos de Deus, são, em Ezequiel, aspectos das hayot. A função dos seres viventes é entoar a kedushá, o trisagion, e, como veremos adiante, sua entoação é parte importante dos acontecimentos celestiais.

O centro do cenário, portanto, é o trono. Ele é o símbolo maior, referência ao poder divino. Só na hora do culto, a única ação descrita na narrativa, é que Deus passa a ter importância. É em referência ao trono, símbolo de poder, e ao culto que Deus é apresentado. O que significa a junção dos dois elementos: culto e trono? O culto era o lugar religioso no qual o poder é associado à divindade? É assim que ele é dotado de poder? Ou a Deus (enquanto uma espécie de deus ocioso) cabe culto, mas ação e poder, propriamente, cabem ao cordeiro “imolado”? Confirmando essa leitura, Deus só é citado sem referência explícita ao trono nas proclamações! Como já podemos imaginar, o trono é indicador de poder régio. Parece que esta imagem, a de monarca, domina o rosto de Deus no Apocalipse. Ele domina o cosmo e impõe-se sobre os demais poderes em exercício no mundo. Mas é no culto celestial, e talvez em sua contraparte terrena, o culto comunitário, que ele e seu poder tornam-se visíveis.

Diante disso, podemos levantar algumas perguntas: estaria nossa narrativa visionária indicando que esse grupo de cristãos considerava sua experiência de culto um momento de participação no poder divino que regia o universo desde o trono e as estruturas celestiais? É o culto o ponto de convergência entre as

estruturas cósmicas de poder, que regem, de fato, até mesmo o mundo da política e a vida desses cristãos? Era essa a sua forma de encontrar sentido no mundo e reordená-lo a partir de suas categorias do mundo visionário? O "basileomorfismo" (as representações do mundo e de poder com imagens monárquicas) representa algum tipo de crítica ao poder no império? Como ele é experimentado na vida desse grupo? Vamos nos aproximar um pouco mais dessas perguntas na cena seguinte, que é a continuação visionária do texto que estamos abordando: a visão do reconhecimento da dignidade do Cordeiro para abrir o livro selado.

A revelação da dignidade do Cordeiro

O capítulo 5 do Apocalipse dá sequência à visão do capítulo anterior. "E vi um livro escrito por dentro e por trás à direita do que está assentado sobre o trono, ele estava selado com sete selos" (5,1). A forma com que esses novos conteúdos são apresentados confere-lhes o caráter de complemento da visão anterior: o "e vi" (kai eidon) é austero, não descreve um novo anjo que conduz à visão – ele só aparece depois, no desencadear da cena – ou um novo estado de espírito do vidente João; os conteúdos, ainda que novos, estão relacionados ao "que está assentado no trono".

O capítulo estrutura-se de forma simples:

v. 1: abertura da cena (e vi…);

v. 2-3: pergunta do anjo sobre alguém digno de abrir o livro;

v. 4-5: desespero do vidente e consolo de um dos anciãos e apresentação do

Cordeiro;

v. 6-7: o Cordeiro recebe o livro;

v. 8-14: culto ao Cordeiro:

v. 8-10: dos seres viventes e dos 24 anciãos;

v. 11-12: de “uma voz de anjos”;

v. 12-14: da criação.

A questão central desse capítulo é a pergunta sobre se existe alguém digno de abrir o livro selado “por fora e por trás”, que entendemos ser uma imagem para os eventos escatológicos que passam a ser descritos nos capítulos seguintes, com a abertura dos selos. A visão não é, portanto, uma descrição da entronização do Cordeiro, o que de fato não acontece. Ele exerce um poder inesperado. Ela tampouco descreve a abertura dos selos propriamente dita. O capítulo tem como ponto de partida a constatação de que, apesar de toda a corte celestial apresentada com pompa no capítulo 4, ainda não havia ninguém capaz de dar curso ao fim dos tempos. Esse personagem é apresentado à comunidade celestial, aos anjos e à criação neste capítulo.

João reage com certa naturalidade “visionária” ao viajar aos céus e ao descrever a corte celestial e seus membros, mas fica desesperado ao constatar que ali não havia ninguém digno para dar início ao tempo escatológico. Ele quebra o

protocolo e cai em pranto, tendo que ser consolado por um dos sarim, um ancião. Nesse ponto podemos nos perguntar sobre as diversas relações de João com a apocalíptica e seus elementos visionários: a) o texto expressa insatisfação com as especulações celestiais dominantes na apocalíptica? Seus mistérios não dariam mais conta da realidade de desesperança em que viviam as pessoas? Era João um tipo de demitizador das imagens da corte celestial e as simplificava, em relação aos demais apocalipses e ao livro de Ezequiel, ou mostrava que seus agentes, anjos e figuras da merkavah eram inoperantes na história? Seria João um tipo de visionário pragmático? Ou b) teria João tentado inserir o Cristo na corte celestial, buscando em sua dignidade de Cordeiro imolado, em junção com outros títulos, como "leão da tribo de Judá" e "raiz de Davi", a justificativa para a sua presença ali? Assim, a ação do Cristo como aquele que abre os selos e desencadeia o fim dos tempos é vista muito mais como parte do domínio do "que está assentado sobre o trono" e em colaboração com os demais poderes celestiais. Jesus, o Cordeiro, assume na prática o papel de "um filho do homem", figura angélica poderosa que atua como juiz ao lado de Deus. Ele já havia sido apresentado assim no capítulo 1.

A solução não é simples. O livro do Apocalipse é por demais devedor das imagens apocalípticas para o considerarmos apenas um antiapocalipse. Estar inserido em uma corrente de espiritualidade não significa estar impossibilitado de recriar seus símbolos e inserir outros. Nem mesmo entre os apocalipses judaicos, como veremos adiante, há uniformidade de apresentação das estruturas celestiais, dos palácios, dos membros da corte e do trono de Deus e de seus intermediários e sua relação com a história. Apesar de algumas constantes de gênero literário e temáticas, os escritos apocalípticos são criativos, reinventam constantemente suas imagens fundacionais. Este também é o caso de João.

A inserção do Cordeiro na narrativa visionária pretende destacá-lo em relação aos demais protagonistas. O contraste com o capítulo anterior é claro: enquanto os anciãos entregam suas coroas "ao que está assentado no trono", o Cordeiro recebe de Deus o livro selado. Os 24 anciãos e as hayot prostram-se diante do Cordeiro quando este o recebe (v. 8). A referência ao "cântico novo" pode pretender contrastar com as aclamações do capítulo anterior. Novamente, no verso 11, os 24 anciãos e as hayot, acompanhados de multidões de anjos, entoam

uma aclamação ao Cordeiro, mas não há qualquer vestígio de substituição da "velha aliança" pela "nova" ou coisa do gênero. O Cordeiro insere-se perfeitamente no mundo dos poderes celestiais, é parte dele.

Esse contraste também indica progressão em relação ao narrado anteriormente. Passamos de um estágio em que, a despeito de todos os poderes apresentados no capítulo 4, ninguém podia abrir o livro selado, não era digno disso, para um momento em que o Cordeiro é mencionado como recebendo louvor, dessa vez de toda a natureza ("toda criatura no céu, na terra, no mar, debaixo da terra"), e é colocado junto ao que está assentado no trono: "àquele que está assentado no trono e ao cordeiro". Segue-se a mesma adoração dos anciãos e das hayot (cf. 4,11). O trono é como que completado e reativado, passa a ter novamente função ativa na história celestial e terrena, uma vez que parecia como que ocioso e impossibilitado de ação. O Deus dos apocalípticos, apesar de ser acompanhado de teofanias poderosas, também tem seus momentos de ausência e espera paciente.

2.A viagem e o culto celestial na literatura apocalíptica

Para nossa interpretação histórico-religiosa do Apocalipse, dos versos que nos propomos analisar, partiremos da hipótese de que o autor do Apocalipse de João partilhava do mundo religioso e simbólico do misticismo judaico, do que se convencionou chamar de misticismo de merkavah. Essa tese foi desenvolvida por Gershon Scholem,[2] ainda hoje encontra acolhida entre diversos pesquisadores e nos conduzirá na leitura do mundo da experiência religiosa dos apocalípticos e também do Apocalipse de João.[3]

Ao analisar textos místicos judaicos, principalmente dentro das tradições rabínicas, Scholem esboçou a hipótese da existência de uma espécie de "gnosticismo judaico", ou seja, de um misticismo apocalíptico judaico que tinha como campo simbólico central as viagens místicas pelos céus, percorrendo os

palácios celestiais, para a contemplação dos poderes angélicos e, principalmente, da merkavah, o trono-carruagem de Deus. Trata-se de um misticismo judaico que, a partir do referencial simbólico da visão do trono-carruagem de Ezequiel 1, reinterpreta a Escritura, está presente nas mais antigas tradições rabínicas e, supõe-se, influenciou também as origens do cristianismo. Nesse universo religioso, visão, culto (a recitação da kedushá) e viagem celestial são elementos indissociáveis da vida religiosa dentro do judaísmo, mesmo em suas correntes mais tradicionais. Não forma grupos ou seitas; insere-se em tradições maiores.

Essa velha hipótese de Scholem nos parece ainda mais fascinante quando a pesquisa contemporânea sobre a apocalíptica judaica passa a reconsiderar o valor dos elementos místicos e da viagem celestial ao lado dos elementos já tradicionalmente valorizados da chamada apocalíptica histórica.[4] Os apocalipses não se reportam apenas à história, à sua periodização, à crítica de suas potências políticas dominantes, mas também são um mundo de espiritualidade e contemplação de Deus e das estruturas de poder que o servem, ordens e seres angelicais. Parece que é dessa fonte inesgotável de poder do mundo das estruturas celestiais e angélicas que os apocalípticos buscam energia para desafiar os determinismos históricos e criar visões de um futuro de salvação.

Desenvolvendo essa compreensão de misticismo apocalíptico, alguns pesquisadores têm buscado aplicar esse modelo ao judaísmo intertestamentário e, consequentemente, ao cristianismo do século I. Scholem havia estudado o fenômeno apenas em sua relação com as correntes centrais do rabinismo. A questão volta à pauta com a publicação dos textos de Qumrã denominados Cânticos do Sacrifício Sabático (4QShirShabb, TQ, 467-480). Eles pretendem, desde a perspectiva do gênero, ser uma instrução para o sacrifício sabático. Na verdade, relatam, ainda que sem qualquer referência ao visionário, as coisas que acontecem nos céus, as estruturas de anjos-sacerdotes, seus louvores e comoção, assim como a merkavah e a glória que a circunda. De extático-visionário, temos apenas indícios na estrutura de linguagem, pois o texto é repleto de adjetivos, em repetição exaustiva. É como se a linguagem humana tivesse chegado aos seus limites na descrição das maravilhas celestiais. O ShirShabb pressupõe o paralelismo entre o culto nos céus e o culto terreno, este, na verdade, em crise e longe da perfeição de seu modelo celestial. Carol Newson, pesquisadora de

destaque dos Cânticos do Sacrifício Sabático, levantou a hipótese de que os ShirShabb constituem uma descrição do culto nos céus que teria como objetivo provocar ou possibilitar a comunhão da comunidade religiosa com o culto dos anjos.

Com base nessa evidência, não resta dúvida, portanto, de que existia na Palestina e já no século I um tipo de misticismo de viagem celestial. Nos escritos do judaísmo da diáspora, a evidência é bem mais ampla, como veremos adiante.

A incidência desses elementos sobre as origens do cristianismo também é estudada atualmente. Um exemplo é a ênfase joanina em "ver a glória de Deus", no fato de que Jesus vai preparar "moradas" celestiais para seus discípulos, ou os elementos místicos de Paulo, que viaja até o terceiro céu, para não falarmos dos elementos extático-ascensionais na tradição sinótica, como a transfiguração de Jesus no monte (Marcos 9). Também não podemos nos esquecer das especulações sobre anjos e potestades na literatura pós-paulina.

Não queremos fazer desse tema um "eixo de leitura" para todo o Novo Testamento, como se fosse um padrão obrigatório de experiência religiosa a determinar toda a religiosidade cristã primitiva. Trata-se muito mais de testar um modelo amplamente documentado no judaísmo do período, muito além até mesmo da apocalíptica, como poderemos ilustrar brevemente a seguir, e que se encontra representado em textos da literatura cristã primitiva de diferentes gêneros e períodos.

Façamos agora uma breve incursão na literatura judaica do intertestamento para apresentar alguns elementos do misticismo apocalíptico. Em seguida retornaremos ao texto do Apocalipse de João.

A experiência da "viagem celestial" no mundo do judaísmo

intertestamentário

Nos parágrafos que seguem, apresentaremos amostras de textos que descrevem a ascensão de um viajante ao céu e que especulam sobre as estruturas dos poderes celestiais. Também abordaremos alguns textos que tratam do culto celestial. Não estudaremos paralelos a todos os capítulos 4 e 5, mas apenas o que se refere ao seguinte conjunto semântico:

a) “céu aberto” ou “porta do céu aberta”;

b) ver, ou relato de visão;

c) visão de culto e descrição da entoação da kedushá;

d) visão do trono;

e) dados sobre êxtase;

f) descrição do mundo dos poderes celestiais, especialmente dos anjos.

Ainda assim, destes, apenas o campo a) do “céu aberto” ou da “porta aberta” é que será a constante. Não abordaremos, por questão de espaço, textos que descrevam apenas um desses tópicos isoladamente.

Nossa metodologia será causar certo estranhamento. Ele será a porta de entrada para a compreensão. Isso nos impedirá de nos lembrarmos muito rapidamente de quão criativos eram os primeiros cristãos, como seu culto era sofisticado, como a teologia cristã rompe com as estruturas de opressão que dominam o mundo etc. Tampouco cometeremos o velho erro de entender o cristianismo das origens como superação ou ruptura com o judaísmo do seu tempo. Optaremos por adentrar os apocalipses cristãos, mais especificamente o Apocalipse de João, por meio daqueles que lhes deram o padrão de linguagem e de experiência religiosa: a apocalíptica judaica. Será uma visita a textos que distam uns dos outros em até quatro séculos, que não se compreendiam como uma unidade (algo como um testamento), que apenas mostram como era plural e rica a vida religiosa dos judeus do período, tanto da Palestina quanto da diáspora. Tampouco teremos condições de apresentar dados mais concretos sobre o contexto histórico-religioso desses textos.[5] Reconhecemos que isso seria importante, mas ampliaria por demais este capítulo.

Os primeiros testemunhos na apocalíptica judaica sobre os “portões do céu que se abrem” são documentados na literatura astronômica de 1 Enoque, mais especificamente no livro das Luminárias Celestes (72-82). Também é chamado de Livro Astronômico e é o apocalipse mais antigo de toda a coleção de Enoque, datando do fim do século III ou início do século II.[6] A posição dos astros, suas autoridades, suas seções, nomes e origens são mostrados a Enoque pelo anjo Uriel. O sol sai por uma “abertura no céu” e ingressa em outra (72,2). Essas aberturas são ampliadas para seis, para que variações no seu roteiro possam ser descritas. A lua também tem suas aberturas e segue o seu caminho. Igualmente, os ventos são regidos em seu percurso por suas respectivas portas (76).

Essas portas não se referem, em primeira linha, ao acesso aos mistérios celestiais ou aos segredos do futuro. Elas dizem respeito à organização no universo, à maneira como Deus dispôs os astros e seu funcionamento. Esse tipo de apocalíptica, com especulações científicas e astronômicas, também pode ser encontrado nos manuscritos de Qumrã, especialmente em textos que debatem questões de calendário. Afinal, saber o tempo certo para a realização das festas e dos sacrifícios, em harmonia com o cosmo, era muito importante.

Também encontramos essa perspectiva no livro dos Vigilantes (1-36), composto possivelmente já no século II. No capítulo 33, são descritas portas celestiais nos quatro pontos cardeais. Em 33,2-3, por exemplo, encontramos portas no leste: “E os portões dos céus estavam abertos e eu vi como deles saíam as estrelas dos céus e eu contei as portas de onde elas saíam”.

A contagem de Enoque abrange outras portas nos demais pontos cardeais: três portas no ocidente (c. 35), três portas no sul, acompanhadas de portas menores (c. 36). Por essas portas passam os astros, os ventos, o frio e a neve.

A descrição da ordem do cosmo, da origem e ordem dos astros e dos fenômenos meteorológicos parece ser o interesse principal desses textos. A escatologia está ligada apenas sutilmente às portas. As portas do norte incidem sobre a vida dos seres humanos. Se sopra vento por uma delas, os seres humanos recebem boas coisas, mas se sopram das outras duas, violência e sofrimento atingem os seres humanos (34,3). O destino das pessoas está intimamente ligado ao que acontece no céu, no caso, com suas rotas para os ventos e para os astros. Há um fundo astrológico nessa concepção de destino humano ligado aos astros. Oferece-se, no entanto, apenas um paralelo grosseiro para as visões de Ap 4 e 5.

Em 2 Enoque (Enoque eslavo), do século I d.C., essas descrições são acompanhadas de elementos que se aproximam mais da nossa temática: o céu aberto permite ver, além dos astros, o culto celestial. Esse apocalipse apresenta Enoque como um viajante celestial que é levado por dois anjos aos dez céus. Ele descreve a estrutura de cada um dos céus, com seus respectivos poderes. Esses capítulos também descrevem as portas dos céus como as saídas e entradas do sol, da lua e dos astros. As visões apresentam também os poderes angélicos e seu culto (segundo o cap. 17, os sons eram de uma “beleza indescritível”). A astronomia transforma-se gradativamente em angelologia. Cada vez mais anjos povoam os céus e roubam a cena. Sobre o culto em 2 Enoque, falaremos mais adiante.

O Apocalipse Grego de Baruc (3 Baruc), escrito após 70 d.C., uma vez que lamenta a destruição de Jerusalém, também relata a viagem de Baruc pelos cinco céus. Ele é chamado por um anjo que diz: “Vem e eu te revelarei os mistérios de Deus” (1,8 gr). Por todos os céus para onde vai, Baruc passa por “portas muito largas” (ver 2,2; 3,1 etc.). Só para passar pela primeira porta, ele teve que caminhar por trinta dias, pela segunda, voar por sessenta dias (sete dias na versão eslava), pelo terceiro céu, 185 dias (187 na versão eslava). Também aqui há interesse nos astros e no seu percurso. Segundo a versão grega, “anjos abrem 365 portas, separando luz das trevas” (6,13). A passagem pela porta do terceiro céu promete: “Venha, passemos por estas portas; você verá a glória de Deus”.

O ápice da narrativa está reservado para o último, o quinto céu (capítulo 11). Neste, ao contrário dos demais, a porta está fechada. Só Miguel, “o que detém as chaves do reino dos céus”, podia abri-la. Após fenômenos epifânicos (como trovões), a porta se abre. Durante a narrativa, toda vez que Miguel se ausenta, a porta se fecha; se ele retorna, a porta se abre. Ao fim da jornada, a porta se fecha e Baruc volta a sua terra. Vale notar nesse texto a dificuldade que existe em passar pelas portas. Elas não são acessíveis ao ser humano. Nesse aspecto, o Apocalipse de João é menos formal.

Outro modelo de visão de portões no céu pode ser ilustrado na seguinte passagem do Testamento de Abraão, obra do século I ou II d.C.: Miguel transporta Abraão pelo céu na carruagem e entra no “primeiro portão do céu” (11,1, OTP 1, 888). Dentro do céu há mais dois portões conduzindo a dois caminhos, um largo e espaçoso e outro estreito. Ele também vê o “primeiro Adão” sentado em seu trono, reagindo com lamento às multidões de ímpios que entram pela “porta larga” e com júbilo aos pequenos grupos de justos que entram pela “porta estreita”. Aqui, o motivo da “porta do céu” está voltado para o problema do destino do justo e do ímpio, de suas retribuições. É isso que se quer contemplar prioritariamente, e não as estruturas do cosmo e dos astros. Trata-se de uma versão da tradição dos dois caminhos, também documentada no Novo Testamento.

A recensão B do Testamento de Abraão destaca mais seu transporte aos céus: “Deus ordena a Miguel: ‘Vá e toma a Abraão em seu próprio corpo e mostra-lhe tudo, e o que pedir, faze-o, como para um amigo meu’. Então Miguel foi e tomou a Abraão corporalmente e o colocou em uma nuvem e o levou sobre o rio Oceanus. E Abraão olhou e viu duas portas: uma larga e outra estreita” (8,1-3, OTP 1, 899).

A narrativa segue, então, como no texto que descrevemos acima. Além da relação entre as portas e o fato de que são vistas no céu, o texto nos ajuda a diferenciar o uso desse campo no apocalipse, mostra-nos seus limites próximos, assim como os desenvolvimentos ulteriores do Apocalipse.

Outro uso do tema que se diferencia do que encontramos no Apocalipse de João pode ser documentado no terceiro livro dos Macabeus (século I a.C.). Quando o povo de Israel é ameaçado por Ptolomeu, ele é salvo por Deus: “Então o Deus verdadeiro, conquistador de tudo, grande e glorioso, revelou sua face e abriu os portões dos céus, de onde desceram dois anjos vestidos em glória e com uma aparência que inspira temor” (3Mc 6,18).

A abertura dos portões dos céus ocorre para que anjos protetores do povo de Deus desçam, não para a ascensão do visionário contemplar os mistérios celestiais. Ela relaciona, de alguma forma, a abertura dos portões celestes com a salvação do povo de Deus. Nesse aspecto, há algum paralelismo distante com o Apocalipse de João.

Passemos agora a textos que partilham mais completamente do referencial simbólico da experiência visionária de João, ou melhor, através dos quais poderemos saber mais sobre o padrão de experiência extático-visionária dos profetas apocalípticos.

O Testamento de Levi, parte do Testamento dos Doze Patriarcas, obra composta no século II a.C., como sugere o gênero literário, apresenta o patriarca relatando suas últimas palavras a seus filhos e narrando sua experiência de viajante celestial: “Caiu sono sobre mim e encontrei-me sobre uma alta montanha. E eis que os céus foram abertos e um anjo do Senhor me disse: ‘Levi, Levi, entra’” (2,6, OTP 1, 788). Ele é levado a conhecer os três céus e seus mistérios. O primeiro céu é escuro, “pois vê as injustiças da raça humana”. Ele também contém instrumentos para a execução do juízo. No segundo céu estão os exércitos preparados para executar vingança contra os filhos de Belial. No céu “mais alto que todos”, mora a “Grande Glória no Santo dos Santos, superior a toda santidade”. Junto a ele estão os arcanjos, os tronos e autoridades. Essa estrutura de poder acentuadamente hierárquica encontraremos em muitos textos desse gênero. Ela pode ter duas funções: explicar o sofisticado culto celestial, base para todos os demais cultos humanos, e descrever a corte celestial, através da qual o mundo é regido.

Finalmente, segue a narrativa: “Neste momento, o anjo abriu para mim os portões dos céus e eu vi o Santo Altíssimo sentado no trono” (5,1, OTP 1, 789). O Testamento de Levi também contém um dos textos messiânicos mais surpreendentes. Ele reconta a tradição das “setenta semanas” e organiza a história em sua sequência. Na última semana, a de número setenta, quando os sacerdotes forem “idólatras, adúlteros, amantes do dinheiro, arrogantes, desobedientes à lei, lascivos, pederastas, e praticantes da bestialidade” (17,11), nos últimos tempos, portanto,

quando vier a vingança sobre eles da parte do Senhor, então cessará o sacerdócio. Então o Senhor levantará um novo sacerdote, ao qual todas as Palavras do Senhor serão reveladas […]. E a sua estrela subirá no céu como um rei […].

Os céus se regozijarão muito em seus dias, e a terra se alegrará. As nuvens estarão cheias de alegria, e a glória do Senhor encherá a terra como as águas

cobrem o mar. E os anjos de glória da presença do Senhor serão alegrados nele.

Os céus serão abertos, e do templo de glória santificação virá sobre ele […]. No seu sacerdócio cessará o pecado, os homens sem lei cessarão suas más ações e os justos encontrarão descanso nele. E ele abrirá os portões do paraíso, ele removerá a espada que ameaçava desde o tempo de Adão, ele garantirá aos santos comer da árvore da vida […]. Todos os santos serão vestidos de santidade (TestLevi 18).

Esse belíssimo texto nos apresenta a expectativa de um messias sacerdotal. Destaca-se entre os acontecimentos de seus dias o fato de que os "céus serão abertos". Nesse caso, não se refere à abertura do céu para um viajante isolado, como o fora o próprio Levi, mas a uma abertura do céu como um evento escatológico. Também podemos nos perguntar se a "abertura dos portões do paraíso" também não está relacionada à abertura dos céus. Como se o princípio e o fim se encontrassem. No tempo messiânico, há acesso ao mundo celestial. Aqui há um paralelo com o Apocalipse de João, pois, na mesma seção em que se apresenta a abertura do céu, também é mostrado o Messias, o Cordeiro.

O Apocalipse de Sofonias, que pode ser datado do século I a.C. ao século I d.C., é o testemunho de uma viagem ao céu que nos aproxima do simbolismo do Apocalipse de João. Em 10,1ss, lemos: "Então o grande anjo veio até mim com a trombeta dourada em sua mão e ele a tocou em direção ao céu. O céu se abriu desde onde o sol se levanta até onde ele desce, do norte para o sul".

Segue-se a descrição das almas em tormento, de pragas apocalípticas, o que combina bem com o som da trombeta. Sofonias já se encontrava em meio a uma viagem celestial. Segundo o testemunho de Clemente (Stromata 5.11.77): "Então um espírito tomou-me e levou-me ao quinto céu. E eu vi anjos que são chamados 'senhores', e no Espírito Santo o diadema foi colocado sobre eles e o brilho do trono de cada um era setenta vezes mais (brilhante) que a luz do sol. (E eles estavam) cantando nos templos de salvação, cantando hinos ao inefável e

altíssimo Deus” (Ap. Sofonias A, OTP 1, 508).

O texto contém outras descrições dos seres celestes prestando culto a Deus. Os portões celestiais abrem-se também para que Sofonias possa ver a cidade celestial: “Mas eu fui com o anjo do Senhor e olhei diante de mim e vi portões. Quando me aproximei deles, descobri que eram portões de bronze. O anjo os tocou e eles se abriram diante dele. Eu entrei com ele e achei uma praça, como de uma bela cidade, e andei no seu meio” (5,1-4, OTP 1, 512).

Para terminarmos de listar os paralelos com o Apocalipse de João, vamos mencionar apenas o texto de 6,14-15, no qual Sofonias tenta cultuar um anjo, Eremiel, que lhe mostra todas essas coisas. Da mesma forma, a seção que conclui a viagem celestial de João e sua visão do culto termina com a tentativa frustrada de cultuar o anjo, em Ap 19,10. Encontramo-nos no mesmo âmbito literário e diante da mesma estrutura de experiência visionária.

A lista de paralelos entre o Apocalipse de Sofonias e o de João é impressionante: trombeta relacionada com pragas, abertura do céu, culto celestial, cidade celestial e tentativa de cultuar um anjo.

Agora vamos tratar de um texto que tem muita proximidade histórica com o Apocalipse de João, a Ascensão de Isaías. Sua redação final data do começo do século II d.C., apesar de ter material muito mais antigo. Contudo, é importante destacar que sua redação final foi feita por cristãos, com inserção de elementos teológicos cristãos. Essa releitura de um apocalipse judaico mostra que esse padrão de religiosidade era cultivado por outros círculos cristãos, além dos que produziram o Apocalipse de João. O texto é rico em informações sobre o êxtase de Isaías e sobre o início de sua viagem celestial. Quando Isaías reuniu-se com outros quarenta profetas, vindos de diferentes lugares, para com eles profetizar, abriram-se as portas do céu:

E quando Isaías falava com Ezequias as palavras de justiça e de fé, todos ouviram uma porta sendo aberta e a voz do Espírito […] [o rei reuniu todos os presentes para acompanhar o que acontecia]. E quando ouviram a voz do Espírito Santo, todos adoraram de joelhos e louvaram o Deus da justiça, o altíssimo, aquele que habita o mundo superior e senta-se nas alturas, o Santo, o único, o que descansa com os santos, e eles deram glória àquele que graciosamente concedeu uma porta no mundo exterior, que o deu graciosamente aos seres humanos. E enquanto ele falava pelo Espírito Santo, e todos o ouviam, [de repente] ele ficou calado e sua consciência lhe foi tomada, ele não mais via os homens que estavam diante dele. Na verdade, seus olhos estavam abertos, mas sua boca permanecia calada: a consciência de seu corpo lhe foi tomada. Mas ele ainda tinha fôlego, porque ele via uma visão. E o anjo que lhe foi enviado para mostrar-lhe [a visão] não era deste firmamento, nem era o anjo de glória deste mundo, mas veio do sétimo céu […] e a visão que teve não era deste mundo, mas do mundo que está oculto da carne (Ascensão de Isaías 6,6-16, OTP 2, 164-165).

Esse texto é repleto de informações sobre o êxtase do apocalíptico, como o fato de que “sua consciência lhe foi tomada”, que “seus olhos estavam abertos, mas sua boca permanecia calada: a consciência de seu corpo lhe foi tomada”. Se no Apocalipse de João o vidente volta-se para “ver a voz” que lhe fala (1,12), aqui todos “ouviram uma porta sendo aberta”, o que não é totalmente absurdo, mas implica mais elementos visuais que auditivos.

Retornaremos a esse texto da Ascensão de Isaías ao tratarmos do culto extático no cristianismo paulino, no próximo capítulo.

Nossa lista de paralelos judaicos sobre a viagem celestial e a contemplação de suas estruturas e da merkavah pode ainda ser ampliada consideravelmente. Detemo-nos nesses textos que citamos até aqui fazendo apenas referência também a que os mais importantes dos textos a serem estudados são os já mencionados Cânticos do Sacrifício Sabático (ShirShabb). Eles contêm a evidência que faltava para nos certificarmos de que essas crenças eram

difundidas entre os judeus do século I, uma vez que todas as outras obras que citamos provêm da diáspora e têm datação hipotética. Só não trabalharemos com textos dos ShirShabb devido ao fato de que estes não descrevem uma viagem celestial ou o estado de êxtase do visionário. Como havíamos mencionado, eles apresentam instruções para o culto, apesar de descrever as coisas que são vistas no céu. O problema é a ausência de qualquer dado sobre o visionário viajante.

Agora vamos explicitar mais a função das visões das estruturas celestiais em sua relação com os elementos cúlticos.

O culto nos céus: a liturgia das potências celestiais

O segundo elemento de ligação que queremos abordar é o culto celestial. É isso que João vê e presencia em primeira linha. Escolhemos, para nos guiar nesse novo passo, o uso litúrgico celestial da kedushá, o "Santo, Santo, Santo" de Is 6,3. A recitação da kedushá fazia parte do cotidiano de culto judaico. Mas, como havíamos visto no capítulo anterior, sua recitação parecia ser algo de força mística tal que até os papiros mágicos pagãos a recomendavam como forma de encantamento. Nesta seção, vamos nos deter em seu uso mais específico no misticismo judaico. Nesses círculos, ela foi usada como um refrão celestial, modelo para os cultos terrenos. É nesse sentido que foi entoada no Apocalipse de João em 4,8. Vamos nos deter, portanto, neste uso específico: da kedushá recitada no contexto da viagem celestial ou no culto realizado pelos anjos, e até mesmo no retorno da alma ao céu após a morte. É o que encontramos no Testamento de Abraão (OTP 1, 871-902), datado de entre os séculos I e II d.C. Abraão morre, e seu corpo é sepultado em Mamre, "enquanto os anjos escoltavam sua alma preciosa e subiam ao céu cantando o tríplice Santo a Deus, mestre de tudo, e a puseram para prestar culto a Deus e Pai (eis proskynesin)".

A mesma procissão da alma aos céus lemos na Vida de Adão e Eva, do século I d.C. (OTP 1, 249-295). Quando Eva morre, o anjo vai para o céu, glorificando e

dizendo o aleluia: “Santo, santo, santo o Senhor, à glória do Deus o Pai, pois é digno de glória, honra e culto com seu espírito eterno e doador de vida, agora e eternamente, para sempre, amém” (43, segundo acréscimo do ms C, segundo Tischendorf, OTP 2, 295). É como se o trisagion fosse a fórmula adequada para a alma adentrar os portões celestiais.

Aproximamo-nos mais do Apocalipse de João quando estudamos a recitação da kedushá no contexto das viagens celestiais e na visão dos seus mistérios. No Apocalipse intitulado Enoque eslavo, ou 2 Enoque, o viajante dos céus, ao chegar do sétimo céu, vê anjos em pé diante do trono de Deus, que, junto dos seres de seis asas e de muitos olhos, cantam a kedushá (21,1, OTP 1, 143). Esse ponto da narrativa é marcante, pois daí em diante os anjos não acompanham mais Enoque. Ele precisa ser acompanhado em sua viagem pelo arcanjo Gabriel. O culto celestial parece ser um divisor de águas na narrativa; delimita a santidade dos céus acima do sétimo.

4 Baruc, que data do século I ou II d.C., é um livro que une o culto celestial a certos elementos de viagem celestial. Jeremias conduz os judeus, retornando da Babilônia. Eles comemoram sua liberdade por nove dias, oferecendo sacrifícios. No décimo dia, Jeremias oferece o sacrifício sozinho e ora:

Santo, santo, santo, incenso das árvores vivas, luz verdadeira que me ilumina até que sou arrebatado por ti, clamo por tua misericórdia, pela voz doce dos dois serafins, eu rogo por outro fragrante odor de incenso. E possa Miguel, o arcanjo de justiça que abre os portões de justiça, ser objeto de minha atenção até que conduza os justos para dentro. Imploro-te, Senhor todo-poderoso de toda criação, não gerado e incompreensível, em quem todo o julgamento está escondido antes que estas coisas existissem (9,3-6 OTP 2, 424).

Em seguida, Jeremias é transportado em espírito ao céu, “como um que entregou sua alma”. Quando retorna da viagem, descreve a vinda do Filho de Deus.

É verdade que nesse texto o culto não é realizado no céu, mas está relacionado à viagem na medida em que a antecede, que talvez até prepare a partida do vidente.

A mesma conjugação de viagem celestial e culto celestial encontramos no Testamento de Adão, cujas partes mais antigas podem datar até do século I d.C. (OTP 1, 989-995). Adão descreve as horas celestiais dizendo que a quarta hora é a hora do “santo, santo, santo”, a “oração dos serafins” (1,5). Já a décima hora é a hora do louvor dos seres humanos (1,10): “E os portões dos céus estão abertos, por meio dos quais as orações de todos os seres vivos entram. Eles cultuam e partem. Nessa hora, tudo o que uma pessoa pede a Deus lhe é dado, quando os serafins e os animais alados batem suas asas” (1,10).

O capítulo 4 descreve as ordens dos céus. São as seguintes: anjos, arcanjos, arcontes, autoridades, poderes, domínios. Quando descreve a sétima ordem, diz: “Tronos, serafins e querubins ficam diante da majestade de nosso Senhor Jesus, o Messias, e servem o trono de sua magnificência glorificando-o a cada hora com seu santo, santo, santo. O querubim anima-se e reverencia seu trono e toma os selos. O serafim serve a câmara interna de nosso Senhor. Os tronos guardam os portões do santo dos santos” (4,8).

O Testamento de Adão tem, como podemos ver, muita afinidade com os conteúdos do Apocalipse de João: descreve a estrutura de poder no céu, seus agentes e autoridades, a reverência desses seres diante do trono, o recebimento de selos, e o que enfocamos agora: a entoação da kedushá. O texto encerra dando a conhecer que pretende ser um guia seguro de como é praticado o culto no céu. Ao terminar a descrição do culto que reproduzimos acima, o texto diz: “Esta é verdadeiramente a explanação dos cultos de acordo com os planos dos anjos neste mundo” (4,9). Se descreve como é o culto nos céus, pretendia, provavelmente, dar diretrizes para o culto terreno, sua cópia.

The Ladder of Jacob, possivelmente redigido no século I d.C. (OTP 2, 407-409), é uma expansão hagádica do sonho de Jacó relatado em Gn 28,11-22: Jacó vê uma escada que liga a terra ao topo do céu e os anjos de Deus que subiam e desciam por ela. Aqui a narrativa ganha elementos inéditos, como a interpretação dos degraus da escada: "como esta era e cada degrau como períodos desta era" (5,1). Isso transforma a interpretação do sonho em uma periodização de história. No fim, é apresentado o messias na figura dos anjos que descem e que sobem. A terra será glorificada, o estado paradisíaco, restaurado, e os ímpios serão punidos.

No capítulo 2, após a visão da escada que liga a terra e o céu, Jacó diz, ao acordar: "Temível é este lugar! Não é outro senão a casa de Deus e esta é a porta do céu". Seguem-se referências ao trono da glória, aos querubins, aos seres "de muitos olhos", aos querubins "de quatro faces", aos serafins "de muitos olhos" e aos serafins "de seis asas". Em 2,18-19, finalmente, é entoado: "Santo, santo, santo, Iao, Iaova, Iaoil, Iao, Cadosh, chaved, savaoth omlemlech il avir amismi varich, rei eterno, potente, poderoso, grande, paciente, o abençoado".

Vê-se, pelo uso pouco comum dos nomes hebraicos, que o autor, além de escrever em outro idioma, usava o hebraico como idioma místico, talvez para fins taumatúrgicos. Será que milagreiros utilizavam-se da kedushá, transformando a fórmula sagrada? Sua recitação abriria os portões dos céus, concedendo o que pedisse o milagreiro? Era uma forma mágica de acessar uma fração do poder celestial? Será que temos nesse texto um pequeno indício de cruzamento entre apocalíptica e taumaturgia? Estaria a apocalíptica revelando descuidadamente seu lado popular?

Um livro apocalíptico que descreve o culto celestial com muitos detalhes é o Sefer Hekalot, também conhecido como 3 Enoque, obra composta provavelmente no século III d.C. Mesmo sendo tardio em relação ao Apocalipse de João, ainda é de nosso interesse, pois pode conter elementos arcaicos, de períodos anteriores, chegando ao próprio judaísmo intertestamentário, além de ser útil para ilustrar o desenvolvimento histórico-religioso de tradições

anteriores. Ele é de especial interesse também porque pretende estar no coração do judaísmo, evocando como vidente o Rabi Ismael. Nesse apocalipse, muitos capítulos são dedicados à descrição dos céus, de seus poderes e do culto dos anjos. A recitação da kedushá é parte central dos acontecimentos cósmicos. Existem anjos especiais para recitá-la; se falham em fazê-lo, são castigados, e são banhados e purificados em um rio de fogo antes de entoar (36,2). Coisas fantásticas acontecem quando o "santo" é entoado: na primeira vez, "as colunas dos céus se abalam" (38,1); na segunda vez, "os nomes inefáveis que estão gravados com uma pluma flamejante sobre o trono da glória voam como águias de dezesseis asas que circundam e rodeiam o Santo" (39,2).

Quando é entoado pela terceira vez,

então os servidores do trono que atendem a sua glória saem com grande alegria de baixo do trono de sua glória. Cada um deles leva nas mãos milhares de milhares, miríadas de miríadas de coroas de estrelas, similares em seu aspecto ao planeta Vênus, e as vestem nos anjos servidores e nos grande príncipes, aqueles que dizem "Santo". Três coroas põem sobre as cabeças deles: uma coroa por dizer "Santo", outra coroa por dizer: "Santo, Santo". E uma terceira coroa por dizer: "Santo, Santo, Santo é Javé Zebaoth" (40,1-2).

Já os anjos que não recitam o trisagion corretamente são consumidos por um fogo devorador (40,3).

Estamos diante de uma concepção de culto celestial de uma sofisticação impressionante. Ele conta com seres angélicos específicos, e a execução de partes do culto abala e comove o cosmo. Este misticismo do culto celestial, da descrição da merkavah divina e de seus seres angélicos, tão completa em Sefer Hekalot, encontramos apenas de forma ainda incipiente no Novo Testamento, encontrando seu maior desenvolvimento no Apocalipse de João.

Gostaríamos de finalizar mencionando textos que não têm nenhum gênero visionário ou apocalíptico, mas que, por suas referências à recitação do trisagion, nos indicam que ele detinha significado místico no mundo da sinagoga da diáspora judaica.

As chamadas Orações Sinagogais Helenísticas (OTP 2, 671-697) são recolhidas dos livros 7 e 8 das Constituições Apostólicas. Ainda que transmitidas em uma obra cristã (também repleta de interpolações cristãs), especialistas desde Bousset e Kohler, no século XIX, interpretavam-nas como remanescentes de orações sinagogais judaicas.[7] Elas teriam sua origem entre os séculos II e III. Mencionaremos apenas a de número 4:

E santos serafins, juntos com os querubins de seis asas, cantando a ti o canto triunfal, gritam com vozes que nunca se calam: Santo, santo, santo o Senhor dos exércitos, o céu e a terra estão cheios da tua glória! E a outra multidão de numerosos arcanjos, tronos, domínios, soberanias, autoridades, poderes, clamando e dizendo: bendita seja a glória do Senhor de seu lugar! Mas Israel, tua assembleia terrena separada dos gentios, competindo com as forças celestiais noite e dia (4,9-13).

A mesma referência à kedushá juntamente com anjos, poderes e potestades, num contexto de culto celestial, encontramos em 12,81-85.

Diante desse testemunho sinagogal, perguntamo-nos se de fato este imaginário de um culto celestial, derivado das imagens de Ez 1 e de Is 6, é cultivado apenas em círculos apocalípticos e de extáticos viajantes celestiais. Ele não poderia fazer parte de um espectro mais largo de comunidades judaicas e cristãs no século I? Não podia perfazer uma prática da piedade ampla comum a judeus e cristãos? Não viviam estes igualmente subjugados em um mundo rigidamente hierárquico, no qual, na maioria das vezes, formavam a base da pirâmide social? Não seria o culto celestial, com a kedushá em seu centro, uma articulação simbólica que responde ao mundo profundamente hierarquizado e estático no

qual viviam? Esse mundo não se impunha de tal forma sobre a vida das pessoas que só podia ser enfrentado com a ajuda de miríades de anjos, querubins, serafins, poderes, tronos e a daquele que se assenta sobre o grande trono celestial? Não era o culto de sinagogas e comunidades cristãs das casas o espaço em que experimentavam de alguma forma a antecipação da erupção do reino das estruturas celestiais sobre suas vidas? Com o perdão dos sociologismos, não entendo que apenas sectários tenham cultivado esse misticismo. Ao contrário, ele me parece muito adequado ao contexto de sofrimento de homens e mulheres no século I.

O imaginário desses judeus e cristãos alimenta-se fortemente de imagens basileomórficas (como já notado por Scholem), mas também de imagens do mundo do templo e dos sacerdotes. Isso não quer dizer em absoluto que fossem representantes de uma classe de sacerdotes. Ao contrário, seu modelo de religiosidade foi adotado e recriado por largos setores da população judaica tanto da Palestina quanto da diáspora. Eles recriaram o templo. E o fizeram sem autorização de suas autoridades. Mesmo depois de sua destruição, o templo tinha sentido como um ordenador do cosmo e como alimento para expectativas de libertação. Na literatura judaica do intertestamento, sua presença é impressionante.

Enganamo-nos se pensarmos que, com esse tipo de imaginário, essas pessoas se escondiam em um reduto da cultura judaica, isolando-se de seu ambiente cultural maior. Não seria possível que também estivessem assimilando e, ao mesmo tempo, contestando elementos da religiosidade e do culto do mundo onde viviam? Da mesma forma que a religiosidade da magia popular recebeu e remodelou elementos judaicos em suas fórmulas e encantamentos, os judeus, na diáspora e na Palestina, assimilaram e adaptaram elementos da religiosidade helenística. Mesmo no âmbito da apocalíptica. Vejamos a inscrição de Stratonike, na Ásia Menor, do século I d.C. O texto refere-se a uma ordem de culto a Zeus Panemerios e Hécate. Notemos a disposição litúrgica e o cerimonial:

Por isso deve a população toda sempre sacrificar aos deuses que desta forma se manifestaram: espalhando incenso em taças, orando a eles e agradecendo-lhes, como de costume, dando-lhes honra através de cânticos de louvor durante a procissão e no culto. Por isso decidiu o conselho da cidade escolher trinta dos jovens da cidade que o Paidonomos (o tutor dos jovens) deve conduzir neste dia à prefeitura, vestidos de branco e trajando uma coroa de ramo de oliveira. Eles também devem trazer ramos de oliveira nas mãos. Estes jovens devem cantar um hino de louvor, acompanhados de um tocador de cítara e na presença de um arauto designado pelo secretário Sosantros, o filho de Diomedes[8] (extraído de BERGER, K. Religionsgeschichtliches Textbuch zum NT).

Chama a atenção a referência a trinta jovens, a suas vestes brancas, trajando coroas, entoando cânticos de louvor. Isso tudo nos lembra dos 24 anciãos cultuando a Deus diante de seu trono, entoando cânticos e louvores. O Apocalipse não poderia estar desenvolvendo uma contrapartida judaica ao culto dos deuses no qual o modelo parece ser mais determinado pelo culto da Ásia Menor que por modelos judaicos?[9] Não poderia ser uma apropriação judaica desses cultos em um nível celestial? Nesse caso, os cultos celestiais judaicos e cristãos seriam uma resposta muito ousada a seu meio ambiente político e religioso.

3.Observações sobre a linguagem cúltico-visionária e sua função no Apocalipse de João

Creio que o panorama que demos do campo simbólico da “porta aberta” e do culto celestial deve ter deixado o leitor longe de satisfeito. Afinal, apresentamos uma diversidade grande de textos de períodos diferentes, e cada um deles merece um tratamento mais cuidadoso. É possível que tenhamos conseguido, no entanto, demonstrar que se trata de um tema amplamente documentado no período, tema este tão negligenciado pela exegese tradicional.

Como resultado – nada inédito – de nossa pesquisa, apresentamos a constatação de que o Apocalipse de João, com suas imagens e visões, está inserido no centro de uma espiritualidade muito cultivada entre judeus e cristãos igualmente. Trata-se de um fenômeno talvez não tão marginal como se tenha imaginado.

Mas não podemos concluir este capítulo sem abordar de alguma forma a estrutura de linguagem dessa experiência visionária e de seus conteúdos, tal como se apresenta em Apocalipse 4 e 5. Resistiremos às tentações demitizantes fazendo apenas observações de ordem semântica sobre o texto de Apocalipse 4 e 5.

a) Os elementos estruturadores dos campos de sentido do texto são de ordem: geográfica (céu–terra, em torno, em frente etc. do trono), teriomórfica (cordeiro, rosto de…, asas), antropomórfica (alguém assentado sobre o trono, anciãos), numérica, gestual (proskynese). O texto como que pretende abarcar toda a realidade: o cosmo, os seres vivos, a sociedade, o gestual do corpo e o mundo sagrado. Nada lhe escapa. Sua experiência do sagrado é abrangente e unificante.

b) A concentração de imagens, por outro lado, não obedece a leis de espaço ou de lógica, não é sequer pictórica (ver olhos “por dentro” e “por fora”), não respeita as ordens da natureza (ver cada um dos seres viventes com o rosto de um animal e asas, como rosto de leão com asas). Já o elemento numérico é tão estruturante quanto os demais. Este desrespeito às “leis naturais” indica que a linguagem apocalíptica cria seu próprio mundo, no qual formula sentido. Cria sentido rompendo com um sentido dado anteriormente.

c) A organização desses elementos é: labiríntica (especialmente nas visões judaicas, uma hekal (palácio, câmara) conduz à outra, uma visão conduz para dentro da outra, um céu é entrada para outro céu; produz hibridismos (seres com características múltiplas, animais, humanas e angélicas: hayot, 24 anciãos); números e palavras têm sentido mais denso que o normal (palavras usadas densamente: glória, honra, poder); o gestual é rigoroso. Trata-se de um mundo

no qual não se pode adentrar facilmente. Fazem-se necessárias orientação e interpretação (por meio do apocalíptico ou de um anjo intérprete) para que se realize a revelação.

d) Não é um mundo espontâneo, em que cada qual faz o que quer e como quer, mas é extremamente regrado em funções e poderes. Além do mais, como havíamos notado, esse mundo dispõe sobre as pessoas e seres de forma caprichosa; reorganiza a criação da forma que quer. É esse mundo exótico e oculto que decide sobre o cotidiano, subverte-lhe as formas aparentes, revela seu sentido mais profundo. E tudo isso é apenas acessível no mundo do culto e do êxtase visionário (ou de sua comunidade visionária). Os apocalípticos são desvendadores de uma realidade complexa, oculta, mas essa realidade é também decisiva, pois incide sobre o cotidiano e até sobre os fatos políticos e cósmicos. A apocalíptica e também o Apocalipse de João unem o particular e íntimo da experiência religiosa com o estrutural do mundo do poder político.

e) O texto alterna aclamações e doxologias que concentram títulos honoríficos e ações e gestos de adoração. Poderíamos dizer que estamos no mundo mediterrâneo, em que a honra é uma categoria fundacional dos relacionamentos humanos. Deus tem de ser aclamado como digno em suas muitas variações. Sua dignidade torna-se manifesta no culto. O mundo mediterrâneo é, também nesse aspecto, um mundo exibicionista e vaidoso.

f) A palavra, nesse universo cultural, especialmente na cultura judaica, não é mera convenção linguística, como em nossa cultura: ela deseja não só expressar as coisas, mas também as “constrói”. A palavra é a coisa. Estamos num mundo em que, a partir da palavra, coisas são criadas (repetindo assim a criação?). Por causa desse poder da palavra de criar coisas, o mundo da liturgia tinha muito mais importância do que pode ter para nós na construção do mundo.

g) As aclamações e doxologias são cercadas por estruturas de poder e de culto que são apresentadas concentricamente: céus – porta do céu – trono – 24 anciãos

– animais – apresentação do Cordeiro. Isso fica ainda mais nítido nos apocalipses judaicos. As estruturas funcionariam como enquadramento das aclamações? Como seu cenário? Palavra e arquitetura completam-se? Culto e Torá?

h) O sagrado é algo pouco acessível; quando o é, é magnífico, denso, quase indescritível. O Apocalipse de João é até discreto ao narrar os apuros e maravilhamentos do vidente. Isso o distingue dos apocalipses judaicos. Mas mesmo aqui o sagrado não é íntimo e facilmente acessível. Cristo, que completa as funções do entronizado, ganha dimensões cósmicas. Uma boa crítica à nossa religiosidade de intimidade gratuita e vulgarizadora com o sagrado.

Mesmo sendo estruturado no mundo das visões das estruturas celestiais que descrevemos acima, gostaríamos de destacar as novidades que João apresenta diante da linguagem apocalíptica.

Primeiro devemos observar que o que chamamos convencionalmente de apocalíptica é um construto da exegese moderna. Entre os escritos considerados apocalípticos, existem diferenças enormes. Se compararmos um apocalipse como o Apocalipse dos Animais de 1 Enoque com o 4 Esdras ou com o Livro 5 dos Oráculos sibilinos, podemos nos perguntar se esses livros são de fato tão aparentados como se pressupõe na pesquisa. Por isso não é correto jogar o Apocalipse de João contra os demais apocalipses, como se estes fossem organizados de forma idêntica e o Apocalipse de João fosse exceção.

No capítulo 5, João parece mostrar seu descontentamento com soluções apresentadas anteriormente. Isso já pode ser notado na economia de hierarquias celestiais e angelicais apresentadas na visão de João. Seria isso consequência da concentração de funções no Cristo? Isso tornaria desnecessário mostrar os sarim que dominam o mundo celestial? É por isso que eles são apresentados de forma tão antropomórfica na figura dos 24 anciãos? O Cordeiro poderia ter assumido algumas dessas funções. Na verdade, o Cordeiro tem funções explicitamente

messiânicas, figuras estas nem sempre explícitas na literatura messiânica judaica. Aqui, o Cordeiro é identificado com uma figura histórica concreta, Jesus de Nazaré, ainda que ela já tenha embarcado novamente no mundo do mito.

Também fica claro que o Apocalipse de João segue a tendência de outros apocalipses do século I d.C. ao diferir da literatura apocalíptica clássica (em especial a de 1 Enoque), na qual há uma forte ênfase na explicação cosmológica. O Apocalipse de João enfatiza muito mais a relação do cosmo e das estruturas celestiais inseridas no grande drama dos eventos finais, nos quais acontece a libertação do ser humano de todo sofrimento.

a) O Ap 5, que conta com menos documentação de elementos paralelos na literatura do período, parece quebrar o protocolo solene do cap. 4 com o choro do visionário, que até então se mantém discreto. Essa quebra de protocolo parece indicar um certo descontentamento com a eficiência do culto celestial tal como visto tradicionalmente. É com a chegada do Cordeiro, com todas as suas características de mártir, e a consequente identificação com os leitores, que a história do fim dos tempos pode ser levada a cabo.

b) A centralidade do trono é mantida, mas o Cordeiro é incluído no cenário. Sua chegada renova a importância do trono e de seu papel decisivo nos eventos finais.

c) Os capítulos 4 e 5 não devem ser lidos como pura oposição um ao outro, pois existe uniformidade na linguagem que expressa poder (ver a mesma densidade de linguagem nos títulos do Cordeiro: Leão, Cordeiro, degolado, expressões que têm sentido messiânico ou de martírio). O culto celeste, é verdade, abrange, na segunda parte (cap. 5), a natureza e as gentes. Mas tudo parece transcorrer conforme um plano. Como se o Messias oculto fosse manifestado e renovasse o sentido e a centralidade do trono ao abrir o evento do fim dos tempos. De fato, o Apocalipse 5 pode ser lido como texto de revelação do Messias, e nesse caso o capítulo 4 teria exercido uma função de introdução. O fim da visão, com o culto

dos 24 anciãos e as hayot, parece querer integrar o Cordeiro na narrativa. Com o fim, voltamos ao cenário do capítulo 4.

Concluiremos com uma breve observação sobre o contexto em que esse texto é lido e recebido em uma comunidade cristã do fim do século I. Esse contexto é duplo: por um lado, o êxtase visionário, por outro, o culto cristão primitivo. Mesmo sendo o texto tão bem amarrado e organizado, não podemos excluir a possibilidade de que tenha sido redigido em estado extático. Mesmo no êxtase religioso, as comunidades falam sua linguagem religiosa específica. O êxtase também tem suas convenções e regras, caso contrário as manifestações extáticas não poderiam ser compreendidas por nenhuma comunidade nem estas poderiam sentir-se identificadas com elas.

Esse êxtase, apesar de ter sido descrito como tendo ocorrido na solidão de Patmos, tem alguma relação com o culto comunitário. Se não no momento de sua criação (e não sabemos se João teve outros semelhantes antes), pelo menos no momento de sua primeira recepção. É conhecida a hipótese de que esses cantos (as doxologias e aclamações) tiveram origem no culto da comunidade e que o livro deve ter sido lido em voz alta no culto, gerando fenômenos extáticos de ordem que mal podemos imaginar. É sedutora a ideia de que em cada culto os cristãos das comunidades da Ásia Menor, apesar de seu contexto de sofrimento e segregação social, puderam ter acesso ao mundo das estruturas e dos poderes celestiais que regem o cosmo, mesmo que ocultamente (por isso trata-se de uma “revelação”), e no êxtase religioso de seu culto começaram a recriar o mundo e vivenciar tempos de salvação.

Uma releitura do texto nos moldes de fenômenos extático-carismáticos de grupos religiosos populares brasileiros de várias crenças certamente nos levará a comparações e análises transculturais muito fascinantes.

Capítulo 2

Palavras ininteligíveis: êxtase e derramamento do Espírito no culto das comunidades paulinas

No capítulo anterior, vimos como, por trás do culto cristão primitivo e suas influências apocalípticas, havia toda uma concepção de mundo e de Deus que fazia desse momento ritual uma oportunidade de acesso místico aos poderes celestiais. Acessar Deus por meio do culto implicava adentrar seus palácios, diante de suas criaturas.

Também vimos como esse culto torna-se manifesto num caso específico: o do profeta visionário João. No caso dele – fica a pergunta se era o caso também de todos os membros de sua comunidade –, o culto acontecia num contexto de revelação e transe extático. Ele foi "tomado em espírito", foi arrebatado ao céu, onde pôde contemplar o culto que serve de modelo para o culto de sua Igreja.

Nesta nova seção, gostaríamos de enfocar o culto como fenômeno comunitário. Como culto de um grupo, questionando aí também a incidência de elementos extáticos. Vamos enfocar, para tanto, o culto da comunidade paulina. Nossa hipótese é que, mesmo com algumas peculiaridades dessa corrente do cristianismo primitivo, que veremos a seguir, o modelo de culto celestial e suas implicações cósmicas, conforme descrevemos acima, são determinantes. Isso não quer dizer que já teremos descrito o culto, e o culto extático, paulino. Cada grupo, mesmo dentro das comunidades paulinas, tem suas características específicas. Algumas delas provêm até de outras influências religiosas.

1.A experiência fundadora do cristianismo primitivo: derramamento do Espírito e profecia extática

O relato de Atos 2 é considerado uma espécie de mito fundador das origens cristãs e nos narra que, no dia de Pentecostes, “estavam todos reunidos em um mesmo lugar; de repente veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito, e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem” (At 2,1-4).

A segunda parte do relato nos explica de que línguas se trata: idiomas falados por judeus e prosélitos que estavam em Jerusalém por ocasião da festa. Todos ouviam os discípulos proclamando, pela primeira vez, em suas próprias línguas, “as grandezas de Deus”. A audiência chegou a pensar que os discípulos estavam embriagados.

No sermão que segue a esse momento miraculoso, Pedro tem de argumentar que ele e seus colegas não estão bêbados, afinal era apenas a terceira hora do dia. Muito cedo para entregar-se ao vinho. Mas é possível também entender, dessa palavra de Pedro, como se ele admitisse que o êxtase provocado pelo Espírito, acompanhado talvez por sons e gestos desengonçados, poderia ter causado uma compreensão equivocada do fenômeno em seus ouvintes.

Pedro interpreta a cena como o cumprimento da profecia de Joel 2: “E acontecerá, nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões, e sonharão vossos velhos; até sobre meus servos e sobre minhas servas derramarei do meu Espírito naqueles dias, e profetizarão” (2,1-18).

O texto acresce dois elementos ao texto da Bíblia hebraica (e também em relação à LXX): a) a referência aos “últimos dias” e b) a segunda menção a “profetizarão”, relacionado aos servos e servas. O texto e o evento por ele interpretado ganham certa dimensão escatológica.

Este “profetizar” que decorre do derramamento do Espírito é caracterizado mais especialmente por meio da distribuição de línguas de fogo entre os discípulos e o fato de que começaram a falar em “outras línguas”. Parece tratar-se de uma compreensão de profecia extática ou entusiástica. Ela acontece em transe. Aqui, nesse relato, portanto, a manifestação privilegiada dessa profecia extática é a glossolalia. O acréscimo lucano ao texto de Joel, de que o derramamento do Espírito ocorre “nos últimos dias”, mostra que este êxtase pelo Espírito acontece em um contexto de expectativa de fim dos tempos. Exploraremos esses dois aspectos, êxtase e expectativa do fim dos tempos, em nossa abordagem do fenômeno, relacionando-os a um fenômeno específico: a glossolalia.

O fenômeno de “falar em línguas” é apenas parte do complexo do êxtase cúltico cristão primitivo. Não queremos reduzir esse culto às manifestações de glossolalia. Tampouco a glossolalia pode ser abstraída desse contexto, como é comum em muitas abordagens. Centramos nosso foco nesse fenômeno porque ele pode nos ilustrar mais concretamente o elemento extático. Não que se trate do elemento central de culto. Parece-nos que também não foi praticado em larga escala no cristianismo das origens, tendo ficado mais restrito a algumas comunidades paulinas. A glossolalia, não importando agora qual de suas definições se adote, tem sido apontada como uma das características principais do movimento pentecostal na atualidade. Não podemos estar certos de que esse fenômeno, em nossos dias, quer entre pentecostais protestantes, quer entre católicos carismáticos, seja o mesmo fenômeno do cristianismo do século I.

Iniciamos nossa abordagem do fenômeno apontando para o fato de que Lucas mascara a glossolalia, deslocando-a de contexto. Em Atos 2, ele transforma o falar em “outras línguas” do êxtase cúltico em início da pregação do Evangelho. Isso cabe muito bem no propósito teológico e literário de Lucas. O fato de que

judeus e prosélitos ouviam “em sua própria língua” – ou seja, na língua da diáspora – a pregação dos discípulos serviria de abertura exemplar da evangelização do império desde Jerusalém até Roma. Essa reformulação redacional do fenômeno é realizada pela mudança sutil de cenário: se antes os discípulos estavam reunidos em “um mesmo lugar”, o que indicaria melhor um lugar fechado, agora anunciavam o Evangelho em algum lugar central de Jerusalém no qual se convertem e são batizadas três mil pessoas. O texto dos versos 1-4 poderia ter cabido perfeitamente em um contexto de culto das primeiras comunidades.

É no contexto do culto das comunidades, e em especial comunidades do cristianismo paulino, que devemos buscar os melhores relatos desse tipo de fenômeno. É tão presente em algumas de suas comunidades que Paulo tem de controlar sua manifestação constantemente, apesar de ele apresentar-se como o que mais fala “em línguas” entre eles.

A glossolalia aparece na lista de dons (charismata) de 1 Coríntios 12. Entre outros tantos dons (alguns também de caráter extático, como “operações de milagres”, “discernimento de espíritos” etc.), encontramos “variedade de línguas” e “capacidade de interpretá-las”. É interessante notar que a maioria desses dons está relacionada à fala, como “palavra de sabedoria”, “palavras de conhecimento” e “profecia”, além das línguas. E Paulo começa sua apresentação dos dons lembrando que, quando eram gentios, os coríntios eram conduzidos por “ídolos mudos”. Mas agora, além de possuírem tantos dons relacionados à fala, podem dizer pelo Espírito de Deus: “Senhor Jesus”. A própria confissão do Cristo é entendida como possibilitada pela posse pelo Espírito. Cristologia e transe. Um bom tema para a teologia sistemática. A confissão de Jesus como Senhor não parece ser uma declaração racional, mas sim fruto de um tipo de revelação especial. Só essa experiência possibilita a confissão. A posse pelo Espírito e suas manifestações no culto manifestavam-se, prioritariamente, no ato de falar.

O dom de falar “em outra língua” era o mais destacado na comunidade paulina

em Corinto. Tanto que Paulo tem de dedicar toda uma seção da epístola para motivar a comunidade a diversificar os dons, em detrimento da glossolalia (capítulo 14). Mas, mesmo com todas as restrições de Paulo ao dom de línguas – e creio que essas restrições são apenas locais e referem-se ao controle de carismáticos concorrentes de Paulo –, ele nos dá uma apresentação do fenômeno: compara as línguas a sons indistintos de instrumentos (7-8); falar em línguas, sem compreensão do que se diz, é como "se falásseis ao ar" (9), é "ser estrangeiro" diante do irmão na comunidade (11, muito importante essa caracterização). A realidade do dom é incontestável: "O que fala em outra língua, ore para que a possa interpretar. Porque se eu orar em outra língua, o meu espírito ora de fato, mas a minha mente fica infrutífera" (13-14): trata-se de uma "oração no espírito", portanto. E segue dizendo que é possível "orar com o espírito", "cantar com o espírito" e "bendizer com o espírito" (15-16). É um "falar consigo mesmo e com Deus" (28). Mesmo reconhecendo que as línguas só devem ser usadas, em Corinto, com tradução, Paulo admite que fala "outras línguas" mais do que todos os demais (18). Percebe-se, nessa caracterização do dom das línguas, que se refere a um ser tomado pelo espírito, dar-lhe autonomia, suspender o controle da mente e soltar-se num fruir de palavras.

Toda a depreciação das "línguas" em 1 Coríntios 12–14 tem como contexto a perda do controle do culto por parte das autoridades comunitárias e do próprio Paulo. Mas fica evidente que o fenômeno era central e que os demais dons são exaltados apenas para o controle deste. Não é gratuita também a ordem para que as mulheres calem-se no culto. Dessa forma, muitas das "outras línguas" ficariam caladas. As "outras línguas" eram faladas principalmente por mulheres? Uma questão a ser investigada.

Para limitar o fenômeno, Paulo tenta convencer seus leitores de que, na presença de incrédulos no culto, as línguas seriam inconvenientes. Pensariam que "estão loucos" (o v. 23 nos lembra o medo de que estavam "bêbados" de Atos 2).

Como pudemos notar, as línguas no cristianismo paulino não tinham a finalidade de proclamação pública do Evangelho e muito menos se referiam a falar línguas

estrangeiras, como em Atos 2. Não era anúncio na língua do ouvinte; senão, por que então o receio de Paulo de que os incrédulos se escandalizassem? Qual seria o escândalo em anunciar o Evangelho na língua, por exemplo, de um visitante estrangeiro na comunidade? Tratava-se muito mais de um falar extático, em contexto cúltico. Mas qual era o contexto do culto cristão primitivo? E que línguas eram faladas ali?

2.O contexto histórico-religioso da glossolalia

Em 1Cor 11,10, Paulo adverte seus leitores de que as mulheres devem usar véus nos cabelos no culto comunitário “por causa dos anjos”. Pode-se interpretar esse verso no sentido de que a mulher não deve soltar seu cabelo e muito menos balançá-lo durante qualquer tipo de transe. Esta era uma das características do êxtase das mulheres montanistas. Elas dançavam e balançavam os cabelos. Era uma característica também de outros cultos extáticos da Antiguidade, como o culto de Dioniso. Como havia certo apelo erótico nos cabelos soltos, Paulo, preocupado com a boa ordem no culto, trata de regrar esse assunto. Por trás dessa exortação, ele evoca o mito judaico de que os anjos podem sucumbir ao apelo da beleza feminina, conforme a interpretação apocalíptica de Gênesis 6. Trata-se de um mito amplamente difundido na literatura apocalíptica, de que anjos e mulheres tenham se unido sexualmente no tempo primordial (pré-diluviano) e que essa união teria trazido ao mundo o mal e a injustiça. O fato que gostaríamos de destacar aqui é que Paulo pressupõe que os anjos estão presentes quando a assembleia cúltica se reúne. E, pelo fato de estarem presentes, devem ser respeitados, e não provocados com a sensualidade feminina. Em 13,1, Paulo refere-se a falar “línguas de anjos”. Vamos nos deter um pouco mais nesse elemento da glossolalia.

O contexto religioso maior deste fenômeno de falar línguas angelicais é a apocalíptica judaica e sua descrição do culto celestial, que, conforme se entendia nesses círculos, era paralelo ao culto terreno. Como já vimos, o culto das comunidades cristãs também era entendido como um reflexo, uma sequência do culto que era realizado nos céus.

O mundo celestial, que descrevemos no capítulo anterior, onde acontecia o culto diante do trono de Deus, já havia sido visitado pelo próprio Paulo, segundo seu relato em 2Cor 12. Ele narra ter visitado “o terceiro céu”. Teria sido “arrebatado” (harpagenta), sem saber se “no corpo” ou “fora do corpo” (v. 12). Mais tarde ele refere-se a essa viagem como “arrebatado ao paraíso” (v. 4). Ali teria ouvido revelações que descreve como “palavras que não podem ser ditas, palavras que não é lícito ao ser humano dizer” (v. 4). O que teria Paulo visto e ouvido? Qual teria sido o motivo de seu assombro diante dessa revelação? Paulo teria sido um viajante da merkavah? Teria ali aprendido a falar as “línguas de anjos”? O caráter enigmático do texto não nos deixa concluir muito. Fica clara, no entanto, a relação entre “palavras indizíveis” e a viagem celestial de Paulo.

A forma de ligação entre as duas realidades, a celestial e a terrena, mais especificamente a vida da comunidade em questão, ocorria por meio do culto. Esse culto, vivido em comunidades cristãs do século I, parece ter dado o contexto para as manifestações de glossolalia. Dito de outra forma, a glossolalia é um reflexo da prática do culto celestial em comunidades cristãs primitivas. É um falar extático da língua cúltica dos anjos.

Mesmo sendo a glossolalia um fenômeno atestado em cultos helenísticos, inclusive na profecia mântica, entendemos que seu contexto mais próximo no cristianismo primitivo é o misticismo apocalíptico. É nesse âmbito religioso que o elemento extático se desenvolve no judaísmo do período.

Temos um testemunho impressionante de “língua dos anjos” nos Manuscritos do Mar Morto. Nos Cânticos do Sacrifício Sabático da gruta 4 de Qumrã é ilustrada a relação entre o culto terreno e o celestial. Nesse caso, entre o culto no templo de Jerusalém e o celebrado nos céus. Os manuscritos apresentam treze cânticos para o sacrifício do sábado, iniciados com “Para o instrutor. Cântico para o holocausto do primeiro sábado”, seguidos de descrição do culto celestial, dos sacerdotes angelicais e das maravilhas celestiais. Os conteúdos dos louvores são de caráter visionário: trata-se de anjos, dos céus e da merkavah. A linguagem é

densa. Há um amontoamento de adjetivos (ex. 4Q403, col. I, 10-29, “maravilhosa(s)”, “exaltado”, “supremo” etc.). Essa densidade de linguagem parece ser indício dos limites da linguagem humana na expressão das coisas celestiais. De nosso especial interesse aqui são as repetidas referências às “línguas dos anjos” (também chamadas de “línguas de conhecimento”) em contraposição à língua humana (“língua de pó”) em 4Q400 frag. 2,7-11. Essas línguas tampouco são uniformes. Cada anjo responsável por um céu tem a sua respectiva língua de louvor a Deus. No entanto, a presença de glossolalia aqui não é dada como certa. Mas, se traduzirmos a palavra hebraica lashon por idioma, teremos um testemunho do louvor a Deus em línguas angelicais em um texto palestino do século I.

Não há muitos outros indícios literários de glossolalia. Isso é compreensível, pois o local e a forma típica de sua prática eram a espontaneidade do momento do culto. Mas, mesmo assim encontramos alguns poucos vestígios do mais alto interesse, que podem nos revelar algumas de suas características. Vejamos.

Esse parece ser o caso da escada de Jacó (OTP 2, 407-409), que vimos no capítulo anterior. Nesse midrash, não temos relatada propriamente uma viagem celestial. Trata-se da narrativa do sonho de Jacó, na qual ele começa a pedir a Deus em um cântico que lhe revele a interpretação de seu sonho. Nesse canto ele evoca imagens de Deus do complexo da merkavah. Durante o canto, em êxtase, ele diz: “Enquanto eu ainda estava entoando esta oração, uma voz veio diante de minha face dizendo”. Em seguida, Deus é invocado com muitos e variados nomes e atributos: “Santo, santo, santo, Yao, Yaova, Yaoil, Yao, Kados, Chavod, savaoth omlemlech il avir amismi varich, rei eterno, poderoso, potente, grandíssimo, paciente, bendito”.

Então o anjo Sariel foi enviado a Jacó para decifrar-lhe o sonho.

Na forma da kedushá, pudemos notar que são feitas variações com o tetragrama e que outros nomes hebraicos de Deus são apresentados por um autor que, muito

provavelmente, não sabia hebraico (além do mais, a obra deve ter sido redigida em grego).

Há uma dificuldade com o texto. Devemos considerá-lo um exemplo de glossolalia? Em minha opinião, sim. Os padrões de “línguas de anjos” variam de grupo a grupo. Creio que, nesse caso, trata-se de uma imitação de hebraico para invocação de Deus para uso no culto. Há uma sacralização da linguagem e das letras do tetragrama, o que aliás não é incomum no misticismo judaico posterior. Esse texto é também um testemunho de contexto extático de uma visão ou de viagem celestial. Jacó entra em êxtase e viaja aos céus. E isso acontece em contexto cúltico, das invocações e cantos de Jacó, conforme o contexto da narrativa. Entendemos – esta é nossa pressuposição, em toda a nossa análise – que a conexão entre culto, visão e êxtase é paradigmática, é determinante da experiência religiosa desses grupos, e não apenas derivada do contexto narrativo. É nesse contexto que se manifesta o fenômeno da “língua dos anjos”.

Há outro testemunho muito interessante para a nossa análise, que provém do século II d.C., o Apocalipse de Paulo (NTA 2, 660-661). Nele há referência explícita ao paralelismo entre o culto terreno e o celestial; “tal como um é feito no céu, da mesma forma o outro na terra”. Também encontramos um curioso diálogo entre Paulo e um anjo:

E eu [Paulo] disse ao anjo: Senhor, o que significa “aleluia”? […] E ele me respondeu: aleluia é dito na língua hebraica de Deus e dos anjos e tal é o significado da palavra “aleluia”: tecel.cat.marith.macha. E eu disse: Senhor, mas qual o significado de tecel.cat.marith.macha? E me respondeu o anjo: isto é tecel.cat.marith.macha: louvemos todos juntos (Apocalipse de Paulo 30).

Nesse caso, encontramos um testemunho raro de descrição da língua divina e angelical como sendo uma espécie de “hebraico celestial”. Mas, como vimos no texto, e também no hebraico da escada de Jacó, trata-se, na melhor das hipóteses, de um péssimo hebraico. No caso do Apocalipse de Paulo, a frase não está

escrita em hebraico, mas sim em um “hebraico divino”. Um dos motivos da descrição deste hebraico divino pode ser sua mistificação como língua divina, que teria sido falada por Jesus, pelos profetas, língua da Torá, além do aspecto misterioso de ser língua oriental. O autor não sabe essa língua, mas tem de imitá-la, ou melhor, recriá-la como um hebraico celestial. Essa é a língua dos mistérios divinos. Como veremos abaixo, havia certa mistificação de línguas orientais (como do egípcio, além do hebraico) nos papiros mágicos do Mediterrâneo.

Não é pouco frequente o uso do tetragrama (Yahveh) ou de variações suas nas voces magicae dos papiros mágicos. Segundo Meyer,[10] muitas dessas palavras mágicas de evocação de poder eram de tipo glossolálico.

Vejamos um exemplo fantástico na Liturgia de Mitra, um manual sincrético para a ascensão da alma a Deus. Em suas palavras: um “tratado que o grande Deus Hélios Mitras ordenou que fosse revelado a mim por seu arcanjo” e tem por objetivo “que eu sozinho possa subir ao céu como um inquiridor e contemple o universo” (484-485). Depois de invocações a Deus reconhecendo a natureza mortal do visionário, este tem de seguir as instruções e técnicas: “Inspira o ar que vem dos raios, inspirando quanto possa, e tu verás a ti mesmo sendo arrebatado e subindo para as alturas de forma que vais parecer estar suspenso no ar” (540-541).

Ao subir, o visionário é ameaçado pelos deuses que “estão te encarando e se aproximando de ti” (555-556). Após uma fórmula, cantada em “línguas”, “verás os deuses olhando com graça para ti e não mais se aproximando de ti […] quando vires que o mundo de cima é claro e circular e que nenhum dos deuses ou anjos te estão ameaçando” (566-571).

Depois de invocações e orações, encontramos: “Então abra teus olhos, e verás as portas abertas e o mundo dos deuses que está dentro das portas, de forma que do prazer e alegria da visão teu espírito vai adiante e ascende”.

A liturgia segue com a descrição de Mitra e dos segredos dos céus.

Eis a fórmula que deve ser cantada em línguas:

Eu invoco os nomes imortais, viventes e honrados, os quais nunca são expressos de forma natural e não são declarados em língua articulada por língua humana ou fala mortal ou por som mortal: EEO OEEO IOO OE EEO OE IOO OEEE OEE OOE IE EO OO OE IEO OE OOE IEO OE IEEO EE IO OE IOE OEO EOE OEO OIE OIE EO OI III EOE OYE EOOEE EO EIA AEA EEA EEEE EEE EEE IEO EEO OEEEOE EEO EYO OE EIO EO OE EE OOO YIOE.

Diga todas essas coisas com fogo e espírito, até completar a primeira recitação, depois, de forma similar, comece a segunda, até que complete os sete deuses imortais do mundo. Quando tiver dito essas coisas, você ouvirá trovões e tremores no mundo à sua volta, você mesmo ficará muito agitado (606-624).

Entre as técnicas de ascensão da alma aos céus, a Liturgia de Mitra recomenda a glossolalia como fórmula mágica. Tratava-se de um fenômeno comum no Mediterrâneo pelo qual parece que judeus e cristãos foram influenciados. Uma rápida olhada na edição dos Papiros Gregos Mágicos de Hans Dieter Betz[11] nos permitirá ver como o uso de fórmulas mágicas era associado a nomes orientais, havendo até referência a personagens bíblicos, como um encantamento de Salomão (p. 55) e a expressão “OI […] IAO SABAOTH ZABARBATHIAO ADONAI” (p. 149). O nome do Deus dos judeus era usado frequentemente por transmitir poder.

3.Para uma sociologia da língua dos anjos: visões extáticas e reconstrução simbólica de poder

Nesta seção, aproximamo-nos de aspectos muito particulares da experiência extática beirando o mundo do cotidiano. Se antes havíamos enfocado o êxtase como o meio de acesso às estruturas de poder do cosmo, à organização do poder celeste e ao culto celestial, agora ele encontra-se enfocado em um aspecto particular: a fala.

Que experiência social é expressa nesta fala humana que busca expressar a linguagem divina? De bocas de homens e mulheres que, tomados pelo espírito, falam as línguas angelicais? Por que são levados a abandonar formas convencionais de expressão para balbuciar palavras misteriosas do mundo do culto celestial? Estariam expressando sua consciência de insuficiência do corpo, que desejam que seja transformado? Ou trata-se de uma expressão direta de insuficiência da palavra humana que, diante da experiência do sagrado, pede a criação de um novo código?

Como havíamos visto, falar em línguas, além de seu caráter espontâneo (ressaltado por Paulo), também se caracteriza por um padrão. A língua dos anjos lembra, recria o hebraico. Nessa característica de imitação e recriação de sons, que ao leitor moderno pode parecer um pouco ingênua, há uma provocação das mais significativas. Isso implica então o fato de que a língua que pode descrever as megalina theou (“as grandezas de Deus”) e dizer as “coisas indizíveis” não é o grego ou o latim, línguas faladas no centro da cultura e do poder do mundo mediterrâneo, mas uma língua angelical que se assemelha ao hebraico (ver Ap. Paulo). Note que essa inversão ocorre no contexto de comunidades judaico-cristãs da diáspora, que, portanto, falavam grego (!).

A importância dessa resposta religiosa para a sociedade só pode ser avaliada quando se tem em conta que, no mundo antigo, ser “bárbaro” ou não era definido também em relação à língua. E as línguas orientais eram todas consideradas bárbaras.

Os primeiros cristãos adquirem em transe o poder de expressar o mundo celestial com linguagem celestial que é, ao mesmo tempo, aparentada com a linguagem de uma colônia dominada pelos romanos. Encontramos aqui uma espécie de solidariedade simbólica entre as classes populares no Mediterrâneo que, nos seus encantamentos e fórmulas mágicas, evocam deuses orientais em sons que tentam imitar suas próprias línguas.

Esta língua de anjos é falada em dois contextos inter-relacionados: no culto e diante do trono de Deus. Na verdade, o que se fala no culto humano, nas periferias do império, é reflexo do culto angelical, e este acontece diante da fonte de poder de todo o cosmo: o trono-carruagem de Deus. Falar em línguas, nesse contexto, é um exercício de poder, de pretensão de refletir as estruturas de poder celestiais.

Notemos que a linguagem do êxtase não é adquirida por formação, por estudo, o que só podia ser adquirido nas classes sociais altas. Ela é recebida por meio do carisma. Atos 2 domestica essa subversão da linguagem ao transformar a glossolalia em expressão em línguas correntes. Nas comunidades paulinas de Corinto, era o carisma exercitado com preferência no culto das casas. Era exercido principalmente por mulheres. Como vimos em nossa introdução, cultos de êxtase são praticados principalmente por mulheres ou por homens destituídos de status social. Era o caso também em Corinto, em um grau que fugia do controle de Paulo, a ponto de ter que reprimir o fenômeno.

Os cultos periféricos, na linguagem de Lewis,[12] acabam por permitir a seus possuídos que quebrem regras sociais por momentos ou até dias. Que regras implícitas podiam ser quebradas ou subvertidas pelos primeiros cristãos durante seus cultos extáticos?

Imagino que o leitor pergunta-se, especialmente neste capítulo, se haveria alguma relação entre os fenômenos que descrevemos e a experiência do Espírito que se vive em muitas comunidades, tanto católicas quanto protestantes. Refiro-

me ao fenômeno pentecostal e carismático. Concluo este capítulo com algumas breves observações a respeito. Mas o faço aqui desde a perspectiva de quem estuda o fenômeno no século I.

A experiência pentecostal constitui-se em uma forma de exercício simbólico de poder por parte das classes populares. Em suas criações de linguagens e da relação destas com os poderes estabelecidos, a experiência pentecostal é uma resposta simbólica à situação de opressão em que vivem as pessoas. Cabe, de uma forma ou de outra, à teologia contemporânea dialogar com essa resposta, e não apenas exercer crítica sociológica e política.

O pentecostalismo pode ser considerado apenas uma aberração religiosa para uma teologia que se comporta esquizofrenicamente diante da experiência religiosa. Não podemos nos esquecer de que a religião alimenta-se também da dinamicidade de experiências com o Espírito. Praticar exclusivamente uma teologia da palavra, do querigma, em detrimento de expressões religiosas extáticas, é uma postura unilateral e parcial. Para o estudioso da Bíblia, em especial, esse risco apresenta-se quando compreendemos os primeiros cristãos apenas como anunciadores de um querigma, uma “mensagem” que é fonte de formulações teológicas normativas para a história e práxis da Igreja. Para um estudioso da Bíblia que analisa o cristianismo primitivo também a partir de seus elementos da experiência religiosa, a experiência carismática e a pentecostal atuais não são aberrações religiosas, de forma alguma.

Também é importante mostrar que, mesmo havendo analogias entre a experiência do êxtase e de possessão do Espírito no Novo Testamento e a experiência religiosa pentecostal e carismática, uma não é necessariamente continuidade da outra. Não se trata exatamente do mesmo fenômeno. Como havíamos notado, a língua dos anjos evocava elementos semitizantes, o que não ocorre no caso contemporâneo. Mas, por outro lado, a glossolalia brasileira pode ser expressão de populações inteiras que tiveram suas outras linguagens perdidas no esquecimento. Línguas da África e os idiomas indígenas não são mais evocados no transe. Trata-se de uma língua sem origem. Isso também é um dado

a ser analisado.

Também deve ser notado que nem toda experiência cristã primitiva reduz-se ao culto extático, e muito menos à glossolalia. Ela limitava-se mais a algumas comunidades paulinas (Corinto, principalmente). Também devemos debater o problema de que ela não é testemunhada no movimento de Jesus. Talvez seja um fenômeno muito específico, pontual. Por isso, reduzir a experiência do Espírito à glossolalia é uma distorção.

Capítulo 3

Jesus em boa companhia:

exaltação visionária no relato da transfiguração

Estudar a experiência religiosa cristã primitiva no âmbito da pesquisa do Jesus histórico e de seu movimento é quase um tabu. Primeiro porque os pesquisadores nunca admitem que se possa reconhecer este ou aquele texto como “histórico”, recaindo sobre os textos sempre as velhas suspeitas de que seja elaboração posterior da Igreja primitiva. Nessa perspectiva, ficaríamos restritos a listar apenas meia dúzia de temas que Jesus teria pregado ou linhas de ação gerais de seu movimento, sem qualquer possibilidade de inferir algo mais preciso sobre seu padrão de experiência religiosa. Não bastasse a dificuldade técnica, resta o ambiente acadêmico, pouco propício a nosso objeto de pesquisa, pois a imagem de Jesus que está em voga na pesquisa é muito mais voltada para a de um filósofo itinerante cínico, com sua atuação de protesto social desmistificador.

Nossa questão não é saber se Jesus teve esta ou aquela experiência, demonstrá-lo historicamente. Sabe-se que foi batizado, que se submeteu a rigoroso jejum no deserto. Também não é improvável que tenha subido montanhas com seus discípulos para orar. Descrever os conteúdos das coisas experienciadas nessas ocasiões é praticamente impossível. Os relatos sobre as experiências religiosas de Jesus são muito embebidos nessa mesma experiência. É possível que tenham sido narrados nas comunidades cristãs primitivas de forma paradigmática, para serem imitados em outras ocasiões. Ainda há outro fator complicador: é muito possível que algumas narrativas atribuídas a Jesus sejam experiências posteriores, de seus seguidores, atribuídas a ele. Nossa pergunta deve, por isso, mudar de curso. Não nos interessa saber se Jesus teve ou não certa experiência

ou se este ou aquele fato narrado ocorreu com ele. É mais importante saber se uma dada experiência pertence ao conjunto de formas de sua sociedade vivenciar a religião, se faz parte de seu contexto. E, mesmo se for possível comprovar que apenas os discípulos vivenciaram algo, isso não deve, a priori, desmerecer a narrativa. Afinal, uma das conquistas da pesquisa moderna sobre o Jesus histórico é a adoção do critério de continuidade, ou seja, o que os discípulos de Jesus creem e praticam não é necessariamente incompatível com o que ele tiver crido e praticado.

Neste capítulo, analisaremos um texto entre dois âmbitos: desde uma cena que Jesus pode ter vivido – afinal, fazia parte do seu contexto religioso próximo – até uma elaboração cristológica muito antiga, na qual Jesus é exaltado como alguém que tem acesso especial a revelações divinas. Entendo ser necessário manter a tensão entre esses polos. O texto no qual pretendo explicitar essas questões, analisando-o de forma paradigmática, é o texto de Marcos 9,2-8 (e seus paralelos em Mateus e em Lucas). O contexto epifânico e apocalíptico da perícope – o que justificou sua escolha para nossa análise – torna-se manifesto em sua estrutura narrativa:

- Jesus sobe ao topo de uma alta montanha com seus três discípulos mais íntimos e importantes (revelação reservada para “uns poucos e escolhidos”);

- no topo da montanha ele é “transformado” diante deles: sua aparência torna-se brilhante (segundo Marcos, sua roupa, segundo Lucas e Mateus, também sua face);

- em seguida, duas personalidades da história de Israel, Moisés e Elias, são vistas conversando com Jesus;

- Pedro, um pouco fora de si, pede a Jesus permissão para fazer três tendas. Uma

para cada pessoa transfigurada. Talvez ele tentasse prolongar o momento de esplendor e de glória que estavam experimentando;

- finalmente, eles são encobertos por uma nuvem e ouvem uma voz celeste que legitima Jesus como filho de Deus: “Este é meu filho amado, ouçam-no”;

- seguem reações dos discípulos. Em Lucas e Mateus os discípulos sentem medo. Mateus acrescenta que os discípulos caíram sobre suas faces, numa reação tradicional a uma teofania.

Vamos nos deter nessa reação de medo dos discípulos, relatada por Mateus e Lucas e, provavelmente, omitida por Marcos. Que medo é esse? O medo e o assombro acompanham tradicionalmente os finais de relatos de exorcismo e de milagres de Jesus. Seria o medo apenas expressão de surpresa, de maravilhamento diante da quebra de “leis naturais”? Coxos andam; cegos veem. Não cabe aos espectadores outra reação senão ficar boquiabertos? Uma compreensão moderna demais. Ou o medo era simplesmente uma reação de incompreensão diante dos milagres que Jesus fazia?

O temor e o assombro que acompanham as manifestações de Jesus como milagreiro ou como exorcista – portanto, como aquele que vence as forças do mal e do caos, entre elas os demônios e os pecados – também podem ser compreendidos como uma reação de simpatia, de participação, no mínimo de sinergismo e engajamento. Em Lucas 5,26, por exemplo, após a cura do paralítico de Cafarnaum, “todos foram tomados de êxtase (ekstasis) e davam glória a Deus. E tomados de temor (fobos) diziam: ‘Hoje vimos prodígios’”. Mais do que reação diante de um milagre, medo e estupor parecem indicar uma experiência diante do sagrado. Esse é o caso de Marcos 16,8: as mulheres, depois que viram o túmulo de Jesus vazio e ouviram o anjo dizer que Jesus fora à Galileia encontrar os discípulos, “fugiram do sepulcro tomadas de medo (trómos) e assombro (ekstasis), e nada disseram a ninguém pois tinham medo (efobounto)”. Elas haviam visto o túmulo vazio, sinal da vitória do Senhor sobre

a morte, haviam recebido uma revelação do anjo e sabiam que estavam diante do fim dos tempos, pois o Senhor retornava para a Galileia. No caso da transfiguração de Jesus, podemos compreender a reação de medo e de “cair sobre o rosto”, segundo Mt 17,6, como indício de participação, de envolvimento com a visão. Aqui, a reação de medo, após a revelação de que Jesus é o “Filho amado”, deve ser entendida como a reação mais apropriada, que mostra que realmente eles estavam “dentro” da cena.

Há uma tese antiga e que teve ressonância entre os especialistas, de que essa narrativa deveria ser mais bem entendida como uma aparição do Cristo ressuscitado. O texto estaria, portanto, deslocado de lugar. Seu lugar correto seria após a Páscoa: Jesus aparece vivente, glorioso e acompanhado de outros justos da história de Israel.

Essa tese é interessante, mas a meu ver também tem seus problemas. Interessante porque nos permite entender o texto livre da redação marcana, que é muito determinante na sua alocação das perícopes. O texto, como o temos em nossas Bíblias, aparece após a confissão de Pedro e o primeiro anúncio da Paixão. Dessa forma, Marcos tentaria compensar o tom pessimista da narrativa apresentando de antemão (prolepticamente, na linguagem teológica) uma imagem de Jesus exaltado. Isso é necessário para compensar a novidade apresentada por Marcos de que o Filho do Homem sofreria e morreria, um conceito inédito. Por isso se faz necessário mostrar quem é de fato este Jesus Filho do Homem, ainda que diante de sua morte iminente.

Mas entendo também que “soltar” a perícope da transfiguração para considerá-la uma narrativa de aparição do Ressuscitado acaba por submetê-la a outro esquema interpretativo artificial. Como se esse texto não pudesse ter sentido sem o esquema da pregação (querigma) cristã primitiva da morte e ressurreição de Jesus.

Análises de forma literária e de história da tradição nos levariam a outro

resultado: a transfiguração distingue-se das aparições do Ressuscitado. Ali não há interesse em identificar o transfigurado com Jesus. Sua identidade é dada como certa. Tampouco Jesus comissiona ou dá os últimos ensinamentos aos discípulos. O tom de despedida de certas narrativas do Ressuscitado é ausente da transfiguração. Parece-nos que estamos diante de outro tipo de texto: de uma narrativa de visão de epifania.

Minha hipótese em relação a esse texto é que ele reflete uma compreensão visionária de Jesus muito antiga, dos primórdios da cristologia, na qual Jesus é apresentado como um revelador celeste especial. Talvez devido a esse caráter de revelador e, talvez, de viajante celestial ele seja apresentado de forma angelical, com seu corpo transformado, conversando cara a cara com Moisés e Elias, como sendo um deles, e é também por isso que ele é "entronizado" pela voz celestial como uma espécie de Filho do Homem.

Gostaria de explorar dois aspectos da perícope: o papel de Moisés na narrativa; algumas tradições da merkavah presentes no texto, mais explícitas por meio de comparação com um paralelo do século II d.C.

1.Jesus era um novo Moisés?

A imagem de Jesus que o texto quer revelar torna-se visível no fato de que ele dialoga transfigurado com Moisés e Elias. Aí está a chave para a compreensão do texto. Quem é esse Jesus que se senta e conversa de igual para igual com essas figuras celestiais?

A presença de Elias no texto fica clara pelo fato de que ele foi, segundo a tradição bíblica, arrebatado por Deus em uma carruagem de fogo. Além do mais, sua figura é também presente na literatura apocalíptica, como autor de apocalipses. Nossa expectativa é de que seu companheiro era Enoque, o viajante

celestial por excelência. Havia também tradições apocalípticas que aguardavam a vinda de Elias e Enoque como os profetas do fim dos tempos (ver, por exemplo, Apocalipse de João 11 e o Apocalipse de Elias, que apresenta também uma versão anterior).[13] Elias já é citado no Evangelho marcano, no contexto da profecia de Ml 3,23-24, a qual Marcos vê cumprida na volta de João Batista. Mas, para nossa surpresa, Enoque não tem nenhuma função nessa passagem, e quase nenhuma função em todo o Novo Testamento. Se havia uma personagem que deveria ter aparecido no relato da transfiguração, esta era Enoque.

O elemento novo no texto é a apresentação intencional de Jesus em relação com Moisés no contexto da transfiguração. Ele não apenas é importante na narrativa, como toda ela é estruturada em torno de acontecimentos relacionados a Moisés, mais especificamente ao relato de Êxodo 24: Moisés sobe à montanha com três pessoas escolhidas (entre outras mais), há referência à nuvem, aos seis dias, à voz celestial, e encontramos o mesmo gênero literário, a epifania. Qual é a imagem de Moisés refletida no texto? O que justifica sua aparição nessa passagem? E como ele determina uma nova compreensão de Jesus?

Parece-nos que estamos diante de uma tradição marginal do judaísmo do período, que apresenta Moisés como alguém a quem Deus dá não somente a Torá, mas também a revelação dos mistérios divinos. Nessa tradição, que esboçaremos em seguida, Moisés é um modelo de viajante místico dos céus. Vamos apresentá-lo em três etapas.

Em 4 Esdras, encontramos descrita uma imagem de Moisés que transcende seu papel de legislador. Deus o leva ao Sinai e lhe revela os segredos “do tempo do fim”: “Eu o levei ao Monte Sinai, onde o tomei para estar comigo por vários dias e lhe disse coisas fantásticas e lhe mostrei os segredos dos tempos e lhe declarei o fim dos tempos. Então lhe dei a ordem, dizendo: ‘Estas coisas você deve tornar públicas, e estas você deve manter secretas’” (14,4-6).[14]

Moisés é o modelo para a vocação profética de Esdras, o profeta desse

apocalipse. Interessante que o texto parece afirmar que só os visionários apocalípticos têm acesso aos segredos que Deus revelou a Moisés. Seria essa afirmação uma crítica à Torá, a revelação que é aberta a todos?

Segundo a narrativa do Apocalipse de Baruc, Deus mostra a Moisés não somente as imagens do tabernáculo e seus utensílios, mas também a sua cidade e o paraíso: “A cidade que ‘será revelada comigo, que já foi preparada desde o momento em que decidi criar o paraíso […]. E eu também mostrei isso a Moisés no monte Sinai, quando lhe mostrei a aparência do tabernáculo e seus utensílios’” (4,2-5).[15]

Nesses textos encontramos o Sinai como cenário comum. É no Sinai que Deus dá essas revelações especiais a Moisés. É bem possível que o texto da transfiguração tenha recriado esse cenário ao referir-se a um encontro entre Jesus e Moisés em uma montanha alta. Estaria o texto insinuando que Jesus tem acesso à revelação celestial como Moisés no passado?

Moisés também é descrito como sendo um viajante celestial no 3 Enoque (também chamado de Livro dos Palácios, Sepher Hekalot) 15B. É sabido que esse belo apocalipse foi escrito após o Novo Testamento, mas se acredita que tenha elementos arcaicos e, portanto, relevantes para a nossa discussão, como a descrição da ascensão de Moisés, seu jejum, os perigos da viagem e os mistérios celestiais que ele recebeu: “Quando Moisés ascendeu ao alto, ele jejuou 121 jejuns, até que as moradas do hashmal foram abertas para ele. E eis que seu coração era coração como de Leão. Ele viu incontáveis legiões de exércitos cercando-o e eles desejavam consumi-lo”.

Advogados celestiais vieram em seu socorro. Metatron, o Enoque divinizado, fala com Moisés: “Filho de Aarão, não tenha medo! Porque alcançastes favor junto a Deus. Peça o que quiseres com confiança e bravura, porque a luz brilhará do teu rosto de um lado do mundo até o outro”.[16]

Esse texto faz uma ligação interessante: o começo da escalada do Sinai é o começo da viagem celestial. Aí Moisés é apresentado no estilo de um Enoque, aquele que entra nos céus, supera seus perigos, vê seus mistérios. Perguntamo-nos se essa tradição existia no século I e quão divulgada era. Os elementos da viagem celestial não são novos; já os encontramos em outros sofisticados apocalipses, como na Ascensão de Isaías. O elemento novo é a ênfase em Moisés como o protagonista de uma narrativa de viagem celestial.

Os conteúdos da revelação de Deus a Moisés não são uniformes em todos os apocalipses tratados. No 4 Esdras, são os "segredos do tempo"; no Apocalipse Siríaco de Baruc, o paraíso da cidade de Deus. 3 Enoque destaca muito mais as características do viajante celestial.

No Novo Testamento é apresentada uma imagem de Moisés que pode nos ajudar a compreender a relação entre a transfiguração e o encontro de Jesus com Moisés. Nessa concepção, Moisés é o mediador da Torá e, como tal, é detentor de uma glória especial que corresponde à glória da Torá que ele revela. Essa é a imagem apresentada no debate de Paulo com seus adversários em 2 Coríntios 3. Nesse texto, Paulo está discutindo com um grupo que dá importância à glória de Moisés. Paulo considera a glória de Moisés de relativa importância em relação à glória de Jesus, que é muito maior. Moisés tem a glória da Torá, mas Jesus, a do Evangelho. Por isso os cristãos são transfigurados quando contemplam a glória de Jesus, por sua irradiação (2Cor 3,18). É esta relação entre olhar para a glória de Jesus e ser transformado que torna possível uma conexão com a narrativa da transfiguração.

No texto de Marcos (e paralelos), parece-nos, no entanto, que estamos mais próximos da concepção dos opositores de Paulo. A ênfase toda é colocada na glória de Moisés e de Elias. Sua glória é derivada da deles e, devido ao fato de que pode estar em comunhão com eles, é apresentada como um terceiro revelador dos mistérios divinos. Não poderia ter sido esse o significado da voz celestial? Que as pessoas deveriam dar-lhe ouvidos, porque ele faz parte do

seleto grupo de viajantes celestiais que têm acesso aos mistérios divinos? Por isso foi transfigurado? Pela proximidade com esses seres quase angelicais? Não é desconhecida na literatura judaica do tempo de Jesus a ideia de que a proximidade e a comunhão com seres celestiais conferem honra e glória.

Uma terceira imagem que pode ter influenciado a narrativa da transfiguração vai muito além de considerar Moisés como um visionário. Trata-se de uma imagem independente da que vimos acima e, surpreendentemente, mais antiga. Nós a encontramos num texto judaico escrito em Alexandria no século II a.C., na obra Ezequiel, o Trágico. Moisés narra um sonho que é interpretado por seu sogro:

No pico do monte Sinai vi algo que se parecia com um trono, tão grande que tocava as nuvens dos céus. Sobre ele sentava-se um homem de aparência nobre, coroado e com um cetro em uma mão, enquanto com outra me chamava. Aproximei-me e fiquei diante do trono. Ele me deu o cetro e me mandou subir no trono, dando-me sua coroa. E ele mesmo desceu do trono. Contemplei a totalidade da terra: as coisas sob ela e acima nos céus. Então uma multidão de estrelas caiu e eu pude contar o seu número. Elas passaram por mim como batalhões de homens armados. Então despertei do sonho aterrorizado.

Seu sogro interpretou o sonho como segue: “Meu amigo, Deus te deu este sinal para teu bem. Queria eu chegar a ver estas coisas acontecerem. Pois serás a causa da ascensão de um grande trono e tu mesmo governarás e dirigirás os seres humanos, assim como contemplarás as coisas acima do reinado de Deus: as coisas presentes, passadas e futuras tu verás” (4,68-89).

Os conteúdos são surpreendentes: o próprio Moisés é entronizado e a ele é dado o governo e o acesso aos segredos do cosmo. Após sentar-se sobre o trono, ele pôde ver os céus, a terra e os astros. Parece exercer domínio também sobre os exércitos de astros, sobre o mundo angelical. A interpretação do sonho por seu sogro deixa seu sentido inequívoco: Moisés governará o mundo. Mas mesmo assim ele não perderá sua função primordial de revelar: “as coisas presentes,

passadas e futuras tu verás”.

Esse texto apresenta Moisés como uma espécie de Filho do Homem, um governante e juiz celeste que atuará no fim dos tempos? O texto não economiza em atribuições que conduzam a essa interpretação. É curioso o fato de que esse texto é contemporâneo ao Apocalipse de Daniel.

Contudo, essa apresentação fantástica de Moisés não é um caso isolado. Há um texto de difícil interpretação que pode corroborar esse quadro. Trata-se da versão longa da Órfica Judaica. Nela, Moisés também é apresentado como aquele que pode ver Deus e conhecer seus segredos, mas há também a possibilidade de entender o texto como uma descrição do Moisés entronizado, ao estilo do Ezequiel, o Trágico: “Ele […] está estabelecido no grande céu sobre um trono de ouro […] ele é todo celestial”.

Há paralelos semânticos entre os textos: ambos referem-se a tronos, a realidades celestiais, a conhecimento cósmico, a exercer poder sobre o cosmo (com ênfase em dominar as estrelas), e ambas as figuras recebem revelação divina. Trata-se de elementos comuns de uma tradição que trata de um Moisés entronizado? Ele é apresentado nesses textos como uma figura angelical ou quase celestial? Essa imagem de Moisés era representativa no judaísmo? Ou melhor, poderia ter influenciado os primeiros tempos cristãos?

Antes de passarmos a considerações sobre esse imaginário e os inícios da cristologia, gostaria de apresentar um breve resumo das imagens sobre Moisés que podem ter desempenhado um papel no texto da transfiguração: 1) Moisés foi compreendido como viajante celestial e revelador dos mistérios divinos em um segmento do judaísmo. Essa deve ter sido a maior influência sobre nosso texto, responsável pela inclusão de Moisés na narrativa, no lugar do mais famoso Enoque; 2) O motivo para compartilhar a glória de Moisés desempenha algum papel no fato de que o rosto de Jesus transfigura-se, fica radiante; 3) Há indícios de que, em alguns setores do judaísmo (no Egito?), consideravam Moisés um ser

quase divino, o governante do mundo junto a Deus. Essa tradição me parece estar por trás do nosso texto de forma muito discreta, mas pode ser um dos elementos impulsionadores da divinização de Jesus de Nazaré; 4) Nesses exemplos, nota-se como o elemento visionário é determinante. A transfiguração é narrativa vista; o papel de Elias e, especificamente, o de Moisés são visionários, e há relatos visionários sobre eles. Tudo isso mostra como o elemento experiencial é meio e, ao mesmo tempo, conteúdo.

2.Transfiguração e viagem celestial

Há uma versão apócrifa do texto da transfiguração no Apocalipse de Pedro.[17] Devemos examiná-lo também, pois pode projetar luz sobre alguns aspectos pouco explícitos no texto sinótico.

O Apocalipse de Pedro inicia-se com Jesus respondendo às perguntas dos discípulos sobre a parúsia (o retorno do Senhor) e os sinais que a antecedem, ao estilo de Marcos 13. Jesus fala sobre as “últimas coisas”, como o sofrimento dos maus e as recompensas dos justos. No fim, o texto apresenta uma narrativa que tem correspondência com a transfiguração. Trata-se, na verdade, de uma versão muito mais longa desse texto. Esse fato dá mais argumento para os defensores da teoria de que a narrativa da transfiguração está no lugar errado no Evangelho de Marcos. Ela deveria caber melhor como evento pós-páscoa. Mas também devemos notar que, no Apocalipse de Pedro, não há qualquer referência à narrativa da paixão, assim como o texto também não se apresenta como um relato de aparição do Ressuscitado.[18]

Nessa versão, há algumas diferenças importantes em relação à narrativa dos Evangelhos sinóticos que devem ser destacadas. Em primeiro lugar, a transfiguração em si mesma não é descrita (!). A ênfase é colocada na descrição de Moisés e de Elias.[19] A beleza e glória destas duas personagens são descritas em detalhes. Esta apresentação fantástica e semidivina de Moisés e Elias

concorda com a imagem de Moisés glorificado que reconstruímos acima, como uma espécie de ser celestial.

Em segundo lugar, e contrastando com os Evangelhos sinóticos, os elementos de viagem celestial (de misticismo de merkavah) são mais visíveis. O Apocalipse de Pedro termina com o relato da ascensão de Jesus aos céus, acompanhado de Moisés e de Elias. O texto apresenta elementos típicos da jornada celestial, como a menção ao "céu aberto", a referência à presença dos justos no primeiro e no segundo céus, os exércitos de anjos e o fechamento dos céus após a partida de Jesus, Moisés e Elias.

É necessário perguntarmos pela relação entre essa versão da transfiguração do século II d.C. e a versão sinótica, bem mais antiga (a versão marcana de cerca de 70 d.C.). Além de mais recente, a versão do Apocalipse de Pedro é secundária. Isso pode notar-se no colorido e na quantidade de detalhes da narrativa. Mesmo aqui, teríamos um caso interessante de cristãos do século II que ressignificam um texto bíblico com elementos da viagem celestial. O interesse por essas questões deve ter sido muito grande entre eles.

Mesmo sendo mais recente que Marcos, é possível que o Apocalipse de Pedro contenha características primitivas e arcaicas, como a ascensão aos céus não enfocar Jesus sozinho – ele sobe aos céus acompanhado de Moisés e Elias. No céu, todos os três são recebidos pelos mártires (os "seres humanos em carne") que estavam no céu. Os elementos cristológicos sinóticos estão totalmente ausentes! Por exemplo, a ênfase não é colocada na identidade messiânica de Jesus. Sua transfiguração nem mesmo é descrita.

Esses indícios não constituem uma "ingenuidade cristológica", indicando que a cristologia por trás do texto não é tão desenvolvida quanto a dos sinóticos, apesar de ser mais recente? Por outro lado, podemos nos perguntar se Marcos não teria suprimido detalhes e colorido da narrativa, entre eles elementos da merkavah, por conta de seus interesses cristológicos próprios. Entendemos que a

associação de elementos da merkavah à narrativa da transfiguração no Apocalipse de Pedro tem muito a dizer sobre as origens da cristologia, como o fato da exaltação de Jesus como messias glorioso não ser um processo tardio e secundário, mas pertencer aos inícios mesmo das formulações cristológicas, além de podermos entender sua exaltação não como reação “lógica” do fato de que foi crucificado, mas de ter sido associado, desde muito cedo, a figuras semidivinas das tradições apocalípticas. Essas associações, como havíamos afirmado, são fruto direto e indireto de experiências visionárias.

Esse texto nos oferece um testemunho de que existe uma narrativa de visão de uma epifania de Jesus na qual ele é apresentado como um viajante celestial. Podemos conjecturar que essa podia ter sido a forma primitiva da narrativa da transfiguração. Mas no Apocalipse de Pedro a temos desenvolvida em sua última e gloriosa ascensão aos céus. Em Marcos, por outro lado, a encontramos historicizada. O lugar e o sentido original da transfiguração poderiam ser encontrados entre essas duas tendências.

Se alguns cristãos viram nessa narrativa uma apresentação de Jesus como viajante celestial, poderíamos nos perguntar sobre o modelo de experiência visionária de suas comunidades e sobre a influência destas sobre suas narrativas. Devemos notar que o Jesus glorificado, transfigurado, é objeto da visão dos discípulos. São eles que sentem medo, que tentam prolongar a experiência construindo tendas. Jesus é mais objeto que personagem da narrativa. A transfiguração é uma experiência visionária de discípulos que veem em Jesus o maior dos visionários, no nível de Moisés e Elias.

PARTE II

CONFLITOS E DESENVOLVIMENTOS NO CAMPO RELIGIOSO

Capítulo 4

O conflito entre os hebreus e os helenistas: as origens cristãs não foram tão pacíficas assim

[20]

Quem lê o livro dos Atos dos Apóstolos como um livro de histórias concebe uma imagem do cristianismo das origens que corresponderia, mais ou menos, ao seguinte quadro:

- Depois da ressurreição e ascensão do Senhor, os discípulos aguardam em Jerusalém a descida e distribuição do Espírito Santo.

- Após a chegada do Espírito, começa uma grande obra missionária que, de Jerusalém, expande-se para a Judeia, para a Samaria e depois para os confins da terra.

- Durante esse processo pioneiro de evangelização de judeus e, num estágio posterior, de gentios, a vida dos primeiros cristãos segue um curso harmônico: seus bens são partilhados de forma que nenhum deles passa por necessidades; a vida de culto e oração é característica marcante desse grupo.

- A Igreja das origens confessaria uma mesma fé e estaria organizada em torno dos “doze” que se concentram em Jerusalém sob a autoridade, principalmente,

de Tiago e Pedro. Os “doze” são os responsáveis pela evangelização, pela manutenção da memória das palavras de Jesus e pela distribuição do Espírito (através da imposição das mãos). Os “diáconos” (ou os “sete”) seriam lideranças subordinadas aos “doze” e os responsáveis pelo serviço das mesas.

- Cultural e etnicamente, a Igreja das origens passa por uma transformação calma e programada. Eles são judeus obedientes aos preceitos da lei e frequentadores do templo de Jerusalém. Aos poucos a Boa-nova vai sendo anunciada a judeus da diáspora e, posteriormente – após uma preparação teológica adequada –, ela é pregada entre os gentios. Depois de criada a Igreja dos pagãos, ambos os grupos (cristãos judeus e cristãos pagãos) convivem em harmonia. Os casos de discórdia são solucionados com diplomacia, como mostra Atos 15.

Trata-se de uma imagem ideal das origens cristãs, permeada pelas intenções da redação de Lucas e completada com o que imaginamos ter sido as origens cristãs. É impossível não ter um olhar romântico sobre essas narrativas fascinantes. Mesmo aqueles que dispõem de instrumentos críticos, como os métodos da exegese, não estão isentos de criar suas imagens ideais das origens do cristianismo. Um exemplo disso encontramos no uso de conceitos como pré-pascal e pós-pascal. O que pertence a cada período? No período pré-pascal, vemos um grupo de galileus itinerantes seguindo Jesus de Nazaré e anunciando com ele o fim da ordem vigente e a instauração do Reino de Deus. No pós-pascal, encontramos a Igreja possuidora de um querigma, ou seja, de um núcleo central de pregação em que a verdadeira pessoa de Jesus de Nazaré (até então oculta no seu sentido mais profundo) seria interpretada e anunciada. Entre o momento quase mítico da morte e o da ressurreição do Senhor, dá-se uma transformação qualitativa do movimento. De pregadores de excentricidades apocalípticas, eles se tornam pregadores de uma Boa-nova de conversão. De grupo de galileus marginais e sectários, transformam-se em judeus preparados para conduzir uma missão com eficiência por todos os cantos do império. De um grupo de seguidores ignorantes do verdadeiro sentido das coisas, os discípulos passariam a iluminados pelo Espírito. Resultado: há um abismo intransponível entre o que acontece antes da execução de Jesus e o que segue depois da misteriosa notícia de que o túmulo está vazio.

Creio que estas duas posturas, a da ingenuidade do leitor comum e da artificialidade do leitor profissional, unem-se em algum momento. Elas favorecem uma interpretação linear da narrativa, sem consideração suficiente pelas forças, tendências e diferentes estágios de desenvolvimento harmonizados na narrativa lucana. Ambas as interpretações deixam muitas perguntas sem resposta. Eis algumas:

1) O que acontece com os seguidores de Jesus da Galileia e das regiões em que ele fez missão? Todos eles se dispersaram e abandonaram o movimento de Jesus depois que receberam a notícia de sua execução? Ou todos os seguidores de Jesus se mudaram para Jerusalém junto com os "doze"?

2) Não existe ligação alguma entre a pregação de Jesus, sua proposta de reformulação do judaísmo, sua reinterpretação da lei etc. e o que os primeiros cristãos anunciam depois de "descoberto" (ou formulado) o querigma? Em outra forma: tudo se resumiria à frase famosa de Bultmann de que o pregador se transforma em objeto de pregação? Ou Jesus não pertence a uma teologia do Novo Testamento, mas aos seus pressupostos?[21]

3) Comunidade, Igreja só passaram a existir em Jerusalém? Jesus e seus seguidores estavam condenados a constituir um grupo exótico? O engajamento com o movimento de Jesus só era possível ao acompanhar a peregrinação dos carismáticos itinerantes?[22]

4) Jerusalém realmente foi o centro de onde partiu todo o movimento missionário? Foi também de Jerusalém que partiu a motivação de missionar e aceitar gentios?

Motivados por essas questões, mas sem a pretensão de responder a todas, gostaríamos de interpretar criticamente Atos 6,1–8,3, em que são narrados o conflito entre hebreus e helenistas, a constituição de um grupo de sete diáconos e o martírio de Estêvão. Nesse texto, vamos trabalhar os seguintes pontos:

1) Qual era o conflito entre os chamados hebreus e os helenistas? Como eram constituídos esses grupos? Quais eram suas características?

2) Qual era a relação entre a liderança dos doze e a dos diáconos? Quais eram as atribuições de cada grupo de líderes?

3) Qual era o teor da pregação de Estêvão e dos helenistas? Como entender sua crítica ao templo e à lei no contexto do judaísmo e do movimento de Jesus?

4) Quais são as marcas principais do "julgamento" de Estêvão perante o sinédrio e que tradições martirológicas foram usadas para interpretar esses fatos?

5) Quais são as consequências para as comunidades decorrentes do martírio de Estêvão?

1.Hebreus, helenistas e viúvas

As informações do início do capítulo 6 são surpreendentes. Até então, só tínhamos boas notícias sobre a vida comunitária dos primeiros cristãos: eles partilhavam da mesma doutrina, da mesma espiritualidade e até do mesmo pão (Atos 2,42-47). Os membros mais abastados vendiam suas propriedades para

socorrer os necessitados (4,32-35). Nas perseguições, eram solidários e persistentes (4,23-31). Agora, Lucas traz algumas informações com as quais ele terá de lidar com artifícios que nem sempre são bem-sucedidos: “Ora, naqueles dias, multiplicando-se o número dos discípulos, houve murmuração dos helenistas contra os hebreus, porque as viúvas deles estavam sendo esquecidas na distribuição diária” (At 6,1).

Primeiro, o texto descreve bruscamente a existência de um grupo dos helenistas que se queixa de outro, o dos hebreus. Há acordo entre os pesquisadores sobre o fato de que os helenistas são cristãos judeus de língua grega.[23] O que isso significa exatamente ainda não está claro. De onde vêm esses judeus helenistas? Qual é seu grupo religioso de origem? Qual é sua atividade em Jerusalém? Essas perguntas ainda estão abertas. Por enquanto, basta saber que a definição de que se trata de judeus de língua grega não é suficiente para descrever esse grupo. Muita gente sabia grego na Palestina do século I depois de mais de três séculos de intensiva helenização. Mesmo entre os doze havia gente que sabia grego, uma vez que essa língua era conhecida e falada na Galileia.[24] Mesmo se tratando exclusivamente de judeus que falavam grego como língua materna, o que seria mais provável, podemos incluir gente da diáspora que vivia tanto em Roma como na Ásia Menor, em Alexandria ou até mesmo nas vizinhas Tiro ou Sídon.

A origem de sua designação como helenistas decorre de posturas religiosas que divergem da dominante entre os cristãos de Jerusalém, pelo menos segundo a versão de Lucas. A postura religiosa desse grupo é definida como helenista em contraste com hebreus.[25] Tentaremos reconstruir esse grupo, mesmo que de maneira hipotética, neste ensaio.

No decorrer do texto, descobrimos que o grupo denominado “hebreus” é representado pelos doze, apesar de Lucas tentar mostrar a ligação dos doze com toda a comunidade (“os doze convocaram a comunidade dos discípulos” [6,2]).

A segunda informação destoante que recebemos de Lucas é que havia contenda

entre os discípulos. Mais especificamente, havia um murmurar (goggysmos) dos helenistas contra os hebreus. O motivo dessa expressão de descontentamento[26] residia no fato de que as viúvas dos helenistas eram esquecidas na distribuição diária de alimento. Não sabemos detalhes sobre essa distribuição de alimentos para os pobres da comunidade, para as viúvas. O importante é que essa discriminação dos helenistas por parte dos hebreus na distribuição de alimento simbolizava que o relacionamento entre ambos os grupos era conflitivo. Os helenistas reagiam verbalmente.

A terceira brecha que Lucas deixa entrever em sua narrativa é que ele tenta fundamentar aqui a criação de um cargo da Igreja do seu tempo, o dos diáconos. O argumento de Lucas é o seguinte: entre anunciar a Palavra de Deus e "servir às mesas", há incompatibilidade. Os apóstolos não se veem na obrigação de cuidar desse trabalho, uma vez que sua prioridade é o ministério da Palavra. Caberia aos doze, portanto, o "ministério da Palavra", e aos helenistas, o da diaconia, "servir às mesas".

Aqui Lucas tenta "fechar" o problema aberto por sua narrativa. Ele submete os partidos (helenistas e hebreus) à autoridade dos doze, que em todo caso pertencem ao grupo dos hebreus. São os apóstolos que convocam a assembleia e que ditam a solução do problema: "Escolhei entre vós sete homens de boa reputação" (3). Assim são escolhidos sete homens "de boa reputação, cheios do Espírito e de sabedoria" (3). Esses homens devem dedicar-se ao serviço das mesas (diakonein trapézais), trabalho este que contrasta com o "serviço da Palavra" (diakonia tou logou), obra mais importante, reservada aos apóstolos. O artifício da narrativa de Lucas chega ao ápice quando ele faz com que os sete homens escolhidos pela assembleia sejam empossados pelos doze: "Apresentaram-nos perante os apóstolos, e estes, orando, lhes impuseram as mãos" (6).

Quanto aos partidos, parece que seguiam coexistindo, pois é mais provável que estes sete "servidores das mesas" fossem responsáveis somente pelas viúvas helenistas. As viúvas dos hebreus já recebiam sua porção das sinagogas de

Jerusalém, de serviços caritativos do templo ou da própria comunidade. Eram as viúvas helenistas que estavam ao deus-dará. Um indício de que esses "diáconos" atendiam às viúvas dos helenistas reside no fato de que todos os sete têm nomes gregos. Um deles, Nicolau, é prosélito de Antioquia.

A solução que Lucas "remenda" para os conflitos entre hebreus e helenistas não é convincente nos seguintes pontos. Caberia a nós esperar que esses sete homens piedosos cumprissem com sua obrigação, algo como cuidar da organização da comunidade e da distribuição de alimentos etc., porém o que encontramos são cristãos carismáticos e, como veremos mais abaixo, no caso de Estêvão, pregadores poderosos. Lucas tenta submeter hierárquica e cronologicamente os servidores das mesas aos apóstolos. Estes teriam sugerido a criação de tal cargo. Além disso, os apóstolos conferiam autoridade aos sete através da imposição de mãos. Na verdade, Lucas está lidando com dois grupos de liderança distintos. Os sete e os doze são concomitantes e concorrentes! Sobre este ponto voltaremos a seguir.

Lucas tenta encerrar a narrativa com um sumário que sugere que a paz e a harmonia reinavam novamente: "Crescia a Palavra de Deus e, em Jerusalém, se multiplicava o número dos discípulos" (7). Mas a causa do problema, o motivo por que as viúvas dos helenistas eram preteridas na distribuição de alimentos, permanece oculto.

Antes de passarmos à apresentação de Estêvão como o representante da pregação e atuação dos helenistas, gostaria de destacar o fim do verso 7, que propositalmente omiti acima: "Uma multidão de sacerdotes obedecia à fé". Esse verso sela a "vitória" dos hebreus. Segundo Atos, os apóstolos (líderes dos hebreus) eram frequentadores assíduos do templo de Jerusalém: "Diariamente perseveraram unânimes (homothumadón) no templo" (2,46); "Pedro e João subiam ao templo para a oração da hora nona" (3,1); o coxo curado por eles "passou a andar e entrou com eles no templo" (3,8); "costumavam todos reunir-se, de comum acordo (homothumadón), no pórtico de Salomão" (5,12). No episódio da libertação milagrosa do cárcere imposto pelo sinédrio, o anjo do

Senhor ordenou aos apóstolos: “‘Ide e, apresentando-vos no templo, dizei ao povo todas as palavras desta Vida.’ Tendo ouvido isto, logo ao romper do dia, entraram no templo e ensinavam” (5,20-21a). Finalmente, depois de terem sido açoitados por “estar no templo” e “instruir o povo” (5,25), relata Lucas: “E todos os dias no templo e de casa em casa, não cessavam de ensinar e de pregar Jesus, o Cristo” (5,42).

A nossa perícope de At 6,1-7 termina mostrando o fruto desta piedade cultual e da insistente missão no templo: os sacerdotes começavam a aceitar a Boa-nova. Aí Lucas nos reservou, na perícope seguinte, a maior das surpresas: os helenistas abrem a boca e estragam tudo.

2.Estêvão, o profeta helenista

Estêvão era um dos sete homens escolhidos para “servir as mesas” (5). Na perícope dos versos 8-15, temos mais informações sobre sua atividade: ele era um poderoso operador de prodígios, um pregador sábio e eloquente. Duas imagens falsas sobre os helenistas precisam ser corrigidas aqui.

A primeira é causada por manuais de teologia do Novo Testamento que apresentam o cristianismo helenista como um tipo de cristianismo neoplatônico, que vive em busca do “mundo das ideias” e do logos filosófico. Antes de tudo, é preciso repensar estas divisões artificiais entre judeu-palestino e judeu-helenista. O mundo das tradições religiosas do judaísmo (que também se refletia dentro do cristianismo nascente) era muito dinâmico e complexo. Podemos encontrar elementos dualistas em Qumrã, que há algumas décadas os pesquisadores consideravam típicos gregos, e na diáspora encontramos muita preocupação com a interpretação da lei e com profecias apocalípticas, que os especialistas consideravam temas exclusivamente palestinos. A cultura helenista era cultura do dia a dia na Palestina (mesmo para os que se opunham a ela), e os temas “clássicos” do judaísmo (a lei e a escatologia) impulsionavam a reflexão na

diáspora também. Como vamos ver abaixo, os temas urgentes dos helenistas eram a crítica ao templo e as discussões sobre a interpretação da lei.

A segunda correção a ser feita é sobre o “cargo” desempenhado pelos helenistas. Lucas tenta nos vender a ideia de que os sete helenistas de 6,5 foram eleitos para servir as mesas e cuidar das viúvas, mas, como vemos na sequência da narrativa, isso seria desperdício de talento, pois os helenistas são, na verdade, profetas, pregadores carismáticos e eloquentes e, como poderemos observar nos capítulos seguintes de Atos, os responsáveis pela evangelização da diáspora judaica.

Não que Lucas tenha inventado tudo. Ele apenas remanejou algumas informações, dando-lhes peso diferente do original. Como na questão do serviço: Lucas diz que era função dos sete helenistas. Ele não está de todo equivocado. Na concepção da filosofia popular grega, o filósofo comprova a veracidade do seu discurso no desprendimento (em Filo, no serviço). Essa concepção tem sua vertente cristã em Mc 10,43: “Quem quiser tornar-se grande entre vós será este o que sirva (diakon-)”. Servir com honestidade é precondição para realizar a missão com eficiência (ver Lc 12,42).[27] O problema de Lucas é que ele tenta tomar esse ponto da práxis dos pregadores helenistas e transformá-la em um cargo eclesiástico, submetido à autoridade apostólica. Aqui Lucas transfere a função dos diáconos das comunidades do fim do século I sobre os helenistas. Resumindo: os helenistas, cujo maior representante era Estêvão, eram profetas carismáticos, munidos de sabedoria e versados nas Escrituras, que tinham no serviço a demonstração de desprendimento e de autoridade.

O texto de 6,8-15 mostra-nos um segundo conflito. O primeiro se referia a um conflito entre duas comunidades cristãs em torno do problema do abastecimento das viúvas dos helenistas. Agora o problema atinge maiores dimensões, chegando a tornar-se uma discussão pública. Os interlocutores de Estêvão eram “alguns da sinagoga chamada dos Libertos, dos cireneus, dos alexandrinos, e dos da Cilícia e Ásia” (9). Não sabemos se esses que discutiam com Estêvão eram da sua comunidade de origem. A expressão “comunidade dos libertos” não tem sentido claro. Presume-se que sejam judeus que, uma vez escravizados, foram

libertados e regressaram a Jerusalém, formando lá uma sinagoga. O fato de esses judeus terem vindo da diáspora não os torna desalinhados em relação ao judaísmo oficial de Jerusalém, pois a discussão vai prosseguir na instância maior do judaísmo: o sinédrio.

Não obtemos do texto qual era o tema da discussão entre Estêvão e seus interlocutores; sabemos apenas que estes não conseguiam sobrepor-se à autoridade daquele. Aí é que vem a "solução" dos homens da sinagoga dos Libertos: subornar falsas testemunhas. A acusação tem duas etapas: a primeira narrada no verso 11: "Temos ouvido este homem proferir blasfêmias contra Moisés e contra Deus". Em consequência dessa primeira acusação, a discussão torna-se pública e culmina num julgamento informal perante o sinédrio (12). Mesmo aqui Lucas faz questão de enfatizar que os adversários de Lucas "sublevaram (sunekinesan) o povo". Novamente aparecem "falsas testemunhas" (martyras pseudeis); elas formulam, dessa vez, a acusação de Estêvão de maneira mais completa: "Este homem não cessa de falar contra o lugar santo e contra a lei; porque o temos ouvido dizer que esse Jesus, o Nazareno, destruirá este lugar e mudará os costumes que Moisés nos deu" (13-14).

Aqui atingimos o ponto nevrálgico da narrativa lucana: o templo. Como vimos acima, ele era muito importante, a ponto de os apóstolos orarem e testemunharem a Boa-nova no templo. A perícope anterior termina narrando o sucesso inicial desse anúncio no templo: "Uma multidão de sacerdotes obedecia à fé" (6,7).

Lucas tenta dar sequência a sua narrativa harmonizando os fatos. Ele diz que as acusações contra Estêvão são falsas e que foram pronunciadas por homens "subornados" e por "falsas testemunhas". Resta-nos então buscar no discurso de Estêvão a resposta para a pergunta sobre a sua postura em relação ao templo e à lei.

Trataremos do discurso de Estêvão apenas em linhas gerais. Isso devido ao

espaço e também ao fato de que o texto não é original de Estêvão na sua totalidade. Estêvão faz uma retrospectiva da história da salvação desde Abraão (7,2-8), passando por José (9-19), Moisés (20-44), Josué (45), até Davi (45-46) e Salomão (47). O tema central dessa recapitulação é que Deus peregrina com os patriarcas, caminha com o seu povo no êxodo e só admite como morada uma tenda, feita conforme o modelo dado por Deus a Moisés. O fato de Deus mandar fazer uma tenda era símbolo de que ele acompanha seu povo no êxodo, mas na verdade a morada de Deus está no céu e na terra. Se a crítica ao templo é clara, o mesmo não se pode dizer sobre uma crítica à lei. Provavelmente, a lei criticada não é a Torá como um todo, mas sim as prescrições cultuais do templo (ver crítica ao sacrifício no verso 42).

O texto termina com uma repreensão aos “incircuncisos de coração” por “resistir ao Espírito Santo”. Os ouvintes também são acusados de assassinar os profetas, inclusive o “Justo”, referência à execução de Jesus. O texto termina dizendo que eles receberam a lei “promulgada por anjos” e que não a observaram. Vê-se, pois, que Estêvão não critica a lei, mas as prescrições cúlticas do templo de Jerusalém.

A teologia do discurso de Estêvão, apesar do forte estilo lucano, pode conter elementos originais dos cristãos helenistas. A postura desses cristãos é influenciada por temas correntes no judaísmo do seu tempo. Entre esses temas, podemos contar:

1) Deus não mora em casas feitas por mãos humanas, mas em todo o mundo. No livro 4 dos Oráculos sibilinos, provavelmente compostos na Palestina do século II, encontramos a mesma crítica ao culto do templo com esse argumento (v. 6-12). Outros paralelos encontramos em Fílon (Spec. Leg. I, 66-69) e na Epístola de Aristeias (234).[28]

2) Existe uma lógica entre o correto culto a Deus e uma prática justa. O contrário também é válido: quem cultua a Deus de forma incorreta (nos templos, com

sacrifícios, ídolos), além de agir contra o Espírito, tem como consequência uma vida de impiedade. Essa é a lógica de Romanos 1, por exemplo. A um culto a Deus equivocado seguem assassinatos e violação da dignidade das pessoas.

O argumento principal de Estêvão é que “o Altíssimo não habita ‘o que é feito’ por mãos humanas (xeiropoietoi)” (47), ele peregrina com o seu povo. Não reconhecê-lo é sinônimo de resistir ao Espírito Santo (51) e, consequentemente, assassinar os profetas e executar “o Justo” (52).

Toda essa discussão em torno do templo de Jerusalém não nos é desconhecida. Segundo o Evangelho de Marcos, no julgamento de Jesus perante o sinédrio, Jesus é acusado de ter dito: “Eu destruirei este templo feito por mãos humanas (xeiropoietov) e depois de três dias construirei outro não feito por mãos humanas (axeiropoietov)”. É intrigante o fato de que, enquanto Mateus abranda a afirmação de Jesus (“posso destruir este templo” [26,61]), Lucas a omite totalmente. Não existe passagem alguma no Evangelho na qual Jesus ameace o templo.[29] Aqui surgem novas questões: se Lucas omite a crítica ao templo no julgamento de Jesus, por que ela deve reaparecer aqui, seguindo capítulos que mostram a atividade intensa dos apóstolos no templo e a conversão de sacerdotes? Como devemos nos posicionar diante da afirmação de Lucas de que as acusações contra Estêvão eram feitas por “falsas testemunhas”? Ele quer negar as acusações feitas a Estêvão ou mostrar no discurso que a crítica ao templo era muito mais razoável do que poderia parecer à primeira vista?

Parece que Lucas acabou tocando um cacho de marimbondos nas suas tentativas de harmonizar conflitos e mascarar posturas e desenvolvimentos divergentes. Ele tenta ajustar as informações da tradição recebida, mas não consegue encobrir eficientemente os remendos. Antes de formular hipóteses, temos que entender o martírio de Estêvão em seu contexto literário e tradicional.

3.O martírio de Estêvão

O martírio de Estêvão deve ser lido a) no contexto dos interrogatórios diante do sinédrio de Atos 1–8 e b) em paralelo com a narrativa do interrogatório e da execução de Jesus.

O interrogatório de Estêvão perante o sinédrio, narrado em 6,1–8,3, é o terceiro interrogatório feito pelo sinédrio com seguidores de Jesus. O primeiro é narrado em 4,1-22 e se refere à prisão de Pedro e João depois de realizarem a cura de um aleijado de nascimento. O milagre aconteceu no templo, junto à porta chamada Formosa (3,2). Depois de Pedro haver pronunciado um discurso, ainda por ocasião do milagre, “os sacerdotes, o comandante do templo e os saduceus os abordaram” (3,1) e os mandaram prender. Os interrogadores de Pedro e João eram Anás, Caifás, João e Alexandre, e outros membros de famílias sacerdotais. Não era o sinédrio, mas sua parte mais representativa. Depois de uma breve apologia dos apóstolos, as autoridades finalmente “reconheceram que eram companheiros de Jesus” (4,13). A medida tomada pelas autoridades foi “ameaçá-los” para que não mais mencionassem o nome de Jesus. Depois dessa primeira ameaça, Pedro ainda retruca com a famosa frase: “Julgai se é justo diante de Deus ouvir-vos antes a vós outros que a Deus” (20). Mesmo após essa ousada resposta, os sacerdotes contentaram-se em adverti-los e ameaçá-los novamente (21).

O segundo interrogatório de discípulos perante o sinédrio acontece após a libertação milagrosa narrada em 5,17-26. Pedro e os apóstolos insistem: “Antes importa obedecer a Deus do que aos homens” (29). Em seguida, vem um pequeno anúncio do Cristo. Quando os membros do sinédrio, exasperados, projetavam matá-los, levanta-se Gamaliel, doutor da Lei, e, mencionando os fracassos dos movimentos proféticos de Teudas e de Judas, o Galileu, conclui: “Dai a mão a estes homens, deixai-os; porque se este conselho ou esta obra vem de homens, perecerá; mas, se é de Deus, não podereis destruí-lo” (38-39). Após os açoitarem, dispensaram-nos, ordenando que não mais pronunciassem o nome de Jesus.

Ambas as narrativas são construções lucanas;[30] estão cheias de contradições que inviabilizam a aceitação de sua historicidade como um todo. Eis alguns exemplos: a) a prisão de Pedro e João não acontece imediatamente após a cura e a reação da multidão (3,10); b) segundo 4,2, eles foram presos por pregar a ressurreição dos mortos (no caso de Jesus) – na sequência, o tema desaparece; c) sequer seria possível discutir sobre ele, pois fariseus e saduceus também divergiam nesse ponto; d) o homem curado estava presente no interrogatório, mas o milagre data do dia anterior; e) os membros do sinédrio notam tarde demais que eles eram "companheiros de Jesus" (13), apesar de o milagre ter sido feito em nome de Jesus, a pregação de Pedro ter o Cristo como centro, e o tema da ressurreição dos mortos girar em torno da ressurreição de Jesus. Notem que, segundo Mateus 26,3 e 57, Caifás era o sumo sacerdote que presidiu o interrogatório de Jesus (João 18,14 e 18,24 mencionam Anás e Caifás). É de estranhar a ignorância e a tolerância das autoridades que presidiram o julgamento judaico contra Jesus. Ainda poderíamos mencionar outras incoerências no texto, como o atrevimento dos apóstolos ao desafiar a proibição imposta pelo sinédrio, de anunciar o nome de Jesus. Eles dizem, abertamente: "Não podemos deixar de falar das coisas que vimos e ouvimos" (4,20). Diante dessa afronta, o sinédrio "não achou como os castigar", apenas renovou as ameaças e os soltou!

Na segunda narrativa, basta constatar a afirmação quase sarcástica de Gamaliel de que os movimentos proféticos populares "desaparecem por si mesmos". O movimento de Teudas não desapareceu em função somente da morte de seu líder, como se fosse um fato isolado. Josefo conta que, quando Teudas e seus seguidores reuniam-se no Jordão, "Fado, no entanto, não permitiu que colhessem o fruto de sua loucura, enviando um esquadrão de cavalaria para bloquear a multidão. Os soldados os atacaram de repente, mataram várias pessoas e fizeram muitos prisioneiros. O próprio Teudas foi capturado, decapitado, e sua cabeça foi levada a Jerusalém" (Ant. 20.98). Deus não teve tanta chance assim para mostrar se aprovava ou não a pregação de Teudas. Igualmente, a repressão foi eficaz contra Judas, o Galileu, e depois contra seus filhos.

As narrativas têm como objetivo mostrar a intrepidez com que os apóstolos são capazes de anunciar Cristo após o Pentecostes e pretende mostrar que, apesar das

ameaças, prisões e flagelos, a comunidade cresce vertiginosamente (segundo 4,4, atinge quase cinco mil pessoas!). Também concorda com a proposta de Lucas mostrar que o templo é espaço privilegiado de pregação do Evangelho. As autoridades não permitem que o nome de Jesus seja anunciado, mas não há um risco imediato contra o templo, ou melhor, a instituição do templo é prestigiada pelos apóstolos. O leitor de Lucas, interpretando os fatos quarenta ou cinquenta anos após seu acontecimento, concluiria: realmente, as autoridades não reconheceram a ação de Deus através dos apóstolos; Gamaliel tinha razão, a Igreja segue, e isso é sinal de que Deus a aprova e conduz. Segundo o programa teológico de Lucas, era necessário partir do templo, do centro do judaísmo, pois Jesus não era uma ameaça para este – antes, era sua plena realização. Foram os judeus que o rejeitaram, não o contrário. Antes que o cristianismo passasse para o mundo dos gentios, era necessário provar que os judeus tiveram sua chance.

Historicamente, contudo, as narrativas têm consistência apenas na sua temática central: cristãos podiam ser intimados a comparecer diante das autoridades religiosas para ser interrogados, podiam ser intimidados e castigados. Contudo, as narrativas em si são criação literária de Lucas, na qual ele caracteriza os apóstolos como pregadores destemidos e heroicos.

O relato do martírio de Estêvão (7,55–8,3) tem contornos muito diferentes. Primeiro porque é um relato de martírio. A benevolência que acompanhou os interrogatórios anteriores não aparece aqui. Além do mais, apesar de, em 6,12, constar que a narrativa se passa no sinédrio, a história toma contornos de um linchamento. Mesmo com a historicidade do martírio de Estêvão não sendo questionada, a narrativa é repleta de tópicos da tradição que serão de especial interesse para nós. Vamos enumerar alguns pontos.

O rosto de Estêvão tornou-se, segundo 6,15, “como de anjo”. Antes de seu apedrejamento, ele vê o “céu aberto” (7,56). Fílon descreve Abraão como alguém que, quando tomado pelo Espírito, era transformado em aparência, brilho, tamanho, voz etc., “porque o Espírito divino, que foi assoprado de cima, entrou em sua alma, e envolveu seu corpo com uma beleza especial, deu poder

de convencer às suas palavras e um entendimento mais alto”.[31] Igualmente, Estêvão é um mártir cheio do Espírito e, como tal, tem direito a uma última transformação. Também não podemos nos esquecer de que, como vimos anteriormente, Jesus também havia sido transfigurado devido a seu contato com o Elias e Moisés angelicais, o que lhe conferia o caráter de um visionário especial (ver Mc 9,2-8 e par.). Como Estêvão está prestes a ter uma visão do mundo celestial, sua aparência também é transformada, bem ao estilo das narrativas de viagens celestiais.

O conteúdo da visão de Estêvão é descrito em duas etapas. Numa versão indireta, em terceira pessoa, consta: “Ele viu a glória de Deus e Jesus em pé à direita de Deus” (55). Na versão de Estêvão, em suas palavras: “Eis que vejo os céus abertos e o Filho do Homem em pé à direita de Deus” (56).

A narrativa pretende identificar as duas figuras vistas à direita de Deus: o Filho do Homem visto por Estêvão era Jesus, porém, originalmente, são compreensões distintas do Filho do Homem. Na apocalíptica judaica, em textos como Daniel 7 e 1 Enoque 48, o Filho do Homem é uma figura messiânica angélica que vem ao mundo, no fim dos tempos, libertar os justos e punir os ímpios. Ver o Filho do Homem em pé, à direita de Deus, na hora do martírio, é sinal de que Deus está prestes a vingar o justo. A função retórica dessa visão, somada ao fato de que o rosto resplandece, é declarar a justiça de Estêvão diante de seus acusadores. Segundo Marcos 14,62, Jesus, no seu julgamento perante o sinédrio, confessa ser Filho de Deus, dizendo: “Eu o sou, e vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-poderoso e vindo com as nuvens do céu”.

Na visão de Estêvão, no entanto, a menção ao Filho do Homem talvez seja a mais “primitiva” de todo o Novo Testamento (junto com Ap 1,13), do ponto de vista tradicional, além de não proceder da boca de Jesus. O Filho do Homem (que é definido na narrativa como sendo Jesus) está à direita de Deus, legitimando o mártir e servindo de testemunha da impiedade dos executores. Para eles, essa visão é símbolo de juízo. Para os cristãos, ver Deus e o Filho do Homem à sua direita significa ter acesso imediato àquele. É um sinal claro de

que o culto dos cristãos que prescindem do templo é válido. Parece fazer sentido a tese de que Atos 6–8 é uma etiologia cultual dos cristãos de Antioquia, pois Estêvão legitima a prática cultual desses cristãos sem templo.[32]

Estêvão, quando apedrejado, clamou: “Senhor Jesus, recebe o meu espírito” (7,59) e, em seguida, gritou com voz forte: “Senhor, não lhes imputes este pecado”. Essas duas palavras são semelhantes às pronunciadas por Jesus na cruz, segundo a versão de Lucas (cf. Lc 23,34.46).

No todo, o interrogatório de Estêvão tem elementos em comum com o interrogatório de Jesus segundo Marcos (e Mateus, dependendo deste). A presença das falsas testemunhas (Mc 14,56), a acusação de pronunciar palavras contra o templo (58) e a referência ao Filho do Homem (se bem que em outro contexto) dão a entender que o martírio de Estêvão era interpretado pela comunidade a partir de uma tradição martirológica com a qual a morte do próprio Jesus havia sido simbolicamente reinterpretada. Jesus é o profeta escatológico que, em disputa com os ímpios, é violentamente assassinado. O Filho do Homem intervém a seu favor e o legitima. Os relatos de ressurreição e a identificação de Jesus com o Filho do Homem são os primeiros passos para uma cristologia, mas esta ainda não está cristalizada, e muito menos tem função ontológica. Essas tradições são formas simbólicas da comunidade de seguidores de Jesus que, chocados com a violência de sua morte e com a violência a que são submetidos, aplicam-nas tanto sobre o destino de Jesus de Nazaré como sobre o destino do seu primeiro seguidor assassinado.[33]

4.A missão dos helenistas e a autoridade apostólica

Lucas insiste em envolver Saulo como observador simpatizante do linchamento de Estêvão. Ele é mencionado três vezes em 7,54–8,3: os apedrejadores deixaram suas vestes aos pés dele (7,58), ele “consentia” (suneudokwn) na sua morte (8,1) e, após a morte de Estêvão, Saulo “assolava a Igreja” (8,3). Essas

referências têm como objetivo introduzir o personagem e realçar o contraste que sua conversão vai marcar entre o perseguidor da comunidade e o evangelizador dos gentios. Se, por um lado, Saulo está presente no martírio do líder dos helenistas, por outro, é a esse grupo que Paulo vai pertencer.

A perseguição não ficou restrita a um caso isolado, como o de Estêvão, mas atingiu “a Igreja” (8,2). Quem está incluído na palavra “Igreja”? Aqui, outra vez reaparece a brecha na narrativa de Lucas. Provavelmente ele se refere somente aos helenistas que, identificados com a pregação de Estêvão na sua postura de crítica ao culto do templo, tiveram que abandonar a cidade. O texto diz que todos, “exceto os apóstolos”, tiveram que fugir. O fato de os apóstolos saírem ilesos dessa perseguição indica que estavam distanciados da postura de Estêvão e dos helenistas? Se essa afirmação estiver correta, então a discórdia entre hebreus e helenistas era mais acentuada do que imaginávamos. Lucas tenta dissimular essa informação incômoda retratando essa dispersão de helenistas como um avanço substancial no movimento missionário, passando a cumprir o projeto de 1,8: Judeia – Samaria – “confins da terra”. De fato, a missão é incrementada, mas não é realizada com o mesmo empenho e o mesmo risco para todos.

A tensão entre helenistas e hebreus, ou seja, o grupo de Jerusalém dirigido pelos apóstolos, seguiria até culminar no concílio de Jerusalém, quando eles divergiram sobre a forma de receber os gentios na comunidade. O movimento missionário dos helenistas era independente da liderança dos apóstolos de Jerusalém. Isso é o que vemos nas narrativas de Atos 8,5-13 e 26-40. Filipe, um dos “servidores das mesas” a que Lucas se refere em 6,5, faz missão com eficiência entre samaritanos, etíopes e fenícios. Contudo, na própria narrativa lucana, na qual temos as notícias sobre a missão de Filipe entre os samaritanos, são feitas correções que reiteradamente submetem o trabalho dos helenistas à autoridade dos apóstolos, como já havia sido feito no capítulo 6. Vejamos brevemente o que aconteceu na Samaria.

Nos versos 5 a 13 do capítulo 8, temos um relato missionário completo. Ele

começa com um sumário (5-8) que descreve em linhas gerais o sucesso de Filipe na Samaria, e depois narra o caso específico da conversão de um mago samaritano, o lendário Simão (9-13).[34] O texto é completo; os samaritanos convertem-se, Simão converte-se, é até batizado! Mas a redação lucana tem de fazer seus consertos. Primeiro para mostrar que a missão helenista ainda estava submetida à autoridade dos doze; segundo, para submeter esses samaritanos às autoridades de Jerusalém e, por fim, para dissipar qualquer sombra de dúvida: a Igreja não cooptou um mago. Vamos esclarecer esses pontos.

Como havia mencionado acima, a narrativa de 5 a 13 já estava concluída, e a missão dos helenistas era um sucesso: samaritanos e o famoso mago Simão haviam se convertido ao Evangelho. “Mas ouvindo os apóstolos, que estavam em Jerusalém, que Samaria recebera a Palavra de Deus, enviaram-lhe Pedro e João; os quais, descendo para lá, oraram por eles, para que recebessem o Espírito Santo; porquanto não havia ainda descido sobre nenhum deles, mas somente haviam sido batizados em nome do Senhor Jesus” (14-16).

O relato da conversão dos samaritanos da perícope anterior fica, assim, incompleto. É importante notar que Filipe havia batizado esse grupo “apenas em nome do Senhor Jesus”. O Espírito desceria sobre os recém-convertidos samaritanos somente após a imposição de mãos dos apóstolos. Não só o empossamento dos helenistas no cargo de “servir as mesas” era feito por imposição de mãos dos apóstolos (6,6), mas também a complementação e confirmação de sua obra missionária só podiam acontecer em sintonia com os apóstolos de Jerusalém. Lucas submete os helenistas e seu trabalho totalmente aos doze. Até o grande feito de Filipe, a conversão do mago Simão, é desprestigiado. O mago estaria seguindo Filipe apenas para obter poder (ver a preocupação por poder no verso 10); ao ver a imposição de mãos dos apóstolos, ele não resiste e tenta comprar esse poder. Apesar do arrependimento de Simão após a repreensão de Pedro, a conclusão do texto não informa se ele foi perdoado, se recebeu o Espírito ou se foi castigado. Talvez Simão já gozasse de má fama no tempo de Lucas e a narrativa tenha mostrado Pedro repreendendo aquele que depois seria chamado “pai dos hereges”. Mas não é assim na narrativa de 8,5-13. Até então, tudo havia ocorrido da melhor forma: os samaritanos e o seu mago mais famoso haviam se convertido. Se seguirmos a

lógica imposta em 8,14-25, podemos nos perguntar se o etíope da narrativa seguinte (26-40) também não foi batizado com o Espírito. O texto nada diz sobre isso, ele também é uma narrativa completa; os helenistas não precisavam ser seguidos por apóstolos toda vez que iam missionar num vilarejo. Tampouco necessitavam de Pedro, João ou qualquer outro apóstolo orando para que o Espírito descesse, afinal eles também eram “cheios do Espírito” (plereis pneumatos, 6,3). Mas Lucas posiciona essa intervenção apostólica em lugar estratégico; ele quer mostrar que os helenistas eram dependentes dos apóstolos de Jerusalém e submissos a eles. Mas essa tese corresponde mais à sua perspectiva histórico-teológica que às contradições dos fatos.

5.Multiplicidade na diversidade

Nossa análise dos helenistas e seus conflitos com os hebreus, com os doze e com o templo em Atos 6–8 permite-nos levantar algumas questões sobre as origens cristãs.

É importante ressaltar, antes de tudo, que o livro de Atos dos Apóstolos não dá conta de explicar as origens cristãs. Ele segue fielmente um programa literário e teológico que inclui preferências de grupos (dos apóstolos), de cidades (de Jerusalém, de Antioquia), mas que também não dá conta em seu rígido esquema dos múltiplos desenvolvimentos dentro do movimento de Jesus. Em alguns momentos, no entanto, as informações contraditórias aparecem e nos oferecem pequenas fendas por onde podemos enxergar grupos, tendências e experiências.

Um exemplo dessas fendas encontramos em At 9,31: “A Igreja, na verdade, tinha paz por toda a Judeia, Galileia e Samaria, edificando-se e caminhando no temor do Senhor, e, no conforto do Espírito Santo, crescia em número”.

O texto é um típico sumário lucano, no qual ele informa que, após a conversão

de Saulo, a Igreja experimentava um tempo de paz e crescia, dado especialmente importante para Lucas. Afinal, este é o programa de todo o livro segundo Atos 1,8: “Sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém, como em toda a Judeia e Samaria, e até os confins da terra”. Contudo, se notarmos bem, descobriremos que o esquema de Lucas é modificado em 9,31. Há uma menção, que nos passa despercebida, à Galileia.[35] Lucas não descreve qualquer atividade missionária na Galileia; em Atos dos Apóstolos, não temos qualquer narrativa de evangelização da Galileia. Mas alguém poderia argumentar, e não sem razão, que é no primeiro livro da sua obra dupla, no Evangelho de Lucas, que ele descreve a atuação de Jesus e de seus seguidores na Galileia e circunvizinhanças. Mesmo assim, o problema continua sendo de difícil solução: se a Galileia é o lugar de surgimento do movimento de Jesus, por que depois ela parece ser totalmente ignorada no livro de Atos, merecendo não mais que essa pequena nota de 9,31? A Galileia esvaziou-se de seguidores de Jesus depois da sua execução? Os discípulos se instalaram todos em Jerusalém? Congregavam-se em torno do templo, apesar das críticas de Jesus a ele? Todo o movimento de Jesus convergiu unanimemente para o grupo dos apóstolos em Jerusalém? E as casas/comunidades que apoiavam o trabalho missionário de Jesus e seus seguidores não tinham mais nenhum vínculo com a sua pregação?

Lucas, ao descrever a história das origens cristãs, deforma-a de duas maneiras: remetendo o nascimento da Igreja à vinda do Espírito, no período pós-pascal, desvinculando-o de suas origens históricas galileias pré-pascais, e concentrando todas as formas de liderança, organização e carisma sobre os apóstolos, que, na forma como os descreve Lucas, refletem muito mais líderes do fim do século I. Teológica e pastoralmente, o projeto de Lucas é legítimo. Ele quer vincular a memória do passado sobre alguns “garantidores” da tradição e sobre a presença do Espírito. Para quem questiona a história dos primeiros grupos cristãos, Lucas presta um enorme desserviço.[36] O problema é nosso; Lucas é eficiente ao perseguir seus objetivos. Ele segue seu programa de forma tão rígida que, se no princípio a comunidade de Jerusalém domina a cena, a partir do capítulo 15 (o concílio de Jerusalém) ela sai de evidência, sendo novamente mencionada apenas por ocasião da visita de Paulo a Jerusalém. Antioquia é que toma a frente no movimento missionário.

Mas o que nos resta se lemos Atos dos Apóstolos de forma crítica? Tudo. Nada é excluído. Só o filtro interpretativo de Lucas é que fica deslocado. Já no princípio temos vários modelos de comunidade de seguidores de Jesus. Entre esses modelos está o de Jerusalém: cultuando no templo, observando leis de pureza, sob autoridade de Tiago e de Pedro (no entanto estes ainda não gozavam do prestígio "apostólico", tal como Lucas o descreve). A prioridade desse modelo de comunidade sobre os demais não me parece verificável historicamente.

Outro modelo de comunidade é o formado pelos helenistas. Entre as características principais desse grupo, podemos citar: liderança profético-carismática com prática de serviço (apesar de forte colorido lucano aqui também!), escatologia e experiências extático-visionárias apocalípticas ("Filho do Homem", na versão mais antiga), liberalidade diante das leis de pureza (característica comum com a Igreja de Antioquia e com o cristianismo paulino), rejeição ao culto do templo, forte ênfase missionária. Outra característica desse grupo podemos derivar da informação de Lucas de que, após a morte de Estêvão, todos saem (fogem) evangelizando. Não seria possível que, em vez de cristãos fugitivos, tenhamos uma forma de comunidade profética itinerante no modelo dos "carismáticos itinerantes" do movimento de Jesus? Aqui eu gostaria de realçar que não precisam ser necessariamente seguidores de Jesus da Galileia, mas o modelo deixado por Jesus e seus primeiros seguidores e a tônica de sua pregação podem ter sido herdados por comunidades mais ou tão antigas quanto a "comunidade primitiva" (a conhecida Urgemeinde) de Jerusalém. Esse modelo pode bem ser fruto da influência dos primeiros pregadores galileus, que, segundo os Evangelhos sinóticos, evangelizaram não só a Galileia, mas também a Decápole, Cesareia de Filipe, Tiro e Sídon (segundo o Evangelho de João, a Samaria também).

Se não temos com os helenistas um vínculo garantido com o movimento de Jesus, podemos relacioná-lo pelo menos a tradições antigas sobre Jesus, principalmente com elementos formadores da tradição sinótica, especificamente com o Evangelho de Marcos. Os principais pontos de contato são: crítica aos doze (ex.: Mc 10,35-45), conceito de "Evangelho" (ver Mc 1,1 com o fato de Filipe, um dos helenistas, ser chamado de "evangelista"), uso de Filho do Homem, e as tradições de martírio (ex.: Mc 8,34–9,1), e principalmente

(divergindo até de Lucas e Mateus) a crítica ao culto do templo e às leis de pureza.

É diante da pretensa prioridade da comunidade de Jerusalém que eu gostaria de tentar arriscar uma hipótese sobre as convergências entre a forma de comunidade e a teologia dos helenistas com a dos primeiros seguidores de Jesus. Em todo caso, ficam as questões: de onde foram evangelizadas Damasco e Antioquia? De Jerusalém ou direto da Galileia? Não é possível que tenha fundo histórico a tradição de Marcos 16, que afirma que, depois da morte de Jesus, os discípulos fugiram para a Galileia, pois lá deveria acontecer a parúsia? Após um tempo de espera, alguns deles – principalmente Tiago, talvez temporariamente Pedro – retornam a Jerusalém. Entrementes, o cristianismo da Galileia e da Síria desenvolve-se no modelo carismático e liberal diante da lei em moldes semelhantes aos dos helenistas de Atos 6.

Os apóstolos – há que se perguntar se de fato a maioria deles transferiu-se para Jerusalém; a referência aos "doze" é redação lucana –, em torno do templo, representam um relativo retrocesso em relação ao movimento de Jesus. Digo relativo porque, após a execução de Jesus, todos os cristãos estavam buscando possibilidades de saída diante da crise que enfrentavam e cada qual buscou possibilidades a partir de seu próprio contexto. Seguidores de Jesus mais helenizados, e estes não devem ser encontrados somente na diáspora, estavam interessados em legitimar formas de convívio com pagãos e foram os mais capacitados para realizar a missão entre eles. A esse grupo pertenceu Paulo, que se converteu em Damasco. Já os cristãos que se fixaram em Jerusalém tiveram outros interlocutores que lhes lançaram perguntas diferentes. Para eles, era muito importante o desenvolvimento de uma espiritualidade e de uma teologia cristã que recriasse o sentido do templo – como casa de oração, segundo Lucas – e da lei.

O mais fascinante ao estudar as origens cristãs é o fato de que, apesar de serem tão diferentes e, em alguns pontos, até divergentes, as comunidades empenhavam-se em manter a comunicação entre si. Isso pode explicar a

presença de helenistas em Jerusalém. A convivência é interrompida na distribuição de alimentos às viúvas e na aparente falta de solidariedade dos cristãos de Jerusalém após o martírio de Estêvão e a fuga dos helenistas. Mas tempos depois encontramos cristãos helenistas de Antioquia fazendo uma coleta para os “irmãos que moravam na Judeia” (11,29). Apesar dos conflitos apresentados, sempre notamos que havia um esforço para romper barreiras e estabelecer diálogo (como mostra a narrativa do concílio de Jerusalém, em Atos 15). Também é muito provável que uma estrutura de liderança quisesse se impor sobre a outra, apoiando-se sobre argumentos de antiguidade, posse do carisma, capacidade de fazer milagres, correta interpretação da lei etc. A escolha de Lucas pelo grupo dos doze, e depois dos presbíteros de Antioquia, por Pedro e por Paulo, deve, no entanto, ser lida criticamente. Ele deixa de contar o que se passa na Samaria depois da missão de Filipe, ou como se desenvolve o Evangelho na Etiópia com a chegada do eunuco etc.

A partir do movimento de Jesus temos muitos focos evangelizadores em direção à diáspora e ao mundo dos não judeus. Atos 10, a narrativa do sonho de Pedro de um enorme lençol com animais impuros que ele deve matar e comer, simbolizando a aceitação de não judeus entre os cristãos, é uma etiologia que tenta remeter à aceitação e à missão de gentios a partir de Pedro, em comum acordo com os apóstolos de Jerusalém. Mas em outro texto de Atos temos uma preciosa informação que escapa: “Então os que foram dispersos por causa da tribulação que sobreveio a Estêvão se espalharam até a Fenícia, Chipre e Antioquia, não anunciando a ninguém a Palavra, senão somente aos judeus. Alguns deles, porém, que eram de Chipre e de Cirene, e que foram até Antioquia, falavam também aos gregos, anunciando-lhes o Evangelho do Senhor” (At 11,19-20).

Ninguém tinha o controle sobre a Boa-nova. Lucas tenta dizer que até então ela estava restrita aos judeus, mas acaba por dar a notícia da formação da comunidade de Antioquia, com presença de gregos. Segundo o capítulo 10, o Evangelho chega aos gentios através da conversão de Cornélio e de seus amigos, mas depois ficamos sabendo que, desde a fuga dos helenistas de Jerusalém, havia missão entre gentios.

Os helenistas não eram a única opção de liderança aos apóstolos, a Igreja de Antioquia também era liderada por “mestres e profetas” (13,1), e estes, por sua vez, entendiam-se como legitimadores de missão, pois enviaram Paulo e Barnabé, “impondo-lhes as mãos”. Mesmo o cristianismo da Síria não era restrito ao grupo de Antioquia, pois havia também um cristianismo do oriente da Síria, de onde provinha o cristianismo do grupo de Tomé.[37]

Apesar das críticas que fizemos a Lucas e de uma leitura das origens cristãs que desloque seus acentos hermenêuticos, é importante ressaltar a proposta ecumênica de seu livro. Ele tenta estabelecer uma relação histórica entre grupos que talvez não se comunicassem mais havia décadas. O relato de Pentecostes (Atos 2) forma o mito fundador da unidade de todos os cristãos; misticamente, ele acontece na distribuição do Espírito; geograficamente (e tradicionalmente), em Jerusalém; e suas aparições particulares acontecem na missão. O fato de judeus e prosélitos de todas as línguas estarem presentes na festa de Pentecostes e de ouvirem a pregação em suas próprias línguas (2,5-11) tenta mostrar que as diversas aparições do cristianismo, em todo o império, são provenientes de pregação apostólica. O mito de Pentecostes legitima as comunidades cristãs da diáspora e as comunidades gentias, mas também acolhe ecumenicamente a comunidade de Jerusalém. Esse gesto é muito válido se levarmos em consideração que, no fim do século I, o cristianismo pós-paulino, ao qual Lucas pertencia, enfrentava um tipo de cristianismo considerado judaizante.

Capítulo 5

Cristianismos na Ásia Menor: o mundo plural deixado por Paulo em Éfeso

[38]

Como vimos no capítulo anterior, o fato de o cristianismo primitivo nascer de revelações e experiências de êxtase não o isenta de participar do mundo de conflitos que envolvem todas as expressões humanas. Pelo contrário, segundo o que discutimos, já nas origens, nos grupos cristãos em Jerusalém, após o relato do túmulo vazio, havia formas conflitantes de compreender Jesus de Nazaré, sua atuação e o papel de seus seguidores. Propomo-nos agora descrever o cristianismo das origens envolvido em uma trama de disputas por poder em seu campo religioso, ilustrando essa situação na região que, provavelmente, continha a maior diversidade de expressões religiosas e formas de organização de comunidades de todo o cristianismo do século I: o cristianismo paulino da Ásia Menor do fim do século I. Esse mundo é especialmente interessante porque encontramos nele diferentes testemunhos de comunidades em relação umas com as outras. Não nos referimos apenas a relações de cooperação em influência mútua, mas também a conflito e concorrência.

Para nosso objetivo, é mais interessante estudar as comunidades paulinas das décadas de 80 a 100 do que a própria atuação de Paulo na Ásia Menor na década de 50. A razão para essa escolha é que não pretendemos centrar-nos na figura carismática de Paulo, mas sim nas consequências e desenvolvimentos religiosos de sua atuação. O cristianismo paulino é mais importante do que Paulo de Tarso. Nossa aproximação agora não será exegética, mas muito mais histórico-religiosa. Buscaremos uma compreensão das comunidades cristãs em sua luta por sobrevivência, identidade e possibilidade de expressão religiosa. Também

perguntaremos pelas relações dessas comunidades com a sociedade mediterrânea, embora mais no que se refere a suas intenções do que suas determinantes sociológicas, priorizando modelos de religiosidade e as relações entre as comunidades.

Estudaremos os cristianismos da Ásia Menor[39] – especialmente de Éfeso, por razões de espaço e pela importância dessa comunidade – em duas partes. Na primeira, tal como apresentado nos capítulos 18 e 19 de Atos dos Apóstolos, num relato de cristãos asiáticos de segunda geração. Nesses dois capítulos, podemos ter uma ideia da complexidade do campo religioso nessa cidade e das suas implicações para a formação dos seus grupos cristãos. Na segunda parte, trabalharemos com testemunhos asiáticos das últimas décadas do século I. Iniciaremos com as epístolas pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito), que acreditamos terem sido compostas em Éfeso. Elas darão o padrão do que acreditamos ser o desenvolvimento da maioria das comunidades paulinas. E escolhemos as pastorais em detrimento à epístola aos Efésios[40] pelos seguintes motivos: primeiro, por apresentarem a estrutura de governo e organização comunitários que estavam sendo propostos ou implantados nesse momento; segundo, por apresentarem o conflito dessa comunidade com seus rivais religiosos com mais nitidez que Efésios; e terceiro, porque acreditamos que, pelo quadro apresentado no século II, o modelo nelas proposto tornou-se padrão para todo um grupo de comunidades na Ásia. Também estudaremos outros modelos de comunidades e cristianismos asiáticos representados pelo Apocalipse de João, pelas epístolas joaninas (1, 2 e 3 João) e pelos grupos cristãos que são mencionados por esses testemunhos por meio de críticas. Por fim faremos uma breve menção aos desenvolvimentos do cristianismo asiático representado pelas comunidades a quem escreve Inácio de Antioquia (em especial Éfeso) e pelos cristãos montanistas.[41]

1.A missão paulina lida pela geração seguinte: Atos 18–19

Grupos itinerantes em concorrência

Nossa fonte nos próximos parágrafos é Atos 18–19. Trata-se da única obra no Novo Testamento que organizou, ainda que de perspectivas muito próprias, as origens da missão cristã, de Jerusalém em direção ao Mediterrâneo. Suas informações históricas são analisadas com muito ceticismo por parte dos historiadores e especialistas. E não é para menos. Como vimos no capítulo anterior, Atos tem suas preferências na organização das informações, algumas delas de caráter lendário. Mas, mesmo assim, é importante perguntar por grupos religiosos em interação, instituições sociais, movimentos geográficos. Tudo isso tem de ser apresentado ao leitor com um mínimo de plausibilidade, mesmo que esta ou aquela cena seja de origem lendária. Vamos focar mais as relações plausíveis do que a veracidade das cenas. Como exemplo, interessa-nos mais saber que Paulo sempre frequentava sinagogas na diáspora do que saber se um evento em uma sinagoga deu-se de fato.

Segundo o livro dos Atos dos Apóstolos, a missão cristã chegou a Éfeso por meio de Paulo, Priscila e Áquila. Eles vinham da Acácia e, no caminho de Paulo para Antioquia (via Jerusalém!), ele os deixou em Éfeso (At 18,18-21). O texto narra que, algum tempo depois, na volta de Antioquia, Paulo passa fazendo missão pela Galácia e pelo Ponto até retornar a Éfeso. Na verdade, Paulo já teria evangelizado essas regiões interioranas da Ásia Menor (At 16,6-8): ele havia visitado a Galácia e a Frígia, mas quando tentava chegar à Bitínia foi impedido pelo Espírito. A visita à capital, Éfeso, contudo, só acontece na assim chamada “terceira viagem missionária”.

Aqui já se destaca uma das pré-condições para a missão cristã em Éfeso, assim como nas demais cidades da Ásia Menor: a intensa itinerância de missionários no interior na diáspora judaica. Tal é o caso na mobilidade de Áquila e Priscila, que, segundo Atos 18,2, haviam chegado da Itália, expulsos pelo decreto de Cláudio, que ordenou a retirada de todos os judeus de Roma. Além de provirem de Roma, eram originários do Ponto, de uma província do extremo norte da Ásia Menor. Essa mobilidade na diáspora foi determinante para a expansão do cristianismo emergente e para a intensa troca de práticas e crenças que se tornou característica do cristianismo asiático. Vejamos esse aspecto com mais detalhe.

Antes de Paulo entrar em cena, em Éfeso, nos é narrado um acontecimento interessante que diz respeito a essa mobilidade a que nos referíamos. Segundo Atos 18,24-28, chega de Éfeso um judeu proveniente de Alexandria chamado Apolo, um pregador eloquente, versado nas Escrituras, que ensinava "com precisão a respeito de Jesus", praticante de uma atividade missionária entre os judeus da diáspora que lembra muito a ação de Paulo, tal como descrita por Atos. Mas na sua apresentação há um elemento aparentemente anacrônico: ele conhecia apenas o batismo de João (18,25). O texto tenta consertar esse embaraço explicando que Priscila e Áquila, que provavelmente já haviam assumido a tarefa missionária em Éfeso, instruíram-no "com mais exatidão" no caminho do Senhor. Essa informação contradiz claramente o que mencionamos acima, que ele ensinava "com precisão acerca de Jesus". Apolo, após ter recebido instruções de Áquila e Priscila, segue missionando em direção à Acácia. Ele vai se tornar uma figura de liderança na comunidade de Corinto. Em 1 Coríntios, Paulo polemiza indiretamente com Apolo, na verdade contra um grupo que interpreta de forma radical sua pregação.

Esse fato não mereceria mais atenção se não seguisse, no próximo parágrafo, o tema dos discípulos de João Batista que missionavam em Éfeso. Segundo Atos 19,1-7, Paulo responsabiliza-se por atualizar esses companheiros de Apolo (ele é relacionado a esse grupo explicitamente no v. 1). Eles recebem assim o batismo no Espírito Santo e passam a falar em línguas após a imposição de mãos de Paulo (v. 6). Eram ao todo doze (número que sugere uma organização religiosa).

Devemos ser cautelosos com relação à narrativa de Atos sobre as origens. Ela mascara conflitos, apresenta tradições lendárias sobre os apóstolos e segue um esquema teológico bem definido, ao qual a história das comunidades é submetida. Mas se a narrativa com dificuldades pode ser considerada histórica, pelo menos nessa formulação, parece-me que os motivos que estão por trás são bastante plausíveis, tais como: a) a presença na diáspora de vários grupos sectários praticando missão em concorrência uns com os outros; b) a mobilidade de judeus de diferentes centros do mundo mediterrâneo, no caso, de Alexandria a Éfeso e Corinto (Apolo), da Macedônia a Jerusalém, passando por Antioquia em

direção a Éfeso (Paulo), e de Roma a Éfeso (Priscila e Áquila); c) o fato de que, nessa rede de conexões, Éfeso parece ocupar um lugar de destaque; e, finalmente, d) esses grupos missionários itinerantes e concorrentes tinham certa base ou intenção de diálogo, ou até de intercâmbio religioso, como mostra Atos. Nossa hipótese aqui é de que esta mobilidade sectária e este intercâmbio (conflituoso, muitas vezes) de religiosidades (não nos esquecendo ainda das religiões da Ásia Menor) são as determinantes do caráter eclético e plural do cristianismo asiático.[42]

Os dados que mencionamos acima têm confirmação em outros textos. Segundo as Pseudoclementinas, mais precisamente o Romance de Clemente, um apócrifo do século II, a origem de Simão Mago, que na época era interpretado como o maior dos hereges, é explicada assim: ele era um dos trinta discípulos de João Batista, entre os quais contava Helena, sua futura companheira; Simão, na expectativa de tomar a liderança do grupo, vai ao Egito iniciar-se nas artes mágicas. O Egito, enquanto terra-mãe da magia, é um tópos conhecido. Quando Simão volta do Egito, João Batista já havia sido executado, e ele assume a liderança do grupo, além de tomar Helena como companheira. Não é necessário mencionar aqui que o caráter moral de Simão e Helena é descrito da pior forma possível. Independentemente do caráter lendário desse texto, uma vez que Simão Mago encarna elementos quase satânicos, podemos constatar um interessante paralelo entre o texto de Atos e a narrativa que descrevemos agora: o triângulo Palestina–Egito–mundo greco-romano, no qual Simão Mago atua depois, como trajeto de um movimento religioso judaico que tem como origem o grupo de João Batista.

Retornando ao movimento de João tal como descrito nos Atos, podemos nos perguntar se ele não se propunha a fazer missão em moldes muito semelhantes aos do movimento cristão, sendo por este depois absorvido. Em todo caso, quando Atos afirma que bastou que ouvissem a pregação de Priscila e Áquila, que “com mais exatidão lhe expuseram o caminho de Deus” (At 18,26), para se converterem – como se todo discípulo de João tivesse necessariamente que se tornar cristão –, isso é muito estilizado. O grupo de João pode, de fato, ter sobrevivido por décadas e, à semelhança do movimento de Jesus, ter feito missão itinerante fora da Palestina.

Para completar o panorama do campo religioso no qual estava inserido o cristianismo da Ásia e de Éfeso, faz-se necessário ler o restante do capítulo 19 de Atos. Nele se amplia o quadro das forças e grupos em tensão, e surgem interlocutores que impuseram um jogo assimétrico de relações.

Paulo e a comunidade judaica de Éfeso

O parágrafo seguinte, At 19,8-20, apresenta-nos Paulo em sua atividade missionária entre os judeus de Éfeso. Na sinagoga, ele pregou por três meses. A busca da sinagoga como espaço para divulgação de suas ideias era uma estratégia paulina (confira At 14,1). Supomos também que essa estratégia deve ter sido usada por outros missionários cristãos primitivos. A sinagoga era um local adequado para iniciar o trabalho em uma cidade, pois, além de local de culto e estudo da Torá, era local de encontro e articulação da comunidade judaica nas cidades da diáspora. Nela, os judeus ali residentes planejavam negócios, os recém-chegados conseguiam emprego e se apresentavam à comunidade. A sinagoga tinha direitos assegurados pelas autoridades romanas, entre eles o direito de culto e de guarda do sábado. Seus membros tinham garantida a dispensa do serviço militar e da obrigação de prestar adoração ao imperador nas solenidades públicas. Era precisamente esse espaço privilegiado de ação que os missionários cristãos valorizavam. E, como consequência, passaram a ter sérios problemas quando sua identidade foi ganhando contornos mais definidos em relação aos judeus, pois isso os colocava em evidência em relação às autoridades, que de resto não eram muito tolerantes com outras seitas orientais.

Existe, no entanto, um segundo motivo para o fato de os primeiros cristãos irem à sinagoga buscar interlocutores. Devemos encarar criticamente a ideia de que as sinagogas judaicas na diáspora mediterrânea eram redutos intocados de cultura judaica em um mundo cercado de paganismo, como uma espécie de gueto. Se é verdade que eram praticados pogroms (temos notícias de alguns deles em Antioquia, na Síria) e há relatos de posturas antissemitas nas populações locais

(ciumentas, talvez, do status privilegiado desse culto estrangeiro), é também fato que a sinagoga estava envolvida em um processo sincrético de interação cultural com os gentios. Eles falavam grego, expressavam suas crenças e práticas religiosas com categorias helênicas e estavam, em maior ou menor grau, envolvidos na vida pública de suas cidades. Não temos notícias específicas sobre a comunidade judaica de Éfeso, mas, se nos basearmos em dados de uma sinagoga escavada em Sardes (que não chegava a ter a importância de Éfeso), como modelo para a diáspora asiática, veremos que era um grupo que apresentava traços de assimilação social e cultural. A sinagoga de Sardes ficava localizada no centro da cidade, dividindo seu prédio (de mármore) com o ginásio, que é uma instituição central da cultura helênica.[43] Outro exemplo de interação cultural encontramos na pequena Acmônia. Ali uma senhora chamada Iulia Severa, que havia construído a sinagoga local, era também sacerdotisa principal do culto imperial.[44] Uma vez que os primeiros cristãos asiáticos eram convertidos das sinagogas judaicas, não seria improvável a hipótese de que esse caráter sincrético e plural do judaísmo da Ásia Menor tenha influenciado a constituição de suas primeiras comunidades cristãs. A sinagoga teria uma dupla função em relação ao cristianismo primitivo: servir, por um lado, como primeira instância para relações de intercâmbio cultural com a sociedade e, por outro, ser espaço que permitiu contato com grupos judaicos diversos. É nela que os primeiros cristãos vão buscar espaço de atuação missionária e realizam, muitas vezes sem consciência, significativas trocas simbólicas. Atos 19 nos mostra reflexos desses aspectos dinâmicos da sinagoga judaica.

A narrativa de 19,8-20 apresenta Paulo fazendo missão na sinagoga de Éfeso e, após três meses de ensino, sendo rejeitado por ela. Seu caráter plural e diversificado mostra-se por meio do fato de que ele foi acolhido pela “escola de Tirano”. Como não temos mais informações sobre essa escola do que as disponíveis nesse texto, podemos apenas conjecturar que era um espaço para estudo da Torá, vinculado à comunidade judaica de Éfeso, a não ser que o texto queira mostrar Paulo ensinando em uma escola filosófica helenista, o que me parece combinar com o contexto.

Segundo o versículo 10, Paulo evangelizou em Éfeso, dessa forma, por um período de mais de dois anos (ele já havia trabalhado por três meses na

sinagoga), permitindo assim que “todos os habitantes da Ásia […], tanto judeus como gregos”, ouvissem a Palavra. Nessa descrição sumária e idealizada, Lucas sugere que, com a evangelização da principal cidade da Ásia, toda a província era atingida. A essa descrição sumária, são acrescidas informações sobre a atividade de Paulo como milagreiro (v. 11): ao entrar em contato com roupas e objetos de uso pessoal, enfermidades são curadas e demônios, repelidos.

Nos versículos 13-20, encontramos Paulo em conflito com exorcistas judeus. Diz o texto que “judeus exorcistas ambulantes” tentaram realizar exorcismos invocando o nome de Jesus. Eles são apresentados no versículo 14 como “filhos de Cevas, sumo sacerdote”. Eram sete, ao todo. Não há clareza sobre a origem desses exorcistas. Um sumo sacerdote no templo, com esse nome, não conhecemos. Ou seriam eles apenas de linhagem sacerdotal? Outra possibilidade que pode ser condizente com o caráter sincrético do judaísmo da Ásia é que Cevas era sacerdote de um culto pagão. A consequente queima dos livros de magia pela população de Éfeso pode apontar nessa direção. Mas há um elemento que devemos considerar: a autoatribuição de títulos e funções sacerdotais em grupos religiosos judaicos marginais não era incomum. Temos o fenômeno nas pessoas que produziram os Manuscritos do mar Morto, que, a despeito de estarem fora do ofício no templo de Jerusalém, consideravam-se verdadeiros sacerdotes.[45] Também é o caso dos primeiros cristãos quando se titulavam “raça eleita, sacerdócio real” (1Pd 2,9)? Creio ser este o caso desses exorcistas-sacerdotes judeus. Existe também na apocalíptica a expectativa de que um sumo sacerdote escatológico amarraria Belial e “garantiria a seus filhos autoridade para maltratar os espíritos maus”.[46]

Fato é que esses sete filhos de um sumo sacerdote (o número possivelmente implica organização religiosa) realizavam uma atividade itinerante na Ásia, à semelhança do grupo de Apolo. Contudo, eles merecem destaque em relação àqueles pelo fato de que a vitória de Paulo sobre eles (pois só Paulo pode invocar o nome de Jesus sobre os demônios!) teve efeito sobre toda a população de Éfeso, “assim judeus, como gregos”.

Esse texto é testemunha de um judaísmo diversificado e em grau avançado de diálogo com a sociedade asiática. Apesar do colorido lendário da narrativa (basta ver o valor dos livros que teriam sido queimados ou a forma estilizada como o demônio responde aos exorcistas judeus no verso 15), creio que ela poderia ainda assim refletir a relação dos primeiros cristãos em Éfeso com um grupo religioso à margem da sinagoga.

Até aqui encontramos em Éfeso nada menos que cinco grupos ou interlocutores judaicos: a) o grupo dos doze companheiros de Apolo, discípulos de João Batista; b) a sinagoga que abrigou Paulo e sua pregação por três meses; c) a escola de Tirano, que provavelmente era uma escola ligada à sinagoga; d) um grupo de sete exorcistas judeus, filhos de um sumo sacerdote (caracterização sectária ou linhagem sacerdotal de fato?) que tentam apropriar-se do nome de Jesus magicamente;[47] e e) Paulo, Priscila e Áquila, missionários cristãos itinerantes.

Os primeiros cristãos e a religiosidade popular de Éfeso

Ainda que At 19,23-40 tenha conotações apologéticas (como mostrar a falta de sinceridade do culto de Ártemis), por meio dele entramos em contato com um culto da religiosidade popular de Éfeso em seu aspecto duplo: sua função econômica (onde está o foco de Atos) e sua devoção popular. A narrativa refere-se a Demétrio e outros ourives que fabricavam estatuetas da deusa Ártemis. Eles começaram a alvoroçar a população de Éfeso contra Paulo e seus companheiros, pois sua atividade missionária estaria pondo em risco o culto da deusa e a consequente venda das estatuetas. Paulo, que já teria exercido influência não apenas sobre Éfeso, mas sobre toda a região, teria “persuadido e desencaminhado muita gente, afirmando não serem deuses os que são feitos por mãos humanas” (v. 26). Nessa descrição do conteúdo subversivo da pregação de Paulo, chama a atenção que nenhum conteúdo especificamente cristão foi mencionado (como o anúncio do “Reino de Deus”, como em 19,8, ou alguma referência a Jesus). Já a pregação contra a adoração de imagens de divindades é um tema da pregação da diáspora judaica. Podemos, a partir desse dado,

conjeturar que esse texto projete sobre Paulo um conflito de fundo da diáspora judaica, que apenas nesse contexto maior era um tema dos primeiros cristãos. Essa suspeita é reforçada pelo fato de que quem tenta ser interlocutor com a multidão é um tal Alexandre, que, sendo reconhecido como judeu, ou seja, como contrário às imagens, acirra ainda mais os ânimos da multidão enfurecida (v. 34). Seriam os cristãos de Éfeso, na opinião de Lucas, os melhores defensores dessa postura religiosa que caracterizava o judaísmo?

Nessa narrativa são apresentadas as forças em conflito no campo religioso da Ásia Menor:

a) As comunidades cristãs, representadas por Paulo e seus companheiros Gaio e Aristarco, que vieram da Macedônia (o elemento itinerante, novamente). Curiosamente, não há qualquer referência a Priscila e Áquila, o que pode indicar certa independência dessa tradição em relação às perícopes anteriores.

b) O sindicato dos ourives[48] vinculados ao culto de Ártemis, que faz frente a Paulo, acusando-o de prejudicar os negócios e "destruir a majestade daquela que toda a Ásia e o mundo adoram" (v. 27). Fica evidente que, para esse grupo, o aspecto lucrativo é o mais relevante. A redação lucana estrategicamente os põe em evidência. Existem outras implicações econômicas implícitas no texto. É sabido que os templos faziam, na Antiguidade, o papel de um banco: neles eram guardadas enormes quantias de dinheiro e também podiam ser conseguidos empréstimos.[49] Também temos notícias do começo do século II d.C. sobre como o crescimento de comunidades cristãs na Ásia prejudicava a venda da carne para sacrifício (ver abaixo).

c) Alexandre e os judeus da comunidade judaica de Éfeso. Eles têm uma atuação surpreendente na narrativa. Quando os judeus impelem Alexandre a falar à população, temos a impressão inicial de que queriam acirrar o conflito, uma vez que Lucas apresenta a sinagoga expondo os cristãos às autoridades em vários momentos. Mas nessa passagem, que acredito retratar um conflito frequente na

diáspora, eles parecem querer servir de mediadores, pretendendo até acalmar a multidão enfurecida. Paulo e seus companheiros, ao criticar a religião oficial da cidade, puseram em risco o status de uma comunidade judaica respeitada. Por isso, parece mais plausível crer que Alexandre tenha tentado acalmar a multidão, mas esta, ao reconhecer que ele era judeu (e havia o preconceito de que os judeus eram ateus, isto é, inimigos dos deuses), explode em ira gritando por quase duas horas: “Grande é a Ártemis dos efésios” (v. 34). Esse texto é testemunha do antissemitismo do mundo greco-romano.

d) O poder político também se faz presente. Quem apazigua a multidão é o “escrivão da cidade”. A existência desse cargo, o grammateus, em Éfeso é documentada em inscrições e moedas.[50] Sua função era cuidar da ordem pública; por isso, é natural que apareça nessa narrativa. Ele reafirma a importância desse culto para Éfeso e alerta para o perigo de que essa assembleia popular seja considerada “sedição” (v. 40). Ele é o representante do poder político nativo, que aparece submetido à autoridade do procônsul. É frente ao poder romano, representado por ele, que a questão deve ser levantada. A assembleia reunida só pode representar um desafio ao poder do Império Romano.

e) O verso 31 diz que os asiarcas “que eram amigos de Paulo” o impediram de ir ao teatro defender-se. Essa referência aos asiarcas é de historicidade duvidosa. Eles eram membros do conselho da cidade ou os responsáveis pelos cultos oficiais: o culto a Roma e ao imperador. Dado o contexto da narrativa, é mais provável que esses asiarcas (Éfeso não tinha mais que quatro) fossem representantes do culto imperial. Talvez Lucas quisesse mostrar que a fraude religiosa e a ganância dos ourives eram o motivo dessa confusão toda, pois Paulo tinha apoio até dos responsáveis pelo culto imperial, que não viam perigo algum nos missionários cristãos. A presença dos asiarcas “amigos” de Paulo mostra a complexidade de poderes em jogo no campo religioso em Éfeso, mas também mascara parte do conflito, uma vez que os cristãos, pelo menos no tempo de Lucas, começavam a entrar em evidência diante das autoridades como um grupo que não fazia oferendas ao imperador.

f) A população de Éfeso é apresentada no texto como massa de manobra. Sem que ela saiba, sua piedade e devoção à Ártemis dos efésios são manipuladas pelos interesses econômicos dos ourives, que lucravam com a venda das estatuetas. Nesse episódio, a ambiguidade da religião popular e de sua devoção é apresentada nitidamente. Se o texto, na intenção até mesmo redacional de Lucas, tenta desmistificar o culto da deusa mostrando que era manipulação de ourives inescrupulosos, ele também deixa transparecer a piedade popular subjacente no culto. A própria deusa também é multifacetada: se é originária da Grécia, ela recebe o epíteto asiático de Grande Deusa. A Ártemis dos efésios é uma recriação sincrética da Magna Mater, deusa da fertilidade dos anatólios. Assim, ela torna-se, ao mesmo tempo, deusa virgem (Ártemis ou Diana, filha de Zeus) e deusa mãe, associada a Deméter, Ceres e Cibele.[51] Não podemos deixar de pensar nas variantes latino-americanas do culto à Virgem, a Mãe de Jesus, sempre mescladas com elementos de piedade popular. O culto da terra e da fertilidade foi recriado em Ártemis, na sua versão efesina (havia outras recriações de Ártemis em outras cidades). “Ela era uma espécie de Deusa Mãe original da Ásia Menor, reconhecida como muito mais antiga que os habitantes gregos (Pausânias 7.2.6-8), que finalmente a identificaram como a própria Ártemis.”[52] A deusa também era venerada no interior da Ásia Menor. Isso pode ser confirmado pelas evidências arqueológicas de mais de trinta lugares de culto.[53]

O carinho e a devoção popular por Ártemis são tão grandes que o escrivão da cidade consegue acalmar a multidão que estava gritando havia duas horas com as seguintes palavras: “Quem, porventura, não sabe que a cidade de Éfeso é a guardiã do templo da grande Ártemis, e da imagem que caiu de Júpiter?”. A pergunta retórica é compreendida por todos os presentes e respondida afirmativamente com o silêncio. Ninguém podia questionar a deusa e sua religião.

2.As comunidades cristãs da Ásia Menor no fim do século I

Nesta breve análise de Atos 19, buscamos elementos que retratam a situação

histórico-religiosa de Paulo e sua missão, como narrada pela segunda geração de cristãos paulinos (Lucas e as fontes das quais se serve). Antes de tratar dos testemunhos dos cristãos pós-paulinos sobre seu próprio tempo, gostaria de apontar alguns desenvolvimentos que diferenciam as décadas de 80 e 90 da década de 50, quando Paulo fundou essas comunidades. Esses desenvolvimentos estão mais ou menos relacionados com as forças em conflito no campo religioso asiático e da diáspora que descrevemos acima.

1) A diáspora judaica vive agora um período de tensão após a destruição de Jerusalém. Os romanos impõem aos judeus um imposto chamado fiscus judaicos. Vespasiano determina que os judeus do império paguem anualmente duas dracmas ao templo de iupiter capitolinus. Essa ordem significava a supressão do direito de enviar dinheiro para a Palestina e atingia não só os de origem judaica, mas também os "tementes a Deus" e demais adeptos da religião judaica.[54] Existia um clima antissemita no império nesse período.

2) O fim da Guerra Judaica fez com que muitos judeus da Palestina fugissem em diáspora. A itinerância de grupos religiosos judaicos pode ser entendida como expressão religiosa dessa situação. Josefo descreve a chegada de sicários em Alexandria após a destruição de Jerusalém. Segundo seu relato (Guerra Judaica VII, 218), eles pretendiam organizar uma revolta contra Roma naquela cidade, mas tiveram seu intento reprimido pelas autoridades da sinagoga (Guerra Judaica VII, 407s). Junto com esses itinerantes pode-se supor que ideias revolucionárias e expectativas apocalípticas tivessem se disseminado.

3) A identidade dos primeiros cristãos vai se tornando mais nítida perante a sinagoga. Supomos que o trabalho dos missionários na Ásia foi bem-sucedido, a ponto de termos testemunhos de cristãos não só nas maiores cidades gregas na Ásia, mas também nas províncias do interior. Essa representatividade dos primeiros cristãos fez com que eles se tornassem mais evidentes para as autoridades. Como contrapartida, podemos imaginar que as comunidades tradicionais da diáspora não queriam ser confundidas com grupos sectários suspeitos, principalmente num período em que, devido à tensão da Guerra

Judaica, ser acusado de sectário ou rebelde judeu era sinônimo de sedição e infidelidade contra Roma.

4) O culto imperial vai se tornando um problema para os cristãos à medida que vão se distanciando da sinagoga e perdendo sua proteção, pois os judeus não tinham obrigação de fazer sacrifícios para o imperador. Mas não devemos imaginar que os cristãos estavam sendo perseguidos sistematicamente pelos romanos nesse período. Não existem indícios disso.[55] A Carta de Plínio de 111-112 d.C.[56] é prova de um procedimento de tortura e execução de cristãos na Bitínia devido a denúncias anônimas e ao fato de que as carnes sacrificadas não eram mais vendidas. Mas Plínio não demonstra ter conhecimento preciso sobre quem eram os cristãos, muito menos ter um procedimento padrão definido sobre como lidar com eles. Essa correspondência não serve, portanto, de prova para a existência de uma perseguição sistemática contra os cristãos. Sobre o período de que estamos tratando, podemos dizer apenas que existia um clima tenso e que os cristãos buscavam formas de se relacionar com o império, seja por meio de crítica profética e resistência, seja por meio de adaptação à sociedade.

Passemos agora a uma apresentação das comunidades cristãs da Ásia Menor a partir de seus testemunhos literários.

As Igrejas pós-paulinas

Como havia mencionado no começo deste capítulo, as epístolas pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito) foram as escolhidas como representantes desse tipo de cristianismo na Ásia. Lidar com as pastorais exige cuidado na interpretação, pois somos tentados a projetar nelas modelos eclesiásticos posteriores (como de uma Igreja episcopal ou muito hierárquica), conceitos anacrônicos (como ortodoxia e heresia), tendendo a encontrar nelas as origens de um desenvolvimento que se convencionou como catolicismo primitivo ou grande Igreja. Essas nomenclaturas não ajudam em nada na interpretação dos grupos cristãos

primitivos no século I. O que podemos encontrar lá são desenvolvimentos do cristianismo por diferentes grupos, com diferentes práticas e sistemas de crenças variáveis. O que permite chamá-los todos de cristãos são a referência a tradições comuns (Antigo Testamento, tradições sobre Jesus e sobre Paulo) e o fato de que ainda buscavam diálogo entre si, ainda que essa comunicação se expressasse de maneira conflituosa. Eles entendiam que estavam ligados uns aos outros, mesmo atingindo um ao outro com duras críticas.

Mas estamos certos de que nenhum destes grupos cristãos que descreveremos a seguir (entre eles o grupo das pastorais) é detentor de poder e representatividade na sociedade para ser considerado oficial. Também é verdade que é um componente essencial da organização de comunidades religiosas antigas considerar o próprio discurso como verdadeiro, legítimo, e polemizar com o que consideram desviante. São polêmicas e embates entre comunidades muito pequenas, às margens da sociedade asiática. Essas comunidades não são orientadas da mesma forma em relação à sociedade. Algumas se mostram ressentidas, conscientes de sua exclusão, e o expressam com imagens e críticas de sua tradição profética. Outras buscam alcançar pela primeira vez – por meio da religião! – respeitabilidade e cidadania.

As pastorais representam o ápice da teologia pós-paulina no que se refere à exaltação e valorização da autoridade de Paulo. Paulo torna-se um marco de referência de fé para essa comunidade; ele é uma espécie de fundador da experiência religiosa do grupo (ver 1Tm 1,12-17; 2,1-7 e Tt 1,1-4). Ele é apresentado como apóstolo que garante a fé de sua comunidade. Para tanto, detém o “depósito” (paratheke) da fé. A reafirmação da autoridade paulina é uma reação da comunidade a uma situação de crise em que viviam. Para superá-la, reavivam a imagem de Paulo e comprometem sua vivência com a tradição paulina. Os autores da epístola utilizam-se de estratégia literária de pseudonímia para alcançar esse fim: escrevem sob o nome e a autoridade de Paulo.[57] As referências constantes à autoridade dele não significam que encontramos teologia paulina intocada, como nos tempos de Paulo. Ao contrário, o autor interfere criativamente, remodelando, adaptando e respondendo às necessidades do seu tempo. A escatologia dos escritos paulinos autênticos, por exemplo, desaparece. O ensinamento da justiça de Deus outorgada aos seres humanos

prescinde da fé (ela nem é mencionada em Tt 3,4-7). A “graça de Deus” que tinha papel predominante em Paulo adquire um papel educativo: “Ela nos ensina a abandonar a impiedade e as paixões mundanas, para vivermos neste mundo com autodomínio, justiça e piedade” (Tt 2,11-13).

A vida regida por autodomínio e piedade passa a ser uma das prioridades dos cristãos. Se Paulo organizava suas comunidades em casas, as pastorais assumiam de forma consciente esse éthos. A organização desse grupo religioso em torno de uma casa não foi invenção de Paulo ou dos cristãos pós-paulinos; parece ter sido praxe de comunidades religiosas asiáticas,[58] portanto um elemento de influência cultural asiática.

Prática correta implica também ensino correto. Por isso, as atribuições de ensino e liderança comunitária passam a ser assumidas por cristãos de comportamento ético irrepreensível. Notemos que, nos critérios para a escolha de presbíteros, diáconos e bispos, as exigências maiores referiam-se à vida familiar, à moderação e capacidade de ensino (cf. 1Tm 3,1-13). Os carismas e as manifestações do Espírito, tão caros às comunidades paulinas no tempo de Paulo, desaparecem por completo. O Espírito proporciona boa ética e bom ensino (2Tm 1,7-14).

A postura desses cristãos diante da sociedade era de busca por compreensão e tolerância, com certo toque de assimilação. Eles eram leais ou, no mínimo, cooperativos para com as autoridades e o demonstravam através de suas orações (1Tm 2,1-2). É possível, no entanto, que eles estivessem propondo à sociedade uma substituição simbólica da demonstração de lealdade no culto imperial (no qual não poderiam tomar parte como cristãos) pelas orações públicas a favor dos governantes. Como Policarpo, que, diante da insistência para que oferecessem sacrifícios ao imperador, poderia estar respondendo: “Nós professamos uma doutrina que nos manda tributar a honra devida aos magistrados e autoridades que estão por Deus estabelecidas” (Martírio de Policarpo 10,2).

Mas sacrificar para o imperador, nunca. A proposta de vida na sociedade das pastorais pode ser resumida no desejo de levar “uma vida calma e serena, com toda piedade e dignidade”.

Essa postura dos cristãos pós-paulinos representados pelas pastorais é vista com desconfiança por muitos intérpretes. Para descrevê-la, foi criada a expressão “burguesia cristã”. É uma forma pejorativa de descrever esses textos, nos quais se sente a ausência do fervor escatológico dos sinóticos ou de Paulo. Era um cristianismo morno, portanto. Creio que, ao descrevermos e caracterizarmos as pastorais dessa forma, isso não permite que os compreendamos adequadamente. Não devemos confundir esses cristãos com nossas instituições eclesiásticas. Eles representavam uma minoria frágil na sociedade e, como tal, articulavam-se em busca de sobrevivência. Um passo importante a ser dado nos estudos bíblicos seria estudar a espiritualidade desses cristãos.

A comunidade representada pelo Apocalipse de João

O Apocalipse de João é testemunha de um tipo de cristianismo especial entre as comunidades da Ásia Menor. Contraria tendências locais, se considerarmos o grupo das pastorais como o mais representativo, mas apresenta paralelos interessantes com grupos apocalípticos do judaísmo do fim do século I.[59] Nesse tempo, motivados pela destruição de Jerusalém, foram escritos – ou encontraram redação final – vários textos apocalípticos, como o Apocalipse Siríaco de Baruc ou o 4 Esdras e, de especial interesse para o Apocalipse de João, o Livro 5 dos Oráculos sibilinos, escrito em Alexandria. Se para algumas comunidades cristãs o ardor da parúsia e do juízo iminente já havia passado, o Apocalipse, inspirado por esses textos judaicos, revive-o apresentando seu próprio tempo como o tempo do juízo e da vinda do Senhor.

A perspectiva de tempo do Apocalipse difere, portanto, radicalmente da das pastorais e do cristianismo pós-paulino. João interpretava seu tempo como o

início das perseguições escatológicas contra a comunidade dos justos (numa releitura de Dn 7,24) e, consequentemente, como estando às portas da libertação final. Antes da libertação, haverá um período de provação e sofrimento para os fiéis, verdadeiras dores de parto descritas nos três ciclos de pragas (capítulos 6 a 18). Através de seu escrito, ele quer preparar suas comunidades para essa grande provação, para que, através de testemunho (martyria), fidelidade e perseverança, a comunidade resista à última provação satânica promovida pelo opositor escatológico (as feras descritas no capítulo 13). O tempo é visto como lapso de tempo a sobreviver, período angustiante que separa da libertação. Aqui não se planeja a existência cristã no tempo.

Por trás da difícil linguagem apocalíptica, João faz uma leitura crítica da sociedade em que vive. Ele condena com veemência o culto imperial como prática idolátrica satânica (2,13; 9,20; 13,11-18; 14,9-13; 16,2; 19,20; 20,4). Criticar o culto imperial não era incomum no cristianismo primitivo. Não temos informações de comunidades cristãs que fizeram sacrifícios para o imperador. A forma, no entanto, como João o critica é que o destaca.[60] Ele não só critica essa prática, como também faz uma releitura dos profetas da Bíblia Hebraica e de apocalipses judaicos para fazer uma crítica radical da violência e do lucro do império. No capítulo 18, por exemplo, ele descreve o luxo da Grande Cidade, que lucra com os comerciantes e com os reis da terra, além de responsabilizá-la pelo “sangue de profetas, de santos, e de todos os que foram mortos sobre a terra” (18,24).

Para o Apocalipse de João, a queda de Roma é a condição para a felicidade humana e para o estabelecimento do Reino de Deus. Depois de narrada a destruição de Roma no capítulo 18, segue a aclamação “Aleluia! O Senhor, o Deus todo-poderoso passou a reinar” (Ap 19,6). Essa aclamação lida no culto da comunidade – onde deve ter sido lido também o livro – deve ter provocado júbilo e êxtase antecipados.[61]

O Apocalipse apresenta uma forma de organização comunitária diferente do cristianismo pós-paulino. Aqui, não há tentativa alguma de criar cargos

hierárquicos ou uma estrutura organizativa (regida por bispos, presbíteros etc.). Encontramos um círculo de profetas carismáticos (provavelmente visionários) itinerantes. Segundo Ap 19,9-10 e 22,9, o grupo de João organizava-se como um círculo de profetas itinerantes sem hierarquia estabelecida. Eles tampouco tinham de recorrer a uma autoridade apostólica para legitimar seu escrito. O Apocalipse, ao contrário dos demais apocalipses do período, não se utiliza do recurso pseudoepigráfico, ou seja, de atribuir o escrito a uma grande personalidade do passado. O autor é João, o profeta visionário (ver Ap 1,1 e 1,4).

A comunidade do Apocalipse era composta por sete Igrejas localizadas na Ásia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia, Laodiceia. Não sabemos se essas Igrejas eram as únicas ou apenas as mais importantes e representativas. Também não sabemos quanto de autoridade João e seu grupo têm sobre essas Igrejas. Talvez eles fossem apenas missionários periféricos em relação à vida delas e lhes anunciavam o juízo e a necessidade de preparar-se para ele, talvez até alertassem sobre o perigo de apostasia. O tom íntimo e o conhecimento da vida de cada uma delas expressos nas sete cartas dos capítulos 2 e 3, no entanto, nos leva a supor que eles eram de fato autoridade em cada uma delas.

Os cristãos criticados nas pastorais

Os cristãos que descreveremos agora podem ser conhecidos apenas através de reconstrução histórica, uma vez que só dispomos de dados sobre eles fornecidos pelos que os criticam. Essas informações nos são dadas em linguagem apologética e inflamada, que tem por objetivo desacreditá-los. Metodologicamente, devemos ter diante dos olhos os topoi com que eram criticados os grupos divergentes (como ganância ou imoralidade) e fazer as devidas correções, quando necessário. O caráter hipotético dessa reconstrução deve ser ressaltado.

Em 2Tm 3,6-7, são criticados missionários (possivelmente itinerantes) que

“penetram sorrateiramente nas casas e conseguem cativar mulherinhas sobrecarregadas de pecados, conduzidas de várias paixões, que aprendem sempre e jamais podem chegar ao conhecimento da verdade”.

Temos, nessa passagem, três temas centrais: imoralidade, mulheres, o “conhecimento da verdade” e o contraste entre itinerantes e as “casas”. Seria muito cômodo aceitar a possibilidade de que eram cristãos, e especialmente cristãs, libertinos e presunçosos, que haviam se desviado do comportamento e do ensino padronizados. Outra possibilidade de interpretação é considerar que existe um grupo, composto em parte por mulheres, que afirma ou deseja ter algum tipo de revelação mística que chamava de “conhecimento da verdade” e possivelmente tinha uma ética sexual mais liberal. Um passo adiante seria afirmar que essas mulheres tinham ambições de exercer liderança na comunidade.

Podemos juntar à descrição desse grupo os dados de 2Tm 2,17-18 sobre Himeneu e Fileto, que “se desviaram da verdade asseverando que a ressurreição já se realizou, e estão pervertendo a fé de alguns”. Já temos informações sobre cristãos “entusiastas” em 1 Coríntios. Podemos ter aqui uma radicalização desse tipo de espiritualidade. Este deve ter sido um grupo inserido ou à margem da comunidade destinatária das pastorais.

Existem informações sobre outras posturas criticadas nas pastorais. Havia na comunidade um grupo que se ocupava de “genealogias, discussões e debates sobre a lei” (Tt 3,9). São “os que procedem da circuncisão” (Tt 1,10), estudam “fábulas judaicas”, “mandamentos de homens” e preocupam-se com questões de pureza (Tt 1,14). Os membros da comunidade devem evitar “discussões insensatas, genealogias e contendas, e debates sobre a lei…” (Tt 3,9). O grupo em questão parece exigir abstinência sexual e de certos alimentos (1Tm 4,3). Quem seriam esses cristãos? Seria outro grupo, distinto do anterior? Ou seriam os mesmos cristãos criticados que descrevemos acima? Dizer que eram judaizantes não ajuda em nada. Ser apegado a tradições judaicas é algo negativo? Os primeiros cristãos e mesmo os cristãos pós-paulinos não o eram?

Podemos dizer, ao menos, que eram cristãos apegados à lei que faziam de sua observância um motivador de sua espiritualidade, que interpretavam alegoricamente as Escrituras judaicas – quem não o fazia naquele tempo? – e organizavam suas vidas a partir dos preceitos de pureza, além de ter um ideal de castidade.

Não é possível identificar esses cristãos com qualquer grupo conhecido por nós. Eles eram provavelmente um grupo sincrético que interpretava miticamente a Escritura e tinha uma postura dualista em relação ao corpo. Esse grupo pode ser distinguido do que descrevemos anteriormente? Difícil dizer. Se considerarmos a acusação de que as mulheres eram "carregadas por desejos" como uma forma de difamação típica para contendas religiosas, podemos juntar esse grupo ao segundo, que era acusado de proibir o casamento. Igualmente, não considero a acusação de que eram gananciosos (1Tm 6,3-10) mais do que um tópos e um recurso retórico de combate a hereges, como em Jd 16 e 2Pd 2,14, em que luxúria e avareza aparecem juntas. Em 1Tm 4,7, no contexto de crítica ao grupo apegado à interpretação da lei, o autor refere-se a "fábulas profanas e de velhas caducas". Não seriam as tais "velhas" as propagadoras desse ensino tão perigoso para a comunidade? Seria por causa dessa liderança alternativa feminina que as pastorais proibiam a mulher de ensinar na comunidade (1Tm 2,11-12)? Seria frente a esse grupo alternativo, de liderança alternativa, que as pastorais estavam organizando sua estrutura de ensino e poder? Esses cristãos marginais não estão sozinhos na Ásia Menor.

Os cristãos criticados no Apocalipse de João

No Apocalipse de João, encontramos um conflito de grupos na marginalidade. Se o profeta João e seus colegas itinerantes viviam à margem do cristianismo pós-paulino na Ásia Menor, existiam outros grupos em processo de concorrência com estes. Encontramos um deles na carta enviada à Igreja de Tiatira, Ap 2,18-27. João polemiza ali com Jezabel. A comunidade é repreendida: "Tenho, porém, contra ti tolerares que essa mulher, Jezabel, que a si mesma se declara profetisa, não somente ensine, mas ainda seduza os meus servos a praticarem a

prostituição e a comerem coisas sacrificadas aos ídolos” (v. 20). Mais adiante: “Digo, todavia, a vós outros, os demais de Tiatira, a tantos quantos não têm esta doutrina e que não conheceram, como eles dizem, as profundezas de Satanás” (24).

Nesse texto, talvez o quadro se delineie com mais nitidez que nas pastorais: Jezabel, uma profetisa de liderança, fazia concorrência com o grupo de profetas de João. A acusação de que ela incentivava cristãos à prostituição não pode ser tomada literalmente. Não conhecemos grupos cristãos que praticavam algum tipo de prostituição cultual, pelo menos no período do Novo Testamento. O mais provável é que Jezabel – cujo nome não pode ter sido este, na verdade o nome é difamatório – não adotava a ética sexual rigorosa de João e ainda tolerava que os “fortes” comessem carne sacrificada aos deuses. Esses temas nos lembram Paulo, que foi liberal com relação a essas questões. A referência às “profundezas de Satanás”, que eles diziam conhecer, provavelmente era a inversão de uma afirmação do grupo que dizia conhecer as “profundezas de Deus”. Eles reivindicavam para si um conhecimento místico de Deus.

Outros grupos são mencionados no Apocalipse: os nicolaítas (2,6) e os seguidores de um tal Balaão (2,14, com elementos semelhantes ao grupo de Jezabel). O Apocalipse, com seu espírito polêmico, também reproduz um campo religioso amplo como o de Atos 19: ele menciona uma “sinagoga de Satanás” (2,13), que é um mistério para a pesquisa, e o “trono de Satanás” em Pérgamo, provavelmente uma referência ao templo de Augusto e de Roma nessa cidade.

A comunidade joanina da Ásia Menor

A ligação das epístolas joaninas (1, 2 e 3 João) com o Evangelho de João salta à vista devido à semelhança de estilo e de vocabulário. Chegou-se até a pensar que teriam sido escritas pelo mesmo autor. Mas, desde que o Evangelho de João tem sido interpretado como produto do cristianismo sírio-palestino, sua relação com

as cartas vai ficando mais obscura, uma vez que as cartas são identificadas como fruto do cristianismo da Ásia Menor.[62] Se a afirmação que fizemos acima for correta, que havia grupos religiosos no judaísmo e no cristianismo do século I em itinerância entre os grandes centros da diáspora, a constatação de que havia cristãos joaninos tanto na Síria como na Ásia Menor parece mais plausível.

Não pretendemos entrar no debate teológico travado em 1 João, pois ele não nos deixa ver de forma direta a relação desses cristãos com a sociedade – eles debatem a vinda ou não de Jesus em carne e a possibilidade de cristãos não terem pecado. Por isso, passamos a uma breve consideração sobre 3 João, epístola escrita pelo "presbítero" (ancião) a Gaio, um líder na comunidade. Os "presbíteros" já havíamos mencionado quando tratamos das epístolas pastorais; devia ser um cargo emergente nas comunidades pós-paulinas. Contudo, em 3 João, eles têm apenas o nome em comum com os mencionados anteriormente. Aqui o presbítero não é liderança inquestionável na comunidade; pelo contrário, o poder parece pertencer a um tal Diótrefes, que não dá acolhida a pregadores itinerantes e, entre estes, os presbíteros. Diótrefes não apenas lhes nega acolhida na comunidade – essa acolhida pode ser hospedagem ou licença para pregar – como também os calunia ("proferindo contra nós palavras malditas"): "Nem ele mesmo acolhe os irmãos, como impede os que querem recebê-los, e os expulsa da Igreja" (ek tes ekklesias ekbálei). Essa expressão parece ter impressionado os pesquisadores, tanto que sobre Diótrefes, de quem conhecemos tão pouco, chegou-se a dizer: "Ele é o primeiro bispo monárquico a quem conhecemos pelo nome".[63] Não sabemos qual era a dimensão da autoridade de um bispo em uma comunidade cristã nesse período, a ponto de considerá-lo um bispo monárquico. Podemos apenas constatar que havia um conflito básico entre formas de organização comunitária que vínhamos detectando já no Apocalipse e nas pastorais: o conflito entre itinerantes e cristãos organizados nas casas que se opunham à visita destes. O elemento polêmico e difamatório era o instrumento usado para a defesa de sua própria opção diante do concorrente. Ser herege ou não é uma questão definida entre outras. Por exemplo, Diótrefes usava como estratégia de defesa diante do presbítero e seu grupo de pregadores itinerantes confundi-los com os radicais que essas mesmas cartas tentam repreender.[64]

3.Perspectivas para o século II

Gostaria de mencionar, em poucas linhas, tendências para o século II resultantes dos desenvolvimentos e conflitos que esboçamos acima.

A comunidade de Éfeso no tempo de Inácio de Antioquia

Visitaremos agora a comunidade de Éfeso cerca de vinte anos depois do período de redação das pastorais por meio de uma carta que Inácio, bispo de Antioquia, escreveu-lhe quando estava em Esmirna, a caminho de Roma, onde seria executado, entre 110 e 117 d.C.[65]

A carta de Inácio aos efésios nos apresenta um quadro dessa Igreja que parece ter levado a cabo o desenvolvimento apontado nas pastorais: agora a Igreja é de fato regida por um bispo[66] – as pastorais falam de bispos –, um colegiado de presbíteros e diáconos. Devemos, no entanto, nos distanciar da apresentação apaixonada de Inácio e questionar se o texto revela a realidade de Éfeso, e das demais Igrejas para as quais escreve, ou se está fazendo propaganda para a total implementação de um modelo que coexistia com outros.

A comunidade parece estar ainda se debatendo com opositores, os tais propagadores da “má doutrina”, e estes eram profetas itinerantes (9,1, ver a kake didaskalia também em 16,2).

A relação com o império é crítica; Inácio está sendo conduzido a Roma, onde será executado, mas a resistência da comunidade expressa-se em sacralizar essa execução como martírio, como sacrifício para Deus. Aqui, Inácio desenvolve uma tendência do Apocalipse, mas sem dar prosseguimento à veemente crítica do poder político que encontramos neste.

O montanismo e a cultura popular da Frígia

O grupo que vamos considerar a seguir não é de Éfeso, mas da Frígia, do interior da Ásia Menor. Ele será abordado brevemente pelo paradigma que oferece de relação entre uma comunidade cristã e a religiosidade popular de sua região e por sua forma de organização comunitária. O montanismo surgiu como um movimento carismático e profético que promoveu uma espécie de renovação do cristianismo do fim do século II.[67] Montano e as profetisas Maximila e Priscila anunciavam oráculos sobre o fim dos tempos e sobre a chegada da Nova Jerusalém sobre Pepuza, cidade da Frígia. O montanismo sobrepunha os carismas aos cargos eclesiásticos. Suas revelações eram recebidas por meio de êxtase e glossolalia. Montano era respeitado como encarnação do Paráclito joanino; ele teria chegado a dizer: “Eu sou o Pai, eu sou o Filho e eu sou o Paráclito”.

A ética dos montanistas era rigorista: não eram amigos de sexo e casamento, faziam rígidos jejuns e se separavam na sociedade. Entre eles, as mulheres dispunham de poder e exerciam liderança; havia bispas e presbíteras (Epifanius, Panarion, 49,2). A doutrina dos montanistas era fundamentada em reconstruções e recriações do Evangelho e do Apocalipse de João. Deste derivavam seus elementos milenaristas, como a Nova Jerusalém que desceria sobre Pepuza, a capital da Frígia.

Apesar das práticas (glossolalia, êxtase etc.) e tradições do cristianismo primitivo (Paráclito, Nova Jerusalém, milênio etc.), o grupo era considerado herético e foi combatido ferozmente pelos cristãos detentores de poder. Foram caluniados, chamados de canibais na Eucaristia, entre outras acusações.

Além de nutrir-se de espiritualidade neotestamentária, o montanismo é fruto de

ricos processos sincréticos junto à cultura frígia. Segundo pesquisas, muitas características do montanismo provêm da Frígia, como predominância de elementos matriarcais e femininos – a Magna Mater outra vez? –, culto composto por lamentos e êxtase, batismo de mortos, dualismo em relação ao corpo e a crença de que o sexo torna o indivíduo impuro. Merece destaque a expectativa de que a Nova Jerusalém venha sobre Pepuza.

4.Sumário

Este estudo procurou mostrar, avaliando textos e comunidades do cristianismo primitivo da Ásia Menor, como as relações dentro do campo religioso dão-se de forma dinâmica e complexa. Que ele sirva de alerta contra tendências demasiadamente estanques e ingênuas de análise das forças religiosas em conflito e intercâmbio baseadas em critérios anacrônicos, como ortodoxia e heresia, ou em divisões muito rígidas entre as culturas e suas respectivas etnias, como se elas não se comunicassem, algo que fazemos frequentemente à cultura judaica, em relação às culturas gentias. Pareceu-nos melhor fazer um corte segundo temas de interesse prioritário para eles – e, por que não, para nós também –, como a organização comunitária, o modelo de ação no campo religioso (itinerância ou formação de associações das casas), a participação feminina, a relação e a expectativa para com a sociedade e o poder político, a relação com grupos religiosos de origem (diáspora) e populares nativos (culto da Magna Mater, em Ártemis), além da relação com a religião oficial (culto imperial). Tentamos destacar também algumas características da espiritualidade dos grupos abordados. A abrangência do período, os grupos analisados e a reconstituição de informações que sustentam esta análise comparativa contêm, em grande parte, caráter hipotético e devem ser considerados criticamente, caso a caso. Nesta proposta de como pode ser lida a história do cristianismo primitivo nessa região e nesse período, esperamos ter oferecido uma visão mais complexa da história da religião dos primeiros cristãos.

PARTE III

CRÍTICA AO PODER E RESSIGNIFICAÇÃO DO COTIDIANO

Capítulo 6

Um mundo ao contrário: identidade e esperança em 1 Pedro

Amaior contribuição política que uma religião pode dar a uma sociedade é a criação de novas identidades. A crítica a um sistema econômico, à estrutura de poder, à exclusão das classes baixas decorre da consciência de que se pertence a um grupo escolhido e que nesse grupo cada um encontra uma nova forma de existência humana. Complementando o esforço da sociologia bíblica, que busca nas profecias antirromanas da literatura do cristianismo primitivo – como Apocalipse 13 ou 17–18 – sua contribuição para entender a relação desse grupo com a sociedade, faz-se necessária uma hermenêutica que busque, nas expressões mais embebidas de linguagem religiosa "intimista", a construção de novas identidades nesse grupo. Neste capítulo, especificamente, permitiremo-nos adentrar a complexa rede de significados por trás da abertura de 1 Pedro (1,3-9), distinguir os campos semânticos e suas articulações religiosas, para investigar os elementos que concorreram para a formação de identidade. Escolhemos esse pequeno texto por ser a abertura da carta. Há uma teoria que diz que, em textos antigos, as aberturas e introduções dizem muito sobre as intenções pragmáticas de todo o texto, como um guia de leitura do texto. Também escolhemos 1 Pedro pelo fato de o texto já ter recebido exaustivo tratamento sociológico, como na identificação do grupo como estrangeiros residentes (paroikoi kai parepidemoi).[68] Mesmo concordando com essa avaliação, preferimos acessar os dados disponíveis nos textos com elaboração religiosa densa, que retratam a forma com que o grupo se compreendia.

1.Acessando as redes de significados

Façamos uma primeira leitura do texto para distinguir suas oposições principais e eixos de sentido:

(3) Bendito o Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo, o qual, segundo a sua muita misericórdia, nos gerou de novo para uma esperança viva, através da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, (4) para uma herança incorruptível, sem mancha, que não murcha, guardada nos céus para vós, (5) que vos protegeis no poder de Deus através da fé para a salvação preparada para revelar-se no último tempo. (6) Nisto vos alegrais, ainda que agora, um pouco, se necessário, sejais entristecidos por várias provações, (7) para que o valor da vossa fé, muito maior que o do ouro perecível, mesmo o valorizado pelo fogo, seja encontrado para reconhecimento, glória e honra na revelação de Jesus Cristo, (8) o qual, não havendo visto, amais; no qual, não vendo ainda, confiais, e alegrai-vos com alegria indescritível e cheia de glória (9) conseguindo o objetivo da vossa fé: a salvação das almas (1Pd 1,3-9).

Após a introdução nos versos 1-2 (com o nome do emissor da carta, dos destinatários e a saudação), 1 Pedro obedece ao padrão de gênero das epístolas antigas, trazendo uma eulogia, um pequeno discurso de louvor. No caso das epístolas da Antiguidade, a eulogia era muito curta; nela, os deuses eram louvados pelo estado de saúde e prosperidade em que eram encontrados os destinatários (ou que se esperava encontrá-los). No caso das eulogias das epístolas neotestamentárias, esse louvor a Deus é mais extenso do que se previa no padrão de gênero. Elas se iniciam com “louvado o Deus” (eulogetos ho theós, em grego; baruk, em hebraico; ver 2Cor 1,3 e Ef 1,3) e passam a descrever a salvação de Deus aplicada à vida dos destinatários. Aqui, emerge o uso especial da eulogia nas epístolas neotestamentárias: o tema religioso específico, a salvação, domina a cena, e a situação dos destinatários é descrita e interpretada. Em consequência, as eulogias neotestamentárias são muito mais longas e semanticamente mais densas que as demais; revelam, portanto, muito mais sobre a autocompreensão das pessoas.

Esse texto não é especialmente longo, mas é de tirar o fôlego. Sentimos como se

estivéssemos lendo Ef 1,3-14 (outra eulogia neotestamentária), talvez o maior período da Bíblia. O autor de 1 Pedro foi um pouco mais compassivo conosco, mas ainda assim o texto é truncado e dominado por orações relativas. Para interpretá-lo, teremos que dividi-lo em unidades de sentido. As subunidades são 3-5, 6-7 e 8-9.

A coerência textual pode ser comprovada sem dificuldades. O bloco 3-5 é dominado pela oposição entre vida e morte: Deus ressuscitou o Cristo “dentre os mortos” e gerou os cristãos para uma “esperança viva”. No bloco 6-7, a oposição maior é entre o alegrar-se e o ser entristecido; o motivo da alegria é a salvação e o da tristeza é a provação. Também é clara a oposição, nesse bloco, entre o ouro e a fé; as duas palavras são ligadas (e semanticamente contrapostas) através da raiz dokim: “valor (dokimion) da vossa fé” que é maior que “ouro valorizado (dokimazoménou)”. No bloco 8-9, a oposição fica por conta da dupla referência a não ver o Cristo, uma vez no passado e outra no presente, e, apesar disso, amar e confiar.

Entre os blocos, a coerência textual também é grande, uma vez que os temas se entrecruzam: a tríade fé, salvação, alegrar-se dos versos 5-6 repete-se em 8-9. Também a oposição entre alegrar-se e ser entristecido que havíamos constatado no verso 6 estende-se ao verso 8 numa versão amplificada: “Alegrai-vos com alegria indescritível”. Exploraremos mais abaixo a oposição entre os adjetivos que qualificam a herança que os cristãos têm – e esse ter é descrito de forma enfática, com o fato de “estar no céu” – e o adjetivo que qualifica o ouro que os cristãos não têm: a herança é incorruptível, sem mancha e não murcha, enquanto o ouro é perecível.

O texto oscila entre coisas que se têm, mas que ainda não se desfrutam (a herança), e experiências que “por pouco tempo” ainda não são plenas (tristeza devido às provações oposta à alegria); oscila entre a morte e a vida, entre o estado de corrupção e o de incorrupção (descrito através de três adjetivos no texto), entre o sofrimento/provação e a salvação. É muito tênue a divisão entre ter e desfrutar e entre a esperança e a experiência: a herança está “guardada no

céu” (como que escondida), a provação e a tristeza perduram por “pouco tempo”, a salvação está para revelar-se num “último tempo”. Tempo e espaço são os únicos empecilhos para ser o que se é de fato e desfrutar o que já se herdou. Não há como achar definições claras, inequívocas. Nesse sentido, também o desejo de superação da realidade relativiza os referentes da mesma realidade, o tempo e o espaço, em prol de uma nova possibilidade de existência. Aqui se abrem perspectivas para a esperança.

2.Renascer para uma esperança viva

Como vimos, o texto se inicia com um “bendito…” (eulogetos), início típico das eulogias, mesmo as que não pertencem ao formulário das epístolas antigas. No Antigo Testamento as encontramos, por exemplo, em Gn 9,26; Dn 3,26; 2Mc 13,34; Sl 41,14. Isso significa que a eulogia das epístolas do cristianismo primitivo representa um tópos do gênero literário da epístola antiga, mas também recebe um novo conteúdo a partir da linguagem do Antigo Testamento e do judaísmo contemporâneo. Temos uma analogia muito sugestiva em um dos salmos de Qumrã para a transmissão da eulogia no judaísmo:

(19) Eu te louvo, Senhor, porque salvaste a minha alma do túmulo e do Sheol Abadon tu me ergueste (20) a uma altura eterna, para que eu vá a uma altura insondável. E eu sei que há uma esperança (21) para os que tu modelaste do pó para ser comunidade eterna do grande pecado. Ao espírito perverso o purificaste para que ele possa ocupar seu lugar (22) com o exército dos santos, e possa entrar em comunhão com a congregação dos filhos dos céus. Fazes cair o lote eterno para o homem com os espíritos do conhecimento, (23) para que louve teu nome junto em regozijo, e conte tuas maravilhas ante todas as tuas obras (1QH XI,19-23).[69]

Aqui temos um bom exemplo do gênero no judaísmo do período do Novo Testamento, da proximidade da eulogia de introdução epistolar com o gênero de

salmo. O texto dos Hodayot apresenta o campo semântico de 1 Pedro com relativa coerência:

1Pd 1,3-9	1QH XI, 19-23
Bendito…	eu te louvo…
salvação da alma	salvação da alma
céu	altura eterna
gerar novamente	criação do pó
esperança	esperança
alegria	alegria

A comparação mostra que o texto move-se em terreno da teologia judaica, que a originalidade de suas afirmações acontece na adaptação, ênfase ou acréscimo de uma tradição que lhe é anterior. Não há por que tentar relacionar o autor e os leitores de 1 Pedro com a comunidade de Qumrã. Se for correta a suspeita levantada em estudos recentes[70] de que a teologia de Qumrã era representativa para o judaísmo do período do Novo Testamento, e não somente para uma seita – como a dos essênios –, defrontamo-nos com um bom exemplo de transmissão e reformulação de teologia do judaísmo no Novo Testamento. Vamos tentar destacar os pontos de contato e as inovações que o autor de 1 Pedro faz com a tradição.

O objeto da eulogia é “o Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo”. Fica clara a modificação cristã diante das eulogias judaicas: a escandalosa afirmação de que Deus é qualificado no louvor como “Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. Para nós, acostumados a afirmações cristológicas, recitadores de credos em que Jesus é a segunda pessoa da trindade, essa frase passa despercebida. Entretanto, a qualificação de Deus como “Pai do nosso Senhor Jesus Cristo” era absurda, exótica e sectária diante dos referenciais do discurso religioso do judaísmo. Também os sujeitos que qualificavam Deus dessa forma eram desacreditados: cristãos empobrecidos da Ásia Menor. O texto de 1 Pedro é cheio de apostas de fé e de esperança: de que eles renasceram, de que têm herança, de que a provação será breve. Mas “o maior salto no escuro” dado pelo autor da epístola (e compartido pelos leitores) é qualificar Javé a partir de Jesus Cristo. Não só a vida desses cristãos estava passando por um período de “renascimento”, Deus também estava renascendo, estava ganhando um novo significado.

O mesmo podemos dizer da afirmação de que Deus é Pai, expressão oriunda da cultura patriarcal, em que Deus é simbolizado pelo pater familias. Dessa imagem, o Novo Testamento utiliza-se muitas vezes. O problema é que Deus é Pai e gera: uma ação feminina. Aqui temos um exemplo gritante de como os símbolos usados para expressar Deus explodem as analogias sociais e de gênero com que tentamos descrevê-lo. Deus, o Pai, gera. Em 1Pd 2,2, as imagens da maternidade seguem quando é instruído aos neófitos, “como crianças recém-

nascidas”, desejar o “leite espiritual”. Apesar de estar culturalmente ligado a uma imagem patriarcal, de Deus como Pai (que também, sem dúvida, é muito rico em significado), o texto quer se referir a um Deus-mãe que gera.

Uma das características de Deus é que ele é misericordioso. A misericórdia de Deus é apresentada como abundante no Novo Testamento: Lc 1,58 (“mostrou grande misericórdia”), Tg 3,17 (a sabedoria é “cheia de misericórdia”). Um uso da palavra “misericórdia” muito semelhante ao do nosso texto temos em Ef 2,4: “Mas Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, quando estávamos mortos em nossos delitos, nos vivificou juntamente com Cristo – pela graça fostes salvos! – e com ele nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus, em Cristo Jesus, a fim de mostrar nos tempos vindouros a extraordinária riqueza da sua graça”.

As seguintes expressões de Efésios equivalem às de 1 Pedro:

Efésios	1 Pedro
rico em misericórdia	muita misericórdia
nos vivificou	nos gerou de novo
ressuscitou (com Cristo)	através da ressurreição de Cristo
assentar nos céus	herança nos céus

Entre outros tantos pontos de contato de Efésios com 1 Pedro, esse texto mostra especialmente que o tema de renascer/ser vivificado através da ressurreição de Cristo pela muita/rica misericórdia de Deus era central na definição da identidade comunitária dos cristãos da Ásia Menor.

A afirmação central desse bloco é “nos gerou de novo (anagennao) para uma esperança viva”. Acima, vimos duas variantes: no texto de 1QH XI,19-23, Deus “cria do pó”, e a mais próxima de 1 Pedro “nos vivificou”, de Ef 2,5. No entanto, fora desse campo semântico específico, encontramos o verbo gennao como gerar (ativo) e nascer (passivo) em sentido metafórico principalmente na literatura joanina (como em Jo 3,3-8; 1Jo 2,29; 3,9; 5,1-4). Nessas passagens joaninas e de certa maneira também para 1 Pedro, esse “ser gerado” ou “nascer de novo” é a metáfora usada para indicar a experiência mística da conversão. Na religiosidade helenística, essa metáfora era usada para indicar a iniciação em algum ritual mistérico.[71]

O verbo anagennao aparece apenas mais uma vez no Novo Testamento, e isso ocorre ainda em 1Pd 1,22-23: “De coração amai-vos uns aos outros intensamente, gerados de novo (anagegenneménoi) não de semente corruptível, mas incorruptível, através da Palavra viva e permanente de Deus”.

Salta à vista o paralelo com o texto de 1,3-9. Nele, além do uso do verbo anagennáo, também há referência a algo perecível: “o valor da vossa fé, muito maior que o do ouro perecível” (7). Contrapondo com o ouro perecível está a herança dos cristãos, que tem sua durabilidade e sua garantia fartamente descritas: “incorruptível (afthartos), sem mancha, que não murcha” (4). Nos versos 22-23, ainda do primeiro capítulo, é a semente da qual os cristãos são gerados que é incorruptível (afthartos).

Finalmente, a expressão “corruptível” (fthartos) aparece uma terceira vez nesse

capítulo de 1 Pedro: “Sabendo que não foi por meio de coisas corruptíveis (fthartois) como ouro ou prata que fostes resgatados do vosso fútil procedimento que vossos pais vos legaram, mas pelo precioso sangue de Cristo” (1,18-19).

Nesses versos, encontramos a tradição do Êxodo: é Cristo que, por meio de seu sangue, liberta/resgata os cristãos. O verbo lutroo (resgatar) tem duplo sentido. Além de descrever o resgate (gaal) do povo de Deus do Egito, também era usado na linguagem cotidiana do império para se referir ao resgate de um escravo. Esse duplo significado da palavra no texto mostra como a releitura de tradições bíblicas no Novo Testamento era feita sobre temas emergentes do cotidiano. Cristo não resgata através de fthartois, coisas corruptíveis como ouro e prata, diz o texto. Aqui fecham os três textos que citamos em um paralelismo significativo:

1,3-9

ser gerado de novo/ter herança incorruptível

X

ouro corruptível

18-19

ser resgatado

X

coisas corruptíveis (ouro e prata)

23

ser gerado de novo por semente (nascimento) incorruptível

X

semente corruptível

As metáforas todas se referem, de diferentes maneiras, a um tipo de definidor de status da sociedade mediterrânea: nascimento (semente/ser gerado), herança (só cidadãos podiam herdar), condição escrava ou livre (resgate). O texto diz que o resgate ou nascimento que os cristãos têm na conversão não vem de ouro ou prata, enfim, das coisas corruptíveis. Eles se recusam a recorrer a formas de emancipação social que teoricamente a sociedade lhes pudesse oferecer (resgate/alforria via ouro e prata) e negam a legitimidade do nascimento como definidor de status. Eles dizem não à sociedade e à forma como esta se estrutura. Ao definir nesses termos sua pertença a Deus e à comunidade, eles estão assumindo a pretensão de se constituir numa nova (micro) politeia (ver Ef 2,19: os cristãos são sympolitai, concidadãos).

Por meio de várias metáforas, 1 Pedro descreve a conversão e o ingresso na comunidade: é “ser gerado de novo”, “ser resgatado”. A partir dessa experiência,

1 Pedro qualifica os definidores de status na sociedade (o ouro, a prata e o nascimento) como corruptíveis. Os cristãos da comunidade de 1 Pedro estariam, assim, concebendo a si mesmos como uma microssociedade, uma forma alternativa de viver e sobreviver no império.

3.“Através da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos”

Deus gera para uma esperança viva “através da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos”. O ato de dar vida – gerar novamente – é fundamentado em outro ato de doar vida: ressuscitar Jesus dentre os mortos. Cristo e os cristãos compartem da mesma experiência, são beneficiados pela “muita misericórdia” de Deus que lhes dá vida. A referência à ressurreição de Jesus não é meramente tradicional; ela quer mostrar que esse “ser gerado de novo” é paralelo à ação de Deus ao livrar Jesus da morte. Qual seria, então, a analogia entre Jesus e os cristãos? A morte de cruz era símbolo de morte amaldiçoada e desonrada. Mais que ressuscitar um cadáver, a ressurreição de Jesus é a restituição de sua dignidade; nela, Deus legitima a prática e a pregação de Jesus. Da mesma forma, os leitores de 1 Pedro, ao ser “gerados de novo” por Deus, são simbolicamente transformados em pessoas com identidade e dignidade.

Cristo torna-se o “mito fundador” para o “nascer de novo” de oprimidos e marginalizados do império. Jesus de Nazaré, o marginalizado que morreu como um abandonado por Deus, foi legitimado por este. Assim, ele se torna o modelo para os leitores de 1 Pedro: assim como Deus deu dignidade a Cristo “ressuscitando-o dentre os mortos”, ele também dá vida e dignidade à comunidade.

Mas quem eram os leitores de 1 Pedro? Qual era seu perfil social? 1 Pedro, como todos os escritos do Novo Testamento, não fala abertamente da condição dos seus leitores na sociedade. Não era esse o interesse do texto. De sua condição de opressão os leitores eram suficientemente informados; o texto foi produzido para

dar confiança, esperança e também para envolver a vida oprimida dessas pessoas com uma “rede de palavras”. O teor sociológico do texto é interesse e problema nosso; nós é que precisamos saber do sentido do texto e da sua história.

As informações de 1 Pedro sobre a condição social dos seus leitores eram mescladas com interpretação teológica. Em 1Pd 1,1, é mencionado que se tratava de peregrinos/forasteiros (parepidemoi) da diáspora residentes nas diversas regiões da Ásia Menor. Em 2,11, os leitores são tratados como estrangeiros (paroikoi) e como peregrinos (parepidemoi), e em 1,17 há uma referência ao “tempo da vossa peregrinação” (tes papoikias… xronon). É muito plausível que essas referências não sejam somente teológicas (isso elas são em primeira linha!), mas que também expressem a condição social dos leitores de 1 Pedro.[72] Os paroikoi eram os estrangeiros residentes do mundo antigo.[73] Tinham direito de residir em uma província, mas não tinham qualquer chance de alcançar a cidadania. Eram obrigados a serviço militar e pagamento de tributos, mas não lhes era permitido o casamento com cidadãos, receber herança nem possuir terra. Os parepidemoi – peregrinos ou forasteiros – sequer tinham direito a residência. Desses dois grupos de pessoas era formada grande parte do contingente de mão de obra do império, principalmente no campo, mas também nas cidades.

Em 1 Pedro, a existência desses estrangeiros e peregrinos está sendo revestida de uma rede de símbolos bíblicos que faz deles mais que estrangeiros e peregrinos, eles são transformados em estrangeiros e peregrinos de Deus em Êxodo. Ao invés de oprimidos solitários, transformam-se em oprimidos solidários, que em comunidade exercem cidadania e autoconsciência que a sociedade não lhes concede.

É sobre essa autoconsciência que o texto está falando. Os estrangeiros e peregrinos tornam-se agora, na comunidade, “raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de sua propriedade exclusiva” (2,9).

4.A herança guardada nos céus

Vimos acima que um dos direitos a que estava privado o “estrangeiro residente” era o de herdar terra. Nosso texto segue no verso 4 dizendo que eles foram “gerados de novo”, “através da ressurreição de Jesus Cristo”, para uma “herança incorruptível, sem mancha, que não murcha, guardada nos céus para vós”. Qual é o significado dessa afirmação?

Existe toda uma história de recepção – e manipulação – desse texto nas interpretações eclesiásticas, da qual devemos estar cientes para defrontá-la com uma interpretação exegética. Não é incomum encontrarmos nas Igrejas uma piedade interiorizada na qual essa expressão de 1 Pedro seria entendida como uma compensação deslocada no tempo e no espaço para sofrimentos experimentados no aqui e agora. O direito que me é negado hoje será restituído a mim, em outro nível, no futuro, nos céus. Claro que esta experiência paradoxal da existência humana também está refletida em 1 Pedro, o desejo de que, em algum tempo e lugar, os sofrimentos e as angústias cedam lugar a felicidade e realização. Mas o peso que se dá à expressão “nos céus”, a relevância dessa simbologia e o efeito pragmático sobre o leitor são muito diferentes em 1 Pedro e nesse tipo de interpretação.

Hoje em dia, o céu sofre de descoloração ou deslocamento semântico. Na sociedade dominada (ou pretensamente dominada) por uma mentalidade tecnológica, o céu já se tornou um espaço conquistado, sem mistérios. O céu ao qual nos referimos no discurso religioso não é o céu cortado por espaçonaves; ele fica mais além. Na verdade, o céu como imagem de um mundo mítico, que não mais corresponde ao nosso mundo desmitificador, acaba adquirindo sentido pejorativo. Só projeta seu futuro no céu quem já fracassou nas possibilidades de autogestão de sua vida.

Mas qual era a relevância de falar sobre o céu no mundo antigo? Certamente, o

céu (ouranos) ainda gozava de prestígio na estrutura do mundo do homem antigo. Como vimos nos capítulos da primeira parte, o céu era uma grandeza que dava estrutura ao kosmos. No céu moravam os deuses, ou, no caso dos judeus e dos primeiros cristãos, os anjos que serviam diante do trono de Deus. Do céu era governada a história. Era no céu que as coisas se decidiam e a justiça era garantida. Nesse sentido, terra e céu são contrapostos.

Esta concepção do céu como um lugar em que as verdadeiras estruturas de poder estão organizadas e regem o mundo também está presente no texto dos Hodayot que citamos acima e cuja semelhança com 1 Pedro propositalmente ocultamos até aqui. Em 1QH XI, 21-22, há uma referência a ser transportado ao céu: “Ao espírito perverso o purificaste para que ele possa ocupar seu lugar (22) com o exército dos santos, e possa entrar em comunhão com a congregação dos filhos dos céus”.

O “exército dos santos” e a “congregação dos filhos dos céus” a que se refere o texto são a corte angelical, que rege o mundo junto a Deus. O autor desse salmo tinha a expectativa de que, por ter sido salvo por Deus, teria acesso e comunhão com os exércitos angelicais. 1 Pedro já o expressa de modo mais modesto, mas mesmo assim dizer que estes cristãos destituídos de direitos possuem uma herança no “céu” é o mesmo que, olhando para o presente dos leitores, dizer que a realidade que eles experimentam é injusta, que não corresponde à verdade. Mas essa afirmação é, antes de tudo, voltada para o futuro (“salvação preparada para revelar-se no último tempo”, v. 5), é animadora da esperança. Falta pouco para experimentar o que a pessoa “é” de verdade. Essa é a dinâmica do discurso religioso; se não é capaz de transformar a realidade, ao menos lhe dá outro quadro de plausibilidade, invertendo identidades, posições e sentidos.

5.Alegrar-se, apesar da realidade

Se a apresentação que o autor faz da existência dos leitores é paradoxal, ou seja,

a identidade e a esperança anunciadas não correspondiam ao que se via, o mesmo ele exige dos seus leitores: uma prática absurda e contraditória. Contrariando alguns intérpretes, que consideram o verbo alegrar-se/rejubilar-se (agalliasthe) como tendo sentido futuro, como se fazendo referência à salvação vindoura,[74] entendo que a novidade encontra-se em uma postura presente, que negue o determinismo na sociedade. Apesar de sofrer, de ser discriminados e oprimidos, eles devem alegrar-se agora, no presente.

O motivo da alegria é o fato de que as provações (que contrastam com a "salvação" do verso 5) não constituem a vida mesma. Elas se manifestam "agora" e "um pouco" (oligon arti) e "se necessário" (ei deon), e as pessoas não devem conformar-se com o sofrimento como sendo o seu destino e sua condição. O texto é marcado por um forte contraste: "o alegrar-se" é motivado pela salvação de Deus, que se constitui na herança "guardada nos céus", incorruptível, portanto; já o "ser entristecido" é circunstancial e de "agora", dura "pouco", acontece "se necessário" e, segundo o verso 7, é motivado pelo objetivo de demonstrar o valor da fé.

No verso 7, o autor faz um trocadilho com "o valor da vossa fé" e "ouro… valorizado". As provações mostram o valor da fé, fazem com que a prática da esperança se manifeste. Por isso, acredito que o "alegrar-se" do verso 6 não pode estar reservado para o futuro, ele é o sinal da vitalidade da fé comunitária. O contraste entre "ouro" e "fé" retoma a crítica à sociedade e aos seus critérios de estratificação aos quais nos referíamos acima. A escolha do ouro como contraponto da fé não é casual; ela exprime os temas derivados da realidade social vivida pelos autores.

O círculo vai se fechando: o sofrimento vivido em esperança é encontrado em "reconhecimento, glória e honra na revelação de Jesus Cristo". Acima vimos que a ressurreição do Cristo era a manifestação de sua dignidade, a revogação de sua maldição de crucificado. Aqui temos o outro lado da moeda: a fé, cujo valor é demonstrado pelo sofrimento, também resulta em dignidade e glória ao Cristo. O destino dos cristãos está ligado ao do Cristo; assim como a morte dele foi

seguida por ressurreição e exaltação, o sofrimento dos cristãos, manifestando o valor da fé deles, também redunda em glória e reconhecimento a Jesus Cristo.

No verso 8, mostra-se a essência deste paradoxo: amar e confiar em quem não se viu, alegrar-se “com alegria indescritível e cheia de glória” em meio ao sofrimento! Não há garantia histórica para a salvação; não há referencial qualquer na realidade. A salvação não vem do âmbito da política, dos partidos, não é alimentada por análises de conjuntura; ela vem de uma esperança enraizada, no coração das comunidades, de que Deus inverte relações (tristeza–alegria, sofrimento–salvação, desonra–dignidade, morte–vida), constatação essa que não pode vir de outra instância que não a do sonho e do desejo. Em 1 Pedro, a salvação não viria no futuro, simplesmente – ela já está presente nas manifestações de júbilo comunitário (em bom português: nas festas), que, apesar de todas as ambiguidades da vida, mostra que a comunidade é movida por uma esperança viva.

Capítulo 7

E quando os tribunais não funcionam? Seguimento da Torá e juízo em Tiago 2

[75]

Para ilustrar mais um aspecto da relação de crenças e práticas cristãs primitivas com seu mundo social, voltamo-nos agora à epístola de Tiago. Poderíamos questionar se não deveríamos ter escolhido um escrito mais central e representativo da literatura do cristianismo primitivo, ficando, por exemplo, no mundo paulino ou joanino. É bem sabido que a epístola de Tiago recebeu diferentes apreciações negativas, culminando com o questionamento de seu caráter canônico pelos reformadores protestantes. Em nosso caso, além de não considerar esse aspecto relevante, escolhemos a epístola de Tiago porque nela se apresenta uma relação com a religião judaica que já vínhamos demonstrando nos demais capítulos. O cristianismo primitivo é ainda uma extensão da religião judaica, desenvolve e recria seus símbolos e tradições, e não o faz apenas no âmbito do misticismo visionário, das expectativas escatológicas e messiânicas, mas também no que se refere a outro elemento central da tradição religiosa judaica: a Torá. Como somos influenciados por uma leitura parcial e acentuadamente antinomista de Paulo e por considerarmos Paulo uma espécie de cânon dentro do cânon, não podemos deixar de sentir certo desconforto com a maneira com que a comunidade dos leitores da epístola de Tiago mantém o caráter central da Torá e nela vê uma instância de salvação e libertação. Essa compreensão deriva de nossa posição de considerar o caráter judaico dos primeiros cristãos e, como desenvolveremos a seguir, da função de crítica à sociedade que se perfila em torno da Torá.

1.A prática da lei perfeita, a lei da liberdade

A epístola de Tiago apresenta-se como um escrito da diáspora. Já no primeiro verso, o autor, que se apresenta como Iakôbos, o “servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo”, destina seu escrito às doze tribos que se encontram na dispersão (diáspora). É possível que, já com o nome pseudepigráfico do autor da epístola, tenhamos uma referência à Torá, se considerarmos que Tiago, o irmão do Senhor, autoridade de referência em Jerusalém, era um “apóstolo da Torá”. Também podemos considerar o nome Tiago como um jogo de escriba no qual Tiago (Iakôbos) era referência também a Jacó, o patriarca das doze tribos mencionadas no primeiro verso da epístola. Nesse sentido, o autor estaria indicando na forma de um enigma a compreensão desse grupo como comunidade inserida no Israel das doze tribos, em diáspora.

O elemento de diáspora não é novo. Outras comunidades cristãs do mundo greco-romano também se compreendiam como comunidades da diáspora, em analogia às comunidades judaicas no estrangeiro. Esse é o dado histórico-social concreto. Assim eram as comunidades paulinas, por exemplo. Esses cristãos não apenas emprestavam dos judeus o modelo de organização de comunidade na diáspora; na verdade, eles faziam dessa condição de diáspora um símbolo religioso a partir do qual construíam sua identidade. Esse é o caso da comunidade de Éfeso, para a qual foi endereçada a epístola pós-paulina aos efésios, na década de 90. Nela, os cristãos não são mais “estrangeiros, nem migrantes”; são considerados “concidadãos (sympolitai) dos santos, família de Deus” (Ef 2,9). Essa terminologia indica que adotavam e adaptavam o modelo dos politeumata judaicos da diáspora, que formavam microssociedades com relativa autonomia, regidos por leis próprias.

O mesmo modelo de comunidade e de autoria fictícia encontramos em 1 Pedro. Já no primeiro verso, Pedro, aquele que se encontra em “Babilônia” (ver 5,13), saúda cristãos que são forasteiros (parepidemoi, e em 2,11: paroikoi kai parepidemoi, “estrangeiros e forasteiros”) da diáspora de todas as províncias romanas da Ásia Menor. A junção da situação de diáspora com a localização fictícia do autor na Babilônia mostra que esses cristãos lançavam mão do imaginário da comunidade dispersa para entender a própria situação, enquanto

estrangeiros e peregrinos.

Combinada ao tema do “ser estrangeiro”, esses textos têm em comum a parênese para suportar sofrimentos, especialmente em 1 Pedro e em Tiago. Na sequência da introdução da epístola, lemos: “Meus irmãos, tende por motivo de toda alegria o passardes por várias provações” (Tg 1,2). Essa passagem de evocação do contexto de diáspora para uma situação de sofrimento conduz à primeira seção da epístola de Tiago, que considero ser um guia de leitura para todo o texto, pois, nesse primeiro parágrafo (1,1-21), todos os temas centrais da epístola estão telegraficamente mencionados: a) a paciência nas provações; b) a busca por sabedoria; c) a necessidade de ser íntegro (não hesitante; não ser um dipsychos); d) o contraste entre o rico e o humilde; e) a perfeição de Deus; e f) a famosa relação entre ouvir e praticar a Palavra (e suas variantes).

Essa ligação entre a situação da comunidade, que parece ser indicada com a referência à diáspora e à situação de provação, e o restante do argumento da epístola, que constrói um éthos de sofrimento de diáspora com elementos bastante “estranhos” e não tão diretamente deriváveis da situação social – como “alegria nas provações”, “não ser de coração duplo” e o conflito entre o mero ouvir e o praticar –, mostra a dinâmica entre a realidade e o éthos social. A realidade é penetrada por um complexo simbólico relativamente autônomo e criativo em relação a esta, enquanto, ao mesmo tempo, seus temas e motivações retornam profundamente transformados, mas ainda assim marcados por ela. O sofrimento é parte da realidade cotidiana das classes baixas do Mediterrâneo; sua expressão religiosa a transforma em provação, em algo com que as pessoas devem alegrar-se. Explicar essa formulação religiosa como forma de resistência não ajuda muito. É necessário entrar na lógica simbólica do texto, em suas redes de significados, até chegarmos a perceber, desde o ponto de vista do texto e de seu universo, quão exótica é a nossa postura moderna de desespero ante a provação. Levar a cabo essa tarefa de “traduzir” o mundo de Tiago e das pessoas que o leram é a parte mais espinhosa do trabalho do intérprete.

Chegamos, dessa forma, ao grande bloco no qual a lei é mencionada mais vezes.

Esse bloco estende-se de 1,22 a 2,26, e suas subunidades trabalham os seguintes temas: a) o contraste entre ouvir e praticar a Palavra; b) a “religião pura”; c) a distinção de pessoas na sinagoga; d) a unidade entre o falar e o fazer; e) o contraste entre fé e obras. É um parágrafo marcado por contrastes, de estilo polêmico e que tem, tanto no argumento como nos exemplos apresentados, o objetivo de conduzir a uma ação correta, ação adequada para tempos de diáspora. Num parágrafo em que a ação adequada é tema central, a lei não poderia estar ausente.

Sua primeira menção ocorre em 1,25. O contexto do argumento é a oposição proposta pelo autor entre praticar a Palavra e ouvi-la (1,22-24). O assunto que motivou essa discussão foi a exortação contra a ira (1,19.20). Logo em seguida vem a promessa de bênção para o que pratica a Palavra; na sequência, a Palavra é substituída pela “lei perfeita, lei da liberdade”: “Aquele, porém, que se debruçou sobre a lei perfeita, a lei da liberdade, e a ela se aplicou, não como ouvinte distraído, mas como realizador ativo, este encontrará a felicidade naquilo que realizar” (1,25).

Em seguida, o texto propõe, como contraste para os males da língua e as contaminações do mundo, a prática da religião pura (threskeia kathara), que, na lógica proposta pelo texto, ganha também um contorno bem definido: “Visitar os órfãos e as viúvas em sua aflição [aqui o autor sagazmente retorna ao tema inicial das ‘provações’, variando, no entanto, o termo para ‘aflição’], guardar-se do mundo para não se manchar” (1,26).

Temos um contexto de discussão sobre a prática da “Palavra” ou da “religião pura” que nos conduz ao tema da lei. Gostaria de citar um comentário sobre o significado da lei neste contexto:

Como é evidente no contexto, e também de uma comparação com 2,8, a “lei” aqui se refere ao Evangelho ou à Palavra de salvação à qual o autor referiu-se repentinamente na passagem anterior (v. 18-24). O fato de que o Evangelho é

chamado de “lei” não envolve qualquer tentativa de observâncias externas, mas é movido pelo desejo de superar o zelo nacionalista judaico pela lei e apresentar o Evangelho de amor como a lei verdadeira.[76]

Essa citação não foi escolhida por fazer parte de um comentário atualizado de Tiago (na verdade, é da década de 1960), mas por ser representante de uma postura que tenta descaracterizar e desvalorizar a lei. O autor pressupõe, dado o caráter positivo da referência, que temos por trás da palavra “lei” o Evangelho. Ele deriva essa compreensão do fato de que, no texto, “lei” equivale a “Palavra de salvação”, conforme consta em 1,21: “Palavra em vós plantada e capaz de vos salvar a vida”. A Palavra de Deus equivale muitas vezes no cristianismo primitivo à pregação do Evangelho (cf. At 8,12 e Gl 6,6). Tiago 1,18 também reflete esse uso ao dizer que “ele nos gerou pela Palavra da verdade”.

O fato de “Palavra” poder ser em Tiago expressão para “pregação” ou “anúncio de salvação” e de associá-la claramente a “lei perfeita” e “lei de liberdade” é um dado de especial valor para a compreensão dos termos, que não pode conduzir a conclusões apressadas, afirmando tratar-se de “Evangelho de amor como lei verdadeira”. O texto não permite essa conclusão de forma tão automática. Muito menos legítima é a tentativa do autor acima citado de refutar o que ele chama de “zelo nacionalista judaico pela lei”, como se essa fosse a intenção do texto de Tiago.

O primeiro passo que devemos dar é perguntar-nos pelo significado e pela associação de “lei” com “Palavra” neste texto. Pode ser que ele esteja apresentando a prática da Palavra como parte ou equivalente da prática da lei. Ou ainda que sua pregação esteja incluindo também a prática da Torá, que no judaísmo recebe uma interpretação positiva. A referência ao cuidado para com “viúvas e órfãos” aponta também nessa direção. Não podemos partir do pressuposto de que a lei seja incompatível com a salvação para todos os cristãos, como se ela estivesse destinada a ter um papel negativo e repressor. Paulo acaba sendo superdimensionado em nossa imagem do cristianismo primitivo. Se para ele a lei era um empecilho para a convivência entre cristãos gentios e cristãos

judeus em algumas comunidades, isso não significa que, para os demais cristãos, lei e salvação sejam coisas excludentes, o que parece não ter sido sempre o caso do próprio Paulo.

Um manuscrito de Qumrã, publicado no começo da década de 1990, conhecido como Epístola Haláquica (4QMMT) apresenta um conceito de lei muito interessante para nossa análise. Trata-se de uma epístola com instruções haláquicas sobre questões de pureza (questões tipicamente judaicas, portanto). No fim, o autor anuncia tempos de bênçãos e maldições futuras, exortando seus leitores a compreender "o livro de Moisés [e as palavras dos prof]etas e de Davi […] [e as crônicas] [de cad]a geração" (95). O texto segue recordando momentos da história de Israel e dando exemplos de seguimento da Torá e do perdão de Deus para aqueles que o suplicam. A Torá é explicitamente relacionada à salvação:

Recorda os reis de Israel e considera suas obras, como aquele que dentre eles respeitou [a Torá] foi livrado de suas angústias; aos que buscaram a Torá [lhes foram perdoados] os seus pecados. Recorda Davi, um dos piedosos, e também foi ele livrado de suas muitas angústias e foi perdoado. E também nós te escrevemos alguns dos preceitos da Torá que pensamos bons para ti e para o teu povo […]. Considera todas estas coisas e busca diante dele que ele confirme o teu conselho e afaste de ti a maquinação malvada e o conselho de Belial, de maneira que possas alegrar-te no fim do tempo no descobrimento de que algumas de nossas palavras são verdadeiras. E te será contado em justiça quando fizeres o que é reto e bom diante dele, para o teu bem e o de Israel (4QMMT 109-118).

Esse texto nos apresenta uma concepção da Torá que, opondo-se ao conselho de Belial, traz salvação e perdão. Quem observou a Torá foi libertado de suas angústias; seus pecados foram perdoados. A prática da justiça relacionada à Torá é "contada como justiça"; esse campo semântico lembra a teologia paulina. Não são obras meritórias; o que, por sinal, parece ser concepção estranha ao judaísmo provavelmente é uma concepção cristã, mais tardia. O que nos surpreende é que,

antecedendo o texto que transcrevemos acima, temos descrições detalhadas de instruções haláquicas relacionadas às oferendas para o sacrifício no templo, sobre os relacionamentos com estrangeiros, sobre a pureza dos líquidos etc., enfim, sobre como manter a pureza de Jerusalém e do templo. As temidas práticas rituais e elementos que diferenciam a cultura judaica das culturas estrangeiras estão ali, lado a lado com a Torá como caminho de salvação.

Também não podemos pressupor em Tiago exatamente essa compreensão da Torá, pois nele faltam elementos haláquicos mais específicos, além de qualquer preocupação com a pureza do templo não fazer mais sentido após sua destruição em 70 d.C. Contudo, em Qumrã, encontramos documentada uma concepção positiva e salvífica da Torá de judeus contemporâneos dos inícios do cristianismo. É possível que grupos cristãos inteiros cultivassem uma piedade semelhante da Torá. Na verdade, é a postura de Paulo que parece ser desviante, pelo menos num primeiro momento.

A epístola de Tiago não é o único escrito cristão primitivo que considera a Torá positivamente. Suas semelhanças com o Evangelho de Mateus, mais especificamente com o Sermão do Monte, são sugestivas. Essa proximidade de Tiago com Mateus chegou a sugerir a conjectura de que a “lei perfeita, da liberdade” era o próprio Sermão do Monte. Também encontramos vestígios de grupos cristãos apegados à lei em círculos pós-paulinos, como é o caso dos grupos excluídos das epístolas pastorais (Tt 3,9: “debates sobre a lei”) e da epístola aos Colossenses (Cl 2,16-23). Mas a proximidade de Tiago com o Sermão do Monte deve, na verdade, conduzir-nos a outra conclusão, a de que, assim como Mateus, Tiago tem a Torá em alta conta. A epístola de Tiago a interpreta para seu tempo, mas também a considera obrigatória para os cristãos.

2.Observar a Torá em tempos de opressão em Tiago 2,1-13

Nesse texto podemos visualizar o uso da Torá e sua função na autocompreensão

desse grupo na sociedade. Ele relaciona a Torá e sua prática a um caso concreto que é chave para compreendermos o mundo social em que os leitores da epístola estavam inseridos.

Entretanto, antes façamos algumas breves observações de cunho literário e semântico do texto. Trataremos a forma do texto em suas duas partes.

A primeira (1-7) é estruturada da seguinte maneira:

- “Meus irmãos” + imperativo, v. 1.

- Narrativa de um caso, v. 2-3.

- Pergunta 1, v. 4.

- “Meus amados irmãos”, v. 5a.

- Pergunta 2, v. 5b.

- Afirmação central: “Vós desonrais o pobre”, v. 6a.

- Pergunta 3, v. 6b.

- Pergunta 4, v. 7.

A introdução das unidades com “meus irmãos” é parte da estratégia comunicativa da epístola. Tenta criar uma relação de abertura em relação ao texto. Pode ser também sinal de intimidade e autoridade (como um pai) do autor para com seus leitores. A versão ampliada, “meus amados irmãos” (2,5), tem por objetivo despertar novamente a atenção do leitor e dar destaque ao que segue. Contamos um total de 13 expressões “meus irmãos” e suas variantes na epístola.

O texto abre com um imperativo: “Não tenhais a fé em Jesus Cristo da honra (o que atribui honra?) em diferenciação de pessoas”. Este é seguido por uma narrativa fictícia, quase caricatural, de um rico que é recebido com honraria na sinagoga e um pobre que é desprezado. Notemos a descrição da vestimenta que caracteriza cada personagem para nos assegurarmos de seu caráter fictício. A narrativa é antiteticamente paralela. Os casos são narrados com a mesma sequência: a pessoa entra, descreve-se sua vestimenta, ela recebe o lugar que lhe corresponde.

Em seguida são feitas quatro perguntas. Todas têm caráter retórico – suas respostas são óbvias. Isso ressalta o conteúdo provocante do texto. Entre as primeiras perguntas e as duas últimas vem, em lugar de destaque, portanto, a acusação: “Vós, porém, desonrais o pobre” (v. 6). Ela é a conclusão da história narrada. A história é fictícia, mas também paradigmática. Por trás dessa acusação direta, o imperativo que abre a perícope ganha força.

A segunda parte do texto (8-13) tem uma estrutura menos transparente, mas pode ser descrita da seguinte maneira:

- Alternativa 1: “Se observais a lei régia” + citação da escritura, v. 8.

- Alternativa 2: “Se fazeis acepção”, v. 9.

- Máxima: “Tropeça em um ponto […], é culpado de todos” + 2 citações do Decálogo, v. 10-11.

- Imperativo: unidade de falar e agir sob a lei da liberdade, v. 12.

- Juízo versus misericórdia, v. 13.

O texto segue a temática da primeira parte, que é a “distinção de pessoas” – no caso, entre o pobre e o rico. Sua estratégia é a polarização. Levítico 19,18 – “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” –, considerado um dos mais importantes mandamentos da lei no tempo do Novo Testamento, é contraposto a “fazer distinção de pessoas”. Não há meio-termo. Os primeiros observam a “lei régia”, os segundos transgridem a lei.

Na sequência vem a máxima de difícil compreensão para nós, e imagino que seja exótica para os sistemas jurídicos ocidentais, de que transgredir um mandamento equivale a transgredir tudo. Por trás dessa afirmação há uma concepção orgânica de lei: ela não é uma coleção de regras, das quais se observam algumas e outras não. É interessante notar que a mesma lógica é adotada por Paulo (Gl 5,3: “Todo homem que se deixa circuncidar […] está obrigado a guardar toda a lei”) e pelo Evangelho de Mateus (Mt 5,19, a proibição de “violar o menor dos mandamentos”). Se Paulo usa esse argumento para desobrigar seus leitores da observância da circuncisão, Mateus e Tiago permanecem unidos em sua concepção de observância integral da lei. Talvez o objeto dessa máxima seja

relacionar a “distinção de pessoas” a “matar” (phonein), mas sagazmente o autor relaciona a proibição do adultério com a do assassinato, juntando os dois mandamentos do Decálogo. É a interpretação radicalizante da lei. Da mesma forma como, no Sermão do Monte, Jesus amplia o sentido de “adulterar” (5,27-32, ampliado no desejo) ou de “matar” (5,21-26, ampliado na ira), Tiago amplia “matar” com a discriminação do pobre.

Finalmente, o texto apresenta o imperativo de falar e fazer na perspectiva de quem é julgado pela lei da liberdade. O tema “falar/fazer” liga-se à temática anterior (com sua variação “ouvir” versus “fazer”) e à que seguirá nos versos 14-26, a tão famosa oposição entre fé e obras. O texto começa opondo observadores e transgressores da lei e conclui apresentando duas perspectivas de julgamento para os que exerceram misericórdia e para os que não o fizeram. O fim da perícope é otimista: a misericórdia triunfa sobre o juízo. Este parece ser o princípio que regerá o juízo: a consequência da prática sobre o destino de cada um.

Gostaria ainda de chamar atenção para dois campos de palavras de destaque no texto, entre tantos outros importantes, que nos conduzirão à relação desse grupo religioso com a sociedade. O primeiro tem a ver com elementos relativos a honra e dignidade – indicadores de status social, portanto. Jesus é chamado, no texto, de “Jesus Cristo da honra” (opto aqui por traduzir doxa dessa forma, segundo o contexto), mas o pobre, que é dignificado por Jesus, é desonrado (atimazo) em sua sinagoga. A narrativa sobre o rico e o pobre recebidos na sinagoga é detalhada em suas descrições das roupas luxuosas do rico, em contraste com as roupas sujas do pobre. O tratamento dispensado ao rico é extremamente honroso, ele recebe lugar de destaque, enquanto o pobre não apenas recebe um lugar ruim, mas é desonrado. O mundo mediterrâneo era especialmente sensível a essas questões. Confira a narrativa de Lc 14,7-14. Jesus aconselha a não se sentar num “primeiro lugar” num casamento para

não suceder que, havendo um convidado mais digno (entimoteros) que tu, vindo aquele que te convidou e também a ele, te diga: Dá o lugar a este. Então irás,

envergonhado, ocupar o último lugar. Pelo contrário, quando fores convidado, vai tomar o último lugar; para que, quando vier o que te convidou, te diga: Amigo, senta-te mais para cima. Ser-te-á isto uma honra (doxa) diante de todos os demais convivas.

Nesse texto não está em jogo apenas o lugar a ocupar numa festa, mas também a honra (doxa) e a dignidade (time) que isto representa.

O contraste entre o pobre e o rico aparece em 4,13–5,6. Ali o rico é condenado por oprimir o pobre, por reter seu salário e por sua postura arrogante. Também nesse texto a aparência e os demonstradores de status são destacados. O rico se gloria (kauchaomai) de sua riqueza e dos lucros que planeja alcançar. Na sua destruição, também são destruídos os bens que o distinguem na sociedade (roupas, prata, ouro, tesouros), bens que mostram tratar-se de pessoa honrada. A opressão social é expressa subjetivamente na humilhação do pobre, na ameaça a sua dignidade. Notemos que Tg 1,9 não contrasta o rico com o pobre, mas o rico com o humilde! A demonstração ostensiva do status social do rico, bem ao gosto das aristocracias do mundo greco-romano, ofende profundamente o pobre. Já sua humilhação pública, que na vida real ocorria publicamente, faz com que, do âmago de sua identidade religiosa, ele clame aos céus por justiça. A história caricatural contada no início do capítulo mostra bem esse sentimento de desonra do pobre na sociedade mediterrânea de forma ainda mais aguda, pois teria acontecido “na vossa sinagoga”. Os pobres do império também cultivavam associações nas quais podiam organizar-se e cultivar identidade. No caso da diáspora judaica, e de comunidades cristãs vizinhas, esse espaço era a sinagoga. Era, portanto, inaceitável que a dignidade do humilde fosse desrespeitada nesse espaço.

Fizemos referência a situações prováveis de humilhação pública dos destinatários da epístola. Isso nos conduz a outro importante campo de palavras do texto, especialmente na segunda parte, mas também presente no restante da epístola. Refere-se a julgar, tribunal e, nesse contexto, à lei. O texto sugere que os ricos, provavelmente as classes dominantes da localidade, conduziam-nos

com certa frequência aos tribunais. Assim consta no verso 6: “Não são os ricos que vos arrastam (helkousin) para os tribunais?”. O verso 7 faz referência à “blasfêmia” contra “o bom nome que sobre vós foi invocado”. O juízo é o ápice das opressões a que são submetidos esses judeo-cristãos: ele é sentido subjetivamente no desfile de honrarias e na arrogância dos ricos, e objetivamente no fato de que os tribunais que os julgam são os tribunais das mesmas pessoas que os desprezam. Não sabemos, por meio do texto, a que tipo de julgamento eram submetidos os cristãos dessas comunidades. É preciso entender que não se trata de perseguição religiosa no sentido estrito. A epístola parece indicar conflito no mundo do trabalho (ver 5,4). É possível, no entanto, que nos tribunais, em qualquer que fosse o litígio, a condição de estrangeiros – e mais, de estrangeiros adoradores de uma nova divindade oriental cujo nome teria sido blasfemado nos tribunais (2,7) – os colocava em situação de desvantagem ainda maior.

A distinção de pessoas na epístola de Tiago não se refere, em todo caso, a uma experiência sentimental barata de sentir-se desprezado ou pouco amado, mas a uma experiência social na qual um grupo social expressa sua percepção de opressão. Esses tribunais, representantes dos interesses dos ricos, são contrapostos a outro tribunal, aquele fundamentado em outra lei: não a da distinção de pessoas, de beneficiamento daqueles que recebem honrarias na sociedade, mas a da Torá, a lei dos pobres, da minoria em diáspora. Essa lei, para este grupo específico, longe de ser um peso, é um símbolo de libertação e motivo de orgulho e dignidade.

Como é representada a Torá? Depois de citar o Decálogo e dizer que transgredir um mandamento torna todos culpados, a epístola apresenta a “lei da liberdade” como alternativa? A “lei régia” ou “lei da liberdade” é o Evangelho que dispensa a Torá? Não é essa a perspectiva do texto, afinal, sua proposta é de prática, de coerência entre falar e fazer, ou seja, de interpretação orgânica da Torá. Ela seria um peso apenas para quem tem, nos seus mandamentos, acusações contra sua prática. Não é o caso dessa sinagoga. Ela sente-se protegida e confortada pela lei que proíbe matar e, na sua versão atualizada, praticar acepção de pessoas, principalmente nos tribunais. A lei os protege, pois é mandamento de Deus que se amparem viúvas e órfãos. No contexto social dessas pessoas, estrangeiros

discriminados por uma aristocracia local poderosa e pouco tolerante, a Torá é “lei perfeita”, “lei da liberdade”.

A experiência de ser conduzidos a tribunais que não funcionam ou funcionam com parcialidade os faz resgatar a Torá como um substituto imaginário das leis impostas. Esse grupo religioso refletia uma sociedade em crise de legalidade, com um sistema jurídico que não funcionava e com relações de clientelismo que não toleravam desrespeito às suas regras implícitas e injustas. Nesse mundo sem lei, ou de leis parciais, Deus era vivenciado como o único “legislador ou juiz” (nomothetes kai krites, Tg 4,12), que, por meio de sua Torá, julgava seu povo com justiça. Para essa comunidade, viver sob a lei, sob a Torá, era um privilégio.

Capítulo 8

Mulheres lutam contra os demônios por crianças saudáveis: mito e cotidiano em Apocalipse 12

Ocapítulo 12 do Apocalipse de João é um dos mais importantes na composição do livro. Há pesquisadores que o consideram central em termos de estrutura literária.[77] Contudo, reconhecer a importância desse capítulo não facilita em nada a solução das dificuldades em sua interpretação. A narrativa da mulher vestida de sol, tendo a lua debaixo dos pés e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça, grávida e perseguida por um grande dragão, oscila entre interpretações míticas e histórico-contextuais. No primeiro caso, entende-se o texto como bricolagem judaico-cristã de mitos orientais e helenísticos; no segundo, como uma grande parábola que narra o enfrentamento da Igreja ou do povo de Deus com o poder político, que o perseguia.

Não nos estenderemos nessas questões mais do que o necessário. Questionaremos, dessa vez, a possibilidade de que essa grande narrativa, certamente influenciada por mitos do período, esteja, de alguma forma, relacionada à vida cotidiana de seus leitores. Concentraremos inicialmente nossa atenção sobre a relação conflituosa entre os dois personagens centrais: a mulher e o dragão. Creio ser possível mostrar que o texto, ao lidar com a realidade em sua dimensão mítica e cósmica, deriva sua linguagem dualista e suas imagens de estruturas do cotidiano, projetando-as novamente em sua narrativa.

Na interpretação bíblica moderna e, especialmente, na protestante, a mulher protagonista do capítulo 12 do Apocalipse foi identificada com a Igreja ou com sua variante, o “novo Israel”.[78] Essa interpretação, por sua vez, também tem suas

variantes: a mulher pode representar a comunidade dos leitores do Apocalipse ou então a Igreja, de modo mais geral e abstrato. Na verdade, isso é uma reação contra a interpretação católica, que dominou por séculos, de que a mulher de Apocalipse 12 representa Maria. Desta forma, além de afastar o dogma de Maria e tirar-lhe documentação no Novo Testamento, fica possível entender ali uma narrativa da luta da Igreja cristã contra os ataques satânicos. O aspecto político e histórico dessa investida diabólica ficará evidente no capítulo seguinte do Apocalipse: o capítulo 13, com sua descrição mítica do Império Romano na forma de dois monstros. A aparição do Império Romano só seria compreensível após a derrota, no céu, do dragão e de seus anjos por Miguel e seus companheiros (Ap 12,11). Sob esse prisma, o Apocalipse representa os sofrimentos infligidos por Roma a seus contemporâneos como extensão dessa batalha entre a mulher e o dragão. É nessa batalha cósmica, entre Igreja e diabo, que se fundamentam todos os conflitos que acontecem na história. Portanto, se Apocalipse 12 tiver relevância para seus leitores, esta fica evidente apenas quando, no capítulo 13, as instâncias políticas que a corporificam aparecem.

Não temos a intenção de despolitizar o texto nem de torná-lo menos concreto, como se essas narrativas, mesmo as mais míticas, não tivessem a ver com a realidade de seus leitores. Pelo contrário, interpretaremos Apocalipse 12 do modo mais concreto possível, buscando fundir mito e cotidiano. Para tanto, contudo, teremos de seguir caminho inverso ao dos comentaristas. Em vez de politizar a narrativa, daremos à mulher feições marcadamente femininas.

1.Os protagonistas: a mulher e o dragão

Nosso ponto de partida é a simples constatação de que a mulher é descrita com o campo simbólico referente à maternidade. Sua imagem organiza-se na tensão de que a mulher, apesar de sua aparência divina e resplandecente, vestida e adornada com o sol, a lua e as estrelas, luta para preservar sua vida e defender uma gravidez ameaçada. Quem a ameaça é o dragão, descrito de forma assustadora e poderosa: sete cabeças, dez chifres, nas cabeças sete diademas, uma cauda que varreu a terça parte das estrelas dos céus, lançando-as sobre a

terra. Ele se posicionou para devorar a criança assim que a mulher a desse à luz. A criança é arrebatada para junto de Deus. Mesmo após a fuga da mulher para o deserto, onde é acolhida e protegida, o dragão a persegue, vomitando correntes de água sobre ela, que pode salvar-se apenas porque a terra tragou as águas. Trata-se de uma inimizade irreconciliável por causa do nascimento de uma criança.

A mulher atua em duas frentes: não apenas quer salvar o menino, mas, salvando-o, busca libertar todo o cosmo do caos ameaçador. O dragão – ou serpente – é um velho conhecido das mitologias antigas da Suméria, do Egito e de Canaã, e representa o monstro do caos que ameaça a ordem do mundo e, dessa forma, a vida dos seres humanos. Que se trata mais de salvar a vida do menino, notamos pela forma com que a natureza alia-se à mulher. Ela é abrigada e alimentada no deserto; a terra abre a boca e engole as águas vomitadas pelo dragão para afogar a mulher. Na proteção da vida da criança, expressa-se a defesa de todo o cosmo. A mulher também tem, portanto, poder sobre as estrelas ameaçadas pela cauda do dragão, desertos, terra, animais; ela recebe asas de águia. Já o dragão tem poder sobre as águas caóticas. Essa relação de cumplicidade entre a mulher e os agentes da natureza dá à narrativa um caráter ctônico. A mulher é corresponsável pela manutenção da ordem e da vida no mundo. Essa associação entre o papel de mantenedora da criação e o papel de mãe não é estranha ao mundo bíblico, e nos lembra a imagem de Deus do Dêutero-Isaías como aquele que cria os seres humanos no ventre materno. Criar, gerar e lutar para manter a vida parecem pertencer ao mesmo âmbito de ação.

Para entendermos melhor a relação conflituosa entre a mulher e o dragão, vamos nos deter um pouco mais sobre a descrição deste. No verso 3, lemos sobre seu poder retratado na imagem das “sete cabeças e dez chifres e, nas cabeças, sete diademas” (ver essa referência novamente em 17,3). É uma descrição de poder – poder hierarquizado e bélico. O poder do dragão aparece também na descrição de sua cauda, que “varre a terça parte das estrelas dos céus, lançando-as sobre a terra” (v. 4). Como lemos no verso 1, a mulher adorna-se de estrelas; a ameaça do dragão contra as estrelas, portanto, atinge a mulher indiretamente. Contudo, a descrição mais interessante do dragão acontece no verso 9, após ser derrotado por Miguel no combate no céu: “Foi precipitado o grande dragão, a antiga

serpente, aquele a quem chamam Diabo e Satanás, o sedutor do mundo inteiro”.

Esse verso faz parte de uma inserção na narrativa que compreende os versos 7-12: a batalha entre Miguel e o dragão. Essa narrativa curta interrompe o relato da perseguição da mulher, que é retomado apenas no verso 13. Apesar de sabermos que é um acréscimo literário, a batalha no céu dá certo tom de ápice escatológico ao conflito entre a mulher e o dragão. Enquanto a mulher é perseguida sobre a terra, os exércitos celestiais travam dura batalha contra as hostes demoníacas. É uma expressão máxima do mito de combate entre as forças do bem e as do mal das religiões do Oriente Próximo, que tanto influenciou o judaísmo intertestamentário. O verso 9, no entanto, nos revela aspectos até então ocultos e marcantes da identidade do dragão. Se observarmos com atenção, nele há uma lista de nomes para este opositor, que até parece um índice de temas da demonologia judaica. Os nomes são apresentados em uma sequência que tem lógica própria:

dragão – drakwn

serpente – ophis

Diabo – diábolos

Satanás – Satanas

o sedutor – ho planwn

seus anjos – hoi aggeloi

A lista começa com o nome do protagonista da narrativa: o dragão. Ele também é conhecido na mitologia oriental como serpente, o monstro dos mares e das águas caóticas. Sua função principal é ameaçar e destruir a ordem do mundo e da criação. Porém, “serpente” (ophis) também nos conduz a outro campo de associações: serpente como o animal sedutor de Gênesis 3. Ela é apontada, nessa narrativa primordial, como quem seduz Eva no jardim do Éden. As designações seguintes conduzem-nos na mesma direção: “Diabo e Satanás, o sedutor (ho planwn) do mundo inteiro”. A narrativa oscila entre a serpente-dragão e a serpente-anjo sedutor. Isso está muito ligado à mulher.

2.A mulher coopera com a serpente?

A tradição judaica da serpente sedutora é narrada de modo mais extenso em um texto do século I d.C., “A vida de Adão e Eva” (OTP 2, p. 258-295), que nos descreve mais detalhadamente a relação entre a mulher e o animal sedutor.

Esse texto, transmitido em duas versões, uma grega e outra latina (vita), descreve e desenvolve os episódios da vida de Adão e Eva logo após sua expulsão do paraíso. Nos capítulos 12 a 16, revela-se o motivo da expulsão do, então, anjo Satanás do céu: depois de criar Adão e dar-lhe o sopro de vida, Deus o traz ao céu e faz com que Miguel, o chefe dos anjos, ordene aos demais anjos que adorem a imagem de Deus, ou seja, o próprio Adão. Satanás e um grupo de anjos junto dele recusam-se e, em consequência, são expulsos do céu. Como vingança, Satanás pretende enganar Eva, mulher de Adão, e por meio dela tirá-lo do mundo de felicidade em que vive. Assim como no livro do Gênesis, Eva é seduzida pela serpente para comer da árvore proibida, mas em “A vida de Adão e Eva” a cumplicidade destas é ainda maior. Eva foi hipnotizada pela serpente, de forma a pronunciar ela mesma as palavras desta. Com as palavras da serpente em sua boca, a mulher seduziu Adão, e este pecou.

A mulher ganhou, portanto, o papel de colaboradora de Satanás. Isso tem a ver com diferentes fatores que não nos cabe senão listar brevemente: a atração masculina – e ao mesmo tempo medo – pelo poder de sedução sexual feminino, a ligação depreciativa entre mulheres e cultos mágicos estrangeiros, ou talvez aquilo que Gershon Scholem chamou de “tendência particularmente acentuada para salientar a natureza demoníaca da mulher e do elemento feminino do cosmo” (Grandes correntes, p. 39).

Essa concepção negativa da mulher teve um papel determinante na formação da imagem da mulher na literatura do cristianismo primitivo. Nas epístolas pastorais, por exemplo, escritos de comunidades de origem paulina que organizavam suas estruturas de liderança, assim como regravam o comportamento de seus fiéis por meio de adaptações a um éthos aceitável na sociedade, encontramos a seguinte exortação: “As mulheres, igualmente, devem ser dignas, não maldizentes (diabolous), sóbrias, fiéis em tudo”. Chama a atenção que o radical usado para “maldizentes” em grego provém da mesma palavra que Diabo. Também devemos notar que essa exortação às mulheres está inserida no meio de uma exortação aos diáconos, uma espécie de liderança dessas comunidades. É como se repetisse o contexto: o diácono deve ser um bom homem, mas, antes de tudo, deve ter uma boa mulher, para que não seja seduzido como Adão. Que estamos aqui no contexto de reprodução de imagens derivadas do mundo de Gênesis 3, fica evidente se lermos o capítulo que antecede as exortações feitas às mulheres dos diáconos. O texto discorre sobre como as mulheres devem portar-se com discrição e adornar-se com pudor etc. Quanto ao ensino na Igreja, devem ouvir em silêncio, “com toda a submissão”, ao que é ensinado por homens, e segue: “Não permito à mulher que ensine, nem que domine o homem. Mantenha-se, portanto, em silêncio. Com efeito, Adão é que foi formado primeiro. Depois Eva. E Adão não foi o seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu na transgressão. Todavia, ela será salva por sua maternidade, contanto que persevere na fé, no amor e santidade, com modéstia” (1Tm 2,14-15).

A mulher carrega, portanto, a culpa pela queda de Adão. Ela caiu primeiro e

depois o seduziu. Foi por meio das palavras sedutoras de Eva que Adão caiu. De ambos, ela foi a mais frágil diante da sedução de Satanás, por isso foi escolhida. Não podemos negar os elementos de sedução sexual nesse complexo – sem contar outra narrativa judaica, em que anjos engravidam mulheres –, pois às mulheres compete agora salvar suas almas obedecendo a seus maridos e gerando filhos. Elas vencerão a sedução satânica e salvarão suas almas por meio de fidelidade e submissão a seus homens e por meio da maternidade.

Toda essa exortação denuncia um imaginário no qual a mulher é concebida como uma ajudante de Satanás em potencial. Há um caso no Novo Testamento em que se diz isso de forma ainda mais clara.

Os capítulos 2 e 3 do Apocalipse de João contêm sete mensagens dirigidas às comunidades às quais o livro é endereçado. São belas peças literárias de profecia cristã primitiva nas quais Cristo comunica aos anjos responsáveis por cada Igreja suas virtudes, problemas, perseguições, defeitos, concluindo com ameaças e promessas. Numa delas, a epístola à comunidade de Tiatira, a Igreja é acusada por ele: “Tenho contra ti que toleras Jezabel, essa mulher que se diz profetisa e transvia meus servos, ensinando-os a se prostituir e a comer carnes sacrificadas aos ídolos” (2,20).

Aqui encontramos, espelhado, o mesmo campo de acusações e preconceitos direcionados contra a mulher que constatamos nas interpretações da narrativa da sedução de Eva. Uma mulher a que se refere com um nome fantasia pejorativo, Jezabel, seduz (planaw) a comunidade, conduzindo-a à prostituição e ensinando-a com a sua doutrina, que o Apocalipse caracteriza no verso 24 como “profundezas de Satanás”; uma mulher sedutora que induz ao desejo sexual, que tem intimidade com Satanás. Essa serva de Satanás só poderia ser punida no âmbito no qual a mulher, na concepção do autor do Apocalipse, garante sua dignidade e salvação: a maternidade. A punição prometida no verso 23 é emblemática: “Ferirei também de morte seus filhos”.

O autor do Apocalipse mostra como essa perspectiva mítica podia determinar a forma com que se deveria relacionar-se com as mulheres de liderança da comunidade. Quanto a Jezabel, podemos muito bem supor que era uma profetisa, concorrente de João, que realizava uma pregação diferente – talvez defendesse uma ética um pouco mais liberal; dificilmente, entretanto, uma líder cristã primitiva defenderia a prática da prostituição ou ensinaria “profundezas de Satanás”. Temos de atribuir essas características à forma com que João entendia o papel das mulheres em sua comunidade e à forma com que tratava os casos desviantes.

Em ambos os textos, nas pastorais (em 1 Timóteo) e no Apocalipse, encontramos como pano de fundo o imaginário que ajudou a determinar o papel das mulheres nas comunidades cristãs primitivas e provavelmente em algumas sinagogas do período. As mulheres eram compreendidas como potenciais cooperadoras de Satanás que tinham como arma principal nesse empreendimento o poder de sedução sexual. Assumir ou não esse papel era algo definido no próprio corpo da mulher. Sua chance encontrava-se na adoção do papel de mãe e esposa. Fica evidente que isso implica a problematização do corpo e da sexualidade feminina; a mulher era posta diante do seguinte dilema: ser aceita socialmente ao tornar-se mãe ou rejeitada agressivamente caso desviasse desse caminho mais normativo. Gerar crianças garantia às mulheres um escudo contra as investidas satânicas.

3.O outro lado: mulheres em luta contra os demônios

Gostaria agora de investigar a perspectiva das mulheres. Caso o pano de fundo mítico que apresentamos acima tenha mesmo legitimado a posição das mulheres em comunidades judaicas e cristãs como mães e esposas, como elas receberam e vivenciaram esse papel? Muitas delas – talvez a maioria – eram, de fato, mães e esposas. E não podemos supor que ignoravam esse papel definido com base na tradição religiosa. Não sabemos se as mulheres assumiram essa posição submissa, que lhes era imposta pela tradição. Sabemos, no entanto, que há relatos que narram o embate entre mulheres e demônios em torno da maternidade e da saúde de crianças. Descobriremos que há demônios

especializados em ameaçar mães e crianças. Na luta contra esses demônios, as mulheres podem ter assumido um papel ligeira, mas decididamente, diferente do esperado em suas comunidades, gerando expressões religiosas próprias.

O Testamento de Salomão,[79] obra pseudepigráfica judaica posterior ao Novo Testamento, mas que provavelmente reflete conceitos desse período, traz uma apresentação esquemática de estruturas de demônios e suas funções. Salomão – exorcista por excelência do mundo antigo – possui um anel com o qual subjuga os demônios e os submete a um interrogatório. Assim subjugado, o demônio descreve seus líderes, seu âmbito de atuação e também os anjos que os detêm. Há alguns que são especializados em ameaçar crianças e mulheres grávidas. Mencionaremos dois casos. O primeiro deles é o de um demônio sem cabeça chamado Assassino. Por não ter cabeça, devora seres humanos no intento de conseguir uma para si – mas diz ele: "Nunca consumo o suficiente" (9,2). Ele encarna o próprio espírito da violência, que nunca se satisfaz. Depois Salomão pergunta a ele como consegue falar, uma vez que não tem cabeça. Ele responde: "Minha voz foi tomada das vozes de muitos seres humanos; pois eu abri as cabeças daqueles que são chamados de mudos. Quando as crianças têm dez dias de idade, e alguma delas chora durante a noite, torno-me um espírito, apresso-me e ataco por meio de sua voz. E mais, minha visita às [crianças] prematuras é perigosa" (9,5-6). O segundo demônio tem uma aparência que interessa muito à interpretação de Apocalipse 12. É um demônio-dragão de três cabeças chamado Cabeça dos Dragões. Questionado por Salomão acerca de sua identidade e âmbito de atuação, ele responde: "Sou um espírito tridentado, um que domina por meio de três ações. No ventre das mulheres, eu cego crianças. Também viro suas orelhas para trás e as torno mudas e surdas. Finalmente, agrido os corpos dos seres humanos, os faço cair, espumar [na boca] e ranger os dentes" (12,2).

Há outros demônios no Testamento de Salomão que são especializados em fazer mal a mulheres que estão para dar à luz. É o caso do demônio feminino Obyzouth, a Descabelada. Ela conta a Salomão seu nome e atividade: "Ela respondeu: 'Obyzouth [é o meu nome]. Eu não durmo à noite, mas viajo em volta do mundo visitando mulheres, adivinhando a hora [em que dão à luz]. Eu [as] procuro e estrangulo seus infantes recém-nascidos'" (13,3). Da mesma forma, o demônio caracterizado como Dragão Alado tem em sua lista de

atividades ter atacado uma mulher que estava dando à luz uma criança (14,4).

Vimos, então, mulheres grávidas e crianças sendo ameaçadas por demônios. Eles atacam estas tanto no ventre materno como recém-nascidas. Afetam seus sentidos: a audição, a fala, a visão e, por fim, suas vidas. Devemos investigar de que modo as mulheres recebiam esses textos, como desenvolviam formas de religiosidade que dessem conta de afugentar e exorcizar esse tipo de demônio. A busca de proteção para as crianças, por meio de esconjuros e exorcismos, deve ser anterior à sistematização que concluiu que as mulheres que não geravam filhos eram mais propensas a colaborar com as seduções satânicas, ainda que, num segundo momento, tudo tenha se transformado num discurso religioso coeso.

Há exemplos de religiosidade de mulheres que buscavam proteger seus filhos de demônios ameaçadores da gravidez e dos recém-nascidos, e os encontramos em alguns dos Textos de rituais mágicos coptos (Coptic Texts of Ritual Magic), que representam uma religiosidade popular do Egito a partir do século I d.C. Ainda que esses textos nos sejam relativamente desconhecidos e se distanciem daquilo que imaginamos serem práticas e expressões do cristianismo antigo, é importante salientar que neles temos refletidas formas que o cristianismo assumiu em meio às classes baixas no Mediterrâneo. Era um cristianismo pouco interessado em dogmas e instruções doutrinárias. Ao contrário, expressava a preocupação de vencer o mal no mundo, em sua manifestação concreta nas enfermidades, pobreza, desavenças. Neles encontramos fórmulas, encantamentos, receitas e invocações que, se corretamente pronunciadas, invocam os poderes divinos e angélicos a favor das pessoas oprimidas – receitas concretas para males muito concretos. São invocações de anjos, receitas mágicas para ganhar o amor da pessoa amada, maldições contra inimigos, orações para curar enfermidades. Religião do povo.

Há um encantamento mágico para expulsar forças malignas de uma mulher grávida que é de nosso interesse.[80] Buscava-se a proteção divina para uma mulher chamada Sura, para a gestação corrente e as que tivesse no futuro. O

texto contém o desenho de uma mulher sobre a qual Yao Sabaoth devia descer. Supõe-se que o desenho era carregado por Sura na forma de um amuleto. São invocados Yao Sabaoth, “as grandes forças”, Miguel e outros arcanjos, e também Jesus. As palavras que ele pronunciou na cruz – “Eloi Elemas” – também ganham função mágica. Pede-se, antes de tudo, proteção para o corpo e a gestação:

Vigia e protege os quatro lados do corpo e da alma e do espírito e toda a casa de N. (nome), filha de N., e a sua criança que está em seu ventre, assim como qualquer criança nascida dela. Traga-as à vida anualmente sem qualquer enfermidade. Expulsa dela qualquer força do mal. Não permitas que se aproximem dela ou de qualquer de seus filhos até que as tenha parido. Afasta dela qualquer condenação e todo mal e todo Apalaf e qualquer Abersélia e todos os poderes das trevas e todo mau-olhado e todo olhar fechado e todo olhar frio, toda febre e todo tremor. Restringe-os. Expulsa-os dela e de seus filhos até que os tenha parido, e os expulsa para longe de sua morada. Imediatamente e já! Não permitas que eles a visitem ou a seus filhos, dos quais estiver grávida, por um raio de aproximadamente 320 quilômetros.

Sim, sim, já, já, de uma vez, de uma vez!

Sura, filha de Pelca, ela e a criança da qual está grávida.

Protege-a, dá-lhe abrigo, Yao Sabaoth […] arcanjo Miguel, Gabriel, ajudador. Por N., filha de N., ela e a criança da qual está grávida, expulsa deles todo Abersélia.

Já, já, de uma vez, de uma vez.

Sura, filha de Pelca.

O texto segue com mais invocações de Deus e de anjos, conhecidos e exóticos, descreve esconjuros em forma glossolálica que devem ser cuidadosamente recitados, joga com valores de letras gregas, traz os nomes secretos das potências celestiais. Tudo para vencer os demônios que trazem enfermidade à grávida e a seus filhos, entre eles Apalaf e Abersélia. Há outros textos que invocam Deus, o Cristo e os anjos, e poderes celestiais, pedindo proteção para o parto e para as crianças recém-nascidas, e alguns destes também contêm pedidos de proteção contra demônios;[81] outros, sem caráter exorcista, rogam pela saúde das crianças.[82]

O menino que é tomado até o céu, junto ao trono de Deus, é o Messias, uma representação do Cristo. Entretanto, apesar das inegáveis identificações e de sua imagem poderosa e destinada a dominar (verso 5: "É ele que deve apascentar todas as nações com vara de ferro"), o centro da narrativa é a mulher, sua tentativa de salvar a criança antes do nascimento e a si mesma, em seguida. Se o menino terá função de governo, a mulher tem função cósmica – ela protege a ordem do mundo. É bem possível que tenhamos, na figura da mulher, uma representação mítica cristã primitiva de Maria, Mãe de Jesus, na qual ela assume uma figura divina. A Igreja, ou melhor, as Igrejas da Ásia Menor só estão presentes indiretamente, por analogia.

Mais que identificar a mulher, interessa-nos descobrir elementos de interesse de mulheres cristãs primitivas que estejam refletidos no texto. Podemos questionar a perspectiva dessas mulheres – caladas, é verdade, em todo o livro – e seus interesses ao ouvir o mito de Apocalipse 12 em suas celebrações comunitárias. O fato de que são representadas em sua luta cotidiana para gerar e criar filhos e filhas saudáveis em uma narrativa criada e lida por homens mostra as ambiguidades surpreendentes da linguagem religiosa. Mesmo com todos os seus pressupostos, ao relacionar a mulher ao demoníaco – basta lembrarmos que seu ideal de homem em 14,4 é o da castidade, "não contaminado por mulher" –, o profeta João acaba por inseri-las no centro da história da salvação em um âmbito

de ação próprio de seus corpos. Isso pode ter origem no fato de que a rejeição e o temor diante do feminino escondem um fascínio inconsciente.[83] Mas não deixa de ser surpreendente que o Apocalipse de João dá lugar de protagonista a uma mulher, exatamente no centro do livro em que Jezabel fora calada.

Capítulo 9

Imagens de violência no Apocalipse de João: os demônios-soldados de Apocalipse 9

Arelação dos textos bíblicos com o tema da violência sempre foi controvertida, quando não negada. Mesmo na pesquisa acadêmica não faltam exemplos de interpretações românticas ou que vestem os primeiros cristãos com uma aura de simples vítimas. Fica, dessa forma, descoberto o campo de pesquisa sobre como eles assimilavam a violência vivida no dia a dia e como a recriavam em sua linguagem religiosa. Nem mesmo uma leitura descuidada do Apocalipse de João, por exemplo, pode deixar de considerar essa obra como repleta de imagens violentas. Mas isso não significa que esse simples reconhecimento dê conta de abordar a importância do tema para a realidade social das comunidades às quais foi endereçado.

1.Da violência negada à violência estrutural

Há duas posturas que, a meu ver, complementam-se em relação ao tema da violência no Apocalipse de João. A primeira é a recusa em dialogar com o tema, decorrente de uma excessiva vitimação dos primeiros cristãos. Se, por um lado, reconhecemos que os cristãos da Ásia Menor eram vítimas de algum tipo de violência real ou imaginária da sociedade em que viviam, por outro não admitimos com facilidade que reagiram violentamente, real ou imaginariamente. João e seu círculo de profetas esperavam por algum momento em que exerceriam vingança contra seus opressores? Esperavam de fato pela execução dos castigos que Deus infligiria contra os ímpios, como nas pragas escatológicas? Uma resposta afirmativa exigiria de nós uma consideração mais

atenta do tema.

O Apocalipse destaca o papel de cooperação implícita dos leitores do texto na execução ou em reação aos eventos do fim dos tempos. Por exemplo, no capítulo 18, há três imperativos que estruturam os lamentos dos reis, comerciantes e navegantes diante da cidade de Babilônia, queimada e destruída. Enquanto estes choram porque a fonte de suas riquezas e poder foi destruída, nos imperativos, os leitores, suas vítimas, são convocados a “sair dela” (v. 4), “pagar a ela com sua própria moeda” e ainda em dobro (v. 6) e, finalmente, “alegrar-se” com sua ruína (v. 20). Esse júbilo é expresso ainda mais contundentemente no capítulo seguinte (19), onde há uma liturgia no céu que comemora o juízo de Deus que “julgou a grande prostituta […] e nela vingou o sangue de seus servos” (19,2).

Da mesma forma o capítulo 12, ao narrar o mito de combate no qual Miguel e seus anjos lutam contra e vencem o Dragão e seus anjos (12,7-9). O texto se encerra com um comentário litúrgico no qual se diz que “eles [nossos irmãos] o venceram por causa do Sangue do Cordeiro e por causa do testemunho que deram”. Se é verdade que a forma de vencer o dragão foi concretamente a fidelidade até a morte, percebe-se ainda assim uma postura de sinergia entre a ação destruidora dos anjos executores de juízo e dos leitores do livro. A fidelidade dos leitores reforça a ação destruidora de Deus contra os inimigos.

Não obstante o tema da cooperação do leitor com o julgamento do mundo violento no qual vive, documentado em diferentes lugares do livro, contentamo-nos em atribuir a esses imperativos e expectativas um caráter meramente simbólico, sem refletir sobre seu alcance, uma vez que o simbólico é o âmbito por excelência de transformação da linguagem religiosa. O tema da assimilação e da reelaboração de experiências violentas ainda está para ser analisado.

A outra postura, que acaba por justificar e explicitar a primeira, é a mera consideração exclusiva de fatores históricos, preferencialmente socioeconômicos, na análise das motivações críticas por trás do texto. Por que o

Apocalipse de João é antirromano? A resposta viria da análise da conjuntura da época, das determinantes econômicas, políticas e sociais, da violência estrutural. Num primeiro momento, na pesquisa, relacionou-se a violência do império com perseguições contra cristãos. No caso do Apocalipse de João, por se acreditar que Domiciano perseguiu os cristãos aos quais o livro teria sido endereçado. Trata-se da velha e desgastada hipótese de que o Apocalipse de João reflete, em suas imagens e símbolos, uma intensa perseguição romana aos cristãos.

Não há, de fato, muitas informações confiáveis de que houve uma perseguição sistemática contra os cristãos na Ásia Menor sob Domiciano. Tirando um caso acontecido em Roma, com um sobrinho do imperador Clemente e sua esposa Flavia Domitila, provavelmente condenados por adesão à religião judaica, o maior testemunho parece vir mesmo do Apocalipse de João. Nesse caso, temos a referência a um único mártir no livro: um tal Antipas, “minha testemunha fiel, que foi morto entre vós, onde Satanás habita” (2,13), na cidade de Pérgamo. Em Pérgamo existem as ruínas de um templo de Zeus e de um templo dedicado ao culto imperial; talvez isso explique a expressão “trono de Satanás” (ho thronos tou satana). Contudo, nem mesmo essa referência implica uma perseguição massiva às comunidades cristãs da Ásia Menor. As imagens que sugerem esse tipo de repressão religiosa contra os cristãos asiáticos provêm todas da parte visionária do livro, como os capítulos 6 e 7, em que aparecem multidões de pessoas que usam vestes brancas, que vêm da “grande tribulação” (7,14), a quem é prometido que “nunca mais terão fome, nunca mais terão sede, e não pesará sobre eles o sol nem o seu fogo, pois o cordeiro que está no meio do trono será o seu pastor e os conduzirá para as fontes das águas da vida. E Deus enxugará toda lágrima de seus olhos” (7,16-17).

Ainda que esses textos apontem para situação de violência, pode-se também supor que o profeta João apresente essas pessoas como as que se manterão fiéis a Cristo e a seu Reino no tempo das “dores de parto” do eschatón. O grande confronto com Roma, entendida aqui como personificação do mal e de Satanás, era aguardado como futuro e iminente por seus leitores. Dessa forma, o Apocalipse expressa muito mais expectativa de crise e perseguição do que reflete uma situação em curso. Esse resultado não descarta a violência infligida por Roma como um fator importante – e isso veremos abaixo – para a

consideração das imagens violentas no texto; apenas lhe tira o caráter estrutural, de que João reagia a uma perseguição generalizada contra cristãos no fim do século I. Mesmo se este tivesse sido o caso, teríamos que explicar o porquê de as demais comunidades da Ásia Menor terem uma postura bem mais favorável à sociedade e ao estado.[84]

Outra variante da consideração dos fatores objetivos da sociedade na avaliação do tema da violência é mostrar que João fundamentou sua crítica a Roma numa ideologia que no seu tempo dialogava com os círculos da vanguarda judaica, que era capaz, no âmbito religioso, de chegar às questões centrais da sociedade: política e economia, violência estrutural. Pode ter sido esse olhar crítico sobre as relações políticas e econômicas entre o Oriente (compreendido como um bloco político) e o Ocidente (Roma) que lhe permitiu usar o arsenal de imagens de sua tradição religiosa contra Roma, aquela com quem "os mercadores da terra enriqueceram-se" (18,3) e "se prostituíram os reis da terra" (v. 9). A motivação da postura antirromana do profeta João devia encontrar-se, portanto, em sua crítica às relações econômicas e políticas de Roma para com as províncias, influenciado pela ideologia antirromana dos Oráculos sibilinos, escritos por judeus alexandrinos no século I. Essa ideologia expressava a oposição dos blocos culturais de Ocidente e Oriente, expressa no oráculo de Histaspes: "O motivo desta destruição será que o nome de Roma, sob o qual agora a terra está regida, será eliminado da terra e o domínio passará para a Ásia; então dominará o Oriente, e o Ocidente servirá".

Esse oráculo foi recriado pelos judeus alexandrinos na seguinte versão, entre outras: "Novamente, a Ásia deverá receber de Roma o triplo de todas as riquezas que Roma recebeu da Ásia, sua tributária, e terá que pagar pela soberba perniciosa que mostrou contra ela. Vinte vezes mais que o número dos que procederam da Ásia e serviram como criados na morada dos itálicos será o número daqueles que trabalharão como tais na Ásia, imersos na pobreza, inumeráveis pagarão sua dívida" (III, 350-355).

O Apocalipse de João, além da expectativa da vinda de um nerus redivivus que

destruiria Roma (ver Ap 17,8-18), anuncia a destruição de Roma na forma de um canto fúnebre no capítulo 18.[85]

O objetivo do Apocalipse seria, portanto, provocar seus leitores para uma retirada simbólica do império, oferecendo-lhes oposição e aguardando o fim dos tempos iminente em que Deus vingaria seu povo junto a Roma. Para tanto, o profeta João interpreta seu tempo por meio de tradições apocalípticas, transformando sua situação de autoestigmatização em "perseguição escatológica contra os justos". Seu livro teria como objetivo maior aguçar a consciência de crise de seus leitores e ouvintes. Parte-se, dessa forma, da premissa de que os textos religiosos do judaísmo e do cristianismo do século I buscavam, em primeira instância, oferecer resposta à opressão política e econômica a que estavam submetidos. Era como se os profetas e visionários apocalípticos estivessem sintonizados com os fatores determinantes da sociedade em que viviam e, dessa forma, denunciassem suas estruturas injustas.

Em minha opinião, tanto a postura romântica, a de vitimar os primeiros cristãos, como a segunda, de considerar seus textos como reações a perseguições ou a elementos estruturais da sociedade mediterrânea, não captam as funções principais de sua linguagem apocalíptica.

2.Imagens de uma realidade violenta

A temática da violência e de sua crítica no Apocalipse não pode esgotar-se nesta análise do que chamamos de determinantes socioeconômicas e políticas do período. A violência é um tema central da apocalíptica e do Apocalipse de João, mas é abordada a partir de ângulos específicos, determinados pela realidade cotidiana do autor e de seus leitores implícitos, e também numa dinâmica determinada pelo caráter simbólico e mítico dessa literatura. Isso acontece de duas formas, ambiguamente: por um lado, devido ao caráter mítico, a temática da violência é abordada na relação com o cosmo e com os agentes demoníacos e

divinos; por outro, as imagens impõem-se nas narrativas bíblicas da periferia para o centro, e os temas da grande tradição judaica são lidos a partir de questões menores – e nem por isso menos urgentes – da vida cotidiana das pessoas. Esta é a ambiguidade insuperável desses textos: para falar da vida cotidiana de gente pequena, usam-se narrativas que envolvem as estruturas fundadoras do cosmo e da história. Por isso, colocar no início do processo de interpretação uma narrativa diante de um quadro completo da sociedade, em suas determinantes econômicas, sociais e políticas, é, por mais paradoxal que seja, um desserviço para a interpretação. As pistas podem estar nas narrativas mesmas e na estrutura de suas associações, mesmo as mais fantásticas.

Gostaríamos de ilustrar esse fato com uma narrativa concreta. O Apocalipse de João anuncia o juízo e a destruição que se abaterão sobre o mundo por meio de ciclos de pragas: sete selos, sete trombetas e sete taças. O fato de se aguardar que o mundo – natureza e sociedade humana – seja destruído em três ciclos de sete pragas revela um grupo religioso marcado por uma profunda consciência de sofrimento e injustiça. Essa situação é compreendida de forma tão radicalmente negativa que suas consequências estendem-se sobre todo o cosmo: estrelas, árvores, rios, ventos e mares. As pragas abarcam toda a realidade, pois todo o mundo precisa ser purgado e renovado. A violência sofrida requer expressão máxima, cósmica, e sua prestação de contas envolve não apenas o mundo dos humanos.

Os agentes desse juízo pleno e exaustivo sobre o mundo são os anjos. Diferentes dos anjos da tradição cristã posterior – como os anjos da guarda ou os anjos da iconografia barroca, seres rechonchudos e de bochechas rosadas –, os anjos da tradição judaico-apocalíptica são soldados intrépidos e atemorizantes. São os responsáveis por manter a ordem do cosmo ao combater as forças demoníacas do caos. Referimo-nos ao embate de Ap 12, em que é descrita a batalha (polemos) nos céus entre Miguel e seus anjos e o dragão – figura mítica primordial, aqui equivalente a Satanás – e os anjos deste. É nesse nível de realidade que se fundamenta a luta da qual os humanos e sua realidade são compreendidos como fragmentos.

Voltemos agora aos anjos soldados e sua relação com o mundo militar. Existe um mito judaico, narrado no livro dos Vigilantes, no qual os anjos, ao relacionar-se sexualmente com mulheres, gerando gigantes, ensinaram aos seres humanos as suas artes, principalmente técnicas relacionadas aos cultos pagãos. Porém, de Azazel, chefe desses anjos, diz-se que, entre outras coisas, “ensinou os humanos a fabricar espadas, facas, escudos, couraças, os metais e suas técnicas” (1En 8,1 [Et.]). A versão grega do mesmo texto é mais explícita: “Azazel, o décimo dos chefes, foi o primeiro a ensinar-lhes a fabricar espadas, escudos e toda sorte de instrumentos bélicos”.

Assim, no Apocalipse de João, encontramos o juízo sendo levado a cabo por anjos poderosos, com características militares; a descrição de sua aparência e de sua voz é destacada. Seus opositores antitéticos, os demônios, os que defendem as forças satânicas da morte e da injustiça, também pertencem a esse âmbito. Contudo, no caso deles, as descrições e associações são ainda mais densas. Eles são os demônios bélicos: “O quinto anjo tocou a trombeta: vi uma estrela precipitar-se sobre a terra. Foi-lhe dada a chave do poço do abismo. Ela abriu o poço do abismo e dali subiu fumaça como de uma grande fornalha. O sol se escureceu, e também o ar. E desta fumaça espalharam-se gafanhotos sobre a terra, e foi-lhes dado um poder semelhante ao dos escorpiões da terra” (9,1-3).

A estrela que desce sobre a terra também pode ser entendida como um anjo cadente. No mundo judaico, é frequente a identificação das estrelas com hostes angelicais. Esse anjo tinha o poder de abrir o poço do abismo (frear tês abyssou), de onde saiu a fumaça em que surgiram os gafanhotos. O abismo é o lugar onde estão trancados os anjos caídos e os demônios. Manter esse lugar fechado é garantia de ordem no mundo. Num texto judaico antigo, “A oração de Manassés”, há referência ao fato de Deus ter “fechado o fosso sem fundo, e selado com seu nome poderoso e glorioso”.[86]

A descrição que segue é complexa e mostra o poder de hibridismo da linguagem mítica apocalíptica: os seres se misturam; de diferentes animais, surgem novos monstros. O esdrúxulo das imagens de descrição de demônios no judaísmo pode

ser bem ilustrado com a leitura do Testamento de Salomão. Nesse texto pseudepigráfico, Salomão subjuga os demônios com seu amuleto e os interroga sobre suas funções. Dele aprendemos que os demônios não são apenas seres híbridos (com três cabeças de dragões, aparência de leão, com cabelos soltos de mulher (!), dragão alado, cavalo-marinho etc.), mas têm campos definidos de atuação, oprimem determinados tipos de pessoas ou setores da sociedade: a saúde das crianças; destroem a paz e a ordem entre os homens, tornam-nos afeminados, disseminam heresias e impiedade etc. Quando Salomão interroga sete espíritos, no capítulo 8, dois deles apresentam-se desta forma: “Eu sou Disputa. Eu causo disputa, tornando disponíveis porretes, projéteis e espadas, meus implementos de guerra” (Test. Sal. 8,6); “Eu sou chamado Destino. Eu faço com que todo homem lute na batalha ao invés de fazer paz honrosamente com aqueles que estão vencendo” (8,7). Se, na aparência, os demônios são confusos e híbridos – como se essa aparência apenas somasse as características horríveis e assustadoras de cada animal ou monstro evocado –, na atuação, eles são muito objetivos. Hibridismo e funcionalidades específicas são as características dos demônios. Nossa tarefa aqui, também em Ap 9, é identificar imagens características e funções específicas.

Do abismo, saíram fumaça e gafanhotos que, ao contrário dos gafanhotos do Êxodo, só feriam seres humanos, “os que não têm o selo de Deus em sua fronte” (4). A imagem da invasão dos gafanhotos é recriada a partir do profeta Joel, que anuncia a chegada de um exército implacável, representado por uma praga de gafanhotos (ver Jl 2,2-11).

Eis a descrição dos demônios-gafanhotos do Apocalipse:

Os gafanhotos tinham o aspecto de cavalos equipados para o combate; nas suas cabeças havia como que coroas de ouro, e suas faces eram como faces humanas. Tinham cabelos como de mulheres, e seus dentes eram como dentes de leão. Tinham couraças de ferro, e o ruído de suas asas era como o ruído de carros com muitos cavalos, correndo para o combate. Têm caudas como as dos escorpiões, armadas de ferrões; nas caudas reside o seu poder de causar dano aos homens

durante cinco meses. Tinham sobre si, como rei, o anjo do abismo, cujo nome hebraico é Abadon, e em grego Apolion (7-11).

É de Joel que vem também a alusão ao aspecto de cavalos e aos dentes de leão. O Apocalipse acrescenta a dor mortífera dos escorpiões. Tal será o sofrimento humano que, “nesses dias, os homens procurarão a morte, mas não a encontrarão, desejarão morrer, e a morte fugirá deles” (6). A referência aos cabelos de mulheres (trichas hos trichas gunaikwn) é obscura, ainda que seja documentada em outros escritos. Talvez queira mostrar algo de sedutor no desfile desse poder incontrolável e mortífero, fascínio semelhante ao que se tem diante de paradas militares. Talvez, e mais provavelmente, seja uma alusão discreta à parceria entre as mulheres e os demônios, sobre a qual falamos no capítulo anterior. Afinal, segundo o livro dos Vigilantes, não foi por meio das mulheres que a técnica de fundição do metal para fazer armas entrou no mundo.

Os demônios são organizados hierarquicamente: as coroas de ouro sobre suas cabeças são diferenciadores de status. Eles são liderados por um anjo chamado Abadon, em hebraico, ou Apolion, em grego. Apolion deriva de apóllumi, que quer dizer “destruir, eliminar”.[87]

No parágrafo seguinte, na sexta trombeta (9,13-21), a visão anterior é retomada e desdobrada. Uma voz que estava dentro do templo ordena ao sexto anjo que solte os quatro anjos que estão acorrentados sobre o rio Eufrates. Eles deviam “matar a terça parte dos homens” (15). Segue a descrição dos exércitos sob o comando desses quatro anjos:

E o número das tropas da cavalaria era: duas miríades de miríades. Ouvi bem seu número. Foi assim que me apareceram, na visão, os cavalos e seus cavaleiros: traziam couraças de fogo, de jacinto e de enxofre. As cabeças dos cavalos eram como cabeças de leão, e suas bocas vomitavam fogo, fumaça e enxofre. Por estes três flagelos – o fogo, a fumaça e o enxofre que suas bocas vomitavam – foi morta a terça parte dos homens. Com efeito, o poder dos cavalos está em suas

bocas, bem como em suas caudas. De fato, suas caudas se parecem com serpentes, elas têm cabeças com as quais podem fazer mal (16-19).

As imagens que evocam o mundo militar começaram a mudar. Deixaram a cena os gafanhotos, passam a ser enfocados os cavalos e os cavaleiros, desenvolvendo outra das imagens do livro do profeta Joel. Assim como, na primeira visão, não eram simples gafanhotos, aqui também não são apenas cavalos e cavaleiros. Esses cavalos vomitam fogo, suas caudas são como serpentes, seu número é avassalador.

Os anjos acorrentados, provavelmente líderes de todos os cavaleiros, vêm do Eufrates. Essa é uma imagem referencial, derivada da experiência de invasões militares e de exílio dos israelitas. Mas não temos aqui o vaticínio de invasão do império por este ou aquele reino. Estamos diante da linguagem mítica que antevê a invasão do mundo por demônios violentos para ferir “o outro”, aquele que não pertence a seu grupo religioso.

Esse é o dado central para a interpretação do texto. Esses demônios, mesmo sendo reflexo do mundo da violência e opressão militar, não oprimem, nessa narrativa, os fiéis, os justos, o “resto santo”, como era de se esperar; são enviados para ferir os que não são selados, isto é, protegidos por Deus. Ou seja, a imagem que se origina e reflete o mundo de opressão dos cristãos é apresentada para causar sofrimento a outros. A apocalíptica não consegue superar a vingança. Em 9,20-21, que é o fechamento das seis primeiras trombetas, em especial das duas que descrevemos por último, desvela-se o objetivo da chegada destes demônios: “O restante dos seres humanos, que não foram mortos por estas pragas, não se arrependeram […], continuaram a adorar os demônios, os ídolos de ouro e de prata” (20).

A insensibilidade dessas pessoas vai requerer mais pragas, mais juízo. Ainda há todo um ciclo de pragas para desenvolver, e nele as imagens violentas se multiplicam, como se a narrativa não se desse por satisfeita com a morte

imediata dos inimigos.

É possível delinear o perfil dos demônios da quinta e da sexta trombeta: são demônios associados ao âmbito da violência militar. São descritos como seres multifacetados, capazes de infligir sofrimento e morte: na quinta trombeta, o poder de torturar (basanizein), na sexta, o poder de matar (apokteinein). São devoradores (gafanhotos), ágeis (cavalos), ferozes e mortais (leão e escorpião), são hierarquicamente estruturados (rei Apolion, quatro anjos do Eufrates), incontáveis, invencíveis (com couraças, “equipados para o combate”).

Essa recriação do mundo militar não se encontra isolada no capítulo 9. Ela aparece em outras visões, permitindo-nos supor que esse é um eixo importante para a compreensão do livro. Essas imagens têm prosseguimento até o desfecho da narrativa visionária, na batalha final entre o Messias e seus inimigos. Na narrativa de Apocalipse 19,11-21, lemos sobre um cavaleiro que “julga e combate com justiça” (en dikaiosune krinei kai polemei, v. 11), montado num cavalo branco, acompanhado dos exércitos celestiais, também montados em cavalos brancos. Eles dão combate e vencem a “besta, os reis da terra e seus exércitos” (v. 19). Uma batalha de proporções tais que as aves dos céus se fartaram com as carnes das vítimas. Esse mundo de violência impõe-se tanto sobre as pessoas que mesmo a libertação também se manifesta com suas imagens.

Mas de onde João deriva essas imagens? O poder avassalador de uma invasão de legiões romanas foi sentido pelos judeus não muito antes de escrito o Apocalipse, e foram os Flavios, agora no governo, que lideraram essa campanha. Há a hipótese antiga – em minha opinião, fascinante –, embora não passível de comprovação, de que o autor do Apocalipse foi um judeu que fugiu do cerco de Jerusalém; seria essa a explicação para a sua oposição a Roma. Contudo, não era necessário que chegasse a tanto. A violência e as atrocidades cometidas contra a população de Jerusalém e o templo eram certamente narradas por toda a diáspora judaica. Outro contexto para a narrativa pode ser a execução de cristãos em Roma, sob o governo de Nero. Da mesma forma, não interessa se Nero executou

cristãos em 64 apenas para livrar-se, ele mesmo, da culpa. As notícias dessa tragédia devem ter percorrido as comunidades cristãs com muita rapidez, e a recepção destas imagens não pode ter deixado de impressionar e provocar elaboração religiosa.

Porém, essa metodologia de buscar a imagem excepcional geradora das visões violentas do Apocalipse parece-me equivocada, pois não podemos deixar de considerar a possibilidade de que a narrativa mítica do Apocalipse dispensava essas catástrofes próximas, que acometiam judeus e cristãos, e refletia a violência que assolava a vida das províncias, ou simplesmente que representava miticamente situações frequentes presentes no imaginário do Mediterrâneo, da realidade violenta da pax romana. Esses demônios representam as forças desenfreadas da morte, e o leitor ou ouvinte do Apocalipse de João sabe onde encontrá-las, na realidade – na realidade do homem e da mulher comum, entre as classes baixas das províncias do Mediterrâneo. No Império Romano, estima-se que cerca de trezentos mil soldados foram estacionados nas províncias, no período do principado.

Algumas observações finais sobre a linguagem apocalíptica e sua forma de lidar com o tema da violência

O Apocalipse reflete o mundo sob a perspectiva de um grupo específico, com seus códigos, como podemos ver no esoterismo da linguagem, mas reflete também seus interesses. Os gafanhotos-demônios foram proibidos de causar dano à vegetação – o que é absurdo, em se tratando de gafanhotos – e atormentavam (basanizo: torturar) somente “os homens que não têm o selo (sfragis) de Deus na sua fronte” (v. 4). Era, portanto, descrito o sofrimento, a tortura do outro; meu grupo está rigidamente separado dos demais na narrativa: os que têm o selo de Deus versus os que têm a marca da besta (charagma). Grupos religiosos radicais, submetidos a pressões sociais extremas, definem-se de forma contundente, dividindo-se entre “os de dentro” e “os de fora”. Ingenuamente, o grupo apocalíptico de nosso texto acreditava que as torturas descritas fariam sofrer apenas o “restante do mundo”, sendo eles, os marcados

por Deus, isentos. A apocalíptica suporta a violência e o sofrimento por meio da construção de identidade, mas ela tem uma triste contrapartida: a violência não é superada, é transferida para o inimigo.

O profeta João reflete o próprio sofrimento em tudo que sofrem os que não pertencem a seu grupo. As imagens fantásticas do texto revelam uma experiência de medo em um mundo profundamente militarizado. Os demônios não são mais sedutores, mestres de cultos estrangeiros. Especializaram-se em torturar. De demônios-gafanhotos, estão prontos para tornar-se demônios-soldados. Nas narrativas do Apocalipse, o sofrimento que é imposto aos “de dentro” é amplificado, sofisticado – com o melhor de que se dispõe nas imagens da própria tradição religiosa – e repetido. Na quinta e na sexta praga, as pessoas são atormentadas ou mortas em sua terça parte. A destruição final só acontecerá muito mais adiante, após mais narrativa de pragas e violência. Há um ritual narrativo, uma catarse de cuja eficiência podemos, no entanto, duvidar.

João e seus leitores refletem aqui os limites de sua percepção de mundo. Eles não podem encontrar solução para o sofrimento a que são expostos sem um desfecho violento e militarizado. Não podem criar instâncias de diálogo e conciliação que não lhes foram oferecidas. Na verdade, não podem deixar de expressar seus temores mais profundos como punição imaginária do outro. Esses limites podem nos frustrar, enquanto leitores modernos que também buscam soluções para a violência, mas mostram que, devido à estreita vinculação do texto com seu mundo cotidiano, sua relevância para os leitores da época era genuína.

As narrativas de demônios e possessões demoníacas oferecem, no mundo bíblico, uma perfeita analogia para a realidade da dominação militar.[88] Trata-se da situação em que mais se experimenta o ser submetido a violência, ausência de poder, estar à disposição da força do outro. Não é à toa que encontramos, na atuação de Jesus de Nazaré, relatos de exorcismos. Num deles, o do endemoninhado da Decápole[89] (Mc 5,1-20), Jesus expulsa de um rapaz demônios que se identificam como Legião. O fato de que, nessa narrativa sinótica, os

demônios são associados às legiões romanas insere-os no quadro imaginado em Apocalipse 9.

Conclusão e perspectivas

Nossa leitura dos diferentes fragmentos das origens cristãs apresentados neste livro procurou mostrar uma forma de abordar os textos do Novo Testamento a partir do tripé a) experiência religiosa: elementos constitutivos da espiritualidade dos primeiros seguidores de Jesus de Nazaré, relacionados principalmente à experiência visionária e ao culto; b) desenvolvimentos no campo religioso: momento em que, na formação das comunidades específicas e de suas expressões religiosas centrais, estas relacionam-se com instituições (como o templo de Jerusalém), com outras religiões (como o culto de Ártemis Efésia em Éfeso) e entre si (como as pastorais e o Apocalipse com seus respectivos grupos opositores), por meio de assimilações, influências mútuas ou em conflito; e c) a influência determinante da experiência religiosa na formação de uma nova autoidentidade das comunidades, assim como a interpretação de seu cotidiano a partir de seus símbolos religiosos.

Isso abre uma nova perspectiva de leitura desses textos fundadores do cristianismo. Em primeiro lugar, eles deixam de ser considerados exclusivamente como depositários de tradições originais, fonte de verdades para o cristianismo de todas as épocas. O Novo Testamento e toda a literatura do cristianismo primitivo podem ser analisados como desenvolvimentos da espiritualidade das comunidades e de suas relações no campo religioso e na sociedade. A velha exegese que tinha como pressuposto que, uma vez aplicados os métodos corretos, de forma correta, emergiria uma interpretação correta do texto que poderia conduzir a uma fé e uma práxis por sua vez também corretas, na atualidade, cede lugar à análise dos textos bíblicos como expressões particulares de comunidades diante de suas descobertas no mundo da religião e seus conflitos e desafios na sociedade. Isso também pode permitir ao leitor recriar o mundo desses textos em sua realidade, por sua vez complexa e multiforme, que não pode ser “resolvida” por aplicações simplistas de textos do passado. Nesse sentido, a contribuição desses textos religiosos antigos é muito mais modesta e, ao mesmo tempo, mais central. Eles refletem fragmentos, experiências e situações particulares, dos quais as formulações chamadas de doutrinárias não passam de expressões momentâneas, mas, como são uma forma

de posicionar-se no mundo, de compreender-se em relação a ele, essas expressões são recheadas de um caráter de urgência e radicalidade.

Esta pesquisa só pode ter prosseguimento, agora, por meio de análises de textos e comunidades particulares. Este livro foi muito panorâmico, mas é a consideração de cada grupo de textos e comunidades do cristianismo dos séculos I e II, com todo o complexo de informações e os múltiplos aspectos que isso implica, que vai possibilitar explicitar a riqueza de experiências e expressões religiosas do cristianismo primitivo, cujo fascínio este livro espera ter ajudado a resgatar junto ao leitor.

Bibliografia de referência

Parte I

Experiência religiosa cristã primitiva

As obras de referência sobre a apocalíptica, Manuscritos do Mar Morto e Papiros Mágicos Gregos, assim como as traduções disponíveis destas obras, estão citadas nos capítulos 1 e 2.

JOHNSON, T. L. Religious Experience in Earliest Christianity – A Missing Dimension in New Testament Studies. Minneapolis: Fortress Press, 1998, 199 p.

Esse livro pretende despertar o leitor para um tema desconsiderado: a experiência religiosa cristã primitiva. Traz uma boa abordagem panorâmica do tema, mas o êxtase visionário é tratado apenas superficialmente.

ROWLAND, Chr. The Open Heaven – A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. New York: Crossroad, 1982.

Um estudo clássico da apocalíptica como experiência visionária e relato de viagem aos céus.

SMITH, M. Studies in the Cult of Yahweh. COHEN, S. J. D. (org.). Leiden/New York/Köln: Brill, 1996, v. 2. New Testament: Early Christianity and Magic.

Nesta coleção de ensaios, o autor relaciona diferentes aspectos e textos do Novo Testamento com a religiosidade popular helenística, especialmente com a magia.

LEWIS, I. Êxtase religioso – Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977, 259 p.

Obra de referência de antropologia do êxtase religioso. Mesmo não tratando de textos bíblicos, vale pela forma sistemática como apresenta o transe religioso e sua função social.

Parte II

Conflitos e desenvolvimentos no campo religioso

KÖSTER, H. Introduction to the New Testament. 2ª ed. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2000, v. 2. History and Literature of Early Christianity.

O volume 2 desta introdução ao Novo Testamento apresenta os escritos por região geográfica e por tendências teológicas. Permite um primeiro mapeamento da complexidade da formação das primeiras comunidades, seus conflitos e desenvolvimentos teológicos.

KÖSTER, H.; ROBINSON, J. M. Entwicklungslinien durch die Welt des

fruehen Christentums. Tübingen: Mohr, 1971 (ed. em inglês: Trajectories through the Early Christianity. Philadelphia: Fortress, 1971).

Assemelha-se à anterior, sendo mais detalhada e especializada, mas menos abrangente.

RICHARD, R. (org.). Cristianismos originários na Palestina (30-70 d.C.). Petrópolis: Vozes, 1996. RIBLA 22.

Coleção de ensaios que apresenta as diversas comunidades cristãs palestinenses e suas especificidades.

PIXLEY, J. (org.). Cristianismos originários extrapalestinos

(35-138 d.C.). Petrópolis: Vozes, 1998. RIBLA 29.

Repete o projeto de RIBLA 22, enfocando agora as comunidades cristãs extrapalestinenses.

Parte III

Crítica ao poder e ressignificação do cotidiano

ELLIOTT, J. H. Um lar para quem não tem casa – Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro. São Paulo: Paulus, 1985.

Excelente análise sociológica de textos bíblicos. Mostra como, subjacente a expressões teológicas, há uma reconstrução da identidade social de uma comunidade religiosa.

MALINA, B. J. The New Testament World – Insights from cultural anthropology. Atlanta: John Knox Press, 1981.

Apresenta conceitos-chave da antropologia do mundo mediterrâneo e sua aplicação no Novo Testamento.

BERGER, K. Historische Psychologie des Neuen Testaments. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991, 303 p.

Questiona o extravagante e o incomum nos textos do Novo Testamento, no intuito de reconstruir a compreensão de mundo, de corporeidade, de experiência com o sagrado etc. dos homens e mulheres daquele tempo. Instigante.

THEISSEN, G. Die Religion der ersten Christen – Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh: Christian Kaiser, 2000, 455 p. (ed. brasileira: A religião dos primeiros cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009).

Empreende uma análise sofisticada das origens do cristianismo primitivo. O Novo Testamento compõe um sistema simbólico cultural com suas implicações de ordenação de mundo, provocação e superação de crises em termos cognitivos, emocionais e pragmáticos etc.

Bibliografia complementar

em língua portuguesa

BROWN, Peter. Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

COHN, N. Cosmos, caos e o mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLINS, John J. A imaginação apocalíptica. Uma introdução à apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. O mistério apócrifo. Introdução à literatura apócrifa. São Paulo: Loyola, 2012.

MACHADO, Jonas. O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus, 2009.

MEEKS, W. A. Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas, 1992.

MIRANDA, Valtair A. O caminho do Cordeiro. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo A. S. Breve história das origens do cristianismo. Aparecida: Santuário, 2020.

_____. Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2018.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. Viagem aos céus e mistérios inefáveis. A religião de Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2016.

PRIGENT, P. O Apocalipse (Bíblica Loyola 8). São Paulo: Loyola, 1993.

RICHARD, Pablo. O movimento de Jesus depois da ressurreição.

Uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1999.

SEGAL, Alan E. Paulo, o convertido. São Paulo: Paulus, 2010.

Coleção ACADEMIA BÍBLICA

COORDENAÇÃO: PAULO NOGUEIRA

•O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo: um novo olhar nas cartas aos Coríntios pela perspectiva da experiência religiosa, Jonas Machado

•Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu, Alan F. Segal

•Além da hipótese essênia: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico, Gabriele Boccaccini

•A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica,

John J. Collins

•Psicologia histórica do Novo Testamento, Klaus Berger

•Literatura judaica entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária, George W. E. Nickelsburg

•Revisão legal e renovação religiosa no Antigo Israel, Bernard M. Levinson

•O Antigo Testamento: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele, Jean-Louis Ska

•Viagem aos céus e mistérios inefáveis: a religião de Paulo de Tarso,

Sebastiana Maria Silva Nogueira

•Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo, Paulo Nogueira

•Religião e poder no cristianismo primitivo, Paulo Augusto de Souza Nogueira

Todos os direitos reservados pela Paulus Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Angélica Ilacqua CRB-8/7057)

Nogueira, Paulo Augusto de Souza

Religião e poder no cristianismo primitivo [livro eletrônico] / Paulo Augusto de Souza Nogueira. – São Paulo: Paulus, 2021.

1,48 MB (Academia Bíblica)

Bibliografia

ISBN 978-65-5562-220-1

1. Cristianismo – Origem 2. Igreja primitiva 3. História eclesiástica 4. Experiência (Religião) – Igreja Primitiva 5. Mística 6. Poder (Teologia cristã) I. Título

CDD 270.1

21-0856 CDU 27

Índice para catálogo sistemático:

1. Cristianismo – Igreja primitiva

Direção editorial: Pe. Sílvio Ribas

Coordenação editorial: Paulo Nogueira

Coordenação de desenvolvimento digital: Rodrigo Moura

Coordenação de revisão: Tiago José Risi Leme

Preparação do original: Caio Pereira

Imagem de capa: O Juízo Final, Michelangelo

Conversão EPUB: PAULUS

Seja um leitor preferencial PAULUS. Cadastre-se e receba informações sobre

1ª edição, 2021

© PAULUS – 2021

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)

Tel. (11) 5087-3700

paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

[Facebook] • [Twitter] • [Youtube] • [Instagram]

1Já publicado como “Êxtase visionário e culto no Apocalipse de João – Uma análise de Apocalipse 4 e 5 em comparação com viagens celestiais da apocalíptica”. In: RIBLA 34, 2000, p. 41-64.

2Ver As grandes correntes da mística judaica . 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. Especialmente p. 1-87.

3Podemos citar como exemplo: MACH, M. “From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?” In: COLLINS, J. J. (org.). The Encyclopedia of Apocalypticism – The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity . New York: Continuum, 1998, v. 1, p. 229-264 (com bibliografia).

4ROWLAND, Chr. The Open Heaven – A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity . New York: Crossroad, 1982, 562 p. Para uma discussão do gênero literário dos apocalipses “de viagem celestial”, ver o estudo referencial de COLLINS, J. J. “Introduction: Towards a Morphology of a Genre”. In: Semeia , 14, 1979, p. 1-20.

5Para quem quiser estudar mais sobre os textos que citarei a seguir, recomendo: STONE, M. (org.). Jewish Writings of the Second Temple Period . Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus . Philadelphia: Assen Van Gorcum/Philadelphia Fortress Press, 1984, 698 p. Sobre os apocalipses, especificamente: COLLINS, J. J. The Apocaliptic Imagination – An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature . 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 337 p.

6As datações prováveis dos escritos que citaremos a seguir serão dadas segundo COLLINS, J. J. The Apocaliptic Imagination . OTP é abreviação de

CHARLESWORTH, J. H. (org.). The Old Testament Pseudepigrapha . London: Darton/Longmann/Todd, 1983 e 1985, 2 v. Essa edição dos pseudepígrafos também traz boas introduções para cada texto.

7CHARLESWORTH, J. H. The Old Testament Pseudepigrapha , v. 2, p. 671-675.

8BERGER, K.; COLPE, C. Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 320 (NTD, Texte zum Neuen Testament 1). A tradução para o português é minha.

9Ver ibidem , p. 321.

10 MEYER, M. W. The Ancient Mysteries – A Sourcebook – Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World . San Francisco: Harper & Row, 1987, p. 212.

11 The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells . Texts. 2ª ed. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992, v. 1, 353 p.

12 LEWIS, I. M. Êxtase religioso – Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo . São Paulo: Perspectiva, 1977, 264 p.

13 Moisés e Elias não são mencionados como testemunhas do fim dos tempos na literatura judaica do período, que preferia Elias e Enoque, mas aparecem juntos

em tradições cristãs. Não era isso uma peculiaridade dos círculos apocalípticos cristãos primitivos? Há uma referência interessante a Moisés e a Elias em um escrito do século II, as Atas de Pilatos. Eles são reconhecidos como os únicos que subiram aos céus e são também apresentados como os paradigmas para a ascensão de Jesus. Ver o texto em SCHNEEMELCHER, W. Neutestamentliche Apokryphen , I Evangelien. 5ª ed. Tübingen: Mohr, 1987, p. 399-424 (esp. 409-414).

14 CHARLESWORTH, J. H. The Old Testament Pseudepigrapha , v. 1, p. 553.

15 OTP, v. 1, p. 622.

16 Ibidem , p. 303-304.

17 HENNECKE, E.; SCHNEEMELCHER, W. New Testament Apocrypha (traduzido para o inglês por M. L. Wilson), v. 2, p. 668-683.

18 É o contexto pressuposto por COLLINS, A. Y. “Apocalypse – The Morphology of a Genre”. In: Semeia 14, 1979, p. 73.

19 “E meu Senhor Jesus Cristo, nosso rei, disse-me: ‘Vamos para a montanha’. E seus discípulos foram com ele orando. E eis que lá estavam dois homens, e não pudemos contemplar seus rostos, pois deles irradiava uma luz mais brilhante que o sol e também suas vestes eram tão brilhantes que não se pode descrevê-las, não há nada que se possa comparar neste mundo. E sua suavidade […], cuja beleza de sua forma não se pode descrever. Pois sua aparência era assustadora e maravilhosa. E o outro, enorme eu diria, brilha em sua aparência mais que o granizo (cristal). A pele de seu rosto e de seu corpo é cor-de-rosa […]. Sobre

seus ombros e sobre suas testas (pl.) havia uma coroa de nardo, um trançado de belas flores. Como o arco-íris era seu cabelo na água. Assim era a beleza de sua aparência, enfeitada com todo tipo de adorno. Quando os vimos de repente, nos maravilhamos. Eis que me aproximei de Deus Jesus Cristo e lhe disse: 'Senhor, quem são estes?'. E ele me disse: 'Estes são Moisés e Elias'" (15-16, versão etíope). NTA, v. 2, p. 680-682.

20 Já publicado como "La comunidad olvidada – Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1–8,3". In: RIBLA (em espanhol) 22, 1996, p. 104-120 (também em edição brasileira).

21 BULTMANN, R. Teología del Nuevo Testamento . Salamanca: Sígueme, 1981, p. 40 (ed. orig.: Tübingen, 1958).

22 Termo técnico da obra de THEISSEN, G. Sociologia do movimento de Jesus . São Leopoldo: Sinodal, 1989.

23 SCHENKE, L. Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung . Stuttgart: Kohlhammer, 1990, p. 72.

24 Cf. KEE, H. C. "Early Christianity in the Galilee. Reassessing the evidence from the Gospels". In: LEE, I. L. (org.). The Galilee in Late Antiquity . Cambridge/London/Massachusetts: Harvard University Press, 1992, p. 20-22.

25 É importante lembrar que estamos falando aqui de cristãos helenistas; havia também o grupo judaico maior cujos participantes eram chamados de helenistas; dele procediam os helenistas de Atos 6. Ver At 9,29: discussão de Paulo com os helenistas (no sentido mais amplo).

26 BAUER, W. Wörterbuch zum Neuen Testament . 6ª ed. revisada por Kurt e Barbara Aland. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, col. 328.

27 BERGER, K. Theologiegeschichte des Urchristentums – Theologie des Neuen Testaments . Tübingen/Basel: Francke Verlag, 1994, p. 140.

28 Mais informações em BERGER, K. Theologiegeschichte , p. 142.

29 O Evangelho de João traz este lógion em outro contexto (quando Jesus expulsa cambistas e comerciantes do templo) devidamente reinterpretado sobre o seu corpo (2,13-22).

30 Ver um resumo das discussões sobre as fontes e a historicidade das duas narrativas em WEISER, A. Die Apostelgeschichte, Kapitel 112 . Würzburg: Siebenstern, 1981, p. 121-124 (OeTK 5/1).

31 Sobre as virtudes, 217, em BERGER, K.; COLPE, C. Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 60 (NTD, Texte zum Neuen Testament 1).

32 BERGER, K. Theologiegeschichte , p. 145.

33 Elas são aplicadas à vida de todos os seguidores de Jesus na versão lucana das bem-aventuranças: “Bem-aventurados sois quando os homens vos odiarem e

quando vos expulsarem da sua companhia, vos injuriarem e rejeitarem vosso nome como indigno, por causa do Filho do Homem” (6,22).

34 Ver a caracterização de Simão, o Mago, na tradição eclesiástica em Eusébio, História eclesiástica II,13,1-9.

35 WEISER, A. Die Apostelgeschichte , Kapitel 112 , p. 235, reconhece que a Galileia é mencionada sem que, no entanto, nenhuma referência a trabalho missionário tenha sido feita. Ele conjectura: “Talvez Lucas não tenha tido acesso algum a material sobre o tema”.

36 Nossa queixa é ambígua. Sem Lucas, não teríamos quase informação alguma sobre as origens…

37 Sobre a vertente oriental do cristianismo sírio: KÖSTER, H. “Gnomai diaphoroi: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des fruehen Christentums”. In: KÖSTER, H.; ROBINSON, J. M. Entwicklungslinien durch die Welt des fruehen Christentums . Tübingen: Mohr, 1971, p. 118-146.

38 Já publicado como “Cristianismos na Ásia Menor – Um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C.”. In: RIBLA 29, 1998, p. 122-141.

39 Como seria demasiado estudar todo o cristianismo anatólio desse período, ocupar-nos-emos apenas com o cristianismo de Éfeso e da província romana da Ásia. É necessário diferenciar a província romana da Ásia, na costa do mar Egeu, da Ásia Menor, composta por esta e pelas províncias da Capadócia, Cilícia, Galácia, Lícia, Panfília e Bitínia-Ponto. Não faremos menção, por

exemplo, às comunidades da missão paulina na Galácia.

40 A expressão “em Éfeso” falta no primeiro verso da epístola aos Efésios, segundo os melhores manuscritos. A carta, na verdade, parece ter sido escrita para ser lida em várias comunidades, uma vez que não se refere à situação de uma só em particular.

41 Nesse caso, vamos nos referir a comunidades da Frígia, região do interior da Ásia Menor.

42 Sobre a mobilidade religiosa no Império Romano, ver STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. O Novo Testamento em seu ambiente social . São Paulo: Paulus, 1996, p. 31-37.

43 KRAABEL, A. Th. “The Diaspora Synagoge: Archeological and Epigraphic Evidence since Sukenik”. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/19,1 . Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979, p. 477-510.

44 KITTEL, G. “Das kleinasiatische Judentum in der hellenistich-römischen Zeit”. In: Theologische Literaturzeitung 69, 1944, p. 10-20.

45 Ver, por exemplo: Cânticos do sacrifício sabático (4Q400), Frag. 1, col. I,1-10; Regra da comunidade (1QS), col. IX,3-6; Documento de Damasco (CD-A), col. IV,2-4. Esses textos estão disponíveis em GARCÍA MARTÍNEZ, F. Textos de Qumrã ; edição fiel e completa dos Manuscritos do mar Morto (traduzido do espanhol para o português por Valmor da Silva). Petrópolis: Vozes, 1995, 582 p.

46 Testamento de Levi 18,12, em CHARLESWORTH, J. H. (org.). The Old Testament Pseudepigrapha . London: Darton/Longman/Todd, 1983, v. 1 (Apocalyptic Literature and Testaments), p. 795. Mais sobre sacerdotes exorcistas em WEISER, A. Die Apostelgeschichte , Kapitel 1328 . Gütersloh: GTB Siebenstern, 1985, p. 529-530 (OeTK 5/2).

47 Uma estratégia mágica era conhecer o nome de muitas divindades; ver exemplo no “Grande papiro mágico de Paris”, em LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. El mundo del Nuevo Testamento . Madrid: Cristiandad, 1975, v. 2, p. 76. Esses exorcistas judeus não questionam a autoridade de Jesus; numa postura sincrética, tentam se apropriar dele. A narrativa, no entanto, não permite que o nome trazido por Paulo, que está sendo apresentado como o fundador do cristianismo na Ásia, seja usado por concorrentes.

48 Sobre sindicatos e associações comerciais na Ásia Menor, ver WEISER, A. Die Apostelgeschichte , Kapitel 1328 . Gütersloh: GTB Siebenstern, 1985, p. 544 (OeTK 5/2).

49 STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. O Novo Testamento em seu ambiente social . São Paulo: Paulus, 1996, p. 138.

50 WEISER, A. Die Apostelgeschichte, Kapitel 1328 . Gütersloh: GTB Siebenstern, 1985, p. 544 (OeTK 5/2).

51 Ver ELIADE, M. Historia de las creencias y de las ideas religiosas I: De la prehistoria a los misterios de Eleusis . Madrid: Cristiandad, 1978, p. 295-296.

52 STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. O Novo Testamento em seu ambiente

social , p. 137.

53 WEISER, A. Die Apostelgeschichte, Kapitel 1328 , p. 550.

54 Ver FLÁVIO JOSEFO. Guerra judaica VII, 218; SMALLWOOD, E. M. The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian . Leiden: Brill, 1976, p. 371-372.

55 Sobre as perseguições romanas aos primeiros cristãos, ver: PIXLEY, J. “As perseguições: o conflito de alguns cristãos com o Império”. In: RIBLA 7, 1990, p. 76-88.

56 COMBY, J.; LEMONON, P. Roma em face a Jerusalém: visão de autores gregos e latinos . São Paulo: Paulus, 1987, p. 46-48.

57 Em 1 Timóteo e Tito encontramos dupla pseudonímia. Na ficção da carta, Paulo escreve a Timóteo, ou seja, tanto o autor da carta como o destinatário são fictícios (dupla pseudonímia). A comunidade aparece como destinatária apenas em segundo plano. Em 2 Timóteo a comunidade não aparece como destinatária, ali temos o gênero literário testamento. Sobre o gênero e função das epístolas pastorais, ver: WOLTER, M. Die Pastoralbriefe als Paulustradition . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

58 OSTER Jr, R. E. “Christianity in Asia Minor”. In: Anchor Bible Dictionary . New York: Doubleday, 1992, v. 1, p. 941.

59 Ainda que não possa ser demonstrada dependência literária, o Apocalipse de João respira o mesmo ódio a Roma do Livro 5 dos Oráculos sibilinos , compostos no Egito (novamente a ligação Éfeso–Alexandria!), principalmente na tradição da queda de Babilônia/Roma, na descrição do opositor escatológico como Nerus ridivivus e a expectativa de inversão escatológica entre Roma e o mundo oriental. Ver mais a respeito em: NOGUEIRA, P. A. S. “La realización de la justicia de Dios en la historia – Algunas consideraciones sobre la tradición de la inversión escatológica en Apocalipsis 18”. In: RIBLA 11, 1992, p. 113-121.

60 Ver mais sobre a crítica ao culto imperial no capítulo 13 do Apocalipse em: NOGUEIRA, P. A. S. “Cativeiro e compromisso no Apocalipse”. In: Estudos Bíblicos 43, 1994, p. 69-76.

61 O capítulo 9 aborda mais o tema da oposição a Roma no Apocalipse de João.

62 Assim, por exemplo, WENGST, K. Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes . Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978 (ÖThk 1/6). Ele localiza 1 João na Ásia Menor e data a epístola de aproximadamente 100-110 d.C. (p. 30); 2 e 3 João são igualmente provenientes da Ásia Menor e foram redigidas entre 110 e 115 d.C. (p. 235).

63 HARNACK apud WENGST, K. Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes , p. 233.

64 WENGST, K. Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes , p. 234.

65 Ver mais sobre Inácio de Antioquia e suas cartas em KÖSTER, H. Introduction to the New Testament . 2ª ed. New York/Berlin: Walter de Gruyter,

2000, v. 2 (History and Literature of Early Christianity), p. 282-291.

66 A Igreja de Éfeso é regida pelo bispo Onésimo (1,3), e Inácio exorta a comunidade a submeter-se a ele, assim como o colégio de presbíteros está em harmonia com ele “como as cordas com a lira” (4,1). O bispo calado é motivo de temor e reverência (6,1, modelo do pater familias ?). Não resistir ao bispo é equivalente a não resistir a Deus, segundo Inácio: “Temos de olhar para o bispo como para o próprio Senhor”.

67 Sobre o montanismo, ver: SCHEPELERN, W. Der Montanismus und die phrygischen Kulte – Eine religionsgeschichtliche Untersuchung . Tübingen: Mohr, 1929; STROBEL, A. Das heilige Land der Montanismus – Eine religionsgeographische Untersuchung . Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980; ALAND, K. Kirchengeschichtliche Entwürfe : alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung . Gütersloh: Mohn, 1960, p. 105-147; e uma coletânea de fontes em: BONWETSCH, N. Texte zur Geschichte des Montanismus . Bonn: Marcus & Weber, 1914.

68 ELLIOTT, J. H. Um lar para quem não tem casa – Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro . São Paulo: Paulus, 1985. Em especial os capítulos 1 e 2, p. 25-89.

69 Tradução de GARCÍA MARTÍNEZ, F. Textos de Qumrã (traduzido do espanhol para o português por Valmor da Silva). Petrópolis: Vozes, 1995, p. 378, com pequenas alterações.

70 Entre outros, BERGER, K. Qumrã e Jesus : uma verdade escondida? Petrópolis: Vozes, 1994, p. 50-51.

71 Ver: BÜCHSEL, F. „Gennao“. In: KITTEL, G. (org.) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament . Suttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1990, v. 1, p. 667-669.

72 Nem todas as aparições dos termos estrangeiros e/ou peregrinos podem ser interpretadas de maneira igual. Em Ef 2,19, diz-se que judeus e gentios não são mais “estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos”; já na epístola aos Hebreus, o sentido de peregrinação é espiritualizado (11,13).

73 Ver ELLIOTT, J. H. Um lar para quem não tem casa – Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro . São Paulo: Paulus, 1985, p. 42-55 e 67-73.

74 GOPPELT, L. Der erste Petrusbrief . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 99 (KEK). Concordo, no entanto, que este “alegrar-se” pode ter também sentido escatológico, motivado pela salvação e pela chegada do Reino de Deus (ver Ap 19,7), mas essas afirmações escatológicas têm a função pragmática de motivar a uma mudança de postura diante da vida oprimida.

75 Já publicado como “A dignidade do pobre numa sinagoga cristã da diáspora – Um exemplo de seguimento da Torá no cristianismo primitivo”. In: RIBLA 31, 1998, p. 97-107 (também em espanhol).

76 REICKE, B. The Epistles of James, Peter and Jude . New York: Doubleday, 1964, p. 1964 (Anchor Bible); a tradução é minha.

77 Por exemplo, COLLINS, A. Y. The Combat Myth in the Book of Revelation . Eugene: Wipt and Stock Publishers, 2001, p. 5-55.

78 Ver história da pesquisa em: BÖCHER, O. Die Johannesapokalypse . Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 68-76 (Erträge der Forschung).

79 CHARLESWORTH, J. H. (org.). The Old Testament Pseudepigrapha . London: Darton/Longmann/Todd, 1983, v. 1, p. 960-987.

80 MEYER, M. W.; SMITH, R. (org.). Ancient Christian Magic – Coptic Texts of Ritual Magic . Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 120-124 (texto 64).

81 MEYER, M. W.; SMITH, R. (org.). Ancient Christian Magic (texto 63: “Encantamento ritual por proteção e cura de uma mulher e seu filho”), p. 117-119.

82 Ibidem , texto 67: “Encantamento para o bem-estar de uma criança”, pede pela saúde dos órgãos sensoriais, p. 127-128.

83 Esse fascínio é bem observado no caso de Ap 17,6; a mulher prostituta sentada sobre um dragão. Há uma boa análise desse texto em: CUNHA, E. “Maravilhar-se com mulher – Por que não? Imagens da mulher no livro do Apocalipse”. In: Estudos de Religião 19, 2000, p. 175-183.

84 Ver o capítulo 5 , sobre o cristianismo pós-paulino da Ásia Menor.

85 Mais sobre o tema em: NOGUEIRA, P. A. S. “La Realización de la justicia de Dios en la historia – Algunas consideraciones sobre la tradición de inversión escatológica en Apocalipsis 18”. In: RIBLA (em espanhol) 11, 1992, p. 113-121.

86 O nome de Deus parece ter função mágica. Ver: BOUSSET, W. Die Offenbarung Johannis . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p. 298.

87 Segundo uma versão siríaca antiga do Novo Testamento, deve-se ler: “Apolo”. Ver: BOUSSET, W. Die Offenbarung Johannis , p. 301; OEPKE, A. “Apolluon”. In: KITTEL, G. (org.). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament . Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1990, v. 1, p. 396.

88 BERGER, K. Historische Psychologie des Neuen Testaments . Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991, p. 71.

89 Ver mais a respeito em: SCHIAVO, L. “Dois mil demônios na Decápole: exegese, história, conflitos e interpretações de Mc 5,1-20”. São Bernardo do Campo, Umesp, 1999. Dissertação de mestrado.