AS ORIGENS CRISTÃS E O MISTICISMO APOCALÍPTICO. UMA LEITURA DE AT 2, 1-4

Kenner Roger Cazotto Terra[*]

http://lattes.cnpq.br/2210254997915529

Resumo:
Neste artigo, analisarei algumas imagens presentes em Atos 2,1-4 para aproximá-las às da apocalíptica judaica, em especial dos textos produzidos pelo movimento ou judaísmo enoquita. A proposta é perceber alguns elementos da tradição judaica que serviram para descrição e legitimação dos cultos extáticos das primeiras comunidades cristãs.
Palavras-chave: línguas de fogo, êxtase religioso, Cristianismos originários e apocalíptica.

Abstract:
In this article, I will analyze some present images in the Acts 2.1-4 to bring them to the Jewish apocalyptic, especially the texts produced by motion or Enochic Judaism. The proposal is to understand some elements of Jewish tradition that served to legitimize and description of the ecstatic cults of the early Christian communities.
Keywords: tongues of fire, religious ecstasy, original Christianity and apocalyptic.

[*] Mestre em Ciência da Religião (UMESP), Doutorando em Ciência da Religião (UMESP), Membro do Grupo Oracula (UMESP) e Membro da ABIB (Associação Brasileira de Interpretação Bíblica).

Introdução

"O Cristianismo Antigo nasceu como um movimento apocalíptico no Judaísmo" (Rowland, 2009, p. 11). Essa afirmação reproduz resumidamente os resultados de anos de pesquisas a respeito do Cristianismo, ou melhor, dos Cristianismos das origens. É consenso, como as atuais pesquisas reconhecem, que o imaginário religioso da apocalíptica judaica serviu símbolos, temas, motivos literários e códigos para várias práticas e textos do movimento inaugurado por Jesus, um profeta apocalíptico que anunciou a chegada do reino escatológico de Deus no período do segundo templo.

Afirmar que o Cristianismo incipiente é um "movimento apocalíptico judaico", primeiro, pressupõe-se a existência de variados grupos dentro do plural judaísmo, entre os quais aquele é um deles. Como também, é entender que as origens cristãs estão intimamente ligadas à apocalíptica judaica (Collins, 2010, p. 365), a qual, em constante contato com culturas babilônicas, persas e helênicas produziu textos que refletem uma interpretação da vida à luz de experiências religiosas de êxtase, que

permitiam o acesso às realidades celestiais (Rowland, 1982; Himmelfarb, 1993) e criavam a esperanças da iminente intervenção divina (Collins, 2010, p.17-70).

Inserir a origem cristã no judaísmo apocalíptico é afirmar a continuidade, mesmo que criativa e intercambiável, entre o mundo religioso do judaísmo e o movimento cristão dos primeiros séculos. Desta forma, podemos entender, por exemplo, a afirmação de Rowland: "essa é a nossa afirmação, que uma boa compreensão da Teologia do Novo Testamento e Cristianismo das origens é incompleta se o material místico e apocalíptico não forem tratados seriamente" (Rowland, 2009, p. 11). Neste sentido, o movimento cristão, ou os Cristianismos, testemunhado na literatura neotestamentária deve muito à apocalíptica, em especial em seu âmbito de "perspectiva religiosa", ou o que Paul Hanson chama de *escatologia apocalíptica*. Para esse pesquisador, que divide a apocalíptica judaica em três âmbitos (gênero, movimento social e perspectiva religiosa)[1], a escatologia apocalíptica

[1] Para outras obras que trabalham esses conceitos, ver: Ditommaso, 2007, p. 235-268; Collins,1979; Boer, 2000, p. 11-24. J. J. Collins fez

é como uma forma de ver os planos divinos em relação às realidades terrenas, na qual o mundo encontra-se na iminência da transformação para o novo *eon* (cf. 4 Esdras 7,50), o reino de Deus, em detrimento do atual, que está corrompido e cheios de demônios (Cf. Jubileus 5) (Hanson, 1976, p. 27-34).

Com os manuscritos encontrados em Qumran, desde a década de quarenta do século passado, as pesquisas sobre a relação do movimento cristão com o judaísmo apocalíptico – os Manuscritos do Mar Morto parecem refletir uma comunidade judaica com características apocalípticas (García Martínez, 2007, p.1) – foram mais frutíferas, primeiramente porque se encontraram temas comuns ao Cristianismo em Qumran, revelando inquestionáveis relações de dependência e apropriação imaginária (Charlesworth, 2006, p. xviii), e,

a distinção entre apocalipsismo como visão de mundo e apocalipse como forma literária (COLLINS, 2010, p. 17-31). Para um resumo da discussão: Collins, 1974, p. 21-43. Para as origens e natureza da apocalíptica judaica, ver: Hanson, 1975. Para definição do termo apocalipse, mas em uma perspective crítica aos trabalhos de J. J. Collins e P. Hanson, ver: Grabbe; Haak, 2003, p. 2-37.

consequentemente, revelaram a matriz judaica de onde surge o Cristianismo (Barrera, 1996, p. 254).

Esse cruzamento cultural, testemunhado nos textos – demonstrando continuidade e descontinuidade; apreensão e (re) significação de conceitos e imagens religiosas –, é possível ou quase necessário, por exemplo, na definição de cultura exposta pela escola russa de semiótica da cultura. A cultura é interpretada por seus teóricos como "fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações" (Machado, 2003, p.54). O próprio conceito linguísticos de *discurso* acaba levando-nos ao mesmo pressuposto, pois percebe que ele é sempre vazado por outros discursos (Fiorin, 2007, p. 35), como também no nível dialógico da linguagem (Bakhitin, 1988).

Partindo desse ponto de vista metodológico, analisaremos um texto neotestamentário que esquematiza ou constrói um discurso teológico sobre a origem da igreja, a saber, o livro bíblico *Atos dos Apóstolos*. Logo no segundo capítulo, ele apresenta de maneira esquematizada

a conhecida narrativa de At 2,1-13, "a descida do Espírito", na qual o autor apresenta uma proposta de origem da igreja. Vale lembrar que o redator não pode ser analisado à luz dos pressupostos modernos da historiografia de perspectivas positivistas, pois cria, como qualquer historiador[2], por interesses redacionais claros, a história das origens cristãs. O interessante está na presença da linguagem extática do texto, e como essa experiência é descrita ladeada por temas e imagens já presentes na literatura apocalíptica, em especial a enoquita. Pelo menos, três temas saltam os olhos: línguas (como) de fogo, som de ventos e *glossolalia*. Além da nítida relação com as teofanias veterotestamentárias, esses temas também estão em diálogo com os apocalipses de tipo *viagem celestial*, nos quais encontramos visionários que são levados até o trono de Deus, onde contemplam o templo celestial.

[2] Como bem explicou Pedro Paulo Funari e Glaydson José da Silva, o passado é criado pelo historiador e organizado em texto (Funari; Silva, 2008, p. 91-92). O próprio conceito de enredo nos ajuda na "desmitologização" da ideia de neutralidade e objetividade na suposta descoberta e apresentação do passado (Marguerat, 2003, p.17)

Para percebermos essa relação entre as imagens de *Atos* e a literatura que a antecede, primeiramente, far-se-á uma análise exegética do texto, destacando seus temas e a experiência de êxtase religioso refletida em sua linguagem. Depois, ensaiar-se-á algumas conclusões sobre a relação desse texto com a possível comunidade cristã que ele representa.

Domesticação redacional do êxtase em At 2, 1-13.

Atos 2, 1-47 segue uma forma literária dominante na primeira metade da obra lucana, como também no livro *Apócrifo de Atos*, que pode ser chamada de "narrativa de propaganda religiosa" (Pervo; Attridge, 2009, p.58). Na primeira parte dessa moldura (2,1-13), a análise literária pode revelar, com certo grau de certeza, dois nítidos blocos: 1-4 (êxtase e glossolalia) e 5-13 (anúncio às nações). Os versos 1-4 são emoldurados sob a ideia de "todos": "todos reunidos" (v.1) e "todos cheios" (v.4) (Pervo;Attridge, 2009, p.58). Como diz Paulo Nogueira:

> Inicialmente nossa abordagem do fenômeno aponta para o fato de que Lucas 'mascara' a glossolalia deslocando-a de contexto. Em At 2, ele transforma o falar em 'outras línguas' do êxtase cultual em início da pregação do Evangelho. Isso cabe muito bem no propósito teológico e literário de Lucas. O fato de que judeus e prosélitos ouvissem '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 um lugar central de Jerusalém no qual se convertiam e eram batizados 3 mil pessoas. O texto dos versos 1-4 poderia ter cabido perfeitamente em um contexto de cultos das primeiras comunidades (Nogueira, 2003, p. 62).

A reformulação redacional domestica o fenômeno de êxtase e línguas com auxílio das tradições judaicas (Witherington III, 1998, p. 130). A festa de pentecostes é o nome dado no Novo Testamento para a celebração da Festa das Semanas, e era realizada no quinquagésimo dia depois da Páscoa (Witherington III, 1998, p. 130). No livro de Jubileus (Jub. 6), importante obra judaica do Séc.

II a.C (Witherington III, 1983, p.43-45), encontramos a conexão dessa festa com a renovação da aliança de Noé e de Moisés. E Fílon, ao falar da entrega da Lei, diz: "e uma voz soou do fogo que descia do céu, uma voz muito maravilhosa e terrível. A chama foi dotada de linguagem familiar para seus ouvintes" (*Decal*. 46 *apud* Yonge, 1996, p. 522). Na tradição rabínica (*b. Shab. 88b)*, Séc. II d.C, com origens mais antigas, encontramos a crença na inicial proclamação da Lei a setenta nações (Witherington III, 1998, p. 131). Talvez, Lucas tenha domesticado o fenômeno de êxtase usando a tradição da proclamação da Lei às nações, que em Atos são os judeus da diáspora, ocultando o caráter extático da experiência da narrativa mais antiga.

Isolando At 2, 1-4, torna-se possível aproximá-lo a outros textos que testemunham as experiências de *glossolalia* e profecia da comunidade cristã. Na lista dos carismas de 1 Co 12, 1-11, o fenômeno de ἑτέραις γλώσσαις (outras línguas) está entre os demais dons disponibilizados pelo Espírito. Enquanto em Atos essa mesma experiência é sempre possível por intermédio dos

apóstolos (8,14-17; 19, 1-7), na comunidade cristã em Corinto não há intermediários. Essa aparente liberdade de expressão e acesso ao fenômeno, não pode ofuscar o nítido desejo de Paulo em domesticá-lo, especialmente nos cultos públicos (1 Co 14, 1-39), pois a maior preocupação era a *oikodomé* (edificação) (1 Co 14, 3), possível através da inteligibilidade da mensagem. Por isso, ele fala da superioridade da profecia, ou a necessidade de interpretação (1 Co 14, 2-12): "... aquele que fala em línguas não fala a homens, mas a Deus; ninguém entende... mas aquele que profetiza fala aos homens" (14,2.3); " ... caso não haja intérprete, aguardem em silêncio" (14,28). Uma vez que a própria interpretação também é um dom (1 Co 12, 10), a própria inteligibilidade é disponibilizada carismaticamente pelo Espírito.

Aproximando essas testemunhas textuais, podemos colocá-las em um mesmo lócus de experiências cristãs primitivas de êxtase religioso. Tanto Atos 2,1-4 como 1 Co 14 refletem o fenômeno da *glossolalia* como expressão não compreensível à linguagem das nações conhecidas, pois diz respeito à dimensão não racional das experiências

com o Espírito, por mais que pudesse ser regulada (1Co 14, 26-40). O que isso significa para a história das comunidades cristãs originárias? Essa pergunta poderá ser respondida com o destaque e análise de alguns indícios de experiências religiosas no texto.

At 2, 1-4: línguas de fogo, som de vento e êxtase religioso

O texto narra a experiência assim:

> 1.Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. 2.καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι 3.καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ᾽ ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, 4.καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.
>
> 1. E se completando o dia de Pentecostes estavam todos juntos sobre o mesmo lugar. 2. E ocorreu

> inesperadamente do céu um ruído parecido com um violento vento desencadeado e encheu toda casa onde estavam assentados 3. e foram vistas por eles línguas divididas em parte, línguas como de fogo, e pousou-se sobre cada um deles, 4. e todos foram preenchidos do Espírito Santo e começaram falar diferentes/outras línguas de acordo como o espírito capacitava-lhes falar[3].

O texto de At 2,1-4 começa dizendo que no dia de Pentecostes, cinquenta dias depois da páscoa, os discípulos estavam reunidos. De repente (ἄφνω), surgiu do céu um som, ou eco (ἦχος), como de um desencadeado vento violento e encheu ou preencheu toda a casa onde estavam assentados (2,1-2). Lucas não fala de vento real, mas do som parecido com um vento forte, um barulho. A imagem do vento lembra as teofanias da tradição judaica (Ex 19,16-19, 1 Rs 19,11; Is 66,15; 4 Esd 13.10) (Pervo;Attridge, 2009, p. 61). O interessante é o fato de o som encher a casa. Isso lembra a mesma expressão de êxtase do visionário João do Apocalipse: "virei-me para

[3] Tradução pessoal

'ver' a 'voz'" (βλέπειν τὴν φωνὴν) (Ap1,12). "Ver a voz" e "som que enche" são expressões de transe ou êxtase religioso.

Da experiência auditiva, ou melhor, semi-auditiva (o som "enche" o lugar), são vistas por eles *línguas como de fogo*. Estas são divididas sobre cada um deles (2,3). O texto continua dizendo que foram preenchidos do Espírito Santo e por isso começaram a falar em outras línguas (*héterais glóssais*), conforme o mesmo Espírito dava-lhes capacidade para falar (v.4), ou de acordo como Ele concedia. Segundo Felicitas Goodman, a glossolalia não é um comportamento natural diário, mas um estado alterado da consciência (Goodman,1972, p.31). Aqui chegamos ao auge da experiência extática da cena. Depois de completados/preenchidos do Espírito, eles começam a falar línguas, concedidas pelo o que desceu do céu. O texto mostra a "possessão" para a expressão da glossolalia: "... foram preenchidos do Espírito Santo e começaram falar diferentes/outras línguas de acordo como o Espírito capacitava-lhes falar" (v.4). Uma das expressões do êxtase

na religiosidade antiga, segundo I. Lewis, é ser tomado pela divindade (Lewis, 1977, p.18).

O quarto verso usa o verbo ἀποφθέγγομαι para se referir ao falar com influência do Espírito. Essa expressão se refere ao falar profético ou inspirado, em êxtase. E pode ser traduzida como "falar com força", "claro", "com ênfase" (Kittel, 1995, p.75). Na Septuaginta o verbo é usado no particípio para traduzir a palavra "profeta" em Ml 5,11, como também a ação de profetizar de 1 Cr 25, 1. Em Atos é usada para caracterizar o discurso de Pedro depois do pentecostes (2,14) e o de Paulo diante de Agripa (26,25), que podem ser vistos tanto como um falar comum, como também uma fala inspirada ou conduzida por uma experiência de êxtase ou transe, especialmente em At 2,14.

Percebemos no texto algumas imagens importantes: som de vento, línguas como de fogo ladeadas por expressão de êxtase e glossolalia pela possessão do Espírito. Esses temas costumam a parecer na apocalíptica Judaica, especialmente nos de tipo *viagem celestial*.

Os Textos de *Viagem Celestial*

Na apocalíptica judaica, além do tema da escatologia, que é importante para entender esse mundo literário (Collins, 2010, p.30), encontramos a preocupação com as realidades celestiais. Collins chega a falar em um tipo específico de apocalipse, *viagem celestial*, que é marcado por especulações cosmológicas (Collins, 2010, p. 24). Nestes textos, o visionário é levado até regiões celestiais e contempla a organização cósmica, as funções dos anjos e o templo celestial, com a *Mercavah*. Através dessas experiências o visionário além de ter acesso a uma sabedoria superior, ele passava por transformações angelomorficas[4] (2 En).

Além da tradição judaica, no Mundo Antigo em geral a experiência xamânica de êxtase e viajar para o céu era comum (Adela Collins, 1996, p.13; Tabor, 1999;

[4] Angelomorfismo é um conceito utilizado por alguns pesquisadores do judaísmo do segundo templo para designar a transformação ocorrida por personagens em anjos ou seres divinos, por meio de divinação derivada do próprio Deus. Na tradição judaica encontramos personagens veterotestamenários como Moisés, Melquisedec, Filho do Homem, Enoque etc. com características angelomorficas. Para um maior aprofundamento do assunto, ver: Gieschen, 1998, p. 51-187.

Tabor, 1986, p.42)**.** Para Tabor, o tema da jornada celestial pode ser dividido em quatro tipos básicos ou categorias (Tabor, 1999). O primeiro, "ascensão como uma invasão do céu", é um tipo de ascensão celestial com ideia de invasão do reino celestial de Deus. No segundo tipo, "Ascensão para receber revelação", a ascensão envolve uma viagem de ida e volta da terra ao céu ou da experiência visionária da corte celestial, da qual alguém retorna à experiência normal (subida/descida). Neste tipo de viagem celestial, não há a ideia de invasão, como no anterior. A terra é o lugar da morada dos homens, mas o céu pode ser visitado. Esta compreensão de ascensão domina o *Livro dos Vigilantes* (1 En 1-36). A figura lendária de Enoque é levada pelos reinos celestes e descobre segredos cósmicos, aparecendo até mesmo diante do sublime trono de Deus. A versão grega do *Testamento de Levi* (Séc. II a.C.) utiliza o tema da ascensão de um modo semelhante, como faz a *Vida de Adão* em latim (Séc. I d.C.) e o *Apocalipse de Abraão*. Em cada um destes textos a ascensão funciona como um veículo de revelação e oferece autoridade divina para a sabedoria

cósmica e escatológica, legitimando ideias de diferentes partidos.

No terceiro, "ascensão para a vida celeste imortal", um mortal obtém a imortalidade e vai morar entre os seres celestiais. Isso pode acontecer de duas maneiras: (1) um personagem pode receber uma vida divina imortal, ou (2) a alma, presa a mortalidade, pode receber a vida divina imortal.

O quarto tipo, "ascensão como um antegozo do mundo divino", a ascensão envolve uma jornada ou "visita" ao céu que funciona como antecipação da ascensão final à vida celeste. Embora relacionado à segunda categoria – *a ascensão para receber revelação* –, esta é fundamentalmente diferente. Em 1 Enoque 39, fala-se como o visionário foi levado ao céu e sua experiência de transformação (39.14), e é lhe dito que depois ascenderia permanentemente ao céu e receberia glória e vida imortal divina (cap. 70-71). 2 Enoque também reflete um padrão semelhante. A jornada de Enoque pelos sete céus, na qual permaneceu 60 dias (cap. 1-20), é seguida por um retorno a terra. A experiência o transforma e

funciona como antecipação de sua translação final para o céu.

Há, também, um texto importante entre os Papiros Mágicos Gregos, chamado de "Liturgia de Mitra" (PGM 4. 624-750), no qual há um iniciado que deseja ascender ao céu para fazer a jornada com todos seus perigos e potencialidades. Há textos judaicos, tais como *Hekhalot Rabbati*, que têm fortes paralelos com tais materiais mágicos, mostrando que estamos lidando aqui com um fenômeno comum no Mundo Antigo (Davila, 2001, p.32-42).

Pelo que parece, as experiências místicas de viagens até as regiões celestiais e o acesso às revelações, especialmente no misticismo judaico, estavam intimamente ligadas ao êxtase ou ao estado alterado de consciência (Malina, 1995, p. 27-28).

Por exemplo, no final da primeira visão a respeito da origem do mal no mundo, 4 Esdras diz: "acordei com o corpo tremendo de medo e a alma tão fadigada de desmaiar; mas aquele anjo que veio e tinha falado comigo me sustentou, fortalecendo-me me colocou de pé" (5.14-

15). Enoque, no *Livros das Parábolas de Enoque*, depois de ver o Principal de Dias, está em êxtase: "caí de rosto no chão, e toda minha carne se dissolveu e meu espírito se transtornou. Gritei em alta voz com grande força, eu bendisse, elogiei e exaltei" (1 En 71,11)

No misticismo apocalíptico[5], entre outras coisas, o visionário vai até o palácio divino e contempla coisas que lembram as imagens que estão relacionadas à experiência de êxtase de At 2,1-4, como mostraremos a seguir. Podemos adiantar que o texto lucano não tem características de uma experiência de viagem celestial, mas cita algo que Enoque encontrou no céu durante sua viagem.

[5] "(...) a distinção/similaridade entre apocalíptica e mística judaica diz respeito a *gêneros literários* diferentes facilmente distinguíveis, mas que relatam experiências religiosas semelhantes. Assim, misticismo apocalíptico reúne gêneros literários distintos que narram ou pressupõem experiências e práticas religiosas similares, como viagens celestiais, visões extáticas e transformação" (Machado, 2009, p.86). No período do segundo templo, o misticismo judaico era preponderantemente apocalíptico.

1 Enoque e a chegada ao céu: movimento enoquita e o templo celestial

O livro de 1 Enoque é uma obra composta por cinco livros: Livros dos Vigilantes (6-36), Parábolas de Enoque (37-71), Livro Astronômico (72-82), Livro dos Sonhos [com o apocalipse dos Animais] (83-90) e Epístola de Enoque (91-105). Dentro da Epístola de Enoque encontramos o *Apocalipse das Semanas* (93, 1-10; 91, 11-17). Em Qumran foram achados em aramaico pedaços de todos esses livros[6] – com exceção ao livro das Parábolas. Em Qumran, do Livro Astronômico, por exemplo, foram encontradas quatro copias em lugares diferentes. Um fato intrigante para os pesquisadores é a presença de onze cópias do "Livro dos Gigantes" (1Q23; 2Q26; 4Q203; 4Q530-3; 6Q8) (Collins, 1997a, p.22)[7].

[6] Livro Astronômico (4Q208-11); Livro dos Vigilantes (4Q201,202); combinação do Livro dos Sonhos e Livro dos Vigilantes (4Q201,202). 4Q204 tem fragmentos do Livro dos Vigilantes, Livro dos Sonhos, Epistola de Enoque e o Livro de Noé (1 En 104-107). Ainda temos outros fragmentos do livro dos Sonhos (4Q207) e da Epístola de Enoque (4Q212).

[7] O Livro dos Gigantes não estaria na coleção etíope porque tem a audácia de afirmar o arrependimento de Semiaza e dos anjos caídos,

1 Enoque é o imo de uma antiga e autônoma vertente do judaísmo do segundo templo: o judaísmo enoquita. Desde 1979, num artigo da revista *Henoch*, Paolo Sacchi apresentou Enoque não somente como um protótipo do gênero apocalíptico, mas também de uma distinta variante do judaísmo (Boccaccini, 2005, p.4). Em 1990, o mesmo Sacchi, faz a primeira tentativa de escrever uma história deste movimento enóquico. Segundo ele, o conceito do mal seria sua principal particularidade (Sacchi,1997, p.88-90). Posteriormente, no seu comentário a 1 Enoque, em 2001, Nickelsburg confirma a existência desse movimento e complementa dizendo que a lei de Moisés não tinha papel de norma universal no enoquismo (Nickelsburg, 2001, *passim*). A partir desses trabalhos, nos últimos anos, Boccaccini defende a existência desse movimento, e avança relacionando-o com o essenismo. Esse autor chega dizer que o "próprio texto de 1 Enoque, nos seus 108 capítulos, mostra evidências de uma

que em outro lugar aparecem como condenados e sem perdão. Sua heterodoxia levou o Livro das Parábolas a ficar em seu lugar. Para uma exposição detalhada do Livro dos Gigantes, ver: García Martínez, 1994, p.97-115.

comunidade ou grupo por causa dos termos coletivos: os justos, os escolhidos, os santos, que indicam uma consciência de comunidade, que tem o Mito dos Vigilantes como centro narrativo" (Boccaccini, 2005, p. 5).

J. J. Collins ao afirmar que "um movimento ou comunidade pode também ser apocalíptico se este for formado, em certo grau, por uma específica tradição apocalíptica" (Collins, 1997b, p.37), possibilita García Martínez falar de uma "enoquita tradição apocalíptica", pois tem o livro de 1 Enoque como sua base. Mesmo com diferentes composições, explica García Martínez, os textos formam um mesmo movimento, ou estão alicerçados em uma mesma tradição; suas diferenças servem para ampliar, na verdade, a visão de mundo de uma obra para outra (García Martínez, 2007, p.4)[8]. Por isso, a contradição entre Livro dos Vigilantes e Epístola de Enoque, concernente à origem do mal, refletem uma mesma

[8] Essa obra de 2007 possui dois textos de García Martínez (*Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* e *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*), que me foram disponibilizados pelo próprio autor via e-mail. Por isso, utilizarei a bibliografia do livro impresso e a numeração do texto enviado.

tradição ideológica, chamada de escola enoquita. Mesmo com as contradições, os textos fazem parte de um mesmo fundo tradicional, ou melhor, de uma mesma escola (García Martínez, 2007, p.5). Caminhando nessa perspectiva, Boccaccine parte da hipótese de *Groningen* para origem de Qumran, e faz uma convincente apresentação da existência de um movimento escriba sacerdotal conhecido como judaísmo enóquico ou enoquita, que teve grande influência no mundo judaico do segundo templo e nos Cristianismos (Boccaccini,1998).

Esse grupo ou comunidade acreditava que ao possuir a divina sabedoria contida nos textos de 1 Enoque, tornavam seus membros uma comunidade escatológica de escolhidos, que esperavam o julgamento e a consumação do fim dos tempos. Na verdade, não podemos saber como se chamavam ou se autodenominavam, mas certamente tinham Enoque como figura central (Boccaccini, 1998, p.161-185).

Segundo Boccaccini, esses textos de Enoque foram escritos por membros do sacerdócio de Jerusalém, mas um grupo antizadoquita. Uma espécie de movimento

sacerdotal dissidente, ativo em Israel no fim do período persa e início do helênico (IV séc.). Contudo, Boccaccini deixa claro que o enoquismo era um grupo de oposição entre a elite do templo, e não um simples grupo de separatistas. No entanto, o centro do judaísmo enoquita não era a Torah nem o Templo (Boccaccini, 1998, p. 48). Os dois grupos (zadoquita e enoquita) interpretavam Ezequiel diferentemente (Boccaccini, 1998, p. 78) e tinham ideias completamente contrastantes sobre a origem do Mal. Até cerca de 200 a.C, enoquismo e zadoquismo eram duas distintas e paralelas linhas de pensamentos no judaísmo (Boccaccini, 1998, p. 76).

Segundo Martha Himmelfarb, a origem da tradição de ascensão de 1 Enoque 14, texto importante para o judaísmo enoquita, está na visão do trono carruagem de Ezequiel, pois marca o início da tendência para dissociar a casa celestial de Deus do templo em Jerusalém (Himmelfarb, 1993, p.11). Em Ezequiel, o templo deixa de ser apto para preservar a glória de Deus. As viagens celestiais serviriam para acessar o verdadeiro templo (Himmelfarb, 1993, p. 13). A ascensão de Enoque

preservada no Livro dos Vigilantes serviu de modelo para outros apocalipses de viagem celestial – inclusive para o 2 Enoque – porque apresenta o céu como o templo de Deus (Himmelfarb, 1993, p. 14).

O mundo da *Mercavah* e as línguas de fogo em 1 Enoque 14

Mercavah é uma expressão hebraica que significa "carruagem". Há uma literatura do mundo judaico conhecida como "misticismo da Mercavah", que tem suas raízes em Ez 1 e se desenvolveu no judaísmo posterior. Esse grupo de textos gira em torna do acesso místico ao trono-carruagem de Deus, acessado por viagens celestiais, como acontece em 1 Enoque 12-14.

A partir do capítulo 12 de 1 Enoque, o visionário está entre os anjos (1 En 12, 1-4), os quais pecaram com as filhas dos homens (1 En 6-11). Os mesmos pedem a Enoque que interceda a Deus por seus destinos e de seus filhos, mas sua interseção não foi acatada e a condenação seria inevitável (1 En 14, 1-7). Logo adiante, de maneira

inesperada, o texto diz: "mostrou-me uma visão assim" (1 En 14,8). Depois, Enoque é levado ao céu (14,8). Ao chegar lá, ele passa por alguns compartimentos e contempla a majestade da realidade celestial. Himmelfarb (1993, p. 15) e Nickelsburg (1981, p. 508) perceberam que no texto o céu e dividido em três partes, lembrando o templo.

Primeiro, Enoque passa pelo pátio:

> Entrei até chegar-me ao muro construído com pedras de granizo, que é rodeado por uma *língua de fogo*, e comecei assustar-me. Entrei na *língua de fogo* e me aproximei até a casa construída com pedras de granizo, cujo muro e pavimento são lápidas pedras de granizo. Seu solo é também de granizo. Seus tetos, claros como estrelas e relâmpagos, onde estão os ígneos querubins; e seus céus são como água. Havia fogo ardente ao redor das paredes e também a porta se abrasava em fogo (1 En 14, 12). (Diez Macho, 1982, p. 51).

Depois ele entra na casa, a qual estava cercada por esses muros com línguas de fogo, e lá cai e tem a visão de outra casa maior:

> Entrei nesta casa que ardia como fogo e fria como granizo, onde não havia nenhum prazer ou vida, e o medo tomou-me e o terror oprimiu-me. Caí com a face no chão e tive uma visão: eis que havia outra casa, maior que esta, a qual as portas estavam abertas diante de mim, construídas de *línguas de fogo* – era tudo tão esplendido, ilustre e grande que não posso contar o tamanho da glória e grandeza. Seu solo era de fogo; por cima tinham relâmpagos e orbitas astrais; seu teto, de fogo abrasador (1 En 14,13-17). (Diez Macho, 1982, p. 51).

Nessa casa o visionário contempla o trono de Deus:

> Mirei e vi em um alto trono, com um esplendor aspecto, e (tinha ao seu redor) um circulo, com sol brilhante e voz de querubins. Debaixo do trono saiam rios de fogo abrasador, de modo que era impossível mirar. A grande Majestade estava sentada sobre o trono, com uma túnica mais brilhante que o sol e mais resplandecente que o granizo, de modo que nenhum dos anjos poderia entrar na casa (1 En 14,18-21). (Diez Macho, 1982, p. 51).

Enoque contempla o templo celeste. Ele é glorioso e a linguagem que o descreve é pesada e repetitiva. Os elementos que poderiam ser antagônicos na realidade terrestre lá convivem naturalmente (água, fogo, granizo).

Um desses, em destaque na cena, é o fogo. Ele está nas portas, nas paredes e debaixo do trono, inclusive como línguas de fogo. Essas línguas estão sobre a parede da entrada e compunham as portas da casa onde estava o trono (14, 8.15).

A imagem de línguas de fogo no ambiente do trono de Deus também aparece em outro texto do judaísmo enoquita, *Parábolas de Enoque* (1 En 37-71), na terceira parábola (58-71). Em 1 En 71,1 o texto diz que Enoque novamente é levado ao céu, onde contempla os anjos andando sobre chamas de fogo. Depois ele é arrebatado até o mais alto dos céus – como acontece com Levi no *Testamento de Levi* (Tet. de Levi 3, 1-2) – e visualiza pedras de escarlate e no meio das pedras contempla *línguas de fogo* vivas (71, 5). Novamente o fogo estava no ambiente celestial ao lado de anjos.

Na literatura enoquita, muito importante para o mundo judaico e cristão (Terra, 2010, p. 100-140; Vanderkam, 1995, p. 143-180), as línguas de fogo serviam para descrever o ambiente do templo celestial, nas paredes

do palácio e nas portas da entrada da casa, onde Deus estava sentado no seu trono.

Imagens apocalípticas do mundo celestial e a experiência de êxtase em At 2, 1-4

Para entendermos a presença desses elementos do trono celestial no texto e na experiência religiosa da comunidade cristã, como aparece em At 2,1-4, as obras litúrgicas entre os Manuscritos de Qumran são importantes, pois refletem a ideia comum no Judaísmo Antigo da associação com o mundo angélico (García Martínez, 2000, p. 188), em especial nos *Cânticos do Sacrifício Sabático* (Shîrôt ôlat ha-shabbat = 4QShirim'Olot ha-sabbat = 4QShirotShabb^{a-h}), testemunhados em oito cópias na caverna quatro (4Q400-4007), uma na caverna onze (11Q17 =11QShirShabb) e em Massada (Fletcher-Louis, 2002, p. 252-254). "Os *Cânticos* têm extáticas qualidades e podem evocar experiências místicas ou sete experiências visionárias de membros da comunidade" (A. Collins, 1996, p. 14). E

como alguns pesquisadores afirmam, a leitura dos *Shîrôt* proporcionava aos membros da comunidade a participação nos sacrifícios sabáticos dos anjos no templo celeste, substituto do templo de Jerusalém (García Martínez, 2000, p. 58). Collins chega a afirmar que a experiência de leitura desses textos no contexto litúrgico gerava a mesma sensação da leitura dos apocalipses do tipo *viagem celestial* (Collins, 1997a, p.141), porque conduzia a comunidade à caminhada imaginária nos santuários celestes e à participação entre os anjos no culto nos céus. Carol Newsom segue o mesmo raciocínio e a firma que a recitação dos cânticos gerava experiência de êxtase e levava a comunidade à liturgia angélica (Newsom, 1998, p.20). Por isso, Nicklesburg, seguindo esses autores, afirma que:

> Em geral, seu conteúdo não é tecnicamente litúrgico, isto é, os cânticos não se dirigem a divindade. Em vez disso, eles descrevem a angélica adoração e apela para os anjos participarem nessa adoração. Então, podemos vê-los 'como meio de comunicação com os anjos no ato do louvor, e uma forma de misticismo comunitário'. Eles criavam uma

> experiência pela qual a comunidade na Terra era levada emocionalmente para a presença dos anjos e, certamente, diante do trono da divindade (Nicklesburg, 2005, p.153)

Os Cânticos mostram a íntima relação das realidades celestial e terrena no imaginário do culto no mundo judaico-cristão. Além dessa função de associação, as realidades celestiais são reveladas para servirem de modelo para os cultos humanos, como se fosse possível contemplar o mundo da casa de Deus servindo-se dele como paradigma da adoração na comunidade. Assim, os sacerdotes angélicos são modelos e legitimadores transcendentes da função sacerdotal da comunidade.

Em At 2,1-4 encontramos a presença de elementos celestiais no culto cristão. Esse texto, como vimos, pode ser mais antigo do que sua redação lucana e reflete, ao lado de alguns textos paulinos, a imagem de um Cristianismo cheio de experiências de transe religioso e êxtase. Na literatura apocalíptica, essa experiência religiosa está vinculada a elementos que fazem parte da realidade celestial (da *Mercavah*). As línguas de fogo é um dos elementos que compõem esse quadro, como citamos,

porque estão nas paredes e portas do trono celestial na visão de Enoque – e o próprio fogo, que desde Ezequiel, como também na literatura de Qumran, está vinculado a *Mercavah*.

Segundo Paulo Nogueira, a própria *glossolalia* fazia parte da realidade do culto celestial. Ele chega a essa conclusão com a leitura de 4Q400 frag. 2, 7-11 (Nogueira, 2003, p.66). Nesse texto, na linha 7 aparece a expressão *língua do pó* em contraste com língua de conhecimento, da linha 11, que pode ser referência a algum idioma angelical. Nickelsburg percebe que este contraste claro entre o conhecimento do ser humano com dos seres celestes está no âmbito do tributo de louvor a Deus (Nickelsburg, 2005, p.152). Os anjos teriam uma espécie de língua excepcional na tradição judaico-cristã de louvor – como o mesmo Nogueira indicou usando o *Apocalipse de Paulo* (Nogueira, 2003, p.69).

Em At 2,1-4 estamos diante de um texto que nos revê-la uma comunidade cristã influenciada por imagens apocalípticas acessadas por visionários em viagens celestiais vinculadas ao misticismo da *Mercavah*. O texto

em si não narra uma *viagem celestial*, mas usa o imaginário do templo celestial exposto por esse subgênero, muito comum na literatura apocalíptica. As línguas de fogo e a própria glossolalia faziam parte da realidade celeste, mas à luz de At 2 estavam presentes na fé das comunidades cristãs em cultos cheios de êxtase.

At 2,1-4 dá-nos pistas sobre como o mundo apocalíptico foi apropriado e (re)significado nas práticas culticas dos Cristianismo (s) Originário (s). Talvez, como fez Paulo, Lucas domesticou propositalmente, em nível redacional, essa experiência com o objetivo de criar fronteiras.

Acredito, e isso precisa ser averiguado, que na pluralidade de Cristianismos das origens houvesse alguns grupos mais eufóricos, que supervalorizavam as experiências extáticas e o mundo apocalíptico. E mais, é possível, como acontecia com os *Cânticos do Sacrifício Sabático*, que suas tradições fossem usadas para incentivo e legitimação de experiências coletivas.

Conclusão

Assim, Reafirmo a conclusão de C. Rowland, de que é impossível entendermos as origens dos Cristianismos das Origens sem tratarmos com cuidado a apocalíptica judaica. No texto de At 2,1-4, creio ser essa afirmação indispensável, pois a narrativa revela alguns indícios da presença de temas do imaginário apocalíptico das viagens celestiais. E mais, a experiência religiosa refletida na narrativa revela um Cristianismo de liturgia não controlada, como alguns exegetas pintaram durante bom tempo sobre a origem cristã, mas de uma comunidade com experiências extáticas e que compartilhava as realidades celestiais testemunhadas pela literatura apocalíptica.

Depois de muito tempo após sua produção e circulação, o mesmo texto serviria, durante o Séc. XX, para outros movimentos cristãos carismáticas, tais como o Pentecostalismo Clássico e a Renovação Carismática Católica. Isso mostra a dinâmica da recepção dos textos religiosos, e como temas antiguíssimos, como os

encontrados na literatura mística do Judaísmo do segundo templo, permanecem vivos na cultura.

Referências Bibliográficas

BAKHITIN, M. **Questões de estética e literatura: a teoria do romance**. São Paulo: HUCITEC, 1988.

BARRERA, J. Trebolle. *Os textos de Qumran e o Novo Testamento*. In: García Martínez (org.). **Os homens de Qumran. Literatura, estrutura e concepções religiosas**. Petrópolis, RJ: 1996, p. 273-190.

BOCCACCINI, Gabriele. *Introduction*: From the Enoch Literature to Enochic Judaism. In: BOCCACCINI, Gabriele. **Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2005, p. 1-16.

BOCCACCINI, Gabriele. **Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998.

BOER, Martinus de. **A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social**. In: *Estudos de Religião* 19 (2000): 11-24

CHARLESWORTH, James H (Ed.). **The Dead Sea Scroll and the Qumran Community. The Bible and the Dead Sea Scrolls**. Vol 1. Texas: Baylor University Press, 2006.

COLLINS, Adela Yarbro. **Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism.** (Supplements to the Journal for the study of Judaism, Vol. 50). Leiden/New York /Köln: Brill,1996.

COLLINS John J. **Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death**. In: *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974): 21-43.

COLLINS, John J. (ed.). **Apocalypse: The Morphology of a Genre**. *Semeia* 14 (Society of Biblical Literature). Missoula, Mont.: Scholars Press., 1979.

COLLINS, John J. **Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls**. London: Routledge, 1997a.

COLLINS, John J. **Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism**. Leiden: Brill, 1997b.

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

DAVILA, James R. **Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature** (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Vol. 70). Leiden/New York /Köln: Brill, 1960.

DIEZ MACHO, Alejandro. **Apócrifos del Antigo Testamento**. Vol. IV. Madri: Ed. Cristiandad, 1987.

DITOMMASO, Lorenzo. **Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I)**. In: *Currents in Biblical Research* 5.2 (2007): 235-268.

FIORIN, José L. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 2007.

FLETCHER-LOUIS, C. H.T. **All the Glory of Adam**. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.

FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Glaydson José da. **Teoria da história**. São Paulo:
Brasiliense, 2008.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. **Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism**. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, Vol. 63). Leiden-Boston: Brill, 2007.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. In: PÉREZ, Aranda G.; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; FERNÁNDEZ, P. M. **Literatura judaica intertestamentária**. (Introdução ao Estudo da Bíblia, Vol. 9). São Paulo: editora Ave-Maria, 2000, p. 13-213.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. **Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran**. New York: E.J. Brill, 1994.

GIESCHEN, Charles A. **Angelomorphic Christology Antecedents and Early Evidence**. Leiden: Brill,1998.

GOODMAN, Felicitas D. **Speaking in Tongues: a Cross-Cultural Study of Glossolalia**. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

GRABBE, Lester L.; HAAK, Robert D. Knowing. **The End Form the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships**. In: *Jornal for Study of the Pseudepigrapha*, Supplements, v. 46 (2003): 2-37.

HANSON, Paul D. **The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Social Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology**. Philadelphia: Fortress, 1975.

HANSON, Paul D. *"Apocalypse, Genre" and "Apocalypticism"*. In: CRIM, K. (org.). **Interpreter's Dictionary of the Bible**. (Suplementary Volume). Nashville: Abingdon Press, 1976, p. 31-58.

HIMMELFARB, Martha. **Ascent to Heaven in Jewish e Christian Apocalyses**. New York: Oxford University Press, 1993.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1995.

LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espíritos e do xamanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MACHADO, Irene. **Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura**. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.

MACHADO, Jonas. **Louvor ao triunfo divino. Vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17**. In: *Oracula* 5/10, 2009. Disponível em http://oracula.com.br. Acesso em 03/07/2011.

MALINA, Bruce J. **On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys**. Peabody/Massachussets: Hendrickson Publishers, 1995.

MARGUERAT, Daniel. **A primeira história do Cristianismo: os Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003.

NEWSOM, Carol. **Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition**. Atlanta: Scholars Press, 1985.

NICKELSBURG, George W. E. **Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction**. 2 ed. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

NICKELSBURG, George W. E. **1 Enoch: a Commentary on the Book of 1 Enoch, chapters 1-36; 81-108**. Minneapolis: Fortress, 2001.

NICKELSBURG, George W. E. **Enoc, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee**. In: *Journal of Biblical Literature* 100(1981): 575-600.

NOGUEIRA, Paulo A. S. **Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PERVO,R. I.; ATTRIDGE, H. W. **Acts: A commentary on the Book of Acts**. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press, 2009.

ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, Christopher R. A. **The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament** (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Volume 12) Leiden: Brill Academic, 2009.

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

SACCHI, P. **Jewish Apocalyptic and its History**. Sheffield: Sheffield Academic, 1990 (JSPSup 20.).

SCHOLEM Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

TABOR, James. **Ascent to Heaven in Antiquity**. In: *The Jewish Roman World of Jesus* (Hellenistic/Roman Religion and Philosophy), 1999. Disponível em http://religiousstudies.uncc.edu/people/jtabor/index.html. Acesso em 03/07/2011.

TABOR, James. **Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts.** Lanham, MD: University Press of America, 1986.

TERRA, Kenner R. C. **De guardiões a demônios: a história do imaginário do pneûma akátharton e sua relação com o mito dos vigilantes**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), UMESP, São Bernardo do Campo, 2010.

VANDERKAM, James C. **Enoch, a Man for All Generations**. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

YONGE, C. D. **The works of Philo: Complete and Unabridged**. Peabody: Hendrickson, 1996.

WITHERINGTON III, B. **The Acts of the Apostles: A socio-rhetorical commentary**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998.