

ΣΗΜΕΙΑ, ΤΕΡΑΣ Ε ΔΥΝΑΜΙΣ, “ΟΣ ΣΙΝΑΙΣ QUE DISTINGUEM O ΑΠÓΣΤΟΛΟ” (2COR 12: 12): PODER, MISTICISMO E APOSTOLICIDADE NOS PALEOCRISTIANISMOS.

Me. Juliana B. Cavalcanti¹

RESUMO

A Escola de História das Religiões buscando reagir ao ceticismo e radicalismo da Escola Mitológica sobre o material neotestamentário se voltou para Paulo e a natureza de seu batismo. Análises comparativistas entre o Cristianismo e cultos de mistério acabaram por compreender Paulo como um místico e seu batismo como um ritual mágico, tendo como base os seguintes elementos presentes em Paulo e em membros de suas comunidades: a glossolalia, curandeirismo carismático e experiência extática.

Em 2Cor 12: 12, Paulo faz menção a três categorias que qualificam um verdadeiro apóstolo: **σημεία, τέρας** e **δύναμις**, todas elas remetem a um ambiente mágico e revelam que as “funções” ocupadas estavam mediadas pela capacidade do sujeito deter ou não estes três “sinais”.

Palavras-Chave: Misticismo – Paleocristianismos – Apostolicidade.

ABSTRACT

The School of History of Religions seeking to respond to skepticism and radicalism of Mythological School on the New Testament material is returned to Paul and the nature of their baptism. Analysis comparativists between Christianity and mystery cults come to understand Paul as a mystic and his baptism as a magical ritual, based on the following elements present in Paul and members of their communities: glossolalia, charismatic faith healing and ecstatic experience.

In 2 Corinthians 12: 12 Paul mentions three categories that qualify a true apostle: **σημεία, τέρας** and **δύναμις**, all remetem a magical atmosphere and reveal that the "functions" occupied were mediated by the subject's ability to hold or not these three "signals".

Keywords: Mysticism - Paleochristian - Apostolicity.

¹ LHER-IH/UFRJ - <http://lattes.cnpq.br/6770181406770057>

“O rito (...) não estava ligado a um dogma e sim a um mito”

M. Finley, **Uso e abuso da História**, 1989 (1975), p. 6.

I. De imediato acionamos o seguinte passo:

O xamã é, ele também, um mago e um *medicine-man*: a ele se atribui a competência de curar, como os médicos, assim como a de operar milagres extraordinários, como ocorre com todos os magos, primitivos e modernos. Mas, além disso, ele é psicopompo e pode ainda ser sacerdote, místico e poeta. Na massa indiferenciada e “confusionista” da vida mágico-religiosa das sociedades arcaicas considerada em seu conjunto, o xamanismo – tomado em seu sentido estrito e preciso – já apresenta uma estrutura própria (...). (ELIADE, 2002 (1998): 16)

A fala de Mircea Eliade sobre o xamanismo e as práticas extáticas pode ser colocada em outros termos: (1) o xamanismo é o um fenômeno mágico-religioso e social; (2) só será um xamã aquele que é reconhecido pela sociedade local; (3) o xamã detém alguns elementos/dons básicos: é um curandeiro e um milagreiro ou mago e (4) o xamã por deter tais poderes pode chegar a exercer funções ou cargos político-religioso.

Essas definições são interessantes quando nos voltamos para o papel e função político-religiosa dos apóstolos nos Paleocristianismos. O que é possível ser dito? É possível enquadrá-los na categoria xamã? Ou seria inapropriado? Haveria algum pré-requisito necessário para o pertencimento da categoria para além do debate do ver Jesus²? Se sim, que elementos seriam esses? E ainda, é possível dizer que tal como o fenômeno do xamanismo haveria para a apostolicidade uma “estrutura própria” que dialoga com outros casos na Bacia Mediterrânea Antiga?

² Quando nos referimos ao “ver Jesus” queremos nos aproximar tanto do discurso de autoridade que definem a apostolicidade como um direito aqueles que foram testemunhas oculares da vida missionária de Jesus, bem como aqueles que tinham o reconhecimento local ou reivindicavam o direito de serem apóstolos por terem visto o Jesus ressuscitado.

Para isso, partiremos da passagem de 2Cor 12:12, uma epístola autêntica paulina, que tenta definir os sinais ou marcas de um apóstolo que se manifestam nas comunidades:

2Cor 12: 12	
No Grego	τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμειν .
Jerusalém	Os sinais que distinguem o apóstolo realizaram-se entre vós: paciência a toda prova, <u>sinais milagrosos</u> , prodígios e atos portentosos.
Ave Maria	Os sinais distintivos do verdadeiro apóstolo se realizavam em vosso meio através de uma paciência a toda prova, <u>sinais</u> , <u>prodígios</u> e <u>milagres</u> .
Nova Versão Internacional (NVI)	As marcas de um apóstolo — <u>sinais</u> , <u>maravilhas</u> e <u>milagres</u> — foram demonstradas entre vocês, com grande perseverança.
Ferreira de Almeida Revisada (FAR)	Os sinais do meu apostolado foram manifestados entre vós com toda a paciência, por <u>sinais</u> , <u>prodígios</u> e <u>maravilhas</u> .

Selecionamos quatro Bíblicas que tem inserção em meio acadêmico e nas instituições cristãs brasileiras, além de fornecer o texto em grego. O objetivo dessa comparação é tentar perceber como o excerto está sendo recepcionados em diferentes campos/grupos, vislumbrando, assim, um maior raio de circulação do mesmo e os possíveis benefícios e/ou problemas das traduções.

Paulo aciona três palavras no grego para qualificar um apóstolo que são: **σημεῖα**, **τέρας** e **δύναμις**, que foram traduzidas das respectivas formas:

- a) Bj: sinais milagrosos, prodígios e atos portentosos.

- b) Ave Maria: sinais, prodígios e milagres.
- c) NVI: sinais, maravilhas e milagres.
- d) FAR: sinais, prodígios e maravilhas.

No geral os tradutores concordam em traduzir **σημεία** como “sinais”, apenas a Bíblia de Jerusalém tenta diferenciar esse sinal ao acrescentar a partícula adjetiva “milagrosos”. Quanto à palavra **τέρας** ganhou por todos, com exceção da NVI que optou por transpassar como “maravilha”, a versão prodígios. Por fim, vemos que **δύναμις** é a que detém maior dificuldade de tradução. A Ave Maria e a NVI optaram por milagres, quanto que a Bíblia de Jerusalém foi “atos portentosos” e a Ferreira de Almeida foi “maravilhas”.

Essas diferenciações nos levam a nos voltar para o dicionário Bailly, que apresenta as respectivas traduções:

- a) σημεία: signo, marca distintiva, evidência, inscrever-se, prodígio, presságio, assinatura (gravada ou inscrita), signo de reconhecimento, impressão de selo, selo, cinzelar, terminal.
- b) τέρας: estranho, mau, augúrio, que envia presságio.
- c) δύναμις: poder, faculdade de poder, ser capaz de, muito possível, potência, força, faculdade referente à arte e a ciência (retórica, lógica, medicinais).

Em todos os três casos, percebemos que as palavras estão associadas diretamente a ambiente mágico. Ao fazer uma rápida busca tanto no chamado “Novo Testamento” quanto o ambiente em que as comunidades cristãs estão inseridas o que nos deparamos é com uma ampla difusão desses termos seja para privilegiar, como no caso da perícopes acima, seja para desprestigiar.

No cânon cristão temos ao todo 20 referências à palavra **τέρας** (Atos dos Apóstolos, Hebreus, 2 Coríntios, 2 Tessalonicenses, Romanos, Mateus, Marcos e João), **σημεία** aparece 75 vezes (Atos dos Apóstolos, 1 Coríntios, 2 Coríntios, João, Lucas, Marcos, Mateus, Apocalipse e Romanos) e **δύναμις** 117 aplicações (Atos dos Apóstolos, Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses, 2 Timóteo, Hebreus, 1 Coríntios, 2

Coríntios, Romanos, Gálatas, Filipenses, 1 Pedro, 2 Pedro, Mateus, Lucas, Marcos, Apocalipse).³

Em contra partida podemos mapear os termos em obras não cristãs que circulavam na Bacia Mediterrânea: pegando autores como Políbio (Histórias), Heródoto (Histórias) e Homero (Ilíada e Odisseia), vemos que a frequência de citação de **δύναμις** é respectivamente, 755, 51 e 13, enquanto que para **σημεία** 48, 9, 0 e, por fim, **τέρας** com 2, 40, 32.

Contudo, nenhuma das traduções, aqui apresentadas, fornece e nem muito menos parece dialogar com os sentidos que a Bacia Mediterrânea Antiga conheceu. Mas o porquê disso?

II. O estudo sobre magia e religião nos Paleocristianismos tem seu marco ainda no século XIX com as chamadas escolas Mitológica e de História das Religiões⁴, momento chamado da primeira busca do Jesus Histórico. Momento em que emergem os primeiros estudos acadêmicos interessados em compreender ou desenhar uma biografia de Jesus e o seu conseqüente movimento. Essa busca implicou em remover os milagres de um olhar mais teológico, tentando explicar cientificamente esses relatos. Entre os autores é possível citar Hermann Reimarus, Heinrich Paulus e Riedrich Schleiermacher que interpretaram os milagres como criações dos Evangelhos ou mesmo atos morais humanos (TWELFTREE, 1981: 2-3).

Contudo, o primeiro trabalho consistente a pensar mito e milagre foi o de David Strauss intitulado “The Life of Jesus” ((1902) 1835) que explorou todas as fases da vida de Jesus, desde o seu nascimento, passando por infância, batismo por João e até a sua

³ É curioso observar como essas palavras vão se misturando e ganham o mesmo sentido, como no caso de Lc 9: 1, em que aparecem **σημεία** e **τέρας** e acabam sendo usadas como sinônimos.

⁴ Em linhas gerais podemos definir essas escolas ou conjunto de autores como:

(a) Escola Mitológica: entendia que Jesus poderia ser foi identificado com diversas personagens do panteão grego, sendo considerado uma apropriação mitológica e metafórica de culturas circundantes. Nesse contexto, Paulo é rotulado como "inventor" do Cristianismo.

(b) Escola de História das Religiões: É uma reação a escola mitológica e ao seu ceticismo, quanto a personagem Jesus alegam que ele foi excessivamente histórico e por isso a dificuldade em “traduzi-lo” em linguagem moderna. Além disso, Jesus é lido como judeu palestino e um profeta apocalíptico e Paulo é compreendido como um judeu místico.

morte e ressurreição. A obra que parte do racionalismo de Hegel entende que Jesus é fruto de uma construção da mentalidade judaica, dependendo a sustentabilidade do Cristianismo da veracidade dos testemunhos evangélicos.

Em resposta Ferdinand Christian Bauer publicou “Paul the Apostle of Jesus Christ” (2003 (1845)), em que demonstrou que a partir do segundo século inauguram-se dois tipos de cristianismo: judaico (de base petrina) e gentílico (com Paulo). Bauer chama especial atenção ao segundo modelo, discorrendo sobre o papel de Paulo em Atos dos Apóstolos e nas cartas paulinas como elemento chave para produzir uma historicidade dos textos neotestamentários, inclusive nas narrativas de milagre.

Hermann Gunkel (1979 (1888)) avança nos estudos, mas numa análise mais voltada para Paulo e o seu batismo. Na obra é ponderado que Paulo é um e que o ritual batismal, lido como sinônimo de conversão, possibilitava a obtenção dos dons do Espírito. Apesar da interpretação se restringir ao texto pelo texto, é curioso perceber o papel que o Espírito e os dons advindos destes aparecem como responsáveis pelas tensões no interior das casas-igrejas. Muito embora, o autor diga que estas tensões indicassem uma não conexão com Deus, mas com o mundo.

Albert Schweitzer lançou duas obras no início do século XX que são cruciais para essa discussão, respectivamente foram “The Quest of the Historical Jesus” (1910 (1906)) e “O Misticismo de Paulo, o Apóstolo” (2006 (1929)). Para a primeira obra o que vemos é uma crítica ao racionalismo empregado por autores como Reimarus, Strauss e Bauer, o que levou a Schweitzer ponderar que os milagres de Jesus emergem num ambiente de apocalíptica judaica, assim sendo, as atividades e ensinamentos de Jesus são relativos ao fim dos dias. Ou nas próprias palavras do autor (SCHWEITZER, 1910 (1906): 398):

Qualquer que possa ser a solução final, o Jesus histórico dos quais a crítica do futuro, tendo como ponto de partida os problemas que foram reconhecidos e admitidos, o retrato extrairá, teologia moderna nunca pode processar os serviços exigidos de seu próprio meio-histórico, meio-moderno, Jesus. Ele será um Jesus, que era o messias, e viveu como tal, seja no campo de uma ficção literária dos primeiros Evangelistas, ou

no campo de uma concepção messiânica puramente escatológica.

No segundo material, publicado em 1929, o autor após buscar diversos paralelismos entre a cultura judaica e cultura helênica, destinou um breve capítulo para discutir o batismo e a eucaristia. A percepção dos paralelos levou a Schweitzer a declarar que é possível perceber pontos em comum com Platão, uma vez que há em Paulo a ideia de sacrifício expiatório.

Por estar fortemente atrelada a ideia de um sacramento, pouco se reconheceu o impacto da possessão do Espírito nas comunidades. Admitindo que o batismo paulino tivesse poucos paralelos com o conceito tradicional de batismo, sendo o único ponto em comum com o ritual de João Batista a concepção de redenção para aqueles que desejavam participar do Reino de Deus (bem-aventurança messiânica)⁵. Além de observar que ao interpretar o batismo como um morrer e viver em Cristo, Paulo estaria agregando um novo dado às interpretações da ressurreição.

Wilhelm Bousset em “Kyrios Christos” (1970 (1919)) é um dos responsáveis pelas primeiras comparações mais “concretas” entre Jesus e outros personagens do mundo helenístico. Apontando para uma evolução do culto, indo do Jesus de Nazaré e passando pelos contornos dados por Paulo, pela patrística e mesmo grupos gnósticos.

Após essa onda de produções, o tema magia e região paleocristã é retomada nos anos de 1960 e 1970 em que se inserem trabalhos como Hans Dieter Betz, David L. Tiede e Morton Smith. Esses três autores são ainda hoje referências para a questão, a começar por Hans Dieter Betz que compara cristologia do homem divino com as preservadas no cânon cristão. Apresentando ainda que os evangelistas adaptaram de

⁵ É interessante notar que ao fazer sua análise sobre a eucaristia o autor reconhece paralelos com os cultos de mistério helenísticos, diferentemente do batismo onde há quase que um total silêncio sobre isto. Mas sempre buscando, é claro, demonstrar que os diálogos não são possíveis por conta da ideia de sacramento. O único momento ao se reportar ao batismo e perceber pontos em comum, para além do caso de Platão citado no corpo do texto, é quanto ao batismo pelos mortos, o autor argumentou que este conceito se tornou obsoleto, sendo apenas empregado por grupos gnósticos.

diferentes maneiras essas tradições a partir de seus interesses redacionais. Seguindo essa lógica, a camada mais antiga sobre Jesus é o de exorcista e taumaturgo.

David L. Tiede trabalhando com a categoria de **θεῖος ἀνὴρ** entende que o conceito é muito amplo e fluido, sentido a necessidade subdividir em duas categoriais. De um lado temos a figura do homem sábio (*wise man*) e de outro o milagreiro (*miracle worker*). Essas subcategorias emergem em contexto de análise da obra *De genio Socratis* de Plutarco, em que é ilustrada uma disputa entre Teocrito e Polimnis sobre a grandeza de Sócrates. Enquanto o primeiro defende que Sócrates era acompanhado de um **ἀνὴρ**, o segundo afirma que as ações e falas de Sócrates são provenientes de sua sabedoria moral. Em outras palavras, o debate entre Teocrito e Polimnis seria se o filósofo é de natureza religiosa, com poderes sobrenaturais, ou racionalista.

Morton Smith publicou na década de 1970 respectivamente duas obras magistrais “The Secret Gospel”⁶ (2005 (1973)) e “Jesus Magician” (1978). “The Secret Gospel” acabou sendo o primeiro livro a abordar de forma direta o tema batismal, sendo um verdadeiro divisor de águas. Smith ponderou que o movimento iniciado por Jesus, na verdade, instaurou um culto de mistério – tomando como base a análise dos Papiros Mágicos Gregos (PMGs) – que tinha bases nas ideias e rito de João Batista, sendo que, a possessão do Espírito por parte dos iniciados teria sido algo provindo de Jesus e não do Batista. Para essas conclusões foi mister uma comparação entre as cartas paulinas e João, em que o batismo paulino seria uma amalgamação entre rituais de pureza e impureza e de ensinamentos que provinham de Jesus.

⁶ É bom lembrar que apesar do grande debate existe em torno de Smith quanto à veracidade ou não do Evangelho Secreto de Marcos, o livro no qual fazemos menção não se dedica em sua inteireza a descoberta. Mas apenas 1/3 do livro é voltado para tal, os outros 2/3 são dedicados a uma profunda discussão sobre batismos, em especial ao batismo de Paulo que segundo Smith Paulo é a chave para entender o batismo de Jesus, uma vez que há diferenças entre o batismo de Paulo e o de João Batista. Para aqueles que tem interesse em se aprofundar no Evangelho Secreto de Marcos ler: Murgia, C. “Secret Mark: Real or Fake?” in *Longer Mark: Forgery, Interpolation*; Bruce, F. “The ‘Secret’ Gospel of Mark,” 1974 e ainda Brown, S. **Mark’s Other Gospel**. Wilfrid Laurier, 2005.

O segundo livro retoma o debate sobre o racionalismo trazido por autores como Reimarus e Strauss na primeira fase da pesquisa do Jesus Histórico, abrindo a discussão sobre os problemas de a pesquisa ter ficado e ainda está em muitos aspectos centrada em teólogos liberais e conservadores que buscam refutar suas verdades e fé. Além disso, o autor chama atenção para que os textos preservados no cânon cristão de um modo geral não foram escritos para narrar o Jesus histórico, mas para confirmar que Jesus é o Messias, ou seja, nesses textos temos uma figura mitológica e não histórica. O que implica em dizer que diferentes formas literárias foram acionadas para que se chegasse a essa intenção: entre elas está o Jesus mago.

III. Sem dúvida alguma há trabalhos mais recentes nesse campo, contudo o que nos interessou em apresentar um panorama das principais obras a partir do século XIX e avançar até as primeiras décadas da segunda metade do século XX são os filtros de leitura instaurados nesses marcos e que em muitos aspectos ainda se fazem presentes quando se trata do tema Jesus e Cristianismo em meio confessional, acadêmico e mentalidade ou bases do pensamento Ocidental.

Com isso queremos dizer que Mircea Eliade tem toda a razão quando em “Comparar o incomparável” (2004) nos reporta para a modernidade e a apresenta o quadro de formação das ciências modernas, ancoradas em princípios darwinistas, em choque com as “verdades fé” instauradas pelas narrativas bíblicas, entendendo esse momento como primeiro grande ponto de ruptura e formação de bases epistemológicas.

O segundo momento é imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, em que alguns pesquisadores impactados pelos usos e abusos durante a guerra, bem como a carga de nacionalismo, racismo e imperialismo presentes em determinadas pesquisas forçando um olhar sempre dual: “colonizador” e “colonizado” ou “civilizado” e “selvagem” acabam por forçar a novos olhares sobre os paradigmas científicos.

Essas percepções são marcantes para percebermos que se os trabalhos de finais do século XIX e início XX ainda são marcados por ora um profundo ceticismo ou

por uma tentativa de demonstrar que o Cristianismo está numa escala mais evoluída frente aos demais cultos difundidos na Bacia Mediterrânea Antiga, essas ideias dialogam diretamente com o filtro de leitura da época. Ou se passasse a repensar as fronteiras entre magia e religião e compara-se Jesus, Paulo e outros a a xamã, a um sábio ou homem divino de diferentes narrativas isso também implica na adesão de novas percepções sobre a questão.

Nesse sentido, é *mister* nos voltarmos para o estudo de Carlo Ginzburg em “Mitos, emblemas e sinais” (1989 (1986)), que nos mostra que é ainda em finais do século XIX que nas Ciências Humanas que começa a se desenhar um novo modelo epistemológico: o paradigma indiciário, que nada mais é a postura de colocar atento aos pequenos elementos/indícios na documentação iconográfica ou textual, observados por distintos ângulos, que revelem ou que nos permitam reconstruir as demandas sociais, econômicas, religiosas e político-ideológicas. Ou como coloca Carlo Ginzburg (2014: 15):

Para decifrar as mensagens subliminares [...] precisamos de uma visão mais distanciada, uma perspectiva deslocada no tempo, uma distância crítica: atitudes certamente nutridas pela memória, mas que são independentes delas.

Assim, sendo estabelecido que esses marcos de formação de filtros de leitura e nos voltando para a preocupação inicial de que as traduções em língua portuguesa parecem não transmitir as ideias que o texto grego possuem, cabemos nesse momento, entender melhor o ambiente de Paulo e de suas comunidades.

IV. Paulo quando aborda quais seriam “os sinais que distinguem o apóstolo” está como de costume em um momento de defesa da legitimidade de sua apostolicidade, já tendo inclusive, no início do capítulo, relatado sua experiência extática como é possível ver abaixo (2Cor 12: 1-4):

É preciso gloriar-se? Por certo, não convém. Todavia mencionarei as visões e revelações do Senhor. Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei: se fora do corpo, não sei; Deus o sabe! E sei que esse homem – se no corpo ou fora

do corpo, não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir. No tocante a esse homem, eu me gloriarei; mas no tocante a mim, só me gloriarei das minhas fraquezas. Se quisesse gloriar-me, não seria louco, pois só diria a verdade.

O relato de experiência visionária aparece dentro de um contexto de competição entre Paulo e seus adversários, os chamados por ele, em seu costumeiro tom de sarcasmo, de “eminentes apóstolos” (2Cor 12: 11b). Não sendo por acaso que Paulo diz: “se é preciso gloriar-se, de minha fraqueza é que me gloriarei” (2Cor 11:30)⁷. Em outras palavras, Paulo constantemente se vale de seus dons carismáticos para se colocar como um “legítimo” portador do falar de e sobre Jesus, contudo ele tem dificuldades em reconhecer estas mesmas habilidades em seus opositores, por evidentemente ameaçarem o seu prestígio (SEGAL, 2010: 71 e WELBORN, 2011: 50).

A narrativa é dada em terceira pessoa e não em primeira, o que pode estar sinalizando que:

(1) por conta do contexto Paulo se vale de modéstia, além de argumentar que os dons carismáticos não podem ser sinônimos de comprovação da fé, uma vez que o seu reconhecimento como apóstolo advém de um ambiente externo (SEGAL, 2010: 72);

⁷ Este aspecto da fraqueza também pode ser pensado a partir das considerações feitas por Asthon (2000: 33) sobre os três estágios da vida de um xamã: 1) a vida anterior, 2) o chamado e as experiências que o acompanham (usualmente envolvendo transe ou êxtase) e a carreira (onde a pessoa se torna uma autoridade por controlar o espírito, mas também é frequentemente atormentado).

Estes três elementos podem ser perfeitamente apropriados para explicar Paulo, ainda mais quando se traz a tona outra dimensão da sua experiência extática. Falamos diretamente da revelação ou experiência visionária, citada em diferentes momentos pelo apóstolo (1Cor 9: 1 e 1Cor 15: 7) e que acarretou no seu mandato de evangelização. É interessante notar que a revelação de forma geral vem acompanhada de dores, perturbações ou quaisquer outras sequelas decorrentes da experiência visionária. Em Paulo a situação não foi diferente, como é possível ler (2Cor 12: 7-9): “Já que essas revelações eram extraordinárias, para eu não me encher de soberba foi-me dado um agulhão na carne – um anjo de Satanás para me espancar – a fim de que não me encha de soberba. A esse respeito três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim. Respondeu-me, porém: “Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que na força manifesta todo o seu poder”. Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo”.

(2) Paulo pode estar revelando informações secretas, fruto de uma autotranscendência. O arrebatamento até o paraíso pode ser pensado como um diálogo com a literatura apocalíptica judaica, mais especificamente com os cultos de mistério helenísticos. Significativamente, há pouco em comum com outros relatos de viagens no ambiente judaico, como ponderam autores como Jonas Machado (2005: 175-178) ao remontar paralelos entre Paulo e misticismo da *merkavah*⁸.

Na narrativa, Paulo concentra sua descrição exclusivamente no caráter “palavras inefáveis que não podem ser repetidas” do evento. Não há menção a faculdade de ver, algo presente nos oráculos concedidos aos profetas de Israel e mesmo nas narrativas de conversão de Paulo expressas em Atos dos Apóstolos. Um dado que nos parece curioso, pois o ouvir não é fator determinante na experiência extática. Na verdade, ela é compreendida como um som culturalmente interpretado como sendo uma comunicação com o sagrado (CAVALCANTI, 2014: 39-40). Assim sendo, poderíamos dizer que Paulo usou de um artifício para manter o segredo guardado. E por que disto? A resposta talvez esteja em aspectos aqui já levantados. O primeiro ponto é que nem todos os membros da assembleia coríntia foram iniciados por Paulo, o próprio reconheceu isto na primeira epístola aos coríntios (1Cor 1: 15-16). E em segundo, a narrativa se processa em um momento que Paulo busca diminuir os seus rivais.

Paulo não deixa claro se foi levado ou não de corpo ao Paraíso. Alguém poderia supor (com base em 1 Cor 15: 35-50) que uma viagem sem corpo teria sido inconcebível para Paulo, como era, teoricamente, para qualquer pessoa cuja antropologia era essencialmente judaica. Contudo, devemos lembrar que estamos falando de comunidades em meio a Bacia Mediterrânea e ao Mar Egeu, ou seja, judaísmos helenísticos. E isto implica dizer que a forma como Paulo buscou descrever

⁸ Concordamos que a experiência extática acompanha o místico por toda a sua vida. Ou seja, não é um evento único, mas é algo que comumente se repete. O interessante aqui seria pensar a experiência extática de Paulo a luz do conceito de iluminação de William James (1994: 37-38). Por iluminação James define o processo de ver e experimentar outra dimensão ou realidade (que vem acompanhada de luz, imagens e sons) o que motiva uma mudança radical de percepção de mundo. A experiência não é única mais continuada, uma vez que o indivíduo é introduzido em um contexto completamente distinto do seu meio social.

sua experiência extática dialoga com o meio em que ele se insere. Em outras palavras, para as comunidades paulinas era cabível um arrebatamento com ou sem o corpo sem alterar a importância do evento⁹.

Essas observações quando voltadas para o passo 2Cor 12: 12 reforçam a ideia de que a diferença entre o “verdadeiro” e o “falso” apóstolo estariam na sua capacidade de realizar atos mágicos, pois isso demonstraria a comunidade que o xamã/mago tem “conhecimento do cosmo”, como pondera Mary E. Mills (1990: 23):

Se alguém sabe quem são realmente os deuses, tem acesso à energia que eles possuem. Por isso o conhecimento do cosmos é o outro elemento significativo que deve estar associado à magia.

Entrementes, isso nos leva a uma outra pergunta: se Paulo para se colocar como um legítimo porta-voz de Jesus afirma deter poderes mágicos e diz que essa é uma regra geral, podemos atestar tal fala em ambiente paleocristão? Ou ainda: Essa prática provém de Jesus?

No caso da primeira pergunta o autor de Atos dos apóstolos em dois momentos nos dá excelentes exemplos sobre isso (At 8: 5-7; At 9: 32-35):

Foi assim que Filipe, tendo descido a uma cidade da Samaria, a eles proclamava o Cristo. As multidões atendiam unânimes ao que Filipe dizia, pois ouviam falar dos sinais (σημεία) que operava ou viam-nos pessoalmente. De muitos possessos os espíritos impuros (ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα) saíam, dando grandes gritos, e muitos paralíticos e coxos foram curados.

Aconteceu que Pedro, que se deslocava por toda parte, desceu também para junto dos santos que moravam em Lida.

⁹ Outra leitura advém de Schmithals que acredita que Paulo está lidando com adversários gnósticos. E a sua opção por não deixar claro se foi ou não de corpo tinha a finalidade de desconsiderá-los. Para mais detalhes ver: Furnish (1984: 545).

É interessante ainda perceber como estas questões de arrebatamento, seja de corpo ou não, são preservadas em sociedades camponesas europeias em finais da Idade Média. Um bom exemplo disto nos é relatado por Carlo Ginzburg em “Os andarilhos do bem” (2010). Ginzburg comenta que em finais do século XVI a meados do século XVII se formou um conjunto de crenças populares que aos poucos por pressões bastante precisas foram assimiladas por feitiçaria. Os *bernandanti* eram bruxos locais que transcendiam para rivalizar com espíritos do mal para manter a produção agrícola.

Encontrou ali um homem chamado Eneias, que há oito anos estava de cama: era paralítico. Pedro então lhe disse: “Eneias, Jesus Cristo te cura! (ἴαται σε Ἰησοῦς) Levanta-te (ἀνάστηθι) e arruma seu leito”. Ele imediatamente levantou-se. Viram-no todos os habitantes de Lida e da planície de Saron e se converteram ao Senhor.

Os passos acima apontam duas distintas ações provenientes de Pedro e Filipe. Os processos de cura e libertação de possessos são procedidos ao substantivo **σημεία**, mesma palavra presente na perícopes 2Cor 12: 12. No caso da cura do paralítico Eneias, vemos Pedro acionando a palavra **ἀνάστηθι** como elemento mágico, além do nome de Jesus ser apontado e reconhecido como meio para obtenção do processo miraculoso.

As palavras de Pedro parecem dialogar com o relato da ressurreição da filha de Jairo expresso no Evangelho de Marcos (Mc 5: 41): “Tomando a mão da criança, disse-lhe: “*Talítha kum*” – o que significava: “Menina, eu te digo, levanta-te””. *Talítha kum* pode ser compreendida como *voces magicæ* (“palavras mágicas”) que foram acionadas por Jesus e por Pedro como fórmula mágica para cura.¹⁰ Para além das palavras mágicas, o nome de Jesus também é decisivo para a realização da ação miraculosa. Mas por que isso?

Os Papiros Mágicos Gregos (PMGs) datados entre os séculos II AEC a V EC, são compostos por uma série de fórmulas, rituais e mágicas, semelhante a um manual de magia com diferentes finalidades: simpatias para ligar e desligar, encantamentos para conseguir ligar a si a uma mulher ou a um homem, adivinhação, curas e exorcismos, rituais para obter um demônio assistente, entre outros. Havendo uma longa sessão ensinando amuletos, hinos e rituais destinados a curas das mais diversas (entre elas febre, inflamação de garganta) e o exorcismo (CHEVITARESE e CORNELLI, 2003: 68-69).

¹⁰ Gabriele Cornelli (2006: 94-95) comparou essa mesma perícopes com a narrativa da ressurreição de uma menina romana por Apolônio de Tiana. A confrontação entre as narrativas demonstra que o emprego de *voces magicæ* é uma prática recorrente na Bacia Mediterrânea Antiga, pois tal como o despertar da filha de Jairo se dá após palavras mágicas, a menina romana também acorda depois de serem ditas palavras secretas.

As divindades e personagens evocadas variavam muito entre elas, Ísis, Apolo, o deus dos judeus chamado de *Iaô*, Abraão, Moisés, Salomão e mesmo Jesus como comenta Hans D. Betz (1986: XLI):

Há textos que refletem, talvez, um tipo diferente de mágico, um tipo que conhecimento partir do meio religioso grego. "Este tipo de mago andarilho parece disposto a adotar e adaptar todas as tradições religiosas que apareceu útil para ele, enquanto o conhecimento e compreensão do que ele adotou foi caracterizado por uma certa superficialidade. Este tipo de mago não compreende as antigas línguas, embora ele tenha usado os restos deles na transcrição recitando e utilizando (...) hinos metricamente compostos (...) Magos deste tipo, incorporam gradualmente deuses dos diversos cultos e que sua natureza tornou-se turva, que muitas vezes transformado em divindades completamente diferentes. Para estes magos, já não havia qualquer diferença cultural entre o Egito e os deuses gregos, ou entre eles e o deus judaico e os anjos judeus; e até mesmo Jesus foi ocasionalmente assimilado nesse sincretismo religioso verdadeiramente "ecumênico" da cultura do mundo helênico.

A fala de Betz é fantástica, pois ajuda-nos a perceber que num ambiente amplamente helenizado não se fazia distinção a que personagem era evocada para a realização ou obtenção da prática mágica, o importante é que esse indivíduo ou divindade tivesse um poder ou **δύναμις** fortemente reconhecida a tal ponto de seu poder ser invocado, e como pode se ver abaixo o poder de Jesus foi também acionado nesse ambiente (PMG IV. 1227-64):

Salve, deus de Abraão; salve, deus de Isaac; salve, deus de Jacó; Jesus Cristo, o Espírito Santo, o Filho do Pai, que está acima dos Sete, que está dentro Sete. Traga *Iaô Sabaoth*; seu problema pode ter força diante dele, NN, até afastar este daimon imundo Satanás, que está nele. Eu te conjuro, *daimon*, quem quer que seja, por este deus, SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIONETHS ABARBARBAPHAI. Saia, *daimon*, quem quer que seja, e ficar longe dele, NN,/agora, agora; imediatamente, imediatamente. Saia, *daimon*, desde que eu ligá-lo com cadeias fortíssimas inquebráveis, e eu vos entregarei o caos negro em perdição.

Além dos nomes da invocação do deus de Abraão, Isaac e Jacó, o nome de Jesus também aparece presente como decisivo para o exorcismo. Quando nos voltamos para

os relatos de curas e libertação de possessões feitas por Pedro e Filipe em Atos, percebemos claros paralelos. O que pode nos afirmar que:

(1) as primeiras comunidades paleocristãs que acreditaram Jesus não agiram diferentes de práticas altamente disseminadas na Bacia Mediterrânea Antiga;

(2) a fama de Jesus como um mago ultrapassou as fronteiras de seu movimento, o que talvez explique também a passagem do Evangelho de Lucas (Lc 9: 49): “João tomou a palavra e disse: “Mestre, vimos alguém expulsar demônios em teu nome e quisemos impedi-lo porque ele não te segue conosco”.”;

(3) o processo de construção de autoridade apostólica estava diretamente ligado à capacidade do sujeito de demonstrar o conhecimento sobre as *voces magicæ* atribuídas a Jesus.

V. E. R. Dodds nos conta logo no início de seu livro “Os gregos e o irracional” (2002 (1950)) que se dedicou ao estudo sobre a racionalidade e a religião a partir de um breve diálogo com um jovem no Museu Britânico, que a arte grega “não o comoviam” por serem “extremamente irracionais”. A fala desse jovem é fantástica, pois permitiu a Dodds averiguar se a percepção que temos do passado Greco-romano conversa a leitura e interpretação dado ao ambiente originário.

A conclusão do autor foi que mesmo o “iluminismo grego” não estava dissociado de um ambiente mágico. Essa fase na história grega acabou por abrir brecha para o ingresso de cultos e divindades estrangeiras, além de ser atribuído a Sócrates a presença de um *daímon* que o guiava em suas falas e atos. Esse ponto nos permite a seguinte reflexão: não estariam as traduções expostas no início desse artigo incutindo ideias sobre os Paleocristianismos, Jesus e Paulo que em nada dialogam com o ambiente desse movimento? Ou melhor, não estariam às versões bíblicas expostas construindo um Jesus e Paulo racionais demais e que se distanciam e muito das primeiras interpretações do Nazareno e de como se configurava o seu reino?

Com isso queremos dizer que talvez ainda hoje seja válida a fala de Albert Schweitzer, citada anteriormente nesse artigo, sobre o descompasso entre o Jesus

Histórico e os Jesus que circulam e são criações das demandas religiosas, políticas e sociais de nosso tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Bíblia Sagrada**. Versão de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada, 2ª Edição. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Bíblia Sagrada**. Versão Ave Maria. Edição Clarentiana, São Paulo: Ave Maria, 1999.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Nova Versão Internacional (NVI)**. São Paulo: Vida, 2000.

BÍBLIA. Novo Testamento. Atos dos Apóstolos. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Novo Testamento. Evangelho de Lucas. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Novo Testamento. Evangelho de Marcos. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

NOVO TESTAMENTO. PRAXEIS. Grego. **The Greek New Testament**. ALAND, Kurt, *et alli*. London: United Bible Society, 1966 (1ª edição), 1968 (2ª edição), 1975 (3ª edição) e 1983, 2001 (4ª edição). Cap. 1, vv. 1. (UBS)

NOVO TESTAMENTO. PROS KORINTIOYS B. Grego. **The Greek New Testament**. ALAND, Kurt, *et alli*. London: United Bible Society, 1966 (1ª edição), 1968 (2ª edição), 1975 (3ª edição) e 1983, 2001 (4ª edição). Cap. 1, vv. 1. (UBS)

3. Trabalhos Teóricos.

DETIENNE, M. **Comparar o Incomparável**. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

ELIADE, M. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (1998).

GINZBURG, C. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 (1986).

GINZBURG, C. **Os Andarilhos do Bem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GINZBURG, C. **Medo, Reverência, Terror**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

JAMES, W. **Las Variedades de la Experiencia Religiosa**. Madrid: Ediciones Península, 1994.

4. Dicionários, Manuais e Comentários.

BAYLLI, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1950.

FURNISH, V. **Second Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 1984.

5. Trabalhos Específicos.

BETZ, H. “Jesus a Divine Man”. In: TROTTER, F. (Ed). **Jesus as the Historian**. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

BETZ, H. **Greek Magical Papyri in Translation**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

BOUSSET, W. **Kyrios Christos**. New York: Abingdon Press, 1970 (1919).

CAVALCANTI, J. “As Conversões de Paulo: Uma Breve Análise Comparativa entre as Telas de Caravaggio e as Narrativas de Conversão em Atos”. IN: **Revista Nearco**, Ano VII, Número II, Rio de Janeiro, 2014.

CHEVITARESE, A. e CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

- CORNELLI, G. “A Magia de Jesus”. In: CHAVITARESE, A., CORNELLI, G. e SELVATICI, M. (Ed) **Jesus de Nazaré. Uma outra História**. São Paulo: Annablume, 2006.
- DODDS, E. **Os Gregos e o Irracional**. São Paulo: Escuta, 2002 (1950).
- GUNKEL, H. **The Influence of the Holy Spirit. The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul**. Philadelphia: Fortress Press, 6ª. Ed, 1979 (1888).
- HARNACK, A. **The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries**. London: Williams and Norgate, 1908.
- MILLS, M. **Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- SCHWEITZER, A. **The Quest of the Historical Jesus**. London: A. & C. Black, Ltd., 1910 (1906).
- SCHWEITZER, A. **O Misticismo de Paulo, o Apóstolo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006 (1929).
- SEGAL, A. **Paulo, o Convertido: Apostolado e Apostasia de Saulo o Fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.
- SMITH, M. **The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark**. Dawn Horse Press, 2005 (1973).
- SMITH, M. **Jesus the Magician**. New York: Barnes & Noble, 1978.
- STRAUSS, D. **The Life of Jesus**. London: Swan Sonnenschein & Co. Lim, 1902 (1835).
- TIEDE, D. **The Charismatic Figure as a Miracle Worker**. Missoula: SBLDS I, 1972.
- TWELFTREE, G. **Jesus the Exorcist: A History of Religions Study**. (Tesis of Doctor in Philosophy) University of Nottingham: Nottingham, 1981.
- WELBORN, L. **An end to Enmity: Paul and the “wrongdoer” of Second Corinthians**. De Gruyter: Boston, 2011.