

4

Aspectos teológicos de Mt 17,1-8

4.1.

O monte como um lugar de revelação

No evangelho de Mateus muitos momentos do ministério de Jesus, no decorrer das narrativas e discursos, acontecem no monte (ou montanha). No relato da tentação em Mt 4,1-11, a última tentação feita pelo diabo tem como cenário um monte alto (ὄρος ὑψηλὸν), mesma expressão em grego de Mt 17,1. Além disso, outros textos ligam Jesus ao monte nesse evangelho¹.

O Sermão da Montanha (Mt 5 – 7) é a primeira e mais longa coleção de Mateus de instruções para os discípulos e, do ponto de vista do narrador, assume um lugar especial por ser dado numa montanha (Mt 5,1), localizada na Galiléia². Em Mt 14,23, Mateus realiza uma alteração no texto marciano: ao invés de dizer que Jesus “partiu para o monte para orar” (Mc 6,46, ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι) ele altera o texto para “subiu ao monte a sós para orar” (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ’ ἰδίαν προσεύξασθαι). Na LXX, o verbo “subir” mais a expressão “ao monte” (ἀναβαίνω + εἰς τὸ ὄρος) ocorre vinte e quatro vezes. Dessas, dezoito encontram-se no Pentateuco, e a maior parte delas se refere a Moisés³.

Em um dos sumários de cura (Mt 15,29-31), Jesus sobe a montanha nas cercanias do mar da Galiléia e muitos surgem para serem curados. Quando Jesus chega em Betfagé, no monte das Oliveiras, envia dois discípulos a Jerusalém para preparar sua entrada na cidade (Mt 21,1). No último discurso do Evangelho, o

¹ A palavra grega ὄρος aparece em: Mt 4,8; 5,1.14; 8,1; 14,23; 15,29; 17,1.9.20; 21,1.21; 24,3; 26,30 e 28,16.

² FREYNE, S., *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 69.

³ ALLISON, D. C., *The New Moses*, p. 174.

discurso escatológico (Mt 24 – 25), Jesus instrui seus discípulos enquanto estava no monte das Oliveiras (Mt 24,3). Depois da ceia, Jesus e seus discípulos cantam um hino e vão para o monte das Oliveiras (Mt 26,30) e, por fim, Jesus se encontra com seus discípulos, após a ressurreição, em uma montanha na Galiléia para uma instrução final (Mt 28,16).

No que diz respeito ao monte da transfiguração, aqueles que entendem o relato como histórico, buscam a localização geográfica do monte em algum lugar de Israel. A opinião tradicional é que o monte Tabor teria sido esse lugar⁴. Posteriormente, alguns passaram a pensar no monte Hermon⁵, por causa de seu tamanho e por sua proximidade com Cesaréia de Filipe, o lugar geográfico do capítulo 16.

Hoje, muitos entendem que a localização em si do monte não ajuda muito para a compreensão do relato⁶. E que no que diz respeito ao evangelho de Mateus, a sua preocupação com a questão judaica, que domina toda a narrativa, faz com que a obra reflita menos diferenças regionais, isso porque todo o povo judeu se torna envolvido no enredo. Por isso, quando o evangelho utiliza a expressão “Israel”, mesmo quando Jesus se dirige ao público galileu, mostra que os interesses do autor são primariamente teológicos em vez de geográficos⁷.

Sendo assim, é perfeitamente plausível que a montanha seja uma montanha simbólica (teológica), ou seja, um novo Sinai, onde é realizada uma nova revelação

⁴ A tradição cristã da identificação do local como o monte Tabor é muito antiga e deriva de duas razões: a primeira pela proximidade com os eventos anteriores, em Cesaréia de Filipe e, posteriores na Galiléia e, a segunda, que a montanha se destaca por sua beleza no quadro geográfico da planície de Esdrelom. Cf. MAZZAROLO, I., *Evangelho de São Mateus*, p. 260. Essa tradição antiga aparece desde o tempo de São Cirilo de Jerusalém e São Jerônimo. Cf. MALDONADO, J., *Comentarios a los Cuatro Evangelios*, p. 607.

⁵ O Monte Hermon é o local mais sugestivo por alguns pela sua extensão de aproximadamente 2800m de altura, o que o encaixaria melhor no entendimento da expressão “monte alto” e é bem mais próximo de Cesaréia de Filipe que o Tabor. Cf. por exemplo STEWART, R. G., *Commentario Esegético Pratico del Nuovo Testamento*, p. 335.

⁶ BARBAGLIO, G., *Evangelhos (I)*, p. 519. Os evangelhos sinóticos parecem não terem se interessado em localizar com precisão qual a fonte do monte da transfiguração e nem querer associar o relato a algum nome específico. Cf. DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., *The Gospel According to Saint Matthew*, v. II, p. 695. Em relação à geografia do evangelho, Trilling afirma que o evangelista tem pouco interesse em detalhes geográficos, pois carece, cronologicamente e topograficamente, de relevo especial. Sem contar que muitos dados de Marcos passam por alto e, há relatos que se mesclam geograficamente entre si. TRILLING, W., *El Verdadero Israel. La Teología de Mateo*, p. 192.

⁷ FREYNE, J., *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, p. 68.

escatológica⁸. Sião é sempre vista no saltério como o lugar do trono de Deus e do rei ungido⁹. Também a plenitude futura do Reino de Deus será colocada em Sião, onde estará o ungido de Deus¹⁰.

Na literatura apocalíptica judaica, o visionário pode estar nos mais diferentes lugares no momento que tem uma visão:

Quanto ao ambiente em que se alega estar o visionário apocalíptico, cenários domésticos perfazem seis passagens confirmadas (2En 1,2-6; GrErza 1; ApAbr 8; Dn 2,17-20; 7,1-2; 15 e 28) e uma provável (2En 3,1); localidades geográficas específicas somam dez confirmadas (1En 13,6-10; 2Br 5,5-7; 47-48,1; 3Br introdução grega 4Ed 1,33; 3,1-5; 9,26-29; Ap 1,9-17; Dn 10,1-17 e Jub 1,2-6) e acidentes naturais como montanhas, rios não-nomeados e outros do gênero somam outros cinco trechos (2Br 6,2; 55,1-4; 3Br introdução eslavônica; 4Ed 14,1-3 e MartIs 2,7-11)¹¹.

Dentre as passagens da citação acima, chama atenção o primeiro capítulo do livro dos Jubileus onde temos a menção de Moisés no monte Sinai¹². Antes é importante fazer algumas considerações sobre o livro e essa menção. O livro de Jubileus, produto do período asmoneu inicial e indiretamente da crise macabéia, na verdade é uma paráfrase estendida do livro de Gênesis e, mais brevemente do Êxodo até a revelação do Sinai¹³.

Por causa disso, procura seguir na grande maioria das vezes o texto bíblico e não raro reproduz o texto bíblico literalmente, omitindo o que não acha útil e, em outros casos fazendo reformulações ou novas elaborações para anexar seus interesses e propósitos¹⁴. Por isso, no primeiro capítulo (1,2-4) temos praticamente uma

⁸ *Bíblia de Jerusalém*, p. 1735. Nota b. Cf. tb. *Bíblia do Peregrino*, p. 2419. Nota 9,2.

⁹ Cf. SI 2,4.6; SI 48,2; SI 146,10.

¹⁰ DONALDSON, *Jesus on the Mountain*, p. 146-148. O autor mostra a importância teológica da montanha baseada na tradição escatológica de Sião.

¹¹ DOBRORUKA, V. Experiência Visionária e Transe na Apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, P. A. S. (Org.), *Religião de Visionários*, p. 57-80; aqui p. 62.

¹² O livro *Martírio de Isaías*, nome atribuído à primeira parte de *Ascensão de Isaías*, no capítulo 2,7-11 apresenta um relato em que Isaías foi viver numa montanha no deserto junto com alguns profetas contemporâneos (como Habacuque e Miquéias). Essa parte não é designada como um texto apocalíptico, e narra o martírio de Isaías, deixando transparecer o contexto da perseguição de Antíoco IV (164 a.C.). Sendo assim, o referido texto não entra em nossa análise comparativa. Cf. RUSSELL, D. S., *L'apocalittica giudaica*, p. 86

¹³ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 125

¹⁴ NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 147.

reprodução do texto de Ex 24,15-18, apresentando apenas um acréscimo na parte final:

Subiu Moisés ao Monte do Senhor, e sua glória se assentou sobre o Sinai, e a nuvem o cobriu por seis dias. Ao sétimo dia, o Senhor chamou desde a nuvem a Moisés, que viu a glória do Senhor como fogo ardente em cima do monte. Moisés permaneceu no monte quarenta dias e quarenta noites, e o Senhor lhe mostrou o passado e o futuro da distribuição de todos os dias da lei e da revelação (Jub 1,2-4)¹⁵.

O texto inicial de Jubileus apresenta Moisés como receptor de revelações, o que faz com que esse livro atue dentro da tradição mosaica mais claramente que os livros de Enoque¹⁶. Jubileus ratifica a crença de que o Sinai é o lugar da revelação de Deus não só da lei, mas também de coisas concernentes ao passado e o futuro. Da mesma forma, não há como negar que o relato da transfiguração faz eco também a tradição mosaica do Sinai na vida do novo Moisés: Jesus¹⁷.

Nossa pesquisa irá focar também textos que estejam relacionados ao mesmo campo semântico¹⁸ de monte, ou seja, que expressam a mesma idéia, que falam de subida. Sendo assim, os textos que apresentamos são textos de viagem celestial ao céu, onde o centro do cenário é o trono de Deus. A abordagem, parte do que mencionamos acima, de que Sião é vista como o lugar do trono de Deus e que a transfiguração faz uma alusão a isso no sentido de ser o monte da revelação final.

No Testamento dos Doze Patriarcas, temos o Testamento de Levi, obra composta no século II a.C.¹⁹, cujo texto apresenta um relato de ascensão de Levi, mas antes ele apresenta suas últimas palavras a seus filhos e narra sua experiência como viajante celestial: “Caiu sono sobre mim e encontrei-me sobre uma alta montanha. E

¹⁵ MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, p. 81.

¹⁶ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 126.

¹⁷ Conferir o *Status Quaestionis* do presente trabalho, no Capítulo 1: Introdução.

¹⁸ Da Silva define campo semântico como um “grupo de palavras cujos significados estão de alguma forma relacionados, normalmente por terem uma referência comum (tema, ideia, ambiente)”. Cf. DA SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica*, p. 74.

¹⁹ Muito se discute a respeito da datação do Testamento dos Doze Patriarcas. A opinião tradicional é que a obra é uma composição judaica com interpolações cristãs. No caso do Testamento de Levi, o mesmo é considerado o mais antigo dos Testamentos e é datado no II século a.C. por Charlesworth, pois possui paralelos com os inícios da época dos Macabeus. Nos capítulos 2-5 do Testamento de Levi, encontra-se um apocalipse completo. Cf. CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 777 e 778.

eis que os céus foram abertos e um anjo do Senhor me disse: Levi, Levi, entra” (Test Levi 2,5.6)²⁰.

O relato descreve a primeira visão de Levi, o qual é chamado estando em uma montanha para subir e a partir daí contemplar, com o auxílio de um anjo, os sete céus indo até a sala do trono de Deus²¹, que o comissiona para ser seu sacerdote até o fim dos tempos.

Todos os elementos apresentados nessa primeira visão de Levi: o sono, a visão, a montanha e o trono de Deus são elementos importantes do misticismo da *merkavah*²². Surge com base em visões da morada divina (Is 6 e Ez 1), bem como nas visões no alto das montanhas concedidas a Moisés e Elias. Este movimento começou a florescer no judaísmo durante o período helenístico tanto na tradição mística judaica quanto na apocalíptica²³.

Já no livro de Apocalipse temos uma experiência visionária de João em que ele vê uma porta aberta no céu e recebe o convite para subir. As visões que ele terá o levarão para o mundo celestial, ele vai fazer parte do cenário delas.

Ap 4,1 grego	Ap 4,1 tradução
Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἠκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ’ ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα ²⁴ .	Depois destas coisas vi, e eis uma porta aberta no céu, e a primeira voz a qual eu ouvi como trombeta falando comigo disse: Sobe para aqui, e mostrarei a ti as coisas que devem acontecer depois destas coisas.

Tabela 04: Texto grego e tradução de Apocalipse 4,1

²⁰ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 788.

²¹ O texto não está organizado devidamente, pois algumas versões incluem apenas três céus e a sequência é inversa. OTZEN, B., *O Judaísmo na Antiguidade*, p. 233.

²² *Merkavah* é o trono-carruagem de Deus. Provém do misticismo judaico, que reinterpretou a Escritura conforme o referencial simbólico da visão do trono-carruagem de Ezequiel capítulo 1. Está presente também nas tradições rabínicas mais antigas e provavelmente influenciou o cristianismo primitivo. NOGUEIRA, P. A. S. (Org.), *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*, p. 28. Para o desenvolvimento do misticismo judaico. Cf. NEUSNER, J., AVERY-PECK, A. J.; GREEN, W. S., *The Encyclopaedia of Judaism*. v. IV, p. 1799-1810.

²³ CHARLESWORTH, J. H., *Op. cit.* p. 788.

²⁴ As citações do livro de Apocalipse são de acordo com o texto de NESTLE-ALAND, 27ª edição.

O texto serve como uma introdução à visão, onde o trono é o centro da narrativa visionária e o símbolo maior de referência ao poder divino²⁵. Em tudo, menos na questão da pseudonímia, João adere à maneira apocalíptica de revelação: mediação por um anjo, visões e mesmo uma breve sugestão de ascensão celestial, conforme se apresenta no versículo acima.

No mesmo Apocalipse de João (21,9 – 22,5), o visionário é transladado ao deserto para uma alta montanha para ver a cidade santa:

Ap 21,10 grego	Ap 21,10 tradução
καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ	E transportou a mim em espírito sobre grande e alto monte, e mostrou a mim a cidade santa, Jerusalém, descendo do céu da parte de Deus

Tabela 05: Texto grego e tradução de Apocalipse 21,10

No texto, para que o visionário João contemple a nova Jerusalém foi preciso que ele fosse “em espírito” (ἐν πνεύματι) para um monte alto e grande²⁶. O que chama a atenção mais uma vez para o elemento subida, como lugar de revelação da descrição da cidade.

Chama a atenção que dos textos apresentados é preciso subir ou estar em um lugar alto para poder receber uma revelação de Deus. A Moisés são reveladas coisas concernentes ao passado e ao futuro, porque subiu ao Sinai. No texto de Apocalipse João recebe revelações acerca das “coisas que devem acontecer depois destas” porque por ordem do anjo subiu. Da mesma forma que posteriormente foi levado a um alto monte para ver a nova Jerusalém em uma visão.

No Testamento de Levi, ele é comissionado por Deus para ser seu sacerdote porque quando estava numa montanha viu os céus abertos e entrou (subiu) escoltado por um anjo. Por isso, podemos dizer que a revelação dada aos discípulos na

²⁵ NOGUEIRA, P. A. S., *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*, p. 23.

²⁶ A expressão ἐν πνεύματι aponta para os momentos importantes da experiência visionária que o livro apresenta e aparece em: Ap 1,10; 4,2; 17,3; 21,10. FILHO, J. A. Estrutura Visionária na Estrutura Literária do Apocalipse. In: NOGUEIRA, P. A. S. (Org.), *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*, p. 207-232; aqui p. 208.

transfiguração aconteceu porque os três discípulos foram comissionados por Jesus para subir ao monte e por causa disso, em certo sentido, verem “os céus abertos”.

Na apocalíptica judaica o visionário é sempre um homem, o que não prova a identidade dos autores, mas não deixa de ser um fator a ser levado em conta quando se trata a respeito²⁷. A transfiguração seria uma experiência visionária à margem do que é visto em virtude de apresentar três visionários que sobem, Pedro, Tiago e João. Mas não deixa de ter uma certa relação com o ambiente judaico, pois os mesmos permaneceram conhecidos e ativos na Igreja primitiva palestina²⁸. O que sugere que o relato é oriundo de um contexto do judaísmo palestino.

4.2.

Jesus transfigurado diante deles

Tanto na literatura grega como na romana a idéia da metamorfose ou transformação de uma aparência ou forma é comum. No contexto latino, duas obras importantes ambas chamadas de *Metamorphoses* mostram essa questão. A primeira de Ovídio apresenta uma série de contos em que seres sobrenaturais e humanos apresentam transformações diferentes²⁹. A segunda obra de Apuleio, que é uma autobiografia, mostra como Apuleio se transformou em um asno e depois foi restaurado pela deusa Ísis³⁰.

Essas obras, com seu gênero literário próprio, foram fruto do mundo greco-romano em que os deuses a fim de se aproximar dos homens se transformavam para serem perceptíveis aos mesmos. Mas na apocalíptica e no misticismo judaico ocorre a concepção inversa, ou seja, são os homens que mudam sua forma para uma forma

²⁷ DOBRORUKA, V. Experiência Visionária e Transe na Apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, P.A.S., *Religião de Visionários*, p. 57-80; aqui p. 59.

²⁸ LIERMAN, J., *The New Testament Moses*, p. 196.

²⁹ A obra *Metamorphoses*, de Ovídio, é datada entre os anos 2 d.C. a 8 d.C. e representa a fase madura da produção ovidiana. SOARES, M. L. L., *Ovídio e o Poema Calendário: Os Fastos, Livro II, o mês das expiações*, p. 7. Para a leitura da obra. Cf. GREGORY, H., *Ovid: The Metamorphoses*, New York: The Viking Press, 1958.

³⁰ Embora a obra *Metamorphoses* de Apuleio seja datada no século II d.C., ela nos ajuda a entender o conceito de transformação e libertação conforme era visto na religião helenística. SILVA, S. G. V. Um exemplo de Polêmica Religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargatis nas *Metamorphoses* de Apuleio. *Dimensões* 9 (2001), p. 27.

supraterrestre. Por isso, na Apocalíptica Judaica uma mudança milagrosa na forma é um dos dons da salvação escatológica que recebe o justo após a ressurreição³¹.

No relato da transfiguração, o termo não corresponde ao sentido helenístico, mas provém das idéias apocalíticas. Jesus diante dos olhos de seus discípulos tem sua aparência humana mudada momentaneamente para a de um ser celestial de um mundo transfigurado³².

A descrição da mudança da pele do rosto de Moisés em Êxodo 34,29-35 certamente serviu de pano de fundo veterotestamentário para a transfiguração³³. Na LXX, o mesmo termo grego é usado para a palavra rosto (πρόσωπον). O acréscimo mateano do rosto, que não é encontrado em Marcos, é uma assimilação deliberada do rosto de Moisés. Também a menção de que o brilho do rosto de Jesus reluziu como o sol, mostra um contato com a tradição rabínica, onde o rosto de Moisés brilha como o sol³⁴.

No livro dos Vigilantes (1-36), escrito no século II a.C.³⁵, temos uma revelação celestial de Enoque, quando ele sobe aos céus (1En 14,8). Ele atravessa uma casa que era quente como fogo e fria como a neve e, depois chega a uma outra casa, feita com língua de fogo. Nessa casa, Enoque contempla uma visão de um alto trono, uma teofania, onde ele vê a Glória Suprema. O céu é compreendido como um templo, mediante o qual Enoque vai ao santuario interno³⁶. A descrição da Glória Suprema possui semelhança com a descrição de Jesus transfigurado. Em 1Enoque 14,20.21 diz:

³¹ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, p. 522 e 523.

³² *Ibidem*, p. 526.

³³ BROWN, C.; COENEN, L. (Org.), *DITNT*, v. II. p. 2549.

³⁴ A fraseologia de Mateus fica mais próxima do texto massorético do que Lucas. GUNDRY, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. p. 82 e 83.

³⁵ O livro completo (1-36) é representado de maneira fragmentada em manuscritos do primeiro século d.C., mas já no segundo século a.C. aparece pressuposto no livro de Jubileus. COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 80.

³⁶ HIMMELBARB, M., *From Prophecy to Apocalypse: The Book of the Watchers and Tours of Heaven*. In: GREEN, A. (Ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, p. 149-151.

1En 14,20.21 Grego	1En 14,20.21 Tradução
καὶ ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπ' αὐτῷ• τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ ὡς εἶδος ἡλίου, λαμπρότερον καὶ λευκότερον πάσης χιόνος. καὶ οὐκ ἐδύνατο πᾶς ἄγγελος παρελθεῖν εἰς τὸν οἶκον τοῦτον καὶ ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ τὸ ἔντιμον καὶ ἔνδοξον, καὶ οὐκ ἐδύνατο πᾶσα σὰρξ ἰδεῖν αὐτοῦ ³⁷ .	A Glória Suprema estava sentada nele. Seu manto era mais brilhante do que o sol e mais branco do que a neve. Nenhum anjo a podia aproximar, nem olhar o rosto daquele que é honrado e louvado. Nenhuma carne podia suportar sua vista.

Tabela 06: Texto grego e tradução de 1Enoque 14,20.21

Vemos que assim como em Mateus 17,2, dois aspectos da divindade são mencionados em 1Enoque 14,20: as vestes (mais brilhante que o sol, e mais branco do que a neve) e o rosto. No texto grego de 1Enoque podemos perceber uma certa semelhança de vocabulário com a transfiguração mateana como as palavras sol (ἡλίου), rosto (πρόσωπον) e branco (λευκότερον)³⁸.

Se fosse considerado a variante de Mt 17,2 que substitui a expressão a luz (τὸ φῶς) pela palavra neve (χιών) teríamos uma outra semelhança de vocabulário com 1Enoque 14,20. Por fim, embora seja empregado um termo grego diferente para a palavra traduzida como vestes ou manto em 1Enoque (περιβόλαιον) e em Mateus (ἱμάτιον), os termos não deixam de pertencer ao mesmo campo semântico³⁹. Essas semelhanças sugerem que é na direção das teofanias e angelofanias apocalípticas que temos que buscar explicação teológica para a análise de nossa perícope.

O livro de 4Esdras, escrito no final do primeiro século d.C., apresenta mais duas passagens que possuem certa semelhança com a transfiguração. A primeira está no capítulo 7, onde a partir do versículo 88 um anjo descreve as sete alegrias das almas dos justos, que depois de muita pena e trabalho, conseguiram salvar-se e

³⁷ As citações do livro de 1Enoque são de acordo com o texto do software BibleWorks, versão 7.0.1. O respectivo software, no que se refere a 1Enoque, se baseia na seguinte obra: SWETE, H. B., *The Psalms of Solomon with the Greek Fragments of the Book of Enoch*, Cambridge: Cambridge University Press, 1899.

³⁸ ROWLAND, C., *The Open Heaven: A study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, p. 367.

³⁹ Idem.

esperam o juízo final⁴⁰. Uma das alegrias é a de receber um corpo novo: “A sexta, quando lhes será mostrado como seu rosto resplandecerá como o sol e como, doravante incorruptíveis, serão semelhantes a luz das estrelas”. (4Ed 7,97)⁴¹.

O texto acima mostra também uma outra questão refletida no evangelho de Mateus, a de que a transfiguração de Jesus antecipa não só a sua glória futura na ressurreição, mas também a glória dos justos⁴². Essa temática perpassa esse evangelho (Mt 22,30), a de que os justos serão como anjos, ou seja, irão usar vestes escatológicas ou vestes angelicais.

O texto de Mt 13,43 parece ser crucial acerca dessa esperança: “Então os justos resplandecerão como o sol no reino do Pai deles. O que tem ouvidos ouça”. O texto tem uma ligação com o anjo que aparece descrito em Mateus 28,2.3, de maneira muito mais detalhada do que a sua fonte, que é o evangelho de Marcos (Mc 16,5.6)⁴³. Em Mateus, o anjo é descrito como tendo uma aparência como de um relâmpago e a veste branca como a neve.

A descrição do anjo consiste em uma combinação dos elementos que o evangelista extraiu do livro de Daniel⁴⁴. O rosto reluzente seria uma recordação de Daniel 10,6, enquanto que o branco das vestes como neve seria uma referência ao traje do Ancião de Dias em Daniel 7,9. Com isso, a semelhança entre o brilho do anjo no túmulo vazio e o brilho do estado dos justos no tempo do fim confirmaria a referência mateana de Mt 22,30 que diz que na “ressurreição não se casam nem são dados em casamento, mas como os anjos no céu são”. O relato da transfiguração parece confirmar essa combinação⁴⁵.

A partir do capítulo 10 de 4Esdras, começam as visões do livro. Na primeira visão, Esdras vê uma mulher chorando que depois se transforma em uma cidade (a Jerusalém celestial): “Enquanto eu estava conversando com ela, eis que, sua face de repente brilhou excessivamente e seu semblante piscou como relâmpago, assim eu

⁴⁰ MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, p. 253.

⁴¹ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v.1, p. 540.

⁴² DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., *The Gospel According to Saint Matthew*, v. II, p. 696.

⁴³ SIM, D., *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, p. 143.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

estava muito assustado ao me aproximar dela, e meu coração estava apavorado”. (4Ed 10,25).

A transfiguração da mulher em uma cidade seria um caso de uma metamorfose feminina, semelhante, por exemplo, ao caso de Asenet no livro José e Asenet⁴⁶. Mais uma vez na descrição do que aconteceu com a mulher vemos a mudança no rosto, assim como na transfiguração de Jesus. Assim como a mulher era Sião e que Deus lhe mostrara a glória futura de Jerusalém, assim também a transfiguração de Jesus mostra a sua glória futura.

Outro texto relevante acerca da temática aparece no livro de 2Baruque, também datado no final do primeiro século d.C. Nos capítulos 49 a 52 há uma discussão a respeito da ressurreição do corpo. Baruque questiona a Deus acerca de como será o corpo dos justos na ressurreição, se será o mesmo corpo que partilha da fraqueza e do mal do mundo. A resposta de Deus é que depois que os justos forem reconhecidos, os justos e os ímpios serão separados⁴⁷. E no que tange ao corpo dos justos o texto diz:

Simultaneamente, a glória dos que estiverem sido justificados pela lei, dos que tiveram inteligência na sua vida e que plantaram no seu coração as raízes da sabedoria, irradiará cada vez mais e suas feições manifestarão uma beleza irradiante, para que possam atingir e penetrar no mundo que não morre e que lhes foi prometido. [...] Morarão nas alturas desse mundo, e ficarão como os anjos e parecidos com as estrelas. Transformar-se-ão em qualquer forma que quiserem, desde a beleza até a graça, e desde a luz até o esplendor da glória. (2Br 51,3.10)⁴⁸.

Logo, aqueles que foram fiéis à Torá e confiaram na sua sabedoria ascenderão para as alturas do céu, serão transformados à semelhança das estrelas e dos anjos e desfrutarão das bênçãos do paraíso e do mundo que não morre. Dessa forma, o

⁴⁶ No livro, ela se adorna com vestes de núpcias especiais, e sua face está gloriosamente transfigurada. O texto diz: “Disse a sua serva: Traga-me água pura da fonte. Asenet se inclinou sobre a água da bacia. Seu rosto era como o sol e seus olhos como a estrela da manhã ao sair”. (18,7b). Cf. MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, p. 227 e 228.

⁴⁷ NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 522.

⁴⁸ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 638.

problema da mortalidade e da corruptilidade, como ele se relacionava à natureza dos seres humanos, é resolvido por meio de seu esquema dos dois mundos⁴⁹.

Outro exemplo de um ser cujo o brilho é comparado ao do sol encontra-se no Testamento de Abrãao⁵⁰ 12,5 que diz:

Test Abr 12,5 grego	Test Abr 12,5 tradução
καὶ ἐπ’ αὐτῷ ἐκάθητο ἀνὴρ θαυμαστὸς ἠλιόρατος ὅμοιος υἱῷ θεοῦ ⁵¹ .	Sentado nele havia um homem extraordinário, brilhando como o sol, como um filho de Deus.

Tabela 07: Texto grego e tradução de Testamento de Abrãao 12,5

No texto, Abrãao é levado pelo arcanjo Miguel para a primeira porta do céu, do lado oriental (Test Abr 11). Lá ele vê Adão e, depois, dois anjos de fogo que conduzem 10.000 almas por uma porta larga, diante da presença do que está assentado em um trono para realizar o julgamento e a retribuição (Test Abr12). O texto acima descreve a aparência desse homem, que é identificado posteriormente como Abel, filho de Adão, que foi assassinado pelo perverso Caim. A ele é atribuída a mesma função dada a Jesus⁵² de julgar os homens (Test Abr 13,2-4)⁵³.

Um outro paralelo interessante a respeito dessa tradição de Jesus é encontrado em Apocalipse 1,16:

⁴⁹ NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 522.

⁵⁰ O Testamento de Abrãao é preservado em duas recensões gregas. Uma recensão longa (Recensão A) e uma curta (Recensão B). A obra é datada no primeiro século d.C. é fundamentalmente judaica com interpolações cristãs. ROWLEY, H. H., *A Importância da Literatura Apocalíptica*, p. 119.

⁵¹ As citações do livro Testamento de Abrãao são de acordo com o texto do software BibleWorks, versão 7.0.1. O respectivo software, no que se refere ao Testamento de Abrãao, se baseia na seguinte obra: JAMES, M. R., *The Testament of Abraham, Texts and Studies 2.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1892.

⁵² Cf. por exemplo, Jo 5,22.27: “Pois nem o Pai julga a ninguém, mas o julgamento deu todo ao filho [...] E autoridade deu a ele para fazer julgamento, porque é Filho do Homem”.

⁵³ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 888-890.

Ap 1,16 grego	Ap 1,16 tradução
καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.	E tendo à mão direita dele sete estrelas e da boca dele espada de dois gumes, afiada saindo e o rosto dele como o sol brilha no poder dele.

Tabela 08: Texto grego e tradução de Apocalipse 1,16

No texto vemos que o rosto de Jesus brilha também como o sol em sua força total, vemos assim uma semelhança de vocabulário com a utilização da expressão “como o sol” (ὡς ὁ ἥλιος). Essa semelhança é importante, pois nos faz entender que o autor do livro de Apocalipse teve acesso à mesma tradição, que mostrava o rosto de Jesus ressuscitado e glorificado brilhando como o sol⁵⁴.

A descrição do que aconteceu com Jesus ao ser transfigurado no relato de Mateus encaixa-se primeiramente com a busca de criar uma conexão entre Jesus e Moisés (Ex 34,29-35). Mas a análise realizada em textos da apocalíptica judaica nos ajuda a perceber que a descrição mateana possui uma série de ligações com obras apocalípticas ligadas ao seu ambiente.

4.3.

Moisés e Elias

No relato da transfiguração, duas personalidades da história de Israel são vistas conversando com Jesus: Moisés e Elias. Esses não são mencionados juntos como testemunhas do fim dos tempos na literatura judaica do período, pois essa preferia Elias e Enoque. Portanto, havia tradições apocalípticas que aguardavam a vinda de Elias e Enoque juntos como profetas do fim dos tempos, como o Apocalipse de João e o Apocalipse de Elias⁵⁵.

⁵⁴ SIM, D., *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, p. 144.

⁵⁵ Ap El 4,7: “Quando Elias e Enoque souberam que o desavergonhado se revelara no lugar santo, desceram (do céu) para guerrear contra ele”. De acordo com Charlesworth, é provável que as duas testemunhas de Apocalipse 11 sejam Moisés e Elias; todavia muito cedo os cristãos as interpretaram como sendo Elias e Enoque. CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 747.

Dessa forma, esperava-se no relato da transfiguração a figura de Enoque. À tradição de Enoque associam-se os livros de 1Enoque, 2Enoque e 3Enoque⁵⁶, estando ele presente também no livro dos Jubileus⁵⁷. Essa tradição é extraída da figura de Enoque no livro de Gênesis, onde o mesmo é recebido diante de Deus (Gn 5,22) e sua vida é descrita como sendo de 365 anos (Gn 5,23), ou seja, o número de dias do ano solar.

Quando observarmos o capítulo 5 de Gênesis, também percebemos o quanto Enoque se diferencia dos outros patriarcas desse capítulo: em primeiro lugar a sua vida é mais breve, mas ele atinge um número perfeito (365 dias), assim como Noé (Gn 6,9) ele “anda com Deus”, mas depois desaparece misteriosamente, pois assim como Elias (2Rs 2,11), ele é arrebatado por Deus⁵⁸.

Enoque é antes descrito como o sétimo, depois de Adão, no capítulo 5 de Gênesis. O número sete revela a grandeza de Enoque e ao mesmo tempo o associa ao sétimo na listagem dos reis babilônicos antediluvianos, isto é, o sétimo dessa lista de reis é *Enmenduranna*, que foi rei em Sipar, a cidade sagrada do deus sol Shamash, onde fundou uma corporação hereditária de sacerdotes divinos⁵⁹.

Logo, é provável que a figura misteriosa de Enoque veio a se tornar conhecida nos círculos judaicos como equivalente desse rei babilônico *Enmenduranna*, e o fato desse rei ter sido iniciado nos mistérios do Céu e da Terra pelos deuses e depois passar isso aos seus filhos e às gerações seguintes deu início à linha de tradição acerca de Enoque na literatura de que leva o seu nome⁶⁰.

⁵⁶ O livro de 1Enoque é conhecido como Enoque etíope, o de 2Enoque é conhecido como Enoque eslavo e o de 3Enoque como Enoque hebreu. Cf. MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, p. 12.

⁵⁷ O livro dos Jubileus apresenta Enoque como o inventor da escrita, e faz dele o autor de muitos livros, que aparentemente não tem relações uns com os outros: os sinais do céu, suas visões pessoais sobre aquilo “que vai acontecer aos homens em cada geração”, certas revelações angélicas sobre “tudo o que existe no céu e na terra” (Jub 4,17-21). Posteriormente, sua “função especial” é descrita como sendo “a testemunha para as gerações humanas, que relata todas as ações em cada geração até o dia do julgamento” (Jub 10,17); mais tarde Abraão moribundo relata a Isaque que encontrou certas regras sobre os sacrifícios “escritas...nas palavras de Enoque (Jub 21,10). Para leitura do livro dos Jubileus. Cf. MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, p. 81-188.

⁵⁸ *Bíblia de Jerusalém*, p. 41. Nota b.

⁵⁹ RUSSELL, D. S., *L'apocalittica giudaica*, p. 147.

⁶⁰ *Ibidem*. p. 147,148.

Em face do que foi exposto, Enoque torna-se uma grande figura na tradição judaica, onde ele é apresentado como um exemplo de piedade. Em Eclo 44,16 diz: “Enoque agradou ao Senhor e foi arrebatado, exemplo de conversão para as gerações”. Também em Eclo 49,14 diz: “Ninguém sobre a terra foi criado igual a Enoque, ele que foi arrebatado da terra”. Também na igreja primitiva o patriarca Enoque aparece como modelo de justiça e como autor de livros, livros estes que tinham ampla circulação e em alguns círculos cristãos eram aceitos como “Escritura”⁶¹.

Seria visto como natural a aparição dessa personagem no relato da transfiguração. Em 1Enoque, por exemplo, temos a temática de que Enoque não passou pela morte, pois foi revestido por uma auréola de imortalidade. Mas para nossa surpresa, Enoque não tem nenhuma função nessa perícopa, e quase nenhuma em todo o Novo Testamento⁶².

Por fim, a omissão de Enoque pode ser entendida perfeitamente no relato da transfiguração, mesmo ele sendo uma figura importante dentro da tradição judaica, pelo seguinte:

Uma vez que Enoque fora misteriosamente “tomado” por Deus, ele estava apto a ser o revelador de mistérios celestiais. Além disso, ele era mais antigo que Moisés e era associado à história primordial. Não há uma oposição necessária entre Enoque e Moisés, mas Enoque poderia servir como uma autoridade para uma revelação superior à de Moisés. *Devemos também perceber que Enoque não está associado à história distintiva de Israel, mas à história primordial de toda a humanidade*⁶³.

O elemento novo na transfiguração é a apresentação intencional de Jesus em relação a Moisés, o que faz pensar que estamos diante de uma tradição marginal do período, que apresenta Moisés como alguém a quem Deus dá a revelação não somente da Torá, mas também a revelação dos mistérios divinos: uma espécie de viajante celestial⁶⁴. Na tradição judaica, Moisés e Elias aparecem juntos no *Midrash*

⁶¹ ROST, L., *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*, p. 139, 142-143.

⁶² Enoque aparece no Novo Testamento em Lc 3,37; Hb 11,5 e Jd 14.15.

⁶³ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 80 (grifo nosso).

⁶⁴ NOGUEIRA, P. A. S., *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*, p. 81.

Deut. rabba 3.10,1 que é atribuído a Johanan ben Zakkai no primeiro século d.C.⁶⁵: “Deus disse a Moisés: “Quando eu enviar o profeta Elias, vireis os dois juntos”⁶⁶.”

O nome de Moisés está relacionado ao fenômeno da pseudonímia⁶⁷ em livros da literatura apocalíptica judaica. No livro Assunção de Moisés⁶⁸, Moisés entrega livros secretos a Josué para serem preservados e escondidos até o fim dos dias. No livro dos Jubileus, conforme vimos acima, temos uma narrativa em que é outorgada uma tradição secreta revelada a Moisés no Sinai, a qual revela a ele todos os elementos da história, tanto do passado como do futuro. Por fim, o livro de 4Esdras⁶⁹, escrito no final do primeiro século d.C., Esdras é apresentado como um segundo Moisés que recebe os 24 livros da Escritura para divulgar e 70 livros da tradição apocalíptica para serem mantidos em segredo (4Ed 14,1-48).

Já nos círculos apocalípticos cristãos primitivos Moisés e Elias aparecem juntos em textos do segundo século d.C.⁷⁰ A perícopé da transfiguração, ao mencionar Moisés e Elias reflete o passado religioso judaico existente na comunidade cristã primitiva⁷¹.

O relato da transfiguração pode ser uma evidência de que os judeus estavam preparados para ver Moisés como uma figura sobrenatural ativa no céu⁷², noção esta, que deve estar na base da narrativa. Isso nos ajuda a entender o porquê do relato

⁶⁵ LIERMAN, J., *The New Testament Moses*, p. 195.

⁶⁶ CULLMANN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 37.

⁶⁷ Segundo Russell, a pseudonímia não era algo exclusivo dos judeus, pois há, por exemplo, entre os egípcios uma técnica similar presente já na XII dinastia. RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 128.

⁶⁸ Esse é o nome em que a obra é comumente conhecida, porque se acredita que a lenda da assunção de Moisés foi acrescentada como segunda parte, que não chegou até nós. A epístola de Judas pressupõe uma lenda deste gênero (Jd 9). Talvez as três primeiras linhas continham o título, mas elas se apagaram por completo. Outras sugestões de título: *Vaticínio de Moisés* (C. Clemen) ou *Testamento de Moisés* (R. H. Charles). ROST, L., *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*, p. 150.

⁶⁹ Para a questão da nomeclatura dos livros de Esdras. Ver Capítulo 2 deste trabalho, nota 78.

⁷⁰ Há uma referência interessante a Moisés e Elias no *Evangelho de Nicodemos*. Eles são reconhecidos como os únicos que subiram aos céus e são também apresentados como os modelos para a ascensão de Jesus. Também o *Apocalipse de Pedro* apresenta uma versão apócrifa da transfiguração que tem como ênfase a descrição de Moisés e Elias.

⁷¹ LIERMAN, J., *The New Testament Moses*, p. 195.

⁷² Uma evidência importante acerca dessa ideia vem de Josefo, que diz que quando Moisés falava com Eleazar e Josué ele foi arrebatado, pois “uma nuvem o rodeou e ele foi levado a um vale”. O texto a seguir continua dizendo: “Os Livros Santos, que ele nos deixou, dizem que Moisés morreu porque se temia que o povo não acreditasse que ele ainda estava vivo, arrebatado ao céu por causa de sua eminente santidade”. JOSEFO, F., *História dos Hebreus*, p. 192.

aparecer sem nenhuma explicação, ou seja, ele era entendido perfeitamente pelos seus leitores. Por isso, a crença de que Moisés poderia ter escapado da morte pode ter desempenhado um papel no relato da transfiguração⁷³.

Não há como negar que na elaboração do evangelho de Mateus a figura de Moisés é de vital importância para o escritor na tarefa de retratar Jesus. É preciso compreender a apresentação mateana de Jesus como “novo Moisés”, que concebe uma nova lei, mas não torna, por sua vez, sem valor a antiga⁷⁴.

Em todo o evangelho, Jesus é comparado a Moisés. O evangelho da infância (Mt 1-2) desenvolve sua temática inspirado no Êxodo⁷⁵. A função salvífica de Jesus está relacionada ao seu papel de legislador. Quando ele se priva de alimentos no deserto por quarenta dias e quarenta noites (Mt 4,2) imita o jejum de Moisés no Sinai (Ex 34,28) e então inicia seu ministério público. Pouco tempo depois, sobe numa montanha e inicia seu ministério público (Mt 5-7) imitando assim Moisés no alto do Monte Sinai.

Apesar de Mateus crer que Jesus fosse maior do que Moisés, ele destacou a imitação de Jesus e a similaridade com Moisés, o grande legislador⁷⁶. Ao mesmo tempo ele compartilhou da imagem de Moisés de revelador dos mistérios divinos que estava presente em obras da literatura apocalíptica contemporâneas, dentre elas aquelas datadas do século I d.C.: 4Esdras e 2Baruque⁷⁷.

⁷³ LIERMAN, J., *The New Testament Moses*, p. 195.

⁷⁴ BONNEAU, G., *Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo*, p. 188.

⁷⁵ É clara a alusão a Moisés nas narrativas do nascimento e da infância. Assim como Faraó, rei do Egito, procura matar todos os bebês do sexo masculino (Ex 2,16-18), Herodes também, como rei da Judeia, ordena o assassinato dos bebês em Belém (Mt 2,16-18). Moisés foi forçado a deixar o Egito pois Faraó queria executá-lo (Ex 2,15), o mesmo acontece com Jesus, que teve que abandonar a Judeia porque Herodes queria matá-lo (Mt 2,13.14). Deus ordenou o retorno de Moisés do Egito em virtude de “já terem morrido todos os que procuravam matá-lo” [τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν LXX] (Ex 4,19) e, também o anjo de Deus ordenou a José que voltasse para Israel, pois “estão mortos os que procuram tirar a vida do menino” [τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.] (Mt 2,19.20). E por fim, uma última alusão pode ser vista no fato de Moisés levar a mulher e os filhos de volta para a terra natal (Ex 4,20), assim como José levou Maria e Jesus de volta para o local do nascimento de Jesus (Mt 2,21). Cf. THIELMANN, F., *Teologia do Novo Testamento*, p. 112.

⁷⁶ ALLISON, D. C., *The New Moses*, p. 172-180.

⁷⁷ Conforme vimos essas obras também compartilham com Mateus da mesma visão negativa com relação ao Império Romano. Ver capítulo 2, p. 44-49.

No livro de 4Esdras, escrito no final do primeiro século d.C., temos a seguinte informação acerca de Moisés:

[...] Eu levei ele ao Monte Sinai, onde o tomei para estar comigo por muitos dias e lhe disse coisas maravilhosas e lhe mostrei os segredos dos tempos e lhe declarei o fim dos tempos. Então lhe ordenei dizendo: “Estas palavras debes tornar públicas, e estas debes manter secretas” (4Ed 14,4-6)⁷⁸.

Nesse texto Moisés aparece como o paradigma da vocação profética de Esdras, o profeta desse apocalipse. Moisés surge como alguém que no Sinai não só recebeu a lei, mas também os segredos do tempo do fim⁷⁹. Já o texto de 2Baruque apresenta uma proposta semelhante com relação a figura de Moisés:

Esta construção que está agora no meio de vós não é aquela que deve ser revelada, aquela que estava preparada desde o tempo em que decidi criar o Paraíso e que mostrei a Adão antes que tivesse pecado. Depois que desobedeceu ao meu mandamento, essa visão lhe foi retirada, como também o Paraíso. Mostrei-a novamente a Moisés no monte Sinai, quando lhe fiz ver o modelo do tabernáculo e de seus utensílios (2Br 4,3.5)⁸⁰.

Nesse capítulo de 2Baruque (4,2-7), a cidade atual é mera sombra da Jerusalém celestial, a qual Deus revelou aos patriarcas e mantém em reserva para o futuro⁸¹. Dentre aqueles que receberam essa revelação encontra-se Moisés, que não só recebeu a imagem do tabernáculo e seus utensílios, mas também a imagem da cidade e do paraíso.

Olhando desse prisma, vemos que já não se torna tão estranho a presença de Moisés no relato, porque é possível que o texto da transfiguração possa ter reconstruído esse cenário ao falar do encontro entre Jesus e Moisés em uma montanha

⁷⁸ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 553.

⁷⁹ Alguns autores sustentam que esse capítulo faz parte de uma adição posterior. Cf. SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, p. 409-418. Para Nickelsburg essa sétima visão resolve o ceticismo anterior de Esdras. Cf. NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 512.

⁸⁰ CHARLESWORTH, J. H. Op. cit. p. 622.

⁸¹ NICKELSBURG, G. W. E. Op. cit. p. 517.

alta, ou seja, um novo Sinai, uma vez que em ambos os textos acima o Sinai aparece como um cenário comum⁸².

Junto com Moisés nessa visão também aparece um dos mais importantes personagens apocalípticos da história de Israel, Elias. Elias aparece no Antigo Testamento como um profeta que exerce seu ministério no reino do Norte na época dos omridas Acabe e Jorão (870-845 a.C.)⁸³.

Ele surge como um profeta itinerante, que não estava vinculado a nenhum santuário e, que aparece e desaparece de forma imprevisível. Sua missão principal é defender o javismo em toda a sua pureza, anunciando uma veneração exclusiva a YHWH, o Deus de Israel. Nega assim o culto a Baal e ensina que não Baal, mas YHWH concede a fertilidade a terra⁸⁴.

Parte da vida de Elias repete a de Moisés, de tal forma que é possível dizer que de certo modo ele é um novo Moisés. Assim como Moisés ele foge para o deserto, se refugia em um país estrangeiro, realiza sinais e prodígios e, por fim, vai a Horeb (Sinai) onde também ocorre uma manifestação de Deus. Se Moisés é considerado o fundador da religião javista, o profeta Elias é visto como seu maior defensor em face do perigo imposto pelo Baalismo⁸⁵.

A narrativa do profeta Elias, no livro dos Reis, é encerrada com um relato transcendental, o seu arrebatamento aos céus (2Rs 2,11-12). A formulação da ideia de que Deus leva um homem, pertence em sua concessão a um grupo de concepções de origem mitológica, presentes tanto em Israel como em Babilônia, ou seja, a ideia de um rapto. O relato do arrebatamento de Elias (e de Enoque) mostra que Israel já entendia que YHWH dispunha de outros espaços vitais, bem como de poder e liberdade para transladar os homens⁸⁶. O texto vai alimentar a expectativa de um Elias redivivo.

⁸² NOGUEIRA, P. A. S., *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*, p. 82.

⁸³ Segundo Gunneweg a tradição acerca de Elias foi muitas vezes retrabalhada e atualizada, de modo que é difícil detectar um texto original que contenha uma caracterização confiável de Elias. GUNNEWEG, A. H. J., *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*, p. 253.

⁸⁴ *Ibidem*. p. 254.

⁸⁵ SICRE, J. L., *Profetismo em Israel*, p. 238 e 239.

⁸⁶ VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, v.II. p. 495.

No livro de Malaquias, encontramos o texto que alimentava a expectativa judaica de que do advento de Elias antes do “dia de YHWH”, ou seja, do dia do Messias (Mt 3,23 na LXX ou 4,5 no TM). Essa expectativa aparece nos Evangelhos⁸⁷. Isso é exemplificado de forma clara em nossa perícopa posterior Mt 17,9-13, onde Jesus é interpelado pelos discípulos acerca dessa crença e como ela se relacionava com o seu messianismo.

No livro de Eclesiástico, a figura de Elias é composta com dados do livro dos Reis e do profeta Malaquias. O autor descreve Elias de forma grandiosa: ele teve o poder de dominar a chuva e a tempestade no céu, de enfrentar reis e dinastias na terra e ainda ressuscitou um morto (uma alusão a 1Rs17,17-24, a ressurreição do filho da viúva). Por fim, em Eclo 48,10, Elias é descrito como aquele que está pronto a voltar para aplacar a ira de Deus e restaurar as tribos de Israel: “tu que foste designado nas ameaças do futuro, para apaziguar a cólera antes do furor, para reconduzir o coração dos pais aos filhos e restabelecer as tribos de Jacó”.

Além da tradição bíblica, ele também aparece na literatura apocalíptica, como autor de apocalipses. O livro denominado Apocalipse de Elias, que é um dos apócrifos mais difíceis de enquadrar no tempo (sec. I a.C. ao sec. IV d.C.), é fruto da expectativa judaica de que Elias voltaria à terra no tempo do Messias e seu gênero literário é claro: um apocalipse, um escrito de revelação do futuro escatológico⁸⁸.

A documentação disponível, portanto, parece indicar que havia vários escritos com o nome de Elias em circulação no primeiro século⁸⁹. Logo, não temos como saber se seriam várias recensões de um mesmo escrito base ou textos completamente independentes.

Diante das informações apresentadas acima, acerca de leituras e releituras que foram feitas ao longo do tempo a respeito de Moisés e Elias, bem como de Enoque.

⁸⁷ Cf. Mc 6,15; Mc 8,28; Mt 27,49; Lc 9,8 e Jo 1,19-24 como exemplos.

⁸⁸ Embora seja considerado um apocalipse, faltam componentes típicos da apocalíptica como: sonhos, visões, viagens ao céu, ensinamentos esotéricos, mensagem por meio de um anjo, discurso de despedida. Em contrapartida, aparecem outros componentes: revelação do porvir, certo uso de linguagem simbólica, a medição temporal de três anos e meio, o uso da história para predizer o porvir, a autocompreensão do autor como aquele que segue a linha dos profetas e recebe a palavra de Deus. MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, p.295.

⁸⁹ Orígenes, no seu comentário de Mateus, conforme a tradição latina, atribui a citação de Paulo em 1Co 2,9 aos “Segredos do Profeta Elias”. RUSSELL, D. S., *L'apocalittica giudaica*, p.96,97.

Fica claro a intenção do escritor do evangelho de Mateus de mostrar que Jesus conversa de igual pra igual com essas figuras celestiais. Essa concepção de que a proximidade e a comunhão com seres celestiais conferem glória e honra não era algo desconhecido da literatura judaica do tempo de Jesus⁹⁰. Sendo que Jesus é o revelador do evento apocalíptico-escatológico final, por isso é superior a essas figuras celestiais⁹¹.

4.4.

A morada dos seres celestiais: as tendas

Com a participação dos personagens apocalípticos de Israel, essa visão revela que é chegado o fim dos tempos. Pedro, como porta-voz, interpreta dessa forma o acontecimento ao propor que sejam construídas tendas para os três varões celestiais⁹². Não se faz referência a tenda de folhagem da festa, mas a morada celestial para os justos, ou seja, a intenção de Pedro é alocar os hóspedes celestiais⁹³.

Textos da literatura apocalíptica judaica trazem a ideia de que os justos, no final dos tempos, possuirão uma morada especial nos céus⁹⁴. Esse pensamento serve como pano de fundo para a escatologia neotestamentária. No evangelho de João, por exemplo, a promessa de Jesus de preparar para a comunidade uma morada no céu parece ser eco dessa tradição: “Na casa de meu Pai, há muitas moradas. Se não fosse assim, eu vos teria dito, pois vou preparar-vos um lugar” (Jo 14,2)⁹⁵.

⁹⁰ NOGUEIRA, P. A. S., *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*, p. 80 e 85.

⁹¹ No relato da Transfiguração de Marcos, conforme vimos na análise redacional, aparece Elias e Moisés, o que Mateus inverte para “Moisés e Elias”. Segundo Gnilka, quando Marcos coloca primeiro Elias, está dando a entender que para ele é mais importante o componente escatológico, ou seja, Jesus introduz o tempo final. GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, p. 35. Sem contar que Elias era mais importante que Moisés na apocalíptica judaica, pois a esperança de um Elias redivivo era comumente aceita. Marcos reconhece isso, Mateus parece não entender essa leitura marcana e inverte a ordem, assim como Lucas, e procura aproximar Jesus com a figura de Moisés (a mudança no rosto de Jesus com a de Moisés no Sinai).

⁹² XAVIER, P., *Los Orígenes de Jesús*, p. 260.

⁹³ LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo*, v. II. p. 667.

⁹⁴ A literatura enóquica ainda trata dessa temática em 1Enoque 39,4-8; 41,2 e 71,5-10.16 e, em 2Enoque 61,23. Também no Testamento de Abraão 20,14 (Recensão A) e no Apocalipse de Abraão 17,16.

⁹⁵ Um outro texto que serve como paralelo a essa temática no NT é o de 1Ts 4,16.17: “Quando o Senhor, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao som da trombeta divina, descer do céu, então os mortos

No texto joanino, a casa funciona como uma metáfora da salvação, o que significa dizer que os moradores da casa celestial serão retirados das inseguranças da existência na terra e estarão para sempre no aconchego do Pai e do Filho. O dito buscaria então tratar das experiências negativas do presente da comunidade e, por isso, a salvação precisava ser relacionada tanto com o presente como com o futuro para que pudesse fazer sentido⁹⁶.

Nosso primeiro exemplo dessa ideia, na literatura apocalíptica, vem dos livros de Enoque, mais precisamente do que é comumente chamado de As Parábolas de Enoque (1Enoque 37-71)⁹⁷. O livro como um todo descreve uma jornada ou série de jornadas e em 1Enoque 39,4-8 o visionário ascende até a sala do trono celestial:

Ali, tive outra visão: a morada dos santos e o leito dos justos. Ali viram meus olhos sua morada com os anjos justos e seu leito com os santos. Imploravam, rogavam e rezavam pelos filhos dos homens, e a justiça brotava como águas diante deles, e a misericórdia como orvalho da terra: assim é entre eles eternamente. Nesses dias viram os meus olhos o Eleito pela justiça e fé, em cuja vida havia justiça, e os justos e eleitos serão inumeráveis diante dele por toda a eternidade. Vi sua morada sob a égide do Senhor dos espíritos e todos os justos e escolhidos resplandeciam diante dele como luz de fogo, e suas bocas estavam cheias de bênçãos, e seus lábios falavam o nome do Senhor dos Espíritos. A justiça diante dele não se esgotava, nem a verdade cessava junto dele. Ali eu quis morar, e desejei meu espírito tal mansão, onde eu teria parte, pois assim me foi assegurado pelo Senhor dos espíritos (1En 39,4-8)⁹⁸.

O texto mostra que Enoque é levado nessa visão a ver a morada dos anjos e dos justos, e depois ele vê aquele que é chamado de “Eleito” ou “Escolhido”, de cuja vinda havia falado em 1En 38,2. Diante do que vê, Enoque manifesta o anseio⁹⁹ de morar também com o Eleito e os justos e escolhidos, o que lhe é prometido pelo

em Cristo ressuscitarão primeiro; em seguida nós os vivos que estivermos lá, seremos arrebatados com eles nas nuvens, para o encontro com o Senhor nos ares. E assim, estaremos para sempre com o Senhor”.

⁹⁶ SCHNELLE, U., *Teologia do Novo Testamento*, p. 977.

⁹⁷ As Parábolas de Enoque apresentam dificuldades no que tange a sua datação. Assumimos aqui que a mesma é um escrito judaico produzido na virada da era. Para discussões a respeito da datação. Cf. NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 474-477. Essa datação que utilizamos é a proposta por ele com base em argumentos relevantes, bem como em outros pesquisadores.

⁹⁸ MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, p. 67.

⁹⁹ Segundo Berger, baseado nesse texto, “o anseio é um topos da literatura apocalíptica”. BERGER, K., *Psicologia Histórica do Novo Testamento*, p. 253.

Senhor dos espíritos e então ele é envolvido nos louvores do séquito celestial (1En 39,9-14).

No Apocalipse de Abrãao, escrito no final do primeiro século d.C., os capítulos 15-18 descrevem a subida de Abrãao ao céu e sua visão de Deus. Ao contrário dos outros visionários dos apocalipses contemporâneos (2 Enoque ou 3Baruque) não é dito que Abrãao tenha subida pelos vários céus, um a um, mas ele é colocado diretamente no sétimo céu¹⁰⁰. Diante de uma teofania, ele canta um cântico que lhe foi ensinado pelo anjo Jaobel. Na letra do cântico diz: “tu, luz que iluminas antes da luz matinal da tua criação; e nas celestes moradas basta aquela aurora indizível irradiada por tua face” (Ap Abr 17,19)¹⁰¹.

A subida de Abrãao e a visão que ele tem do trono, possui uma relação direta com uma tradição que remonta a 1Enoque 12-16 e se estende a textos místicos medievais¹⁰². O entendimento das moradas celestes no cântico fica mais claro quando Abrãao é levado a ver uma espécie de “filme” antecipado da criação desde a sua origem até o seu fim (Ap Abr 21). Tudo o que existe hoje havia sido previsto e programado por Deus desde os inícios, ou seja, o autor quer mostrar para onde caminha o mundo no plano integral de Deus.

Abrãao observa no eixo espacial, tanto o paraíso dos justos (o Jardim do Éden) quanto o abismo e seus tormentos. Na última parte do capítulo 29 temos a descrição do tempo final, onde diz: “Então haverá um resto de justos de tua descendência, cujo número é guardado secreto por mim; apressar-se-ão na glória do meu nome para o lugar que lhes foi preparado desde há muito. E que viste ainda deserto no quadro” (Ap Abr 29,17)¹⁰³. Sendo assim, as moradas celestiais que Abrãao menciona no cântico é o lugar preparado para os justos.

O Testamento de Abrãao, no penúltimo versículo da recensão A (Test Abr 20,14), composta no primeiro século d.C. no Egito, apresenta o momento onde Abrãao finalmente morre com todos os seres humanos e entra no Paraíso. No Paraíso há tendas para os justos, além de paz, alegria e vida eterna. O texto diz:

¹⁰⁰ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 325.

¹⁰¹ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 697.

¹⁰² NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 537.

¹⁰³ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 704.

Test Abr 20,14 grego	Test Abr 20,14 tradução
<p>Ἄρατε οὖν τὸν φίλον μου τὸν Ἀβραάμ εἰς τὸν παράδεισον, ἔνθα εἰσὶν αἱ σκηναὶ τῶν δικαίων μου καὶ μοναὶ τῶν ἁγίων μου Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ, ἔνθα οὐκ ἔστιν πόνος, οὐ λύπη, οὐ στεναγμοὶ, ἀλλ' εἰρήνη καὶ ἀγαλλίασις καὶ ζωὴ ἀτελεύτητος.</p>	<p>Tomai meu amigo Abrãao ao Paraíso, onde estão as tendas dos meus justos e o lugar de repouso dos meus santos Isaque e Jacó no seu seio. Lá não há labuta, nem tristeza, nem lamentação, mas paz, alegria e vida eterna.</p>

Tabela 09: Texto Grego e tradução do Testamento de Abrãao 20,14 (Recensão A)

De forma ilógica, Abrãao já está no seu seio no Paraíso, tal como seus descendentes. O grego da recensão A desse apocalipse foi influenciado pelo Novo Testamento¹⁰⁴. Por isso é fácil perceber a alusão ao Apocalipse de João 21,4 quando descreve a cidade dos eleitos como um lugar sem nenhum tipo de sofrimento. Também temos a expressão judaica “seio de Abrãao” no NT em Lc 16,22, na parábola do rico e do Lázaro.

Conforme foi visto na análise da redação, a omissão de todo o versículo 6 do texto de Marcos, que diz que Pedro não sabia o que estava dizendo, por que não só ele, mas os outros discípulos estavam atemorizados, é significativa. Essa mudança acaba trazendo para a narrativa mateana um aspecto positivo para os discípulos¹⁰⁵. O discurso de Pedro é interrompido pela voz de Deus que traz a verdadeira revelação do que estava acontecendo, mas sua fala não é condenada, pois ela parece expressar uma tradição que servia de pano de fundo no desenvolvimento da escatologia neotestamentária: a idéia das moradas (tendas) celestes.

¹⁰⁴ NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 605.

¹⁰⁵ Em muitas ocasiões no evangelho de Mateus a imagem dos discípulos é melhorada. Isso fica claro, por exemplo, em Mt 20,20-23 (ver Mc 10,35-40), pois no lugar dos filhos de Zebedeu que pedem para estar ao lado de Jesus no Reino, o pedido em Mateus é feito pela mãe deles. Logo, Mateus busca uma imagem mais favorável dos discípulos: Mt 19,23 (Mc 10,23); Mt 20,17 (Mc 10,32); Mt 18,1 (Mc 9,33-35). Também a incompreensão dos discípulos é muitas vezes retirada, como no caso de nossa perícope. Cf. LUZ, U. Los Discípulos en el Evangelio de Mateo. In: MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R., *La investigación de los Evangelios Sinópticos e Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, p. 248 e 249.

Assim como o visionário Enoque, ao contemplar a morada dos anjos justos e o seu leito com os santos, sentiu um profundo desejo ou anseio de morar naquele lugar. Na transfiguração, Pedro manifesta o desejo semelhante durante a visão de permanecer na montanha com os justos (Tiago e João), o Eleito por Deus (Jesus) e as figuras celestes (Moisés e Elias).

No Apocalipse de Abrãao, assim como há um lugar reservado para os justos que permaneceram fiéis (um Jardim do Éden), da mesma forma no discurso apocalíptico de Mateus (o último julgamento, Mt 24,31-46) o texto ressalta que na vinda do Filho do homem ele fará separação entre os que forem fiéis e permaneceram na comunidade e os que rejeitaram o Jesus de Mateus e permaneceram, portanto sem a lei (conforme a interpretação do Jesus mateano). Por isso, a proposta de Pedro na transfiguração teria que aguardar o momento oportuno.

A expectativa de estar junto com o justo Abrãao, com Isaque e Jacó em suas tendas, lugar de alegria, paz e vida eterna, aparece expresso no texto mateano no seguinte dito de Jesus, que foi trabalhado redacionalmente por Mateus¹⁰⁶: “Mas eu vos digo que virão muitos do oriente e do ocidente e se assentarão à mesa no Reino dos Céus, com Abrãao, Isaque e Jacó,” (Mt 8,11).

Por isso, o entedimento de que a proposta de Pedro esteja relacionado com essa expectativa oriunda da apocalíptica judaica, não parece ser estranha à perícopé, bem como à teologia do evangelho de Mateus.

4.5.

A voz da nuvem

Na transfiguração, enquanto Pedro ainda falava, surge uma nuvem paradoxal, isso porque o texto mateano diz: eis uma nuvem luminosa sombreou a eles (ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς,). O paradoxo está no fato de uma nuvem que tinha uma luz produzir sombra. Dessa nuvem uma voz ecoa, trazendo uma revelação

¹⁰⁶ Mateus transforma o encontro de Jesus com o centurião gentio (Mt 8,5-13) num anúncio de adesão dos gentios à salvação, que contrasta grandemente com a incredulidade de Israel (ver também Lc 7,1-10). ROLOFF, J., *A Igreja do Novo Testamento*, p. 167.

para os três discípulos, revelação esta que ressoa as palavras do batismo de Jesus (Mt 3,17). Sendo que a voz acrescenta o imperativo: escutai-o (ἀκούετε αὐτοῦ).

No Antigo Testamento a nuvem tem um papel importante nas descrições das teofanias de Deus¹⁰⁷. O texto de Ezequiel, no capítulo 1, fala em sua visão de “uma grande nuvem e um fogo chamejante” (Ez 1,4) e, na descrição poética de teofania em Naum 1,2-8, a parte final do versículo 3 diz que “a nuvem é a poeira dos seus pés”.

A nuvem também está relacionada as declarações escatológicas e a Salmos de entronização¹⁰⁸. Em Salmos 97,2, que é um hino escatológico, diz: “Envolvem-no trevas e nuvens, justiça e direito sustentam seu trono”. Na proclamação do Dia de YHWH em Sofonias se diz que esse dia será “dia de nuvens e negrume” (Sf 1,15).

Mas é na história da Aliança que a nuvem se destaca como símbolo da presença divina¹⁰⁹. Durante todo o período em que o povo vagou no deserto, desde a saída do Egito, “YHWH ia adiante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo para os alumiar, a fim de que pudessem caminhar de dia e de noite”. E no dia em que o Tabernáculo foi erigido, “a nuvem cobriu a Tenda da Reunião, e a glória de YHWH encheu a Habitação. Moisés não pode entrar na Tenda da Reunião porque a nuvem permanecia sobre ela, e a glória de YHWH enchia a Habitação” (Ex 40,34.35)

O que chama a atenção nessa última citação é justamente o versículo 35 na LXX, pois utiliza o verbo ἐπισκιάζω (sombrear) para o termo hebraico יָשַׁב (habitar, residir, morar)¹¹⁰. O mesmo verbo é usado em nossa perícopie no versículo 5. O texto de Êxodo pode ter servido de motivo para o relato da nuvem na transfiguração, pois parece se relacionar com alguma expectativa escatológica acerca do retorno da nuvem do deserto¹¹¹, conforme atesta 2Mc 2,8: “Então o Senhor mostrará de novo estas coisas, e aparecerá a glória do Senhor assim como a Nuvem, como se manifestavam no tempo de Moisés e quando Salomão rezou para que o Lugar santo fosse grandiosamente consagrado”.

¹⁰⁷ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, p. 914.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 915.

¹⁰⁹ CAMACHO; F.; MATEOS, F., *O Evangelho de Mateus*, p. 197.

¹¹⁰ Cf. יָשַׁב. In: SHÖKEL, L. A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 670.

¹¹¹ DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., *The Gospel According to Saint Matthew*, v. II, p. 701.

Na literatura apocalíptica a nuvem aparece ligada a visões. No livro de 1Enoque 14,8 temos uma visão de Enoque em que “Nuvens me chamavam na visão, a neblina me chamava, as trilhas das estrelas e dos relâmpagos me alvoroçavam e me carregavam”¹¹². Também em 1Enoque 108,4, o visionário descreve: “Vi algo parecido com uma nuvem obscura, pois por causa de sua fundura não conseguia disceni-la bem”¹¹³.

A sexta seção do livro de 2Baruque (48,1 – 77,26) traz uma visão que explica a ordem da história através de uma alegoria da nuvem que faz chover, alternadamente, águas brancas e pretas (2Br 53). Baruque faz uma oração pedindo uma interpretação do que foi visto (2Br 54) e, em seguida, aparece o anjo Ramiel que interpreta a visão dividindo a história de Israel em períodos alternados de justiça e perversidade (2Br 56 – 74)¹¹⁴.

Nos textos neotestamentários as passagens significativas teologicamente a respeito das nuvens são uma mistura de textos do Antigo Testamento, motivos judaicos e helenísticos¹¹⁵. O que chama a atenção na transfiguração é que do meio da nuvem surge uma voz, a voz de Deus, que traz a interpretação do que está acontecendo. Olhando para o evangelho como um todo, a voz de Deus não revela nada de novo, uma vez que confirma a própria confissão de Pedro sobre o Filho de Deus em Mt 16,16¹¹⁶. Mas na perícopé, ela é o centro do relato, pois traz uma revelação para os discípulos.

Na experiência visionária relatada em muitos apocalipses um elemento é imprescindível, o intérprete. Geralmente um guia angelical explica ao visionário o significado do que está acontecendo no céu e na terra, destacando o destino e o julgamento do mundo, a vinda do Reino de Deus, o castigo dos maus e a recompensa dos justos¹¹⁷.

¹¹² MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, p. 51.

¹¹³ *Ibidem*. p. 142.

¹¹⁴ NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 523.

¹¹⁵ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, p. 921.

¹¹⁶ MEIER, J. P., *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, p. 128.

¹¹⁷ O guia angelical aparece nos apocalipses de jornadas sobrenaturais propostos por Collins. Cf. COLLINS, J. J., *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 14-19.

Os anjos na literatura apocalíptica são muitas vezes nomeados: Gabriel, Miguel, Fanuel, Raguel, Ramiel, Rafael, Remiel, Sariel, Uriel e Yahoel¹¹⁸. No livro de 1Enoque 10,2, no chamado Apocalipse de Noé, o Altíssimo envia um anjo nomeado para trazer uma mensagem a Enoque: “Diz-lhe em meu nome: Esconde-te! Revela-lhe que o fim está chegando. A terra inteira será destruída. Um dilúvio está prestes a chegar na terra e tudo o que nela existe será destruído”¹¹⁹.

Gabriel, por exemplo, tem um importante destaque na interpretação da visão do capítulo 8 do livro de Daniel. No capítulo 8, ele explica a Daniel o significado da visão do carneiro e do bode. Por isso, os anjos intérpretes ou guias são enviados como representantes do próprio Deus para dar o significado da visão.

Também muitas vezes aparecem ao longo de textos apocalípticos. No livro de 1Enoque, depois de uma teofania, Enoque ouve a voz de Deus o comissionando: “Ele me falou e ouvi a sua voz: Escuta! Não estejas com medo, Enoque, homem reto e escritor de retidão. Vem cá e escuta a minha voz” (1En 15,1)¹²⁰.

Em 1Enoque 65, Enoque faz uma previsão do dilúvio, o capítulo inicia mais uma coleção de tradições acerca de Noé que vai até o capítulo 68. Noé, vendo a ruína da terra, grita pelo seu avô Enoque por alguma explicação acerca do que estava acontecendo com a terra e se ele iria perecer com ela. O texto segue dizendo que após o seu clamor “Em seguida, houve uma grande comoção na terra, uma voz foi ouvida do Céu e caiu de bruços” (1En 65,4)¹²¹. Então chega Enoque e passa a lhe dar instruções.

No Apocalipse de Abrão, escrito no final do primeiro século d.C., Abrão ouve uma voz do céu (Ap Abr 9,1-3; 10,1-2). Essa voz é a voz de Deus, que é revelado como criador e que promete as visões a Abrão porque ele buscou a Deus e foi nomeado amigo de Deus. A teofania e o sacrifício de Abrão em Gênesis 15 servem de ocasião para as visões de Abrão no Apocalipse¹²². Da mesma forma que

¹¹⁸ NICKELSBURG, G. W. E. Op. cit. p. 642.

¹¹⁹ MACHO, A. D., *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, p. 46.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 52.

¹²¹ *Ibidem*, p. 87.

¹²² NICKELSBURG, G. W. E., *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 531.

os discípulos caíram sobre os seus rostos com medo, Abraão ao ouvir a voz de Deus, cai no chão, apavorado.

Sendo assim, na literatura apocalíptica o termo nuvem não é um elemento estranho às visões apocalípticas, da mesma forma que uma voz vinda do céu também aparece. O que chama a atenção é que na transfiguração o papel da nuvem, de onde sai a voz de Deus é ampliado e aprofundado, pois nessa teofania ela serve de intérprete da visão experimentada pelos discípulos. Assumindo assim o papel dos anjos intérpretes que surgem para dar o significado da visão que deixou o visionário perplexo.

A transfiguração de Jesus pode ser classificada nos chamados apocalipses de jornadas sobrenaturais¹²³, uma vez que é em uma narrativa de revelação que os discípulos (os visionários) são transportados para receberem uma revelação vinda de Deus acerca de Jesus: “Este é o meu filho, o amado, em quem me comprazo, escutai-o”. Sem a voz da nuvem a visão ficaria sem significado.

4.6.

O estado dos discípulos

Em Mateus um acréscimo importante, do ponto de vista da apocalíptica judaica, é ressaltado. Os discípulos diante das palavras pronunciadas pela voz vinda da nuvem caem sobre suas faces, o que demonstra que tiveram uma reação típica de teofania ou angelofania (Mt 17,6). A reação mostra o indício de que os discípulos participaram, se envolveram com a visão¹²⁴.

O acréscimo mateano mais uma vez traz uma lembrança da figura de Moisés na tradição do Êxodo, pois em Êx 34,30 (LXX) temos que καὶ εἶδεν Ααρων καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραηλ τὸν Μωυσῆν καὶ ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἐφοβήθησαν ἐγγίσει αὐτοῦ (olhando

¹²³ Ver Capítulo 2 deste trabalho, p. 31 e 32.

¹²⁴ NOGUEIRA, P. A. S., *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*, p. 78.

Aarão e todos os israelitas para Moisés, eis que a pele de seu rosto resplandecia; e tinham medo de aproximar-se dele).

Mas é na literatura apocalíptica que temos o maior número de exemplos de reações similares por parte do visionário após experimentar uma visão, ou seja, reações de medo e depois tranquilização fazem parte desse tipo de experiência. A tranquilização acontece quando o visionário é conclamado a ficar de pé, o que geralmente vem depois de ter caído diante da glória de Deus ou da grandeza da visão.

Em 1En 14,24, escrito no século II a.C., temos o término da descrição de Enoque da sala do trono e da Glória Suprema que estava nela, então o visionário diz:

1En 14,24.25 grego	1En 14,24.25 tradução
<p>κἀγὼ ἤμην ἕως τούτου ἐπὶ πρόσωπόν μου βεβλημένος καὶ τρέμων, καὶ ὁ κύριος τῷ στόματι αὐτοῦ ἐκάλεσέν με καὶ εἶπέν μοι, Πρόσελθε ὧδε, Ἐνώχ, καὶ τὸν λόγον μου ἄκουσον. καὶ προσελθὼν μοι εἰς τῶν ἁγίων ἤγειρέν με καὶ ἕστησέν με, καὶ προσήγαγέν με μέχρι τῆς θύρας• ἐγὼ δὲ τὸ πρόσωπόν μου κάτω ἔκυρον.</p>	<p>Até a essas alturas, eu estava prostrado, tremendo. O Senhor me chamou com sua boca e disse. Vem, Enoque. Escuta a minha palavra. Um dos santos veio a mim, me levantou, fez ficar de pé e me trouxe junto à porta. Permaneci com o rosto baixo.</p>

Tabela 10: Texto grego e tradução de 1Enoque 14,24.25.

A visão teofânica se revela tão grandiosa que mesmo o justo Enoque se abala e treme, quanto mais aqueles que se arriscam a serem condenados. O propósito primário da visão é certamente o de estabelecer a autoridade de Enoque¹²⁵. Chama a atenção o fato de que Enoque recebe uma ordem de escutar (ἀκούω) a palavra do Senhor (κύριος). A partir dessa experiência ele é comissionado para pregar aos anjos rebeldes, numa alusão clara a Ezequiel 1-2.

No texto de 1En 14,24.25 vemos uma semelhança de vocabulário com o que acontece com os discípulos em Mt 17,6-7. A palavra πρόσωπόν (face, rosto) aparece duas vezes; o verbo προσέρχομαι (aproximar, vir perto) também aparece duas vezes e uma vez também aparece o verbo ἐγείρω (levantar).

¹²⁵ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 91.

Duas visões no livro de Daniel também retratam essa mesma experiência de assombro seguido de um erguimento, vivida pelo pseudônimo Daniel. A primeira se encontra no capítulo 8, diante da visão de um carneiro e de um bode. O intérprete da visão, o anjo Gabriel, aproxima-se de Daniel:

Dn 8,18 grego (LXX)	Dn 8,18 tradução
καὶ ἦλθε καὶ ἔστη ἐχόμενός μου τῆς στάσεως καὶ ἐν τῷ ἔρχεσθαι αὐτὸν ἐθορυβήθην καὶ ἔπεσα ἐπὶ πρόσωπόν μου καὶ εἶπέν μοι διανοήθητι υἱὲ ἀνθρώπου ἔτι γὰρ εἰς ὥραν καιροῦ τοῦτο τὸ ὄραμα καὶ λαλοῦντος αὐτοῦ μετ' ἐμοῦ ἐκοιμήθην ἐπὶ πρόσωπον χαμαὶ καὶ ἀψάμενός μου ἤγειρέ με ἐπὶ τοῦ τόπου ¹²⁶	Ele dirigiu-se para o lugar onde eu estava. À sua chegada fui tomado de terror e caí com a face por terra. Então ele me disse: “Filho de homem, fica sabendo que a visão se refere ao tempo do fim. Ele falava ainda quando desmaiei, com a face por terra. Mas ele me tocou e me fez reerguer no lugar onde eu estava.

Tabela 11: O texto de Dn 8,18 em grego e em português

Mais uma vez o texto de Daniel apresenta também uma semelhança de vocabulário, assim como o de Enoque, acerca da chegada do anjo intérprete enviado por Deus. A palavra πρόσωπον (face, rosto) aparece duas vezes e, também os verbos ἐγείρω (levantar), λαλέω (falar) e ἅπτω (tocar). O termo ὄραμα (visão) também aparece.

Uma reação semelhante também é experimentada por Daniel em 10,9.10 depois de contemplar um homem celestial:

Dn 10, 9.10 grego (LXX)	Dn 10,9.10 tradução
καὶ οὐκ ἤκουσα τὴν φωνὴν λαλιᾶς αὐτοῦ ἐγὼ ἤμην πεπτωκὸς ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἰδοὺ χεῖρα προσήγαγέ μοι καὶ ἤγειρέ με ἐπὶ τῶν γονάτων ἐπὶ τὰ ἴχνη τῶν ποδῶν μου	Ouvi, então, o som de suas palavras. Ao ouvir o som de suas palavras, desfaleci, e caí com o rosto em terra. Mas eis que uma mão me tocou e me fez levantar, tremendo, sobre os joelhos e as palmas de minhas mãos.

Tabela 12: O texto de Dn 10,9.10 em grego e em português

¹²⁶ O texto da LXX é o de RALFS, A., *A Bíblia Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

O relato de Daniel assemelha-se muito ao de Mateus, com a diferença de que temos, como nos outros acima, apenas um visionário. Vocábulo semelhantes aparecem: mais uma vez o verbo ἐγείρω (levantar) é usado no versículo 10, bem como a palavra πρόσωπον (face, rosto). O verbo πίπτω (cair) também aparece e a expressão mateana característica de seu estilo καὶ ἰδοὺ (eis que), que também é encontrada aqui.

Os textos acima, bem como outros não mencionados, serviram de modelo para os apocalipses posteriores. No livro de 4Esdras, por exemplo, escrito no fim do primeiro século d.C., após ter visão de uma mulher que foi transformada em uma cidade, a Jerusalém celestial, o texto descreve o estado em que Esdras ficou e a chegada do anjo Uriel para dar a interpretação em 4Ed 10,29-31:

Enquanto eu estava falando estas palavras, eis que o anjo que tinha vindo primeiramente a mim apareceu, e ele olhou para mim; e eis que, eu estava lá como um cadáver e eu fui privado da minha compreensão. Então ele segurou minha mão direita e fortaleceu-me e me pôs em pé e disse-me, qual é o problema contigo? E por que você está incomodado? E por que a sua compreensão e os pensamentos de sua mente estão perturbados?¹²⁷

Percebe-se nos textos que o visionário passa por algum desgaste físico a ponto de quase morrer, de ficar como um cadáver. Por isso é relevante o uso do mesmo verbo mateano de Mt 17,7, usado em alguns textos do NT ligados à ressurreição, o verbo ἐγείρω (levantar), que é empregado para a reanimação do mesmo. Em todos os textos acima a tranquilização do visionário, ou seja, o convite para criar coragem, deixa pressuposto que foi necessário vencer o temor, o medo¹²⁸.

Fica claro, portanto, que na perícopie de Mt 17,1-8, os versículos 6 e 7 são fruto da redação mateana, pois uma leitura da perícopie sem esses versículos aconteceria normalmente. Sua inserção é vital para sua reelaboração apocalíptica do relato.

¹²⁷ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 547.

¹²⁸ BERGER, K., *Psicologia Histórica do Novo Testamento*, p. 222. Em sua abordagem, Klaus Berger afirma que nem a Bíblia Hebraica (TM), nem a Bíblia Grega (LXX) possuem uma diferenciação entre a palavra temor e medo, como é feita no português e no alemão.

O estado dos discípulos leva ao término da narrativa-visionária, pois Moisés e Elias partiram e, com isso, Mateus expõe de maneira cuidadosa a volta às condições ordinárias¹²⁹. Com o término da visão, algo precisa ser feito por aqueles que receberam a revelação. No evangelho de Mateus, a transfiguração tem uma função profética que leva os discípulos e, por conseguinte, os leitores do evangelho à ação (Mt 28,18-20).

¹²⁹ CAMACHO, F.; MATEOS, F., *O Evangelho de Mateus*, p. 198.