

***Unio mystica* nas tradições judaica e cristã primitiva**

The *unio mystica* in the Jewish and primitive Christian traditions

Sebastiana Silva Nogueira*

Resumo

A experiência mística, expressão do desejo universal do espírito humano por uma comunhão com a divindade, está alojada dentro de uma categoria mais ampla conhecida como “experiência religiosa”, um termo com uma história significativa e substancial especialmente no estudo filosófico da religião. Através da história, a experiência mística frequentemente carrega uma conotação de comunhão ou contato com um ser superior onipotente, até mesmo em uma extensão de unidade com essa realidade divina. Na prática, isso tem sido visto com bastante animosidade nos debates filosóficos, no que se refere à possibilidade de um conhecimento experimental da divindade, ou da união do adepto com a mesma. A proposta deste trabalho não é definir e sistematizar o vasto campo que compreende a experiência religiosa, mas discutir os elementos que constituem a tradição mística e que refletem a forma na qual os judeus e cristãos primitivos imaginavam tais experiências.

Palavras-chave: Comunhão; Experiência religiosa; Transformação; *Unio mystica*; Ascensão ao céu; Misticismo.

Abstract

The mystical experience, which expresses the human spirit's universal longing for communion with God, is situated within a broader category known as “religious experience”, a term that has a significant and important history, especially in the philosophical study of religion. Throughout history, mystical experience frequently holds a connotation of communion or contact with an omnipotent superior being, even an extension of unity with this divine reality. In practice, it has been seen as controversial within philosophical debates regarding the possibility of experimental knowledge of the divinity, or the union of the religious person with the divinity. The objective of this study is not to define and systematize the vast realm of religious experience, but rather to discuss the elements that constitute the mystical tradition and reflect the way Jews and primitive Christians imagined such experiences.

Keywords: Communion; Religious experience; Transformation; *Unio mystica*; Ascent to heaven; Mysticism.

* Graduada em economia pela Universidade Federal do Pará, mestre e doutoranda em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Email: <nogueira.sebastiana@gmail.com>.

Introdução

As últimas cinco décadas têm testemunhado um notável ressurgimento do interesse no estudo e na prática da espiritualidade cristã. Apesar de a religião ter sido marginalizada pelo secularismo no mundo moderno, um significativo corpo literário tem sido devotado ao estudo do misticismo desde o século passado.

Misticismo é um conceito fenomenológico cunhado pelos acadêmicos ocidentais; é um termo técnico introduzido no estudo da religião. Qualquer tentativa de defini-lo de uma forma geral e aceita torna-se impossível e até mesmo polêmica, como afirma McGinn (1991, p. 15-16), uma vez que o mesmo envolve diferentes compreensões, tais como uma parte ou elemento da religião, um processo ou forma de vida, ou uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus. Para o autor, não existe algo que seja universalmente conhecido como uma definição de misticismo, embora se possa encontrar tantas definições do mesmo quantos sejam os autores.

Embora não exista misticismo *per se*, Alexander (2006, p. 8) está convencido de que é possível isolar um número de idéias abstratas que parecem ser compartilhadas pelas tradições místicas, concretas e diferentes. Entre elas destacam-se: 1. O misticismo procede da experiência religiosa, a experiência de uma presença divina transcendente a qual se encontra atrás do mundo material e visível; 2. O místico, tornando-se consciente da presença transcendente, torna-se cheio de um desejo por um relacionamento próximo com esta. Em um sistema teísta, por exemplo, que está consciente de um intransponível abismo entre o Criador e a criatura, isso será descrito como *comunhão*, e, em sistemas panteístas *união*; 3. O misticismo sempre requer uma via mística, um caminho pelo qual o místico parte para uma tentativa de união/comunhão com o divino. Esta prática mística é definida em uma variedade desorientada de formas, que se estende desde o mágico e teúrgico até o puramente noético e contemplativo.

O misticismo judaico é uma subseção do misticismo. Suas origens datam de um período distante que se reporta ao Segundo Templo, ou talvez até mesmo ao período do Exílio na Babilônia. Em um processo contínuo ele alcançou o cristianismo primitivo, ainda incipiente, inspirando muitos de seus temas. O cerne da tradição é a percepção de verdades que extrapolam o alcance da sabedoria humana comum e a crença de que Deus e suas manifestações podem

ser diretamente experimentados aqui neste mundo, não somente em uma dimensão escatológica. Os apocalipses antigos testemunham isto em suas buscas para revelar coisas ocultas sobre Deus, mistérios dos céus em todas as suas diversidades, e o mundo criado. A crença de que o visionário pode atravessar a fronteira entre o humano e o divino é uma característica constante na literatura apocalíptica. O misticismo cristão e o judaico antigo eram vistos como uma importante dimensão do pensamento apocalíptico judaico e cristão. Isto pode ser evidenciado na utilização pelos místicos da expressão *apocalipse* para descrever as revelações de suas experiências.

Ampliando o alcance, pode-se até afirmar que o misticismo ocidental não pode ser entendido sem algum conhecimento de suas raízes no Judaísmo, na filosofia religiosa grega e, sobretudo, na história do cristianismo primitivo. Para DeConick (2006, p. 2), o antigo judaísmo e o misticismo cristão conjuntamente identificam uma tradição mística bilateral que flui através do judaísmo e cristianismo durante seus anos formativos. Como religiões irmãs, desenvolvidas simultaneamente dentro de contextos históricos que podem ser comparados, a tradição mística preservada em suas literaturas é corretamente caracterizada como manifestações da religiosidade judaica e cristã nos períodos helenístico e romano.

A ascensão visionária ao céu é uma importante forma na qual o humano têm acesso à presença divina. Essa experiência mística aproxima o abismo que separa o homem de Deus. A *unio mystica* (a união mística do adepto com a divindade) revela-se uma constante em muitas definições de misticismo. Elementos místicos, como angelificação e divinização decorrentes do processo de transformação do místico no contato com a divindade, constituem trajetórias a ser abordadas neste trabalho, da mesma forma que a compreensão do fenômeno pelos acadêmicos que discutem os documentos místicos judaicos do início do século e os escritos cristãos do período.

1. *Unio mystica*

Na concepção secular de misticismo, a completa união com Deus é o objetivo de todo místico. Para McGinn (1991, p. 16), definir misticismo neste sentido conduziria ao reconhecimento de poucos místicos na história da cristandade. Para o autor qualquer concepção de misticismo deve levar em

consideração que o misticismo é parte ou elemento de uma religião, que ele é um processo de vida e uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus.

O termo “união” não parece ser uma categoria adaptável à concepção de mística de McGinn, preferindo o autor a expressão *consciência de Deus*. Não somente McGinn, mas também Scholem (1961, p. 5) se revela relutante no que se refere ao lugar da união mística nas várias manifestações do misticismo judaico, e até afirma que a mesma *não tem significância particular*, opondo-se à inclusão da expressão *unio mystica* em qualquer definição de misticismo. Para ele, o termo não tem uma significação particular no misticismo em geral, nem no misticismo judaico, em particular.

Segundo Scholem, não existe imanência divina para o místico, a visão extática da glória substitui o ideal da união, sem que a individualidade do místico seja sequer turvada. O criador e a criatura permanecem separados não havendo ponte que supere o abismo entre os dois. Dessa forma o autor coloca a ascensão visionária no centro da literatura de *Hekhalot*,¹ vendo isto como o elemento mais essencial e primário deste corpo. Isto conduz a sérias críticas de vários acadêmicos, inclusive Peter Schäfer e David Halperin, que desafiam o fato de Scholem privilegiar o componente místico-visionário sobre o mágico-adjuratório.

Moshe Idel, um dos fervorosos críticos de Scholem, acusa-o de suprimir, em sua vasta pesquisa, uma particular linha de misticismo judaico do qual a união mística é característica. Idel (1988, p. 11) distingue duas linhas de misticismo judaico, o teosófico-teúrgico e o extático. O primeiro, mítico, simbólico, teocêntrico, centrado na *Halakhah*, canônico, exotericamente aberto para todos os judeus, menos místico e não interessado na união com Deus. O outro, antropocêntrico, esotérico, sublime, individualista, que conduz a experiências paranormais, místico por excelência e que ama a união com Deus. Para Idel, infelizmente, o veredito de Scholem de que uma total união com Deus está ausente nos textos judaicos tem sido aceita por muitos acadêmicos modernos tanto do misticismo judaico como também do geral. Scholem enfatiza o tipo teosófico de misticismo judaico, o que é desprovido da essência do misticismo.

Embora a união mística e o êxtase, os dois elementos mais valorizados nas modernas definições de misticismo, sejam encontrados tanto no misticismo judaico quanto no cristão e islâmico, na opinião de Scholem eles são considerados sem valor como parâmetros para a definição tanto de misticismo, como de misticismo judaico. O que resta, diz Schäfer (2009, p. 6), é o misticismo como um fenômeno histórico, para ser descrito e analisado dentro de um quadro de outros fenômenos religiosos e em contextos históricos diferentes e mutáveis.

Nessa busca do humano por uma comunhão com Deus, Wolfson (1994, p. 193) defende um modelo de experiência mística que é pertinente tanto a apocalipses judaicos e cristãos recentes como também às fontes de *Hekhalot*, um modelo que estreita o abismo entre o homem e Deus. Trata-se do modelo de ascensão ao céu do visionário, e sua transformação em um ser angélico que ocupa o trono ao lado do trono da glória. Para o autor, é a entronização e a conseqüente visão que justifica o termo *místico* para caracterizar a experiência de ascensão na literatura de *Hekhalot*. Essa tradição é encontrada em *3 Enoque*, onde o protótipo do místico de *merkavah*, o herói pré-diluviano Enoque, é transformado em Metatron, o vice-regente de Deus e que senta em um trono ao seu lado. O problema do modelo de Wolfson reside nos conceitos de angelificação e divinização decorrentes da entronização do místico, conceitos que não ficam claros na exposição do autor, levando muitas vezes a considerar os dois termos como sinônimos.

2. Experiências místicas nas tradições judaica e cristã

A idéia de que alguém possa subir ao céu é desconhecida na Bíblia hebraica até o período helenístico. Textos como “Os céus são os céus do Senhor, mas a terra, deu-a Ele aos filhos dos homens” (Sl 115.16) mostram como o céu é considerado o lugar da habitação de Deus, inacessível, portanto, ao ser humano. Tradições mais recentes confirmam que um número de heróis bíblicos realizou tal façanha. Especulações sobre a ascensão ao trono de Deus são refletidas em escritos que datam do quarto ou terceiro século a.C. Esses escritos parecem estar respaldados nas experiências de Ezequiel 1 e Isaías 6. Na verdade, a visão de Ezequiel é a mais elaborada entre os profetas da Bíblia hebraica, razão pela qual se tornou modelo e formatação de inúmeras experiências visionárias na tradição judaica e na cristã.

O herói pré-diluviano Enoque, no *Livro dos Vigilantes*, foi o primeiro ser humano a experimentar uma viagem celestial completa. O que a narrativa bíblica revela no livro de Gênesis 5.24 é que “Andou Enoque com Deus e já não era, porque Deus o tomou para si”. Duas vezes é enfatizado que Enoque caminhou com Deus (tb. Gn 5.22). Schäfer (2009, p.54) explica essa ênfase referindo-se ao fato de que Enoque não era apenas o privilegiado favorito de Deus entre os patriarcas por viver uma vida excepcionalmente ética, mas porque ele caminhou com Deus no sentido literal da expressão. Desde a expulsão do Paraíso, Deus não andava mais com o homem na terra. Por isso a caminhada de Enoque com Deus teve seu lugar no céu.

A ascensão de Enoque ao céu e sua transformação em um anjo é o tema mais importante de outra obra do círculo enóquico denominado *2 Enoque*. Enquanto Enoque está dormindo, dois mensageiros de Deus aparecem a ele. Enoque é acordado pelos mensageiros e é comunicado sobre sua ascensão ao céu. Trata-se de um relato de ascensão com pluralidade de céus; anjos são mencionados com frequência no texto. A ascensão parece ter sido corporal, dado que Enoque instruiu seus filhos sobre o seu desaparecimento. Há um expressivo interesse nos fenômenos cosmológicos e o autor apresenta um detalhado relato dos diferentes céus, onde no mais alto deles a divindade está entronizada. A referência à transformação de Enoque no status angélico é um marco importante deste texto.

Ao ser levantado pelos seus guias ao mais alto céu, o sétimo, descrito como cheio de grande luz e tropas de fogo, de forças incorporadas de arcanjos, Enoque sente medo e começa a tremer, por causa do brilho esmagador. Seus guias o confortam: “Tenha coragem Enoque, não tema” (20.2). Em 22.5, o Senhor fala para Enoque: “Seja corajoso, Enoque! Levante-se e fique diante da minha face para sempre”. Miguel levantou-o, trouxe-o à frente da face do Senhor e o Senhor disse aos seus servos que deixassem Enoque juntar-se a eles, para ficar diante dele para sempre.

Como parte deste processo de ficar diante da divindade, Deus comissiona Miguel a despir Enoque de suas roupas terrenas, ungi-lo com o óleo mais prazeroso e colocá-lo nas vestes de sua glória. Feito isto, Enoque relata que a sua aparência era como um dos gloriosos, sua face se tornou incandescente como a do próprio Deus. Schäfer (2009, p. 83) adverte que, independente de quão perto

Enoque possa estar de Deus, ele não se torna como Deus. Enoque e Deus permanecem distintos, tão distintos como Deus e os seus anjos.

Os textos dos Manuscritos do Mar Morto, em especial os *Cânticos do Sacrifício Sabático*, revelam que sua comunidade considerava a si mesma uma comunidade de sacerdotes que representavam o verdadeiro templo espiritual, uma vez que o templo de Jerusalém era considerado poluído. O conceito de comunhão de humanos com anjos é o tema principal dos escritos dessa comunidade. Eles imaginam os anjos presentes entre eles durante o seu louvor, ou mesmo consideram estar junto com os anjos louvando no céu. Desempenhando sua adoração a Deus, seus Cânticos parecem remeter a questões quase místicas. Newsom (1985, p. 18-21) afirma que o texto apresenta um dualismo, no qual a comunidade terrena, por meio da recitação dos cânticos, experimentaria o êxtase, participando assim da liturgia angélica celestial, que envolvia o ritual do sacrifício (*'olat*) executado no céu pelos anjos, que ganham a função sacerdotal.

Fletcher-Louis (2002), no entanto, rejeita esta concepção e reconhece os Cânticos como uma expressão do sentimento escatológico, em que a comunidade terrena se veria *transformada, angelomórfica*, louvando o Criador em uma liturgia perfeita e em rituais puros e santos. Parece não haver nestes Cânticos o interesse na contemplação de Deus, os anjos se constituem o centro da atenção ofuscando a divindade que permanece velada.

Na opinião de Wolfson (1994, p. 186-87), a palavra *misticismo* deveria ser usada somente quando há evidência de práticas específicas que conduzem a uma experiência de transformação, isto é, rumo ao divino ou angélico. Para o autor, é inapropriado aplicar o termo *místico* para a união harmoniosa de humanos com anjos onde não existem técnicas ou práticas que facilitem a idealização de um humano unido com o divino ou com os anjos. Reportando-se aos Cânticos, se for considerado o modelo de Wolfson, não há nada que conduza a uma noção de união com Deus por parte da comunidade de Qumran, mas sim de uma união angélica litúrgica, semelhante ao que ocorre na literatura apocalíptica.

Na literatura mística judaica, em uma fase recente do corpo literário de *Hekhalot*, encontra-se um texto que revela fortes afinidades com a literatura apocalíptica e os escritos rabínicos, *3 Enoque*, compilado por volta dos anos 700 a 900 da era cristã. Nele encontra-se o ponto mais alto da transformação de um

místico. O herói pré-diluviano Enoque é transformado no anjo Metatron, glorificado por Deus e levantado acima dos anjos, tendo a identificação do seu nome com o nome de Deus.

No texto, Metatron revela que devido ao amor com o qual o Santo o amou, mais do que a todos os filhos das alturas, ele preparou-lhe uma vestimenta de majestade na qual todos os tipos de luminares foram fixados, vestiu-o com uma túnica de glória esplendorosa, colocou-lhe sobre a cabeça uma coroa onde foram fixadas 49 pedras como a luz do sol em seu brilho, e pôs-lhe o *seu* nome. Metatron diz ter setenta nomes, todos relacionados com o nome de Deus, mas Deus chama-o *jovem*. O texto sugere a exaltação de Enoque a um *status* angelomórfico, o que é descrito através da troca de vestes.

Schäfer (2009, p. 324-26) chama a atenção para paralelos entre a tradição de Metatron em *3 Enoque* e o texto paulino de *Filipenses 2*, onde há o relato que Cristo foi concebido em “forma de Deus” mas não teve por usurpação ser igual a Deus, assumindo a forma de *servo* e fazendo-se semelhante aos homens. Depois que ele morreu, Deus o glorificou e lhe deu um *nome sobre todo o nome*. Outro notável paralelo com o texto de *3 Enoque* é o relato bíblico do livro de *Hebreus* 1.1ss: “O qual sendo o resplendor da sua glória, e a expressão exata do seu ser, depois de ter feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade nas alturas, tendo-se tornado tão superior aos anjos, quando herdou mais excelente nome do que eles”.

O texto de *3 Enoque* deixa transparecer uma similaridade entre o próprio Deus e Metatron, não só em aparência como nas suas funções, o que, na tradição judaica, provoca uma certa tensão quanto à singularidade de Jahveh, induzindo à presença de dois poderes no céu.

Um aspecto curioso desses relatos de ascensão presentes na literatura de *Hekhalot* acontece no ápice da experiência visionária, quando a expectativa do místico é a visão da divindade. O que se percebe, porém, nesse tipo de relato é um interesse superior na participação da liturgia celestial, desenvolvida no céu pelas hostes celestiais, e não mais a contemplação a Deus e a seu trono, tão comum na literatura apocalíptica. O místico não mais se apresenta como um passivo contemplador, mas como um participante ativo. Para unir-se aos anjos nessa liturgia, o místico passa por um processo de transformação ou transfiguração em um anjo.

Schäfer, na conclusão de sua obra (2009, p. 336), resumizando informações importantes sobre a ascensão do visionário e sua união litúrgica com os anjos, o que culmina em sua angelização, revela que o visionário claramente experimenta uma experiência única e distinta que muda sua vida; relutantemente, ele retorna para a sua existência humana anterior e mal pode esperar que lhe seja permitido voltar ao lugar que ele deseja. Transformado em um anjo, ele anda tão próximo de Deus quanto possível, mas a distância entre ele e Deus é sempre mantida, tal como é mantida a distância entre Deus e os seus anjos. Uma questão, porém, é levantada: se a angelificação e a entronização merecem tantos destaques na literatura de *Hekhalot*, o que justifica ser *3 Enoque* o único nesta literatura com um relato de angelificação de um ser humano que se aproxima de deificação?

Um texto datado provavelmente do segundo século e que aponta para uma entronização e possível deificação do místico está no drama trágico grego cognominado *Ezequiel, o Tragedista*. De autoria de um judeu de Alexandria, o relato descreve a divinização de Moisés. No contexto do Monte Sinai, o texto se reporta ao encontro de Deus com Moisés e à entrega da Lei. A narrativa do autor descreve que é visto um trono no cume do monte Sinai, um trono tão grande que toca as nuvens do céu. Neste trono está assentado um homem de aparência nobre, coroado e possuindo um cetro em suas mãos. Moisés é conduzido a sentar no trono e lhe são dadas coroa e cetro real, bem como atribuições divinas.

Segundo McGinn (1991, p. 64), o cristianismo foi caracterizado pela crença em Deus ter se tornado presente em Jesus Cristo, o qual, desde a sua ascensão ao céu, tornou-se acessível através da palavra e do rito no meio da comunidade de crentes. O cristianismo, diferentemente do judaísmo, introduz novos elementos que moldam a consciência mística do místico cristão. Katz (1978, p.41) reporta-se ao cristianismo como possuidor de dois tipos de misticismo, o não-absorvitivo, que é o remanescente do misticismo judaico, e o misticismo absorvitivo (ou unitário), onde o objetivo é uma união com a divindade. A proposta do trabalho é estudar este segundo tipo de misticismo. A experiência do tipo unitário, à qual Katz se reporta, é certamente um tipo comum da experiência mística cristã, e é aquela que os estudantes de misticismo freqüentemente, talvez de forma errada, considerem o paradigma do misticismo cristão. Para o autor, o que permite ou talvez encoraje este misticismo unitário, embora ausente da contrapartida judaica, é a influência formativa da essencial

teologia encarnacional que é afirmada na mistura dos elementos humano e divino na pessoa de Jesus, e que está fora dos limites da consciência judaica. Para o autor, é perceptível uma influência essencial do neoplatonismo no pensamento cristão, especialmente no misticismo cristão representado pelo místico neoplatônico Plotinus (Katz, 1978, p. 41).

Embora vários textos místicos sejam encontrados nos evangelhos sinóticos e nos escritos joaninos, o debate sobre o misticismo paulino tem se tornado profundo desde o século XX. As cartas desse missionário oferecem a mais direta evidência da íntima conexão entre apocaliptismo e misticismo. Em relato de primeira mão, Paulo revela detalhes que algumas vezes são agrupados sob fórmulas conhecidas, como por exemplo *em Cristo*, e utiliza uma linguagem que garante a crença de uma união mística entre Cristo e os crentes, prerrogativa de fundamental importância para a compreensão do evangelho.

Para Shantz, essas passagens são coletadas sob o título *misticismo de Cristo* e incluem afirmações de Paulo como o *estar em Cristo*, o participar de sua morte e ressurreição (Rm 6.5-6), sendo transformado na mesma glória de Cristo (2Co 3.8), e sendo unido com Cristo (1Co 6.15) (Shantz, 2009, p. 17). A autora revela que, espalhados nas cartas do apóstolo, estão comentários que sugerem experiências extáticas do seu autor, como oração extática (Rm 8.26; 1Co 14.14-15a), cantando no espírito (1Co 14.15b), falando em línguas (1Co 14.18), falando de revelações (2Co 12.1,7; Gl 1.12;2.2) e visões do Cristo ressuscitado (1Co 9.1; 15.8). A análise da breve descrição da ascensão de Paulo ao Paraíso/Terceiro Céu (2Co 12.1-4) aponta para características somáticas dos estados de êxtase. Essa experiência religiosa compartilhada pelo apóstolo em 2Co 12.1-10 revela ser de fundamental importância para ele, e confirma o quanto Paulo era devedor do discurso da apocalíptica e das práticas místicas.

Machado (2007, p. 302-306) fala do modo como Paulo recebe o Moisés glorioso de *Êxodo* 34 mediado por uma experiência visionária que resulta num conceito de transformação desenvolvido em *2 Coríntios* 3. A transformação fala da mesma imagem. Paulo fala da luminosidade do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus. Esta transformação está intimamente ligada a Cristo. Para Paulo, como para os místicos judeus, ver a glória de Deus é um prólogo da transformação em sua imagem, que, segundo Machado, é a recuperação da glória perdida em Adão.

Como na contemplação de Ísis por Lucius (Metamorfose de Apuleios – Livro 11), e também no *Corpus Hermeticum*, o adorador que contempla a glória divina se transforma à imagem da divindade. A transformação dos crentes revelada por Paulo seria antecipada e gradativa, e estaria incluída em uma experiência cultual presente, sendo um prelúdio da transformação final no *escaton*. A expressão *de glória em glória* (2Co 3.18) evidencia o caráter atual e gradativo desta transformação.

Em *Gálatas* 2.19-20, Paulo diz que está crucificado com Cristo e que suas identidades estão agora misturadas; Paulo não mais vive, mas Cristo vive nele. Para Shantz (2009, p. 140-141), o contexto da passagem é o de que a iniciação pelo batismo e a prática do batismo, no sentido de morte, sugerem um poderoso sentido de eficácia ritual. O imaginário de crucificação parece secundário, mas através disso Paulo comunica o mesmo sentido de participação e união. A conexão entre morte e união com Cristo é vista na linguagem de transformação, um novo período está chegando e isto envolve um corte com o passado, corte esse que é descrito como uma morte.

Por outro lado, a mudança da identidade e a atenção dada à natureza da experiência religiosa podem levar à compreensão da experiência de união de Paulo com Cristo. Para Shantz (2009, p. 208-209), o êxtase de Paulo pode ser uma coincidência de sofrimento físico com a reflexão sobre a tortura da morte de Jesus. Esse conhecimento parece especialmente forte em ocasiões tais como os períodos de aprisionamento, durante os quais esperava o veredicto de sua sorte (Fp 1.20-26). Paulo parecia experimentar a união com Cristo durante esses picos.

Conclusão

A essência tanto do misticismo em geral, como do misticismo judaico está atrelada ao contato imediato com Deus. Para Scholem, o pai e fundador responsável pela credibilidade do misticismo judaico, a visão extática da glória funcionalmente toma lugar do ideal de união mística nas experiências com o divino no judaísmo. O Criador e a criatura permanecem separados, não havendo ponte que supere o abismo entre os dois. Embora haja evidência de união mística no Judaísmo, o veredicto de Scholem tem conquistado muitos acadêmicos.

Embora judaísmo e cristianismo sejam religiões irmãs, com uma tradição mística comum de buscar a presença divina, é nos escritos cristãos que são encontrados elementos místicos que evidenciam a união mística com a divindade, neste caso Jesus. Para Paulo, como para os místicos judeus, ver a glória de Deus é um prólogo da transformação em sua imagem, recuperando a glória perdida por Adão. A compreensão do misticismo cristão como uma forma de união de identidade com Deus, entre outras formas, é dada pela prática contemplativa sob a mediação de Jesus e das escrituras. Aplicando as palavras de Paulo, “E todos com o rosto desvendado, contemplando como por espelho a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito” (2Co 3.18).

Referências bibliográficas

ALEXANDER, Philip. *The mystical texts, songs of the Sabbath sacrifice and related manuscripts*. London; New York: T&T Clark International, 2006. (Library of Second Temple, Studies 61)

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

DeCONICK, April D. What is early Jewish and Christian mysticism? In: _____. (Org) *Paradise now: Essays on early Jewish and Christian mysticism*. Atlanta: 2006, p. 1-24. (Society of Biblical Literature, Symposium Series, nº 1)

FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the glory of Adam: liturgical anthropology in the Dead Sea scrolls*. Leiden: Brill, 2002.

IDEL, Moshe. *Kabbalah: New perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.

KATZ, Steven. Language, epistemology, and mysticism. In: KATZ, Steven T. *Mysticism and philosophical analysis*. London: Sheldon Press, 1978, p. 22-74.

McGINN, Bernard. *The Foundations of mysticism*. Vol. 1. Of The presence of God: A history of western Christian mysticism. New York: Crossroad, 1992.

MACHADO, Jonas. *Transformação mística na religião do apóstolo Paulo*. Tese (Doutorado em Ciências da religião), UESP, São Bernardo do Campo, 2007.

NEWSON, Carol. *The song of the Sabbath sacrifice: a critical edition*. Atlanta: Scholars Press, 1985.

SCHÄFER, Peter. *The origins of Jewish mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

SCHOLEM, Gershom. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken, 1961.

SHANTZ, Colleen. *Paul in ecstasy: The neurobiology of the apostle's life and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WOLFSON, Eliot R. Mysticism and the poetic-liturgical compositions from Qumran: a response to Belhah Nitzan. *JQR*, 85 (1994), p. 185-202.

¹ Um corpo literário de textos místicos que dá instruções de como ascender ou descer à *merkavah* (trono-carruagem de Deus relatado em *Ezequiel* 1).

Recebido em 19/06/2011, revisado em 12/08/2011, aceito para publicação em 07/11/2011.