



ORACULA 8.13 (2012)
ISSN: 1807-8222

2 CORÍNTIOS 12 E O MISTICISMO JUDAICO (OS QUATRO QUE ENTRARAM NO PARDES)

Sebastiana M. Silva Nogueira*

Resumo

A proposta apresentada por alguns estudiosos de que a história rabínica dos *Quatro que entraram no Pardes* esteja relacionada ou indique o *background* na tradição mística judaica do arrebatamento de Paulo ao paraíso, recontada em *2 Cor 12*, tem sido contestada por outros estudiosos que discordam que possa existir evidência de uma raiz comum entre os dois textos. Este artigo traz uma comparação de *2 Cor 12,1-10* com a narrativa rabínica do *Pardes*, e discute a influência das tradições associadas com o misticismo de *merkavah* e seus predecessores na experiência e pensamento de Paulo.

Palavras-Chave: Misticismo de *Merkavah*; *Pardes*; Terceiro Céu/Paraíso; Paulo; Ascensão; Literatura de *Hekhalot*.

Abstract

The proposal presented by some scholars that the rabbinic story of *Four men who entered Pardes* is connected, or indicates the background in Jewish mystical tradition of Paul's rapture into paradise, recounted in *2 Cor. 12*, has been challenged by other scholars who disagree that could exist evidence of common root between the two texts. This article comes to a comparison of *2 Cor 12,1-10* with the rabbinic *Pardes* narrative, and discusses the influence of traditions

* Mestre e doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista FAPESP.

associated with *merkavah* mysticism and its predecessors on the experience and thought of Paul.

Keywords: *Merkavah* mysticism; *Pardes*; Third Heaven/Paradise; Paul; Ascent; *Hekhalot* literature.

Introdução

As últimas cinco décadas têm testemunhado um notável ressurgimento do interesse no estudo e prática da espiritualidade cristã. Embora a religião tenha sido marginalizada pelo secularismo do mundo moderno, um significativo corpo literário tem sido devotado ao estudo do misticismo desde o século passado. Do lado teológico, por sua vez, poucas são as apresentações sobre o tema, a realidade, no entanto, chama para um conhecimento mais completo e crítico do misticismo cristão e a avaliação teológica do fenômeno.

As palavras “misticismo” ou “místico” derivam da raiz grega *myein*, que significa “fechar os olhos”; dessa forma *mystikos* é alguém que fecha seus olhos a fim de excluir o mundo comum e experimentar outras realidades. O derivativo *myeó* significa “iniciar nos mistérios”, e mais frequentemente o passivo *myeomai*, “ser iniciado”. Mais especificamente, o *mystes*, aquele que é iniciado nos cultos gregos de mistério e que participavam de rituais sagrados que dramatizavam certos mitos (tais como o culto de mistério de Eleusis, em torno do sétimo século antes de Cristo. *Mystikos* ou *mystés* estão conectados com os “mistérios” dos cultos de mistério, adquirindo, assim o colorido do segredo e privacidade¹. É certo que o específico sentido de iniciação nos cultos de mistérios não se constitui um denominador comum nas recentes compreensões de misticismo, o que não acontece com a noção de “segredo” e “mistério” que permanecem um importante aspecto do fenômeno.

Não existe algo que seja universalmente conhecido como uma definição de misticismo, embora possamos encontrar tantas definições do mesmo quanto sejam

¹ SCHÄFER, Peter. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 1.

os autores. Trata-se de um conceito fenomenológico cunhado pelos acadêmicos ocidentais, um termo técnico introduzido no estudo da religião. Embora não exista misticismo *per se*, Alexander² está convencido de que é possível isolar um número de idéias abstratas que parecem ser compartilhadas pelas tradições místicas, concretas e diferentes. Entre as mais importantes estão: 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 isso. Em um sistema teísta, por exemplo, consciente de um intransponível abismo entre o Criador e a criatura, isto é descrito como *comunhão*, e, em sistemas panteístas *união*; 3. 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 estendem desde o mágico e teúrgico de um lado até o puramente noético e contemplativo do outro.

O misticismo judaico é uma subseção do misticismo. Suas raízes permanecem obscuras, parecendo ter emergido durante o antigo período do Segundo Templo ou até mesmo do Exílio. Isso parece emanar através do cristianismo em seu processo formativo, trazendo luz a alguns dos seus maiores 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 e 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. Para Rowland e Morray-Jones³, há uma convicção de que existe uma dimensão divina para a existência humana, e essa apreensão da sabedoria divina por meio de visões e revelações descreve bem a religião dos apocalipses do judaísmo e cristianismo, e provêem certa compreensão da história e de suas convicções teológicas.

² ALEXANDER, Philip. *Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. London/New York: T&T Clark International, 2006, p. 8.

³ ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden/Boston: Brill, 2009, p. 5 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum).

Nos escritos antigos dos visionários judeus, sua literatura apocalíptica, os visionários estavam preocupados com aquilo que estava além das observações empíricas e dependiam da revelação de Deus para responder estas questões. Esses escritos descreviam como seus heróis ascendiam ao céu e recebiam revelações dos mistérios divinos através de visões, sonhos ou de qualquer outra forma que trouxesse a revelação dos mistérios celestiais. Alguns dessas ascensões, não todas, envolviam visões da *merkavah*⁴ de Ezequiel. Nos primeiros séculos da era cristã a “obra da carruagem” (*ma’seh merkabah*) era o tema central da literatura mística rabínica, conhecida como misticismo da *merkavah*. Scholem⁵ realmente usou este misticismo para produzir a chave das histórias de ascensão celestial presentes nos apocalipses dos últimos dois séculos a.C. e dos primeiros dois séculos d.C. Foi Scholem, na verdade, quem iniciou a discussão acadêmica dos místicos judaicos em seu livro *Major Trends in Jewish Myticism*, em 1941.

Na discussão sobre o misticismo de *merkavah*, Scholem procurou demonstrar que a tradição mística existiu e se estendeu dos escritos apocalípticos ao hassidismo⁶. Para ele, o apocalipsismo é de fato um predecessor do misticismo de *merkavah*. Os textos dos manuscritos do Mar Morto, da Cova 4 e 11, conhecidos como os *Cânticos do Sacrifício Sabático* tem dado considerável suporte ao argumento de Scholem. A descoberta dos Cânticos marcou uma mudança fundamental no estudo do misticismo judaico e na contextualização de seu desenvolvimento⁷. Para Rowlandt⁸, o fragmento de *merkabah* de Qumran (4Q405 20ii 20-22) é um testemunho marcante de um interesse no mundo celestial que excede todos os textos apocalípticos existentes e é uma contrapartida próxima dos relatos celestiais dos tratados de *Hekhalot*⁹. Para Scholem¹⁰, esses fragmentos não

⁴ Trono-carruagem de Deus presente em Ezequiel 1.

⁵ SCHOLEM, Gershom G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965.

⁶ Movimento dentro do judaísmo que visa o ensino de grandes grupos judaicos no espírito de um moralismo místico, de um verdadeiro temor e amor a Deus.

⁷ ELIOR, Rachel. The Emergence of the Mystical Traditions of the Merkavah. In: DECONICK, April D. (Ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 88.

⁸ ROWLAND, Christopher; GIBBONS, Patricia; DOBRORUKA, Vicente. Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity. In: DECONICK, April D. (Ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 47.

⁹ “Palácios” ou “templos”, o corpo literário dos períodos rabínicos e pós-rabínicos que dão instrução em como ascender aos palácios ou a *merkavah*, o trono-carruagem de Deus. Revelam a ascensão do místico ao santuário interior para a visualização do trono divino.

deixam dúvidas da conexão entre os textos mais antigos da *merkavah* hebraica preservada em Qumran e o desenvolvimento subsequente do misticismo de *merkavah* preservados nos textos de *Hekhalot*.

Scholem construiu seu argumento seguindo os passos que foram primeiramente trilhados por um estudioso do século XI, Hai Gaon, que usou *Hekhalot* para elucidar um misterioso relato talmúdico que foi objeto de estudo para Scholem e que continua sendo para a pesquisa contemporânea, os quatro rabis que entraram em um misterioso “jardim”.¹¹ O capítulo III da obra de Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, trata especificamente deste assunto. O autor chama a atenção para a antiguidade da tradição preservada na literatura de *Hekhalot* que leva não apenas a considerar os muitos pontos de contato entre esses textos e seus paralelos na literatura helenística e na cristã primitiva, mas também ajuda a pontuar o período de algumas dessas tradições de *Hekhalot*.

Dessa forma, para Scholem, a história talmúdica dos *Quatro homens que entraram no Pardes* (jardim, paraíso) pode ser usada para a compreensão do arrebatamento de Paulo ao paraíso recontado em *2 Coríntios* 12. Esse ponto de vista de Scholem tem sido um dos maiores pontos de disputa entre os estudiosos do misticismo de *merkavah*, e tem sido assumido por vários acadêmicos modernos¹², como também veementemente criticado por outros¹³. Este debate é de grande importância para a compreensão das bases que fundamentaram a experiência e pensamento do apóstolo Paulo. Isso pontua o propósito deste

¹⁰ SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, p. 128.

¹¹ HALPERIN, David J. *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988, p. 7.

¹² GRUENWALD, I. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 1980 (Arbeiten zur Geshichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 14); Idem, *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt/Main: Verlage Peter Lang, 1988 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 14); SEGAL, Alan F. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven/London: Yale University Press, 1990; ELIOR, Rachel. *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2004; ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery God. Early Jewish Mysticism and New Testament*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

¹³ HALPERIN, *The Faces of the Chariot*; IDEL, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988; SCHÄFER, Peter. New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism. In: *Journal of Jewish Studies* 35 (1984): 19-35; Idem, *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 337.

trabalho que é perscrutar a existência de uma possível conexão entre o notório relato da ascensão de Paulo ao Paraíso registrado em *2 Cor 12*, e a história talmúdica dos *quatro rabis que entraram no Pardes*.

2 Coríntios 12 e o relato talmúdico dos Quatro que entraram no Pardes

O acadêmico que estabeleceu o misticismo de *merkavah* como *background* de Paulo foi Alan Segal¹⁴, rotulando o apóstolo de “O Místico”. Não foi o primeiro a reivindicar tal *background*, pois em 1901, Wilhelm Bousset¹⁵ já identificara a ascensão de Paulo relatada em *2 Coríntios* como um exemplo de *merkavah*, e desde então muitos outros têm apontado este contato, entre eles Scholem¹⁶, Segal¹⁷, Morray-Jones¹⁸, Tabor¹⁹, Scott²⁰, Thrall²¹, e outros.

É incontestável o fato de que um significativo número de textos judaicos do período do Segundo Templo reporta-se a visões e revelações baseado na experiência de seus autores. O testemunho da viagem de Paulo ao paraíso, registrada em *2 Cor 12*, é a melhor evidência dessa prática. Excluindo *Gal 1,12-16*, *2 Cor 12* é a tradição mais ligada com o misticismo judaico. Paulo demonstra ter tido acesso segredos divinos que constituem pilares de sua teologia e que constituem também o objetivo de todo místico. Morris-Jones²² comentando *2 Cor*

¹⁴ SEGAL, *Paul the Convert*.

¹⁵ BOUSET, Wilhelm. Die Himmelsreise der Seele. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901): 139-69, 229-73 apud SHANTZ, Colleen. *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 58.

¹⁶ SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*.

¹⁷ SEGAL, *Paul the Convert*; Idem. Paul and the Beginning of Jewish Mysticism. In: COLLINS, John; FISHBANE, Michael (Eds.) . *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*. Albany: State University of New York, 1995, p. 93-120.

¹⁸ MORRAY-JONES, Christopher R. A. Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Mystical Background of Paul Apostolate. Part 1: The Jewish Sources. In: *Harvard Theological Review* 86 (1993): 177-217; Idem. Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Mystical Background of Paul Apostolate. Part 2: Paul Heavenly Ascent and its Significance. In: *Harvard Theological Review* 86 (1993): 256-92; MORRAY-JONES; ROWLAND, *The Mystery God*.

¹⁹ TABOR, James D. *Things Unutterable*. Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts. Lanham/New York/London: University Press of America, 1986.

²⁰ SCOTT, James M. The Triumph of God in 2 Cor 2:14: Additional Evidence of Merkavah Mysticism in Paul. In: *New Testament Studies* 42 (1996): 260-81.

²¹ THRALL, Margaret E. Paul's Journey to Paradise. In: BIERINGER, R. (ed.). *The Corinthian Correspondence*. Leuven: Leuven University Press, 1996 (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium), p. 347-63.

²² MORRAY-JONES, Paradise Revisited (Part 2), p. 283.

12 conclui que Paulo está descrevendo uma ascensão ao templo celestial e uma visão da *merkavah* do entronizado e “glorificado” Cristo. Para o autor, “*Merkabah Mysticism*” foi uma característica central da experiência de Paulo. No entanto, praticando *merkavah* o apóstolo recebia a visão do Cristo glorificado e não a esperada visão de alguém sentado na carruagem.

Murray-Jones é o acadêmico que tem feito da literatura talmúdica dos “*Quatro que entraram no Pardes*” o *background* para a ascensão de Paulo relatada em 2 Coríntios 12. Na linha desenvolvida por Scholem, ele tenta demonstrar, através de um exame minucioso do texto, que tradições dentro do misticismo de *merkavah* podem ser datadas de um período mais antigo. Como para Scholem, ele defende que a tradição mística existiu e se estendeu dos escritos apocalípticos ao hassidismo, sendo o apocalipsismo, de fato, um predecessor do misticismo de *merkavah*. Dessa forma, a história talmúdica dos *quatro homens que entraram no Pardes* (jardim, paraíso) pode ser usada para a compreensão do arrebatamento de Paulo ao Paraíso recontado em 2 Cor 12. Em seu artigo²³ e, mais recentemente, em sua obra conjunta com Rowland²⁴, Murray-Jones inicia uma aventura para comparar em detalhes a história dos *Quatro que entraram no Pardes* com o texto paulino. Para a comparação dos dois relatos pelo autor é tomado como referência o capítulo 13 de sua recente obra.

Na literatura talmúdica, a história do *Pardes* está incluída na chamada “*Mystical Collection*”, e preservada em três documentos diferentes, na *Tosefta*, na *Yerushalmi (Jerusalem Talmud)*, e no *Bavli (Babylonian Talmud)*. As três versões concordam em seu formato e nos detalhes essenciais. A única exceção é encontrada no *Babylonian Talmud* o qual contém uma passagem não contida nas outras versões da literatura rabínica, provavelmente um acréscimo posterior. Serão apresentadas neste estudo as três versões da história.

²³ MORRAY-JONES, *Paradise Revisited (Part 1)*, p. 177-217; MORRAY-JONES, *Paradise Revisited (Part 2)*, p. 256-92.

²⁴. ROWLAND; MORRAY-JONES, *The Mystery God*.

Tosefa²⁵

Quatro homens entraram no *pardes*: ben Azzai and ben Zoma, Aher e R. Akiva. Um olhou e morreu; um olhou e foi golpeado; um olhou e *cut the shoots* (*young plants*); um subiu em paz e desceu em paz²⁶.

Ben Azzai olhou e morreu. Dele, a Escritura diz: ‘Precioso aos olhos do Senhor é a morte dos seus santos’ (Sl 116:15). Ben Zoma olhou e foi golpeado. Dele, a Escritura diz: ‘Encontraste mel? Coma o que é suficiente para ti...’ (Pv 25:16). Elisha olhou e *cut the shoots*. Dele, a Escritura diz: Não deixe sua boca conduzir a sua carne ao pecado... R. Akiva subiu em paz²⁷. E desceu em paz. Dele, a Escritura diz: ‘Atrai-me após ti! Apressemo-nos... (Ct1:4a)’ etc.

Yerushalmi (Jerusalem Talmud)²⁸

Quatro homens entraram no *pardes*: Um olhou e morreu; um olhou e foi golpeado; um olhou e *cut the shoots*; um entrou em paz e saiu em paz. Ben Azzai olhou e foi golpeado. Dele, a Escritura diz: Encontraste mel? Coma o que é suficiente para ti...’ (Pv 25:16). Ben Zoma olhou e morreu. Dele, a Escritura diz: ‘Precioso aos olhos do Senhor é a morte dos seus santos’ (Sl 116:15). Aher *cut the shoots*. Quem é Aher? Elisha ben Avuya, que costumava matar os mestres da Tora [material adicional sobre Elisha] Dele, a Escritura diz: ‘Não deixe sua boca conduzir a sua carne ao pecado ...,’ etc. (Ec 5:5) – que ele arruinou a obra de suas próprias mãos. [material adicional sobre Elisha] R. Akiva subiu em paz e saiu em paz. Dele, a Escritura diz: ‘Atrai-me após ti! Apressemo-nos... (Ct1:4a)’ etc.

Bavli (Babylonian Talmud)²⁹

Nossos rabis ensinaram: Quatro homens entraram no *pardes* e estes eram eles: ben Azzai, ben Zoma, Aher, e R. Akiva. R. Akiva disse a eles: Quando te

²⁵ Tradução literal do inglês.

²⁶ De acordo com Ms. Viena, ausente em outros manuscritos.

²⁷ De acordo com Ms. Viena, outros documentos contém a expressão “entrou e saiu”.

²⁸ Tradução literal do inglês.

²⁹ Tradução literal do inglês.

aproximares das pedras de puro mármore não diz ‘Água! Água!’ – de acordo com o que está escrito: ‘O que fala mentiras não permanece diante dos meus olhos.’ ben Azzai olhou e morreu. Dele, a Escritura diz: ‘Precioso aos olhos do Senhor é a morte dos seus santos’ (Sl 116:15). Ben Zoma olhou e foi golpeado, e dele a Escritura diz: ‘Encontraste mel? Coma o que é suficiente para ti..., (Pv 25:16), para evitar que te enchas disso e vomite’. Aher cut the shoots R. Akiva saiu em paz [Material adicional sobre B. Zoma] Aher *cut the shoots*. Dele, a Escritura diz: ‘Não deixe sua boca conduzir sua carne ao pecado...’ (Ec 5:5) [Material adicional sobre Elisha] R. Akiva subiu em paz e desceu em paz. Dele, a Escritura diz: ‘Atrai-me após ti! Apressemonos! (Ct1:4a)’.

Uma redação detalhada da história *Os quatro que entraram no Pardes*, sua procedência, questões textuais e interpretações estão contidas em artigos e obras de vários autores³⁰. Alguns pontos, entretanto merecem destaque. A questão da citação da passagem adicional na versão *Babylonian Talmud*, por exemplo, está, segundo Shäfer³¹, fora de lugar tanto no que se refere à forma como ao conteúdo, conduzindo à suposição de tratar-se de uma adição. A tradução deve ter procedido principalmente das versões *Tosefta* e *Jerusalem Talmud*.

Uma terminologia importante é a expressão comum em todas as versões de que os quatro “entraram no Pardes”, inclusive R. Akiba. A versão do Ms. Viena usa a expressão “subiu e desceu” para o personagem. É uma terminologia importante uma vez que ela permite assegurar tratar ou não de uma experiência extática ao Paraíso. Trata-se de um problema que, segundo Shäfer, não pode ser resolvido com base no que, presumivelmente, seja a redação final do texto, ou do valor dos seus respectivos manuscritos³². Shäfer declara uma clara preferência pela expressão “entrou e saiu” que se enquadra com a introdução, ao invés de “subiu e desceu” defendido por Morray-Jones que utiliza o Ms. Viena.

³⁰ MORRAY-JONES, *Paradise Revisited (Part 1)*, p. 177-217; MORRAY-JONES, *Paradise Revisited (Part 2)*, p. 256-92; ROWLAND; MORRAY-JONES, *The Mystery God*. HALPERIN, *The Faces of the Chariot*; SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 19-35; Idem, *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

³¹SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 25.

³²SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 25.

No que se refere ao termo *Pardes*, aqueles que defendem uma interpretação mística o identificam com o Paraíso, embora seja improvável. Segundo Schäfer, se for considerado que os quatro não subiram, mas entraram no *Pardes*, e que Akiba não desceu, mas saiu ileso, a compreensão técnica de *Pardes* no sentido de Paraíso perde sua sustentação. Para o autor, é mais provável que *Pardes* signifique simplesmente “jardim”, ou “jardim real”, onde o “entrar” e “sair” parece condizer melhor do que “subir” e “descer”.³³

Não é revelado nas diferentes versões o propósito do *Pardes*, nem o que os rabis viram neste jardim, embora haja interpretações de que se trata de visões de *Merkavah*, o que parece tratar-se de uma associação sem provas. É possível tratar-se de uma alegoria cuja interpretação nada tenha a ver com o misticismo de *Merkavah*, ainda que no sentido extático, ou disciplina exegética. Para Schäfer, a versão do *Babylonian Talmud*, através de sua inserção, mostra claramente o desejo de ser compreendida como uma descrição de uma ascensão extática ao *pardes* (neste caso “Paraíso” no céu)³⁴.

2 Coríntios 12.1-10³⁵

1 É necessário gloriar, não é proveitoso, eu passarei para as visões e revelações do Senhor. 2 Eu conheço um homem em Cristo (que) catorze anos atrás se no corpo eu não sei, ou fora do corpo eu não sei, Deus sabe, tal homem foi arrebatado ao terceiro céu. 3 E eu conheço tal homem, se no corpo ou à parte (separado) do corpo, eu não sei, Deus sabe, 4 porque ele foi arrebatado para dentro do paraíso e ouviu palavras inefáveis que não são permitidas ao homem falar. 5 Em nome de tal pessoa eu gloriarei, mas em meu nome eu não gloriarei exceto nas fraquezas, 6 Pois se eu quiser gloriar, eu não serei tolo (néscio, bobo, ridículo), eu direi a verdade; mas eu me abstenho, a fim de que ninguém possa pensar sobre mim além do que ele vê de mim ou ouve de mim 7 por causa da qualidade das revelações. Portanto a fim de que eu não me exaltasse, um espinho foi-me dado na carne, um anjo de satanás, a fim de me esbofetear a fim de que eu não me exalte. 8 Por causa disso eu pedi ao Senhor três vezes que ele o removesse de mim. 9 Ele me disse, “minha graça é suficiente para ti, pois o poder é completado (se completa) na fraqueza. Portanto eu me gloriarei mais prazerosamente nas minhas fraquezas, de forma que o poder de Cristo possa habitar (viver) em mim. 10 portanto eu estou

³³ SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 26.

³⁴ SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 28.

³⁵ *Novum Testamentum Graece* 27. Revidierte Auflage, 2001 (Tradução da autora).

contente em fraquezas, em maltrato, em perigos, em perseguições e angústias em nome de Cristo; pois sempre que eu sou fraco, então é que eu sou forte.

No relato de 2 Cor 12,1-10, Paulo está engajado na defesa de sua autoridade apostólica tema que se inicia no capítulo 10, provavelmente devido ao fato de que oponentes emergem como uma proeminente força na comunidade e servem como o objeto dos mais ferrenhos ataques por parte do apóstolo. Paulo inicia o texto descrevendo uma viagem feita por uma pessoa em Cristo ao reino celestial. A identidade do visionário não é, todavia, clara. Paulo muda da 1ª pessoa (v.1) para a 3ª (vv 2-4) e depois volta novamente para a 1ª(vv.5-7). Trata-se de um texto que discute uma ascensão ao céu. O relato é extremamente breve, bem diferente dos apocalipses da época. Refere-se a uma experiência da qual ele não demonstra nenhum interesse de falar ou escrever. Nenhum detalhe é dado sobre o método da ascensão nem do objetivo ou resultado da mesma.

Paulo não identifica quem são esses oponentes nem os seus ensinamentos, o que tem gerado aquecidas disputas entre os estudiosos do Novo Testamento. Classificar esses oponentes se torna difícil pela escassez de evidências. Essa classificação varia entre judaizantes (*Gl* 6), pneumáticos, gnósticos cristãos, judeu-cristãos helenísticos e outros. Essa questão dos oponentes é importante para a compreensão do texto. Paulo inicia o capítulo falando da necessidade de “gloriar-se” *Καυχᾶσθαι*, o que está em conexão com seu confronto com os adversários no capítulo 11. O fato de ele reivindicar uma experiência extática como credencial diante dos adversários pode, de alguma forma, apontar para um grupo de judeu-cristãos (2 Cor 11,22) que reivindica experiências extáticas fazendo um jogo contra a autoridade do apóstolo.

O motivo do gloriar-se repousa nas “visões” e “revelações” do Senhor. São visões extáticas e experiências audíveis que são descritas como “extraordinárias”, que “excedem” (12,7), e que ele reivindica como evidência de sua autoridade sobre seus oponentes em Corinto. Em 2 Cor 11,18 Paulo acusa os seus oponentes de gloriarem-se “de acordo com a carne”. O apóstolo faz uma assombrosa declaração “e posto que muitos se gloriam segundo a carne, também eu me gloriarei”, ainda que isso seja “sem sentido”(1 Cor 12,1). Seus convertidos o deixaram sem opção.

Em 2 Cor 11,30, Paulo anuncia: “Se tenho de gloriar-me, gloriar-me-ei no que diz respeito à minha fraqueza.”. Savage³⁶ chama a atenção para a natureza desta “fraqueza” que tem sido estabelecida pelo apóstolo em 11,23-29, na lista de suas aflições pessoais. Gloriando-se por tais humilhações o apóstolo parecia estar revelando sua desgraça. Gloriar-se de qualquer outra forma seria desonesto. Gloriando nas suas fraquezas ele estava gloriando não nele mesmo, mas em Cristo que é sua suficiência na fraqueza (12,9). Dessa forma, revela o autor, Paulo mantém o padrão do Antigo Testamento de vangloriar-se somente no Senhor (Jr 9.23-24). Dessa forma, o vangloriar-se de Paulo é tanto profundamente irônico como honesto.

A incerteza de Paulo quanto ao *status* do seu corpo durante a experiência extática conduz a diferentes interpretações. Há uma hipótese que está relacionada ao fato de que ele não estava certo em como a comunidade interpretaria sua carta, uma vez que seus ensinamentos neste assunto não estavam inteiramente consolidados. Segundo Segal, uma confusão de Paulo sobre a natureza de sua viagem extática ao céu provê uma rara percepção dentro do pensamento do primeiro século, uma vez que isso demonstraria tanto um desacordo na comunidade ou mais provavelmente uma inabilidade mística para distinguir entre viagem corporal e espiritual.³⁷ Shantz³⁸ considera que mesmo se essas duas hipóteses sugerissem explicações razoáveis para a decisão de Paulo incluir esses comentários em sua carta, elas não atentam para o fato de que Paulo é hábil para reportar de que ele realmente não sabe o *status* do seu corpo, neste caso, o fato merece consideração. Para a autora, existe alguma coisa no caráter da experiência em si que deve preceder a repetida incerteza.

Paulo diz ter sido arrebatado ao terceiro céu. A cosmologia do texto tem sido objeto de muita investigação. Muitos possíveis paralelos têm sido propostos tanto em textos de tradição judaica como cristã. A passagem menciona que Paulo foi arrebatado ao terceiro céu/ paraíso. Pelo paralelismo se entende tratarem-se

³⁶ SAVAGE, Timothy B. *Power through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*. Cambridge: University Press, 1996, p. 63.

³⁷ SEGAL, *Paul the Convert*, p. 39.

³⁸ SHANTZ, Collen. *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 91.

do mesmo lugar. Paralelos a este tipo de concepção podem ser encontrados em *2 Enoque*, literatura provavelmente do mesmo período. Em *2 Enoque* tem-se: “E os dois homens me colocaram ali e me carregaram para cima, ao terceiro céu e me colocaram no meio do Paraíso, e um lugar desconhecido em bondade de aparência”. Mais adiante este lugar é definido como “preparado para os justos”, para o mundo por vir. Outro texto que comprova tal paralelismo é o *Apocalipse de Moisés* ou a composição grega *A Vida de Adão e Eva*, “Em seguida Deus entrega Adão para Miguel, e ordena que ele seja trazido ao Paraíso no Terceiro Céu (37.4-5)”.³⁹

O clímax da ascensão é revelado na frase ἀρρητα ῥήματα “palavras inefáveis” seguidas por ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. “que não é permitido para um homem falar”. O que Paulo ouviu vem somente no fim da ascensão, quando se é esperado que ele encontre a presença de Deus, o que faz sentido no *background* judaico. No entanto, em nenhum lugar é dito que Paulo viu alguma coisa. O conteúdo do que ele ouviu é, segundo ele, incomunicável, mas explicitamente qualificado como algo que não é permitido ao homem falar. Na busca de compreensão da expressão ἀρρητα ῥήματα muitos comentaristas tem se utilizado das religiões de mistério. A palavra ἄρρητος é usada nas religiões gregas no sentido de “proibido”, o que pode fazer algum significado para a comunidade de Corinto. No entanto, fato de Paulo ter se utilizado de uma terminologia cúltica da religião de mistério para se referir aos coríntios não parece ser exato. Nos textos das religiões de mistério a palavra ἄρρητος é usada sozinha diferente do uso que Paulo faz ἀρρητα ῥήματα. O texto sugere que a experiência de Paulo foi auditiva, independente de qual seja o conteúdo de ἀρρητα ῥήματα.

Em 2 Cor 12,7b, Paulo diz: “... Portanto a fim de que eu não me exaltasse, um espinho foi-me dado na carne, um anjo de satanás, a fim de me esbofetear a fim de que eu não me exalte”. Muitas são as especulações no que se refere ao “espinho na carne”. Segundo Thrall⁴⁰, elas podem ser classificadas sob três categorias gerais: i) um estado psicológico interno, no caso, tentação ou derrota; ii) oposição externa;

³⁹ DEJONGE, Marinus; TROMP, Johanes. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 70.

iii) doença física ou desabilidade. Algumas dessas posições têm atraído mais defensores que outras, no entanto, longe está de uma delas ser universalmente aceita. O fato de κολαφίζη (κολαφίζω/esbofetear de forma aguda) estar no tempo presente pode sugerir um ataque satânico contínuo e repetido, e não algo pontual referente a uma particular experiência. O contexto parece indicar um problema repetido com uma possível enfermidade.

Relação entre 2 Cor 12 e o relato rabínico dos Quatro que entraram no Pardes

Para Morray-Jones o templo celestial é o tema central da literatura apocalíptica judaica e das tradições místicas da *merkavah* preservadas nos escritos de *hekhalot* dos períodos rabínico e imediatamente pós-rabínico. Nessas fontes, a ascensão ao céu é imaginada como uma viagem através das cortes do templo cósmico ao santuário mais interior, onde Deus está presente⁴¹. Dessa forma, Morray-Jones propõe que em 2 Cor 12 Paulo está descrevendo uma ascensão ao templo celestial e uma visão da *merkavah* do entronizado e “glorificado” Cristo. A dupla incerteza de Paulo quanto ao status do seu corpo durante a ascensão é proposta pelo autor como formas complementares e não opostas. Para Morray-Jones⁴² “ascensão” ao céu dirigida externamente via as cortes do templo cósmico, e a “descend” dirigida internamente ao templo do corpo representam duas formas essencialmente complementares de conceituar o mesmo processo ao invés de formas opostas. Paulo poderia estar dizendo que ele não sabe se sua ascensão ao paraíso foi realizada internamente (“no corpo”) ou externamente (“fora do corpo”). Dessa forma parece estar dizendo que isso realmente não faz diferença, uma vez que o santo dos santos (“paraíso”) no centro do templo corporal é misticamente idêntico ao lugar do trono celestial da glória de Cristo. A imagem de Deus, que Paulo identifica com Cristo, é encontrada nos dois lugares.

⁴⁰ THRALL, Margaret E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Volume II. London/New York: T&T Clark International, 2004, p. 809.

⁴¹MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Temple Within*, p. 145.

⁴²ROWLAND; MORRAY-JONES, *The Mystery God*, p. 390.

Paulo afirma que foi removido até o Terceiro Céu/Paraíso. Por causa do paralelismo, Schäfer considera um único e mesmo lugar, posição também defendida por Scholem. Poucos paralelos confirmam isto, *2 Enoque* e *A Vida de Adão e Eva*. Segundo Schäfer Paulo pode ter se inspirado nisso. Para Morray-Jones, as análises das fontes judaicas têm mostrado que *pardes* é um termo para o santo dos santos celestial, e é identificado com o mais alto céu. A cosmologia dos sete céus poderia conduzir a uma ascensão em dois estágios, primeiro ao terceiro céu, e subseqüentemente ao paraíso no sétimo, ponto de vista defendido por Rowland⁴³, e Tabor⁴⁴. Para Morray-Jones, entretanto, não há relato na literatura mística e apocalíptica que possa comprovar isto.

Schäfer em seu artigo “New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism.” não tece comentários sobre o polemico tema que é “o espinho na carne”, ou o anjo de satanáas reportado por Paulo em *2 Cor 12,7b*. Por outro lado, Morray-Jones dedicou espaço considerável ao assunto, uma vez que isso se constitui um dos pilares de sua defesa de que a literatura de *Hekhalot* está relacionada com a interpretação de *2 Cor 12*. Utilizando o argumento de Price⁴⁵, ele refere-se ao “espinho na carne”, “anjo de satanáas”, como um oponente angélico semelhante aos guardiões das tradições de *Hekhalot*, cuja função é atacar e punir aqueles considerados não merecedores de ascender à *merkavah*. Para o autor, essa teoria é consistente com a ênfase de Paulo em sua “fraqueza”, e dependência do poder de Cristo⁴⁶.

Para Morray-Jones, há pouca dúvida de que esse “anjo de satanáas” seja encontrado nessas tradições dos guardiões demoníacos do templo celestial, e também chama a atenção para a história do *Pardes*, onde um dos quatro foi golpeado. Para o autor, este é precisamente o significado do verbo *κολαφίζω* (esbofetear), empregado por Paulo em *2 Cor 12,7b*. Uma vez que essa correspondência dificilmente seria coincidente, na posição do autor, o relato de Paulo e a história de *Pardes*, a este ponto, se explicam. Para o autor, essa explicação

⁴³ ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002, p. 380-82.

⁴⁴ TABOR, *Things Unutterable*, p. 115; 120.

⁴⁵ PRICE, R. M. Punished in Paradise. An Exegetical Theory on 2 Cor. 12.1-10. In: *Journal for Study of the New Testament* 7 (1980): 33-40.

⁴⁶ ROWLAND; MORRAY-JONES, *The Mystery God*, p. 397.

não é, de forma alguma, inconsistente com a teoria de uma desordem neurológica provinda pela experiência extática de Paulo. Para Morray-Jones, na história do *Pardes* ben Zoma foi golpeado, e ficou fora de si. O entendimento desta expressão, que não é muito diferente daquela dos primeiros comentaristas cristãos de *2 Cor* 12, e pode ser dita que sustenta a teoria de que Paulo foi golpeado por uma enfermidade, a qual ele atribuiu a ataques do ‘anjo de Satanás’⁴⁷.

Segundo Morray Jones,⁴⁸ o tema central desta passagem de *2 Coríntios* é o contraste de Paulo entre a sua própria fraqueza e o poder de Cristo. Este contraste resolve a situação difícil na qual ele se encontra: se ele não se “gabar” (orgulhar, gloriar) ele não tem resposta para reivindicar diante de seus oponentes, mas assim fazendo ele comete o grande erro pelo qual ele os tem castigado (*2 Co* 10,12). Advertências contra auto-exaltação no que diz respeito à experiência visionária era muito comum na literatura de *Hekhalot*.

Reconhecendo que Paulo morreu bem antes do tempo de Akiva, impossibilitando, assim, que a história do *Pardes* se constituísse fonte para o apóstolo ou o influenciasse, Morray-Jones explica essa correspondência de detalhes concluindo que tanto Paulo como o autor da história do *Pardes* usaram a linguagem de uma tradição comum, a qual já era bem desenvolvida na metade do primeiro século a.C.⁴⁹

Schäfer começa seu artigo “New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism”, com a seguinte declaração: Novo Testamento e literatura de *Hekhalot* se constituem uma estranha combinação. Recapitulando pontos da interpretação de Scholem, Schäfer pontua certos itens importantes para a sua conclusão. Segundo o autor, Scholem depende primariamente do uso comum do termo *Pardes* por Paulo e pela história rabínica, ainda que para Scholem, a versão rabínica empregue o termo em um sentido conjunto de “orchard” (jardim) e “Paraíso”, está claro que o significado técnico de “lugar de habitação dos justos” predomina⁵⁰.

⁴⁷ROWLAND; MORRAY-JONES, *The Mystery God!*, p. 402.

⁴⁸ MORRAY-JONES, *Paradise Revisited (Part 2)*, p. 271.

⁴⁹ ROWLAND; MORRAY-JONES, *The Mystery God!*, p. 408.

⁵⁰SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 31.

Utilizando referências do livro *2 Enoque e Vida de Adão e Eva (Apocalipse de Moisés)* Scholem afirma que a idéia familiar de que o estático vê em sua vida o que outras pessoas vêem somente depois da morte é recorrente tanto em Paulo como na viagem dos rabis ao céu. Ele admite a significativa diferença entre Paulo e os rabis citados; Paulo foi “arreatado” ao paraíso enquanto os rabis “entraram” nele, mas acredita que esta diferença é para ser remontada ao uso lingüístico metafórico simultâneo da história rabínica. Dado que viagens celestiais extáticas aparecem por toda a literatura apocalíptica desde os antigos apocalipses até os escritos da literatura de *Hekhalot*, Scholem considera o testemunho de Paulo como um elo entre esses textos judaicos mais antigos e a Gnose dos místicos da *merkavah* tanaítica. Schäfer aponta para a fraqueza dessa “comparação”, condenando essa escolha seletiva e arbitrária de um termo único, do qual conclusões abrangentes são tiradas. Para o autor, está faltando completamente uma análise sólida e exata⁵¹.

Davila⁵², em seu ensaio que explora o relacionamento entre a literatura de *Hekhalot* e os apocalipses judaicos, mostra que elementos da literatura de *Hekhalot* podem ser mostrados tão cedo quanto o quinto ao sétimo século d.C., embora os manuscritos sobreviventes fossem copiados e editados extensivamente na Idade Média. E, uma vez que a literatura de *Hekhalot* e os apocalipses judaicos compartilham um interesse em revelações do reino celestial, parece valer a pena compará-los para que se possa aprender se e a que grau esses textos antigos judaicos anteciparam padrões de idéias nos recentes textos de *Hekhalot*. Para Morray-Jones a cristologia paulina foi profundamente influenciada por tais tradições o que é agora largamente reconhecido.

Para Schäfer, entretanto, as comparações no plano verbal feitas por Scholem revelam uma interpretação inadequada. Scholem menciona que Paulo fala de ter sido “arreatado”, enquanto os rabis falam de “entrar” no *pardes*, mas essas diferenças são minimizadas por Scholem. Segundo Schäfer, não existe nem na literatura clássica rabínica nem na literatura de *Hekhalot* um termo comparado a ἀρπάζειν (arreatar) descrito por Paulo. Também se observa que nenhuma atenção é dada à peculiaridade do uso lingüístico de Paulo. Outro ponto que Schäfer critica

⁵¹ SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 32.

⁵² DAVILA, *The Ancient Jewish Apocalypses and the Hekhalot Literature*, p.105-126.

na obra de Scholem é de não haver comentário sobre a experiência de Paulo focada na ‘audição’, Paulo ouviu “palavras que não poderiam ser ditas”, enquanto os a viagem celestial dos rabis é essencialmente focada no “ver”, “o rei em sua majestade sobre o trono”. Os místicos da *merkavah*, certamente, ouviam também alguma coisa em suas ascensões ao céu, sobretudo, cânticos, e hinos, mas não se conhece nada do que Paulo ouviu⁵³.

Considerações finais

O relato de primeira mão da ascensão do apóstolo Paulo recontada em *2 Cor* 12, entre outros textos de suas epístolas, se destaca como uma prova remanescente da participação e influência no recente misticismo cristão. O relacionamento próximo, e o constante anseio pela comunhão por Cristo e a transformação decorrente desta comunhão é expresso em sua fórmula “em Cristo”. Seus escritos, sua linguagem da glória de Deus na face de Cristo (*2 Cor* 4,6) e sua reivindicação de ter visto uma figura celestial (*1 Cor* 9,1; 15,8) tem sido comparado a elementos da tradição de *merkavah*, e até certo ponto, nos habilitam a rotulá-lo como um místico, no conceito moderno do termo.

No entanto, o trabalho meticuloso de Morray-Jones tentando estruturar os ensinamentos de Scholem argumentando que a tradição rabínica dos *Quatro que entraram no Pardes*, se torna o *background* para *2 Cor* 12, não parece convencer. Tanto no artigo, quanto na recente obra do autor, um vasto espaço é dedicado à possível origem do texto rabínico, diferentes versões, interpretações exegéticas. No entanto, no texto de Paulo as especulações deixam a desejar. Ainda que se esteja lidando com um texto comum em seu contexto literário, metodologicamente, está se lidando com diferentes escritos, colocar um em relação ao outro parece não conduzir a correlações apropriadas.

Dessa forma, pelo o que foi analisado, a história rabínica dos *Quatro que entraram no Pardes*, embora tendo um contexto literário comum com o texto paulino, não provê o *background* para a experiência extática de Paulo relatada em

⁵³ SCHÄFER, *New Testament and Hekhalot Literature*, p. 33.

2 Cor 12. O *Pardes* rabínico não pode ser comparado sem uma análise mais profunda com o Paraíso no Terceiro Céu relatado por Paulo.

Como um texto místico-apocalíptico, *2 Coríntios* se diferencia da literatura de *Hekhalot*. Embora o texto paulino se reporte a uma viagem a outro mundo, e lide com questões paralelas às dos textos de *Hekhalot*, ele apresenta seu conteúdo como relato e não como instruções. Portanto, comparações feitas entre os textos parecem não serem apropriadas. Como Schäfer reconhece, o escrutínio da literatura de *Hekhalot* está apenas começando. Reconhece-se o pioneirismo de Scholem neste campo, e é seu mérito ter direcionado a atenção para este gênero da literatura. Contudo, não se pode deixar de salientar que como um complexo isto tem que ser submetido a uma análise interior sólida⁵⁴.

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).

ASHTON, John. *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

BARNETT, Paul. *The Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997 (The New International Commentary on the New Testament).

BAUER, W; ARNDT, W; GINGRICH, F.W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Christian Literature*. Chicago/London, 1979.

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

BÍBLIA. Hebraico. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BOUSTAN, Ra'anan S.; REED, Annette Yoshiko (eds.). *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2004.

⁵⁴ SCHÄFER, New Testament and Hekhalot Literature, p. 35.

COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1966 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50).

COLLINS, John J.; FISHBANE, Michael A. *Death, Ecstasy, and other Worldly Journeys*. Albany: State University of New York, 1995.

COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York: Crossroad, 1984.

_____. Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism. In: ____; CHARLESWORTH, James H. *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 9*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. Garden City/New York: Doubleday, 1983.

CULIANU, Ioan P. *Psychanodia I (EPRO)*. Leiden: Brill, 1983

DAVILA, James R. *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.

_____. The Ancient Jewish Apocalypses and the Hekhalot Literature. In: DeCONICK, April D. (ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006 (Symposium Series, 1), p. 105-126.

DEAN-OTTING, Mary. *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Frankfurt/Main/Bern/New York: Peter Lang, 1884 (Judentum und Umwelt.).

DECONICK, April D. *Voices of Mystics: Early Christian Discourse in Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. London/New York: T&T Clark International, 2004.

_____ (ed.) *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

DEJONGE, Marinus; TROMP, Johan. *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

DOBRORUKA, Vicente. Experiência Visionária e Transe na Apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Nogueira (org.). *Religião de Visionários. Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005 (Coleção Bíblica Loyola, 48), p. 57-79.

ELIOR, Rachel. The Emergence of the Mystical Traditions of the Merkavah. In: DECONICK, April D. (ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

ENGBERG-PEDERSON, Troels. The Construction of Religious Experience in Paul. In: FLANNERY, Francis; SHANTZ, Colleen; WERLINE, Rodney Alan. *Experientia volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008 (Society of Biblical Literature Symposium Series, 40), p. 147-157.

FLANNERY, Francis; SHANTZ, Colleen; WERLINE, Rodney Alan. *Experientia volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008 (Society of Biblical Literature Symposium Series, 40.), p. 13-18.

FLETCH-LOUIS, Crispin. Religious Experience and the Apocalypses. In: FLANNERY, Francis; SHANTZ, Colleen; WERLINE, Rodney Alan. *Experientia volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008 (Society of Biblical Literature Symposium Series, 40), p. 125-143.

GEORGI, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians*. Edingurgh: T&T. Clark, 1987 (Studies of the New Testament and its World).

GOODER, Paula R.; *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent*. London: T&T Clark, 2006 (Library of New Testament Studies, 313).

GRUENWALD, Ithamar. *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt/Main/Bern/New York/Paris: Lang, 1988.

HALPERIN, David J. *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven: Conn: American Oriental Society, 1980.

_____. *The faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezequiel's Vision*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.

HIMMELFARB, Martha. Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses. In: COLLINS, John J.; CHARLESWORTH, James H. *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World. In: COLLINS, John J.; FISHBANE, Michael (eds.). *Death, Ecstasy, and other Worldly Journeys*. Albany: State University of New York Press, 1995.

IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest/New York: Central European University Press, 2005.

KATZ, Steven T. Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture. In: *Mysticism and Sacred Scripture*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 7-67.

_____. Language, Epistemology, and Mysticism. In: *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press, 1978, p. 22-74.

_____. Mystical Speech and Mystical Meaning. In: *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 3-41.

LINCOLN, Andrew T. *Paradise Now and Not Yet*. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

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). São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

MORRAY-JONES, C. R. A. Paradise Revisited (II Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources. In: *The Harvard Theological Review* 86.2 (1993): 177-217.

_____. Paradise Revisited (II Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 2: Paul's Heavenly Ascent and Its Significance. In: *The Harvard Theological Review* 86. 3 (1993): 265-292.

NICKELSBURG, George W. E; NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Allan Jeffery. *George W. E. Nickelsburg in Perspective: an Ongoing Dialogue of Learning*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 80. Vols. 1-2. Leiden/Boston: Brill, 2003.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experience. In: ROWLAND, Christopher e NOGUEIRA, Paulo A. de S. (eds.). *Journal of The Study of the New Testament* 25.2 (2002): 165-184.

_____. Religião de Visionários: o Cristianismo Primitivo Relido a partir de sua Experiência Fundante. In: _____. (org.) *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005 (Coleção Bíblica Loyola, 48), p. 13-42.

_____. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE (Nestlé-Aland). 27 Revidierte Auflage, 2001.

PEERBOLTE, Bert Jan Lietaert. Paul's Rapture: 2 Corinthians 12:2-4 and the Language of the Mystics. In: FLANNERY, Francis; SHANTZ, Colleen; WERLINE, Rodney Alan. *Experientia volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008 (Society of Biblical Literature Symposium Series, 40), p. 159-176.

PRICE, R. M. Punished in Paradise. An Exegetical Theory on 2 Cor. 12.1-10. In: *Journal for Study of the New Testament* 7 (1980): 33-40.

REED, Annette Yoshiko. Heavenly Ascent, Angelic Descent and the Transmission of Knowledge in *1 Enoch* 6-16. In: BOUSTAN, Ra'anan S.; REED, Annette Yoshiko (eds.). *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.

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

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

SAVAGE, Timothy B. *Power through Weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHÄFER, Peter. New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism. *Journal of Jewish Studies* 35 (1984): 19-35.

_____. *The Hidden and Manifest God. Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. New York: State University of New York Press, 1992.

_____. *The Origins of Jewish Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960.

_____. *Major Trends in Jewish Mysticism*. London: Thames and Hudson, 1955.

SCHWEITZER, Albert. *O Misticismo de Paulo o Apóstolo*. Trad. Paulo e Judith Arantes. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

SCOTT, James M. The Triumph of God in 2 Cor 2:14: Additional Evidence of Merkabah Mysticism in Paul. *New Testament Studies* 42 (1996): 260-81.

SEGAL, Alan F. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

SHANTZ, Colleen. *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

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

THISELTON, Anthony C. *The New International Greek Testament Commentary (NIGTC): First Epistle to The Corinthians*. Carlisle: The Paternoster Press, 2000.

THRALL, Margaret E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Vols. 1-2. Edinburgh: T&T Clark, 2004 (The International Critical Commentary).

WOLFSON, Eliot R. Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran: A Response to Belhah Nitzan. *JQR* 85(1994): 185-202.