

**O MITO DE MOISÉS DIVINO ENTRONIZADO NOS CÉUS:
LEITURAS MÍTICAS DA FIGURA DE MOISÉS NA LITERATURA JUDAICA E SUA
RECEPÇÃO NAS ORIGENS DO CRISTIANISMO¹**

Jonas Machado *

Resumo

Este ensaio apresenta textos de Ezequiel de Tragédias, de Órfica, dos fragmentos 4Q374 e 4Q377 de Qumran e do Sirácida, comparados com a tradição sinaítica sobre Moisés como possíveis exemplos do desenvolvimento de mitos que o apresentam como ser divino entronizado nos céus. O tema é delineado levando em conta estruturas de mitos nas obras de Strauss e Kirk.

Palavras-chave: Moisés, Mito, Pseudepífragos, Qumran, Viagem Celestial, Entronização.

Abstract

This essay presents texts of Ezekiel the Tragedian, Orphica, fragments 4Q374 and 4Q377 of Qumran, and Sirach, compared with sinaitic tradition on Moses, as possible examples of myths' development that present Moses as divine being enthroned in heaven. The theme is sketched taking into account the myths' structures in works of Strauss and Kirk.

Keywords: Moses, Myth, Pseudepigrapha, Qumran, Heavenly Travel, Enthronization.

Ligada às tradições fundantes do povo de Israel, a grandeza da figura de Moisés está envolta em mitos que foram lidos e relidos com o passar das gerações. Estas leituras e releituras podem ser vistas na Bíblia Hebraica, na literatura judaica não canônica, nos rolos do Mar Morto, chegando até às origens de Cristianismo e o Novo Testamento. Este ensaio pretende caminhar no rastro desta dinâmica de construção literária buscando entender como mitos sobre a figura de Moisés foram construídos, lidos e relidos, nesta rica literatura. As fontes para esta pesquisa incluem principalmente os pseudepígrafos Ezequiel de Tragédias e Órfica, e os fragmentos de Qumran 4Q374 e 4Q377, comparados com textos bíblicos pertinentes.

¹ Este ensaio foi apresentado em 2004 para *Oracula: Grupo de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, Universidade Metodista de São Paulo, coordenado pelo Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira.

* Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo na área de Literatura e Religião no Mundo Bíblico. É pesquisador CAPES e integrante do projeto *Oracula: Grupo de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, apoiado pela FAPESP na qualidade de Projeto Regular.

O estudo crítico dos mitos tem longa história até chegar no estruturalismo de Lévi-Strauss que, embora passível de certas objeções, levou a resultados que devem ser considerados (Oden: 1992, pp. 946-955). Observando que os mitos têm os mesmos caracteres e detalhes no mundo inteiro, apesar da complexidade, Strauss (1996, pp. 239, 252-253) considera que os mitos devem ser vistos estruturalmente, em visão ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica, sem se ater a elementos isolados da composição ou das versões, buscando propriedades da linguagem em feixes de relações que estão acima da expressão habitual. Mesmo considerando a validade do método de Strauss, Kirk (1973, pp. 42-83, 252) observa que os mitos têm função de transmitir conteúdos e, por isso, suas estruturas particulares devem ser consideradas, bem como os processos de narração e transmissão.

Assim, este ensaio é uma tentativa de aproximação do(s) mito(s) em torno da figura de Moisés e seu desenvolvimento, com considerações sobre sua recepção nas origens do cristianismo. Nossa hipótese é que há evidências de que Moisés foi visto como viajante celestial divino que teve implicações marcantes para o(s) cristianismo(s) emergente(s) no primeiro século d.C.

Ezequiel de Tragédias

Este texto é um drama trágico grego preservado apenas em fragmentos citados por Eusébio, Clemente de Alexandria e Pseudo-Eustátio, que remonta provavelmente ao 2º Século a.C. Está dentro da tradição bíblica da narrativa do Êxodo, tendo Moisés como figura principal. Nascido aparentemente como escrito para teatro, sendo possível identificar os cinco atos típicos da tragédia grega, com versos em forma de trimetria jâmbica, nosso texto cria narrativas em relação ao texto bíblico tradicional (Robertson: 1985, pp. 803-806). Uma das narrativas criadas é o sonho ou visão de Moisés e a interpretação de seu sogro Jetro, que se encontra nas linhas 68-89,² como segue:

⁶⁸ tive uma visão de um monte como cume de Sinai, um trono

⁶⁹ grande parecia ser (que ia) até as divisas do céu,

⁷⁰ nele estava sentado certo homem nobre

⁷¹ tendo uma coroa e um grande cetro em mão

² O texto grego está em Jacobson (1983, p. 54). A tradução é minha, com consulta à tradução para o inglês deste último e de Robertson (1985, pp. 811-812).

⁷² esquerda volumoso, e com mão direita para mim
⁷³ acenou, e eu fiquei diante do trono.
⁷⁴ então, ele me passou o cetro e em um trono grande
⁷⁵ disse para assentar. A seguir ele me deu régia
⁷⁶ coroa e ele mesmo distanciou-se dos tronos.
⁷⁷ então, eu contemplei a terra inteira ao redor
⁷⁸ tanto as coisas debaixo da terra como as por cima do céu,
⁷⁹ e uma multidão de estrelas diante de meus joelhos
⁸⁰ caiu, e eu contei todas,
⁸¹ e por mim passava como um batalhão de mortais
⁸² então, amedrontado, despertei do sono.
⁸³ oh amigo hóspede, bom para ti (é) isto (que) Deus sinalizou;
⁸⁴ viva eu, pois, quando então estas coisas sucederam para ti.
⁸⁵ pois, de fato, um grande trono levantarás
⁸⁶ e tu mesmo julgarás e comandarás mortais;
⁸⁷ e, quanto ao contemplar toda a terra habitada
⁸⁸ e as coisas debaixo e as por cima do céu de Deus;
⁸⁹ verás tanto as coisas que são como as coisas anteriores e as restantes

O texto chega a ser surpreendente em relação à tradicional narrativa do Êxodo e o *status* de Moisés. Estamos diante de uma entronização e divinização de Moisés em termos angelomórficos.³ A primeira parte (68-82) consiste em: 1) A visão do ser celestial no trono, 2) A entronização de Moisés, 3) A visão cósmica (terra, mundo inferior, céu), 4) Despertamento. Na interpretação de Jetro (83-89) temos: 1) O bom sinal divino, 2) O domínio cósmico de Moisés.

Junto com o conteúdo geral, podemos destacar vários elementos nesta visão⁴ que apontam para uma divinização mosaica. O contexto é o do Monte Sinai⁵ e, portanto, do encontro de

³ "Angelomorfismo", segundo Fletcher-Louis (2002, pp. 68-87), afirma a dimensão transcendente e espiritual da criação em vários graus de acordo com cada texto, ainda que sempre subordinada ao único Deus Yahweh, em relação/contraste ao politeísmo de deuses cananitas. Para ele, ao que parece, o angelomorfismo é a versão judaica de tais deuses. A afirmação de que homens transformados são anjos/deuses implica em divindade derivada do próprio Deus criador.

⁴ Há uma emenda no grego original consultado que dá o verbo traduzido aqui por "parecia ser". Embora no NT este verbo signifique "eu penso que", aqui corresponde a seu uso freqüente para uma visão ou sonho (Liddell e Scott: 1985, *in loco*).

⁵ A palavra "Sinai" está emendada no original, mas a emenda é aceita pela maioria dos editores (Robertson: 1985, p. 811). Trata-se de uma situação onde o cume do Sinai e o céu se confundem. Há certa ambigüidade na linha 68, vertida por Jacobson (1983, p. 55) como "I had a vision of a great throne on the top of mount Sinai" (Eu tive uma visão de um grande trono sobre o topo do monte Sinai) e por Robertson (1985, p. 811) como "On Sinai's peak I saw what seemed a throne" (No pico do Sinai eu vi o que parecia um trono).

Moisés com YHWH e a dádiva da Lei. O ser celestial visto não é chamado de “deus”, mas sim de “certo homem nobre”.⁶ Assim, embora o contexto implique em um ser celestial divino, ele é descrito em termos humanos, onde os aspectos humanos e divinos se confundem. Nosso texto, então, parece se encontrar no universo imaginário onde também está Daniel 7,13 e a figura do “filho do homem” que recebe domínio universal (Robertson: 1985, p. 812). Esta visão de Deus como homem se aproxima de Êxodo 24,9-11, onde Moisés, Arão, Nadab, e Abiu “vêm” o Deus de Israel que tinha debaixo de seus pés um pavimento de pedra safira, o que lembra Ezequiel 1,26 e coloca o texto nas tradições místicas e apocalípticas judaicas relacionadas à Mercabá (Gieschen: 1998, p.164).⁷

Num segundo momento, este ser celestial que tem uma “coroa régia” e “um cetro” os “outorga”⁸ a Moisés e o entroniza, afastando-se em seguida (71-76).⁹ Este homem celestial, que se equipara a Deus no contexto do Sinai, passa a Moisés suas prerrogativas de regência.

Atribuições divinas são dadas a Moisés quando este passa a contemplar o universo (os limites do horizonte, o mundo inferior e o céu). É peculiaridade divina o acesso às várias dimensões do cosmos (SI 139,8-10). Nesta condição, Moisés é distinguido dos “mortais”.¹⁰ As estrelas caem diante de seus pés e são contadas. Contar estrelas, algo não possível a homens (Gn 15,5; Jr 33,22), é também prerrogativa divina (SI 147,4). As estrelas são geralmente relacionadas com anjos na literatura apocalíptica como, por exemplo, no Apocalipse canônico 1,20 e em 1 En 86,1.3.¹¹ No universo simbólico comum das hostes angelicais serem identificadas com estrelas na literatura apocalíptica, temos diante de nós uma cena em que os anjos adoram Moisés após sua exaltação em um trono divino, cuja implicação é que um ser humano é exaltado e recebe a adoração devida a Deus (Gieschen: 1998, p.164).¹²

⁶ O termo traduzido aqui por “homem” é termo poético comum com este sentido na literatura homérica (Liddell e Scott: 1985, *in loco*). Poderia se traduzir “luminoso” derivado de “luz”. Mas, a questão parece estar relacionada a duas palavras que são escritas com as mesmas letras gregas, diferentes apenas na acentuação, conforme Pereira (1976, *in loco*).

⁷ Este texto tem paralelo em várias outras angelofanias (Rowland: 1982, p. 102).

⁸ Especialmente o primeiro destes verbos é usado para outorgar glória e honra (Liddell e Scott: 1985, *in loco*).

⁹ A ordem do texto (outorga do cetro – entronização – outorga da coroa – afastamento) parece indicar um ritual de entronização real, mas não é tão importante discutir isto aqui.

¹⁰ O termo grego usado aqui geralmente refere-se ao homem mortal em contraste com “imortal” e “Deus” (Liddell e Scott: 1985, *in loco*).

¹¹ A referência de 1 Enoque pode ser encontrada em inglês em Charles (1964, pp. 187-188) e em espanhol em Corriente e Piñero (1984, pp. 111-112).

¹² Fletcher-Louis (2002, p. 135) observa uma hierarquia angelomórfica em Qumran. Nestes manuscritos os justos recebem status de anjos, mas certos indivíduos especiais têm descrições angelomórficas que incorporam a glória de Deus e recebem honra e adoração reservadas somente a ele.

Na interpretação de Jetro, Moisés não só é distinguido dos mortais, mas os governa e tem domínio cósmico das várias dimensões (céu, terra, mundo inferior) e do tempo (as coisas que são, as anteriores, e as restantes).

Órfica

Este documento compreende instruções esotéricas dadas por Orfeu a seu filho e discípulo Musaeu, datado entre 150 a.C. e 50 d.C. É reconhecido como obra judaica pelo conteúdo e testemunho da tradição (Eusébio). De sua complexa tradição textual, conclui-se que a versão mais longa é a original mais antiga, sobrevivente de uma versão judaica mais curta censurada (Lafargue: 1985, pp. 795-797).

O trecho que nos interessa, da versão longa, fala de um certo homem que viu Zeus/Deus:¹³

- ²¹ Ele mesmo, porém, não vejo; ao redor, pois, uma nuvem está estabelecida
²² Pois a todos mortais pupilas estão em olhos
²³ Pequenas, desde que carnes e também ossos {enraizados} enraizaram,
²⁴ Impotentes, porém, para ver Zeus o de todas as coisas governante
²⁵ Restante para mim; permanece, porém, dez dobras para outros homens
²⁶ Não, pois, alguém dos mortais poderia ver dos mortais dominador
²⁷ Se não certo único rebento de raça de
²⁸ Caldeus; perito, pois, era em senda de estrela,
²⁹ E de esfera em movimento ao redor de terra {isto é} como completa a volta
³⁰ Em círculo por igual isto é conforme seu próprio eixo
³¹ E com vento (em espírito?) dirige tanto ao redor de ar como ao redor de corrente
³² De água; faz brilhar, porém, labareda de fogo poderoso
³³ E ele mesmo, então, por outro lado, sobre grande céu está estabelecido
³⁴ Em um trono de ouro, terra, pois, debaixo de pés está.
³⁵ E mão direita ao redor de extremidades de oceano
³⁶ Ele estendeu; e de montes treme pé em interior de fúria
³⁷ E rios bem como profundidade de cinzento e cintilante mar
³⁸ Nem carregar pode impetuoso ardor é, porém, em tudo
³⁹ Ele mesmo celeste e sobre terra todas as coisas completa
⁴⁰ Princípio ele mesmo tendo e meio e também fim,
⁴¹ Como palavra de antigos, como nascido em mata (de água?) distribuiu
⁴² Desde vindo de Deus em proposições recebendo segundo dupla legislação.
⁴³ De outro modo não conforme as leis te dizer; tremo, pois, de fato corpo
⁴⁴ Em mente; desde mais alto ele domina ao redor de tudo em uma ordem.

A questão chave de nosso interesse é a identidade do “certo único” (27) que foi o único a ver Zeus/Deus.¹⁴ Embora seja possível uma referência a Abraão, é mais provável que seja Moisés o personagem em vista. O único ponto que seria forte a favor de Abraão é a alusão à descendência dos caldeus (27-28). Mas há uma tradição em Filo (1984, pp. 278-279) que apresenta Moisés como um caldeu. Por outro lado, o conceito de alguém que “viu” Deus tem tradição mais forte com Moisés. Há também vários detalhes do texto que lembram Moisés e a experiência do Sinai. É possível que a referência à “nuvem” na linha 21, as “dez dobras” e a “dupla legislação” nas linhas 25 e 42 lembrando o decálogo, sejam referência ao Sinai (Holladay: 1996, pp. 166, 206-207). É possível ainda a emenda de “nascido da mata” para “nascido da água” como aparece na tradução inglesa de Lafargue (1985, p. 800).

Juntas, todas estas referências lembram Moisés, especialmente sua experiência no Sinai. Ainda que resultado de interpolação, o que foge ao nosso propósito estudar aqui, o fato é que há uma forte tradição de leitura do texto como se referindo a Moisés. Ele é apresentado como astrônomo, que conhece a “senda da estrela”, provável referência ao sol (Holladay: 1996, pp. 175, 182), que está entronizado num trono de ouro no céu com a terra a seus pés (28-34). Sua mão alcança as “extremidades” e “profundidade” do oceano, bem como tem natureza “celestial” e controle sobre o “princípio, meio e fim” (35-40).

Se for correto ver Moisés aqui,¹⁵ então ele é um astrônomo viajante de natureza celestial que, após ter “visto” Deus, foi entronizado no céu como regente e possuidor de qualidades divinas. Temos, portanto, uma tradição semelhante à de Ezequiel de Tragédias acima.

Fragmentos de Qumran

Os dois fragmentos que ora analisamos estão no grupo chamado Pseudo-Moisés pertencente à Literatura Parabíblica qumrânica, isto é, composições paralelas ao texto bíblico, mais ou menos próximas ao texto de origem (Martinez: 1995, p. 10). A data dos Manuscritos é colocada geralmente entre 200 a.C. e 70 d.C., sem deixar de considerar a possibilidade de fragmentos com origem anterior a Qumran (Vermes: 1997, p. 32). A

¹³ O texto grego está nas Recessões A, B, C e D em Holladay (1996, pp. 153, 166, 172, 174-175, 194-195, 220-221) acompanhando sua numeração das linhas. A tradução é minha, com consulta à tradução inglesa neste último e em Lafargue (1985, pp. 799-800).

¹⁴ Existe dúvida da leitura “Zeus” para o termo grego correspondente aqui. Mas, ainda que o apoio textual seja pequeno, é a opção da maioria dos editores devido ao contexto (Holladay: 1996, p. 167).

presença do tetragrama nos dois fragmentos sugere que a autoria não é da seita de Qumran (Newsom: 1995, p. 99).¹⁶

4Q374 Frag. 2 col. II

O texto de Qumran chamado de 4Q374, para o qual Newsom (1995, p. 99) dá o título de “4QDiscourse on the Exodus/Conquest Tradition” (4Qdiscurso sobre a Tradição Êxodo/Conquista), na verdade é constituído hoje de vários fragmentos. Um deles, que nos interessa aqui, é denominado de 4Q374 Frag. 2 Col II, que pode ser traduzido como se segue:¹⁷

- ¹ junto e [
² e levantaram nações em ira [
³ em obras deles em imundícia de feitos de [
⁴ e não há [para vós] remanescente e sobrevivente, descendentes deles [
⁵ e plantou para n[ó]s o escolhido dele em terra de preciosidades (mais que) de todas as
terras de [
⁶ [e] deu-o para deus sobre magníficos, e tonteir[a] para Faraó [
⁷ [e] dissolveram-se e estremeeceram-se o coração deles e derreteram su[a]s entranhas [e]
teve compaixão em [
⁸ e ao fazer luzir ele sua face para eles para cura, e fortaleceram [seus] corações de novo, e
ao tempo [
⁹ e todos não te conheceram e dissolveram-se e estremece[r]am-se tontearam diante de v[oz]
de
¹⁰] para eles [] para salvação []
¹¹ []

Embora o texto seja fragmentado e crie dificuldades por não termos clareza do contexto, está no âmbito da narrativa do Êxodo e consiste, possivelmente, de uma nova abordagem

¹⁵ Holladay (1996, p. 181) parece preferir Abraão. Lafargue (1985, pp. 796,799) parece em dúvida. Fletcher-Louis (2002, p. 137) acredita ser mais provável uma alusão a Moisés.

¹⁶ O tetragrama está presente em 4Q377 Frag. 1 recto col. II que analisaremos a seguir. Não aparece no frag. 2 col. II de 4Q374 que analisamos aqui, mas está presente em seu Frag. 9 (Newsom: 1995, p. 107).

¹⁷ O texto hebraico está em Newsom (1995, p. 102). A tradução é minha, com consulta à tradução inglesa de Newsom, de Martinez e Tigchelaar (1998, pp. 740-741) e à tradução para o português em Martinez (1995, pp. 322-323).

das narrativas de modo exortativo (Newsom: 1985, p. 99). Assim, algumas hipóteses podem ser construídas.

A primeira parte do fragmento (2-5) se refere, segundo Newsom (1995, p. 102), ao estabelecimento em Canaã e os perigos envolvendo nações vizinhas.¹⁸ Entretanto, como Newsom mesmo admite, o texto não é claro. Mas o contexto da dádiva da lei no Sinai se evidencia pelos seguintes fatores: a) A menção explícita do Sinai na coluna I deste mesmo fragmento (Newsom: 1995, p. 101); b) A alusão ao “mediador do povo” e às “nuvens” lembrando Moisés no Sinai, no fragmento 7 deste mesmo texto (Newsom: 1995, p. 107); c) O verbo “redimir” no fragmento 3, que normalmente está relacionado à libertação do Egito (Newsom: 1995, p. 105); d) A possível alusão à inundação do mar vermelho quando os egípcios tentaram alcançar Israel, no fragmento 12 (Newsom: 1995, p. 109).

A linha 6 coloca o fragmento na tradição de Êxodo 4,16; 7,1 e a divinização de Moisés. Neste fragmento temos a afirmação de que Moisés¹⁹ foi dado “como deus”. Em Êxodo, a preposição que acompanha a palavra “deus” aparece em 4,16 como aqui, mas em 7,1 não há qualquer preposição. Lá diz: “vê dei-te deus para Faraó”. A referida preposição hebraica tem várias nuances possíveis de significado que não ficam restritas a comparação e nem mesmo é este um uso comum para ela (Gesenius: 1993, *in loco*). Isto significa dizer que, embora a interpretação como comparação não fique excluída, ficam abertos a possibilidade de leituras diferentes e desenvolvimentos mais ricos na interpretação. Assim, nossa hipótese é que o contexto, embora fragmentado, aponta para uma leitura mais literal da expressão “como deus”, que resulta na figura divinizada de Moisés.

Se assumirmos a seqüência natural do texto, mesmo com as linhas incompletas e certas letras não claramente legíveis, então temos um caso em que Deus e Moisés se confundem como sujeito das ações que seguem. As expressões “dissolveram-se e estremeceram-se” na linha 7 e “e dissolveram-se e estremeceram-se tontearam” na linha 9 têm paralelo na linguagem teofânica do SI 107,26-27. Neste caso, Deus é o causador das ações descritas.

¹⁸ Na verdade, como observa Newsom (1995, p. 103), o texto revela proximidade com o capítulo 9 do Esdras canônico, pois lá estão a palavra “imundícia” em 9,11 e a única ocorrência bíblica da expressão “remanescente e sobrevivente” em 9,14. Mas este, por sua vez, está no contexto da tradição do Êxodo e da conquista e estabelecimento da nação em Canaã, como mostra 9,11.

¹⁹ O nome de Moisés não aparece, mas a referência a ele é óbvia. A expressão “o escolhido dele” na linha 5 poderia se aplicar a ele, haja vista o paralelo no SI 106,23. Mas a metáfora de “plantar” é comum para o estabelecimento de Israel em Canaã (Ex 15,7; 2 Sm 7,10; SI 44, 2-3) como observa Newsom (1995, p. 103), o que pareceria estranho como alusivo a Moisés. De qualquer forma, é preciso assumir, neste caso, que o termo singular “escolhido” seja coletivo para Israel, como faz Newsom (*ibid.*). Em Martinez e Tigchelaar (1998, pp. 740-741) e Martinez (1995, p. 322) a tradução está no plural.

Por outro lado, a linha 7 fala de Moisés que foi dado “como deus” e não de Deus propriamente. A seqüência natural do texto, ainda que fragmentada, é que Moisés seria o causador das ações. Assim, o modo mais simples de ler o texto de forma consistente é considerar o Moisés divino por trás dos atos narrados, ainda que Deus seja o sujeito último da narrativa (Fletcher-Louis: 2002, p. 137).

4Q377 Frag. 1 recto col. II

Como o anterior, 4Q377 é um texto qumrânico constituído de vários fragmentos que recebe o título de “4QApocryphal Pentateuch B” (4QPentateuco Aprócrifo B) em VanderKam e Brady (2001, p. 205). O fragmento que nos interessa em primeira mão, denominado de 4Q377 Frag. I recto col II, pode ser traduzido como abaixo:²⁰

- ¹ [] e teus sinais []
² entenderão nos preceitos de Moisés (*em branco*) []
³ e pois Elybh (?) e disse: ou[ve] congregação de Yahweh e preste atenção toda a
assembléia []
⁴ [] [] [] [] (*em branco*) maldito o homem que não permanece e guarda e
pra[tica]
⁵ todos [] em boca de Moisés seu ungido e para ir atrás de Yahweh Deus de
nosso pais o que []
⁶ a nós desde montanha de Sin[ai] (*em branco*) e falou co[m] a assembléia de Israel face a
face como fala
⁷ um homem com seu companheiro e co[m]o [] apareceu-nos em fogo abrasador
desde cima [desde] céus
⁸ e sobre a terra ficou sobre o monte para fazer saber que não há Deus além dele e não há
rocha como ele
⁹ a assembléia {a congregação} responderam e um pavor dominou-os diante da glória de
Deus e de estrondos extraordinários
¹⁰ e ficaram a distância (*em branco*) e Moisés o homem de Deus com Deus na nuvem e
cobriu
¹¹ o a nuvem o cobriu pois [] em santificá-lo e como anjo falava com sua boca pois quem
desde carne como ele
¹² um homem dos piedosos e [] que ele não foi criado desde antigüidade e para além
[]

Pelas várias referências do texto que podem ser vistas na tradução sem necessidade de maiores explicações, não pode haver dúvida de que o contexto é a tradição sinaítica. As referências a Moisés neste texto, talvez de modo ainda mais forte do que 4Q374 estudado nas páginas anteriores, apresentam o Moisés divino.

Apesar das várias lacunas, o texto parece fluir bem (Fletcher-Louis: 2002, p. 141). Tanto a sintaxe como as expressões adjetivas para Moisés parecem favorecer a conclusão de que ele, neste texto, transcende a condição humana. Quanto à sintaxe, o texto cria uma tensão quando diz que Yahweh “falou com a assembléia face a face como fala um homem com seu companheiro”, na linha 6b-7a, e, ao mesmo tempo, que eles “ficaram à distância” na linha 10a. Há aqui uma combinação de Ex 33,11 e Dt 5,4.

Em Ex 19,12-13; 21; 23; 20,18, o povo é alertado e reage ficando distante por causa da glória de Yahweh expressa no monte fumegando com relâmpagos, estrondos, etc. (VanderKam e Brady: 2001, p. 215). Nesta situação, somente a Moisés é atribuída a condição de estar cara-a-cara com Yahweh (Nm 12,8; Dt 34,10). Em Dt 5,4, a experiência mosaica de “face-a-face” com Yahweh é compartilhada com todo o povo (VanderKam e Brady: 2001, p. 215). Assim, Moisés incorpora Israel ao se apresentar diante de Yahweh, mas participa de uma condição ímpar.

A primeira coisa que notamos nas expressões que qualificam Moisés no fragmento é que algumas não são comuns no texto bíblico. As expressões “nos preceitos de Moisés” na linha 2, “em boca de Moisés” e a qualificação de Moisés como “seu ungido” na linha 5 não têm correspondente bíblico (VanderKam e Brady: 2001, pp. 214-215). Isto pode representar um desenvolvimento a partir do texto tradicional.

Assim, a implicação é que estas adjetivações acima e as demais, como “homem de Deus com Deus na nuvem”²¹ na linha 10, “em santificá-lo”, “e como anjo” e “quem desde carne como ele?” na linha 11 e “homens dos piedosos” na linha 12, apontam para qualificações que vão bem além de honra e prestígio. A implicação é ontológica. Moisés é apresentado com natureza divina.

Embora a declaração “e como um anjo” acima seja, a rigor, uma comparação e não necessariamente uma identificação real de Moisés como anjo (VanderKam e Brady: 2001, p. 216), a expressão neste contexto, junto com as demais, leva à conclusão de que se trata de

²⁰ O texto hebraico está em VanderKam e Brady (2001, p. 213). A tradução é minha, com consulta à tradução inglesa de VanderKam e Brady (2001, p. 214) e de Martinez e Tigchelaar (1998, pp. 744-745).

²¹ Segundo Fletcher-Louis (2002, p. 142), a nuvem indica uma identidade peculiar de Moisés, à semelhança do “um como filho do homem” em Dn 7,13, o sumo sacerdote Simão em Sr 50,6 e o Jesus transfigurado em Mc 9,2-

algo mais do que simples comparação com um anjo. Fletcher-Louis (2002, p. 146) lembra que a tradição do “anjo na nuvem” se relaciona com o “Anjo de Yahweh”, que é uma manifestação da sua própria pessoa.

A expressão traduzida por “desde carne” na linha 11 também poderia ser entendida como “mensageiro”. VanderKam e Brady (2001, p. 214) a traduzem “of fles[h]” (de carne) alegando melhor harmonia com o contexto. Martinez e Tigchelaar (1998, pp. 744-745) traduzem por “messen[ger]” (mensageiro). O termo, porém, está numa construção retórica em forma de pergunta como a exclamação da natureza incomparável de Yahweh em Mq 7,18. Se isto for correto, então o texto faz uma pergunta retórica enfatizando a natureza incomparável de Moisés. Neste caso, a tradução “desde carne”, isto é, “fora da carne”, soa melhor no contexto.²²

Juntando todos estes dados é possível até mesmo que Moisés esteja por trás das declarações da linha 8 sobre o Deus incomparável, como sugere Fletcher-Louis (2002, p. 143). Assim, como no fragmento de 4Q374 estudado nas páginas anteriores, Deus e Moisés se confundem nas referências do texto, o que pode representar um desenvolvimento de Ex 4,16 e 7,1.

Resta dizer que esta figura mítica de Moisés não é uma aberração sectária de Qumran.²³ Como já vimos, há evidências de que o conteúdo destes fragmentos não está restrito a uma origem qumrânica. Além disso, somam-se os outros documentos estudados nas páginas anteriores deste ensaio.

Sirácida 45,1-5

Este texto do deutero-canônico Sirácida tem semelhanças notáveis com o anterior. O trecho pode ser traduzido da seguinte maneira:²⁴

13. Esta identidade peculiar, ainda segundo Fletcher-Louis, também está implícita na santificação de Moisés por Deus na linha seguinte.

²² Se esta leitura for correta, é possível um paralelo com Jó 19,26, onde ocorre uma expressão semelhante, se for entendido que ele exclama sobre sua esperança de ver Deus “fora da carne”.

²³ Embora os textos de Qumran revelem uma seita separada do resto de Israel, os textos não podem ser considerados aberração sectária, mas devem ser entendidos dentro da complexidade do judaísmo do período (Rowland: 2002, p. 75).

²⁴ Tradução minha a partir da LXX com consulta às traduções correntes como a Bíblia de Jerusalém e a Tradução Ecumênica da Bíblia.

- ¹ E fez sair dele um homem de compaixão que acha favor em olhos de toda carne amado por Deus e homens, Moisés do qual a lembrança em louvor
² assemelhou-o em glória de santos e engrandeceu-o em temores de inimigos
³ em palavras dele sinal cessou glorificou-o diante da face de reis ordenou-lhe junto ao povo dele e mostrou lhe a glória dele
⁴ em fé e mansidão o santificou escolheu-o desde toda carne
⁵ o fez ouvir a voz dele e o fez entrar para a escuridão e deu-lhe face a face mandamentos lei de vida e de conhecimento para ensinar ao Jacó aliança e juízos seus ao Israel

Há semelhança notável com 4Q377. Em primeiro lugar, a expressão “santificou escolheu-o desde toda a carne” tem paralelo com “em santificá-lo e como anjo falava com sua boca, pois quem desde carne como ele?” na linha 11 do referido texto qumrânico já estudado, se for correta a leitura feita ali. Conforme Fletcher-Louis (2002, p. 142) esta é uma expressão típica para descrever o angelomorfismo em termos de transcendência do âmbito da carne, ou seja, da condição física humana. Esta conclusão fica reforçada se tomarmos a preposição traduzida por “desde de” em seu sentido básico literal de “para fora de” (Liddell e Scott: 1985, *in loco*). Note-se que a “santificação” presente em ambos os textos, neste caso, fica relacionada com o transporte para a condição supra-humana.

Considerações Finais

Fazendo uma comparação entre os textos, sem deixar de levar em conta os problemas e peculiaridades de cada um, alguns elementos comuns sobressaem. Neles Moisés é mostrado como ser angelomórfico com os seguintes destaques: a experiência do face-a-face com Deus, a viagem celestial ou subida ao monte, a entronização, o governo universal, a natureza supra-humana, o controle do tempo e a adoração e veneração prestadas a ele.

Juntos estes documentos reforçam a hipótese de que a figura de Moisés no texto bíblico nas tradições do Êxodo está relacionada com mitos sobre a figura de Moisés que foram sendo construídos e desenvolvidos, mitos estes que o apresentam como um ser divino e exaltado em termos angelomórficos. Fletcher-Louis (2002, p. 148) chega a dizer que o conjunto das evidências, que inclui ainda outros textos não estudados neste ensaio, indica uma ortodoxia judaica mais antiga que considerava Moisés como ser divino e angélico.

Assim, é fácil concluir que nas origens do cristianismo isto não passou despercebido. Pelo contrário. Estes mitos sobre Moisés é que estariam por trás da razão pela qual ele, e não

Enoque, é o companheiro de Elias na cena evangélica da transfiguração, bem como a ênfase na glória de Moisés no capítulo 3 de 2 Coríntios ²⁵ como inferior à glória de Jesus (Nogueira: 2002, pp. 144, 146).

Bibliografia

BAUER, Walter (trad. e adapt. de ARNDT, W. F. e GINGRICH, F. W.). *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1979.

CHARLES, R. H. *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

CORRIENTE, Frederico, PIÑERO, Antonio. "Libro 1 de Henoc". In: MACHO, Alejandro Diez (dir.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV: Ciclo de Henoc. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

FILO. "De Vita Moses". In: GOOLD, G. P. (ed.). *Philo VI*. Cambridge: Harvard University Press, 1984. (Loeb Classical Library).

FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden/Boston/köln: Brill, 2002. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, v. XLII).

GESENIUS, W. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.

GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998. (Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums, v. XLII).

GRAF, Fritz. "Myth in the Greco-Roman World". In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol 4 K-N. New York: Doubleday, 1992.

HOLLADAY, Carl R. *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Vol. IV: Orphica. Chico Ca: Scholars Press, 1996.

JACOBSON, Howard. *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KIRK, G. S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Others Cultures*. London: Cambridge University Press, 1973.

KIRST, Nelson (et. all.). *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1996.

LAFARGUE, M. "Orphica. A New Translation and Introduction". In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985. (The Anchor Bible Reference Library).

²⁵ Neste texto talvez tenhamos uma hermenêutica alegórica de Paulo na tradição mística/apocalíptica (Rowland 2001, p.10).

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- MARTÍNEZ, Florentino G. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARTÍNEZ, Florentino G., TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vol. 1 (1Q1-4Q273). Leiden/Boston/Kön/Grand Rapids/Cambridge: Brill/Eerdmanns, 1997.
- MARTÍNEZ, Florentino G., TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Vol. 2 (4Q274-11Q31). Leiden/Boston/Kön/Grand Rapids/Cambridge: Brill/Eerdmanns, 1998.
- NEWSOM, Carol A. "4QDiscourse on the Exodus/Conquest Tradition". In: TOV, Emanuel (ed.). *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts, Part 2*. Oxford: Clarendon Press, 1995. (Discoveries in the Judaean Desert, XIX).
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. "Visionary Elements in the Transfiguration Narrative". In: ROWLAND, Christopher, BARTON, John (eds.). *Apocalyptic in History as Tradition*. London: Sheffield Academic Press Ltd, 2002. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series, 43).
- ODEN Jr., Robert A. "Myth and Mythology in the OT". In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol 4 K-N. New York: Doubleday, 1992.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.
- ROBERTSON, R. G. "Ezekiel The Tragedian. A New Translation and Introduction". In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1985. (The Anchor Bible Reference Library).
- ROWLAND, Christopher C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982.
- _____. *Paul and the Apocalypse of Jesus Christ*. (Palestra apresentada no 2º Seminário de Apocalíptica intitulado "Apocalíptica, Misticismo e Inícios do Cristianismo" realizado na Universidade Metodista de São Paulo – UMESP em abril de 2001).
- _____. *Christian Origins. The Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*. Wiltshire: Cromwell Press, 2002.
- VANDERKAM, James, BRADY, Monica. "4QApocryphal Pentateuch B". In: TOV, Emanuel (ed.). *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh e Qumran Cave 4 . XXVIII. Miscellanea, Part 2*. Oxford: Clarendon Press, 2001. (Discoveries in the Judaean Desert, XXVIII).
- VERMES, Geza. *Os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Mercúrio, 1997.