

Mística e cristologia cósmica nas cartas deuteropaulinas

Mysticism and Cosmic Christology in the Deutero-Pauline Letters

Francisco Benedito Leite

Resumo

Este artigo investiga o desenvolvimento da mística e da cristologia cósmica nas cartas deuteropaulinas, a partir das cartas aos Efésios e aos Colossenses, em comparação com as cartas autênticas do apóstolo Paulo. A partir da metodologia das Ciências da Religião e da exegese histórico-crítica, discutem-se os critérios de autenticidade e as diferenças teológicas entre as cartas paulinas autênticas e as deuteropaulinas. Utilizando os conceitos de mística, de Scholem, e cristologia cósmica, de Eliade, o estudo evidencia a transição de uma experiência religiosa visionária, carismática e escatológica para uma espiritualidade institucionalizada, mediada pela Igreja e estruturada em torno do Cristo exaltado como cabeça do cosmos e da comunidade cristã universal. Aponta-se que a metáfora do corpo de Cristo, originalmente associada à comunhão carismática local, é reinterpretada nas deuteropaulinas como expressão de uma eclesiologia hierárquica e cósmica. Conclui-se que essa reconfiguração reflete o deslocamento da expectativa apocalíptica para uma teologia da presença contínua e ordenadora de Cristo no universo, marcada pela consolidação eclesial e pela integração litúrgica da experiência mística.

Palavras-chave: Deuteropaulinas. Mística. Cristologia cósmica. Efésios. Colossenses.

Abstract

This article investigates the development of mysticism and cosmic Christology in the Deutero-Pauline letters, focusing on Ephesians and Colossians, in comparison with the authentic letters of the apostle Paul. Drawing on methodologies from the field of Religious Studies and historical-critical exegesis, it discusses the criteria of authenticity and the theological differences between the authentic Pauline epistles and the Deutero-Pauline writings. Using Gershom Scholem's concept of mysticism and Mircea Eliade's notion of cosmic Christology, the study highlights the transition from a visionary, charismatic, and eschatological religious experience to an institutionalized spirituality, mediated by the Church and structured around Christ exalted as the head of the cosmos and the universal Christian community. The article points out that the metaphor of the body of Christ, originally associated with local charismatic communion, is reinterpreted in the Deutero-Pauline letters as an expression of a hierarchical and cosmic ecclesiology. It concludes that this reconfiguration reflects a shift from apocalyptic expectation to a theology of Christ's continuous and ordering presence in the universe, marked by ecclesial consolidation and the liturgical integration of mystical experience.

Keywords: Deutero-Pauline. Mysticism. Cosmic Christology. Ephesians. Colossians.

Introdução

O presente estudo tem como objetivo traçar o desenvolvimento da mística cristã primitiva identificada nas cartas paulinas autênticas até a forma que adquiriu nas chamadas cartas deuteropaulinas, Colossenses e Efésios. Apontamos que a diferença entre a mística em um e em outro momento da história do cristianismo antigo está relacionada com o desenvolvimento de uma cristologia cósmica.

Embora atribuídas ao apóstolo Paulo pela tradição cristã desde a Antiguidade, as cartas de Efésios e Colossenses têm sua autoria questionada desde o advento do método histórico-crítico no século XIX, sobretudo devido a

discrepâncias de estilo, vocabulário, cronologia e conteúdo teológico. Consideramos que a discussão acadêmica sobre o assunto realizada até o presente já foi o suficiente para mostrar as evidentes diferenças desse conjunto de cartas em vista das que são consideradas autênticas e das demais. Faremos apenas alguns apontamentos sobre esse assunto para situar nossa proposta de leitura.

Ao invés de recair sobre a discussão da autoria das cartas, nossos argumentos recaem sobre a diferença entre a mística comunitária e a cristologia, que está relacionada com ela, conforme apontamos ao discutir essas cartas. As diferenças indicadas são suficientemente significativas para validar a discussão proposta e a existência de uma transição no que diz respeito a esses elementos experienciais e teológicos.

A ideia de uma “cristologia cósmica” não é exclusiva das cartas tidas como deuteropaulinas, pois já se encontrava na teologia paulina autêntica. Contudo, o que se destaca é que as cartas em questão parecem elevar essa noção a um novo patamar teológico, no qual a figura do Cristo glorificado adquire uma centralidade universalista e uma transcendência que afasta o crente da experiência visionária individual típica de outrora, característica da apocalíptica judaica, e o aproxima de uma espiritualidade mediada pela Igreja como instituição.

Argumentamos que o desenvolvimento teológico ocorrido na passagem das cartas paulinas autênticas e deuteropaulinas traz implicações fundamentais para a experiência religiosa fruída no cristianismo primitivo, isto é, na forma como o sagrado é vivenciado e simbolizado nas comunidades cristãs da terceira geração.

1. Efésios e Colossenses no *corpus paulinum*

Vale a pena começar nosso texto com alguns esclarecimentos elementares sobre o *corpus paulinum* e, particularmente, sobre o lugar de Efésios e Colossenses nesse conjunto de escritos. Há certo consenso entre os biblistas que utilizam a metodologia da exegese histórico-crítica quanto à existência de três divisões nos textos atribuídos ao apóstolo Paulo¹.

¹ Faço referência aos principais manuais de introdução ao Novo Testamento, elaborados à partir da metodologia da exegese histórico-crítica, que foram publicados no Brasil, por ex. VIELHAUER, P., História da Literatura Cristã Primitiva; KÜMMEL, W. G., Introdução ao Novo Testamento.

Assim, de acordo com esse consenso, enquanto 1 e 2 Timóteo e Tito refletem o momento histórico, o vocabulário e a teologia da terceira geração de cristãos – situada após o século II da era cristã –, 1 Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, Romanos e Filemom são amplamente reconhecidos pelos exegetas, como textos paulinos autênticos. Restam, no entanto, sérias dúvidas quanto à autoria de 2 Tessalonicenses, bem como de Efésios e Colossenses. Cabe observar que estas duas últimas cartas formam um conjunto que, segundo indicam os estudiosos, provavelmente se originaram de um mesmo documento, sendo provável que Efésios é uma ampliação de Colossenses.

Não nos interessa discutir sobre o status de 2 Tessalonicenses nesse ensaio, embora possamos apenas mencionar que sua autenticidade não é aceita pela maioria dos estudiosos². Quanto à autenticidade de Efésios e Colossenses, podemos apontar que o uso de orações subordinadas no proêmio, o que é incomum nas outras sete cartas do apóstolo Paulo; o desenvolvimento cristológico, a evolução presumida na liturgia comunitária, a ausência de elementos formais epistolares, o vocabulário e a avaliação que se faz do momento histórico atravessado pela igreja que recebe a carta; atestam que esses textos não foram escritos pelo apóstolo Paulo.

Mesmo que haja diversos indícios da autoria não paulina de Efésios e Colossenses, a linguagem, a teologia e os anacronismos presentes nesses textos não se mostram tão discrepantes em relação às cartas autênticas quanto ocorre com 1 e 2 Timóteo e Tito. Estas últimas são, por isso, denominadas pseudopaulinas, no sentido de que se tratam de falsificações deliberadas [ψεῦδης; port. falso]³ da escrita e do pensamento de Paulo, produzidas com o objetivo de atenuar a radicalidade teológica presente nos textos autenticamente paulinos⁴.

Assim, entre as cartas autênticas e as pseudopaulinas, convencionou-se denominar como deuteropaulinas [δεύτερος; port. segundo]⁵ as epístolas que se distinguem de ambas. O nome atribuído aos dois documentos, tradicionalmente ligados ao apóstolo Paulo, aponta para uma familiaridade entre Efésios e Colossenses – familiaridade essa que é, inclusive, de natureza genética, como apontamos – em oposição aos outros dois conjuntos de textos paulinos. Além

² EHMAN, B., *Quem escreveu a Bíblia?*

³ RUSCONI, C., *ψεῦδης*, p. 500.

⁴ ELLIOTT, N., *Libertando Paulo*.

⁵ RUSCONI, C., *δεύτερος*, p. 120.

disso, o termo “deuteropaulinas” indica a natureza do desenvolvimento teológico presente nesses textos, quando comparado à teologia autêntica de Paulo. Nesse sentido, é possível justificar que, apesar das diferenças teológicas, o conteúdo dessas cartas pode ser compreendido como uma evolução natural da teologia dos seguidores do apóstolo nas gerações posteriores, os quais tinham o objetivo de atualizar e manter o legado deixado por ele.

Apesar da explicação feita até aqui, não se ignora que exegetas renomados como Markus Barth⁶ e Gordon Fee⁷ não tenham o mesmo julgamento quanto a autoria não paulina das duas cartas. Enquanto Barth, com ressalvas, admite a possibilidade da autoria paulina de *Colossenses*⁸, da qual se deriva *Efésios*⁹; Gordon Fee, por sua vez, atesta a autenticidade de *Colossenses*¹⁰, mas não a de *Efésios*, que ele entende que se derivou ou foi diretamente influenciada por *Colossenses*.

Em seu livro, *Jesus o Senhor, segundo o Apóstolo Paulo*¹¹, Fee equipara todas as cartas atribuídas ao apóstolo e por isso apresenta uma proposta de cristologia paulina muito elevada e, ao meu ver, por esse motivo, deve ser considerada anacrônica, principalmente quanto ao que assevera sobre a pré-existência de Cristo. James Dunn, em *Teologia do Apóstolo Paulo*¹² discute o modo axiomático como o apóstolo Paulo apresenta Jesus, ao chamá-lo de Senhor, mas mantém uma perspectiva cristológica tensa sobre a exaltação de Cristo, e não chega às mesmas conclusões que Fee.

O fato de a carta aos *Colossenses* ter sido escrita antes, conforme atestam estudiosos indicados, e possivelmente ser a inspiração ou a fonte direta, a partir da qual *Efésios* foi elaborada é motivo suficiente para justificar a primazia que lhe damos ao longo da análise realizada abaixo. Datamos a origem desse documento a partir das décadas finais do século I, conforme Vielhauer¹³ e

⁶ BARTH, M., *Ephesians 1–3*; BARTH, M.; BLANKE, H., *Colossians*.

⁷ FEE, G. D.; STUART, D., *Como ler a Bíblia livro por livro*.

⁸ BARTH, M.; BLANKE, H., *Colossians*.

⁹ BARTH, M., *Ephesians 1–3*.

¹⁰ FEE, G. D.; STUART, D., *Como ler a Bíblia livro por livro*.

¹¹ FEE, G., *Jesus o Senhor, segundo o Apóstolo Paulo*.

¹² DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*.

¹³ VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva*.

Kümmel¹⁴, sem necessidade de precisão maior, uma vez que a definição exata da cronologia não alterará a reflexão realizada sobre o texto.

Outrossim, quanto à utilização da terminologia “carta” para se referir aos documentos que foram escritos pelo apóstolo Paulo, em primeiro lugar, deve-se dizer que é preferível tratar por “carta” ao invés de “epístola”¹⁵, pois a forma dos documentos escritos por Paulo é simples e afetuosa e se diferencia da formalidade das correspondências oficiais que se denominavam epístolas. No entanto, há que se dizer que, exceto os sete (ou oito¹⁶) documentos autênticos, os demais, quer dêutero quer pseudopaulinas, não são correspondências autênticas e não deveriam ser chamadas nem de cartas, nem de epístolas, pois são espécies de tratados teológico-litúrgicos ou testamentos. Em texto de minha autoria argumentei sobre o gênero “testamento” nas cartas deuteropaulinas¹⁷, mas aqui, no presente artigo, chamo todos os documentos do *corpus paulinum* de cartas para seguir a convenção e evitar maiores confusões, independentemente da natureza formal e do gênero estrito dos documentos discutidos.

2. Mística e cristologia cósmica: entre Paulo e o deuteropaulinismo

Para realizar nossa discussão sobre a experiência religiosa a partir dos textos paulinos e pós-paulinos, é necessário primeiro delimitar os sentidos atribuídos aos termos “mística” e “cristologia cósmica” no campo das Ciências da Religião. Assim, tomamos como ponto de partida a definição do historiador do judaísmo, Gershom Scholem, que descreve a religião mística como aquela que enfatiza a experiência direta da presença divina, uma percepção imediata e interior da realidade sagrada¹⁸. A mística, nesse sentido, está enraizada em uma subjetividade radical, cuja autenticidade se expressa por meio de êxtases, revelações e experiências de união com o divino. Essa compreensão de Scholem está diretamente relacionada com o conceito de “sagrado” de Rudolf Otto¹⁹. De acordo com o que o próprio historiador judeu-alemão afirma em seu

¹⁴ KÜMMEL, W. G., *Introdução ao Novo Testamento*.

¹⁵ GABEL, J. B.; WHEELER, C. B., *A Bíblia como literatura*.

¹⁶ Considerando que 2 Tessalonicenses também pode ser uma carta autêntica.

¹⁷ MOURA, R. L; LEITE, F. B., *O misticismo da cristologia cósmica das dêutero-paulinas*.

¹⁸ SCHOLEM, G., *As Grandes Correntes da Mística Judaica*.

¹⁹ OTTO, R., *O Sagrado*.

livro, lemos o seguinte: “Vou usar a palavra [mística] para designar o tipo de religião que coloca ênfase na percepção imediata da relação com Deus, na consciência íntima e direta da Presença Divina. É a religião em seu estágio mais vivo, agudo e intenso”²⁰.

Já o conceito de “cristologia cósmica”, por sua vez, remete à crença no Cristo exaltado, que alcançou a condição de Senhor do universo, cuja soberania transcende a salvação pessoal e se estende à totalidade da criação. O historiador das religiões Mircea Eliade, ao refletir sobre o desenvolvimento do cristianismo camponês do sudeste europeu, observa que a liturgia cristã foi compreendida como uma celebração cósmica, capaz de sacralizar o mundo natural e reintegrar a natureza à sua condição original, anterior à queda²¹. Essa leitura cosmológica da encarnação e da ressurreição de Cristo projeta a figura do redentor para além da história, vinculando-a aos ritmos e ciclos do próprio cosmo. De acordo com Eliade, é apenas esse Cristo exaltado que interessa ao povo comum que se tornou cristão. Nas palavras de Eliade: “os camponeses, devido ao seu próprio modo de existir no Cosmo, não se sentiam atraídos por um cristianismo histórico e moral. A experiência religiosa específica das populações rurais era nutrida pelo que se poderia chamar de um cristianismo cósmico”²².

Desse modo, ao citarmos Otto²³ e Eliade²⁴, deixamos claro que nossas referências teóricas para abordar a experiência religiosa manifestada nos textos paulinos e deuteropaulinos partem das Ciências da Religião.

A partir das concepções apresentadas, ambos os elementos religiosos, tanto a mística quanto a cristologia cósmica, têm raízes nas cartas autênticas do apóstolo Paulo. Em primeiro lugar, estudiosos contemporâneos identificam elementos místicos e apocalípticos na teologia paulina, tais como visões celestiais, experiências extáticas e revelações de mistérios divinos. Esse tema tem sido discutido em várias obras²⁵. Quanto ao segundo, não é difícil observar que em passagens bíblicas como Rm 8,22; 1Cor 15,27; e Fl 2,9-10, observa-se a existência de uma crença no senhorio cósmico de Cristo e na sua atuação sobre

²⁰ SCHOLEM, G., *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, p. 7.

²¹ ELIADE, M., *Mito e realidade*.

²² ELIADE, M., *Mito e realidade*, p. 150.

²³ OTTO, R., *O Sagrado*.

²⁴ ELIADE, M., *Mito e realidade*.

²⁵ SEGAL, A., *Paulo, o Convertido*; NOGUEIRA, S. M. S., *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis*; MACHADO, J., *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo*.

todas as coisas, o que aponta para uma concepção, ainda que embrionária, do que identificamos como cristologia cósmica nos textos de Efésios e Colossenses.

Retomando a afirmação quanto à experiência mística do apóstolo Paulo, podemos indicar que Scholem²⁶ foi o primeiro a situar Paulo dentro da tradição mística do judaísmo da *merkâbâ* [מְכֹבֶּה; port. carro, carroagem]²⁷. Essa, que é a mais antiga corrente da mística judaica, está ligada às visões que o profeta Ezequiel teve do trono-carroagem de *Yahweh*, o que justifica a utilização do nome *merkâbâ*. A partir da visão de Ezequiel, vários profetas e visionários reivindicaram experiências extáticas que lhes proporcionaram conhecimento das realidades celestiais. 2Cor 12, por exemplo mostra que Paulo pode ser compreendido nessa tradição, porque também ele visitou o terceiro céu em uma experiência de arrebatamento de espírito.

Quanto à compreensão sobre a exaltação de Cristo nas cartas paulinas autênticas, além de passagens bíblicas como as que foram citadas, a simples utilização que o apóstolo faz de *Kyrios* [Κύριος; port. Senhor]²⁸ já é indicativo do lugar que Jesus ocupou após sua morte e ressurreição, segundo a crença da época. Isso porque na LXX o termo *Kyrios* foi utilizado para traduzir o termo *'Ādōnāy* [אֲדֹנָאָי, port. nome ou título divino]²⁹, que era utilizado para substituir o nome sagrado de *Yahweh* que não deveria ser pronunciado, segundo a crença judaica da época.

Então a pergunta que se impõe é: o que distingue a experiência mística e a cristologia das cartas deuteropaulinas das manifestações similares no paulinismo autêntico? A resposta é que há aumento em sua ênfase e reconfiguração do sentido da mística com base no desenvolvimento institucional do cristianismo. Nas deuteropaulinas, a cristologia cósmica é intensificada e desvinculada da experiência apocalíptica imediata. A experiência mística ali presente já não se manifesta por meio de visões ou êxtases pessoais, mas como uma espiritualidade mediada pela Igreja e integrada à ordem cósmica. Trata-se de uma mística institucionalizada, que traduz os antigos anseios escatológicos em uma teologia da estabilidade e da presença contínua do Cristo exaltado no seio do universo.

²⁶ SCHOLEM, G., As Grandes Correntes da Mística Judaica.

²⁷ SCHÖKEL, L. A., *הַמְכֹבֶּה*, p. 403.

²⁸ RUSCONI, C., *Kύριος*, p. 279.

²⁹ SCHÖKEL, L. A., *הַמְכֹבֶּה*, p. 29.

3. O Corpo e a cabeça de Cristo: Reconfiguração cristológica nas deuteropaulinas

No conjunto das cartas reconhecidas como autênticas de Paulo, a metáfora do “corpo de Cristo” está diretamente ligada à experiência comunitária local e à dinâmica carismática do culto. Em 1Cor 12, por exemplo, o corpo é composto pelos fiéis da comunidade local, unidos não apenas entre si, mas também com Cristo, por meio do batismo no Espírito. A metáfora não sugere hierarquia entre cabeça e membros, mas igualdade e interdependência, como o apóstolo deixa claro ao afirmar que “vós sois corpo de Cristo membros de [um] membro” (1Cor 12,27). Nesse contexto, os dons [χάρισμα; dons]³⁰ são manifestações do Espírito, distribuídos de maneira diversa, para o bem comum.

Essa concepção ganha um novo contorno nas cartas aos Efésios e aos Colossenses. Aqui, a Igreja já não é meramente o corpo local animado por dons ou manifestações espirituais; ela é uma totalidade universal, cujo centro transcendente é Cristo, exaltado como “cabeça” acima de tudo e de todos. A imagem do corpo permanece, mas agora está subordinada a um esquema de autoridade cósmica. Em Efésios, essa relação é afirmada repetidamente: Cristo é o cabeça da Igreja, que é o seu corpo (Ef 1,23; 4,15-16; 5,23). Em Colossenses, a mesma fórmula aparece com força simbólica e doutrinária semelhante (Cl 1,18; 2,19)³¹.

Essa alteração na metáfora é significativa. Se, nas cartas autênticas, a mística do corpo implicava uma participação dinâmica do crente na vida do Cristo, nas deuteropaulinas o corpo se torna a imagem de uma Igreja hierarquizada e organizada, mediadora entre o Cristo cósmico e os fiéis.

A cristologia cósmica expressa nesses textos pressupõe um Cristo já plenamente exaltado, vitorioso sobre qualquer “poder, principado, autoridade, potestades e dominação” (Ef 1,21; Cl 2,15), cuja presença age mais sobre o universo como um todo do que se relaciona diretamente no interior da comunidade por meio de manifestações espirituais como está escrito em 1Cor 12,1.

Albert Schweitzer³² já havia apontado essa diferença como indício de uma teologia posterior à de Paulo. Embora sua leitura de Paulo como pensador

³⁰ RUSCONI, C., χάρισμα, p. 492.

³¹ Ef 1,22-23; 4,15-16; 5,23; 1,18; 2,19.

³² SCHWEITZER, A., O misticismo de Paulo, o apóstolo.

lógico e seu conceito de misticismo – que se diferencia da experiência mística proposta aqui nesse artigo – como abstração teológica tenham sido criticados posteriormente³³, sua observação sobre a mudança na compreensão do corpo de Cristo entre Efésios e as cartas autênticas mantém sua validade. Em Efésios, a metáfora do corpo de Cristo deixa de simbolizar uma comunhão mística presente para tornar-se imagem de uma Igreja universalizada, estruturada e subordinada à cabeça, que é o Cristo cósmico.

Em termos históricos e teológicos, essa transição reflete o esforço de adaptação do cristianismo a um novo momento: o da organização e institucionalização de sua fé e prática. O Cristo cósmico passa a encarnar não apenas a esperança escatológica, mas o fundamento ontológico da ordem eclesial. Em vez de carismas espontâneos, surgem ofícios definidos (Ef 4,11-12); em lugar de comunidades visionárias, formam-se igrejas consolidadas, articuladas por uma doutrina de unidade cósmica e hierárquica.

4. O desenvolvimento da mística a partir da cristologia cósmica

Nas cartas reconhecidas como autênticas de Paulo, a experiência religiosa se apresenta de modo marcadamente visionário e apocalíptico. A ênfase recai sobre a expectativa escatológica iminente, a revelação de mistérios divinos e a atuação direta do Espírito por meio de manifestações carismáticas nas comunidades. Essa religiosidade era orientada por visões e manifestações espirituais extáticas, como indicam as múltiplas experiências relatadas pelo próprio Paulo – arrebatamento (2Cor 12,2-4), revelações (Gl 1,15-16), visões (1Cor 9,1; 15,8), e a identificação do crente com a morte e ressurreição de Cristo (Rm 6,3-5; Gl 2,19-20).

Nas cartas deuteropaulinas, contudo, essa mística experencial cede lugar a uma espiritualidade mediada e institucionalizada. Em Colossenses e Efésios, a ênfase já não está no êxtase ou na revelação individual, mas na estrutura da Igreja como corpo organizado, na unidade da fé e no Cristo exaltado que governa o cosmos desde a destra de Deus (Ef 1,20-23; Cl 3,1). As manifestações do espírito ou carismas, outrora espontâneos e ligados à presença do Espírito em cada comunidade, foram substituídos por funções e ministérios

³³ MACHADO, J., *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo*.

definidos (Ef 4,11-12), sinalizando simultaneamente um novo momento teológico e eclesiológico.

Essa transformação responde, em parte, à crescente distância temporal da expectativa escatológica original. O atraso da parusia [παρουσία; vinda]³⁴ de Cristo e o esfriamento das manifestações visionárias nas comunidades criaram a necessidade de reinterpretar a presença de Cristo em termos menos dependentes da irrupção do fim e mais voltados à permanência e estabilidade. A solução encontrada foi associar Cristo ao cosmos: em vez de esperar sua vinda, passou-se a reconhecer sua soberania já instaurada sobre todas as coisas. Assim, o Cristo cósmico das deuteropaulinas é menos uma figura da esperança futura e mais o princípio organizador da realidade presente (Cl 1,15-20; Ef 1,10; 4,8-10).

Essa nova teologia, embora marcada por um certo distanciamento do Cristo em relação ao cotidiano comunitário, não rompe completamente com a experiência mística. O que ocorre é uma reconfiguração: a mística se torna litúrgica, integrada à ordem cósmica e canalizada pela mediação eclesial. A salvação, os dons, a eleição e a herança escatológica são agora apropriados por meio da identificação sacramental e ritual com a morte e ressurreição de Cristo (Cl 2,12; Ef 2,6). A experiência direta do Espírito é substituída por sua internalização no rito e na doutrina.

Do ponto de vista da história do pensamento cristão, o teólogo Paul Tillich, ao refletir sobre os períodos de “esfriamento” no desenvolvimento das religiões, propõe que esses momentos não são sinais de decadência, mas fases pedagógicas que preservam e transmitem o conteúdo da revelação inicial³⁵. As deuteropaulinas podem ser vistas sob essa ótica: não como degeneração do paulinismo original, mas como reorganização teológica necessária diante das transformações históricas e comunitárias do cristianismo nascente.

5. A mística no contexto religioso de Colossos

Murray-Jones e Rowland³⁶ (dos quais tomamos os principais argumentos para expor daqui em diante) observam que, no contexto da carta aos Colossenses, termos como “lua nova”, “sábado” (Cl 2,16), “circuncisão” (Cl 2,11) e

³⁴ RUSCONI, C., *παρουσία*, p. 360.

³⁵ TILLICH, P., *História do pensamento cristão*, p. 38.

³⁶ ROWLAND, C.; MURRAY-JONES, C. R. A., *The mystery of God*.

referências a crenças em anjos (Cl 2,18) indicam a presença de um judaísmo com forte inclinação mística e apocalíptica. Acrescentam ainda que a Ásia Menor foi um importante centro de apocalipticismo, como relatam os escritos de Eusébio e Irineu. Esses autores atestam que a heresia de Cerinto, associada a revelações mediadas por anjos, estava localizada em Éfeso. Também foi na Frígia que surgiu o montanismo, movimento marcado por rigor ético e entusiasmo escatológico, com ênfase em visões e profecias. Há ainda convergências temáticas entre Colossenses e a carta à igreja de Laodiceia, em Apocalipse 3.

Os autores³⁷ apontam que Apocalipse 3,21, por exemplo, também relacionado ao contexto da Ásia Menor, promete que os que vencerem se assentará com Cristo em seu trono. Isso converge com o que está escrito em Cl 1,16, que menciona “tronos” como parte de uma cosmologia semelhante à encontrada no apócrifo *Ascensão de Isaías*, onde cinco dos sete céus são descritos como portadores de tronos. Cl 3,1 também convida os fiéis a dirigirem seu olhar ao céu, onde Cristo está entronizado – uma imagem próxima à de Ap 3,14, que descreve Cristo como “o princípio da criação de Deus”, uma formulação singular nesse livro e uma das poucas que articula explicitamente a ideia de pré-existência.

De acordo com Rowland e Morray-Jones³⁸, uma expressão-chave presente tanto em Cl 1,18 quanto em Ap 1,5 é “primogênito dos/dentre os mortos”. É possível que o autor do Apocalipse, com conhecimento íntimo das igrejas da região, tenha sido influenciado por ideias comuns entre as comunidades da Ásia Menor. Resta saber se tais ideias provêm de um judaísmo local ou de uma vertente específica do judaísmo cristão. A ligação entre a heresia de Cerinto, Éfeso e essa forma de judaísmo pode indicar que Colossos preserva traços desse mesmo universo religioso.

Seguindo o roteiro proposto pelos estudiosos³⁹, verificamos que Cl 2,16 e os versículos seguintes oferecem uma chave importante para se identificar elementos apocalípticos na epístola. O autor combate um rigorismo ético expresso por meio de proibições alimentares e da observância de festividades religiosas. Em Cl 2,21, o autor parece ecoar as instruções dos oponentes ao citar os imperativos: “não manuseies, não saboreies, não toques”. Esse tipo de

³⁷ ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, C. R. A., *The mystery of God*.

³⁸ ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, C. R. A., *The mystery of God*.

³⁹ ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, C. R. A., *The mystery of God*.

ascetismo é coerente com o contexto de experiências visionárias, nas quais a preparação ritual era fundamental.

Quanto a Cl 2,18, entendem⁴⁰ que é particularmente relevante nesse cenário. O autor adverte os colossenses contra aqueles que fazem distinções entre os fiéis, desqualificando uns e exaltando outros com base em experiências visionárias e culto a anjos. Na literatura judaica, há grande interesse por atividades angelicais, especialmente no contexto do céu. É possível que o versículo se refira tanto à adoração prestada pelos anjos quanto àquela realizada por humanos em imitação dos anjos.

Em *The Mystery of God*, os autores apontam que os Manuscritos do Mar Morto sugerem uma conexão íntima entre a comunidade terrena e a ordem celeste. Assim como os anjos têm posições litúrgicas específicas (4Q405 23i⁴¹; 1 Enoch 20.3s⁴²), os membros da comunidade de Qumran acreditavam ocupar um lugar correspondente ao plano divino eterno (1QS 2.22s; 5.23s; 6.8s⁴³). A prática litúrgica da comunidade refletia essa busca por comunhão com os anjos.

Diante disso, é possível concluir que os colossenses vissem a imitação do comportamento angélico como expressão legítima de comunhão com a divindade. Outra possibilidade é que o “culto aos anjos” se refira à veneração prestada por anjos ao místico que adentra os céus – ideia presente em fontes tardias do misticismo judaico. Embora alguns relatos descrevam resistência angelical à ascensão humana, outros mostram anjos prestando honra a tais visionários.

Esse contexto ajuda a explicar por que os que tiveram tais visões em Colossos se vangloriam e desprezam os que não as experimentaram (Cl 2,18). O falso ensino, portanto, parece composto por duas fases: a preparação rigorosa e a experiência visionária, cuja função era oferecer um modelo de comportamento espiritual a ser reproduzido na vida cotidiana.

É nesse ponto que o autor da epístola identifica o problema: não nas visões em si, mas na centralidade que passaram a ocupar. Ao invés de Cristo, os anjos tornaram-se o centro das atenções. Por isso, o autor confronta essa inversão, enfatizando que o padrão a ser imitado não são os anjos, mas Cristo – a imagem do

⁴⁰ ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, C. R. A., *The mystery of God*.

⁴¹ Cânticos do Sacrifício Sabático. In: GARCÍA MARTÍNEZ, F. G., *Textos de Qumrán*.

⁴² I Enoch. In: CHARLESWORTH, J. H. [Ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*.

⁴³ GARCÍA MARTÍNEZ, F. G., *Textos de Qumrán*.

Deus invisível, criador dos próprios anjos, em quem todos os mistérios estão escondidos (Cl 2,3) e no qual reside a verdadeira humildade (Cl 3,12).

O desvio da centralidade de Cristo na liturgia dos colossenses compromete sua identidade teológica. Dois elementos reforçam a dimensão mística da carta: o hino cristológico e a afirmação, em Cl 2,9, quanto ao fato de que “em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da divindade”; o que indica que a glória de Deus se manifestou de forma corporal em Jesus.

Cl 2,9 sugere que, ao despir-se do corpo carnal na morte, Cristo foi revestido com um corpo celestial glorioso, ascendendo acima de todo poder angelical. Esse evento se torna paradigmático: o que ocorreu com Cristo é a antecipação do destino dos crentes. Em Cl 2,11, a iniciação cristã é descrita como um rito que não é feito por mãos humanas, marcando a transição para uma nova existência – linguagem possivelmente alusiva ao batismo, entendido aqui como morte para o corpo carnal e ingresso em uma forma de vida transformada.

Assim como Cristo morreu, foi sepultado e ressuscitou, também os fiéis participam dessa nova vida (Cl 2,12; 3,1). A morte de Jesus inaugura uma nova era em que o corpo glorificado é uma realidade presente – não apenas uma promessa escatológica. Cristo torna-se, assim, a corporificação da glória divina no céu, a imagem do Deus invisível, antecipando o destino final dos crentes (Fp 3,21).

Dessa forma, Colossenses oferece uma visão teológica singular: o corpo glorificado de Cristo, já presente no céu, é antecipação da transformação que aguarda os fiéis. A nova vida em Cristo, embora escatológica, é descrita como uma realidade atual, com implicações éticas e espirituais concretas.

Ao empregar uma linguagem mística, a carta é ressignificada à luz da cristologia. A união com Cristo é descrita como uma “ascensão espiritual” realizada não por meio de rituais extáticos, mas pelo batismo e pela fé. O foco desloca-se das práticas judaicas e da adoração angelical para a centralidade de Cristo, suficiente e pleno como mediador da revelação e da comunhão com Deus.

A expressão “Pois morreste e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3) revela uma espiritualidade já inaugurada, embora ainda não plenamente revelada. Essa tensão entre o “já” e o “ainda não” ecoa a teologia paulina autêntica⁴⁴ e ressalta a corporeidade dessa nova existência. A transformação do corpo do crente tem início simbólico no batismo e culminará na glória escatológica.

⁴⁴ DUNN, J., A Teologia do Apóstolo Paulo.

A resposta de Colossenses às correntes místicas e sincréticas da Ásia Menor é sofisticada: não nega a realidade espiritual nem a busca por revelação, mas a reorienta inteira reiteradamente para Cristo. Em jogo não está apenas uma divergência doutrinária, mas a identidade mesma da comunidade cristã.

A crítica ao culto dos anjos, portanto, não elimina a espiritualidade, mas reafirma que Cristo é aquele “em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento” (Cl 2,3). Ele é o verdadeiro mistério agora revelado (Cl 1,26), e qualquer tentativa de substituí-lo por intermediários angelicais ou ascetismo rigoroso compromete o evangelho.

Colossenses apresenta, assim, uma teologia ao mesmo tempo cristológica e mística. O misticismo aqui não é fuga do mundo, mas espiritualidade vivida no cotidiano – ancorada na fé, no batismo e na ética do amor (Cl 3,12-17). A experiência celestial não é apenas futura, mas já se realiza na comunhão com o Cristo ressuscitado.

Essa teologia da união com Cristo, com sua linguagem mística e escatológica, representa uma contribuição notável à compreensão das experiências religiosas nas origens do cristianismo. Ela mostra como tradições apocalípticas e místicas do judaísmo foram reinterpretadas para afirmar a centralidade de Cristo como único mediador da revelação e da salvação e como essa experiência religiosa foi acolhida na liturgia e instituição cristã.

Conclusão

A cristologia cósmica das cartas deuteropaulinas representou uma transição teológica e eclesiológica significativa no interior do cristianismo primitivo. Ao transpor o foco da experiência visionária para uma estrutura eclesial hierarquizada, essas cartas testemunharam um processo de institucionalização e de reorganização da experiência religiosa em torno da figura de um Cristo glorificado e universal.

Esse Cristo, agora identificado como cabeça de um corpo eclesial que se estende sobre o cosmos, já não se manifesta por meio de êxtases e revelações individuais, mas por uma mística integrada à ordem do mundo e à liturgia da Igreja. Tal deslocamento não implica necessariamente o empobrecimento da experiência religiosa, mas um esforço de adaptação teológica a novos desafios

históricos: o distanciamento da parusia, a necessidade de coesão doutrinária e o papel crescente das estruturas comunitárias.

Como sugerido por Tillich e por interpretações contemporâneas das Ciências da Religião, essa transição revela mais do que uma perda: revela a capacidade do cristianismo de reinterpretar sua experiência fundante em novas chaves simbólicas, litúrgicas e cosmológicas. A cristologia cósmica das deuteropaulinas constitui, assim, um passo decisivo na consolidação de uma teologia que já não depende da irrupção apocalíptica, mas que insere o divino na totalidade do universo — uma mística da permanência e da integração, e não mais apenas da expectativa e da ruptura.

Referências bibliográficas

- BARTH, Markus. **Ephesians 1–3**. Garden City, NY: Doubleday, 1974. (Col. The Anchor Bible, 34).
- BARTH, Markus; BLANKE, Helmut. **Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary**. Garden City, NY: Doubleday, 1994. (The Anchor Bible, 34B).
- BÍBLIA. **Novo Testamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- CHARLESWORTH, James H. **Old Testament Pseudepigrapha**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016. v.1.
- DUNN, James. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. Paulo: Paulus, 2006.
- EHRMAN, Bart D. **Quem escreveu a Bíblia?** Rio de Janeiro: Editora Agir, 2011.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. (Col. Debates, 52).
- ELLIOTT, Neil. **Libertando Paulo**: a justiça de Deus e a política do apóstolo. São Paulo: Paulus, 1998.
- FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Como ler a Bíblia livro por livro**: Um guia confiável para ler e entender as Escrituras. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

FEE, Gordon. **Jesus o Senhor, segundo o Apóstolo Paulo**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2019.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 1993. (Col. Bíblica Loyola, 10).

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino G. **Textos de Qumrán**. Madrid: Editorial Trotta, 1992.

KÜMMEL, Werner G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

MACHADO, Jonas. **O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo**: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa. São Paulo: Paulus, 2009. (Col. Academia Bíblica).

MOURA, Rogério de Lima; LEITE, Francisco Benedito. O misticismo da cristologia cósmica das déutero-paulinas. **Oracula**, v. 8. n. 13, p. 25-52, 2012.

NOGUEIRA, Sebastiana M. S. **Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis**: A religião de Saulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2016. (Col. Academia Bíblica).

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: Aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher R. A. **The mystery of God: early Jewish mysticism and the New Testament**. Leiden: Brill, 2009.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2006.

RUSCONI, Carlo. δεύτερος. In: RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 120.

RUSCONI, Carlo. Κύριος. In: RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 279.

RUSCONI, Carlo. χάρισμα. In: RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 492.

RUSCONI, Carlo. ψεῦδης. In: RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 500.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *שְׁמַעַן*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 29.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *הַבְּרִיאָה*, In: SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 403.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHOLEM, Gershom. **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Col. Estudos, 12).

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

SEGAL, Alan. **Paulo, o Convertido**: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu. São Paulo: Paulus, 2010. (Col. Academia Bíblica).

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2004.

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva**: Uma introdução ao Novo Testamento aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005.

Francisco Benedito Leite

Doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora
Pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Campinas / SP – Brasil
E-mail: ethnosfran@hotmail.com

Recebido em: 31/05/2025

Aprovado em: 26/12/2025