

Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita: *Ruah – Ruha – Ruuh*

Toward an archeology of the Spirit in the Semitic tradition: Ruah – Ruha – Ruuh

Marcial MAÇANEIRO¹



0000-0003-3085-8588

Resumo

Ao longo dos séculos, no contexto dos povos semitas, as forças atmosféricas se tornaram divindades, com posteriores desenvolvimentos no monoteísmo judaico, cristão e muçulmano. Ainda hoje, *ruah* em hebraico-aramaico, *ruha* em siríaco e *ruuh* em árabe preservam uma conexão direta com os ventos e com as tempestades, vistos como teofania do Deus dos Céus (*Il shamê, El shamayim*). Este artigo quer rastrear os indícios fenomênicos e perceptivos que estão à origem da compreensão semita dos ventos como divindades, mediante um exercício de arqueologia do Sagrado: análise das narrativas religiosas, a partir da antiga Mesopotâmia, onde assírios, acadianos, hebreus, caldeus e árabes têm suas raízes comuns. Para tanto, foram seguidos três passos: (a) localizar os elementos originários da noção religiosa de sopro-vento, com indicações culturais e terminológicas dos povos semitas; (b) recolher as menções a Vento-Espírito nas fontes judaica, cristã e muçulmana, com análise das ocorrências e sentidos de *ruah-ruha-ruuh* nos textos sacros e litúrgicos; (c) nas considerações finais, apresentar uma síntese conclusiva sobre a experiência vital que está à origem da compreensão semita de *ruah-ruha-ruuh* como Espírito divino.

Palavras-chave: Alcorão. Bíblia. Mesopotâmia. Pneumatologia. Povos semitas.

Abstract

Over the centuries, among the Semitic peoples, atmospheric forces have become divinities, with later interpretations in Jewish, Christian, and Muslim monotheism. Even today, ruah in Hebrew-Aramaic, ruha in Syriac, and ruuh in Arabic preserve a direct connection with the winds and storms, seen as the theophany of the God of Heaven (Il shameh, El shamayim). This article seeks to track the phenomenal and perceptual evidence that is at the origin of the Semitic understanding of the winds as deities, by exercising an Archeology of the Sacred – that is, the analysis of religious narratives from ancient Mesopotamia, where Assyrians, Akkadians, Hebrews, Chaldeans, and Arabs have their common roots. We present the theme in three topics: (a) to explain the primitive elements of the religious notion of breath-winds, with cultural and terminological indications from the Semitic peoples; (b) to collect the mentions of Wind-Spirit in Jewish, Christian, and Muslim sources, analyzing the occurrences and meanings of ruah-ruha-ruuh in sacred and liturgical texts; and (c) our final considerations, to present a conclusive synthesis on the vital experience that is at the origin of the Semitic understanding of ruah-ruha-ruuh as divine Spirit.

Keywords: Quran. Bible. Mesopotamia. Pneumatology. Semitic peoples.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Escola de Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Teologia. R. Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-200, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: <marcialscj@gmail.com>.



Introdução

Judaísmo, Cristianismo e Islã referem-se ao “espírito”, seja como vento e sopro vital presente nas criaturas, seja como atributo divino, com termos correlatos: *ruah* em hebraico e aramaico, *ruha* em siríaco, *ruuh* em árabe. Assim, a noção teológica de “quem” é o Espírito divino nessas religiões levanta a pergunta sobre “o que” é esse mesmo espírito em termos fenomênicos, a partir do sentido originário dos vocábulos e das experiências que estes preservam. De fato, o dado linguístico-semântico não é uma construção arbitrária, nem uma convenção recente: o registro histórico-religioso permite “rastrear” – como diz Ales Bello (2018, p. 101) na esteira de Otto e Husserl – os indícios fenomênicos e perceptivos que levaram os povos semitas a considerar os ventos como espíritos ou divindades do ar. Em termos de Antropologia do Sagrado, trata-se de buscar os elementos *originários* ou *hiléticos* – “os objetos culturais e o material sensível” como explica Ales Bello (2018, p. 40) – que estão à origem da linguagem e das narrativas sagradas, ainda remanescentes na interpretação teológica do Vento-Espírito nas religiões abraâmicas.

Esse propósito leva a recortar o tema como circunscrição semântico-vocabular e geo-cultural: de um lado, examinar os textos em que o radical semita *r-h* constrói palavras e significados solidários entre si (sopro, vento, hálito, ar), nas Escrituras judaica, cristã e islâmica; de outro, escavar a origem desses textos no terreno cultural mesopotâmico, examinando a religião e a mitologia com as quais os assírios, acadianos, hebreus, arameus e caldeus conviveram. Para tanto, organizou-se o estudo em três passos: (a) localizar os elementos originários no terreno circunscrito, com indicações da terminologia de fonte comum aos povos semitas; (b) Vento-Espírito nas fontes judaica, cristã e muçulmana, com análise das ocorrências e sentidos de *ruah-ruha-ruuh* nos textos sacros e litúrgicos, para recolher os elementos hiléticos ali explícitos ou implícitos; e (c) considerações finais sobre as vivências originárias dos povos semitas em face do Vento-Espírito, manifesto nas potências entre o deserto e o Céu. Desse modo, os tópicos fornecem conteúdos textuais e conexões interpretativas – entre Escrituras, mitologias e vivências originárias –, que permitem compreender o processo hermenêutico que fez dos ventos e das tempestades uma epifania do Espírito Divino.

Em busca dos elementos originários

Partiu-se do exame das fontes textuais, especialmente a Bíblia Hebraica, o Novo Testamento e o Alcorão, lidas em cotejo com as narrativas mítico-religiosas de matriz semita². Essas fontes permitem situar a análise no campo da terminologia, pelas radicais linguísticas, e no campo geo-cultural, pela circunscrição do território a explorar, com seu epicentro na Mesopotâmia.

No rastro da terminologia

A designação do Espírito de Deus nos textos gregos da Septuaginta e do Novo Testamento é feita especialmente pelo termo *pneuma* – que significa vento, sopro e ar – seguido de outras metáforas como fogo ou água (*Gn* 1,2, *Sb* 1,7, *Is* 11,2-5, *Mt* 3,11, *Lc* 3,16, *Jo* 7,37-39, *At* 2,3). O termo *pneuma*, nesses

² Para o Antigo Testamento hebraico (= Tanak) usamos: Kittel e Schenker (1997). Para o Antigo Testamento grego: Rahlfs e Hanhart (2006). Para o Novo Testamento grego e latino, usamos a edição bilingue: Merk (1984). Para o Alcorão, usamos a edição bilingue árabe-italiano: Mandel (2004).

casos, traduz o substantivo hebraico *ruah*, que tem o mesmo sentido vocabular, porém enraizado no espaço-tempo da cultura semita do Antigo Testamento, de onde brota a compreensão do Espírito Santo no judeo-cristianismo.

O hebraico *ruah*, por sua vez, equivale a *ruha* em siríaco e a *ruuh* em árabe, tendo o mesmo significado de vento e sopro nessas línguas irmãs, como manifestações naturais e metáforas teológicas do Espírito de Deus. A versão siríaca da Bíblia (*Peshitta*) usa *ruha* para vento-sopro e *ruha de-qudsha* para Espírito Santo; o árabe do Alcorão (*Quran*) usa *ruuh* para sopro-respiração e *ruuh al-quddus* para Espírito Santo, compreendido simplesmente como comunicação de Deus, sem nenhuma distinção hipostática, ou como entidade criada, semelhante aos Anjos (AZMOUDEH, 2007).

Longe desse terreno cultural, há a tradução latina *spiritus* (adotada pela Vulgata) que, estranha à radical semita *r-h*, deverá recorrer ao sentido original do termo hebraico-aramaico para ser corretamente interpretada toda vez que retratar o Espírito Santo no texto bíblico. Como observa Grollenberg:

A palavra portuguesa “espírito” [e seus correspondentes nas línguas latinas] não equivale à hebraica, que era igual em aramaico – língua falada por Jesus e seus discípulos. O sentido próprio da palavra é vento, sopro. O vento, especialmente o vento tempestuoso, era considerado um dos símbolos mais eloquentes da ação de Deus no mundo. O vento é capaz de se levantar de qualquer parte, desenvolver forças tremendas, agitar águas, transportar dunas e arrancar árvores, sem ser visível (GROLLENBERG, 1970, p. 320).

Todas as escrituras mencionadas – a judaica (Tanak), a cristã (Novo Testamento) e a muçulmana (Alcorão) –, trazem consigo os indícios da experiência e da compreensão originárias do espírito como princípio vital e potência divina, os quais estão à base das evoluções hermenêuticas e dogmáticas dadas posteriormente nas três Religiões abraâmicas: no Judaísmo, o Espírito é força renovadora e dom profético de Deus; no Cristianismo, é hipóstase divina do Deus Trino, atuante no cosmos e na humanidade; no Islã, é uma entidade espiritual e fidedigna, a serviço do Criador.

Extensão geográfico-cultural

Do ponto de vista geográfico-cultural, há um território que se estende de norte a sul, da Síria à Península Arábica, com o lêmén na extremidade sul; e de leste a oeste, da Mesopotâmia à Península do Sinai, com o Egito a ocidente. Parte desse território coincide com o Crescente Fértil – localizado entre os rios Tigre, Eufrates, Jordão e Nilo –, onde os antigos povos da região encontraram condições de vida sedentária, praticando a agricultura e edificando suas cidades. O epicentro desse território é a Mesopotâmia, ponto de passagem de diferentes rotas comerciais e migratórias ao longo dos séculos, seja rumo à costa mediterrânea, passando pela terra dos Nabateus (capital Petra), seja rumo ao lêmén (capital Sanaa), de onde se acessava a Abissínia. Indo a leste, atravessava-se o Irã, terra dos Medos e Persas, abrindo as portas do Oriente. Por ali, transitaram os soldados de Alexandre Magno (330 a.C.) e, séculos depois, os comerciantes e os diplomatas bizantinos (330 d.C.).

Desde a Idade do Bronze, a Mesopotâmia foi sede de vários povos, que se sucederam no domínio regional e se influenciaram mutuamente: os Sumérios, antes nômades, um dos povos mais antigos da região dos rios Tigre e Eufrates; os Assírios, provenientes do Cáucaso (capital Assur); os Acadianos, vindos do leste (capital Akkad); os Caldeus, tribo árabe vinda do sul (capital Babilônia); os Arameus, tribo pastoril com base em Aram (Síria) e limítrofe com a cidade de Assur; e os Hebreus, literalmente *ivrim*: aqueles da

outra margem do rio, certamente o Eufrates. Com exceção dos sumérios, todos os demais são do grupo étnico-linguístico semita (COTHENET, 1994).

Dessa região, vieram milhares de artefatos religiosos e de inscrições cuneiformes, revelando sua rica literatura religiosa, como observa Díez de Velasco (1998, p. 143):

A primeira literatura da humanidade oferece fascinantes relatos míticos (como a epopeia do herói Gilgamesh em busca da imortalidade, a descrição do paraíso – a Terra de Dilmun –, a descida da deusa Innana-Ishtar ao mundo inferior e o mito do dilúvio), longas orações dirigidas aos deuses (como os hinos a Enlil, a Ishtar ou a Marduk), oráculos e profecias ou rituais (como o rito do Ano Novo ou de restauração de um templo). Esta religião registrada pelos letrados e pelos sábios da época, continuou viva por três mil anos e influenciou inúmeros temas arcaicos e mitológicos que aparecem na Bíblia e que, por seu intermédio, foram transmitidos ao imaginário ocidental.

Dos sumérios até o Segundo Império Babilônico, comandado pelos caldeus, há o longo período de 5000 a 539 a.C., quando Ciro II inaugurou o domínio persa na Mesopotâmia. Desde então, a História testemunhou os domínios persa, grego e romano da região, seguidos pelas conquistas de Alexandre Magno (330 a.C.), pelos califados muçulmanos Omíada e Abássida (661-1519 d.C.), depois sob o Império Otomano (1299-1923 d.C.). Quando este se dissolveu, o Oriente Médio enfrentou o trabalhoso processo de organização dos Estados recentes do Irã, do Iraque, da Síria, da Jordânia e da Arábia Saudita. Ao longo dos séculos, a matriz semita consolidou-se e desenvolveu-se. A rica herança da Antiguidade perdura na formação linguística, religiosa e cultural dessas nações, e há importantes remanescentes aramaicos e caldeus, sobretudo entre os cristãos e os mazdeus. Além disso, o credo islâmico predominante elevou os idiomas árabe (de maioria sunita) e persa (de maioria xiita) a novos patamares da Filosofia, das Ciências e da Mística (SOUZA PEREIRA, 2007).

Sopro-Espírito nas fontes judaica, cristã e muçulmana

O exame terminológico de *ruah-ruha-ruuh* e de sua versão grega *pneuma* aqui desenvolvido não é exaustivo, mas obedece ao recorte eleito. A intenção é recolher os dados específicos que permitem individualizar, a partir dos textos sacros e de suas conexões com a narrativa mítica, os elementos hiléticos característicos da experiência semita do Espírito e sua interpretação sagrada.

Ruah no Antigo Testamento

A Bíblia Hebraica traz uma pneumatologia de distintos enfoques, chegando até às aproximações com o pensamento grego, na concepção de *ruah* (*pneuma*/espírito) como *hokmá* (*sophia*/sabedoria), com acentos cósmicos e psicológicos, nos livros de Provérbios, de Eclesiastes e de Sabedoria (*Prov* 8, *Ecl* 2, *Sb* 1-9). Contudo, a filologia e os atributos de *ruah* preservam os componentes do que se pode caracterizar como experiência arcaica do vento-sopro. Baumgärtel (1971) ajuda a elencar os componentes mais sugestivos:

- Vento ou sopro divino que halita ou bafeja sobre o abismo: *ruah rahef* (*Gn* 1,2);
- Vento diário que sopra do Oeste ou Ocidente: *ruah hayom* (*Gn* 3,8);

- Sopro ou respiração vital: *ruah hayim* (Gn 6,17 e 7,15, Nm 16,22 e 27,16, Ez 37,5);
- Vento violento: *ruah razaq* (Ex 10,19, 1Rs 19,11), próprio da tempestade;
- Vento impetuoso que sopra do Oriente: *ruah qadim azzah* (Ex 14,21);
- Sopro potente: *ruah qashah* (Is 27,8);
- Vento tempestuoso ou furacão: *ruah kabbir* (Jó 8,2);
- Vento forte: *ruah so'ah* (Sl 55,9);
- Ventos mensageiros: qualificados como *melakhim* (Sl 104,4), traduzidos como “anjos”;
- Vento divino que renova a face da terra: *ruah* como “sopro criador” (Sl 104,30);
- Vento escaldante e cáustico: *ruah tsah* (Jer 4,12);
- Vento borrascoso: *ruah se'aroth* (Ez 13,11-13);
- Vento ardente: *ruah zile'afoth* (Sl 11,6);
- Vento ou sopro de Deus: *ruah Yhwh* (Ex 15,8-10; Is 27,8 e 40,7; Os 13,15; Sl 104,29);
- Sopro vital de Deus sobre as criaturas: *Elohê ha-ruot lekol-basar* (Nm 16,22 e 27,16; Joel 3,1) literalmente “sobre toda carne”;
- Vento do Leste ou Oriente: *ruah ha-qadim* (Ex 14,21; 10,13);
- Vento do deserto: *ruah midbar* (Jer 13,24);
- Vento do mar ou do Oeste: *ruah yam* (Ex 10,19);
- Vento do Norte ou Setentrional: *ruah tsafôn* (Prov 25,23; Sirac 43,20);
- Ventos como pontos cardeais: *arba ruhot* (Zc 6,5; Dn 7,2 e 8,8);
- Ventos das quatro extremidades do Céu: *arba ruhot me'arba qetsot ha-shamayim* (Jer 49,36);
- Jogar ou espalhar ao vento: *zarah lekol-ruah* (Jer 49,32; Ez 17,21).

Nesse elenco, encontram-se referências espaço-temporais coerentes com o ambiente mesopotâmico e/ou médio-oriental. A começar pelas indicações atmosféricas e climáticas: vento violento, potente, tempestuoso, furacão, forte, borrascoso, escaldante e cáustico, ardente ou tórrido. Os contrapontos mais evidentes são a secura e o calor, de um lado (tórrido, escaldante, ardente), e as tempestades chuvosas, do outro (tempestuoso, borrascoso, furacão). Assim, os adjetivos denotam uma percepção arcaica, mas real, das estações do ano.

Em seguida, há indicações geográficas, com destaque para os quatro pontos cardeais: vento do Norte, do Sul (= do deserto), do Leste e do Oeste (= do mar). A forma arcaica de nomear os pontos cardeais faz uso dos “quatro ventos, das quatro extremidades do Céu [*ha-shamayim*]” – e não da Terra – evidenciando, assim, uma herança da Astronomia suméria e babilônica, que observava os Céus para traçar mapas e rotas terrestres. Um sinal de recepção dessa herança está na semitização do deus solar sumério *Utu*, chamado *Utu Shamê* (Sol dos Céus) pelos hititas, depois assimilado como *Shamash* (deus Sol) em assírio, como *Shamesh* (astro Sol) em hebraico, e como *Shams* (astro Sol) em árabe. O Sol antes adorado no Irã, é cultuado pelos semitas mesopotâmicos, depois pelos egípcios, tornando-se “o deus universal por excelência” (ELIADE, 2010, p. 77)³. Note-se que há duas composições a partir da radical semita *sh-m* para o Céu: combinada com *mayim* (águas), resultando em *shamayim* (Céu de Águas), isto

³ Acrescentamos o interessante caso dos iorubás e nagôs da África, que denominam a divindade universal de Ol, o firmamento estrelado de Orum, e o ar atmosférico de Samô, em plena correspondência com as radicais semitas: *e-l* (divindade), *o-r* (luz celeste) e *s-m* (céu atmosférico): um caso a estudar (PRANDI, 2007).

é, o firmamento onde residem as míticas águas superiores; e combinada com *esh* (fogo), resultando em *sham-esh* (Céu de Fogo), expressão usada para nomear o Sol.

Cabe destacar que a “Epopéia de Gilgamesh” – o herói mesopotâmico do dilúvio, de 3000 a.C. na versão suméria –, também fala dos ventos como espíritos do ar. A versão assíria de Gilgamesh (800 a.C.) nomeia o deus solar *Utu* na forma semítica *Shamash*, descrito como justo e favorável à humanidade. Ele se compadece de Gilgamesh e lhe envia, em socorro, as entidades aéreas: “Os [dois] ventos poderosos, o vento do Norte, o furacão, o temporal, o vento gélido, a tempestade e o vento cáustico” (SANDARS, 2001, p. 106). Os “ventos poderosos” podem ser o vento do Leste e do Oeste, somando o total de “oito ventos” (SANDARS, 2001, p. 47). Esses ventos são mencionados no Antigo Testamento e reaparecem no Alcorão, como veremos, com as mesmas características.

Nas referências hebraicas ao vento, há também indicações vitais e corpóreas, como respiração e sopro vital. A expressão “sopro de Deus sobre toda carne” atesta a fé judaica em Adonai como divindade criadora e doadora da vida. Nesse caso, “sopro de Deus” vem expresso com dois Nomes: *Yhwh* – o Tetragrama impronunciável revelado a Moisés no alto do Sinai, às vezes abreviado como *Yah*; e *Elohê* – a forma semita do deus cananeu *El*, derivado da forma arcaica *Ilu*, que perdura no árabe *Il* (Deus) e *al-Ilah* (O Deus, com artigo indicativo), donde a contração *Allah* (nominativo). O Pentateuco usa também o plural *Elohim*; o aramaico bíblico diz *Elahá*; e o siríaco usa a variante *Alahá*, presente até hoje na liturgia cristã dos sírios e dos caldeus (ELIADE, 2010; CHABBI, 2016).

O Salmo 104 menciona os *melakhim* (mensageiros/anjos) como seres literalmente feitos de *ruhot* (ventos), revelando um procedimento teológico do judaísmo: transformar as divindades atmosféricas do Oriente Médio em simples servos de *Yahweh*, o Deus Único de Israel. A estrofe apresenta *Yahweh* como Senhor de todos os elementos da Criação:

Yahweh, Deus meu, como és grande:
vestido de esplendor e majestade.
envolto em luz como num manto,
estendendo os Céus [*shamayim*] como uma tenda,
construindo sobre as águas celestiais tuas altas moradas;
tomando as nuvens como tua carruagem
caminhando sobre as asas do vento;
fazes dos ventos [*ruhot*] teus mensageiros [*melakhim*],
e das chamas de fogo, teus ministros! (Sl 104,1-4).

Como as citações bíblicas mostram, o vento é um fenômeno admirado por seus efeitos climáticos e atmosféricos: sopro vital, vento criador, enviado por Deus sobre toda carne, o qual sopra nos quatro pontos cardeais (totalidade da Terra) e segue o ciclo das estações. Por isso, os ventos eram considerados gênios e espíritos do ar na antiga religião iraniana, mesopotâmica e árabe pré-islâmica. Os sumérios e babilônicos adoravam *Enlil*, senhor “da terra, do vento e do ar universal; essencialmente, Espírito; o deus que executa as vontades e as funções de *Anu* [o deus celeste]” (SANDARS, 2001, p. 170). No antigo Irã, Zoroastro admitia a existência de sete *amesha spenta* (entidades santas) emanadas do divino Ahura Mazda, entre as quais o Spenta Mainyu, Santo Espírito ou Benéfico Espírito. Mediante esse Benéfico Espírito, o supremo Ahura Mazda conduzia a Criação e a defendia contra o Angra Mainyu, o Maligno Espírito (GNOLI, 1995).

Esse dualismo entre os Espíritos benéfico e maligno estende-se aos demais elementos da natureza: fogo, água, terra e ar. Há uma infinidade de *ratu* (patronos) e de devas (divindades secundárias) associadas aos quatro elementos, vistos de modo dualista: para cada manifestação natural do fogo, água, terra e ar,

há uma respectiva entidade transcendente. Disso resulta a forte “tendência à angelização” dos elementos naturais, “característica constante da religião iraniana” (GNOLI, 1995, p. 159). O dualismo entre matéria e espírito levará à separação dos elementos entre densos (terra e água) e sutis (fogo e ar), que devem manter-se intocáveis entre si nos ritos do Mazdeísmo (religião de Ahura Mazda).

Sobretudo, fogo e ar se distinguem: o fogo é mantido aceso em piras sagradas como “símbolo e epifania do eterno poder de Ahura Mazda, da força da vida sobre a morte, da luz da inteligência que aniquila a obscura ignorância” (GNOLI, 1995, p. 144). Por outro lado, o ar e os ventos são considerados um espaço hierofânico, no qual as divindades celestes se manifestam e interferem na vida humana. Acima, está o Sol – representante de Ahura Mazda –, que refulge e domina com seu clarão; abaixo, estão a terra e as águas, elementos densos; no intermédio, estão o ar e os ventos, espíritos sutis que permitem a comunicação entre os deuses e os humanos. Por isso, o Mazdeísmo remete ao alto, observa a abóbada celeste e ergue suas *torres do silêncio* onde são deixados os mortos para se decompor ao vento (GNOLI, 1995).

Nesse cenário sagrado, o ar e os ventos assumem o papel de mensageiros de Ahura Mazda – *melakhim* em hebraico, *malaika* em árabe, *angheloí* em grego –, pondo em marcha a “angelização” das entidades atmosféricas, que passam a constituir extratos secundários de divindades, logo abaixo dos deuses urânicos do alto firmamento.

O Salmo 104 atesta que essa “angelização” deu-se também no judaísmo, para rebaixar o estatuto dos espíritos do ar. Diante do Deus de Israel, como diz Gazelles, “as antigas divindades cósmicas (ventos) ou locais (*Lahai Roí* em Gn 16,13-14) não são mais que mensageiros, *male’akim* ou anjos do Senhor, às vezes portadores de sua Palavra como embaixadores dos tempos ou das divindades inferiores” (GAZELLES, 1994, p. 496). Além do Salmo 104, a “angelização” dos espíritos aparece na experiência de Daniel, um servo hebreu na corte da Babilônia: após ter visões enigmáticas, ele orava diretamente a Deus para que as explicasse, mas quem vinha revelar o significado era o Anjo Gabriel, identificado como espírito de profecia e de revelação, a mando de Yahweh (*Dn* 8,15-19 e 9,20-23).

Por fim, as citações do Espírito no Antigo Testamento trazem uma reminiscência mítica: sopro divino que “halita sobre o abismo” (*Gn* 1,2). O verbo *rahef* (halita) pode ser traduzido como “sopra brandamente” ou “cobre de hálito quente”. É um traço da antiga cosmogonia babilônica, que descreve a criação do mundo como um abismo aquático aquecido pelo hálito de uma divindade superior, geralmente urânica. O poema assírio-acadiano *Enuma Elish* menciona “a imagem primordial de uma totalidade aquática não diferenciada, em que se distingue apenas o primeiro casal, Apsu e Tiamat” (ELIADE, 2010, p. 77). Outras fontes descrevem “o caos aquático” como um “oceano primordial formado por Apsu e Tiamat: o primeiro personifica o oceano de água doce sobre a qual, mais tarde, flutuará a Terra; e Tiamat é o mar salgado e amargo povoado de monstros” (ELIADE, 1968, p. 167).

O mito prossegue com a separação das águas e com sua posterior união, a qual engendra deuses superiores e deuses inferiores, depois com a luta entre seus descendentes, até a criação da humanidade por ação de Marduk, o deus patrono da cidade de Ur. Semelhante ao relato do Gênesis, a criação começa com a luz e termina com a humanidade; há, nos céus, as águas superiores; na terra, as águas oceânicas; e abaixo da terra ficam as águas inferiores. Em hebraico, as águas abissais são chamadas *tehomê*, com as mesmas radicais que Tiamat. Já a criação da humanidade a partir do barro remete a uma versão mitológica anterior, testemunhada na “Epopeia de Gilgamesh”, o herói da saga. Seu companheiro de aventura, Enkidu, foi moldado em argila por Aruru (deusa da criação), segundo a imagem e a essência de Anu (deus do Céu), e com os traços de Ninurta, deus da guerra e das nascentes, também descrito como Vento do Sul. O personagem Enkidu “representa o homem selvagem e natural” (SANDARS, 2001, p. 169), semelhante ao terrenal e edênico *Adamá* (Adão), literalmente o terroso modelado por Deus (*Gn* 2,7).

Pneuma no Novo Testamento

O Espírito Santo (*Pneuma Hagíós*) e o espírito em sentido antropológico (*pneuma*) são tratados na extensão do Novo Testamento, com ênfases distintas nos autores sinóticos, nos escritos joaninos, nas Cartas paulinas, nas outras Cartas apostólicas, em Hebreus e no Apocalipse. É um tema culturalmente rico e teologicamente relevante para a fé cristã, como indicam os estudos de Schweizer (1971), Heitmann e Mühlen (1977), Congar (1995), Moltmann (2010) e Codina (2010). A pneumatologia se desenvolve e se robustece com a releitura das fontes judaicas à luz do evento pascal de Jesus Cristo, professado como Palavra do Deus Salvador (*Iesoús/Yêshuah*) e Messias pleno de Espírito Santo (*Christós/Mashiah*). Como sugerido no próprio nome do Redentor, o Espírito Santo não é considerado à parte, nem em terceira posição depois do Pai e do Filho, mas em diálogo direto com a Pessoa de Jesus. No Novo Testamento há uma *pneumatologia* de dimensões cristológicas e uma *cristologia* de dimensões pneumatológicas, resultando na “mutualidade trinitária entre o Espírito e o Filho de Deus” (MOLTMANN, 2010, p. 76). A partir de Pentecostes, a manifestação do Espírito em Jesus tem sua continuidade no testemunho, na missão e na vitalidade carismática da Igreja: cheios do Espírito Santo, os crentes reconhecem e proclamam o Ressuscitado (At 2, 14-36 e 7, 1-53). De fato, a teologia neotestamentária do Espírito Santo é um caso fascinante e promissor, que em muito supera as páginas deste artigo.

No presente tópico, buscam-se os elementos hiléticos da experiência pneumática do Novo Testamento, que é o recorte temático. Os primeiros indícios encontram-se na recepção que os textos fazem da pneumatologia herdada de Israel, pois, embora redigido em grego, o Novo Testamento guarda o substrato judaico-araméu do cristianismo nascente, familiar não só ao cenário cultural palestino, mas a Jesus e a seus primeiros discípulos em pessoa. Esse substrato ora se mostra, ora se oculta, nos vários relatos evangélicos e epistolares, dialogando com a cultura helênica dos gentios (como em Paulo) ou elaborando a releitura messiânica da fé de Israel (como em Hebreus):

- Vento que cobre com poder: *epì* (agir sobre) com *dynamis* (potência), expressando ação eficaz e transformadora (Lc 1,35);
- Vento que plenifica e inspira: *plèrès pnêumatos* (Lc 1,41; 1,67, At 2,1-4; 4,8; 4,31; 6,3-6; 7,55; 9,17; 11,24; 13,9), “cheio do Espírito”, também na terceira pessoa do plural: “cheios do Espírito” (*plèreis*);
- Sopro divino que plenifica e conduz: *plères* (cheio) e *égheto* (conduzido), aplicado ao mesmo sujeito (Lc 3,1);
- Sopro divino de profecia: *Pneuma Kyriou* (Lc 4,18), o Espírito do Senhor, que unge (*èchrisen*) e envia (*apèstalten*);
- Vento que sopra onde quer: *tó pneuma hópou thélei pnêi* (sopro que sopra onde quer), com evidente trocadilho de palavras, significando vento e/ou de Espírito divino (Jo 3,8);
- Espírito que faz nascer de novo: *gheghennêmênon ek tou pêmatos* (gerado pelo Espírito) e *ghennethênai anóthen* (nascido novamente ou do Alto), aplicados ao mesmo sujeito (Jo 3,5-7);
- Vento impetuoso das tempestades: o Espírito vem *hôsper* (rumorosamente), como um *pnôes biáias* (sopro potente), semelhante ao vendaval (At 2,2);
- Espírito divino sobre toda carne: *pnêumatos mou epì pásan sarka* (At 2,17; // Joel 3,1);
- Espírito que desce como pomba: *peristerán* (Mt 3,16; Mc 1,10; Jo 1,32);
- Sopro de profecia com mensageiro: *ànghelos Kyriou* (anjo do Senhor), seguido de *èipen de tò pneuma* (então o Espírito disse), em continuidade de ação (At 8,26-30);

- Espírito associado ao ar: *hôsper* (rumor de vendaval) como acima em *At 2,2*; *hó poiôn tous anghélous autou pnêumata* (e do vento criou seus mensageiros), em *Hb 1,7* (citando *Sl 104,4*);
- Espírito associado ao fogo: *en pnêumati hagio kai pyri* (com Espírito Santo e com fogo), descrevendo o batismo messiânico (*Lc 3,16*; *Mt 3,11*); *glôssai hosêi pyros* (línguas como que de fogo), acompanhando o vento impetuoso (*At 2,2*);
- Espírito associado à água: *baptizon en pnêumati hagiou* (“banhará” no Espírito Santo), descrevendo o batismo messiânico (*Jo 1,33*); *potamói ek tes koilías autou* (torrentes fluirão do seio dele), sobre o Dom do Espírito da parte do Messias (*Jo 7,37-39*); *hýdatos eis zoèn* (água para a vida eterna), metáfora do Dom do Espírito (*Jo 4,14*); *en pêumati pantes ebaptísthemén* (no Espírito todos foram “banhados”), afirmando o batismo dos tempos messiânicos; seguido de *pantes en pnêuma epotísthemén* (todos do Espírito beberam), indicando o Espírito Divino como fonte de vida nova ou plena.

O trocadilho “o sopra onde quer sopra” (*Jo 3,8*) cabe também no aramaico falado por Jesus, pois *ruah* é simultaneamente vento e sopra. Nesse caso, não há adjetivos de poder aplicados ao vento, mas há uma indicação da sua mobilidade percebida por audição: “O sopra/vento onde quer sopra, e ouves o seu ruído; mas não sabes de onde vem nem para onde vai” (*Jo 3,8*). O trocadilho é intencional, com fim didático ao modo de uma breve *mashal* (parábola ou comparação usada pelos rabinos): “Assim acontece com todo aquele que nasceu do Vento/Espírito” (*Jo 3,8*). Desse modo, a percepção teológica serve-se da percepção sensível do vento para descrever a liberdade dos que são regenerados pelo Sopra Divino. A regeneração é expressa como “nascer de novo” ou “do Alto” (*Jo 3,3*), que são “duas traduções possíveis do grego *anóthen*” (MOLLAT, 2013, p. 1847). Ambas desembocam no “nascer da água [*hydros*] e do Vento [*pneuma*]”, dito logo em seguida (*Jo 3,5*). Isso é interessante do ponto de vista hilético, porque essas traduções rememoram dois *loci* de experiências originárias: o abismo, com suas águas inferiores; e a tempestade, com suas águas superiores.

O *abismo* é o caos profundo, o lugar das águas subterrâneas, sobre as quais paira o Espírito Divino que ativa a força regenerativa desse obscuro oceano (*Gn 1,2*). Nessa profundidade, os seres mergulham, dissolvem-se e dali renascem. Pela *dynamis* do Espírito Santo, as águas abissais se tornam útero que gera e regenera. “Nascer da água e do Espírito” é “nascer de novo” do caos e da decomposição, como “nova criatura” (*Jo 3,3-5*; *2Cor 5,17*). Isso indica a passagem originária de todo novo princípio, comparável a uma *páscoa primordial*, a um recomeço “ab origine” (ELIADE, 1968, p. 170). No mito sumério-babilônico, o abismo é Tiamat, deusa do oceano profundo. Na fuga de Jonas pelo Mar de Társis, ele cai no abismo e é engolido por um monstro marinho, por três dias e três noites; dali ele sai e toma o caminho de Nínive (*Jn 2*, mais uma vez em terreno mesopotâmico). No judaísmo, a passagem pelo abismo é ritualizada no mergulho de purificação (*mikva*), em piscinas muitas vezes cavadas na rocha, e os essênios realizavam “abluções” para serem “purificados pelo Espírito de Santidade” (*Regra de Qumran: 1QS IV,20-21b, apud* POUILLY, 1992, p. 51). O *kerigma* de Pedro diz que Jesus desceu às profundezas (*hades*) e de lá ressuscitou em três dias (*At 2,29-36*). Os cristãos participam da morte e da ressurreição do Messias, imergindo no “banho da regeneração e da renovação pelo Espírito Santo” (*Tt 3,5*), efeitos do batismo em total correspondência com o “nascer da água e do Espírito” dito por João. De seu lado, Paulo é ainda mais explícito quanto à passagem da morte à vida, através das águas abissais: “Pelo batismo nós fomos sepultados com Ele na morte, para que, assim como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova” (*Rm 6,4*). Nessa perspectiva de vida nova incluem-se as metáforas do Espírito Santo como água e torrente (*Jo 4,14*; *7,37-39*); o sentido teológico se desenvolve

a partir da necessidade do oásis (*wahat* em árabe) e dos riachos sazonais (*wadi* em árabe) para a vida dos povos semitas, que dependiam dramaticamente dos recursos hídricos disponíveis.

A *tempestade*, por sua vez, remete ao Alto Céu, onde estão represadas as águas diluvianas, de onde caem rumorosas, agitadas pelo Espírito de Deus. Note-se que o dilúvio acontece tempestivamente, com a finalidade de purificar e regenerar a Terra. Enquanto as águas abissais recriam *ab origine*, as águas diluvianas recriam *ab alto* a partir da força pneumática do Sopro Divino: “nascer do Alto” (*Jo* 3,3; cf. também *Is* 32,15; *Lc* 24,49). Para os semitas, a tempestade se opera pelo encontro entre o fogo (*esh*) e as águas superiores (*mayim*), elementos que se unem no termo hebraico para o céu: *shamáyim*. Cabe, porém, às divindades atmosféricas administrar o furor que resulta desse encontro: “Enlil, deus do ar e do vento; Ishtar, deusa da tormenta; Gigil, deus do fogo; Adad, deus do clima” (DÍEZ DE VELASCO, 1998, p. 141). No Novo Testamento, o *Pneuma Hagios* (Espírito Santo) é o único agente divino dessas manifestações, suplantando teologicamente as divindades atmosféricas dos antigos povos. À exceção dos anjos, que Deus criou dos ares (*Sl* 104,4), todos os demais *aeríou pnêumatoi* (espíritos aéreos) são considerados diabólicos pelo Judaísmo da época dos Apóstolos. Paulo, que era rabino, adverte os cristãos sobre as investidas pecaminosas das *exousías tou aéros* (poderes do ar), em alerta contra o *pnêuma* maléfico que conduz à *apeitheia* (desobediência), como lemos em Efésios 2,2.

Elementos de tempestade estão presentes no Dia de Pentecostes, o quinquagésimo dia após a Páscoa: Lucas diz que o Espírito Santo desceu do Céu com um *échos hôster* (eco rumoroso) semelhante a um *pnôes biáias* (sopro forte de vendaval). Então, chovem do Alto as *glôssai hosêi pyros* (línguas como que de fogo), que se espalham sobre os presentes reunidos (*At* 2,2). Nesse caso, vendaval e fogo são os elementos tempestuosos em destaque, interpretados escatologicamente como “o Espírito divino derramado sobre toda carne” (*At* 2,17 citando *Joel* 3,1). O destaque para o fogo – não para a água como no texto joanino (*Jo* 4,14; 7,37-39) – é um elemento judaico que indica julgamento e purificação (SCHWEIZER, 1971). Em última instância, o fogo é metáfora do próprio Espírito de Deus, que toca os presentes, plenifica-os, capacita-os com a habilidade de falar línguas estrangeiras e, finalmente, envia-os a testemunhar a Nova Aliança (*Mt* 3,11; *Lc* 3,16; *At* 2,5). Todos esses elementos compõem uma teofania, uma manifestação do Divino, identificado como o Deus da Aliança, plenamente revelado por Jesus. Isso se mostra nas reminiscências de Pentecostes com a teofania do Sinai: aos cinquenta dias depois da Primeira Páscoa, Moisés sobe ao monte; o Eterno Ihe fala das chamas do espinheiro em fogo, então, Elohim se revela como Yahweh e o envia a testemunhar a Aliança perante o faraó, os demais egípcios e os seus irmãos hebreus (*Êx* 3,13-14).

Ruha na liturgia siríaca

Os cristãos siríacos atualmente são representados por duas comunidades: a Igreja Sírio-Ortodoxa de Antioquia, com sede histórica em Damasco, na Síria, e a Igreja Assíria do Oriente, com sede histórica em Derbil, no Iraque. Ambas utilizam o siríaco (variante do aramaico) como língua de culto, com traduções em árabe e em outras línguas modernas. Há ainda duas expressões dessa tradição em comunhão canônica com a Igreja Católica: a Igreja Caldeia Católica, formada por assírio-orientais reconciliados com Roma, com sede em Bagdá, no Iraque, sob o título de Patriarcado de Babilônia dos Caldeus; e a Igreja Maronita, tipicamente libanesa, com sede em Bkerke, no Líbano, sob o título de Patriarcado Maronita de Antioquia (DALMAIS, 2007).

Quanto ao presente tema, a tradição siríaca preserva elementos milenares na abordagem teológico-litúrgica do Espírito Santo. Certamente, no contexto geral das fontes, da terminologia e dos usos

litúrgicos, há alguma influência grega, em decorrência dos Concílios Ecumênicos e do debate doutrinal com a sede de Constantinopla. Contudo, os elementos semitas são visíveis no rito e na linguagem, em parte graças à já mencionada *Peshitta* – tradução siríaca da Bíblia.

A começar dos textos bíblicos, enquanto *pneuma* é de gênero neutro em grego, e *spiritus* é masculino em latim, o siríaco mantém o gênero feminino para *ruha*. O Espírito Santo é traduzido como *Ruha de-Qudsha*, com “adjetivo feminino mais evidente na forma *Ruha’k Qaddishta* (Sl 50,13), ainda que seja menos usual” (BROCK, 2006, p. 253-101). Nisso se mantém a concordância com o hebraico *ruah ha-qodesh* e com o árabe *ruuh al-qudshu* ou *al-quddus* (substantivo), também no feminino. Aliás, a versão árabe para Espírito Santo é tomada do aramaico (AZMOUDEH, 2007).

Conceber o Espírito de Deus como feminino é coerente com seus efeitos de novo nascimento, de consolação e de doação amorosa (Jo 3,5-7; Jo 14,16-17; Rm 5,5). Nesse sentido, Brock observa que, além da Bíblia, outras fontes da literatura cristã do Norte da Mesopotâmia invocam o Espírito Santo como “Mãe”. Um prestigioso exemplo vem do teólogo e mestre espiritual Afrahat (270-345 d.C.). Nas suas *Homilias* sobre as Bem-aventuranças, ele exorta os que escolheram seguir a vida monástica, e diz: “[Vossa escolha] é justa e apropriada, meus filhos, pois deixastes para trás tudo o que é temporal, abandonando tudo por causa de Deus: em vez de um pai terreno, buscais o Pai celeste; em vez de uma mãe sujeita à queda, tendes por Mãe o excelso Espírito de Deus” (AFRAHAT *apud* BROCK, 2006, p. 251). E o apócrifo siríaco *Atos de Tomé* traz essa invocação ao Paráclito: “Vem, ó Dom supremo, vem ó Mãe compassiva” (seção 27); “Acima de todo nome, vos invocamos como Mãe” (seção 133) (AFRAHAT *apud* BROCK, 2006, p. 252).

Outro dado interessante é a epiclesse, que invoca o Espírito Santo a “halitar” (*ruh-hapa*) sobre as oferendas. O verbo é usado na conjugação *rah-hep* (assoprar calidamente) em correspondência exata com *rahef* de Gênesis 1,2 em hebraico (BROCK, 2006). Também se pede ao Espírito Santo que “voe sobre” (*ttas*) para abençoar, evocando o símbolo pneumatológico da *pomba* (Mc 1,10 e Lc 3,22) que voou sobre Jesus (BROCK, 2006). O rito antioqueno usa ainda o verbo *shamli* (plenificar), de raiz próxima a *shamê* (céu atmosférico), com o sentido de preencher-se do Sopro de Deus à semelhança do ar que preenche o espaço em que se respira (BROCK, 2006).

Rih e Ruuh no Alcorão

O ar, considerado como vento, é *rih* em árabe, com o plural *riyah* – da mesma radical que *ruuh*: sopro, fôlego e novamente vento, em alguns casos. Semelhante ao hebraico e ao aramaico, os termos *rih* (vento) e *ruuh* (sopro) são substantivos femininos. Os elementos hiléticos são vários, aqui elencados a partir dos estudos de Toelle (2007):

- Vento bom: *rih tayba* (Sura 10,22);
- Espírito cumpridor da vontade divina: associado a *am’r*, palavra ou ordem divina (Sura 42,52);
- Respiração insuflada por Deus em Adão: *ruuh* movido por *nafakha*, insuflar (Suras 15,29; 32,9; 38,72); da mesma radical que *nafas* (soprar) e *tanafassa* (respirar);
- Entidade angélica a serviço de Deus: *ruuh al-amin*, espírito fidedigno (Suras 26,192; 70,4; 78,38; 97,3-4); os exegetas o indentificam com o Gibril, o Anjo Gabriel;
- Espírito de santidade: *ruuh al-quddus* ou *al-qudshu* (Suras 2,87; 2,253; 5,110; 16,102), tomado do aramaico *ruha de-qudsha*, interpretado como manifestação da Palavra divina ou título do Anjo da Revelação e da Profecia, *Gibril* (Gabriel);

- Vento potente: *rih 'assifa*, literalmente “vento [*rih*] que arranca as raízes [*'asf*]” (Sura 10,22; 21,81), expressão usada para indicar a tempestade; aparece uma vez como particípio feminino plural: *rih al-'assifat* (Sura 77,2);
- Ventos fecundantes ou germinadores: *riyah lawaqih* (Sura 15,22);
- Vento estéril e destruidor: *rih 'aqim* (Sura 51,41);
- Vento que quebra os navios: adjetivado por *qassif* (Sura 17,69);
- Vento que golpeia com o aguaceiro: adjetivado por *i'ssar*, literalmente “que suscita nuvens de trovoadas” (Sura 2,266);
- Vento ardente tórrido: adjetivado como *lisan al-'arab*, literalmente “que contém fogo” (Sura 2,266); indica o vento com areia escaldante das tempestades do deserto;
- Vento ardente gélido: *rih sarsar* (Suras 41,16; 54,19; 69,6), que queima e destrói a vegetação com sua baixa temperatura; traduzido também por “vento devastador”.

Há também o caso particular dos ventos potentes *al-'assifat* nas Suras 18,45 e 77,2 precisamente, com o sentido de castigo ou de punição. Esses ventos “prejudicam a navegação e a agricultura e atizam o fogo, quando se trata de exterminar um povo que, em virtude de sua iniquidade, acaba por esgotar a paciência divina” (TOELLE, 2007, p. 34). Com essas características, o Alcorão narra o castigo divino sobre as tribos de Ad e Thamud (Sura 69,4-8) e sobre “a cidade de Lot” (Sura 9,70: a Sodoma de Gn 19). Exemplo semelhante é o uso pedagógico que Allah faz dos ventos, enviados como sinal de advertência aos orgulhosos que desprezam o favor divino, ou em reação aos ímpios que praticam a injustiça (Suras 3,117; 2,266; 14,18). Há ainda o caso do *samum* (Suras 52,27 e 56,42): o vento escaldante e fétido que sopra no Inferno, imaginado a partir do vento tórrido e sufocante das tempestades de areia, com mesmo nome em árabe e em dialeto beduíno: *samum*. Contudo, nos textos corânicos:

[...] a função dominante dos ventos – na sua grande maioria citados no plural [*riyah*] – é positiva: mover as embarcações e favorecer o bom resultado das empresas humanas; suscitar e transportar as nuvens de chuva às terras sem água, dando de beber às pessoas e aos animais (Sura 15,22); além de fazer eclodir a variedade da flora (TOELLE, 2007, p. 34).

Como diz o Alcorão: “Allah envia ventos benfazejos como prenúncio de sua misericórdia: esses carregam densas nuvens, que Nós conduzimos até uma terra árida e delas fazemos descer a água, pela qual produzimos toda sorte de frutos” (Sura 7,57).

Os ventos têm ainda “a tarefa de espalhar os detritos da vegetação morta no seio da terra, onde ficam até que as chuvas os revitalizem” (TOELLE, 2007, p. 34). Isso acontece efetivamente quando os ventos tempestuosos varrem o chão, solevam a areia e deixam à mostra o que estava enterrado, como raízes, troncos e ossos ressequidos. Assim, Deus revela a fragilidade das criaturas e suscita vida nova, com a força do seu Sopro-Espírito. É o que ensina o verso 57, numa advertência final: “Meditai! Pois do mesmo modo hei de ressuscitar os mortos” (Sura 7,57: compare-se com Ez 37,1-6).

Outro aspecto a considerar é a teologia islâmica da Revelação: Allah é uma divindade pessoal (*al-Ilah*), que profere a Palavra (*am'r*) e propõe uma aliança com toda a humanidade (*mitaq*). Recordado e invocado por seus 99 “mais belos Nomes” (*asma al-husna*: Sura 59,22-24), ele é ontologicamente O Uno (*Ahadù*: Sura 112). Os atributos revelam sua diversidade de ação, sem romper sua unidade de Ser, tal qual o *Elohê* dos hebreus. Como mencionado acima, a radical semita *I-L* (pronunciada *El* pelos cananeus) aponta ao eterno *Ilu*, que significava essencialmente “deus” para os mesopotâmicos em geral. Esse Nome é assumido pela tradição judaica e muçulmana a partir da fé de Abraão, como um marco

histórico-religioso: Abraão representa o crente monoteísta (*hanif* em árabe), que abandona as centenas de divindades nomeadas e figuradas no culto dos assírios e caldeus para dedicar-se ao Único e Eterno *El*. Há aqui a concepção de um Deus pessoal, que é altíssimo em sua santidade (*qedushá* em hebraico, *qadassa* em árabe), porém próximo em sua misericórdia (*raham* em hebraico, *rahma* em árabe). Esse é o Deus de Abraão, onipotente, compassivo e fiel (*Gn* 14,19-20; 17,1-2), invocado como Clemente e Misericordioso no Islã: *al-Rahim wa'l-Rahman* (Sura 1).

A unidade ontológica de Allah não permite concessões; é uma unidade radical, sem espaço para entidades divinas associadas a Ele. A palavra que dele procede (*am'r*) não constitui nenhum Verbo por geração intra-divina, mas expressa tão somente Sua vontade e soberania. Os profetas cumprem a palavra divina como “declaração verbal” (*kalima*) do próprio Allah e, nesse sentido, Jesus é elogiado no Alcorão como *Kalima* (Pronunciamento de Allah) e *Massih* (Eleito ou Enviado de Allah), um profeta escolhido e atestado por Allah através do milagre de ter nascido de Maria, sem pai humano (Sura 19,20). No Alcorão, Allah diz que Jesus é uma criatura nascida “mediante nosso espírito” (*min ruhina*: Sura 66,12): aqui, “o *ruuh* de Deus que opera a concepção do menino é um sopro intemporal e não o Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade do cristianismo” (URVOY, 2007, p. 439).

Na verdade, suplantando qualquer vestígio da Trindade com a afirmação da Unidade (*tawhid*) de Allah é um procedimento simplificado por Muhammad no Alcorão, pois ele nunca refletiu sobre a doutrina cristã de Deus com as *categorias gregas* usadas nos Concílios de Éfeso, de Nicéia e de Constantinopla (KÜNG, 2010). As polêmicas monofisitas traziam confusão, mostravam um cristianismo dividido e sugeriam que era melhor aproximar-se do monoteísmo dos judeus de Medina. Esse é o ambiente teológico de Muhammad que, além do mais, parece confundir a Trindade Divina com uma família de três deuses, os quais seriam “Deus, o Pai; Maria, a mãe de Deus; e Jesus, o filho de Deus” (KÜNG, 2010, p. 575).

Já a crença de que existem entidades angélicas a serviço de Deus, denominadas individualmente *ruuh* (espírito), mostra que o processo de “angelização” deu-se também na formação do monoteísmo islâmico: *ruuh* pode indicar a respiração natural, dádiva do Criador aos humanos (Suras 15,29; 32,9; 38,72); pode ser o cumprimento de uma ordem divina (Sura 42,52); ou uma comunicação pessoal de Allah, portanto o “sopro santo” (*ruuh al-quddus*) que acompanha a sua palavra (Suras 2,87; 2,253; 5,110; 16,102); e pode também significar os *malaika* (anjos), criados a partir do ar (Sura 26,192-194; 70,4; 78,38; 97,3-4). Acima dos humanos e dos anjos está a divindade celeste, *Rabb al-samawat* – Mestre ou Governante dos Céus (Sura 37,5). Esse título foi incorporado por Muhammad, no Alcorão, como um dos Nomes de Allah, mas remonta a uma “primitiva divindade da região de Meca” adorada pelas tribos locais como “criadora da humanidade, do céu e da terra” (CHABBI, 2016, p. 170).

Quanto à identificação de *ruuh al-quddus* com o Anjo Gabriel, não é uma afirmação explícita do Alcorão, mas da tradição posterior. Em 800 d.C., a Suna diz: “na noite do Decreto [da Revelação divina a Muhammad] desceram os anjos e o Espírito, ou seja, Gabriel” (AL-BUHARI, 2009, p. 258). Essa interpretação é aceita pela exegese tradicional e pela mística, sobretudo entre os muçulmanos persas: “A Gabriel denominamos Espírito de Santidade” – como dito no “Tratado dos Nomes Divinos III”, Cap. 3, tópico 1 (AL-RAZI, 2009, p. 333); também no “Masnavi III”, tópico 17 (RUMI, 1984, p. 186). Apesar da tradição, essa opinião teológica é criticada pela exegese corânica recente: o Alcorão reconhece um “espírito de santidade” da parte de Deus, mas identificá-lo pessoalmente com Gabriel é uma “leitura que extrapola o corpus corânico” (CHABBI, 2016, p. 69). *Ruuh al-Quddus* expressa a dádiva objetiva da revelação de Deus a Muhammad: é “o Espírito enviado por Nossa ordem (*am'r*)” (Sura 42,52), ou seja, “o Espírito de Revelação” que fala “como Voz interior vinda de Deus” – não fruto da imaginação do Profeta – mas “em total *alteridade*, distinta de sua consciência pessoal no ato da Revelação” (RAHMAN, 2009, p. 98). Não se trata de um anjo, mas do Dom profético concedido por Deus.

Apreciação dos dados colhidos

Do ponto de vista hilético e fenomênico, os dados indicam – como observa Eliade –, que “o *altíssimo*, o *fulgurante* e o céu são as noções que têm sido usadas, mais ou menos manifestamente em termos arcaicos, por meio das quais os povos, as civilizações, exprimiam a ideia de divindade” (ELIADE, 1968, p. 48, grifos do autor). Ainda,

A transcendência divina se revela diretamente no inacessível, infinito, eterno, e na força criadora do Céu (a chuva fecundante). O modo de ser celeste é uma hierofania inesgotável. Por conseguinte, tudo o que acontece nos espaços siderais e nos estratos superiores da atmosfera – a órbita ritmada dos astros, a movimentação das nuvens, as tempestades, o trovão, os meteoros, o arco-íris – constituem momentos desta mesma hierofania (ELIADE, 1968, p. 48).

No passado longínquo das primeiras civilizações, como entre sumérios e semitas, essas manifestações hierofânicas começaram a ser nomeadas e personificadas como entidades sagradas de caráter urânico: o Céu superior e o Sol radiante ganham atributos “de força, de criação, de governo e de soberania” (ELIADE, 1968, p. 48). A divindade altíssima é invocada como *Il shamê* (assírio), *Elohê shamayim* (hebraico), *Ilah al-sama* (árabe tribal) e *Rabb al-samawat* (árabe corânico) com o sentido de Governante dos Céus: todos os demais fenômenos do ar se tornam *ruiyah* (árabe) ou *ruhot* (hebraico), ou seja, ventos e espíritos intermediários, sob seu divino comando. Por tais ventos, o Altíssimo insufla a vida nos corpos, assegura a fertilidade da Terra e envia sua palavra. Então, *ruah-ruha-ruuh* se torna sopro vital, vento fecundante e mensageiro divino, de forma que “as divindades atmosféricas constituem uma especialização das divindades celestes” – na variedade dos ventos, furacões, chuvas e brisas – “sem, contudo, perder seu caráter urânico, sempre classificadas ao lado das divindades celestes propriamente ditas” (ELIADE, 1968, p. 80).

Considerações Finais

A compreensão semita do Espírito inclui (na sua origem) e remete continuamente (na sua evolução) ao sopro sutil e ao vento impetuoso como realidades objetivas, de movimento e de efeito reconhecidos no clima, na terra e nos corpos vivos. Não se reduz jamais a um conceito definido por abstração, ou emanção de uma entidade metafísica de fora do cosmos, como entende a Gnose. Mesmo quando atribuem caráter divino ao ar e ao vento, os semitas o fazem a partir das potentes manifestações naturais, cuja força impacta e aponta para o Céu Infinito, com seu extrato superior (o firmamento: *shamê*, *shamayim*) e com seu extrato intermédio (a atmosfera: *ruhot*, *riyah*). Esse espaço intermédio é habitado pelos ventos brando ou tempestuoso, gélido ou tórrido, fecundante ou devastador, do Oriente iraniano ou do Ocidente mediterrâneo, como se lê na Bíblia e no Alcorão, com várias remissões assírio-babilônicas, como visto na “Epopéia de Gilgamesh”.

Portanto, à sua origem, os termos *ruah* (hebraico-aramaico), *ruha* (síriaco) e *ruuh* (árabe) têm o habitat próprio dos fenômenos atmosféricos médio-orientais que significavam vida ou morte para as populações locais. Enquanto os povos de floresta – como na Índia, África Central e Américas – exaltam as energias da vegetação, dos rebanhos e dos rios caudalosos, que os nutrem sob o raiar do Sol, os povos semitas exaltam a força da luz e do trovão, dos relâmpagos e dos vendavais, os quais se manifestam entre o deserto e o céu. Daí a presença desses fenômenos nas teofanias bíblicas (*Êx* 19,16-19; *1Rs* 19,11-14; *Sl* 97,1-5).

Na perspectiva semita, a brisa ou a tempestade, e o frescor ou o vento tórrido, incidem diretamente nas possibilidades de chover ou de estiar, de inundar ou de secar, de florescer ou de fenecer, de respirar ou de sufocar. Enquanto potências aéreas acompanhadas de chuva e de relâmpago, os ventos determinam vida ou morte e apontam misteriosamente à Divindade Celeste que os governa (*Elohê há-shamáyim, Ilah al-sama, Rabb al-samawat*).

Referências

- AL-BUHARI, A. A. M. *Detti e fatti del profeta dell'Islam*. Milano: UTET, 2009.
- ALES BELLO, A. *O sentido do Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2018.
- AL-RAZI, F. U.-D. *Traité sur les Noms divins*. Paris: Albouraq, 2009.
- AZMOUDEH, K. *Ésprit Saint*. In: AMIR-MOEZZI, M. A. (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Laffont, 2007. p. 277-280.
- BAUMGÄRTEL, F. *Ésprit dans l'Ancien Testament*. In: KITTEL, G. (ed.). *Dictionnaire biblique*. Genève: Labor et Fides, 1971. p. 56-72.
- BROCK, S. *Fire from Heaven: Study in Syriac Theology and Liturgy*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- CHABBI, J. *Les trois piliers de l'Islam*. Paris: Seuil, 2016.
- CODINA, V. *Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19): iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CONGAR, Y. *Je crois en l'Ésprit Saint*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
- COTHENET, E. *Sémitiques [religions]*. In: POUPARD, P. (dir.). *Dictionnaire des Religions*. 3. ed. Paris: PUF, 1994. p. 1860-1993.
- DALMAIS, I.-H. *Églises Chrétiennes Orientales*. In: POUPARD, P. (dir.). *Dictionnaire des Religions*. 3. ed. Paris: PUF, 1994. p. 581-591.
- DÍEZ DE VELASCO, F. *Introducción a la historia de las religiones*. Madrid: Trotta, 1998.
- ELIADE, M. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payot, 1968.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas I*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- GAZELLES, H. *Dieu dans l'Ancien Testament*. In: POUPARD, P. (dir.). *Dictionnaire des Religions*. 3. ed. Paris: PUF, 1994. p. 494-498.
- GNOLI, G. *El Irán Antiguo*. In: BOYER, R. et al. *Tratado de antropología de lo Sagrado v. 2*. Madrid: Trotta, 1995. p. 141-192.
- GROLLENBERG, L. H. *A nova imagem da Bíblia*. São Paulo: Herder, 1970.
- HEITMANN, C.; MÜHLEN, H. (org.). *La riscoperta dello Spirito*. Milano: Jaca Book, 1977.
- KITTEL, R.; SCHENKER, A. (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 3. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- KÜNG, H. *O Islão: passado, presente, futuro*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- MANDEL, G. (ed.). *Il Corano*. Torino: UTET, 2004.
- MERK, A. (ed.). *Novum Testamentum graece et latine*. Roma: PIB, 1984.
- MOLLAT, D. *Evangelho de João [tradução e notas]*. In: *Bíblia de Jerusalém: nova edição*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 1835-1895.
- MOLTMANN, J. *O Espírito da Vida*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- POUILLY, J. *Qumrã: textos escolhidos*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (ed.). *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

- RAHMAN, F. *Major themes of the Quran*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- RUMI, J. U.-D. *El Masnavi*. Barcelona: Visión Libros, 1984.
- SANDARS, N. K. (ed.). *A epopeia de Gilgamesh*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHWEIZER, E. L'Ésprit: Le Nouveau Testament. In: KITTEL, G. (ed.). *Ésprit: Dictionnaire Biblique*. Genève: Labor et Fides, 1971. p. 127-233.
- SOUZA PEREIRA, R. H. (org.). *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- TOELLE, H. Air et vents. In: AMIR-MOEZZI, M. A. (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Laffont, 2007. p. 33-34.
- URVOY, M.-Th. Jésus. In: AMIR-MOEZZI, M. A. (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Laffont, 2007. p. 438-441.

Como citar este artigo/How to cite this article

MAÇANEIRO, M. Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita: *Ruah – Ruha – Ruuh*. *Reflexão*, v. 45, e205007, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a5007>