

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Daniel Salomão Silva

**A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na
interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70**

JUIZ DE FORA

2022

Daniel Salomão Silva

A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Elisa Rodrigues

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Daniel Salomão.

A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70 / Daniel Salomão Silva. -- 2022.

128 f.

Orientadora: Elisa Rodrigues

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Cristianismos originários. 2. Ressurreição. 3. Filho do homem. 4. Divinização de Jesus. I. Rodrigues, Elisa, orient. II. Título.

Daniel Salomão Silva

A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em 02 de junho de 2022

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dra. Elisa Rodrigues – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Prof. Dra. Mônica Selvatici
Universidade Estadual de Londrina

AGRADECIMENTOS

A meus pais, Ely e Sandra, pela minha formação escolar e religiosa, e pelo incentivo ao estudo e ao trabalho.

A minha esposa, Nathália, pelo apoio em todos os momentos.

RESUMO

A compreensão do processo de divinização de Jesus permanece ainda um desafio, mas o início desse caminho pode estar na associação do Jesus ressuscitado em corpo espiritual ao filho do homem celestial de Dn 7, ainda no século I d.C. A partir das contribuições dos métodos histórico-críticos, complementados por análises sociológicas, literárias e culturais, esta pesquisa se volta aos evangelhos sinóticos e a textos anteriores e a eles contemporâneos, como os da apocalíptica judaica, visando encontrar indícios que já apontem para uma exaltação de Jesus a uma posição celestial. A perícopes destacada, Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70, reúne três dos futuros títulos cristológicos, “filho de Deus”, “Cristo”/“Messias” e “filho do homem”, que carregam as expectativas dos primeiros cristãos sobre seu mestre, já indicando sua condição diferenciada. Enquanto as duas primeiras destacam a especialidade de Jesus, a terceira, associada à figura de Daniel e 1 Enoque, chama atenção para sua condição celestial, divinizada. Jesus tem sido relacionado ao filho do homem apocalíptico apenas em seu futuro e esperado retorno à terra, contudo, é possível associá-lo já em sua condição ressuscitada, não em um corpo de carne, mas em um corpo que se assemelhe ao desse filho do homem pré-existente, em condição angelomórfica. Compreendendo a ressurreição de Jesus nesses moldes, a partir das próprias bases judaicas, sua identificação ao filho do homem celestial se torna mais coerente, o que o coloca em posição divinizada ainda antes das construções teológicas dos séculos seguintes.

Palavras-chave: Cristianismos originários. Ressurreição. Filho do homem. Divinização de Jesus.

ABSTRACT

The understanding of the process of divinization of Jesus still remains a challenge, but the beginning of this path may be in the association of the resurrected Jesus in a spiritual body with the heavenly son of the man of Dn 7, still in the 1st century AD. From the contributions of historical-critics methods, complemented by sociological, literary and cultural analyses, this research turns to the synoptic gospels and to previous and contemporary texts, such as the Jewish Apocalyptic, aiming to find evidence that already point to an exaltation of Jesus to a heavenly position. The highlighted pericope, Mk 14:61-62, Mt 26:63-64 and Lk 22:67-70, brings together three of the future christological titles, “son of God”, “Christ”/“Messiah” and “son of man”, which carry the expectations of the first christians about their master, already indicating his differentiated condition. While the first two highlight Jesus' specialty, the third, associated with the figure of Daniel and 1 Enoch, calls attention to his heavenly, divinized condition. Jesus has been related to the apocalyptic son of man only in his future and expected return to earth, however, it is possible to associate him already in his resurrected condition, not in a body of flesh, but in a body that resembles that of this pre-existing son of man, in angelomorphic condition. Understanding the resurrection of Jesus in this way, from the very jewish bases, his identification with the heavenly son of the man becomes more coherent, which places him in a divinized position even before the theological constructions of the following centuries.

Key-words: Original Christianity. Resurrection. Son of the man. Divinization of Jesus.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	ARQUEOLOGIA DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS: INTERPRETAÇÕES E PERSPECTIVAS.....	16
2.1	A PESQUISA BÍBLICA E HISTÓRICA.....	17
2.1.1	A pesquisa sobre Jesus e os evangelhos.....	20
2.1.2	Fundamentos para esta pesquisa.....	25
2.2	A TRADIÇÃO SINÓTICA: COMUNIDADES E INTENCIONALIDADES.....	30
2.2.1	A Fonte Q.....	31
2.2.2	O evangelho de Marcos.....	36
2.2.3	O evangelho de Mateus.....	39
2.2.4	O evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos.....	42
3	A EXEGESE DE Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70.....	48
3.1	A INFLUÊNCIA HELENISTA NAS CONCEPÇÕES SOBRE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS.....	52
3.1.1	O contexto judaico pré-cristão.....	53
3.1.2	O contexto judaico-cristão.....	59
3.1.3	A influência helenista nas concepções sobre Jesus nos evangelhos sinóticos.....	62
3.1.3.1	Filósofo cínico.....	63
3.1.3.2	Filho do homem e filho de Deus.....	64
3.2	OS FUTUROS TÍTULOS CRISTOLÓGICOS A PARTIR DAS TRADIÇÕES JUDAICAS.....	68
3.2.1	Filho de Deus.....	69
3.2.1.1	O filho de Deus nos evangelhos sinóticos.....	70
3.2.2	Cristo/Messias.....	73
3.2.2.1	Cristo/Messias nos evangelhos sinóticos.....	78
3.2.3	Filho do homem.....	83
3.2.3.1	O filho do homem na apocalíptica judaica.....	85
4	RESSURREIÇÃO DE JESUS E EXALTAÇÃO DO FILHO DO HOMEM.....	96
4.1	A RESSURREIÇÃO NAS TRADIÇÕES JUDAICAS.....	96
4.1.1	Ressurreição corporal.....	97
4.1.2	Ressurreição espiritual.....	100
4.2	A RESSURREIÇÃO DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS.....	103

4.3	O INÍCIO DA DIVINIZAÇÃO DE JESUS A PARTIR DE SUA ASSOCIAÇÃO AO FILHO DO HOMEM CELESTIAL.....	108
5	CONCLUSÃO.....	121
6	REFERÊNCIAS.....	123

1 INTRODUÇÃO

Como uma tal evolução poderia ter ocorrido em conexão com um mestre que não somente protestou contra ser tratado como “bom”, visto que “ninguém é bom, só Deus” (Mc 10:18), mas para quem a recitação, duas vezes por dia, do ‘Shema’ (‘Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor’), era o fundamento da religião (Mc 12:29-30), permanece sendo para o historiador a feição mais desconcertante na formação do cristianismo (VERMES, 2015, p. 77).

A tradição cristã contemporânea, representada por múltiplas pertenças religiosas, basicamente divididas entre católicos, protestantes e pentecostais, assume e reverencia a divindade de Jesus. Aquele Jesus de Nazaré, que viveu e andou na Galileia, filho de gente simples, um “judeu marginal”, conforme afirmou Meier (1996; 2003) ou um “camponês judeu do Mediterrâneo”, segundo Crossan (1991), para muitos o filho de Deus, terceira pessoa da trindade, morto para perdão da humanidade e ressuscitado dentre os mortos para a salvação de todos, foi e é considerado por cristãos de todo o mundo como divino. Também para Theissen (2008, p. 72), “Jesus assumiu o papel mais humilde que uma sociedade pode distribuir, o papel do criminoso executado. Depois disso, porém, assumiu o papel mais sublime que nem sequer podia ser imaginado: o papel de Deus”. Como identifica Vermes (2006, p. 68),

No início do século II d.C., a ideia da divindade de Jesus estava no ar entre os cristãos helenizados. Não é surpreendente, portanto, que, por volta de 110 d.C., Inácio, bispo mártir de Antioquia, não tivesse dificuldades para cruzar a barreira final e referir-se a Jesus como “Nosso Deus” (Carta aos Romanos). Mais ou menos na mesma época, Plínio, o Jovem, governador de Bitínia, caracterizou os cristãos, numa carta endereçada ao imperador Trajano, como um grupo acostumado “a cantar hinos a *Cristo como a um deus [Christo quasi deo]*” (Carta x. 96).

Mesmo um dos ramos mais jovens do cristianismo primitivo, em que Paulo é representativo, já tem seu centro “ocupado pela veneração religiosa de um ser humano elevado como Deus” (THEISSEN, 2008, p. 14). Segal (2010, p. 110) entende que “a adoração de Cristo como um deus era característica do cristianismo primitivo”, como também Hurtado (2012, p. 24).

Segundo Theissen (2008, p. 13),

De Jesus de Nazaré as pessoas esperavam tudo o que existia naquele tempo em termos de expectativa diante de personagens de liderança carismática no povo: deveria ser um erudito da Escritura, que interpretasse a Torá de forma mais convincente que os demais escribas; um profeta que não apenas anunciasse um futuro melhor, mas que também o concretizasse; um rei popular messiânico, que restituísse a liberdade aos judeus. Não obstante, Jesus superou todos esses papéis e expectativas.

Segundo Theissen e Merz (2004, p. 13), podemos dizer que os cristãos afirmaram muito mais a respeito dele que o próprio, dando também a ele *status* divino. Colocaram Jesus no topo de seu universo religioso, iniciando um caminho de identificação do carismático judeu com o próprio Deus único e de mitologização de sua história. Em parte, isso se deve à crença de seus seguidores em sua ressurreição, como veremos, pois o fato de ter superado a morte teria demonstrado que Jesus possuía uma qualidade não comum a todos os homens. Para Vermes (2008, p. 171), “a melhor maneira de compreender a ressurreição do Jesus crucificado é vê-la como um primeiro passo na escada espiritual que conduz à sua glorificação celestial”.

Ainda para Vermes (2006, p. 246), “o Jesus dos Sinóticos, como aquele dos Atos dos Apóstolos, não é uma figura sobrenatural, mas alguém firmemente plantado em nosso universo de homens”. Até ser formalmente admitido como Deus, percorreu um caminho que começa no registro de seu nascimento milagroso em Mateus e Lucas, passa por Paulo e João, pelos patriarcas e teólogos, até os concílios da igreja helenizada. O autor ainda assinala que “a deificação formal, embora avultando-se no horizonte a partir do século II, não foi concluída até o Concílio de Niceia em 325 d.C.” (VERMES, 2006, p. 246). Para ele, portanto, é certo que entre os judeus palestinos do século I d.C., nem aqueles considerados filhos de Deus, tampouco Jesus, poderiam ter alguma identidade compartilhada com seu Deus único. Contudo, na tradição judaica já era possível encontrar personagens que foram elevados à posição de anjos e/ou colocados próximos a Deus após a morte, como Enoque (Gn 5:2-4) e Moisés (Dt 34:5-6) (SEGAL, 2010, p. 85). Essas figuras foram consideradas angélicas ou angelicais e, portanto, seres divinizados. Contudo, tal atributo não foi consensual em seu tempo, bem como na própria recepção dessas tradições. Elas expressam, todavia, a possível elevação de seres humanos à posição de seres divinos na crença judaica pré-cristã, ainda que nunca à posição do Deus único.

Tal debate nos conduz à questão sobre as bases para a exaltação de Jesus à posição de divindade, mais especificamente, se poderiam ser encontradas nos sinóticos, lidos a partir de tradições anteriores e contemporâneas às tradições cristãs das origens. Noutras palavras, poderiam ter iniciado já com as tradições orais e os relatos de exorcismos, curas e milagres promovidos por Jesus, pela sua associação ao filho do homem celestial de Dn 7, bem como com as tradições sobre sua ressurreição, enquanto espalhava pela Galileia a mensagem sobre o Reino de Deus? Inicialmente, parece-nos que essa problematização encontra como caminho a investigação das expressões associadas a Jesus, as quais traduzem expectativas e

entendimentos sobre ele, associada à reflexão sobre a crença em sua ressurreição. Nesse sentido, o problema formulado de início nos leva a perguntar especificamente como os evangelhos sinóticos poderiam subsidiar a construção da exaltação de Jesus e sua divinização.

Na investigação das fontes bíblicas, um dos princípios exegéticos geralmente reconhecidos é que, quanto mais distantes do tempo de Jesus e mais afastadas do judaísmo, sejam fontes, tradições ou relatos, mais “cristãs” se tornam as concepções sobre ele. Conforme também atesta Vermes (2006, p. 33), “o Jesus pintado por João projeta-se muito acima da figura de Jesus representada por Marcos, Mateus e Lucas”. É possível identificar, por exemplo, que

As doutrinas ortodoxas relativas à cristologia – a pessoa única e as duas naturezas de Jesus Cristo – e a Santíssima Trindade ou Deidade trinitária, através das quais foram refutadas as várias heresias da igreja antiga, do arianismo à controvérsia do *Filioque*, emergem todas da teologia do Evangelho espiritual de João (VERMES, 2006, p. 69).

Logo, optamos por não conceder tratamento à representação de Jesus elaborada e apresentada segundo a tradição joanina, mas apenas à que é construída nos sinóticos, possivelmente mais antigos. Contudo, é importante destacar que alguns estudiosos também têm destacado o caráter histórico, mesmo que frágil, do evangelho de João (MEIER, 1992, p. 54). Também observando nos textos paulinos, ainda que mais antigos que os sinóticos, uma teologia já mais elaborada, não nos deteremos neles.

Contudo, mesmo nas fontes que escolhemos, a posição com respeito à figura de Jesus não tem acordo claro. Como ocorre diante de escavações arqueológicas, em que se deve ter cuidado frente às diferentes camadas superpostas para que não sejam confundidas ou negligenciadas, a exegese dos textos judaicos e cristãos, nossas fontes, demanda atitude semelhante. Nos evangelhos sinóticos, particularmente, é possível admitir várias dessas camadas “como se fossem um conjunto arqueológico”. Por exemplo, entendendo que o evangelho de Marcos está quase que totalmente absorvido pelo de Mateus, é um desafio discriminar e examinar as camadas de um e de outro (CROSSAN & REED, 2007, p. 17). O esforço arqueológico no trato das fontes sinóticas, então, requer que cada estrato seja examinado cuidadosamente, a fim de que se sejam identificados os indícios que distingam um material do outro, que assinalem o que seria de Marcos e o que seria de Mateus, por exemplo.

Logo, é importante o estudo comparativo entre os evangelhos, a fim de que se observem similaridades, recorrências, continuidades e/ou possíveis rupturas entre essas tradições que, entretantes, representam diferentes olhares sobre a figura central do cristianismo. O que

esperamos encontrar nos registros de suas atividades antes e após sua ressurreição, bem como nas expectativas de seus seguidores sobre ele, são pistas do que embasou sua divinização. Partimos, assim, da investigação de três epítetos importantes atribuídos a ele: Cristo/Messias, filho de Deus e filho do homem, que aparecem nos paralelos abaixo:

Tabela 1 – Paralelos Mc 14:61-62/Mt 26:63-64/Lc 22:67-70

Mc 14:61-62	Mt 26:63-64	Lc 22:67-70
Ele, porém, ficou calado e nada respondeu. O Sumo Sacerdote o interrogou de novo: És tu o Messias, o Filho do Deus Bendito? Jesus respondeu: Eu sou. E vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu.	Jesus, porém, ficou calado. E o Sumo Sacerdote lhe disse: Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus. Jesus respondeu: Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu.	dizendo: Se tu és o Cristo, dize-nos! Ele respondeu: Se eu vos disser, não acreditareis, e se eu vos interrogar, não respondereis. Mas, desde agora, o Filho do Homem estará sentado à direita do Poder de Deus! Todos então disseram: És, portanto, o Filho de Deus? Ele lhes declarou: Vós dizeis que eu sou!

Fonte: Elaborada pelo autor (2022)¹

Essa perícopé triplamente documentada narra o momento em que o Sumo Sacerdote interroga Jesus, destacando e inter-relacionando essas três expressões. Entendemos que estudá-las, enquanto indícios da opinião que seus observadores construíram sobre ele, é fundamental para se compreender sua divinização. Considerando que o evangelho de Marcos é o mais antigo e que Mateus e Lucas o teriam por fonte, além da fonte Q (THEISSEN, 2007, p. 25), admitimos a sequência escolhida (Mc-Mt-Lc) como possível, entendendo que Mateus e Lucas podem ter sido escritos mais ou menos ao mesmo tempo (THEISSEN, 2007, p. 87). Como já apontamos, na perícopé estão três das expressões comumente associadas a Jesus, Cristo/Messias, filho do homem e filho de Deus, todavia, uma diferença bem interessante pode ser observada: em Marcos, diante da interrogação, o próprio Jesus admite ser Cristo e filho de Deus; em Mateus e Lucas, o interrogado não afirma nem nega, mas destaca serem estas as palavras dos interrogadores. Com relação à expressão “filho do homem”, que o próprio Jesus não atribui a si mesmo, podemos observar que sua abordagem nos trechos acima não apresenta diferenças substanciais, mas indica proximidade com as concepções do filho do homem de Daniel, como veremos à frente. Dessa breve comparação inicial entre os paralelos, que desenvolveremos à frente, é possível observar como os registros sobre Jesus

¹ Todas as traduções usadas nesta dissertação são da Bíblia de Jerusalém (Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012).

podem se diferenciar, o que já denuncia dificuldades – ou a impossibilidade – em se determinar como as coisas podem ter ocorrido “realmente”.

Desde a origem da discussão acadêmica sobre Jesus, procurou-se diferenciar sua dimensão histórica daquela proclamada pelos primeiros cristãos. Rudolf Bultmann já defendia, no início do século XX, que as informações sobre ele eram fragmentárias e lendárias, visto que os evangelhos estavam mais preocupados com a proclamação de Jesus que com sua biografia (PIEPER, 2017, p. 35). Bultmann admitia a mitologização da vida de Jesus e considerava ser impossível a desmitologização radical de sua figura, visto que “sempre restarão elementos mitológicos na linguagem religiosa” (PIEPER, 2017, p. 80; RIBEIRO, 2005, p.141). Porém, em nossa pesquisa, sem a preocupação de separar o “mitológico” do histórico, estamos mais preocupados com as ideias que circulavam no século I. Conforme o entendimento de Nogueira (2018, p. 24), ao contrário da historiografia tradicional, interessada nos fatos, caminhamos entre a certeza dos que acreditam ser possível reconstruir plenamente a mensagem do Novo Testamento e o pessimismo dos que não acreditam numa reconstrução, ainda que parcial, da história cultural a partir das fontes a que temos acesso. Sem preocupação com a demonstração histórica de fatos associados a Jesus ou ao seu movimento, “é mais importante saber se uma dada experiência pertence ao conjunto de formas de sua sociedade vivenciar a religião, se faz parte do seu contexto” (NOGUEIRA, 2018, p. 24). Ou seja, nos interessam as expressões associadas a Jesus enquanto indícios da visão que se tinha sobre sua pessoa em seu contexto, muito mais que o fato de terem ou não sido pronunciadas pelo Sumo Sacerdote em seu interrogatório.

Esta dissertação tem início com uma breve apresentação da história da pesquisa bíblica e, especificamente, da pesquisa sobre a figura de Jesus. Nesse primeiro capítulo, descrevemos os esforços para se compreender o texto bíblico, da Antiguidade aos nossos tempos, que culminaram no desenvolvimento dos métodos histórico-críticos, em seguida complementados pelos métodos sociológicos, literários e hermenêuticos, todos úteis à nossa investigação. Destacamos, então, as ferramentas e os pressupostos que mais direcionaram nossos estudos, priorizando a compreensão das ideias à especulação sobre os fatos. Em seguida, apresentamos uma análise introdutória dos evangelhos sinóticos e de suas fontes, buscando entender, de uma forma geral, como Jesus é abordado por seus autores.

No capítulo seguinte, buscamos analisar exegeticamente a perícopé já destacada, com ênfase nas expressões associadas a Jesus, especificamente “Cristo”/”Messias”, “filho de Deus” e “filho do homem”, já buscando pistas para nosso objetivo central, que é o de compreender seu processo de divinização. Afinal, nessas expressões convergem expectativas

de seus primeiros seguidores sobre ele, o que motivou a revisão bibliográfica que apresentamos. Ao investigar, enfim, a expressão “filho do homem”, naturalmente fomos encaminhados aos textos da apocalíptica judaica, onde aparece com certo destaque. O estudo desse rico material se mostrou fundamental para o que buscávamos, principalmente devido às descrições de ascensões celestiais, que nos remeteram às narrativas de ressurreição e ascensão de Jesus.

No último capítulo, partimos, então, da ressurreição, consensualmente entendida como evento fundamental para os cristãos, e buscamos compreendê-la à luz das expectativas dos textos apocalípticos anteriores e contemporâneos aos sinóticos. A partir da associação de Jesus ao filho do homem celestial de Daniel e 1 Enoque, compreendendo sua reaparição e ascensão a partir das categorias apocalípticas, em corpo espiritual, é possível traçar uma possível explicação para sua exaltação e glorificação ao lado de Deus ainda antes das construções teológicas mais densas dos séculos seguintes.

Enfim, os estudos sobre as origens cristãs permitem que Jesus seja compreendido como importante personagem, o qual, com base na Bíblia Hebraica, no Novo Testamento e em textos da apocalíptica judaica, apresenta-se sob diferentes perfis. Assim, esse trabalho emerge, como primeira justificativa, da importância que se pode atribuir às reflexões sobre as tradições em torno de Jesus entre seus primeiros seguidores, visto que, “numa sociedade esclarecida e numa Igreja aberta, que deseja prestar contas de seus próprios fundamentos”, esta tarefa se impõe (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 13). A tentativa de se compreender o contexto geográfico e cultural da memória dos seus ditos, a forma como foram teologicamente organizados pelas primeiras comunidades cristãs, bem como o processo de transmissão das narrativas que deram origem ao material no Novo Testamento, pode nos oferecer uma visão mais madura sobre a figura de Jesus.

Além disso, estudos filológicos e exegéticos dos judaísmos e cristianismos antigos, embora não sejam tradição no departamento de Ciência da Religião da UFJF², deram início às Ciências da Religião na Europa juntamente com a História Comparada das Religiões e a posterior Fenomenologia da Religião. Logo, a segunda justificativa está na possibilidade de se recuperar essa tradição em meio ao nosso atual contexto social e político. Essas reflexões podem ser um importante instrumento para a compreensão das noções sobre quem somos, individual e socialmente, que noções são essas, presentes nos grupos cristãos que fazem parte

² Destacamos a dissertação de mestrado de Iuri Nunes, recentemente defendida e aprovada, que antecede este trabalho e que representa atualmente a pesquisa mais recente no âmbito desse programa, recuperando, assim, a tradição dos estudos exegéticos e filológicos.

de nossa sociedade, quando e como elas foram formuladas e, se possível, como hoje são recebidas, articuladas e incorporadas aos nossos contextos específicos. Em um momento em que leituras e posturas fundamentalistas, que afirmam serem baseadas na literatura bíblica, têm se destacado, entendemos como produtivo o desenvolvimento de uma leitura mais atenta, crítica e madura dos textos bíblicos neotestamentários, principalmente no que tange à figura principal do cristianismo.

2 ARQUEOLOGIA DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS: INTERPRETAÇÕES E PERSPECTIVAS

O advento dos métodos histórico-críticos deu importância ao contexto da escrita dos textos bíblicos, à análise de manuscritos, incompletos e nem sempre concordantes, e às variadas fontes e vozes ainda presentes em suas linhas. Como pensa Nogueira (2019, p. 297), “o texto antes entendido como revelação divina era agora estudado na relação com os impérios do mundo antigo, como expressão de grupos sociais, entendido dentro do contexto de embates de tendências teológicas rivais”. Todavia, até chegar nesse ponto, foi percorrido um grande caminho, tanto no campo da interpretação bíblica quanto no da historiografia.

Para Orígenes (185-254), um representante clássico da patrística grega, o sentido literal da Bíblia conservava sua essência, sendo, porém, base para uma possível interpretação “alegórica”, mais coerente (MORESCHINI, 2013, p. 171). Agostinho (354-430) também já admitia um sentido “espiritual” do texto bíblico, além do literal. Seu contato com Ambrósio, que repetia a recomendação de Paulo de Tarso quanto à espiritualidade além da letra, revelou-lhe o verdadeiro sentido da Escritura. Essa hermenêutica, “levantando o véu místico, revelava-me o significado espiritual de passagens que, segundo a letra, pareciam ensinar um erro” (AGOSTINHO, 2008, p. 124). Além disso, Orígenes e Agostinho buscavam interpretar Novo e Antigo Testamentos de forma interdependente. A hermenêutica tipológica, que entendia os personagens do Antigo Testamento como figuras do Novo, “estruturava a leitura e a memória da Bíblia”, de forma “bem mais decisiva do que a alegoria” (PELLETIER, 2006, p. 104).

Em paralelo, o primeiro projeto “historiográfico” direcionado ao campo religioso coube a Eusébio de Cesareia (260-340), bispo e aliado do imperador cristão Constantino. Apesar de não encontramos em Eusébio uma separação entre a esfera política e a eclesiástica, sua produção teve por recursos fontes escritas, buscando estudar o passado de forma sistemática e contribuindo do ponto de vista histórico e metodológico (DA MATA, 2010, p. 35). Sua obra, *História Eclesiástica*, é repleta de fatos extraordinários misturados a possíveis dados históricos. Para o autor, o objetivo era produzir uma obra de retórica, defendendo a mensagem cristã sem se importar com a veracidade de todos os discursos. Eusébio escreveu uma história com um olhar de dentro da Igreja, mais comprometido religiosa e politicamente que historicamente. De qualquer forma, foi a partir dele que foi se desenvolvendo no Ocidente uma consciência histórica da religião cristã, apesar de ainda envolta em questões dogmáticas. Sua obra inaugurou um estilo específico na história da historiografia, pois tornou-se modelo

para historiadores posteriores voltados à história da religião cristã sob uma perspectiva unicamente religiosa (RAMALHO, 2013, p. 100).

Na Idade Média, a vitória do cristianismo na Europa direcionou todo o processo histórico para uma “história da salvação”. Assim, uma perspectiva histórico-filosófica ausente na Antiguidade foi inaugurada. O centro de interesse tornou-se a trajetória institucional da Igreja. A tradição clássica foi abandonada e a historiografia reduzida à condição de crônica. Seu objetivo passou a ser apenas o de confirmar verdades e estabelecer modelos de orientação. Se um fato era embasado em uma tradição religiosa aceita, poderia ser admitido como autêntico. Naturalmente, a Bíblia era aceita acriticamente como fonte (DA MATA, 2010, pp. 36 e 37). Ainda que houvesse propostas mais amplas de leitura bíblica, a interpretação literal se fortaleceu, controlada pela hierarquia cristã medieval, que também regulava a admissão de possíveis alegorias, visando impedir entendimentos arbitrários ou particulares. Para Tomás de Aquino (1225-1274), por exemplo, a interpretação literal era identificada “ao sentido desejado pelo autor divino”. Essa postura, porém, seria intensificada na época do Renascimento (PELLETIER, 2006, p. 31).

2.1 A PESQUISA BÍBLICA E HISTÓRICA

O advento do pensamento humanista, acompanhado da crítica filológica, trouxe, porém, uma reviravolta nos estudos do cristianismo. A crítica à instituição romana crescente abriu caminho também para uma crítica às suas bases teóricas. A dúvida metódica passou a substituir a tradição como fundamento do pensamento (PELLETIER, 2006, p. 40). O século XVI, marcado pela Reforma e consequentes guerras religiosas, foi palco de discussões no campo da historiografia cristã, marcadas pela visão protestante, que associava o catolicismo à decadência do cristianismo, e pela contraposição católica, por outro lado (DA MATA, 2010, p. 38). A Reforma Protestante, porém, libertou as escrituras de suas amarras eclesiásticas, promovendo a avaliação crítica, ainda que também subordinada a objetivos teológicos (CABRAL, 2009, p. 100). Se a interpretação bíblica católica, desde cedo, submeteu-se à ortodoxia, as novas interpretações protestantes logo também cederam ao dogmatismo. A pesquisa histórica ficou submetida aos interesses apologéticos de ambos os lados (GOTTWALD, 2011, p. 22). Em contrapartida, o cristão agostiniano Erasmo de Rotterdam (1466-1536) foi um porta-voz do espírito crítico que emergia no Renascimento. Teólogo e filólogo, traçou os primeiros caminhos rumo à emancipação da exegese bíblica medieval,

essencialmente dogmática. Erasmo teve importante papel no estabelecimento da crítica histórica diante das tradições bíblicas (CABRAL, 2009, p. 98).

A partir do século XVII, a filologia ganhou mais importância, com destaque para os estudiosos Louis Capell (1585-1658) e Richard Simon (1638-1712). Simon, profundo conhecedor das línguas bíblicas, comparou criticamente textos e traduções. Propôs uma revisão da ideia que se fazia dos autores dos livros bíblicos, talvez mais próximos do anonimato que das figuras consagradas, o que despertou controvérsias quanto ao papel da inspiração no processo de escrita e quanto à autoria mosaica do pentateuco. O conflito entre as conclusões filológicas e religiosas ficaram evidentes e não faltaram problemas com as lideranças religiosas. Todavia, esse autor não abandonou o sentido espiritual como “horizonte legítimo da leitura”. Para ele, a crítica textual contribuiria para explicar o sentido literal das passagens, sem prejuízo ao dogma (PELLETIER, 2006, p. 16).

Spinoza (1632-1677) foi além. Ao perceber a instrumentalização política da Bíblia pelos doutores da Igreja, a partir da tentativa anacrônica de reprodução do modelo teocrático hebraico, passou a lutar pela demolição dessa postura (CABRAL, 2009, p. 107), promovendo a dessacralização da Bíblia perante a razão histórica. Em seu *Tratado teológico-político*, Spinoza propôs o uso da razão para o entendimento do objeto “religião revelada”, e não para exegese. Seu método não tinha por objetivo “racionalizar os conteúdos e a forma de escritos religiosos, mas encontrar seu sentido, conhecendo a língua em que foram redigidos e a história do povo que os escreveu e leu” (CHAUI, 2003, p. 32). Não deveria sofrer interferência da razão, “pois esta se ocupa com a verdade das coisas enquanto a exegese bíblica deve ocupar-se com o sentido dos textos” (CHAUI, 2003, p. 30).

Removendo a Bíblia de seu pedestal, sua análise foi ampla em consequências para seu entendimento cada vez mais livre, abrindo “as portas do texto bíblico para os historiadores”. Com as ferramentas da filologia e das críticas literária e histórica, deveria se buscar o sentido do texto no texto, sem extrapolações teológicas (PELLETIER, 2006, pp. 21 e 22). Diante de qualquer evento narrado, Spinoza propôs a busca de explicação no próprio cânone. Por exemplo, quanto aos milagres, procurou no texto situações ou orientações de personagens importantes que atestavam sua não existência. Para ele, o milagre não contradizia a razão, mas a própria Escritura. Não representaria algo sobrenatural ou contrário às leis de Deus, mas sim, algo incompreensível para o ser humano (CHAUI, 2003, pp. 33 e 34).

Dado o desinteresse da historiografia iluminista pela religião institucionalizada, admitida como obstáculo a um entendimento mais racional de Deus, no início do século XVIII começou a ser elaborada uma ciência histórica no interior das próprias igrejas, ainda

que presa a contradições compreensíveis. Não se pode negar que a cientifização da historiografia do século XIX foi antecipada nas escolas de teologia (DA MATA, 2010, p. 48). O protestantismo, defendendo a superioridade da Bíblia histórica e teologicamente sobre a instituição eclesiástica, havia despertado indiretamente o interesse pelos métodos histórico-críticos na abordagem do texto bíblico. Importante é salientar que os críticos históricos não buscavam negar o caráter religioso do texto, mas, em geral, entendiam seu trabalho de pesquisa como uma contribuição ao entendimento mais verdadeiro da Bíblia (GOTTWALD, 2011, p. 23).

O entusiasmo pela ciência, o estabelecimento do darwinismo em contraposição ao criacionismo bíblico, bem como os avanços da filologia abalavam intensamente a fé. A perspectiva histórico-crítica diante da religião permanecia como um risco a sua existência, segundo Franz Overbeck (1837-1905). Opondo-se ao otimismo de Leibniz e Mabillon, defendia a irreconciliabilidade entre fé e conhecimento, o qual levaria apenas ao enfraquecimento dos mitos e símbolos religiosos e à submissão da religião à ciência (DA MATA, 2010, p. 55). Overbeck antecipava, assim, o anátema de Pio X aos historiadores eclesiásticos do início do século XX. Em 1907, o papa publicou um decreto condenando os graves erros dos pesquisadores modernos, dando início a uma sequência de excomunhões e abandonos da ordem (DA MATA, 2010, p. 64).

Porém, não se pode concluir pelo declínio da história da Igreja naquela época. O historiador e teólogo Adolf von Harnack (1851-1930) ampliou o conhecimento sobre a história do cristianismo de forma ímpar até aquele momento. Conservador quanto à política acadêmica, era contra a transformação das faculdades alemãs de teologia em faculdades de história ou ciência da religião, apesar de defender o método histórico como único método adequado de se estudar as religiões. A história e a filologia, quando aplicadas à religião, deveriam permanecer ligadas à teologia, buscando evitar a renúncia à centralidade do cristianismo. Para Harnack, a religião cristã era definitivamente superior às demais. Polemizava, com esta opinião, com a visão de Friedrich Max Müller (1823-1900), defensor da pesquisa ampla sobre as religiões como mecanismo até mesmo de se entender a própria confissão religiosa. Tornou-se possível, a partir desse momento, pensar em uma história das religiões (DA MATA, 2010, p. 57).

Com o avanço de certas disciplinas, como a psicologia, a etnologia, a linguística e a sociologia, diversos pesquisadores passaram a direcionar seu interesse às origens e funções da religião no sentido amplo. Influenciada pelo evolucionismo da biologia, a ideia de “evolução religiosa” fez todo sentido, mesmo que por poucas décadas. O principal legado dessa geração

do fim do século XIX, entretanto, foi a progressiva articulação do método histórico com o método tipológico-comparativo. Max Müller, pioneiro na história das religiões e possível criador do termo “ciência da religião”, defendia o método comparativo como fonte de um conhecimento superior (DA MATA, 2010, p. 58).

Quanto aos estudos bíblicos, não se pode negar que as modificações sociais da modernidade, bem como o uso cada vez maior do método científico, permitiram uma nova abordagem. A Bíblia libertou-se de uma abordagem religiosa exclusivamente doutrinal e eclesiástica, pois as novas ciências abriram diversas possibilidades de pesquisa sobre seus textos (GOTTWALD, 2011, p. 20). No passar dos séculos, muitos métodos de estudo foram desenvolvidos, modificados ou mesmo substituídos, compondo ainda hoje um leque de perspectivas legítimas que contribuem para um entendimento amplo do texto religioso. A existência de tantos métodos tem por consequência a saudável relativização de seus resultados específicos (GOTTWALD, 2011, p. 21).

O método histórico-crítico, bem como as preocupações hermenêuticas, estão na base da pesquisa histórica sobre Jesus. A partir do século XVIII ganhou força o olhar crítico sobre imagem de Jesus construída a partir da tradição e dos antigos textos cristãos, passando pela abordagem essencialmente racionalista de alguns autores, oscilando entre um otimismo quase religioso e um ceticismo radical, até chegar às posturas contemporâneas mais abrangentes e menos pretensiosas.

2.1.1 A pesquisa sobre Jesus e os evangelhos

A história da pesquisa sobre Jesus é marcada pela oscilação entre momentos de distanciamento e aproximação de sua figura, de confiança e desconfiança das fontes e de crença e descrença na própria utilidade ou possibilidade de uma visão histórica de Jesus.

Até o século XVIII não foi dada importância significativa à investigação histórica sobre Jesus. Não era teologicamente considerável a preocupação com o homem, mas com o Cristo ressuscitado. Desde que as afirmações sobre ele não estivessem em contradição com o que era admitido como óbvio em sua vida “histórica”, não haveria problema (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 13). O objetivo apologético e proselitista da pesquisa religiosa antiga e medieval inibia qualquer iniciativa que pudesse ter resultado críticos à “verdade” da Igreja.

O início da pesquisa crítica é marcado pela crítica das fontes, quando começou a ser questionado se nos textos bíblicos tudo era autêntico ou se muitos dos trechos sobre Jesus não seriam derivados de mitos ou invenções. Em seguida, assumindo certo relativismo histórico,

passou-se a admitir que Jesus estaria vinculado à época em que viveu, sendo menos singular e absoluto do que se pensou, mesmo que fosse possível admitir uma imagem histórica confiável. Por fim, somou-se a tudo isso uma consciência de estranheza hermenêutica. Mesmo que fosse possível obter uma visão histórica confiável e destacar nela certa especificidade em Jesus, este estaria isolado e inacessível em sua cultura particular (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 20).

As primeiras visões críticas sobre a história de Jesus datam do século XVIII. O alemão Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), professor de línguas orientais em Hamburgo, foi um pioneiro na tentativa de enxergar racionalmente a vida do Cristo, fortemente influenciado pelo pensamento iluminista. Com ele começou a abordagem em perspectiva puramente histórica das narrativas dos evangelhos (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 20). Reimarus traçou uma forte distinção entre as pregações de Jesus e os ensinamentos dos apóstolos nos evangelhos. Essa discrepância, segundo ele, é explicada por uma teoria de fraude objetiva. Os discípulos, evitando a imagem de fracasso de seu mestre, teriam roubado seu cadáver e anunciado a ressurreição quando o corpo não podia mais ser reconhecido. Além disso, para Reimarus, o cristianismo que se desprendeu do judaísmo é uma invenção dos apóstolos (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 21).

David Friedrich Strauss (1808-1874), filósofo e teólogo alemão, publicou sua *Vida de Jesus* em 1835, obra que incomodou e recebeu uma série de refutações, rendendo ao seu autor “proscrição social por toda a vida”. Como síntese, no sentido hegeliano, entre a supervalorização ingênua dos milagres e a excessiva racionalização que reduzia o Cristo a um homem comum, estaria o mito como tradução inconsciente das expectativas dos seus contemporâneos (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 22). Tornou-se centro de uma polêmica sem precedentes, pois, de forma semelhante à postura já adotada na época quanto aos textos do Antigo Testamento, defendeu a formação mítica da tradição sobre Jesus, uma “interpretação alegórica” (DA MATA, 2010, p. 50). Sua obra ainda inspiraria outras de mesmo teor.

Esta primeira etapa, que contou também com outros pesquisadores de peso, foi sucedida por um período de grande otimismo quanto à possibilidade de reconstrução histórica da vida de Jesus. Christian H. Weisse (1801-1866) pode ser considerado o continuador direto de Strauss. Seu objetivo, a partir dos textos evangélicos, foi encontrar uma conexão geral entre as narrativas neotestamentárias que se caracterizassem como historicamente corretas quanto à vida de Jesus. A partir disso, poderia definir melhor os limites do mito nessas histórias. Weisse defendeu a ideia de que o evangelho de Marcos teria sido o primeiro a ser escrito, contrariando Strauss nesse aspecto. Analisando detalhes gráficos, como trechos

possivelmente derivados de tradições orais, muitas vezes desconexos ou fragmentários, concluiu pela sua origem a partir de reais relatos de Pedro, sem descartar a “tendência mitopoiética” já presente. Os demais evangelhos sinóticos basicamente conteriam comentários sobre as passagens originais de Marcos, além de trechos de uma segunda fonte. A simplicidade desse evangelho seria o argumento mais forte no pensamento de Weisse. O teólogo Christian G. Wilke (1788-1854) veio em apoio a Weisse quanto à prioridade do evangelho de Marcos. Em relação ao evangelho de João, ficou ao lado de Strauss ao rejeitá-lo como fonte histórica. Weisse preferiu ficar em uma posição intermediária, admitindo alguma validade no quarto evangelho, apesar de descartá-lo de sua análise histórica (SCHWEITZER, 2009, pp. 148 a 153).

O que se destaca nesta etapa da pesquisa sobre Jesus, considerada liberal, é a visão crítico-literária das fontes mais antigas sobre ele. Logo, além da defesa de Marcos como primeiro evangelho, foi admitida por Weisse e Wilke a existência de uma fonte contendo ditos de Jesus, ausentes em Marcos, mas presentes nos demais sinóticos. Essas duas fontes seriam, então, confiáveis para a busca do Jesus histórico (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 23). A fonte Q (do termo alemão *Quelle*), também chamada Fonte dos Ditos, seria uma “grandeza inferida” e o material mais importante para a reconstrução da mensagem de Jesus, ainda segundo Theissen e Merz (2004, p. 48).

Tanto os racionalistas da primeira fase quanto os otimistas liberais exploraram suas teorias até o limite e, inconscientemente, abriram caminho para uma visão histórica posterior mais profunda, a partir de suas limitações. Acreditando encontrar a personalidade de Jesus impressa nas fontes (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 23) e buscando explicar a ligação entre os atos de Jesus e o eventos de sua vida por uma abordagem psicológica, nas entrelinhas dos textos, demonstraram a inaplicabilidade de sua abordagem (SCHWEITZER, 2009, p. 247).

O otimismo dessa fase foi, então, logo substituído por um ceticismo quanto às possibilidades da pesquisa histórica sobre Jesus, quando a confiança nos registros dos evangelhos foi abalada. Na virada do século XIX para o XX, alguns fatores contribuíram para o pessimismo dos pesquisadores. O teólogo alemão luterano Georg William Wrede (1859-1906) apontou o caráter tendencioso das primeiras fontes sobre Jesus, mesmo o evangelho de Marcos, que conteria a expressão da fé dos primeiros cristãos. Esse evangelho seria a concretização literária das ideias desenvolvidas pelos discípulos após a ressurreição, sobrepondo dados históricos pré-pascuais (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 24). Segundo Schweitzer (2009, pp. 369 e 370), em acordo com Wrede, as conclusões sobre Jesus a partir de Marcos provinham de conjecturas psicológicas a partir da leitura de muitas coisas ausentes

no texto. Filósofo e teólogo, Albert Schweitzer (1875-1965) buscou demonstrar que todas as imagens do Cristo apresentadas até o momento eram projeções do ideal ético de cada autor, influenciando fortemente suas conclusões históricas (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 24). O Jesus concebido teologicamente nunca existiu: é “uma figura projetada pelo racionalismo, dotado com vida pelo liberalismo, e revestido pela moderna teologia com uma vestimenta histórica” (SCHWEITZER, 2009, p. 439).

Karl Ludwig Schmidt (1891-1956), teólogo protestante, duvidou da possibilidade de estabelecimento de uma cronologia segura da vida de Jesus, dado o caráter fragmentário do texto evangélico. O autor do evangelho de Marcos teria reunido e organizado esses fragmentos cronológica e geograficamente em período posterior. E, segundo ele, de forma semelhante a Schweitzer, mesmo os pequenos fragmentos foram adequados às necessidades ideológicas das comunidades em que surgiram, traduzindo imperfeitamente uma biografia (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 24). Tanto Schmidt quanto o teólogo Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) foram expoentes da escola crítica das formas, ou seja, de um método crítico que buscava a investigação das formas embrionárias dos evangelhos em um período anterior à sua redação, em sua forma oral (MCDOWELL, 2001, *apud* DOS SANTOS, 2010, p. 13).

Enfim, Bultmann entendeu que todo o texto do Novo Testamento teria por objetivo apenas o anúncio da mensagem cristã, em detrimento da figura histórica de Jesus. Sua teologia dialética contrapôs radicalmente o Cristo e o mundo: apenas nas ocasiões do nascimento e da crucificação de Jesus haveria o encontro desses dois opostos. Reforçou ainda a visão de Samuel Reimarus quanto à ligação teológica e cultural de Jesus com o judaísmo. O cristianismo teria surgido apenas no episódio da Páscoa. Entretanto, Bultmann compreendeu que toda a construção pós-pascal não poderia ser inteiramente independente da vida física de Jesus. Baseado nessa ideia, um otimismo ressurgiu no meio acadêmico (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 25).

Nesse sentido, seria possível encontrar um mínimo de autenticidade confiável ao se excluir tudo o que tem origem no judaísmo e no cristianismo primitivos, ou seja, ao se retirar qualquer interpretação possivelmente tendenciosa oriunda de interesses religiosos. Utilizando como ferramentas tanto a história das religiões quanto a história das tradições, no que se denominou “critério da diferença”, esta fase da pesquisa bíblica se valeu de métodos comparativos, visando “garimpar” algo de histórico nos primeiros textos sobre Jesus. Um dos grandes representantes dessa fase, discípulo de Bultmann, foi o teólogo Ernst Käsemann (1906-1998), que tentou recuperar a visão do Jesus histórico sob essa nova perspectiva: o Jesus da História é necessário para o Cristo da Igreja. De certa forma, a doutrina cristã pós-

pascal, apresentada nos evangelhos, deveria ter por base momentos da pregação de Jesus (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 26).

É importante destacar também a pesquisa pelo Jesus histórico fora das lentes cristãs. Nos círculos judaicos, principalmente a partir do século XIX, nasceu um interesse pela pesquisa histórica sobre Jesus. Superando as visões antigas e medievais que deturpavam sua imagem, pesquisadores judeus passaram a avaliá-lo mais positivamente do ponto de vista histórico (COOK, 2011, p. 38). A ênfase no caráter judaico da vida e do ensino de Jesus, ainda não muito valorizados pelos estudiosos cristãos, é de grande importância para uma maior compreensão da vida desse judeu. Jesus tornou-se, de certa forma, acolhido pelos estudiosos judeus como uma figura importante para sua própria história. Entre eles, é visto ora como o representante de uma forte ética judaica, ora como um verdadeiro profeta, ou ainda como apenas um rebelde.

Os estudiosos posteriores à escola bultmaniana identificaram, porém, um claro interesse teológico na pergunta proposta por seus antecessores. Com a intenção arbitrária de fundamentar e defender a identidade cristã, separando-a de antigas heresias ou mesmo do judaísmo, deram preferência a fontes canônicas. Nessa mais recente fase, com presença marcante de pesquisadores da língua inglesa, outros pontos passaram a chamar mais atenção. O primeiro deles é o papel histórico-social de Jesus. Para esses estudiosos, o surgimento e o destino de Jesus traduzem as preocupações apocalípticas dos judeus no século I d.C., pois, como já identificado em outras épocas e sociedades, momentos de renovação são sempre marcados pela presença de uma figura profética. A partir dessa analogia, também foi possível concluir que não houve solução de continuidade do ponto de vista social entre a pregação pré-pascal e a ideologia cristã pós-pascal. E, considerando a mensagem de Jesus como um movimento de renovação do judaísmo, até mesmo de restauração do povo judaico, uma continuidade do ponto de vista teológico também passou a fazer sentido (THEISSEN & MERZ, 2004, pp. 28 e 29).

Em segundo lugar, as fontes cristãs não-canônicas passaram a ser mais valorizadas. É um consenso a necessidade de se explicar a variedade de visões sobre Jesus também através de fontes não ortodoxas. A Fonte dos Ditos (Q), já citada, e o Evangelho de Tomé, encontrado em 1945, ganharam importância. Essas duas fontes contêm quase que exclusivamente sentenças de Jesus, sem narrativas de milagres e da ressurreição. O teólogo irlandês John D. Crossan (1934-), por exemplo, desconfia dos evangelhos canônicos enquanto fontes primárias, priorizando outros textos considerados mais antigos, como os citados acima. Para ele, “os evangelhos não são nem histórias nem biografias, mesmo dentro das antigas

tolerâncias para esses gêneros. Cada um é o que foi por fim chamado – um Evangelho ou Boas Novas” (CROSSAN, 1995, p. 17). Vermes (2006, p. 178), no entanto, entende que, se o objetivo dos evangelistas não fosse biográfico, mas ideológico, as formas literárias mais adequadas, mesmo à época, seriam as de “cartas, panfletos ou sermões”.

E, como terceiro ponto, aprofundando ainda mais discussões anteriores sobre o tema, a ligação de Jesus com o judaísmo é fortemente estabelecida, sendo deixado de lado o critério da diferença. O teólogo e professor de Novo Testamento Gerd Theissen (1943-) entende Jesus como o fundador de um movimento de renovação dentro do judaísmo. Já o norte-americano Ed P. Sanders (1937-), também em acordo com Theissen, vê a mensagem de Jesus como um convite à restauração do povo judaico. Outros estudiosos desta fase, porém, paradoxalmente enxergam-no como um judeu fortemente influenciado pela cultura grega, que está à margem do judaísmo. Entre eles destacam-se Burton L. Mack (1931-) e John D. Crossan (1934-). Entretanto, independentemente das divergências, a nova busca pelo Jesus histórico tende a um critério de plausibilidade. Tudo o que é plausível no contexto judaico e torna compreensível o surgimento do cristianismo primitivo pode ser histórico (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 29).

2.1.2 Fundamentos para esta pesquisa

Conhecer os trajetos percorridos e as discussões anteriores sobre nosso tema de pesquisa é fundamental para embasar nossas escolhas metodológicas. Afinal, todas essas reflexões deixaram suas contribuições para um melhor entendimento dos textos bíblicos. Ademais, as críticas que receberam e recebem contribuem para o aprimoramento da análise, alertam-nos quanto as nossas limitações e abrem caminho para novas perspectivas. Daí a importância dessa revisão inicial sobre a pesquisa bíblica.

Como resultado de todo esse processo de investigação, a pesquisa atual sobre Jesus e os primeiros cristãos oferece grande contribuição para uma compreensão mais profunda do contexto histórico e social dos cristianismos originários. A tentativa de entender o contexto geográfico e cultural da memória dos seus ditos, a forma como foram teologicamente elaborados pelas primeiras comunidades cristãs e o processo de transmissão das narrativas nos oferece uma visão mais madura sobre a figura de Jesus. Todavia, como aponta Meier (1992, p. 32), os registros do Jesus “real” estão perdidos para nós. O que ele fez, o que falou exatamente, bem como o que realmente ocorreu com ele nos é inacessível. A postura científica atual, sobretudo na abordagem histórica, não apresenta certezas e resultados absolutos, mas probabilidades hermenêuticas. Não se pode afirmar que algo ocorreu, mas sim

que algo pode ter ocorrido de acordo com determinadas fontes, de acordo com o momento atual da investigação, sob métodos específicos. Não se pode esperar pela descrição completa e inequívoca da vida de um homem que viveu no primeiro século da era cristã. Logo, em vez do Jesus “real”, conseguimos investigar o Jesus histórico, enquanto aquele que podemos extrair e analisar a partir dos “instrumentos científicos da moderna pesquisa histórica” (MEIER, 1992, p. 35).

Também segundo Meier (1992, p. 169), “os critérios de historicidade normalmente levarão a julgamentos que são apenas mais ou menos prováveis; raramente se chega a uma certeza”. Ainda que sejam escolhidos métodos minuciosos, não é possível saber exatamente se Jesus ou seus discípulos disseram ou pensavam o que está nos evangelhos. Também Crossan (1995, p. 14) destaca o forte caráter interpretativo desses textos, o que impede a “certeza” de suas informações. Na mesma linha, Koester (2005b, p. 91) entende que tentativas de reconstrução das palavras originais de Jesus estão destinadas ao fracasso, dado o caráter muitas vezes acrítico das análises e o frequente esforço de retirá-lo de seu contexto judaico e de sua história. Logo, importante é destacar que as conclusões dos estudos sobre os evangelhos derivam de induções, não de deduções (CHARLESWORTH, 1992, p. 35). Para Charlesworth (1992, p. 43), “a pesquisa histórica é científica mediante um método crítico, mas não necessariamente mediante a conclusão”. Podemos obter, na melhor das hipóteses, uma probabilidade relativa, ou seja, concluir com certa probabilidade que tal ou qual pensamento fazia parte das comunidades cristãs do século I, que é o que nos interessa nesta pesquisa. Os textos neotestamentários não serão totalmente compreendidos nos dias de hoje. Logo, apenas de caso em caso, buscando semelhanças e associações com outros textos contemporâneos a eles e referências à estrutura do próprio texto, pode-se fugir dos atuais preconceitos que induzem a uma projeção da nossa forma atual de compreensão às maneiras de se experienciar a realidade dos tempos bíblicos (BERGER, 2011, pp. 25 e 27).

Seguindo o entendimento de Nogueira (2018, p. 24), ao contrário da historiografia tradicional, interessada em fatos e instituições, caminhamos entre o positivismo dos que acreditam ser possível reconstruir plenamente a mensagem do Novo Testamento e o pessimismo dos que não acreditam numa reconstrução, ainda que parcial, da história social e cultural a partir das fontes “fragmentárias e imaginativas” a que temos acesso. Ademais, como destaca Ginzburg (2007, p. 10) nas análises de Marc Bloch, ainda que desconfiemos dos dados concretos, a importância das fontes também se dá “pela luz que lançam sobre a mentalidade de quem escreveu esses textos”, ou seja, dessas comunidades cristãs. Sem preocupação com a demonstração histórica de fatos associados a Jesus ou ao seu movimento,

“é mais importante saber se uma dada experiência pertence ao conjunto de formas de sua sociedade vivenciar a religião, se faz parte do seu contexto” (NOGUEIRA, 2018, p. 24).

A partir da década de 80, percebendo a necessidade de renovação desses métodos, alguns autores buscaram atualizá-los com abordagens linguísticas e discursivas da segunda metade do século XX. Um deles é Klaus Berger, que “buscou intensamente dialogar com conceitos da teoria literária e da linguística, oferecendo novas perguntas aos textos, a partir de procedimentos inovadores” (NOGUEIRA, 2019, p. 298). Para ele, o método exegético deve combinar a crítica das formas ou gêneros literários com a pesquisa histórica. Cada gênero reflete também sua realidade histórica, a situação ou contexto vital (*Sitz im Leben*) das comunidades que lhe são adjacentes (BERGER, 1998). Nesse sentido, esse autor também dá uma grande contribuição à pesquisa bíblica ao propor de forma crítica a análise psicológica de seus atores e autores. Essa proposta é apresentada em sua obra *Psicologia histórica do Novo Testamento*, que busca realçar a experiência das pessoas nos textos bíblicos, pressupondo que “as visões e os modos vivenciais da psique segundo o Novo Testamento sejam diferentes dos nossos” e que, logo, a aplicação de categorias modernas para análise psicológica dessas personagens deve ser cuidadosa. Nesse sentido, é fundamental a preocupação com a “reconstrução do mundo próprio do texto” (BERGER, 2011, pp. 20 e 21). Por exemplo, reações e expectativas dos primeiros cristãos perante a ressurreição e as notícias de aparição de Jesus, questões importantes para esta pesquisa, podem não ser necessariamente ser as que teríamos hoje.

Caminhando na mesma direção, a partir da reflexão sobre a história da hermenêutica bíblica, Anne-Marie Pelletier admite que todo leitor é moldado pela historicidade, tem representações e interesses próprios. Logo, em conclusão semelhante à da psicologia histórica de Berger, entende que

Os textos bíblicos descobrem-se assim permeados de questões que muitas vezes antecipam as nossas, carregadas de uma inteligência que não é anacrônica simplesmente em razão da distância em relação aos nossos pensamentos, fechadas às vezes em posições interpretativas tornadas “prejulgamentos”, que devemos identificar e eventualmente abandonar. A grande lição é certamente essa: não devemos acreditar muito depressa ter atingido as camadas profundas do sentido, em virtude de nossos conhecimentos críticos (PELLETIER, 2006, p. 163).

Um segundo ponto é também importante. A pesquisa moderna sobre Jesus admite o critério de continuidade ou coerência, ou seja, o que é praticado e crido pelos discípulos não é necessariamente incompatível com as práticas e crenças de Jesus (NOGUEIRA, 2020, p. 68;

MEIER, 1992, p. 178; RIBEIRO, 2005, p. 142). Não há necessidade de correspondência absoluta entre o que Jesus realmente disse e o que foi registrado para que haja validade nos evangelhos. Afinal, para a maioria dos cristãos, para que as afirmações evangélicas tenham valor religioso, “algum nível de continuidade entre o que Jesus pensava sobre si mesmo e o que os primeiros cristãos afirmaram sobre ele é ao menos desejável e talvez necessário” (HURTADO, 2012, p. 33). Além disso, como aponta Nogueira (2019, p. 309), para investigar esses processos comunitários e populares de construção de sentido nos cristianismos originários, deve-se também ter como objeto de estudo histórico as memórias e as estruturas narrativas dos textos, além da preocupação com os “fatos”. Nesse sentido, mais importante que conclusões sobre o Jesus histórico são as análises das primeiras narrativas sobre Jesus e os primeiros cristãos.

Como também entende Terra (2019, p. 60), os limites dos métodos histórico-críticos, filhos do “paradigma moderno-iluminista” devem ser observados. Afinal, trabalham “com categorias tais como ‘intenção autoral’ e ‘leitor real’, com um pano de fundo de uma historiografia positivista que acredita na adequação do texto a acontecimentos históricos”, com uma pretensão de encontrar a intenção original do texto, hoje questionável. Devemos caminhar também para além da preocupação mecanicista, que atrela tudo o que o texto traz a livros que o autor possivelmente leu, mas assumindo o caráter dialógico próprio da linguagem (TERRA, 2019, p. 60). Partindo de análises narratológicas, devemos também procurar identificar as estratégias do autor para se comunicar com o leitor e suas ressignificações das fontes lidas (MARGERAT & BOURQUIN, 2009, p. 16).

Outro aspecto apontado por Nogueira (2018, p. 41) é importante em nossa pesquisa: as comunidades cristãs não eram “estanques” ou influenciadas apenas pela cultura judaica. O estudo da história cultural do cristianismo primitivo deve ser parte de um projeto maior de estudo da história cultural do Mediterrâneo sob o Império Romano. Também para Hurtado (2012, p. 116), “os primeiros cristãos foram moldados por influências de seu ambiente e também o moldaram por sua vez”. Afinal, devemos nos lembrar da condição da “terra natal judaica como colônia do Império Romano, como a ponte de terra entre a Síria no norte e o Egito no sul” (CROSSAN, 1995, p. 16). Segundo Nogueira (2018, p. 59), “a cultura popular é de circulação ampla”. Ainda que se manifeste como de resistência, a cultura de um grupo não permanece restrita a ele, mas perpassa toda a sociedade, em processo de circularidade com a cultura da elite. Mesmo quando seus interesses são antagônicos, “elas não se portam de forma excludente e dualista uma em relação à outra”. Como bem resume Izidoro (2015, p. 174),

No mundo antigo, no período greco-romano, a dinâmica das culturas e a formação das identidades se constituíam em um processo fundamentalmente fluido, às vezes de tolerância e com muitas disparidades no que concerne a suas fronteiras étnicas e geográficas. Devido à mobilização dos povos e das culturas, as fronteiras étnicas se tornaram tênues, permeáveis e cruzáveis, favorecendo o intercâmbio e a interação entre os mesmos, sem, contudo, eliminar as peculiaridades que caracterizaram os grupos e as possibilidades de conflitos e intolerâncias no âmago de suas relações.

Logo, ainda que os primeiros cristãos apresentem pontos de vista que os enquadrem num grupo religioso à margem da cultura e avesso a relações sincréticas com seu entorno, é possível admiti-los como constituídos e articulados pelos parâmetros dos estratos sociais mais baixos do universo mediterrâneo, ou seja, como usuários de suas “categorias de compreensão de mundo que são tornadas possíveis por meio da linguagem” (NOGUEIRA, 2018, pp. 60 e 61). Todavia, ainda que seja um fenômeno religioso, cultural e social mediterrâneo, não podendo ser estudado isoladamente em relação às demais culturas coexistentes, desenvolveu um sistema semiológico próprio, em tensão com as vertentes centrais da cultura dominante (NOGUEIRA, 2018, p. 42). Logo, entendemos como fundamental a investigação de possibilidades de influência helenística na constituição e no uso dos termos atribuídos a Jesus nos sinóticos, que representam parte importante desta pesquisa, como também o desenvolvimento dessas expressões nos textos judaicos canônicos e não canônicos, particularmente da apocalíptica judaica.

Uma outra contribuição importante para os métodos histórico-críticos e para a pesquisa sobre os cristianismos originários vem da sociologia do Novo Testamento. Gerd Theissen tem contribuição pioneira nessa área, a partir do fim da década de 70. Para Nogueira (2019, p. 298),

na sociologia do Novo Testamento, elementos do contexto econômico, social e político, que eram tratados de forma incipiente no conceito tradicional de *Sitz im Leben*, passaram a ser analisados de forma mais técnica por meio de instrumentais das ciências sociais.

Theissen defende uma investigação sociológica do movimento de Jesus³ em quatro níveis, naturalmente entrelaçados. Em um nível micro, investiga “o comportamento inter-humano típico no movimento de Jesus e analisado como expressão de um tecido de papeis”, entendendo-os como as expectativas de comportamento de cada indivíduo, de acordo com sua posição social. Em um segundo nível, o movimento de Jesus pode ser analisado em comparação com movimentos grupais semelhantes, como os intrajudaicos ou análogos de

³ Como movimento de Jesus, Theissen (2008, p. 14) entende os “primórdios intrajudaicos do cristianismo primitivo”, “circunscrito ao âmbito do judeu-cristianismo e de sua esfera de influência”, que floresceu entre os anos 30 e 70 d.C.

outras culturas. Em um terceiro nível, o interesse se volta às “influências recíprocas entre o movimento de Jesus e a sociedade inteira”, destacando fatores econômicos, ecológicos, políticos e culturais, de forma semelhante à proposta de Nogueira descrita acima. E, por fim, deve ser feita “uma análise das ideias e dos valores nos quais o movimento de Jesus refletiu sua situação social e tentou atuar sobre ela” (THEISSEN, 2008, pp. 15 e 16).

Cabe destacar também que a proposta de Theissen não se reduz a compreender o fenômeno religioso exclusivamente como uma derivação dos fatos sociais, mas busca reciprocidade na correlação entre o religioso e o não religioso. Além disso, como propõe a psicologia histórica de Klaus Berger, a sociologia do Novo Testamento também é cuidadosa quanto à aplicação anacrônica de categorias modernas. Por fim, se a psicologia se preocupa com o individual, os métodos sociológicos a complementam ao analisar os aspectos gerais e estruturais (THEISSEN, 2008, p. 42). Daí a importância dessas duas abordagens nessa pesquisa. Enfim, como Meier (1992, p. 20), optamos por “uma abordagem que visou a combinar vários dados sociais, políticos, econômicos e culturais com os locais apropriados, dentro da discussão mais ampla da vida e do ministério de Jesus”.

2.2 A TRADIÇÃO SINÓTICA: COMUNIDADES E INTENCIONALIDADES

É consenso até o momento que Jesus não deixou nenhum escrito de próprio punho. Em verdade, foram seus seguidores os responsáveis pelo registro de suas palavras e atividades. Ainda que tenham por base a Bíblia Hebraica, os evangelhos e as epístolas que compõem o Novo Testamento “não têm nenhum modelo formal no Antigo Testamento ou no judaísmo”. Por exemplo, o destaque nos evangelhos para a vida de uma única pessoa é inédito nos escritos judaicos (THEISSEN, 2007, p. 13). Todavia, Hurtado (2012, p. 366) aponta a existência de textos semelhantes na obra de Fílon, sobre a vida de Moisés, Abraão e José.

Tanto os evangelhos quanto os textos de Fílon são considerados por alguns estudiosos como uma variante do gênero helênico *bios*, uma espécie de biografia da Antiguidade (CHARLESWORTH, 1992, p. 40; HURTADO, 2012, p. 368; BERGER, 1998, p. 333). Como aponta Berger (1998, p. 312), “a biografia helenística é tão multiforme que poderia abranger também os evangelhos”. Em comum com o gênero *bios*, os evangelhos apresentam orientação moral, destacando Jesus como personagem exemplar e como uma espécie de herói, “elevado acima da natureza comum”, sobre cuja identidade são elaboradas hipóteses pelos que têm contato com ele (BERGER, 1998, p. 335). Contudo, ainda segundo Berger (1998, p. 316), ainda que apresentem diversos elementos em comum com as biografias antigas, é possível

observar nos evangelhos “uma considerável influência da biografia ‘profética’, exatamente também na forma”. Elementos como listas de antepassados, relatos sobre a circuncisão e a escolha do nome e trechos apocalípticos derivam da tradição judaica. Ademais, os evangelhos são condicionados e moldados também por um “padrão básico de proclamação que caracterizou os círculos cristãos conhecidos desde as primeiras décadas do jovem movimento religioso” (HURTADO, 2012, p. 359). Mesmo que a influência do gênero *bios* seja reconhecida, nos evangelhos há uma postura devocional à figura de Jesus inédita no judaísmo (HURTADO, 2012, p. 367).

Ainda que tenham sido escritos para atender às demandas das comunidades cristãs alguns anos após a crucificação, esses textos derivam de fontes mais antigas, algumas com origem possível nas próprias palavras de Jesus (CHARLESWORTH, 1992, p. 28). Todavia, todos os evangelistas herdaram tradições específicas, algumas delas presentes em apenas um deles. Cada um moldou sua obra segundo tendências reconhecíveis. Não apenas compilaram, mas escolheram tradições para entrar ou não em seus textos, sem preocupação única com a exposição dos fatos de forma precisa, imparcial e objetiva (CHARLESWORTH, 1992, pp. 30 e 35; MATERA, 2003, p. 16; SIMON & BENOIT, 1987, p. 220), naturalmente com propósitos religiosos. Também para Hurtado (2012, p. 349), nessas obras “cada retrato de Jesus apresenta uma estrutura narrativa e uma ‘trama’ ou ‘linha de história’ geral, e cada autor ‘trama’ cada dito e incidente particular dentro dessa narrativa sequencial”. Para os objetivos desse trabalho, apresentamos em seguida uma breve descrição dos evangelhos e de suas bases, com ênfase em suas intencionalidade e visões sobre Jesus.

2.2.1 A Fonte Q

A partir da percepção das fortes semelhanças entre os evangelhos sinóticos, como reflete esse próprio nome, foi deduzida a existência de possíveis fontes comuns que tenham servido de base para sua redação, como apontamos acima. Entre as diversas hipóteses propostas, já no século XIX, tem sido considerada mais provável a teoria das duas fontes, que propõe terem Mateus e Lucas se baseado no evangelho de Marcos, que representa quase metade de seus conteúdos, e em outro texto, que contém as demais coincidências entre esses dois evangelhos (THEISSEN, 2007, p. 25; VAAGE, 1995, p. 89; KOESTER, 2005b, p. 49; RODRIGUES, 2003, p. 16).

O primeiro texto da teoria das duas fontes, nomeado “Fonte Q” (do alemão *Quelle*, que significa “fonte”), é basicamente formado por palavras ou ditos de Jesus, o que justifica

sua outra denominação, de Fonte dos Ditos. A descoberta do evangelho de Tomé, também praticamente uma coleção de ditos de Jesus, foi importante para o entendimento de que esse tipo de documento poderia ser organizado por cristãos, como uma expressão autônoma e distinta de sua fé (VAAGE, 1995, p. 93; THEISSEN, 2007, p. 33; KOESTER, 2005, p. 51; RODRIGUES, 2003, p. 26). Todavia, é sempre importante lembrar que a Fonte Q é uma hipótese e que muitos pesquisadores realizaram bem seu trabalho prescindindo dela, levando em conta que há outras hipóteses para a ordem de publicação ou a origem dos evangelhos. Vermes (2006, p. 180) é um que parece não dar muita credibilidade a sua existência, como também Wright (2020, p. 562). Entretanto, não deixa de ser uma forte hipótese, afinal, se admitimos que Marcos seja o primeiro evangelho e a base para os demais sinóticos, Q explica da forma mais simples a presença dos blocos de material comum em Mateus e Lucas ausentes em Marcos (MEIER, 1996, p. 243). Por essa importância para a redação dos sinóticos, daremos um maior destaque a sua apresentação.

Como argumentos a favor de sua existência, destacam-se o “alto grau de concordância verbal entre Mateus e Lucas” em algumas das falas de serem de Q; a existência de perícopes comuns entre os três sinóticos, mas que são iguais apenas em Mateus e Lucas; a presença de expressões em grego incomuns, raras na Septuaginta e nos demais textos neotestamentários, mas que aparecem no material comum a Mateus e Lucas; e a concordância difícil de explicar na sequência das perícopes comuns desses evangelhos (MEIER, 1996, p. 244; VAAGE, 1995, p. 91). Superando Marcos, a concordância entre os termos comuns entre Mateus e Marcos que supõem a existência de Q chega a 71% (THEISSEN, 2007, p. 28). Outro ponto que reforça sua existência são as duplicações de relatos em Mateus e Lucas, que podem refletir a mesma tradição, presente em Marcos, mas também em Q. Observando o relato semelhante nessas duas fontes, os autores dos outros dois sinóticos teriam optado por inserir ambos (THEISSEN, 2007, p. 28). Todavia, nas tentativas de reconstrução de Q, não é possível saber se algo dela foi excluído tanto por Mateus quanto por Lucas, ou se uma perícopa de Q semelhante ao material de Marcos foi substituída por um texto coincidente deste evangelho (MEIER, 1996, p. 245).

Como apontado, observando que os evangelhos de Lucas e Mateus, quando em concordância, muitas vezes compartilham as mesmas palavras na mesma ordem (lembrando que a língua grega não é rigorosa quanto ao ordenamento da oração) e até mantêm os ditos paralelos na mesma sequência, pode-se também pressupor a origem escrita de Q (VAAGE, 1995, p. 91). Essa escrita foi provavelmente em grego, pois as variações verbais em Mateus e Lucas, quando derivadas de Q, não se justificam como devidas ao uso por ambos os autores

de duas tradições diferentes de um texto original aramaico (VAAGE, 1995, p. 91; MACK, 1993, p. 22; HURTADO, 2012, p. 308).

Pode ser datada como anterior à Guerra Judaica, possivelmente entre os anos 40 e 65 (THEISSEN, 2007, p. 32). Para Vaage e Theissen, a Fonte Q é de origem galileia, possivelmente do entorno do lago de Genesaré, pois cita as três pequenas e desconhecidas aldeias de Betsaida, Cafarnaum e Corazim (VAAGE, 1995, p. 91; THEISSEN, 2007, p. 32). Contudo, essa definição de uma comunidade autora desse texto pode ser questionada, pois este circulou nas diversas comunidades dos autores dos evangelhos antes de serem escritos (MEIER, 1996, p. 246; HURTADO, 2012, p. 300).

Quanto a seu processo de redação, Q não deve ser tratada como apenas um conjunto de tradições orais dispostas de forma impensada. Como qualquer documento antigo, pode ter passado por edições. Já a partir da segunda metade do século XX, começou a ser investigada sua forma literária, sua possível similaridade com outros textos, tendo sido identificadas possíveis camadas de edições e/ou acréscimos no documento. Hurtado (2012, p. 343) já enxerga em Q certa organização e objetivos definidos. Contudo, de forma diferente, Meier (1996, p. 247) defende que a falta de coerência teológica do texto enfraquece qualquer conclusão sobre estratos de tradição e redação. Ademais, não é necessário assumir a preocupação com coerência nesse texto por parte de seus autores. É até mais provável que Q tenha se desenvolvido de forma desordenada. Pela sua sistematização foi justamente o esforço dos autores de Mateus e Lucas.

Entre os diversos estudiosos que propuseram divisões em Q, Vaage (1995, p. 96 e 97) destaca John S. Kloppenborg, que, no fim da década de 1980, publicou sua tese de doutorado sobre o tema. Kloppenborg fez sua estratificação identificando rupturas entre trechos na lógica de distribuição do conteúdo, nas variações de pessoa e número dos pronomes usados, nas tendências literárias e retóricas das perícopes, entre outras características. Para ele, Q se formou em três etapas. A primeira seria uma coleção de ditos de sabedoria, a segunda um conjunto de pronunciamentos de teor profético, polêmico e “quase apocalíptico”, e a terceira quase apenas o relato das tentações de Jesus no deserto (Mt 4:1-11, Lc 4:1-14), já no sentido aproximadamente biográfico que seria ampliado por Mateus e Lucas (VAAGE, 1995, p. 96; RODRIGUES, 2003, p. 18; SCHIAVO, 2005, p. 128). Importante é destacar que, para Vaage e Kloppenborg, os ditos da primeira camada de Q mostram semelhanças entre a cosmovisão e o comportamento social cristão e o cínico, contemporâneo e próximo geograficamente do lago de Genesaré (VAAGE, 1995, p. 107), o que debateremos à frente. Mack (1993, pp. 45 e 47) também caminha nessa direção. Segundo ele, a comunidade de Q não era cristã, não pensava

em Jesus como Messias, muito menos como Deus, nem interpretou sua morte como um evento divino, trágico e salvador. Em verdade, entendeu Jesus como um professor, cujos ensinamentos seriam úteis ao enfrentamento de tempos difíceis (MACK, 1993, pp. 4 e 5).

Mack (1993, p. 44), seguindo a estratificação proposta por Kloppenborg, chega a conclusões semelhantes. Se na primeira camada de Q (Q¹) o estilo aforístico é predominante, na segunda (Q²) é praticamente substituído por narrativas, diálogos, parábolas, alertas e anúncios apocalípticos, como o de um julgamento final, com tronos, cortes celestes e a figura do filho do homem (MACK, 1993, p. 134), talvez derivados de certa frustração dos primeiros seguidores com expectativas não concretizadas (MACK, 1993, p. 45).

Para ele, a mitologização de Jesus já em Q² é um ato de empréstimo e rearranjo criativos de figuras fascinantes de muitas outras tradições da época. Para a construção da mitologia de Q, a Sabedoria de Deus e o filho do homem tiveram importância fundamental, e foram usadas para vincular as tradições de Israel com a expectativa apocalíptica, como abordaremos à frente. A partir da associação de Jesus com essas figuras, seu papel foi reconcebido como a fusão de um professor de sabedoria com um profeta apocalíptico, ainda que profetas e sábios fossem frequentemente distinguidos uns dos outros (MACK, 1993, pp. 149 e 155). Se Jesus foi reconhecido como um sábio já em Q¹, não houve muita dificuldade em compreendê-lo como um enviado da Sabedoria de Deus em Q² (MACK, 1993, p. 151). O entendimento de Jesus enquanto profeta apocalíptico é corroborado pelo aparecimento de João Batista em Q², um profeta apocalíptico que dialoga e troca experiências com Jesus (MACK, 1993, p. 153). A conjugação de sábio com profeta na figura de Jesus se deu vagarosamente, a partir de seguidos incrementos em sua história (MACK, 1993, p. 162), favorecendo a interpretação de seus aforismos em Q¹ à luz do tema do juízo em Q². Afinal, seguir os ensinamentos de Jesus seria condição para um bom destino após o julgamento final (MACK, 1993, p. 164).

Em Q² surge o anúncio apocalíptico do futuro julgamento conduzido pelo filho do homem (MACK, 1993, p. 47). Nessa camada, o termo aparece pela primeira vez em Q 8 (Mt 5:11; Lc 6:22), “bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem e quando vos separarem, e vos injuriarem, e rejeitarem o vosso nome como mau, por causa do filho do homem [‘de mim’ em Mt]”. Nesse trecho, Mack (1993, p. 160) entende que o uso da expressão tem a função de introduzir os temas de lealdade e julgamento no primeiro discurso de Jesus e, em seus usos seguintes (Q 18; Mt 11:18-19; Lc 7:33-34 e Q 19; Mt 8:19-20; Lc 9:57-58), de preparar o leitor para um entendimento autorreferente da expressão. Todavia, reconhece que a relação de Jesus com o filho do homem pode não estar muito clara para a

comunidade de Q nesse momento (MACK, 1993, p. 167). Também para Vaage (1995, p. 105), nada indica em Q a vinculação dessa expressão ao significado atribuído a ela em Daniel e 1 Enoque, que identificam o filho do homem a uma figura apocalíptica, e, no evangelho de Marcos, que a identifica a Jesus, como um homem justo e sofrido. Contudo, “filho do homem” tem importância significativa e, com exceção de dois momentos, sempre se refere a uma figura transcendental, que está para vir, relacionada a um julgamento iminente, como veremos.

Em seguida, associando-a ao profeta Jonas, essa expressão passa também a carregar o papel de anunciadora do julgamento final (Q 32; Mt 12:38-42; Lc 11:29-32) (MACK, 1993, p. 161). Esse papel é claramente estabelecido em Q 37 (Mt 10:32; Lc 12:8), quando Jesus afirma “que todo aquele que me confessar diante dos homens também o filho do homem [“eu” em Mt] o confessará diante dos anjos de Deus”, e em Q 41 e Q 60, quando a associação é indubitável. Logo, vinculando Jesus ao julgamento final, a comunidade de Q acaba por assumir sua associação ao filho do homem. Essa expressão tem a vantagem de congregar tanto o caráter humano de Jesus, a partir de seus significados cotidianos no idioma semítico, quanto o caráter mitológico apocalíptico já associado a ela, como em Daniel (7:13-14) (MACK, 1993, p. 159), como veremos. Os autores de Q aproveitaram bem essa ambiguidade, usando o termo em ambos os sentidos, vinculando o Jesus terreno ao filho do homem celestial (MACK, 1993, pp. 160 e 161).

Além desse, os demais futuros títulos cristológicos não estão muito presentes em Q. “Cristo”/“Messias” e “salvador” nem mesmo aparecem. Ainda que “senhor” seja usado muitas vezes, a nenhuma dessas expressões se pode atribuir um sentido acima do comum. Contudo, um dos textos introduzidos na terceira camada de Q é o que narra as tentações de Jesus no deserto (Q 6; Mt 4:1-11; Lc 4:1-13), e que desenvolve seu entendimento como filho de Deus. Se Jesus já havia sido entendido como portador de um conhecimento divino, como um ser de outro mundo, herdeiro do reino de Deus, entre outras coisas que destacavam sua extraordinariedade, na parte final de Q todas essas expectativas convergem para a figura do filho de Deus (MACK, 1993, pp. 173 e 174). Vaage (1995, p. 104), porém, entende que essa expressão não tem significado distintivo para Jesus em Q, mas corresponde à identidade de todos os que o seguiam.

Também localizado em Q³, o lamento sobre Jerusalém é bem instrutivo sobre o processo de mitologização de Jesus. Segundo Mack, essa fala de Jesus é semelhante à da Sabedoria, no capítulo 24 do livro do Eclesiástico, quando estabelece morada em Israel. Dessa forma, entende que em Q, após lamentar a postura relutante de Jerusalém, a Sabedoria,

através de Jesus, diz “que não me vereis, desde agora, até o dia em que digais: Bendito aquele que vem em nome do Senhor!” (Q 49; Mt 23:38; Lc 13:35). Isso pode ser um prenúncio do retorno de Jesus em seu papel de filho do homem ou de filho de Deus (MACK, 1993, p. 175).

Em comparação com o evangelho de Marcos e com as cartas paulinas, Q demonstra menor desenvolvimento teológico cristão (VAAGE, 1995, pp. 91 e 92). Nesse sentido, naturalmente a hipótese de existência de Q traz problemas teológicos, pois, por exemplo, não faz referência explícita à ressurreição de Jesus (VAAGE, 1995, p. 89), ainda que referências à sua morte possam ser deduzidas (HURTADO, 2012, p. 300). Porém, se a infância e a própria ressurreição de Jesus não desempenham em Q um papel importante, sua posição ao lado de Deus já é estabelecida (THEISSEN, 2007, p. 33).

Enfim, para nossa pesquisa, interessante é o aparecimento já nessa fonte de alguns dos futuros títulos cristológicos. Para Hurtado (2012, p. 335), essas categorias têm sentido similar ao dado a elas nos sinóticos. Contudo, o entendimento de Jesus como Cristo/Messias não aparece e a locução “filho de Deus” é pouco presente, em comparação com os sinóticos. Porém, a expressão “filho do homem”, que se mostrará fundamental nesta dissertação, já recebe importância em comunidades cristãs antigas. Se nem sempre é possível sua associação direta com o filho do homem de Dn 7, seu caráter apocalíptico já está presente.

2.2.2 O evangelho de Marcos

Marcos é o outro texto da teoria das duas fontes. Além da constatação de sua presença quase que integral em Mateus e Lucas, o que dá a ele o caráter provável de ser o evangelho mais antigo, outros pontos reforçam sua posição basilar entre os sinóticos. Em primeiro lugar, quando Mateus e Lucas estão de acordo com Marcos, estão também de acordo entre si. Porém, no que diferem de Marcos, também diferem entre si. Por exemplo, ambos concordam com Marcos no relato central do batismo, mas diferem na descrição da infância de Jesus, ausente em Marcos. Em segundo lugar, em quase todas as perícopes comuns entre os sinóticos, a cronologia de Mateus e Lucas segue a de Marcos. Por fim, mesmo as divergências entre os termos empregados podem ser explicadas como modificações feitas por Mateus e Lucas em acordo com seus interesses narrativos mais específicos (THEISSEN, 2007, pp. 26 e 27). De qualquer forma, nos textos comuns com Marcos, a “concordância dos termos entre eles chega a 56%” (THEISSEN, 2007, p. 28).

Importante é também salientar um relato do cristianismo primitivo sobre o tema, que reforça a teoria das duas fontes. A partir das citações do bispo Eusébio de Cesareia, já no

século IV, de textos do bispo Papias de Hierápolis, do século II, é possível concluir pelo entendimento de que Marcos e outra fonte, de autoria mateana e formada por ditos de Jesus, poderiam ter fundamentado os evangelhos (THEISSEN, 2007, pp. 28 e 29; VERMES, 2006, p. 180). Ademais, Mack (1993, p. 178) entende que Marcos também teve em Q uma fonte importante, que forneceu a ele as associações de Jesus com a mitologia apocalíptica e com a profecia judaica. Todavia, em acréscimo, traz certa fundamentação aos episódios do batismo e da ceia (nem citada em Q), que se tornariam base para os ritos dos primeiros cristãos (THEISSEN, 2007, p. 73).

Tem sido consenso que Marcos compôs seu evangelho por volta do ano 70 d.C., a partir de informações que refletiam ocorrências pré e pós-pascais (CHARLESWORTH, 1992, p. 30). Para Hurtado (2012, p. 406), o texto é “fortemente moldado pelo Antigo Testamento e preparado para leitores que consideram o Antigo Testamento sua Escritura Sagrada”, particularmente sua versão grega, logo entende que seus leitores não precisavam de explicações sobre a cultura judaica. Esse argumento é reforçado, por exemplo, no episódio da cura de um leproso, em que a recomendação de que o curado se apresentasse ao sacerdote, um costume judaico, não é explicada ao leitor (Mc 1:40-44), na ausência de explicação sobre o jejum (Mc 2:18) e os costumes do templo (Mc 11:15), e na citação de personagens do Antigo Testamento sem apresentá-las. Todavia, para Theissen, seu público-alvo era de não judeus, logo os provenientes do paganismo (THEISSEN, 2007, p. 75), justamente devido às explicações presentes no texto. Isso ocorre, por exemplo, em Mc 5:41, em que Marcos usa uma expressão aramaica seguida de sua tradução, como também em 7:34, na explicação do costume judaico de lavar as mãos (Mc 7:3), da Corban (Mc 7:11) e do hábito de Pilatos de soltar um criminoso por ocasião da Páscoa (Mc 15:6). Ademais, o fato de o autor citar cidades judaicas e não judaicas nos trajetos de Jesus, sem particularizar diferenças, pode ser uma tentativa de superar distinções entre judeus e gentios, o que atenderia aos propósitos de alcance da obra (FREYNE, 1996, pp. 39, 54 e 56). Logo, entendemos que conclusões sobre o público-alvo dessa obra são ainda incertas.

O texto de Marcos não é apenas uma representação escrita da tradição oral de seu tempo, como parece ser a fonte Q. Para Koester (2005b, p. 184), a obra é desenvolvida em torno da narrativa da paixão, em que a morte e a ressurreição de Jesus constituem o clímax de um enredo dramático. A narrativa de Marcos é mais compacta que a dos demais evangelhos, com menos ditos que Mateus e Lucas, ainda que destaque o ensinamento de Jesus como uma de suas atividades mais importantes. O Jesus marcano é uma “figura ativa e vigorosa”, o que é reforçado pela descrição apenas de sua vida adulta, além de mestre e realizador de milagres

(HURTADO, 2012, pp. 376 e 379). Seu caráter realisticamente humano é atestado pelas frequentes emoções que vivencia, como indignação (Mc 10:14), surpresa (Mc 6:6) e ira (Mc 3:5), todas elas excluídas por Mateus e Lucas ao narrar os mesmos episódios (HURTADO, 2012, p. 409). Sua ação profética se manifesta no Sermão Profético (Mc 13) e nas previsões de sua morte. Para Charlesworth (1992, p. 35), Marcos desenvolve sua teologia de forma apocalíptica, como também pensa Wright (2020, p. 852).

Marcante em Marcos é o segredo em torno de quem realmente é Jesus. Anunciado como alguém ainda “mais forte” por João Batista (Mc 1:7), é chamado de “filho amado” pela voz que vem dos céus, o que pode não ter sido um fenômeno público, mas uma experiência subjetiva (Mc 1:9-11) (THEISSEN, 2007, p. 75; KOESTER, 2005b, p. 184). Jesus não é plenamente compreendido pelos que o seguem, mas os demônios identificam sua grandeza (Mc 1:24, 34, 3:11, 5:7) enquanto santo de Deus e filho de Deus. A eles Jesus ordena que não revelem sua identidade. Curiosamente, ainda que zombando, são seus adversários que revelam a “verdade” sobre ele na crucificação, enquanto rei dos judeus e Cristo (Mc 15:26-32). Aliás, após sua morte, é um soldado romano quem vai reconhecê-lo como filho de Deus (Mc 15:39). De certa forma, “na falta de compreensão dos discípulos (Mc 6:52, 8:16-21) e na visão de que suas parábolas não deviam ser compreendidas pelos de fora (Mc 4:10-12, 33-34)”, está refletido o caráter inicialmente oculto de sua ação (KOESTER, 2005b, p. 185). Enfim, a todos recomenda que não revelem sua identidade até o momento adequado (Mc 9:9). No episódio da transfiguração, por exemplo, sua filiação divina é revelada apenas aos três que o acompanharam (Mc 9:7), orientados a não divulgar essa informação, como foi também Pedro, quando o revela como Messias apenas ao pequeno grupo dos discípulos (Mc 8:29). Entretanto, por uma análise narratológica, percebemos que esse segredo não existe para o leitor. Ainda que as informações sobre a identidade de Jesus sejam dadas a ele paulatinamente, desde o início do texto o leitor já recebe informações que os personagens ainda não possuem, quando o narrador “se intromete na narrativa” (MATERA, 2003, p. 22). Por exemplo, as expressões centrais para Marcos, “filho de Deus” e “Messias”/“Cristo”, já são apresentadas no primeiro versículo.

Ademais, seus feitos extraordinários, presentes em todo o texto, não deixam dúvida quanto a sua condição superior. Para Freyne (1996, p. 51), em Marcos, Jesus “atua com senso de sua própria autoridade como porta-voz de Deus para seu reino que se aproxima”. Nesse sentido, enquanto filho do homem, virá “na glória de seu Pai com os santos anjos” (Mc 8:38; ver também 13:26-27 e 14:62), antes vivenciando o sofrimento e a morte, algo não esperado para o Messias (KOESTER, 2005b, p. 185). Logo, além de Messias e filho de Deus, Jesus é

“o agente escatológico de Deus” (MATERA, 2003, p. 27). Logo, em Marcos é possível observar certo paradoxo. O Jesus que faz milagres e transcende a compreensão humana é o mesmo que se entrega ao sofrimento redentor. Ambas essas condições se complementam, “se iluminam mutuamente” (HURTADO, 2012, p. 383). Enfim, a cristologia de Marcos depende, de certa forma, desses três termos principais para apresentar a identidade Jesus, que convergem no interrogatório do Sumo Sacerdote (Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70) (MATERA, 2003, p. 45).

Algumas cenas têm aspecto explicitamente epifânico e demonstram o caráter transcendente de Jesus, como os relatos das ações de Jesus no “mar” (Mc 4:35-41; Mc 6:51), aproximando-o tacitamente de uma condição divina (HURTADO, 2012, p. 378). Para Theissen (2007, p. 75), Marcos é estruturado em torno das três “aberturas” do céu. Os episódios do batismo, da transfiguração e da aparição do anjo no túmulo vazio, enquanto revelações divinas, informam verdadeiramente quem é Jesus, ainda que os relatos de suas aparições tenham sido considerados interpolações por alguns pesquisadores (HURTADO, 2012, p. 377). É possível que essa revelação paulatina e cuidadosa da identidade de Jesus, bem como sua rejeição aos títulos que lhe são aplicados, tenha por motivo certa “reserva monoteísta”. Com isso, Jesus, ou seus seguidores, se protegiam da acusação de autoproclamação divina (THEISSEN, 2007, p. 77).

Enfim, em relação a Q, os três futuros títulos cristológicos importantes para nossa pesquisa são mais bem desenvolvidos. Em Marcos, ainda que um Jesus humano esteja presente, é inequívoco seu entendimento como de um ser transcendente. O desenvolvimento da obra em sentido apocalíptico, o que se nota pelas descrições do filho do homem já aos moldes da literatura apocalíptica, é mais um indício da importância de se estudar esses textos para compreender melhor as expectativas sobre Jesus.

2.2.3 O evangelho de Mateus

Se em Marcos a vida de Jesus é apresentada entre o batismo por João Batista e o encontro do túmulo vazio, Mateus e Lucas acrescentam ainda relatos sobre sua infância e sobre os eventos após a ressurreição (CHARLESWORTH, 1992, pp. 30 a 33), ainda que a linha narrativa seja a mesma de Marcos (MATERA, 2003, p. 50). Ademais, esses textos “literaturizaram” os relatos de Marcos, traduzindo-os para uma linguagem mais popular e biográfica (HURTADO, 2012, p. 372; CHARLESWORTH, 1992, p. 37), buscando atender mais “adequadamente às necessidades dos seus pretendidos leitores” (HURTADO, 2012, p.

417), cristãos com conhecimento das tradições judaicas (HURTADO, 2012, p. 435), com certa prioridade aos de origem efetivamente judaica (RODRIGUES, 2015, p. 155). Quanto à etnicidade de sua autoria, é difícil definir se é gentílica ou judaica, dada a complexidade cultural do mundo mediterrâneo no século I. Entretanto, evidências apontam para uma autoria judaica, tanto a partir da análise da redação, quanto da presença expressiva da cultura judaica no texto (KOESTER, 2005b, p. 192), com o que concorda Rodrigues (2015, pp. 154 e 155).

Tendo apresentado duas das fontes que embasaram esses evangelhos, podemos agora avançar em suas peculiaridades. O material próprio de Mateus, possivelmente de origem oral e não coincidente com Marcos e Q, reforça suas intenções. Destacam seu direcionamento judaico, com a visão de um Jesus que completa a lei e os profetas, como em Mt 5:17 (THEISSEN, 2007, p. 28; FREYNE, 1996, p. 68), ainda que sempre em polêmica com as lideranças religiosas judaicas (FREYNE, 1996, p. 72). Para Matera (2003, p. 51), essa polêmica é representativa de um conflito mais profundo, entre Deus e Satanás, como exemplifica a parábola do joio e do trigo (Mt 13:24-30).

Ainda segundo Matera (2003, p. 51), a cristologia de Mateus faz um avanço em relação à de Marcos, pois a “verdade” sobre a natureza de Jesus já é conhecida dos discípulos antes de sua morte. Nesse sentido, uma característica interessante desse evangelho é o destaque de situações em que Jesus é reverenciado, maior que nos outros sinóticos. Essa postura aparece perante o Jesus ressuscitado (Mt 28:9 e 17) e durante seu caminhar sobre as águas (Mt 14:22-33), e indica “o poder e o status transcendentos de Jesus” (HURTADO, 2012, pp. 444 e 445). Também os doentes o cultuam e lhe atribuem títulos honoríficos, como “filho de Davi” e “senhor” (KOESTER, 2005b, p. 190).

Possivelmente inspirado por Q, estruturou seu texto em 5 discursos, que concentram ditos de Jesus (THEISSEN, 2007, p. 81; KOESTER, 2005b, p. 189), ampliando o corpo de ensinamentos de Marcos. Para Matera (2003, p. 51), “o sermão da montanha apresenta Jesus como intérprete autorizado da lei mosaica”. Ainda complementando esse evangelho, Mateus inseriu no início a narrativa do nascimento e da infância de Jesus, que o coloca como descendente de Davi, já prenunciando sua identidade messiânica. Em sua história, cumpre expectativas judaicas sobre o Messias que viria (Mt 1:22 a 2:23), bem como tem toda sua trajetória segundo o propósito de Deus, como atestam as frequentes citações das Escrituras (FREYNE, 1996, p. 73; HURTADO, 2012, pp. 429 e 430; KOESTER, 2005b, p. 191; MATERA, 2003, p. 54). Ainda em relação à natividade de Jesus, sua descrição em Mateus e Lucas indica a iniciativa divina em sua vinda (HURTADO, 2012, p. 418), enriquecendo “a compreensão mateana do que significa chamar Jesus de Messias e filho de Deus” (MATERA,

2003, p. 51). Reflete também tradições judaicas extracanônicas sobre o nascimento de Moisés, mas não descrições helenistas sobre nascimentos de deuses e heróis (HURTADO, 2012, p. 432). Sua ausência em Marcos possivelmente se deve aos interesses primários desse autor em enfatizar a vida adulta de Jesus enquanto modelo para os demais cristãos (HURTADO, 2012, p. 426).

Mateus, por sua vez, “apresenta Jesus mais como o mestre autoritativo *dos e sobre* os discípulos e leitores” (HURTADO, 2012, p. 442), enfatizando seu ministério em detrimento dos relatos da Paixão e dos milagres (KOESTER, 2005b, p. 188). Jesus assumiu o título de “mestre” perante os discípulos (Mt 10:24-25, 23:8-10; Lc 6:40), o que também é atestado nos demais sinóticos. Em alguns trechos é também tratado assim pelos próprios discípulos (Mc 4:38, 9:5, 10:36, 11:21; Lc 8:45, 9:33, 38 etc.) e por outros que o interrogavam (Mc 12:19; Mt 22:24; Lc 10:25, 20:28, 39 etc.). O epíteto *rabi* (meu professor/meu mestre) era usado especialmente “para descrever eruditos e mestres da Torá” (FLUSSER, 2010, p. 14), “um ‘instrutor oficial’, normalmente um sacerdote, um escriba ou um fariseu” (VERMES, 2006, p. 37). Entretanto, apesar de, como filho de carpinteiro, não ter formação de mestre, foi comparado ao maior mestre de sabedoria, Salomão (Mt 12:42; Lc 11:31), não somente se destacando em erudição na Escritura, como em sabedoria, “que era mais que interpretação da Escritura” (THEISSEN, 2008, p. 57). Também Flávio Josefo, na obra *Antiguidades judaicas*, considera Jesus um homem sábio (FLUSSER, 2010, p. 12). Mesmo levando em conta todas as possíveis críticas à autenticidade do relato de Josefo, as expressões “um homem sábio” e “realizador de obras extraordinárias” coincidem “fundamentalmente com o retrato pintado, em cores mais quentes, do Jesus que descobrimos oculto sob os evangelhos sinóticos” (VERMES, 2006, p. 307). Examinando os pronunciamentos de Jesus, não é possível considerá-lo iletrado: era versado tanto nas Escrituras sagradas quanto na tradição oral judaica e “sabia como aplicar essa herança erudita” (FLUSSER, 2010, p. 12). Todavia, é provavelmente o “primeiro mestre itinerante comprovado do judaísmo daquele tempo”, deslocando seu “estabelecimento de ensino” ou agindo como “mestre andarilho” (THEISSEN, 2008, p. 56).

Mateus também incrementa a narrativa pós-ressurreição, atestando a autoridade de Jesus sobre o céu e a terra (Mt 28:18-20). Essa autoridade, porém, foi dada por Deus, o que previne qualquer interpretação que iguale Jesus a Deus ou o coloque como um rival, preservando a visão monoteísta (HURTADO, 2012, p. 436). Diferentemente de Marcos, mas nem tanto, Mateus apresenta o caráter divino de Jesus de forma mais explícita, sem deixar de lado o cuidado com o monoteísmo judaico. O episódio das tentações (Mt 4:1-11) é um debate

teológico entre Jesus e o Diabo, que o trata como filho de Deus. Nele Jesus se revela um monoteísta convicto (THEISSEN, 2007, p. 85).

Além de filho de Deus, como atestam militares romanos em sua crucificação, e Messias, Mateus reforça o entendimento, já presente em Marcos, de Jesus enquanto filho do homem em seu sentido escatológico, como aquele que triunfará como vindicador dos eleitos (Mt 13:24-43) (HURTADO, 2012, p. 441; MATERA, 2003, p. 72). Nesse sentido, as parábolas das dez virgens (Mt 25:1-13) e dos talentos (Mt 25:14-30) servem de alerta aos seguidores, para que vigiem e sejam fieis. Já em Mt 25:31, o filho do homem é novamente anunciado, o que coloca Jesus em posição elevada, gloriosa, como propõe todo esse evangelho (HURTADO, 2012, pp. 443 e 444; MATERA, 2003, p. 79).

Enfim, nesse evangelho encontramos um Jesus mais reverenciado, com sua grandeza já pública em todo seu ministério. Como também Lucas, ainda que contribua com mais informações sobre o episódio da ressurreição, Mateus dá mais ênfase aos ensinamentos de Jesus que a ele. O caráter divino de Jesus tem mais destaque que em Marcos e em Q, o que pode indicar certo desenvolvimento desse entendimento, rumo à exaltação de sua figura. Ademais, dada a constante vinculação de Jesus aos textos judaicos, acreditamos ser ainda mais forte a possibilidade de influência da apocalíptica judaica em suas concepções, notadamente no que se refere ao filho do homem.

2.2.4 O evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos

Escritos possivelmente por um gentio temente a Deus, aproximadamente na mesma época de Mateus e em alguma grande cidade do Mediterrâneo, Lucas e Atos tinham por destinatária, possivelmente, a camada mais alta da sociedade romana (THEISSEN, 2007, pp. 87 e 88). Entretanto, ainda que admitamos um público predominantemente gentio, “o ambiente criado pela narrativa lucana é totalmente judeu” (MATERA, 2003, p. 85). É também perceptível nesses textos alguma familiaridade com convenções e técnicas literárias da época, aplicadas conscientemente aos objetivos do autor (HURTADO, 2012, p. 371). Ademais, sua narrativa é mais ordenada em comparação com Marcos (MATERA, 2003, p. 84).

O evangelho lucano segue basicamente a narrativa de Marcos e Mateus, naturalmente inserindo informações exclusivas. Da mesma forma que Mateus, amplia a narrativa de Marcos com os episódios do nascimento e da ressurreição de Jesus, todavia, liga sua história também a figuras e eventos da história mundial, com referências a Herodes, Augusto, Tibério, entre outros, para além da sua natural vinculação à história do povo de Israel. Nesse evangelho,

judeus e cristãos já passam a ser diferenciados (KOESTER, 2005b, p. 192). O fato de Lucas iniciar a genealogia de Jesus em Adão também indica uma intenção de aplicar a ele um significado universal. Ademais, em Lc 24:46-49, Jesus espera que sua mensagem seja pregada a todas as nações (HURTADO, 2012, pp. 450 a 452). Logo, seu evangelho é mais inclusivo aos gentios que o de Mateus (CHARLESWORTH, 1992, p. 36), afinal, “o Messias de Israel será salvador tanto dos gentios como dos judeus” (MATERA, 2003, p. 89).

Lucas também apresenta um Jesus mais humano, que se dirige aos pecadores e excluídos, como em Lc 7:36-50 (THEISSEN, 2007, p. 28; MATERA, 2003, p. 83), e viaja “como um peregrino igual a tantos outros dentre seus conterrâneos galileus” (FREYNE, 1996, p. 89). Segundo Hurtado (2012, p. 452), “o Jesus lucano é uma figura genuinamente humana”. Esse autor, porém, destaca o caráter heroico da jornada de Jesus, “sua submissão heroica a um destino injusto”. Primeiramente, em seu julgamento por Pilatos, sua inocência é afirmada repetidamente (Lc 23:4, 14, 15 e 22). Em segundo lugar, no episódio da crucificação, Jesus tem sua inocência também afirmada pelo centurião (Lc 23:47) e, em suas últimas palavras, se entrega a Deus com confiança (Lc 23:46), diferentemente dos relatos de Mateus e Marcos, que reproduzem o lamento do Sl 22 (HURTADO, 2012, p. 453).

Nesse sentido mais humano, a designação de profeta parece mais conveniente à Lucas. Já em Marcos, Jesus foi considerado profeta (Mc 6:15; 8:28) e percebia-se como um, o que aparece quando relata não ser reconhecido profeta em sua própria terra (Mc 6:4; Mt 13:57; Lc 4:24). A ideia de que as profecias haviam cessado em Israel, desde a morte dos profetas Ageu, Zacarias e Malaquias, existia entre os judeus. Também em 1Mac 9:7 e na obra *Contra Apião*, de Flávio Josefo, a interrupção da sucessão dos profetas é atestada. Todavia, o próprio Josefo, de maneira indireta, a literatura intertestamental, os Manuscritos do Mar Morto e o Novo Testamento contradizem essa opinião, ainda que tacitamente (VERMES, 2006, p. 227).

A época de Jesus foi muito receptiva aos “homens divinos”, “aos taumaturgos, aos profetas que viviam entre os homens e que muitos tomavam por mestres” (VEYNE, 2011, p. 43), em uma sociedade “em que a combinação da santidade e do miraculoso era considerada normal” (VERMES, 2015, p. 38). Para Koester (2005b, p. 69), sem serviços de saúde pública e com vários e frequentes tipos de enfermidade, toda mensagem de salvação deveria ser acompanhada do anúncio de um “homem divino”, realizador de curas milagrosas, para ser de sucesso. Além de João Batista, pelos menos outros cinco líderes carismáticos (nove, segundo Crossan) reavivaram “sonhos de salvação vinda do deserto”, de novas travessias do rio Jordão e ideias semelhantes, realizando milagres ou não, que provocaram até mesmo recomendação

nos evangelhos para que não fossem seguidos (Mt 24:26, Lc 17:23) (THEISSEN, 2008, p. 242; VERMES, 2006, pp. 39 e 228; FLUSSER, 2010, p. 87; CROSSAN, 1991, p. 160).

Na terminologia bíblica e judaico-cristã à época de Jesus, o termo “profeta” se referia às figuras milagrosas do Antigo Testamento e aos “mensageiros inspirados por Deus e reveladores dos seus segredos”, como Isaías, Jeremias ou os outros profetas que deixaram livros (VERMES, 2006, pp. 38 e 226). Na história do povo judeu, por exemplo, vamos encontrar o profeta Eliseu, a quem foram atribuídas curas, ressurreições e outros milagres bem semelhantes aos de Jesus, sem que sua figura fosse divinizada ou comparada a Deus (2Rs 4:32-35; 4:40-44; 13:21 etc.). Também em seu profeta predecessor, Elias, mas também em Hanina ben Dosa (século I d.C.) e Onias (século I a.C.), todos fazedores de milagres, pode-se identificar um perfil de homem santo, também aplicável a Jesus. Todos esses operavam, segundo a crença popular, com autoridade divina, mas independentemente de métodos, rituais ou instituições, conforme usualmente o poder divino atuava (CROSSAN, 1991, pp. 156 e 157).

Horsley e Hanson (1995, p. 125) propõem uma classificação, de profetas oraculares e de ação, realizadores de prodígios ou não. Os profetas oraculares anunciavam o julgamento iminente de Deus; os profetas de ação buscavam conduzir um movimento popular “a uma participação vigorosa numa ação redentora antecipada de Deus”. Nesse segundo sentido, Freyne (1996, pp. 94 a 96) destaca o caráter eventualmente subversivo e crítico da injustiça social, que assemelha a pregação de Jesus à dos antigos profetas. Também adotando o primeiro sentido, Lucas valoriza um pouco mais a situação presente como o fim da história, com a afirmação escatológica de que o retorno de Jesus pode se dar a qualquer momento (CHARLESWORTH, 1992, p. 35). Ademais, ainda que algumas ações oraculares possam ser identificadas nas palavras de Jesus, como anúncios escatológicos (Mc 13; Mt 24; Lc 21), o caráter profético prodigioso, mais que o de mensageiro de Deus ou qualquer outro, é o que se assemelha a sua ação. Para Vermes (2006, pp. 227 a 229), “a definição popular ‘o profeta Jesus, de Nazaré da Galileia’ (Mt 21:11) baseava-se nos milagres e prodígios atribuídos a ele”.

A identificação de Jesus com figuras proféticas aparece em um de seus diálogos com os discípulos (Mc 8:28; Mt 16:14; Lc 9:19), onde é informado que uns o identificavam com João Batista, Elias ou outro dos profetas reencarnado. Também Herodes e membros de sua corte cogitam ser Jesus a ressurreição de João Batista, já morto (Mc 6:14; Mt 14:2; Lc 9:7-9). Em outro exemplo, Tiago e João, inconformados perante a rejeição a Jesus na Samaria, perguntam a ele se não gostaria que ordenassem a descida de fogo dos céus para consumir os

samaritanos (Lc 9:52-56), o que é recusado por Jesus. Isso mostra que “Jesus de modo consciente se apresentava a seus discípulos como profeta e taumaturgo do fim dos tempos, à semelhança de Elias” (MEIER, 2003, p. 228). Sua associação a Elias é evidente (Lc 4:24-27, 9:7), pois até mesmo realiza feitos semelhantes (Lc 7:11-16; 1Rs 17:17-24). Em Lc 7:39, sua condição de profeta é questionada por não impedir que uma pecadora o toque. Em outro momento, Jesus possivelmente esperava ser reconhecido enquanto profeta e justo (Mt 10:40-42). Também se reconhece como tal ao dizer que não deveria perecer fora de Jerusalém, aos moldes dos demais (Lc 13:33), ao agir como um na enunciação da parábola dos vinhateiros homicidas (Lc 20:9-19) e até mesmo ao se admitir como mais que um profeta ao se comparar a Jonas (Lc 11:32). Também como Jonas (Jn 1:5), dormia tranquilo enquanto seu barco corria riscos sob a tempestade (Mc 4:35-41; Mt 8:23-27; Lc 8:22-25). Sua infância é descrita da mesma forma que a infância do profeta Samuel (Lc 2:52; 1Sm 2:26), o que atesta certa identificação de papéis. No episódio de seu batismo por João, a descrição do ambiente à margem do rio, com o céu se abrindo e com uma visão simbólica, é semelhante à narrativa da primeira visão de Ezequiel (Ez 1:1). Por fim, perante o Sinédrio, Jesus foi agredido e humilhado como profeta (Mc 14:65; Mt 26:67, 68; Lc 22:63, 64), ao ser denunciado como enunciador da destruição do templo próxima.

Nas duas vezes em que Jesus se autodenomina profeta, o termo é associado à experiência de rejeição e morte (Lc 4:23-24, 13:34). É possível observar ainda uma relação entre o episódio da transfiguração, conforme narrado por Lucas (9:28-36), e o de Moisés na montanha Horeb, ouvindo a voz de Deus a partir de uma nuvem (Dt 4:10-12), ainda que, nesse aspecto, não identifiquemos diferenças entre os sinóticos. Também para Vermes (2006, p. 143), o epíteto “servo”, uma novidade de Atos, poderia ser associado ao de profeta à época de Jesus.

Porém, nos Atos, sua condição de profeta galileu é elevada “por Deus à dignidade de Senhor e Cristo depois de tê-lo ressuscitado dos mortos” (VERMES, 2006, p. 141). A despeito de sua apresentação de Jesus como humano e herói, Lucas mostra uma visão elevada de seu significado transcendente. Por exemplo, nos versículos finais de seu evangelho, o Jesus ressuscitado é adorado como uma figura de condição divina, o que pode significar uma antecipação da reverência cültica cristã. Além disso, o episódio da ascensão de Jesus (Lc 24:50-53; At 1:9-11) pode ecoar tradições judaicas anteriores, de arrebatamento aos céus de personagens como Enoque, Elias e Moisés, bem como tradições greco-romanas (HURTADO, 2012, p. 454), como veremos com mais detalhe à frente. Ainda que termos que se encaminhem na direção da exaltação de Jesus, como “filho de Deus” e “filho do homem”,

sejam raros nos Atos, no discurso final de Estêvão essa segunda expressão se torna um nome para Jesus (At 7:56), espelhando a profecia feita por ele ao Sumo Sacerdote (Lc 22:69) (VERMES, 2006, p. 144). Discordando de Hurtado, para Vermes (2006, p. 175) nada há nos Atos que apontem para uma condição divina de Jesus. Ao contrário, na dupla obra lucana é possível observar “o contraste entre a adoração de Jesus e o endeusamento de seres humanos”. Agripa I não recusou sua adoração como Deus e morreu (At 12:19-23). Paulo e Barnabé recusaram explicitamente seu endeusamento e sobreviveram (At 14:8-20). A despeito do entendimento judaico tradicional, Lucas entende Jesus como filho de Deus da mesma forma como o são todos os seres humanos, pois descendem de Adão, o primeiro filho de Deus (THEISSEN, 2007, p. 86).

A designação de Jesus como “senhor” é a mais presente em Atos. Contudo, Hurtado (2012, pp. 352 e 452) destaca que a expressão não funciona “tanto como um título confessional nos evangelhos como em outros escritos do Novo Testamento”, ainda que já indique certa reverência. Nesses demais textos do século I, essa expressão passou a ser identificada ao Messias mais claramente (BORG & CROSSAN, 2006, p. 100). Alguns estudiosos renomados defenderam que o uso de “senhor” pelos cristãos para se referir a Jesus derivou das comunidades gentílicas, imitando as religiões de mistério gregas ou o culto imperial romano. Todavia, esse tratamento já era familiar aos judeus (*adon* em hebraico, *mar* em aramaico e *kyrios* em grego) previamente. No contexto cotidiano, referia-se a pessoas em condição de autoridade, de um pai a um rei. No contexto religioso, referia-se aos mestres, que, naturalmente, estavam em posição de autoridade, mas também a profetas e ao Messias esperado, no cume da hierarquia religiosa. Enfim, foi também utilizado para o próprio Deus, como em trechos de Daniel, dos Manuscritos do Mar Morto etc. Logo, Vermes (2006, pp. 221 a 224) reconhece esse uso como “um costume linguístico profundamente imbuído, que pode ser reconhecido, inalterado, por cinco séculos”, o que indica não ter sido necessário qualquer empréstimo do helenismo para que surgisse na mentalidade cristã.

Jesus é chamado de “senhor” nas situações em que causa espanto nos que testemunham curas e outros milagres, como na cura de um leproso (Mt 8:2; Lc 5:12), de um servo de centurião (Mt 8:8; Lc 7:6) ou da filha da mulher sirofenícia (Mc 7:28; Mt 15:22, 25, 27); e na expulsão de demônios (Lc 10:17). Quando “aquele dia vier”, chamá-lo de “senhor” não será o suficiente para os que não cumprem a vontade do pai (Mt 7:21-23; Lc 6:46, 13:25-27). No desespero perante uma tempestade (Mt 8:25), os discípulos acordam Jesus chamando-o “senhor”, expressão substituída por “mestre” nos paralelos (Mc 4:38; Lc 8:24). A relação entre “senhor” e “mestre” aparece também no encontro com o cego Bartimeu (Mc 10:46-52;

Mt 20:29-34; Lc 18:35-43). Se em Marcos é chamado “rabbuni” (meu mestre), nos outros é chamado “senhor”. Logo, além de seu uso em contextos milagrosos, esse título também aparece como sinônimo de “mestre” (VERMES, 2006, p. 226). Para Matera (2003, p. 106), em Atos, muitas vezes não fica claro se o termo se refere a Jesus ou a Deus, o que pode representar a atribuição de prerrogativas divinas a Jesus. Para ele, esse uso ambíguo pode indicar que “as fronteiras entre Jesus e Deus se tornaram fluidas na narrativa de Atos” (MATERA, 2003, p. 129).

De toda forma, ainda que seu caráter humano seja destacado, esses textos não deixam dúvidas sobre a real identidade de Jesus, como Messias, filho de Deus e filho do homem. Para Matera (2003, p. 97), na narrativa da viagem (Lc 9:51 a 19:44) Jesus é apresentado inicialmente como um Messias “profético”, que conhece seu destino em Jerusalém (Lc 9:51, 13:31-35, 18:31-34) e sua ligação especial com Deus (10:21-22). Também aparece como um Messias “compassivo”, que prega arrependimento e oferece salvação (13:10-17, 15:1-32, 17:11-19, 18:35-43). Por fim, é apresentado como o filho do homem (17:22-37), que voltará inesperadamente para reunir os eleitos. Esse desenvolvimento, de homem a “senhor e Messias”, pode ser percebido no discurso de Pedro por ocasião do Pentecostes, quando o apóstolo destaca a ressurreição e a ascensão de Jesus como justificativas de sua exaltação (MATERA, 2003, p. 108).

Enfim, identificamos em Lucas um Jesus ainda mais transcendente, mais reverenciado e convicto de sua “missão”, sem ser menos humano. A ambiguidade do termo “senhor”, bem como o caráter humano, porém íntimo do transcendente, derivado da atribuição de profeta, contribuem para esse aparente paradoxo. Também em Atos, ainda que as expressões “filho de Deus” e “filho do homem” sejam menos frequentes, Jesus já aparece glorificado.

Como conclusão, desse capítulo entendemos que, em relação aos principais termos atribuídos a Jesus, assunto caro a esta pesquisa, Q e os sinóticos concordam em sua aplicação e sentido, destacando-o principalmente como Cristo/Messias, filho de Deus e filho do homem (HURTADO, 2012, p. 352). A exegese da perícopes Mc 14:61-62, Mt 26:63-64, Lc 22:67-70, foco do próximo capítulo, trará conclusões mais profundas sobre o significado e a aplicação dessas expressões. Naturalmente, em todos esses textos a superioridade de Jesus é atestada. Contudo, o “caminho” da fonte Q ao evangelho de Lucas e Atos nos apresenta um desenvolvimento das expectativas sobre Jesus no sentido de sua transcendência e exaltação, ou seja, de sua divinização.

3 A EXEGESE DE Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70

Relembrando a tabela sinótica já apresentada, segue a perícopre de nosso interesse na tradução da Bíblia de Jerusalém, ao lado de seu original grego:

Tabela 2 – Paralelos Mc 14:61-62/Mt 26:63-64/Lc 22:67-70 em português e grego

Mc 14:61-62	
<p>Ele, porém, ficou calado e nada respondeu. O Sumo Sacerdote o interrogou de novo: És tu o Cristo, o filho do Deus Bendito? Jesus respondeu: Eu sou. E vereis o filho do homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu.</p>	<p>Ὁ δὲ εἰσιώπα καὶ οὐδὲν ἀπεκρίνατο. Πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ, “Σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Εὐλογητοῦ;” Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, “Ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς Δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ”.</p>
Mt 26:63-64	
<p>Jesus, porém, ficou calado. E o Sumo Sacerdote lhe disse: Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o filho de Deus. Jesus respondeu: Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, vereis o filho do homem sentado à direita do Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu.</p>	<p>Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰσιώπα. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ, “Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ”. Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, “Σὺ εἶπας. Πλὴν λέγω ὑμῖν ἀπ’ ἄπτι ὄψεσθε τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς Δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ”.</p>
Lc 22:67-70	
<p>dizendo: Se tu és o Cristo, dize-nos! Ele respondeu: Se eu vos disser, não acreditareis, e se eu vos interrogar, não respondereis [nem me soltareis]*. Mas, desde agora, o filho do homem estará sentado à direita do Poder de Deus! Todos então disseram: És, portanto, o filho de Deus? Ele lhes declarou: Vós dizeis que eu sou!</p> <p>* trecho ausente na tradução da Bíblia de Jerusalém</p>	<p>λέγοντες, “Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπέ ἡμῖν”. Εἶπεν δὲ αὐτοῖς, “Ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὲ πιστεύσητε. Ἐὰν δὲ καὶ ἐρωτήσω, οὐ μὲ ἀποκριθῆτε μοι ἢ ἀπολύσητε. Ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς Δυνάμεως τοῦ Θεοῦ”. Εἶπον δὲ πάντες, “Σὺ οὖν εἶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ”? Ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη, “Ἕμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι”.</p>

Fonte: Elaborada pelo autor (2022)

Na procura de pistas que já indiquem um entendimento divinizado de Jesus nos sinóticos, a investigação dessa perícopes nos parece conveniente, pois reúne três importantes futuros títulos cristológicos, os quais indicam a visão que se tinha de Jesus já entre os primeiros cristãos, a despeito de interpretações desenvolvidas nos séculos seguintes.

Considerando nosso interesse, as variações de redação no texto grego não são significantes. Em Mc 14:61, alguns manuscritos registram “οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν” em vez de “οὐδέν ἀπεκρίνατο” (“nada respondeu”). Em Mt 26:63, alguns manuscritos não contêm a palavra “ἀποκριθεὶς” (“respondendo” ou “reagindo”) ou mesmo todo o trecho “Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ”. Já em Lc 22:67, podemos encontrar “εἶπον” no lugar de “εἶπὲ” (“dize”) e, em Lc 22:68, a omissão de “καὶ” e “μοι ἢ ἀπολύσητε” (“a mim, nem me soltareis”). Por fim, em Lc 22:68, alguns manuscritos apresentam a palavra “δὲ” em “νῦν δὲ ἔσται”.

Comparando agora os três registros da perícopes, não identificamos variações consideráveis nos usos dos tempos, vozes e modos verbais, bem como no das preposições. Em Lucas, em vez do Sumo Sacerdote, todo o Sinédrio interroga Jesus. Contudo, dada a importância do Sumo Sacerdote entre os membros do Sinédrio e sua provável presença, como indicam Marcos e Mateus, não identificamos aí uma diferença relevante.

É interessante notar que os termos “Cristo” e “filho de Deus” já aparecem nas perguntas direcionadas a Jesus. Todavia, enquanto “Cristo” sempre aparece de forma direta, em Mc, “filho de Deus” é citado como “Υἱὸς τοῦ Εὐλογητοῦ” (“filho do Bendito”), o que levou os tradutores da Bíblia de Jerusalém a optarem pela tradução “filho do Deus Bendito”. O epíteto “bendito” é algumas vezes aplicado a Deus nos Salmos (28:6; 31:21; 41:13; 66:20; 68:19; 72:18; 89:52; 106:48; 113:2; 119:12; 124:6; 135:21; 144:1), em outros textos do Antigo Testamento (Gn 24:27; 1Sm 25:39; 2Sm 18:28; 2Cr 9:8, 2:12; 1Rs 8:56 etc.) e mesmo no Novo Testamento (Lc 1:68; Rm 1:25, 9:5; 2Co 1:3; Ef 1:3; 1Pd 1:3), o que justifica sua associação a Deus em Mc 14:61. No comentário de Jesus sobre o filho do homem, Deus agora é chamado “Δυνάμεως” (“Poderoso”) em Mc e Mt e “Δυνάμεως τοῦ Θεοῦ” (“Poder de Deus”) em Lc, expressões também multiplamente atestadas nos textos bíblicos.

Enquanto “Cristo” e “filho de Deus” já aparecem associados na pergunta do Sumo Sacerdote em Mc e Mt, em Lc a afirmação sobre o filho do homem aparece entre as duas locuções. De qualquer forma, na perícopes estão três dos títulos comumente associados a Jesus, o de Cristo/Messias, o de filho do homem e o de filho de Deus. Porém, uma diferença bem interessante pode ser observada: em Marcos, diante da interrogação, o próprio Jesus

admite ser Cristo e filho de Deus; em Mateus e Lucas, o interrogado não afirma nem nega, mas destaca serem estas as palavras dos interrogadores. Se Marcos foi escrito tendo os cristãos do paganismo por público alvo – ainda que isso não seja consenso, como vimos no capítulo anterior –, seu relato poderia ser mais despreocupado com as expectativas judaicas. Entretanto, já em Mateus e Lucas, há uma tentativa mais clara de enquadramento da figura de Jesus nas tradições e profecias judaicas (THEISSEN, 2007, p. 74), o que evitaria revelar nele este tipo de autoconsciência, de que seria Cristo e filho de Deus.

A referência à vinda do filho do homem, sempre no futuro, é feita espontaneamente por Jesus, sem que constasse nas perguntas direcionadas a ele. Ainda que essa referência seja feita em terceira pessoa, como se se tratasse de uma outra pessoa, como veremos à frente é bem aceito que Jesus tenha se identificado com essa figura. Na perícopes e nos versículos que a sucedem, não observamos nenhum incômodo por parte do Sinédrio com a aparição repentina do filho do homem na discussão, mas sim pela ausência da negação de Jesus em ser o filho de Deus e o Cristo (“Eu sou”, “Tu o disseste”, “Vós dizeis que eu sou”). Logo, o anúncio da vinda do filho do homem pode ter sido interpretado como uma espécie de confirmação de sua identidade enquanto Cristo e filho de Deus. Sendo Jesus identificado com o Cristo que havia de vir, próximo estaria o dia do julgamento de Israel e das nações (Is 4, 11, 24, 42, 49, 53 etc.), o “dia de Iahweh” ou “dia do Senhor” (Is 13:9; Jl 2:31; 1Ts 5:2; 2Co 1:14), em que o rebento de Jessé “julgará os fracos com justiça” (Is 11:4). A partir de Dn 7, porém, esse “juiz” é identificado com o filho do homem celestial, a quem “foi outorgado o poder, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído” (7:14). Essa conexão fica mais evidente em Mc 11, Mt 24, Lc 21:

Então, se alguém vos disser: “olha o Cristo aqui” ou “ali!”, não creiais. Pois não de surgir falsos Cristos e falsos profetas, que apresentarão grandes sinais e prodígios de modo a enganar, se possível, até mesmo os eleitos. Eis que vos previ. Se portanto, vos disserem: “ei-lo no deserto”, não vades até lá; “ei-lo em lugares retirados”, não creiais. Pois assim como o relâmpago parte do oriente e brilha até o poente, assim será a vinda do filho do homem (Mt 24:23-27).

Logo, essa associação dos três epítetos nos parece aceitável já segundo o pensamento dos interlocutores de Jesus nesse interrogatório. Com base nos desenvolvimentos sobre Jesus nos sinóticos e em suas bases, localizamos nessas expressões os indícios para sua exaltação. Logo, estudá-los de forma mais profunda se torna essencial. Identificar as origens desses termos e suas aplicações à época dos primeiros cristãos, partindo de textos anteriores e

contemporâneos, é o que faremos nesse momento enquanto um segundo passo do processo de exegese.

As expressões associadas a Jesus nos evangelhos indicam a opinião que seus observadores construíram sobre ele, condensando a formulação de um “juízo religioso”. Se em Paulo e João encontramos esses epítetos em forma teologicamente mais desenvolvida, nos sinóticos talvez indiquem uma visão mais próxima das primeiras concepções sobre Jesus, pelo menos em sentido mais amplo. Nesses textos, alvo principal de nossa pesquisa, não vamos encontrar esses termos na boca de Jesus, que se preocupava mais com Deus e seu reino que consigo mesmo. A exceção está na expressão “filho do homem” (VERMES, 2006, p. 210), como veremos.

Considerando que Jesus era judeu, bem como a maior parte dos autores dos evangelhos, o exame do mundo judaico é fundamental para uma melhor compreensão do Novo Testamento e, logo, para a exegese da perícopa selecionada. Logo, a tradição bíblica e pós-bíblica, do Antigo Testamento e do período intertestamental, pode iluminar o estudo dos evangelhos sinóticos, objeto de nossa pesquisa. No passado, a partir do conflito registrado entre lideranças judaicas e Jesus e do fracasso da pregação dos discípulos entre os judeus da Palestina, a tradição cristã, particularmente das comunidades gentílicas, reconheceu nas tradições judaicas algo oposto ao cristianismo. Apesar de admitirem o conhecimento profundo dos judeus sobre o Antigo Testamento, Orígenes e Jerônimo, por exemplo, só aceitavam sua contribuição para compreenderem detalhes históricos. Essa postura conflituosa entre judeus e cristãos no campo dos estudos bíblicos permaneceu no período patrístico e medieval. De um lado, cristãos defendiam a prova da verdade da Igreja documentada nos textos judaicos; do outro, judeus apontavam falhas nos argumentos e interpretações cristãos do material bíblico e pós-bíblico. Apenas no século XVII esse material começou a ser utilizado em apoio às pesquisas sobre o Novo Testamento e, já no século XIX, textos intertestamentários, junto à literatura rabínica, foram colocados como auxiliares na sua exegese, como 1 Enoque e o Livro dos Jubileus (VERMES, 2015, pp. 79 a 82).

Os Manuscritos do Mar Morto, descobertos entre 1947 e 1956 e datados entre os séculos II a.C. e I d.C., são também importantes para a compreensão do texto bíblico e da mentalidade judaica intertestamentária. Logo, contribuem para melhor entendimento das origens do cristianismo. Paralelos entre esses manuscritos e textos do Novo Testamento indicam que seus autores compartilhavam expressões correntes à época (VERMES, 2015, pp. 88 e 89). Além disso, graças a sua descoberta, textos apócrifos e pseudoepígrafos, como os citados acima, receberam maior interesse dos estudiosos do judaísmo, pois muitos fragmentos

foram encontrados entre o material de Qumrã. Isso confirma seu pertencimento à Antiguidade judaica (VERMES, 2015, p. 129). Todavia, é possível pensar o grupo religioso de Qumrã e o cristianismo nascente como “dois ramos distintos da mesma árvore”, logo suas proximidades proviriam de um substrato comum e não de interferências mútuas. Vermes (2015, p. 145) faz uma análise comparativa do pensamento religioso dos dois grupos e conclui que, se os manuscritos do Mar Morto exerceram alguma influência nos textos neotestamentários, essa influência não recaiu sobre o movimento inicial de Jesus, “para quem toda a doutrina qumraniana teria soado estranha”, mas sobre Paulo, João e leituras cristãs posteriores. Enfim, o uso de fontes intertestamentárias em análise comparativa com textos do Novo Testamento, como apócrifos, pseudoepígrafos, manuscritos do Mar Morto, entre outros, é legítimo e enriquecedor. Mesmo textos provavelmente posteriores podem representar ideias religiosas pré-existentes, contemporâneas do material de nosso interesse (VERMES, 2015, p. 103).

Entretanto, como já abordamos, os primeiros cristãos não eram “fechados” e influenciados apenas pela cultura judaica. A pesquisa cultural do cristianismo primitivo deve estar inserida em uma empreitada mais ampla, de investigação da história cultural do Mediterrâneo sob o Império Romano (NOGUEIRA, 2018, p. 41). Mesmo como de resistência, a cultura de um grupo não se restringe a ele, mas perpassa toda a sociedade do seu entorno. Logo, mesmo que os primeiros cristãos tivessem pontos de vista que os colocassem à margem da cultura dominante e avessos a relações sincréticas com outras tradições, de certa forma foram constituídos e articulados por categorias do mundo mediterrâneo (NOGUEIRA, 2018, pp. 60 e 61). Assim, entendemos como fundamental a investigação de possibilidades de influência helenística na constituição e no uso das expressões atribuídas a Jesus nos sinóticos, que representam parte importante desta pesquisa.

3.1 A INFLUÊNCIA HELENISTA NAS CONCEPÇÕES SOBRE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

A transformação de Jesus em um “redentor divino eterno”, observada nos escritos de Paulo e João, deriva de um contexto de “mudança prematura da perspectiva cultural”, quando a mensagem de Jesus passou de seu contexto linguístico semítico e galileu para um ambiente estrangeiro (VERMES, 2006, p. 311). Todavia, admitindo que “o encontro cultural de helenismo e judaísmo formou a base para o surgimento do cristianismo primitivo” (THEISSEN, 2008, p. 316) e que “o helenismo teve um impacto profundo e duradouro também sobre o judaísmo, tanto na diáspora quanto na Palestina” (GUNNEWEG, 2005, p.

251), poderíamos conceber a influência helenista na constituição e na aplicação das expressões atribuídas a Jesus nos sinóticos? Afinal, como apontam Simon e Benoit (1987, p. 235), “um dos maiores problemas da história das origens cristãs reside justamente no intento de esclarecer e, de alguma forma, delimitar a parte que coube respectivamente aos elementos judaicos e helenísticos na gênese e evolução do cristianismo”.

3.1.1 O contexto judaico pré-cristão

A partir da chegada de Alexandre ao Oriente, ou mesmo antes disso, foi disseminada a cultura e o modo de vida gregos, com “peculiar interpenetração mútua de Oriente e Ocidente” (GUNNEWEG, 2005, pp. 250 e 252), em processo que foi denominado “helenização” (KOESTER, 2005a, pp. 43 e 44; NICKELSBURG, 2011, p. 98). Além do idioma, a arte e a arquitetura gregas se espalharam pelas regiões dominadas. Do lado grego também houve apropriação de elementos de origem oriental, que foram absorvidos e inseridos em sua cultura, sua organização social e em seus mitos e ritos, ainda que ressignificados durante o posterior contexto do domínio romano. Ainda que o controle político dos sucessores de Alexandre tenha terminado a partir das conquistas romanas, a influência grega permaneceria ainda por séculos na região submetida a Roma (MARCONDES, 2010, pp. 84 e 85; MEIER, 1992, p. 256). Segundo Gottwald (1998, p. 411), “o judaísmo foi desafiado por esta perspectiva de assimilação cultural e sincretismo religioso”, o que promoveu conflitos em sua estrutura e “moldou novos desenvolvimentos no aspecto institucional, intelectual e espiritual”.

É atestada certa independência administrativa na Palestina neste período, sob dominação dos ptolomeus, seguidos pelos selêucidas, a qual tinha autonomia em assuntos internos e religiosos (GUNNEWEG, 2005, p. 249). Contudo, essa autonomia não impediu a penetração helenista na elite dominante, interessada em vencer o nocivo isolamento econômico, político e intelectual. Além disso, se o helenismo era tolerante à diversidade religiosa, em seu entendimento a fé monoteísta de Israel – em um Deus único, universal e moral, da História e do mundo, diante do qual as demais divindades eram ídolos fabricados por mãos humanas – não podia ser admitida sem que se dissolvesse. Logo, a abertura ostensiva à penetração cultural helenista, as ações mais autoritárias, no sentido de se transformar Jerusalém numa *polis* grega por parte dos selêucidas, e as perseguições religiosas ao judaísmo, perpetradas, provavelmente, pelas próprias lideranças helenistas de Jerusalém, intensificaram o zelo pela lei judaica nos mais resistentes (GUNNEWEG, 2005, pp. 260 e 261; GOTTWALD, 1998, p. 416; SICRE, 2008, pp. 444 e 445; MEIER, 1992, p. 207). Se,

nesse período, as lideranças sacerdotais e as camadas superiores tinham se aberto ao helenismo dos dominantes, parcelas da sociedade mais conservadoras reagiram, no que culminaria na Revolta dos Macabeus, no século II a.C. (GUNNEWEG, 2005, p. 258; SIMON & BENOIT, 1987, p. 52; SALDARINI, 2005, p. 292). Contudo, cabe salientar que, para Koester (2005a, p. 214), “esse contraste cada vez mais profundo entre a religião tradicional entre a helenização acelerada, porém, não era em si causa suficiente para uma revolução sangrenta”. Divergências políticas podem ter contribuído para a deflagração do conflito. De qualquer forma, os vitoriosos asmoneus, em combate às cidades gregas e a sua cultura, praticaram uma forte política de conversão forçada dos povos conquistados à religião judaica, incluindo as regiões da Idumeia e da Galileia (GOTTWALD, 1998, p. 419; VERMES, 2006, p. 265; FREYNE, 1996, p. 148).

Nas últimas décadas, pesquisadores têm se dividido quanto ao grau de influência helenista nas concepções judaicas do período. Minimizando-a e justificando-se em dados arqueológicos, Freyne (1996, p. 149) defende um aumento da população na Galileia a partir da conquista asmoneia e, pela sua intenção colonizadora nacionalista, podemos entender que esse aumento foi da presença judaica. Importante é salientar que a população galileia, mesmo anterior à vitória asmoneia, descendia de tribos israelitas do norte e já tinha “muitas tradições em comum com o estado-templo de Jerusalém e também com os camponeses da Judeia” (HORSLEY, 2000, p. 89). Nesse sentido, os costumes em vigência na Judeia e na Galileia pertenciam à cultura israelita e a ela estão relacionados (HORSLEY, 2000, p. 112). Ademais, além da reação militar, os asmoneus desenvolveram uma contraofensiva linguística, enfatizando a língua dos ancestrais sobre a grega, como é possível perceber no livro de Daniel e nos escritos de Qumran (MEIER, 1992, p. 257).

Porém, cada vez mais a própria administração asmoneia assumiu linhas políticas e militares helenistas, desagradando os grupos judaicos mais conservadores dentre os existentes à época. Permaneceu certa polarização entre as lideranças judaicas aliadas aos asmoneus, representadas pelos saduceus, e grupos mais zelosos constituídos naquele período, como os essênios e os fariseus. Se os primeiros, mais severos, preferiram o afastamento radical, esses últimos, defensores de uma prática irrestrita da Lei, conseguiram certa influência sobre o povo, conseqüentemente adquirindo força política e religiosa (GUNNEWEG, 2005, pp. 275 a 278; GOTTWALD, 1998, pp. 419 e 420; KOESTER, 2005a, p. 222; MEIER, 1992, p. 256; SALDARINI, 2005, p. 16). Como explicam Simon e Benoit (1987, p. 59), “o judaísmo era suscetível de interpretações diversas, igualmente legítimas, desde que acatassem os princípios

fundamentais da fé e a observância da Lei: daí se originaram as grandes seitas judaicas”, como a dos saduceus, a dos fariseus e a dos essênios.

É preciso reconhecer que as fontes acessíveis fornecem muito poucas informações sobre os saduceus (SALDARINI, 2005, p. 307). Provinham da aristocracia sacerdotal e eram, “como integrantes da alta administração, zelosos ao extremo quanto à manutenção da ordem pública, mesmo que esta fosse romana” ou, no caso, asmoneia. Não se importando muito com os textos proféticos, limitavam-se a uma interpretação literal da Lei, não valorizando questões sobre a vida futura ou, pelo menos, sobre a ressurreição (SIMON & BENOIT, 1987, p. 60; SALDARINI, 2005, p. 313). Dada sua condição social, não entendemos suas posições religiosas como influentes sobre a população em geral, e nem mesmo que tivessem a intenção de influenciá-la, ao contrário dos fariseus.

Também com relação a estes, as informações são muito esparsas e de difícil avaliação, o que dificulta uma reconstrução histórica confiável (SALDARINI, 2005, p. 278). De qualquer forma, constituída em oposição aos saduceus e ao helenismo asmoneu, “a associação dos fariseus provavelmente funcionava como uma organização de movimento social que buscava mudar a sociedade” (SALDARINI, 2005, p. 291), logo visava influenciá-la na direção de suas concepções religiosas. Os fariseus “defendiam posições sobre a escatologia, a providência divina e a responsabilidade humana” (SALDARINI, 2005, p. 299) e se faziam presentes na Galileia, região de nosso interesse maior, ainda que não se possa reconhecer neles uma força dominante (SALDARINI, 2005, p. 303). Contudo, se tinham o compromisso com a vivência da Lei da forma mais precisa possível, permitiam-se ir além do texto escrito, valorizando a tradição e a transmissão orais. Por exemplo, criam na ressurreição, apesar de seu escasso apoio nas Escrituras. Contudo, se pensavam ser imunes a qualquer sincretismo, essa postura bastante aberta em questões doutrinárias pode ter favorecido um acolhimento inconsciente de outras formas de pensamento, como as helenistas (SIMON & BENOIT, 1987, p. 62). Ademais, não podemos exagerar a presença e a influência farisaicas entre o povo, visto que seu número, segundo Flávio Josefo, apenas ultrapassava seis mil em uma população estimada de quinhentos mil a dois milhões de habitantes (GOTTWALD, 1998, p. 423; SIMON & BENOIT, 1987, p. 65). Como também aponta Saldarini (2005, p. 93), “do ponto de vista de toda a cultura, e especialmente do das classes governantes, os fariseus eram de importância menor”.

De qualquer forma, segundo Gunneweg (2005, p. 272), “a lei, sob ataque, tornou-se agora, mais do que nunca, a única fonte de revelação da fé e o centro da vida em todos seus aspectos”. Nesse período, emergiram ações críticas e decisórias a respeito do cânone judaico

perante a ameaça helenista (GOTTWALD, 1998, p. 412), o que indica certo fortalecimento do cuidado judaico com suas próprias raízes. Realmente, a cultura religiosa judaica se mostrou “intensamente resistente a qualquer sincretismo fácil”, revelando poucos indícios de que “as atrações do helenismo tivessem corroído a lealdade fundamental dos judeus galileus em relação a Jerusalém de seu Templo” (FREYNE, 1996, pp. 162 e 163). Para Theissen (2008, p. 316), é possível concluir pelo fracasso de uma tentativa de integração entre helenismo e judaísmo já no século II a.C., o que “enraizou solidamente em judeus e não judeus a consciência de uma existência à parte”. Em concordância com Theissen, para Gottwald (1998, p. 421), “o golpe das minorias radicais para desalojar o judaísmo tradicional, submergindo-o num culto siro-helenístico sincretista, fracassou inteiramente”. Para Vermes (2015, p. 37), mais marcante que a influência grega na literatura judaica é o fato peculiar de ter havido uma atividade literária não grega criativa e diversa em uma região tão próxima do Mediterrâneo.

Contudo, alguns autores reconhecem uma influência helenista considerável, enquanto outros, alguns já citados acima, admitem um “caminho do meio”, uma contribuição conjunta das culturas judaica e helenista nas concepções religiosas do período. Afinal, essa intensa resistência ao helenismo apontada anteriormente se deu a nível dos partidos judaicos, mas não necessariamente entre as camadas populares. Considerando uma abordagem do cristianismo das origens segundo a noção de cultura popular, as misturas culturais podem ter ocorrido de modo mais fluido, dada a circularidade cultural entre estratos sociais e grupos religiosos (NOGUEIRA, 2018, p. 59). Segundo Mack (1993, p. 54), ainda que tenham resistido às formas de governo helenísticas e à influência da cultura grega, com a intenção de conservar as tradições judaicas, os asmoneus não foram tão bem-sucedidos na “batalha das culturas”. Depois de séculos de forte presença estrangeira na região, é questionável o grau de penetração da cultura judaica na Galileia nesse período (MACK, 1993, p. 59).

Apesar de conflitos e resistências, ocorreram processos de troca, que vão “da assimilação à aculturação seletiva” (THEISSEN, 2008, p. 316), afinal, o judaísmo não poderia ter ficado “de todo fechado a essas influências” (SIMON & BENOIT, 1987, p. 201). Nessa direção, Koester (2005a, p. 109) entende que “a maioria dos judeus se helenizou”. Com certo sucesso, “o helenismo almejou um amalgamento e uma identificação das divindades e dos cultos do Oriente e do Ocidente”, o que pode ser atestado (GUNNEWEG, 2005, p. 246). Por exemplo, ainda antes de Jesus, divindades estrangeiras, como Iahweh, foram incorporadas ao panteão grego (THEISSEN, 2008, p. 319). Já os judeus, precisaram recorrer à cultura e ao pensamento gregos, “tanto para entender e expressar sua fé como também para recomendá-la a convertidos potenciais ou defendê-la contra caluniadores”. Um bom exemplo é a iniciativa

de tradução das Escrituras para o grego (THEISSEN, 2008, p. 319; GUNNEWEG, 2005, p. 252; KOESTER, 2005a, p. 109). Logo, se houve aproximação, contato e troca entre os povos, como consequência dos processos de colonização, entendemos que a hipótese da mistura de tradições, hábitos e costumes não pode ser descartada, especialmente ao considerarmos o conjunto das tradições textuais veterotestamentárias em que, por exemplo, profetas se referem à adoração a outras divindades entre os próprios judeus. No próprio Decálogo, as determinações “não terás outros deuses diante de mim” (Ex 20:3; Dt 5:7) e “não te prostrarás diante desses deuses” (Ex 20:5; Dt 5:7) já são um indicativo disso. Também em Is 46:9 (“porque eu sou Deus e não há outro”), Jr 22:9 (“porque abandonaram a Aliança de Iahweh, seu Deus, prostraram-se diante de deuses estrangeiros e os serviram”), Ez 14:6 (“desviái-vos dos vossos ídolos imundos”) etc., é possível perceber a preocupação com essa questão.

Segundo Guttman (2003, p. 27), já tendo absorvido ideias estrangeiras em sua história, a filosofia judaica, durante o período helenístico, “apresenta-se tão cabalmente imbuída do espírito grego que pode ser vista, historicamente falando, como um mero capítulo no percurso do pensamento grego como um todo”. Todavia, desapareceu rapidamente sem deixar vestígios no judaísmo. Gunneweg (2005, p. 252) argumentou em favor de possíveis influências gregas em textos do Antigo Testamento, mesmo que incertas. Para ele, “a forma romanesca de livros como Tobias, Ester e Judite, embora escritos somente no século II a. C., aponta para o novo”, para as novas ideias helenistas. Embora a base de seu pensamento seja notadamente hebraica, livros como o de Jó e o Eclesiastes podem conter influências gregas, como nas ideias universalistas de Deus e individualistas. Todavia, para Guttman (2003, p. 41), “todos os esforços a fim de descobrir doutrinas helênicas específicas no Eclesiastes renderam somente vagas analogias, que perderam o sabor grego característico”. Esse livro, datado do século II a.C., retrata o contato do judaísmo com a cultura popular grega de sua época. Nessa obra podemos encontrar um teor cético, certo “criticismo radical da vida” e uma relação indubitável com o “espírito individualista do iluminismo grego”. Todavia, nela “os paralelismos efetivos entre o pensamento judaico e grego (...) não constituem prova de conexão necessária com qualquer escola filosófica definida”. O livro se distancia “do estilo helênico de pensamento especulativo”, não possui dependências de nenhum filósofo grego específico, logo não parece ser afetado profundamente por essa filosofia (GUTTMANN, 2003, pp. 41 a 43).

No livro Sabedoria de Salomão, cuja atitude básica é fundamentalmente judaica, alguns conceitos filosóficos gregos são citados literalmente, com o objetivo de “apresentar ou justificar noções inteiramente derivadas da Bíblia”. O estoicismo é o sistema filosófico mais

próximo de suas formulações, todavia, a ética da obra é essencialmente bíblica. São mencionadas as quatro virtudes fundamentais de Platão (8:7), o que “infunde à ética desse livro uma coloração vagamente filosófica sem determinar seu conteúdo material”. A doutrina bíblica da criação é substituída pela “noção platônica de que Deus criou o mundo a partir de matéria informe” (11:17) e “o relacionamento entre corpo e alma é concebido à maneira grega” (9:15, 18:19). Entretanto, sobre ambos os conceitos, não é possível determinar onde começa a contribuição grega e termina a judaica (GUTTMANN, 2003, pp. 44 a 47). Ainda para Guttman (2003, pp. 43 e 47), “somente para os judeus residentes na Diáspora a filosofia grega tornou-se um fator essencial de vida espiritual”, como ocorreu com Fílon de Alexandria, o “único representante literário de uma reconstrução filosófica radical do judaísmo”.

Também 4 Macabeus, apesar de demonstrar pretensões de um discurso filosófico e ser composto em acordo com regras de retórica grega, “remanesce judaico em seus elementos essenciais e distintivos”. Enfim, em ambos os livros “é a forma de expressão mais do que a substância da obra que é influenciada pela filosofia” (GUTTMANN, 2003, pp. 44 a 47). Entretanto, como aponta Berger (2008, p. 252), forma e conteúdo não podem ser dissociados quando se quer compreender um texto. Para ele, “aquilo que é chamado de forma deve ser considerado, antes, um sinal do texto como um todo, relevante para seu conteúdo”. O estudo da forma literária “ajuda a descobrir os pontos em que um texto, além do nível puramente literário, aponta para o interesse especial de seus destinatários, tendendo a modificá-los, impressioná-los ou movê-los a uma decisão” (BERGER, 1998, p. 14), ou seja, pode dar pistas sobre as intencionalidades do autor e sobre os significados das palavras utilizadas. Também para Nogueira (2018, p. 40 e 44), a partir dos avanços da semiótica e das ciências da linguagem, tornou-se inadequado insistir na dicotomia entre forma e conteúdo. Ao contrário, “é em especial nas redes metafóricas, nas formas de narração e de articulação imaginativa que podemos estudar o cristianismo das origens”. Enfim, ainda que a presença helenística fosse marcante “apenas” nas formas, sua influência já deveria ser considerada.

Logo, por toda argumentação acima, entendemos como prudente investigar possíveis influências helenistas na construção da noção de divindade de Jesus, particularmente no que se refere aos futuros títulos cristológicos. Afinal, como apontam Simon e Benoit (1987, pp. 237 e 238), “ao se defrontar com a cultura greco-romana, o cristianismo esforçou-se por assimilar alguns de seus valores, adaptando-os e reinterpretando-os”, todavia, o problema consiste em determinar a partir de quando essa convergência se tornou mais efetiva.

3.1.2 O contexto judaico-cristão

Como apontado no tópico anterior, nas últimas décadas pesquisadores têm se dividido quanto ao grau de influência helenista nas concepções judaicas também no primeiro século. Para Theissen (2008, p. 340), mesmo que a reação macabeia tenha rechaçado as tendências universalizantes do helenismo, não impediu a chegada das religiões gregas à Síria e à própria Palestina. De Jope e da Samaria há registros, do século I d.C., de crenças gregas e leituras gregas de episódios da cultura judaica em textos de Josefo, Justino, entre outros. Também para Mack (1993, p. 56), três séculos de influência helenística antes da época de Jesus têm sido minimizados por estudiosos que sustentam que sua figura é apenas dependente da cultura judaica. Achados arqueológicos indicam que vários povos e culturas se estabeleceram e se misturaram nessa região no curso da história. Na era greco-romana, dada a presença de acessos e estradas em sua região, a Galileia foi fortemente exposta a deuses, ideias e informações estrangeiras, que a afetaram social e culturalmente (MACK, 1993, p. 55). Por exemplo, os esportes helenísticos eram apreciados em Jerusalém, Magdala e Tiberíades, como atestam os achados de arenas para competições atléticas nessas cidades (CHARLESWORTH, 1992, p. 114). Além disso, descobertas recentes de tumbas, como a de Caifás, revelaram, por exemplo, a colocação de uma moeda na boca de uma mulher, o que indica a adoção de um costume helênico em sepultamentos (CROSSAN & REED, pp. 20 e 266). Entretanto, essa câmara mortuária é localizada nas proximidades de Jerusalém, não na Galileia, mais importante para nossa investigação da redação sinótica.

Contudo, identificamos na maior parte dos autores que consultamos uma postura mais favorável a uma predominância judaica sobre a helenista, mas sem negar a presença desta. Para Horsley (2000, p. 20), à época dos primeiros cristãos, dada a urbanização romana da baixa Galileia, “é muito provável que o impacto sobre a vida tradicional” da região tenha sido “repentino e dramático, cultural e economicamente”. Cidades como Séforis e Tiberíades, de predominante cultura greco-romana, impactaram fortemente as aldeias da Galileia. Todavia, se não há dúvida quanto a este impacto, “dada a estrutura político-econômica, parece provável que a reação e a resistência prevaleceram sobre a assimilação e a aculturação” (HORSLEY, 2000, p. 60). Na sociedade camponesa da Galileia, a helenização foi muito superficial e nem mesmo a língua grega teve muita penetração. Ainda segundo Horsley (2000, p. 139), pode-se constatar que o uso do grego em determinado local não é acompanhado necessariamente de presença da cultura grega. A lenta incorporação de palavras gregas, principalmente as relativas à administração e à cultura material, durante os primeiros séculos da era cristã, não

indica bilinguismo pleno entre os galileus (VERMES, 2006, p. 268; HORSLEY, 2000, p. 141), mas o conhecimento de algumas expressões. Segundo Meier (1992, p. 257), a análise da obra de Josefo indica que não podemos presumir “que o grego era bem conhecido em toda parte pelos judeus da Palestina do século I, ou que era o idioma mais comumente falado”. Por exemplo, durante o cerco de Jerusalém, Tito teve a necessidade de pedir a Josefo que traduzisse para o aramaico suas palavras ao ter que se comunicar com os judeus (MEIER, 1992, p. 259). Afinal, o aramaico foi a língua mais falada na Galileia por toda a Antiguidade recente (HORSLEY, 2000, p. 147). Mas, se havia entre judeus nas proximidades da Galileia o conhecimento de certos termos oriundos da língua grega, bem como a possibilidade de que alguns tenham sido incorporados à comunicação na época, há espaço para que se argumente em favor de uma apropriação dinâmica da língua grega. Essa argumentação encontra reforço no fato de que a expansão do modo de viver e a organização social dos colonizadores impunha-se pela política e pela economia, como apontado acima.

Para Koester (2005a, p. 122), muitos semitismos dos textos neotestamentários “derivam de um vernáculo grego que se formou num meio bilinguista”. O semitismo, assim, pode ser interpretado como reação ou resistência popular à dominação cultural. Possivelmente, algo que não ocorreu de forma programática, mas no cotidiano das pessoas, nas tavernas e espaços frequentados pelos populares. Contudo, mesmo sem admitir um bilinguismo pleno, para esse autor as influências gregas em uma Palestina multicultural foram bem absorvidas nos discursos coloquial e comercial. Além disso, termos da linguagem religiosa, como *aggelos* (“anjo”, no lugar do original grego “mensageiro”), *doxa* (“glória”, em vez de “opinião”), entre outros, tiveram seu sentido modificado para assumir os significados de seus equivalentes hebraicos (KOESTER, 2005a, p. 122).

Para Gottwald (1998, p. 413), contrariamente a Mack, a influência das cidades gregas tem sido por vezes exagerada, ainda que “sua ampla distribuição e papel fundamental no comércio e na política serviram realmente para difundir o helenismo como força prática na Ásia”. Theissen (2008, p. 234), ainda mais resistente à ideia de uma aculturação considerável, afirma que, se ambas estas cidades “apresentavam elementos da arquitetura helenista”, “população e mentalidades eram judaicas”. Afinal, como também pensa Freyne (1996, p. 151), “os laços culturais num nível não significam necessariamente a adoção dos valores e pressupostos da cultura mais difundida em outros níveis mais íntimos da vida”. A helenização poderia significar uma modernização da forma de expressar o judaísmo, um símbolo de *status* para os “pequenos príncipes vassalos judeus”, mas a presença da cultura helenista em Séforis e Tiberíades seria mínima. Além disso, Marcos atesta a preferência de Jesus pelas áreas rurais

em torno das cidades (Mc 5:1, 7:24 e 31, 8:27), mas não sua entrada nelas. Logo, é improvável que tenham exercido grande influência cultural nas aldeias adjacentes, pois “culturas aldeãs podem ter vida própria ainda que estejam muito próximas de cidades” (THEISSEN, 2008, p. 235). Para Vermes (2006, p. 267), essas cidades “não desempenham nenhum papel na vida de Jesus”. Todavia, estranha é a ausência de referências à Séforis e Tiberíades na tradição sinótica, estando elas bem próximas a cidades bem importantes para o movimento de Jesus, como Nazaré e Cafarnaum, e admitindo a judaicidade dos habitantes e de suas mentalidades (THEISSEN, 2008, p. 240). Outras cidades de forte cultura helenista, como Ascalom, Ptolemaida, Tiro e Sídon, a oeste, e as cidades da Decápole, a leste do Jordão, tinham minoria judaica, a qual em geral vivia em seu entorno, o que não motivava a entrada de Jesus nestas localidades (THEISSEN, 2008, p. 258). Além disso, mesmo os judeus que compunham esta minoria tinham uma convivência problemática com a maioria gentílica (THEISSEN, 2008, p. 299), o que pode ainda reforçar uma rejeição judaica à cultura helenista.

Como no século II a.C., movimentos de resistência do século I d.C. foram uma reação à crescente influência romana, que carregava consigo a cultura helenista (THEISSEN, 2008, p. 338). Se o antijudaísmo fazia parte da Antiguidade pagã, havia também xenofobia no judaísmo. Certa radicalização da Lei e seu conseqüente medo do contato com o impuro gerava resistência a tudo o que era gentílico entre os judeus (THEISSEN, 2008, pp. 344 e 345). Enfim, para Theissen (2008, p. 352), helenismo e judaísmo dificilmente conseguiriam se aceitar, visto ambos possuírem reivindicações universais.

Ademais, o entendimento monoteísta judaico de divindade não era o mesmo das religiões politeístas que coexistiam na Palestina, o que impacta diretamente na construção da ideia de divindade de Jesus. Apolônio de Tiana viveu na segunda metade do século I d.C., pregando nas regiões mais a leste do Império Romano, e a ele também foram atribuídos fenômenos extraordinários, como milagres, ressurreições, aparições, entre outros, bem semelhantes aos de Jesus. Todavia, como muitos outros homens que impressionaram seus contemporâneos, não teve seu mesmo destino simbólico: apesar de ter sido considerado uma encarnação do deus Proteu, em contexto politeísta, sua divinização durou por pouco tempo (EHRMAN, 2014, pp. 23 a 30; VERMES, 2006, p. 46; WRIGHT, 2020, p. 129).

Deus, compreendido pelos judeus e pelos primeiros cristãos, além de único, supremo e transcendente, é onisciente. Esta ideia é frequente no Antigo Testamento, passando pelo judaísmo alexandrino e chegando à literatura apostólica. Outro conceito importante, já também presente no Antigo Testamento, é o de providência divina. Deus conhece o futuro dos

povos e dos indivíduos (MORESCHINI, 2013, p. 30). Como resumem Simon e Benoit (1987, p. 55), “o Deus assim proclamado é o criador do universo, que se revela através de suas obras e cuja glória os céus anunciam (Sl 19:1)”. A questão de sua unicidade, entre outras, era motivo de discussão com os pagãos. Seria único ao excluir a existência de outros deuses, conforme a concepção judaico-cristã, ou único enquanto primeiro, princípio das coisas? A concepção pagã de tipo platônica admitia a existência de certa hierarquia de deuses, cujo topo da pirâmide era ocupado pelo deus único, incorpóreo, pai e arquiteto do mundo (MORESCHINI, 2013, p. 32). Outro ponto de divergência estava na ideia de eternidade. Para os cristãos, apenas Deus seria eterno, sendo o criador de tudo mais que existe, mas, segundo alguns pagãos, outros seres poderiam ter existência sem começo e sem fim (MORESCHINI, 2013, p. 38). Logo, é possível identificar divergências e aproximações.

Enfim, a partir das considerações expostas até o momento, tendemos a reconhecer uma possível influência helenista sobre as concepções sinóticas acerca de Jesus, ainda que as bases religiosas judaicas predominem. Essa influência pode ser uma realidade devido à expansão política e econômica resultante do processo colonizador, como apontado, sem que neguemos a resistência das camadas mais populares ao fluxo de acontecimentos sociais, políticos e influências culturais externas. Logo, preferimos adotar esse “caminho do meio”, segundo o qual certa mistura não poderia ser evitada. Primeiramente, porque alguns partidos judaicos assim desejavam; em segundo lugar, porque as pessoas, em seu cotidiano, precisavam recorrer à comunicação com os colonizadores para sobreviver. Daí a importância dessa discussão proposta para o tópico a seguir.

3.1.3 A influência helenista nas concepções sobre Jesus nos evangelhos sinóticos

Compreendendo a tradição judaica como imersa em um conjunto de outras tradições, como apresentamos, concepções sobre Jesus podem ter raízes em ideias sobre outros personagens de destaque no período, judaicas ou não. Todavia, ainda que o cristianismo seja um fenômeno religioso, cultural e social mediterrâneo, não podendo ser estudado isoladamente em relação às demais culturas coexistentes, desenvolveu um sistema semiológico próprio, em tensão com as vertentes centrais da cultura dominante (NOGUEIRA, 2018, p. 42). Desse modo, também não é impossível que as noções sobre Jesus nos sinóticos tenham pouca ou mesmo nenhuma influência helenística.

Seguem algumas hipóteses de possível influência helenística em concepções sinóticas sobre Jesus e nossos entendimentos sobre elas.

3.1.3.1 *Filósofo cínico*

Mack (1993, pp. 57 e 58), ao contrário de Vermes, defende que os habitantes do sul da Galileia eram falantes também do grego já no primeiro século e destaca a presença de várias cidades helenistas na região. Uma delas, Gadara, produziu famosos filósofos e poetas cínicos.

A comparação de Jesus com filósofos da cultura grega e a identificação de características semelhantes têm sido feitas por diversos autores. Por exemplo, entre outros personagens do mundo pagão, também Xenofonte, aos 12 anos, demonstrava sabedoria acima do normal (BERGER, 1998, p. 315). No julgamento de Jesus, de forma semelhante ao de Sócrates – mas também ao de alguns profetas do judaísmo –, o réu foi condenado por sua mensagem, a qual diz ter recebido de Deus (BERGER, 1998, p. 303). Nesse aspecto, relatos sobre o julgamento e a execução de Jesus se diferenciam dos registros judaicos, mas possuem alguns pontos em comum com relatos de martírio pagãos, como o detalhamento de cenas do processo e a profissão de fé destacada já durante o julgamento (nos martírios judaicos, isso ocorre durante a execução) (BERGER, 1998, p. 302). Se, nos registros pagãos, apenas o processo é descrito e, se nos martírios judaicos, apenas o sofrimento, a incitação à apostasia e a morte, o julgamento de Jesus une todos esses aspectos (BERGER, 1998, p. 305).

Estudioso da Fonte Q, Mack (1993, pp. 172 e 173) defende que esse documento foi bem popular e amplamente lido no último quarto do século I. Mateus e Lucas tiveram por base esse texto e usaram-no sob diferentes perspectivas. Em sua divisão da fonte Q em três partes, localiza na primeira delas uma qualidade aforística reminescente da tradição cínica grega (MACK, 1993, p. 45). Textos que reúnem uma coleção de ditos, como a Fonte Q e o evangelho de Tomé, seguem o mais significativo gênero de transmissão do *ethos* grego, reconhecido em todo o mundo helenístico.

Alguns estudos de Q sugerem que Jesus foi visto inicialmente como um sábio cínico e, apenas depois, imaginado como um profeta apocalíptico (MACK, 1993, p. 47; SCHIAVO, 2005, p. 128). Também Nogueira (2020, p. 67) destaca a predominância dessa visão entre pesquisadores ainda hoje. Além disso, boa parte dos itens da primeira camada de Q segue um padrão de comportamento muito recomendado por filósofos cínicos populares da época (MACK, 1993, pp. 114, 120 e 203). Também para Crossan (1991, p. 421), Jesus e seus seguidores se encaixam muito bem nesse contexto, no que se refere às práticas austeras, à vestimenta, à alimentação etc..

Todavia, se entre os cínicos havia um respeito mútuo, dificilmente comporiam um movimento que envolvesse encontros ou a formação de um grupo guiado por uma noção

social. Já no movimento de Jesus, ao contrário, mesmo os aforismos da primeira camada de Q indicam certa formação social (MACK, 1993, p. 121). Ainda que haja semelhança entre as propostas da primeira camada de Q e a filosofia popular cínica, no que se refere aos estilos de vida e à postura crítica em relação às elites dominantes, a concordância para por aí. O movimento cristão propõe mais que um estilo de vida, mas uma nova forma de viver em comunidade em função do reino de Deus. Ademais, “filósofos cínicos são críticos radicais de uma cultura helenística urbana estabelecida. O movimento Q, pelo contrário, localiza-se em ambientes rurais desestruturados e fragmentados, empobrecidos e destruídos” (RICHARD, 1995, p. 297), como também defende Crossan (1991, p. 421). Hurtado (2012, p. 100) também rejeita essa hipótese, pois entende que o uso dos ditos de Jesus nos variados círculos cristãos originários não se assemelha à forma postulada por Mack. Theissen e Merz (2004, p. 13) são ainda mais contundentes, compreendendo que a relação dos primeiros cristãos com o cinismo é, em verdade, de contraste. Por exemplo, Jesus e seus discípulos “não demonstram sua autarquia, mas a cercania do reinado de Deus e sua confiança no cuidado de Deus”.

Logo, pelas posições expostas acima, entendemos serem mais robustos os argumentos contra a associação de Jesus a um filósofo cínico. A semelhança de aforismos na hipotética primeira camada da hipotética fonte Q nos parecem insuficientes para uma associação tão forte como essa.

3.1.3.2 *Filho do homem e filho de Deus*

Segundo Nogueira (2018, p. 37), o cristianismo primitivo não apenas criou uma rica rede textual, mas o fez a partir de gêneros híbridos, adaptados de gêneros helenísticos e judaicos. Por exemplo, o autor dos Atos dos Apóstolos seguiu um “modelo de apresentação helenista dos heróis da narrativa, os apóstolos, como poderosos taumaturgos” (NOGUEIRA, 2018, p. 69). Mesmo sem admitir com certeza a presença de helenistas no movimento inicial de Jesus, Nogueira (2020, p. 106) entende que é possível relacioná-los à formação da tradição sinótica, principalmente de Marcos. Para ele, o fato de haver crítica aos apóstolos (Mc 10:35-45), ao templo e às leis de pureza, o uso das expressões “evangelho” e “filho do homem”, e tradições de martírio (Mc 8:43 - 9:1), podem ser pontos de contato com cristãos do helenismo.

Nesse sentido, Berger (1998, p. 208) identifica, já nos sinóticos, semelhanças entre a descrição da jornada de Hércules e as narrativas sobre Jesus. Na tradição grega sobre esse semideus há um bom exemplo de afinidade entre sofrimento e obras. Tanto na compreensão pagã, do herói como vencedor do sofrimento, quanto na cristã, do Jesus que supera as

agressões e a própria morte, esse caminho termina em divinização. Em ambas as concepções, o triunfo sobre as dificuldades é obtido “pela força de Deus dentro do homem, pela intervenção divina, pela força e pelo amor e por uma ação invisível que vêm de Deus, pela força sobre-humana da filosofia e pela inteligência” (BERGER, 1998, p. 209). Os difíceis trabalhos do herói são o caminho para sua divinização e sua superação da morte. Berger identifica no entendimento apocalíptico judaico do filho do homem sofredor essa mesma concepção, que também é generalizada para o destino de cada indivíduo. Contudo, entende que não há influência da tradição sobre Hércules nessa compreensão. Para ele, nesse ponto, esse paralelismo se deveu à conjunção de condições comuns, culturais e religiosas nas duas culturas (BERGER, 1998, p. 208). Ademais, entendemos que as tarefas de Hércules não possuem paralelos com as ações de Jesus, mesmo encaradas simbolicamente, muito menos com as descrições do filho do homem ou do servo sofredor de Isaías. Apenas entendê-las como símbolo de uma vitória sobre a morte nos parece muito pouco para uma relação direta ou mesmo aproximada. Histórias de vitória militar ou de combate individual até a morte são frequentes em outras culturas e na própria tradição judaica encontramos a vitória de Davi sobre Golias (1Sm 17) e o sacrifício de Sansão (Jz 16), por exemplo.

Segundo Theissen (2009, p. 86), já naquele tempo existiam tentativas de se reduzir a distância entre Deus e o ser humano. No judaísmo, que entendia Deus como transcendente, com ênfase não igualada por nenhuma outra religião da Antiguidade, havia grandes obstáculos a essa redução. Em geral, esse desejo de aproximação se expressava no desenvolvimento de mediadores entre Deus e os seres humanos, sejam “atributos divinos hipostasiados”, como a Sabedoria e o Logos, ou “pessoas pertencentes ao mundo de Deus, enviadas à terra: anjos ou pessoas pré-existentis” (THEISSEN, 2009, p. 87), como o filho do homem de Dn 7. A tradição apocalíptica judaica sobre o filho do homem já é rica o suficiente para justificar seu uso nos evangelhos sinóticos (THEISSEN & MERZ, 2004, pp. 568 a 570; FLUSSER, 2010, pp. 100 e 101; VERMES, 2006, pp. 52 e 210; VERMES, 2015, p. 111), como veremos. Logo, levando em consideração as resistências judaicas à religiosidade helenística, já discutidas, e a bagagem da apocalíptica judaica, não entendemos como provável a influência de concepções helenistas no uso ou no entendimento da expressão “filho do homem” nos sinóticos.

A expressão “filho de Deus”, pelo menos aparentemente, tem mais proximidade com as concepções pagãs. Como já dito, os evangelhos, em alguns aspectos, aproximam-se das formas literárias gregas. Como boa parte das biografias helenistas, têm orientação moral. Jesus se coloca como modelo a ser seguido e é exemplar no cumprimento das normas, o que

aproxima os relatos sobre ele das biografias de Plutarco, por exemplo (BERGER, 1998, p. 335). Semelhanças com as *Vitae Parallelae* de Plutarco estão na estrutura narrativa, nos vaticínios sobre a criança, na enumeração de atos do biografado, no mistério sobre a real identidade do herói (segredo messiânico), na oração de ação de graças antes da morte, nas ações proféticas, na constatação de uma intervenção divina, na aparição após a morte etc. (BERGER, 1998, p. 315). Também as reações das pessoas perante ações ou palavras do herói, aclamado como divindade, são semelhantes às reações registradas nos evangelhos. Nesses textos, Alexandre é chamado de “filho de Zeus”, declarado “verdadeiro filho de Hércules” e considerado em boatos como “filho de Poseidon” (BERGER, 1998, p. 316). Também segundo Mack (1993, p. 218), a ideia de um filho de deus, herdeiro do reino de seu pai, já aparecia em diversas mitologias helenísticas. Entretanto, textos judaicos, como o Testamento de Jó e o Testamento dos doze patriarcas, também oferecem estruturas e temas análogos, o que indica não ser totalmente novo nem incomum esse gênero literário no judaísmo à época da redação dos evangelhos (BERGER, 1998, p. 332 e 333).

Da mesma forma que essa possibilidade era admitida no contexto greco-romano, Jesus foi entendido como o “rebento” de um deus com uma mortal. Nesse contexto era comum a visão de que um ser divino não pré-existente pudesse nascer do relacionamento sexual entre divindades e humanos. Além de pai de Alexandre com a mortal Olímpia, Zeus também o foi de Hércules com Alcmena, por exemplo. Rômulo, fundador de Roma, era filho de Marte com uma virgem vestal, que foi ainda divinizado após sua morte misteriosa (EHRMAN, 2014, pp. 35 a 30). Também para Vermes (2006, p. 46), noções helenísticas como as de “filho de deus” ou de “homem divino”, de “filhos nascidos da união de deuses olímpicos com mulheres temporais”, retirados de seu contexto pagão, podem ter desempenhado algum papel na “formulação pelos cristãos posteriores da filiação divina de Jesus” de forma inconsciente, como também pensa Theissen (2009, pp. 86 e 87), visto que ideias de ligação indissolúvel entre humanidade e divindade, de encarnação e procriação espiritual, aplicadas a Jesus, ultrapassam as tradições judaicas. Também segundo Mack (1993, pp. 2 e 22), o embelezamento miraculoso da morte de Jesus nos sinóticos, com sua crucificação seguida de ressurreição, parte de mitologias helenísticas que já falavam do destino de um ser divino ou “filho de deus”.

Contudo, essas “designações de uso comum na terminologia do culto ao governante na Roma imperial e na descrição das personalidades carismáticas do helenismo, permaneceram tabu para o judaísmo” (VERMES, 2006, p. 46). Também para Charlesworth (1992, p. 168), essa descendência de Jesus “nada tinha a ver com a filiação física tão conspícua no Antigo

Oriente Próximo. A filiação divina física não encontrou lugar na teologia bíblica ou na teologia do Judaísmo Antigo”, como também pensa Hurtado (2012, p. 49). Os judeus não simpatizavam com a ideia de união sexual entre seres divinos e humanos, como indica Gn 6:1-3 e a literatura apocalíptica (THEISSEN, 2009, p. 88). Wright (2020, p. 790) também entende como improvável essa leitura helenista da filiação divina de Jesus. Entendimentos desse teor não podem ser sinóticos, mas posteriores.

No mundo greco-romano, “filho de deus” é também predicado de soberanos promotores da paz, dado ao rei ateniense Demétrio Poliorquetes (291/290 a.C.), “‘filho de deus poderoso’ e instado a trazer a paz”, a César e a Augusto (THEISSEN, 2008, p. 363). O culto aos imperadores romanos enquanto deuses ou filhos deles era popular no Império (EHRMAN, 2014, p. 47; WRIGHT, 2020, p.104), talvez inaugurado pelo cônsul Júlio César. Apesar de ainda em vida argumentar ser de linhagem divina, foi elevado à divindade postumamente em reconhecimento à grandiosidade de sua vida (SUETÔNIO, 2004, p. 61). O imperador Otávio Augusto, apesar de também ser considerado filho de Apolo (SUETÔNIO, 2004, p. 126), foi saudado como divino ainda em vida, compartilhando com Jesus, seu contemporâneo, o título de “filho de deus” (CROSSAN, 1995, p. 20; BORG & CROSSAN, 2006, p. 19). Todavia, como “criticar o culto imperial não era incomum no cristianismo primitivo” (NOGUEIRA, 2020, p. 128), entendemos que atribuir esse termo a Jesus com a intenção de vê-lo como um “imperador” e de propor um culto semelhante voltado a ele é improvável. Para Theissen (2009, p. 70) e Wright (2020, p. 1002), a absorção de termos pagãos pode ter ocorrido justamente como forma de oposição ao culto imperial, não de imitação.

Diante da adoração a diversos deuses e homens divinizados entre os povos vizinhos, Theissen (2009, p. 70) entende que pode ter surgido entre os cristãos certa preocupação em superar essa “concorrência”. Para esse autor (THEISSEN, 2009, p. 81), entre os cristãos já havia forte consciência da antítese fundamental entre Jesus e o imperador e, na relação entre a fé em Cristo e o culto a César, é possível observar competição e demonização entre adversários. Entretanto, se entre os judeus essa rejeição já seria um elemento da tradição, entre os cristãos não judeus se caracterizou simplesmente como uma opção por Jesus. O próprio evangelho de Marcos pode ser lido como em oposição aos evangelhos da ascensão dos flavianos ao poder na segunda metade do século I (THEISSEN, 2009, p. 83). A compreensão de Jesus como “rei da paz” poderia representar “uma contraimagem judaico-messiânica ao universalismo do império de Augusto, inclusive ao culto de divinização que estava claramente começando” (BERGER, 2011, p. 307). Nesse sentido, algumas imagens

aplicadas a Jesus, como de pacificador e reconciliador, têm analogia com as expectativas direcionadas aos flavianos, por sinal, não concretizadas. A ideia de integração entre judeus e pagãos, por exemplo, apenas foi conseguida pela comunidade cristã, segundo seus adeptos (THEISSEN, 2009, p. 84).

Porém, segundo o próprio Vermes (2015, pp. 92 e 95), “a cultura religiosa que permeia o Novo Testamento grego não é greco-helênica, mas hebraico-judaica”, e toda abordagem dos ensinamentos de Jesus deve “envolver uma ‘retradução’ linguístico-cultural de conceitos e formas de pensamento gregos para hebraicos/aramaicós”. Logo, para ele, essa influência não se manifestou nas concepções sobre Jesus nos sinóticos, mas em interpretações posteriores. Ademais, com conclusão semelhante à que expusemos em relação à expressão “filho do homem”, salientamos que a expressão “filho de Deus” já fazia parte das tradições judaicas (VERMES, 2006, pp. 11, 41 a 44; THEISSEN, 2008, p. 363; CHARLESWORTH, 1992, p. 165), como veremos. Logo, e além disso, novamente levando em consideração as resistências judaicas à religiosidade helenística e também ao imperador romano, não entendemos como provável a influência de concepções helenísticas no uso ou no entendimento da expressão “filho de Deus” nos sinóticos.

3.2 OS FUTUROS TÍTULOS CRISTOLÓGICOS A PARTIR DAS TRADIÇÕES JUDAICAS

Partindo do entendimento apresentado de que a cultura da Palestina estava inserida em um universo maior, do entorno do mar Mediterrâneo, buscamos no tópico anterior comparar alguns de seus preceitos com similares na cultura greco-romana, coexistente com o judaísmo mesmo no território judeu. Importante é destacar que, ainda que reconheçamos essa interação cultural, não entendemos que houve uma integração plena.

Sem a pretensão de esgotar o assunto, mas a partir das conclusões apresentadas acima, concluímos que as concepções sobre Jesus nos evangelhos sinóticos são improvavelmente influenciadas substancialmente pelo helenismo. Em nosso entendimento, pontos de influência helenística nas formas literárias usadas, no uso da língua grega nos textos, no ambiente galileu e no modo de vida das comunidades cristãs originárias etc. não foram suficientes para retirar da paternidade judaica a construção da imagem de Jesus nos evangelhos sinóticos. Isso não nega a possível influência em concepções posteriores, como as do evangelho de João e as dos Padres Apostólicos, ou mesmo em cartas paulinas, anteriores aos três primeiros evangelhos.

Ademais, o uso de expressões como “filho de Deus” e “filho do homem”, aplicadas a Jesus em todo o Novo Testamento, se encontra paralelos em textos greco-romanos, têm já na cultura judaica um uso corrente. Logo, a partir de agora, buscaremos entender as origens e aplicações dessas expressões a partir das tradições judaicas anteriores e contemporâneas à escrita dos sinóticos, expressões que, décadas depois, se tornariam os títulos cristológicos principais.

3.2.1 Filho de Deus

No Antigo Testamento, “filho de Deus” é categoria atribuída a seres divinos, como em Jó 1:6, subordinados a Deus. Identifica os membros da corte celestial (Gn 6:2; Dt 32:8; Sl 29:1 etc.), interpretados como anjos de Deus na tradução grega da Septuaginta (VERMES, 2006, p. 44). Pode ser usado também para se referir ao rei de Israel, filho adotado por Deus (2Sm 7:12-14; Sl 2:6ss), como aos reis do Antigo Oriente em geral (THEISSEN, 2008, p. 363; WRIGHT, 2020, p. 995). No período intertestamentário, essa designação passou a ser aplicada ao “esperado Messias real” (VERMES, 2006, p. 41). Em Sl 89, Davi é feito primogênito, como também em Sl 2:7, quando é “gerado” por Deus. Em Is 9:6 o rei é até mesmo chamado de “Deus Forte” ou “Pai Eterno”. Todavia, nada disso o identifica com Iahweh, visto que a diferenciação é feita de forma clara em todas essas passagens (EHRMAN, 2014, p. 110).

Todavia, segundo Vermes (2006, pp. 11 e 29) e Wright (2020, p. 995), em hebraico e aramaico esse termo “é empregado figurativamente como uma metáfora para rebento de Deus”. Sozinhos ou em conjunto, os judeus se vêm no direito de se autodenominarem “filhos de Deus”, afinal “assim falou Iahweh: o meu filho primogênito é Israel” (Ex 4:22; cf. Sb 18:13; Dt 14:1-2; Os 11:1). No período intertestamentário, porém, esse título passou a ser aplicável apenas a judeus virtuosos, como indica o Eclesiástico (4:10) (VERMES, 2006, p. 44; CHARLESWORTH, 1992, p. 165), datado do século II a.C. Também no livro dos Jubileus, do mesmo período, os judeus são considerados “filhos do Deus vivo”, desde que conservem seus corações “circuncidados e preenchidos pelo espírito de santidade (1:24)” (VERMES, 2006, p. 44). Na análise da aplicação dessa expressão a Jesus, contudo, podemos deixar de lado esse entendimento mais geral da expressão, quando aplicada a todos os judeus, rebentos de Deus, ou apenas aos virtuosos, para entendê-la como referente aos “modelos bíblicos e pós-bíblicos do Messias ou dos judeus consagrados ou carismáticos” (VERMES, 2006, p. 219). Por exemplo, já na Epístola de Enoque (1En 91-108), do século II a.C., seu

autor informa que, no grande dia do Juízo, o Senhor e seu “filho” estarão com os filhos da Verdade para sempre, o que atesta a individualização do termo. Também em Ezequiel, o trágico e no Testamento de Levi (4:2) são encontradas ocorrências da expressão “filho de Deus” atribuída a indivíduos específicos e não a todo um grupo (CHARLESWORTH, 1992, p. 165).

No fragmento 4Q246 dos Manuscritos do Mar Morto é citado o “filho de Deus” ou “filho do Altíssimo”, ainda que não seja possível identificar a quem o autor se refere. Em 4Q Florilegium há uma interpretação essencial de 2Sm 7:14, onde a referência a Davi como “filho de Deus” é transferida a seu descendente, o futuro Messias. Além disso, em tradições contemporâneas ou mesmo posteriores aos evangelhos, é possível identificar essa atribuição a um praticante de milagres, como Hanina ben Dosa, ou à pessoa ideal na história de Israel, ou seja, ao Messias. Por fim, por Josefo, Moisés é descrito como um filho à semelhança de Deus, e, em outras obras, como José e Asenet e Apocalipse de Elias, “filho de Deus” é também atribuído a pessoas especiais, como José, no primeiro caso. Logo, é possível perceber que os judeus, à época de Jesus, “atribuíam esse título a indivíduos santos paradigmáticos, inclusive ao muito esperado Messias, no drama da salvação traçado por Deus” (CHARLESWORTH, 1992, p. 166). De toda forma, sempre foi aplicado pelos judeus figurativamente, nunca literalmente, como em algumas noções helenísticas (VERMES, 2006, p. 46; CHARLESWORTH, 1992, p. 168) apontadas acima.

3.2.1.1 *O filho de Deus nos evangelhos sinóticos*

Concluimos, então, que esta expressão pode se referir a seres celestiais, a homens elevados por Deus ou pelos próprios atos e súditos a uma categoria superior, não necessariamente celestial. Para os comentaristas da Bíblia de Jerusalém (2012, p. 1708), não identifica necessariamente seu portador a uma figura sobre-humana, tanto em seus usos no Antigo quanto no Novo Testamento, nem remete a uma filiação natural, em acordo com Vermes e Charlesworth. Entretanto, como Jesus tinha uma relação “única” com Deus, “de conhecimento e de amor (Mt 11:27)”, essa expressão pode “ter o sentido mais elevado de filiação propriamente dita”, o que nos parece um argumento mais teológico que exegético. Contudo, Matera (2003, p. 48) também vê em Marcos um uso além do tradicional, que atribui a Jesus uma “filiação única”.

Marcos já destaca a filiação divina de Jesus em seu primeiro versículo, enquanto, em Lucas, o anjo Gabriel a anuncia a Maria (1:32 e 35). O episódio da tentação de Jesus no

deserto (Mc 1:12-13; Mt 4:1-11; Lc 4:1-13) representa o teste de sua filiação, destacando características esperadas para um filho de Deus, tais como poder sobre a terra e sobre os anjos, na opinião do diabo; e fidelidade e confiança em Deus, por parte de Jesus. Ele é ainda comparado a outros personagens notórios da história judaica: seu jejum de 40 dias e 40 noites é o mesmo de Moisés na recepção do decálogo (Dt 9:9) e de Elias ao buscar Iahweh na montanha (1Rs 19:8).

Em muitos exemplos há a identificação explícita de Jesus com o filho de Deus. Sua eleição como tal ocorre por intermédio de uma voz celestial após seu batismo (Mc 1:11; Mt 3:17; Lc 3:22) (FLUSSER, 2010, p. 93), ainda que essa declaração não fizesse parte dos ensinamentos de Jesus e, talvez, tenha sido ouvida apenas por ele, pois não há reação dos discípulos registrada nos textos (BORG & CROSSAN, 2006, p. 43). Essa atribuição enfatiza que Jesus pertencia ao mundo divino, que a transcendência havia irrompido no mundo terrestre, o que se percebe pelo simbolismo dos “céus abertos” (Mc 1:10; Mt 3:16; Lc 3:21) e pela conversa direta com personagens famosos já mortos (Mc 9:4; Mt 17:3; Lc 9:30). É chamado “filho de Deus” com frequência também por seres extra-humanos, como demônios (Mc 3:11; Lc 4:41; Mc 5:7; Mt 8:29; Lc 8:28) ou vozes celestiais (Mc 9:7; Mt 17:5; Lc 9:35) – além do já citado evento do batismo –, homens impressionados por sua pessoa (Mc 15:39; Mt 27:54) e em atitude de deboche (Mt 27:40). Em seus paralelos, porém, o mesmo deboche é feito sobre o título de Messias (Mc 15:32; Lc 23:35). Ao questionar os discípulos sobre sua identidade, é identificado por Pedro como “o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16:16), o que associa duas das expressões mais marcantes atribuídas a Jesus: Cristo/Messias e filho de Deus. Todavia, em seus paralelos é identificado apenas como Cristo (Mc 8:29) ou Cristo de Deus (Lc 9:20). De forma semelhante, em seu julgamento pelo Sumo Sacerdote (Mc 14:61-62; Mt 26:63-64; Lc 22:67-70), trecho que destacamos nesse trabalho, “filho de Deus” é associado ainda a uma terceira expressão importante, o “filho do homem”, ainda que indiretamente.

O já citado episódio do batismo de Jesus por João Batista merece uma análise mais detalhada. Segundo Meier (1996, p. 146), é ingênuo interpretá-lo apenas como uma “representação mitológica de alguma experiência psicológica pela qual Jesus teria passado”. Em verdade, nessa narrativa estão vários elementos do Antigo Testamento, usados para apresentar quem é Jesus. A proclamação de sua filiação divina ocorre nas palavras do supracitado Sl 2, um salmo referente à realeza e que associa o filho de Deus ao “real Messias davídico”. Ademais, o encerramento com o “em ti me comprazo” remete a Is 42, 52, 53, logo relaciona também o Messias/filho de Deus ao “servo sofredor”, o qual “recebe o poder do espírito de Deus para restabelecer a comunidade da aliança de Israel, por sua justiça, sua

humildade, seus ensinamentos, seu ministério profético” e é entregue à morte “como sacrifício pelos pecadores” (MEIER, 1996, p. 146).

Jesus era um adorador de Deus, mas de um Deus “menos remoto, transcendente e apavorante do que o Deus que não pôde mostrar a Moisés o seu rosto, mas apenas as costas (Ex 33:21-23)”, um pai mais amoroso que amedrontador. Em verdade, os judeus da época de Jesus já tinham menos reverência e temor a Deus que seus antepassados. O tratamento “nosso Pai” no Trito-Isaías (século VI a.C.) (Is 63:16; 64:8), o tratamento de Israel como filho (Jr 31:9), bem como a imagem paternal atestada na literatura judaica do século II a.C., corroboram esse entendimento (VERMES, 2006, p. 236; 2015, p. 53; CHARLESWORTH, 1992, p. 52). O ambiente literário e religioso de Jesus já admitia essa relação filial com Deus, particularmente em orações (VERMES, 2015, p. 53).

Apenas em dois exemplos essa referência é direta: quando se reconhece inferior ao pai (Mc 13:32; Mt 24:36) e quando descreve sua relação com ele (Mt 11:27; Lc 10:22) (VERMES, 2006, p. 220). Nesses trechos, Jesus substitui metaforicamente as expressões “Deus” e “eu” por “Pai” e “filho”, buscando tornar seu discurso mais plausível: nesse sentido, a relação entre Jesus e Deus seria semelhante à de um pai com seu filho. Em Mt 11:27a (“Todas as coisas me foram entregues por meu Pai, e ninguém conhece o Filho, senão o Pai”), e em seu paralelo em Lc 10:22, fica bem explícita a identificação de Jesus com o “filho” (BERGER, 1998, p. 239). Também na parábola dos vinhateiros homicidas (Mc 12:1-12, Mt 21:33-46, Lc 20:9-19, EvTomé 65), é possível associar o “filho”, herdeiro do dono da vinha, a Jesus (CHARLESWORTH, 1992, p. 154). Associando o dono da vinha a Deus, o que é apoiado, por exemplo, pelo uso da expressão “senhor”, muitas vezes referente a Deus na tradição judaica, essa parábola concebe Jesus como filho de Deus (CHARLESWORTH, 1992, p. 159).

Para Vermes (2006, p. 247), Jesus exibia “sinais exteriores da era do Reino já em curso”, como a prática de curas (Mt 11:5), realizando na mente do povo simples a principal virtude não-política esperada de um “filho de Deus”. Porém, segundo Theissen e Merz (2004, p. 580), o “título” “filho de Deus” só foi dado a Jesus a partir da experiência da ressurreição (At 13:33). E, em um segundo momento, já entre os cristãos gentios, “educados numa cultura repleta de deuses, filhos de deuses e semideuses”, a expressão foi entendida literalmente, como se referindo a “alguém da mesma natureza que Deus” (VERMES, 2006, p. 11).

Interessante é que Jesus não se referia ao Pai como exclusivamente seu, mas também como dos discípulos (Mt 5:16, 6:14-15; Mc 11:25; Lc 6:36), dos que promovem a paz (Mt 5:9), amam os inimigos (Mt 5:45) etc., em correspondência com a tradição judaica do

período. Entretanto, como já dito, essa expressão passou a ser usada de modo exclusivo após a visão pascal “segundo a qual Jesus é o Filho de Deus messiânico” (THEISSEN & MERZ, 2004, pp. 581 e 582). No mesmo entendimento, para Flusser (2010, p. 92), Jesus distinguia “entre sua filiação única e a paternidade comum de Deus”.

Enfim, nas tradições judaicas são poucas as atribuições da expressão “filho de Deus” a seres celestiais. Na maior parte dos textos citados, é entendida mais em caráter simbólico, indicando a fidelidade a Deus ou mesmo a relação entre criador e criatura, pai e filho. Quando relacionada ao Messias, também não o associa a uma condição celestial, como veremos. Em sua aplicação a Jesus, entendemos que, por si só, não é indício de uma exaltação celestial.

3.2.2 Cristo/Messias

À época de Jesus, o significado dessa expressão era menos claro do que se imagina nos dias de hoje (VERMES, 2006, p. 40). Também para Meier (1992, p. 218), “a designação ‘Messias’ no judaísmo do século I era vaga, mal definida e sujeita a muitas interpretações”, afinal, no esforço de compreender Jesus, as primeiras comunidades cristãs “justapuseram e reuniram várias esperanças judaicas” (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 90). O hebraico *Mesiah*, o aramaico *Meshiha* e o grego *Christós* referem-se a alguém ungido com óleo. Conforme as Escrituras, a unção ocorria em ritos de nomeação de reis (1Sm 10:1), profetas (1Rs 19:16) ou sacerdotes (Ex 28:41) (THEISSEN, 2008, p. 288; VERMES, 2006, p. 212). No Antigo Testamento o termo aparece 38 vezes e só se aplica a pessoas, com exceção da referência a um escudo ungido em 2Sm 1:21, mas seu entendimento como de um “salvador definitivo dos últimos tempos” não está presente (SICRE, 2008, p. 450). Em alguns dos textos admitidos como referentes a essa figura no Antigo Testamento, a palavra nem mesmo aparece (THEISSEN, 2008, p. 288; VERMES, 2006, p. 40; SICRE, 2008, p. 494) e, mesmo quando aparece se referindo a um rei, exaltando suas qualidades, nada indica que o identifique ao Messias dos últimos tempos (SICRE, 2008, p. 450).

A citação de Isaías em Mt 1:21-23 favorece sua interpretação como de um anúncio do Messias esperado, do salvador dos judeus. Todavia, em Is 7:14 e nos trechos seguintes, o profeta estava preocupado com a salvação em um contexto mais concreto e contemporâneo. O menino que nascerá, ou que já nasceu (Is 9:6-7), não será um ser sobre-humano, mas terá em seu nome o símbolo da salvação de Deus diante da ameaça de reis inimigos (SICRE, 2008, p. 454). Logo, não temos nesse sinal de Isaías a expectativa da vinda de um Messias escatológico, mas “uma ação de graças por Josias”, atribuindo a ele títulos já tradicionais à

ideologia monárquica, ainda que em “grau portentoso e sobre-humano”. O que se esperava de um rei humano era que governasse de modo admirável, com valentia, com afeto de pai, e com capacidade de instaurar “uma época de paz e bem-estar” (SICRE, 2008, p. 460).

O contexto jerosolimitano de Isaías, educado na tradição davídica, justifica sua avaliação positiva da instituição monárquica. Ainda nos tempos de Davi, o profeta Natã assegurou ao rei, pela palavra de Iahweh, que sua casa e realza “subsistirão para sempre diante de ti, e o teu trono se estabelecerá para sempre” (2Sm 7:16), incondicionalmente. Contudo, mesmo também admitindo este desígnio de Deus, Isaías não deixou de ser crítico aos governantes de sua época e aos seus súditos judeus. Admitiu a subsistência da dinastia davídica apenas se houvesse compromisso por parte do povo (“se não o credes, não vos mantereis firmes”, Is 7:9b) (SICRE, 2008, p. 454). Porém, interpretações posteriores, ainda no século VII a. C., passaram a aproximar as expectativas monárquicas de Isaías das esperanças messiânicas mais estritas. Oseias esperava que o povo de Deus, privado de seus reis, príncipes e costumes religiosos, voltasse a procurar “a Iahweh, seu Deus, e a Davi, seu rei”, temendo “a Iahweh e a seus bens no fim dos dias” (Os 3:5). Alguns estudiosos projetam essa afirmação para um período posterior, já no contexto da apocalíptica, entretanto, de qualquer forma, o trecho já indica uma interpretação messiânica escatológica. Para Sicre (2008, pp. 462 e 463), tudo depende da forma como se entende no texto o significado simbólico de “Davi”, que pode se referir a um rei específico, à dinastia davídica em sentido mais amplo, ou mesmo a um “grande personagem futuro”.

De forma semelhante, Ezequiel, após criticar o rei de Israel, faz uma promessa obscura: “eis o que eu farei, como não existiu antes de vir aquele a quem pertence o julgamento e a quem eu o entregarei” (21:32), o que tem sido interpretado ora como inspirado em Gn 49:10, texto também obscuro que pode se referir a um personagem futuro ideal, em sentido messiânico ou não; ora a Nabucodonosor. Entendimentos semelhantes podem ser construídos a partir de Am 9:11 (“naquele dia levantarei a tenda desmoronada de Davi...”), texto possivelmente já do período exílico, como também em Ag 2:21-23 e Zc 3:8-10. Em Ez 34:23-24, se entendermos essa passagem como referente ao Messias, este é apresentado como um pastor, um descendente mortal da linhagem de Davi, enviado por Deus, como também em Ez 37:15-28 (SICRE, 2008, pp. 468 e 469). Para Sicre (2008, p. 470), “ver aqui um Davi eterno, ou um Davi ressuscitado, é ir contra o mais elementar senso comum. Trata-se da descendência davídica”. Ademais, nada há no Antigo Testamento ou no judaísmo do século I d.C. que vincule “a ressurreição de um indivíduo dentro da história em curso a um Messias da casa de Davi” (MEIER, 1992, p. 219).

Em Is 11:1-9, um poema anuncia a vinda futura de um descendente de Jessé, logo de Davi, prudente, sábio, valente, justo e promotor da paz, sobre o qual pousará o espírito do Senhor. Este rei estará mais preocupado com a justiça em favor dos mais fracos que com inimigos externos, cumprindo o proposto pelo Sl 72 (“pois ele liberta o indigente que clama e o pobre que não tem protetor; tem compaixão do fraco e do indigente, e salva a vida dos indigentes”). Todavia, ainda que muito pretensiosa, essa era a expectativa para qualquer rei, ainda maior para um possível Messias real dos últimos tempos. Mesmo que mais modestas, essas expectativas também aparecem em Jr 23:1-6 e 30:8-9 (SICRE, 2008, pp. 473 a 477). As interpretações da visão de Jeremias sobre o tema divergem. Há os que reconhecem nela uma expectativa messiânica e os que rejeitam qualquer referência ao tema em seu texto. Porém, para Sicre (2008, pp. 467), “se interpretarmos a palavra ‘messianismo’ em sentido estrito, como doutrina sobre o salvador definitivo dos últimos tempos, não parece justificado descobri-lo na pregação deste profeta”.

Em Mq 5:1-3, texto famoso para os cristãos a partir de sua citação em Mt 2:6, é previsto pelo profeta o nascimento em Belém, cidade de Davi, daquele “que governará Israel”. A afirmação de que as origens desse rei “são de tempos antigos, de dias imemoráveis” não implica sua pré-existência, mas sua vinculação à já distante dinastia davídica (SICRE, 2008, p. 479). No período pós-exílico, como no exílico, em que a monarquia davídica estava relegada ao passado, só restava “esperar um monarca ideal, sobre-humano, ou confiar no reinado de Deus, sem necessidade de intermediários” (SICRE, 2008, p. 483).

E, em Zc 9:9-10, é apresentado o futuro rei de Israel, “justo e vitorioso”, “humilde, montado sobre um jumento”, que “anunciará a paz às nações”, que foi associado a Jesus em Mt 21:5. A partir de Zc 12:8 é possível deduzir que esse rei também será da casa de Davi. Para Sicre (2008, p. 492), atribuir a um futuro rei qualidades quase que contraditórias, como grandeza e humildade, é esperar dele certa excepcionalidade. Assim, esse texto, que pode ser assumido como dos últimos do Antigo Testamento, “recolhendo e adaptando promessas antigas, nos conduz ao autêntico messianismo, à esperança de um salvador definitivo dos últimos tempos”, abrindo as portas para as interpretações intertestamentárias, como veremos.

Enfim, começando pelos tempos de Davi e Salomão, desenvolveram-se diversas avaliações religiosas favoráveis ao cargo de rei dentro de Judá, junto à esperança de retorno ao poder da dinastia davídica (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 96). Também para Gottwald (1998, p. 320),

De uma maneira ou de outra, julgou-se que os reis judaítas estavam (1) numa relação filial característica com Iahweh; (2) intermediários entre Iahweh e o

povo; (3) modelos de piedade e obediência a Iahweh; e (4) executores da justiça de Iahweh internamente e em meio às nações. É a partir dessas raízes que brotou o “messianismo” posterior, associado à dinastia davídica.

Mesmo no século I d.C., movimentos messiânicos de origem camponesa se basearam em lembranças populares das histórias de Saul e Davi (CROSSAN, 1991, p. 196; HORSLEY & HANSON, 1995, p. 97).

Segundo Vermes (2006, p. 212), a partir do “desmoronamento dos governantes davídicos pelo imperador babilônio Nabucodonosor em 586 a.C.”, as expressões “Messias”, “Rei Ungido”, passaram a significar o último rei judeu, que derrotará todos os povos estrangeiros e os submeterá ao domínio de Israel. Sicre (2008, p. 450) adia um pouco mais essa conclusão, entendendo que somente a partir do período asmoneu, no século II a.C., a palavra “Messias” passou a se referir explicitamente a um personagem redentor esperado, ao “monarca dos últimos tempos, que salvará definitivamente o povo”, ainda que, em textos anteriores, a interpretação messiânica seja possível, como dito acima. Ambos concordam, porém, que o período intertestamentário abrigou esse tipo de expectativa, notadamente quando das dominações grega e romana.

Por exemplo, a partir dos Salmos de Salomão, um texto da metade do século I a. C., é possível perceber que já no âmbito do judaísmo pré-cristão as expectativas messiânicas eram contraditórias (THEISSEN, 2008, p. 62; SICRE, 2008, p. 493). Ao mesmo tempo em que deveria guerrear contra os povos gentílicos (17:22 e 24), o Messias rejeitaria o poder militar (17:33). Entretanto, a declaração de que destruiria os gentios com a “palavra de seus lábios” (17:24) poderia ser uma ponte entre interpretações bélicas e pacifistas. Ao mesmo tempo em que purificaria o mundo de tudo o que é gentílico (17:27), recebê-los-ia para que vissem a glória de Deus (17:31) – nesse caso, poderíamos resolver a contradição admitindo a possibilidade de “conversão” dos gentios. Além disso, é possível uma interpretação mais espiritualizada dessas expectativas, entendendo esse poderio militar não como de forças armadas, mas de forças espirituais (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 103). Esses aparentes paradoxos podem ser percebidos também em algumas posturas de Jesus. Por exemplo, se nomeou doze discípulos “para serem seu ‘estado-maior’ messiânico, por outro entrou em Jerusalém montado num jumento, para demonstrar que vinha sem poder militar”. Ademais, se o reino de Deus se realizaria em breve, por que se deveria pagar impostos a Roma? Enfim, “não havia clareza de como o Messias deveria agir: por vitória militar ou por sua palavra, por um agir pessoal ou pela intervenção de Deus?” (THEISSEN, 2008, p. 63).

Crossan (1991, pp. 107 e 108), sem observar qualquer contradição, entende esse Messias como humano e atuante na terra, embora portador de uma “aura de divindade”. É puro, virtuoso e capaz, apenas pelo uso da palavra, sem recurso à guerra ou à ação destruidora de anjos, de restaurar a pureza de Israel e permitir seu domínio sobre as nações. O filho de Davi ou Messias apresentado nos Salmos de Salomão se assemelha ao Eleito do livro das Similitudes (1En 37-71), entendido como agente de Deus no julgamento final, que combina atributos e funções do filho do homem de Dn 7, do Messias Davídico e do Servo do Senhor (Is 40-55) (NICKELSBURG, 2011, pp. 453 e 454).

Vermes (2006, pp. 213 e 214) também reconhece nos Salmos de Salomão o anúncio de um Messias-rei, “poderoso, justo e sagrado” (17:23-36). Além disso, identifica também entre os Manuscritos do Mar Morto, de datação próxima, “uma figura guerreira semelhante”, possivelmente associada ao Messias esperado (1QS^b 5:20-25, Bênção do Príncipe da Congregação). Por fim, cita também a oração sinagoga das Dezoito Bênções, provavelmente do século I d.C., que “dá testemunho da esperança central na vinda de um rei ungido justo”. Entretanto, também nessa literatura “não há nenhuma evidência de que as personagens unguidas esperadas pelos grupos letrados tivessem qualquer função militar real”, mas, sim, “funções primariamente rituais ou características de escribas” (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 122)

Outras figuras messiânicas, menos proeminentes, podem também ser encontradas em obras do período. O Testamento de Levi, do século II a.C., em seu capítulo 18, menciona a vinda de um novo sacerdote, cuja “estrela se levantará nos céus como a de um rei”, que trará paz a todos e realizará um julgamento justo. Entre os Manuscritos do Mar Morto, ao lado do “Messias real de Israel” é apresentado o Messias de Aarão, “último Sumo Sacerdote a presidir a grande batalha litúrgica durante e após o encontro final entre as forças da luz e das trevas” (Manuscrito da Guerra de Qumrã), e que trará paz definitiva (1QS^b 3:1-21, Bênção do Sumo Sacerdote); também há expectativas de um Messias profético, associado a esse Messias de Aarão (1QS 9:11) e de um “‘Messias do espírito’, um Redentor celestial ou angelical” (11Q13) (VERMES, 2006, p. 214; SIMON & BENOIT, 1987, p. 69). Um Messias que aguarda sua revelação ao mundo escondido no paraíso é descrito em 4 Esdras e 2 Baruc, obras já do fim do século I d.C. (VERMES, 2006, p. 215).

Contudo, não é possível concluir que no período pré-cristão havia uma expectativa geral de vinda do Messias, nem mesmo que esse termo tenha sido usado como título nas literaturas citadas acima. Seria mesmo uma simplificação dizer que todos ou a maioria dos judeus esperavam um messias político, enquanto os primeiros cristãos o esperavam em

sentido mais espiritual (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 91). Todavia essas ideias existiam, como mostrado.

Logo, em resumo, as expectativas messiânicas judaicas que possivelmente embasaram as crenças dos primeiros cristãos previam um rei futuro, descendente da dinastia davídica, naturalmente portador de características esperadas de um rei excepcional, como justiça, poder, grandeza, mas também humildade e preocupação com os fracos. Pelas indicações do Antigo Testamento, sua origem seria terrena, mas os Manuscritos do Mar Morto e outros textos intertestamentários podem indicar origem celestial, talvez a partir de suas associações com o filho do homem apocalíptico. Paradoxalmente, sua ação militar e seu reino podem ser interpretados de forma literal ou simbólica, o que de certa forma facilitará sua aplicação a Jesus. Assim, entendemos que a expressão, por si só, não é suficiente para explicar a exaltação celestial de seu portador, o que só ocorre a partir de associações com outras expressões, como feito com Jesus.

3.2.2.1 *O Cristo/Messias nos evangelhos sinóticos*

À época de Jesus, alguns líderes requereram o título de Messias ao buscar “salvar” ou libertar o povo judeu da dominação estrangeira pelas armas (CROSSAN, 1991, p. 199). Como Jesus, todos eram de origem humilde (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 110). Diferentemente dos líderes carismáticos ou profetas que surgiram no mesmo período, que evitaram a violência por esperarem-na vinda de Deus, os que requereram o título de Messias não se isentaram de invocá-la para atingir seus objetivos (CROSSAN, 1991, p. 168), contrariando quaisquer expectativas mais espiritualizadas. Todos falharam. Além disso, havia esperança de aparecimento de reis populares, ainda que não saibamos se foram associados à figura do Messias esperado (THEISSEN, 2008, p. 60). Logo, é historicamente possível a identificação de um líder como Jesus a esse personagem. Excluindo a possibilidade de ter sido reconhecido como um Messias “sacerdote”, visto não ser de origem familiar sacerdotal, restamos sua possível associação à figura do Rei ungido de Israel (VERMES, 2006, p. 216).

As narrativas da infância em Mateus reforçam os traços messiânicos de Jesus quando enfatizam seu nascimento em Belém (Mt 2:1, 2:4-6), cidade de Davi, para onde a tradição prevê o nascimento do Messias (Mq 5:2); e quando o associam a Moisés, também ameaçado enquanto bebê e se refugiado no Egito (Ex 2:2-5; Os 11:1; Mt 2:13-15) (VERMES, 2006, p. 254). A escolha simbólica de doze discípulos, o que pode estar relacionado à representatividade das doze tribos de Israel, também pode ser um indicativo de expectativa de

que Jesus fosse o Messias esperado (CHARLESWORTH, 1992, p. 170; MEIER, 2003, p. 22; THEISSEN, 2008, p. 63). Todavia, apesar da ligação de Jesus à linhagem real davídica nas genealogias de Mateus e Lucas, linhagem da qual viria o Messias (Ez 34:23-24; Is 11:1-9; Jr 23:5-6; Mq 5:1-4; Zc 9:9-10), em sua entrada em Jerusalém (Mc 11:9-10; Mt 21:9; Lc 19:38) “nenhum desses chamamentos aparece num contexto que tenha conotações ‘políticas’”. Além disso, é maior a probabilidade de que essa descendência de Davi fosse compreendida apenas de forma simbólica e não fisicamente (HORSLEY & HANSON, 1995, p. 91). Por exemplo, Jesus foi associado ao filho de Davi quando da realização de curas (Mc 10:46-48; Mt 9:27, 12:22-23, 28, 15:22, 20:30-31; Lc 18:35-39) (VERMES, 2006, p. 216). Interessante também é o único texto em que Jesus questiona essa associação (Mc 12:35-37; Mt 22:41-46; Lc 20:41-44). Na versão de Mateus,

Estando os fariseus reunidos, Jesus interrogou-os: “Que pensais a respeito de Cristo? Ele é filho de quem?” Responderam-lhe: “de Davi”. Ao que Jesus lhes disse: “Como então Davi, falando sob inspiração, lhe chama Senhor, ao dizer: ‘O Senhor disse ao meu Senhor: senta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés?’ Ora, se Davi lhe chama Senhor, como pode ser seu filho?” (Mt 22:41-46).

Logo, para Jesus, “o Messias é antes filho de Deus do que filho de Davi” (MATERA, 2003, p. 42), o que reforça o caráter apenas representativo dessa última expressão.

Ainda em Mateus são encontradas as “‘provas proféticas’ da messianidade de Jesus” mais familiares (VERMES, 2006, p. 256). Ademais, a abundância de milagres pode ser compreendida como uma das expressões possíveis da extraordinariedade do Messias. Afinal, “segundo a expectativa judaica, ninguém poderia ser chamado de Messias se em sua presença não se experimentasse a abundância messiânica – qualquer que seja seu sentido salutar” (BERGER, 2008, p. 347). Ainda em vida, mesmo sem estímulo de sua parte, Jesus foi reconhecido como o Messias esperado por muitos (FLUSSER, 2010, p. 103; VERMES, 2006, p. 246), apesar de não ter se assumido inequivocamente como o próprio (THEISSEN, 2008, p. 56; FLUSSER, 2010, p. 99). Diante dos demônios que reconheciam sua messianidade, recomendou o silêncio (Mc 1:34; Lc 4:40, 41). Todavia, em nenhum desses momentos Jesus negou estritamente ser o Messias, mas apenas ordenou que se calassem sobre o fato (VERMES, 2006, p. 217).

Quando perguntou aos discípulos o que pensavam de sua identidade (Mc 8:27-30; Mt 16:13-17; Lc 9:18-20), pelo menos em Mateus é mostrada sua concordância com o “título” de Cristo (THEISSEN, 2008, p. 60). Em Marcos, após a insistência de Jesus para que emitissem a própria opinião, ouve de Pedro “tu é o Cristo” (Mc 8:29). Em Lucas, com algumas variações

nas descrições geográficas, Pedro também responde ser Jesus “o Cristo de Deus”. No entanto, em Mateus a cena é expandida. Após a afirmação dos discípulos de que Jesus poderia ser um dos profetas, como também em Marcos e Lucas, e também pela insistência de seu mestre – “quem dizem os homens ser o filho do homem?” –, Pedro atribui a ele duas expressões: “tu és o Cristo, o filho do Deus vivo”. Logo, nessa perícopa, Mateus também conseguiu reunir os três títulos principais de Jesus (MEIER, 2003, p. 240), como na perícopa referente ao seu julgamento pelo Sumo Sacerdote, de nosso interesse. Na discussão que se segue, porém, Jesus repreende os discípulos e ordena que nada seja dito sobre ele (Mc 8:30; Mt 16:20; Lc 9:21). Uma possível interpretação disso é “você se enganou, portanto fique quieto”, em vez de ser apenas uma solicitação de segredo sobre o assunto (BORG & CROSSAN, 2006, p. 122), como defende Vermes. Todavia, se Jesus realmente negou o messianato, os primeiros cristãos não o fizeram.

Segundo Theissen (2008, pp. 60 e 61), essa identificação por Pedro, de Jesus com o Cristo, não é necessariamente uma interpolação de uma projeção pós-pascal, mas pode ser autêntica. Afinal, em primeiro lugar, não há registros históricos de outro indivíduo sendo declarado Messias “por meio de aparições depois da morte”, mas apenas ainda em vida. Em segundo lugar, tanto amigos quanto adversários de Jesus admitiram sua natureza messiânica, como os discípulos e os romanos que o crucificaram, o que reforça seu caráter histórico.

Às duas instâncias que condenaram Jesus correspondem as duas acusações feitas a ele. Diante do Sinédrio, foi acusado de profetizar contra o templo; diante de Pilatos, de reivindicar a posição de rei dos judeus, enquanto o Messias esperado (Mc 11:9-10; Mt 21:9; Lc 19:38 e Mc 13:1-2; Mt 24:1-2; Lc 21:5-6). Para Theissen (2008, p. 73),

Ambos os pontos de acusação correspondiam aos dois atos simbólicos com que Jesus chamou a atenção em Jerusalém: como rei ele havia entrado triunfalmente em Jerusalém, como profeta ele profetizara contra o templo e o ‘purificara’.

Todavia, a acusação que tinha importância em uma das instâncias possuía pouca ou nenhuma significação para a outra: não era crime para o judaísmo dizer-se Messias, nem importava substancialmente à administração romana a profecia de Jesus contra o templo, não merecedora de pena de morte. Contudo, para Charlesworth (1992, p. 134), de certa forma, Jesus foi preso devido às suas atitudes no templo contrárias à próspera aristocracia sacerdotal, ainda que não tenha sido condenado por isso. Perante o Sinédrio, Jesus foi humilhado como profeta (Mc 14:65; Mt 26:67, 68; Lc 22:63, 64); perante Pilatos, como “rei dos judeus” (Mc 15:16-19). Logo, diante da impotência do Sinédrio para aplicar sentenças de morte, sua

condenação por Pilatos deveu-se apenas à interpretação de sua atitude como de rebeldia contra o poder romano (THEISSEN, 2008, p. 74), mesmo não sendo Jesus “um pretendente ao trono de Davi, ou um suposto líder revoltoso contra Roma” (VERMES, 2006, p. 216). Se seus amigos lhe atribuíam caráter messiânico em sentido não político, “mas em vista de suas ações carismáticas benéficas que eles reconheciam como portentos da era messiânica” (Mt 11:5), seus oponentes “lançaram mão da acusação inconsistente de falsa pretensão messiânica” política para prendê-lo (VERMES, 2006, p. 247; WRIGHT, 2020, p. 793). Enfim, a condenação de Jesus à morte por Pilatos, e não pelos judeus – sem autoridade para tal –, não se deveu à blasfêmia atribuída ao réu, de destruir o templo em três dias (Mc 14:58), mas à sua pretensa candidatura a rei dos judeus, como indica a inscrição colocada na cruz, atestada nos quatro evangelhos (Mc 15:26 e paralelos sinóticos; Jo 19:19). Foi executado como um criminoso político (KOESTER, 2005b, p. 88).

Quando chamado de Messias publicamente, sua resposta oscilou entre “desanimada e negativa” (VERMES, 2006, p. 217). Não respondeu ao ouvir deboches em torno da cruz (Mc 15:32; Lc 23:35), que o conclamavam a se libertar sozinho se realmente fosse o Messias, “rei dos judeus”. Interrogado pelo Sumo Sacerdote (Mc 14:61-62; Mt 26:63-64; Lc 22:67-70), vieram à tona concomitantemente três das expressões comumente associadas a Jesus, “Cristo/Messias”, “filho do homem” e “filho de Deus”. Considerando que o evangelho de Marcos é o mais antigo e que Mateus e Lucas tê-lo-iam por fonte, além da fonte Q, admitimos a sequência escolhida (Mc-Mt-Lc) como possível, entendendo que Mateus e Lucas podem ter sido escritos mais ou menos ao mesmo tempo (THEISSEN, 2007, p. 87). Todavia, uma diferença bem interessante pode ser observada: em Marcos, diante da interrogação, Jesus admite ser Cristo e filho de Deus (“Eu sou”), o que, para Vermes (2006, p. 219), é fruto de edição posterior para “eliminar equívocos”, e, para Borg e Crossan (2006, p. 44), talvez até mesmo uma pergunta; em Mateus e Lucas, o interrogado não afirma nem nega, mas destaca serem estas as palavras dos interrogadores (“Tu o disseste”). Em Lucas, Jesus ainda justifica seu silêncio com o argumento de que o que dissesse não teria credibilidade nem mudaria o desenrolar dos acontecimentos (“Se eu vos disser, não acreditareis, e se eu vos interrogar, não respondereis”). Em Marcos, o relato soa mais despreocupado com as expectativas judaicas. Entretanto, já em Mateus e Lucas, pode haver uma tentativa de enquadramento da figura de Jesus nas tradições e profecias judaicas (THEISSEN, 2007, p. 74).

Interrogado em seguida por Pilatos (Mc 15:1-5; Mt 27:11-14; Lc 23:1-5), Jesus também se esquivava de se assumir como “rei dos judeus”, atribuindo a afirmação ao interrogador (“tu o disseste”). Para Vermes (2006, p. 218),

Ao mesmo tempo que não é impossível compreender essas palavras como uma confirmação, o peso das probabilidades favorece a ideia de negativa oblíqua: “tu o disseste” seguido por um tácito “não eu”. Um equivalente poderia ser “estou te ouvindo”... “mas não concordo”. A linguagem do Evangelho parece uma frase da literatura rabínica: “tu disseste isso”. Como se trata da resposta a um insulto – “Admite que o cão do Sumo Sacerdote é mais importante do que tu” (tKelim I, 1:6) – transmite inescapavelmente um sentido negativo.

De acordo com Malina (2001, *apud* THEISSEN, 2008, p. 74), entre os diversos movimentos contrários a Jesus, a ação romana foi de defesa da lei e da ordem, a ação do Sinédrio foi de “defesa de interesses contra o agir subversivo e desviante” (Lc 23:1-5), e a também presente ação dos herodianos e fariseus foi no sentido de defender “normas e interpretações culturais contra dissidentes e hereges”, como quando questionaram sobre o pagamento de impostos (Mc 12:13-17; Mt 22:15-22; Lc 20:20-26). Importante salientar que, nesse último caso, a posição de Jesus foi, de certa forma, favorável ao pagamento. Enfim, para Vermes (2006, p. 217), contra Jesus “a acusação política parece vazia”.

De qualquer forma, importante é destacar que, como rei ou salvador político, Jesus fracassou (Lc 24:21) (SICRE, 2008, p. 495). Afinal, “o messianismo no judaísmo, tal como era, nunca imaginou alguém fazendo as coisas que Jesus fez, muito menos sofrendo o destino que ele sofreu” (WRIGHT, 2020, p. 764). Contudo, foram mesmo essas expectativas messiânicas terrenas que motivaram sua execução (THEISSEN, 2008, p. 61), ainda que não motivadas por Jesus. Ele não planejou tomar Jerusalém, desafiar Herodes ou o poder romano, visto que “há nos evangelhos poucos elementos acerca de um reino de Deus a ser estabelecido pela força” (VERMES, 2015, p. 48). Só um entendimento mais simbólico, que ressignifique seu sofrimento e sua humilhação, ou que identifique em Jesus apenas as características nobres do rei esperado, ou que entenda a “salvação” em sentido apenas metafísico, pode fazer sentido. Jesus, em verdade, “redefine a obra do Cristo/Messias” (HURTADO, 2012, p. 352; WRIGHT, 2020, p. 776). Defende Theissen (2008, pp. 61 e 290) que apenas após a admissão de sua ressurreição Jesus pode ter sido associado ao “Messias que fracassa” ou sofre, pois não temos comprovação de que no período cristão primitivo havia sua identificação com o servo sofredor de Isaías. Reforça essa conclusão o ocorrido no caminho para Emaús, quando os dois discípulos viajantes demonstram aguardar um salvador terreno, sendo esclarecidos por Jesus ressuscitado que o Cristo deveria padecer (Lc 24:26 e 46).

Em outras palavras, Marcos, como também os demais sinóticos, define “a messianidade em termos de Jesus em vez de definir Jesus em termos de messianidade” (MATERA, 2003, p. 47). As várias referências ao seu futuro sofrimento e a sua morte eram

“uma rejeição tácita do seu papel como Cristo triunfante, a única espécie de Messias que os judeus comuns estavam esperando” (VERMES, 2006, p. 217; MATERA, 2003, p. 360). Segundo Theissen e Merz (2004, p. 589), em Jesus “se cumpriram as expectativas messiânicas, embora de forma paradoxal pelo sofrimento e pela morte”. Apenas nesse caso Jesus poderia ser associado ao servo sofredor de Is 52:13-53:12 (SICRE, 2008, p. 495), semelhante ao justo do Sl 22, lembrado em Mc 15:20-37, Mt 27:35-50 e Lc 23:26-46. Porém, para Gottwald (1998, pp. 463 e 465), este servo “é um dentre os vários modos de falar de Israel” ou uma referência ao próprio profeta “detido e encarcerado pelos babilônios”, não de alguém que viria no futuro.

Logo, seu reconhecimento como Messias, mesmo que ainda em vida, foi ressignificado pelos cristãos – ou percebido tardiamente, visto podermos encontrar nas próprias palavras de Jesus um sentido não terreno. Reforça a ideia de que o próprio Jesus via seu messianato de forma mais espiritual (ou menos terrena) a resposta que dá a Pedro, “ordenando-lhe que guardasse silêncio (Mc 8:30)”, pois o discípulo “estaria associando à esperança no Messias concepções excessivamente terrenas (Mc 8:33)” (THEISSEN, 2008, p. 59). Essa possível ressignificação, como já comentado, pode derivar de sua associação com a última expressão que analisaremos. Afinal, se há aspectos nas expressões “filho de Deus” e “Messias” que já indiquem uma condição especial de Jesus, identificamos na expressão “filho do homem” a que mais aponta para uma condição de exaltação celestial, dadas as descrições que o próprio Jesus atribui a ela. Lendo essa locução a partir de textos da apocalíptica judaica, como veremos, fortalecemos nossas conclusões nessa direção.

3.2.3 Filho do homem

A expressão “filho do homem”, frequente no Novo Testamento, aparece também em tradições judaicas anteriores e contemporâneas a Jesus, canônicas e não canônicas, logo não é uma criação cristã (CHARLESWORTH, 1992, p. 21). Como feito na análise das expressões “Cristo”/“Messias” e “filho de Deus”, buscaremos partir de seu uso no Antigo Testamento e em textos judaicos não canônicos para compreender seu significado nos evangelhos sinóticos.

Para alguns, este “é provavelmente o mais problemático e controvertido título ou designação de Jesus” (MEIER, 1996, p. 208; MATERA, 2003, p. 49). Por uma análise filológica, aceita-se geralmente que a fórmula grega *ho uiós tou anthropou* (“o filho do homem”) traduz a expressão aramaica *bar enasha* ou *bar nasha*” (VERMES, 2006, p. 52), e é improvavelmente derivada do hebraico, onde o equivalente *ben adam* não é usado, com

apenas uma possível exceção (VERMES, 2015, p. 110). Porém, essa expressão precedida do artigo definido não aparece em nenhum texto grego da Antiguidade encontrado até o momento, nem mesmo em seus equivalentes nos textos em hebraico e aramaico (HURTADO, 2012, pp. 385 e 386), o que indica ser a investigação apenas filológica insuficiente para sua compreensão (HURTADO, 2012, p. 400). Ainda segundo Vermes (2015, pp. 32, 111 e 118), essa designação “não representa na realidade um conceito estabelecido no judaísmo pós-bíblico, nem pode ser usado como título no aramaico”, nem mesmo na “exegese messiânica judaica de Dn 7”, que abordaremos à frente. Hurtado (2012, p. 388) e Matera (2003, p. 49) também defendem que a expressão “nunca é usada como um título confessional” em todo o Novo Testamento.

Também segundo Segal (2010, p. 102), a expressão “filho do homem” “não é um título e pode somente significar que a figura divina tem uma forma humana porque a frase significa simplesmente um ser ‘humano’”, em acordo com Crossan (1991, p. 240), referindo-se ao seu uso em Dn 7. Reforça ainda essa ideia o uso da expressão para se referir claramente a homens em diversos trechos bíblicos. Quando o Iahweh se dirige ao profeta Ezequiel, chama-o por filho do homem (Ez 2:1; 11:4; 16:2; 23:2 etc.). Isaías também se utiliza do termo para se referir a outros homens (Is 51:12; 56:2). Entretanto, seu uso na apocalíptica judaica pode nos ajudar a compreender seu significado nos evangelhos sinóticos.

3.2.3.1 *O filho do homem na apocalíptica judaica*

Jesus não pode ser entendido como um apocalipsista. Em geral, estes eram escribas influenciados pela literatura judaica de sabedoria, mais preocupados com conhecimentos enciclopédicos e científicos. Eram vingativos e muitas vezes apelavam a Deus pela destruição dos inimigos. Ao contrário, Jesus falava de amor e compaixão, logo pregava o amor aos inimigos (Mt 5:43, Lc 6:27). Também ao contrário dos apocalipsistas, celebrava a criação divina, sem rebaixar a vida terrestre, e trazia Deus para mais perto da humanidade (CHARLESWORTH, 1992, p. 52). Afinal, substituiu a ênfase judaica em um Deus distante e vingativo, capaz de aniquilar os maus, pelo destaque a um pai presente e misericordioso perante os que se arrependessem. Entretanto, se Jesus não era um apocalipsista, tinha suas semelhanças com os profetas e pensadores escatológicos de sua época. Segundo Charlesworth (1992, p. 56), a crença escatológica de que o presente era o fim de uma era e o começo de outra faziam parte de muitos setores do judaísmo antigo. Logo, sendo a preocupação

escatológica uma característica de boa parte dos textos apocalípticos, entendemos como importante uma breve reflexão sobre sua influência nos evangelhos sinóticos.

Pode-se considerar que tanto a cultura judaica quanto a helenística, de certa forma, eram coexistentes na Palestina no século I d.C. (HORSLEY, 2000, pp. 20 e 60). Contudo, os evangelhos sinóticos elencam expressões que indicam marcas relevantes da primeira, as quais asseveram a sobrevivência da apocalíptica judaica nos textos neotestamentários, como, por exemplo, no uso da expressão “filho do homem”, descrito como aquele assentado entre “nuvens do céu” (Dn 7:13). Para Collins (2005, p. 100), ainda que haja semelhanças entre os pensamentos grego e o apocalíptico, “não há razão, entretanto, para considerar a escatologia apocalíptica como um desenvolvimento estranho na tradição judaica”.

Textos do Novo Testamento e os manuscritos do Mar Morto atestam que, em toda a Palestina do século I d.C., o pensamento escatológico, característico da literatura apocalíptica, estava ativo (VERMES, 2015, p. 142). Segundo Collins (2010, p. 34), esses movimentos, particularmente os cristianismos pré-70 d.C., se não produziram apocalipses, podem ser considerados apocalípticos. Ainda para esse autor, “as ideias apocalípticas inegavelmente desempenharam um papel importante nos estágios iniciais do cristianismo e, mais amplamente, no judaísmo da época” (COLLINS, 2010, p. 17; SCHIAVO, 2005, p. 115), logo sua investigação pode auxiliar na compreensão das designações atribuídas a Jesus.

O termo “apocalipse” (em grego, “revelação”, “descoberta”, “tirar o véu”) refere-se basicamente a um tipo de literatura revelatória, frequente entre os séculos 200 a.C. e 300 d.C. entre cristãos, judeus, gnósticos, greco-romanos e persas (GOTTWALD, 1998, p. 539), um fenômeno literário múltiplo e variado, reconhecido em vários documentos desse período (CHARLESWORTH, 1992, p. 48). Podemos entender “apocalipse como um gênero literário, apocalipsismo como uma ideologia social e escatologia apocalíptica como um conjunto de ideias e motivos literários que também podem ser encontrados em outros gêneros literários e contextos sociais” (COLLINS, 2010, p. 17). Entretanto, não se pode atestar o uso da expressão “apocalipse” para se referir a um gênero literário antes do cristianismo, sendo o Apocalipse de João a primeira obra introduzida como um apocalipse, ainda que não saibamos se nela “a palavra denota uma classe especial de literatura ou se é utilizada, em sentido mais geral, como revelação” (COLLINS, 2010, p. 20).

No gênero literário apocalíptico, as revelações são comunicadas pela visão, pela audição ou por ambas. No caso de visões, podem derivar de viagens espirituais, conduzidas por um mediador normalmente angélico, que explica a revelação ou guia o viajante, que é geralmente algum personagem venerável do passado. São fontes desses pseudônimos o

período primordial (como Enoque e Abraão) e o período exílico e da restauração (como Daniel, Baruc e Esdras). Além de discursos ou diálogos com um anjo mediador, ocasionalmente é apresentado ao viajante um livro celestial (COLLINS, 2010, p. 23; GOTTWALD, 1998, p. 540).

Para Berger (2008, p. 357), “a linguagem apocalíptica é, sobretudo, metafórica e poética, pois trata da universalidade espacial e temporal do acontecimento como um todo, trata de afirmações sobre toda a realidade ‘diante de Deus’”. Charlesworth (1992, p. 49) também destaca esse caráter universalista dos apocalipses, “que retratam todo um mundo do ser, inclusive uma perspectiva absorvente de tudo o que toca a existência humana”. Nessa mesma linha, Gottwald (1998, p. 540) aponta para os aspectos temporal e espacial da revelação, que podem estar presentes ou não em conjunto. O primeiro refere-se ao iminente tempo de perseguição e cataclismos que “conduzirão rapidamente ao final da ordem do mundo atual em julgamento e em salvação” para os crentes fieis, que viverão de alguma forma após a morte. Habitualmente, é recomendado aos destinatários da revelação que permaneçam confiantes e aguardem o fim. Nesse sentido, o pensamento apocalíptico é proléptico, ou seja, ao anunciar a salvação que virá após a desgraça iminente, permite aos eleitos e aos justos que se preparem adequadamente para seu clímax e que desfrutem da feliz certeza de que serão salvos (BERGER, 2008, pp. 360 e 361). Esse novo tempo é caracterizado por uma redefinição de conceitos essenciais: da dominação romana para a dos eleitos, da realidade de um mundo aparentemente real e condenado para a de um paraíso, mais exuberante que a própria Roma (CHARLESWORTH, 1992, p. 50).

Já a revelação espacial, essencial a todos os apocalipses, mostra ao seu receptor as características do céu, com seus anjos, Deus e seu trono. Os apocalipses judaicos abrangem ambos os aspectos e entendem que a “história caminha em direção a um tempo do fim, sob a pressão de um reino celeste soberano, que ‘exerce controle sobre’ aquilo que acontece ‘na’ história e ‘em relação’ a ela” (GOTTWALD, 1998, p. 541).

Para Collins (2010, p. 24), “a escatologia dos apocalipses difere daquela dos primeiros livros proféticos através do vislumbre claro de uma retribuição pós-morte”. Hanson (1975 *apud* COLLINS, 2010, p. 49) aponta o notável interesse pelo mundo celestial e a expectativa escatológica de ressurreição e julgamentos dos mortos como aspectos diferenciais entre o pensamento apocalíptico e o profético. Logo, ainda que os livros proféticos sejam a principal e mais importante fonte da qual os apocalipsistas beberam, assimilar a literatura apocalíptica às profecias traz o risco de que percamos de vista “os seus componentes mitológicos e cosmológicos mais estranhos” (COLLINS, 2010, p. 37). Contudo, importante é observar certa

“proto-apocalíptica” nos círculos proféticos pós-exílicos, como em Is 6, 24-27, 56-66 e Zc 9-14, onde já há conflito entre o bem e o mal e preocupações escatológicas, e em Ezequiel e Zc 1-8, onde há relatos de visões, simbolismos e anjos que os interpretam (GOTTWALD, 1998, p. 544; NICKELSBURG, 2011, p. 46). Além disso, inegável é o recurso frequente a frases bíblicas e a interpretação de profecias anteriores nos escritos apocalípticos (COLLINS, 2010, p. 41). Influências externas à cultura judaica, como a babilônica, a persa e a grega, tradições que circulavam no contexto helenístico, estão presentes, mas isso não indica que o gênero apocalíptico deriva de alguma delas ou que os textos judaicos apocalípticos não tenham originalidade e integridade próprias (COLLINS, 2010, p. 65). Ainda segundo Collins (2010, p. 66), “as tradições antigas para as quais os escritores judaicos olhavam eram predominantemente as suas próprias”.

O teor emocional das representações apocalípticas reflete a fascinação e o espanto característicos das religiosidades judaica e cristã diante da esperança de que as coisas passassem a transcorrer de outra forma, enquanto início de uma nova ordem (BERGER, 2008, p. 358). Para Crossan (1991, p. 103), o pensamento apocalíptico pode derivar de uma resposta possível a um ataque profundo à integridade cultural de um povo, combinado a uma ameaça político-religiosa e socioeconômica. Esse perigo pode ser real ou imaginário, pois o que importa é a forma como é percebido. Além disso, pode ser a reação de um grupo que perdeu poder e *status* ou uma resposta de toda uma sociedade dominada por um império externo. Logo, o colapso de estruturas sociais importantes e a percepção de que “as soluções ou salvagens não decorrem do desenvolvimento histórico normal” são propícios ao surgimento e fortalecimento de movimentos apocalipsistas (CHARLESWORTH, 1992, p. 49). Também para Collins (2010, p. 87), situações reais de crise, acompanhadas de medo e ansiedade despertados pela opressão de um poder externo e pela sensação de anomia, são possíveis catalisadoras das crenças apocalípticas, que têm por característica “a tendência de explicar a situação humana em termos míticos”.

Com a invasão da cultura helenística na Palestina, toda a estrutura da religião judaica se achou exposta a debate. As propostas greco-romanas, ao mesmo tempo universalizantes e individualizantes, questionavam os modos de vida e pensamentos judaicos. Frente ao natural conflito, o pensamento apocalíptico representou uma “opção radical pelo Deus judaico e o seu governo justo”, ao qual estão submetidos quaisquer impulsos universais e individualistas, substituídos pela confiança “no reino de Deus como o ponto final da história” (GOTTWALD, 1998, p. 545). Também para Gunneweg (2005, p. 274), se a teocracia judaica se entregou ao

helenismo, “abandonando sua própria identidade”, para a ortodoxia judaica “a escatologia fugiu da desgraça da história para a salvação além de todo o tempo histórico”.

Enfim, diante de privações e conflitos políticos e culturais, como os decorrentes do processo de helenização no século II a.C., nasceu certa discrepância entre a realidade presente dos judeus e a expectativa futura de uma condição melhor, o que contribuiu para a construção da estrutura intelectual da apocalíptica judaica (GOTTWALD, 1998, p. 546; HORSLEY & HANSON, 1995, p. 33). Também para Collins (2010, p. 66), dada a maior difusão de ideias, facilitada pela “rede de cidades helenísticas”, e dada a modificação das “circunstâncias políticas e sociais no Oriente Próximo”, é possível dizer, em sentido *lato*, que “essa ‘atmosfera helenística’ pode ser considerada a matriz da literatura apocalíptica”.

É também importante destacar que todas as classes sociais sofreram privações neste período, o que permite concluir que a mentalidade apocalíptica não ficou restrita aos grupos menos favorecidos, mas floresceu em todos os segmentos da sociedade judaica (GOTTWALD, 1998, p. 546). Sanders (1983 *apud* COLLINS, 2010, p. 29) também defende “a função social do gênero como literatura de oprimidos”, como uma expectativa de inversão da sorte de certos grupos, como dos justos ou de todo o Israel. Todavia, se essa característica é também presente em toda a literatura profética, não aparece em todos os apocalipses. De qualquer forma, “funções ilocucionárias de exortação e consolo podem ser mantidas de modo geral para os apocalipses judaicos” (COLLINS, 2010, p. 72).

Ainda para Collins (2010, pp. 67 e 69), mesmo admitindo o caráter de insatisfação com a própria situação em boa parte desses textos, “não há base para o pressuposto de que toda a literatura apocalíptica foi produzida por um único movimento”. Ainda que tenhamos movimentos apocalípticos, como o cristão primitivo e o de Qumrã, e grupos de textos que talvez pertençam a uma tradição comum, como os livros que compõem 1 Enoque, as demais obras do gênero podem pertencer a outros círculos. Um provável ponto em comum está na composição dos textos, admitida como realizada por escribas, “um produto da atividade erudita, em vez do folclore popular” (COLLINS, 2010, p. 69).

Enfim, ainda que não exista consenso para uma definição exata, para Gottwald (1998, p. 541),

o gênero da apocalíptica é um tipo de literatura revelatória com estruturação narrativa, na qual uma revelação a respeito de julgamento e salvação do tempo do fim e/ou a respeito dos reinos celestes é dada a um ser humano por mensageiro do além-túmulo.

Collins (2010, p. 22), também levando em consideração os aspectos destacados acima, define apocalipse

como um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.

Logo, entendemos que o gênero apocalíptico “não é constituído por um ou mais temas distintivos, mas por uma combinação distintiva de elementos” (COLLINS, 2010, p. 32).

O apocalipsismo, frente ao helenismo, participou, de certa forma, “da renascença geral da religiosidade oriental”. Prefigurou-se “no livro de Daniel e nas partes mais antigas do Apocalipse de Enoque”, aproximadamente suas contemporâneas. Seus adeptos consideravam-se santos em meio a uma massa desviada e significavam a volta do verdadeiro Israel (GUNNEWEG, 2005, p. 274). Encaixam-se nas definições acima também algumas seções de 4 Esdras, 2 Baruc, Apocalipse de Abraão, 3 Baruc, 2 Enoque, Testamento de Levi (2-5), Apocalipse de Sofonias (fragmentário), Jubileus e Testamento de Abraão, ainda que esses dois últimos se alinhem também a outros gêneros literários (COLLINS, 2010, p. 22). Entretanto, a novidade apocalíptica não foi bem aceita no cânone judaico, com exceção do livro de Daniel, ainda que na terceira parte, entre os Escritos (GUNNEWEG, 2005, p. 274; GOTTWALD, 1998, p. 540).

O aspecto histórico, ou “o interesse no desenvolvimento da história”, é mais marcante em alguns apocalipses, como Daniel, 4 Esdras, Apocalipse Animal (ou dos Animais) e Apocalipse das Semanas (os dois últimos são partes de 1 Enoque). Entretanto, outros, como o livro dos Vigilantes, o livro Astronômico e as Similitudes (todos também partes de 1 Enoque), têm maior interesse em especulações cosmológicas e são marcados pelas jornadas sobrenaturais de seus personagens (COLLINS, 2010, p. 24).

Enfim, o estudo da forma literária de um texto, comparando-o com escritos similares, “ajuda a descobrir os pontos em que um texto, além do nível puramente literário, aponta para o interesse especial de seus destinatários, tendendo a modificá-los, impressioná-los ou movê-los a uma decisão” (BERGER, 1998, p. 14). Ou seja, a forma literária escolhida para escrever pode nos dar pistas sobre as intencionalidades do autor e sobre os significados das palavras utilizadas. Contudo, mesmo buscando na literatura apocalíptica modelos para entender o que se pensava no cristianismo nascente, entendemos não serem essas associações cópias perfeitas. Uma referência a um mito ou personagem de um texto anterior não necessariamente carrega o mesmo significado que tinha na narrativa original, mas pode ser ressignificada, ainda que certas analogias permaneçam. Por exemplo, a referência ao filho do homem em Mc

13:26, se alude a Dn 7, não necessariamente carrega a totalidade de sua narrativa. Para Collins (2010, p. 43),

Alusões mitológicas, bem como alusões bíblicas, não são simples cópias da fonte original. Em vez disso, elas transferem motivos literários de um contexto para o outro. Ao fazê-lo constroem associações e analogias e, assim, enriquecem o poder comunicativo da linguagem.

No livro de Daniel possivelmente está o berço dessa expressão. Dados os eventos anunciados pelo autor, como a profanação do templo, pressões contra as práticas religiosas judaicas e o conflito bélico liderado por Judas Macabeu, é possível datar sua versão final em 165 a.C.. Logo, foi no círculo de perseguições e polarização entre a cultura estrangeira e a judaica que surgiu a obra. Seu caráter apocalíptico deriva de uma combinação entre uma série de histórias sobre Daniel e alguns companheiros em serviço ao governo babilônico com uma série de visões que revisam acontecimentos do período exílico até 165 a.C. (GOTTWALD, 1998, p. 547; CRISTOFANI, 2014, pp. 10 e 11).

Em sua primeira parte (1-6), narrativas sobre o personagem principal do livro, Daniel, defendem a preservação da e a fidelidade à lei judaica em detrimento da sabedoria do mundo, garantindo a salvação do fiel mesmo perante grandes perigos (GUNNEWEG, 2005, p. 273; COLLINS, 2010, pp. 172 e 173). Nesse sentido, o livro possui afinidades com a literatura sapiencial, identificando os justos que sobreviverão aos eventos escatológicos aos sábios (GOTTWALD, 1998, p. 545). Para Sicre (2008, p. 446), na primeira parte, para ele os capítulos 2 a 7, é apresentado um conteúdo teológico profundo, a partir de “relatos leves, amenos, muito conhecidos”. Concorda com Gunneweg ao reconhecer ali uma exaltação a que os judeus permaneçam fieis a Deus e a suas leis, rejeitando o domínio e os deuses estrangeiros (Dn 3:18, 4:14 etc.), pois serão recompensados e salvos no momento oportuno.

Para Gunneweg (2005, p. 273), na segunda parte (7-12), o autor interpreta seu tempo presente sob a ótica apocalíptica, como um tempo de violência, apostasia e opressão (12:1), às vésperas do fim. Esta salvação escatológica não ocorrerá por ação humana – dos macabeus, por exemplo –, mas por intervenção divina direta na história, pondo fim a um período de desgraças, quando os mortos ressuscitarão para bem-aventurança ou condenação (12:2). Também para Sicre (2008, p. 446), a parte final da obra anuncia a queda dos impérios terrenos, equiparados a animais, que terão seu poder arrebatado pelo filho do homem. A esta figura humana, “vindo sobre as nuvens do céu” (Dn 7:13), “foi outorgado o poder, a honra e o reino” sobre todos os povos e pela eternidade (Dn 7:14), um reino de Deus e de seus eleitos. Como os reinos celestes são apenas indiretamente abordados no texto, o local de congregação

dos santos ressuscitados e dos apóstatas possivelmente será a própria terra, o que talvez represente a expectativa dos justos de desfrutarem de um culto purificado em Jerusalém, sem interferência dos perversos ou estrangeiros dominadores (GOTTWALD, 1998, p. 549).

Em Dn 7 são vistas duas figuras na sala do trono celestial: um ancião e um “como um filho do homem”, o qual seria responsável pelo governo e julgamento da humanidade, um “juiz escatológico de aparência humana” (FLUSSER, 2010, p. 101) ou o “líder angélico das hostes celestiais” (COLLINS, 2010, p. 157). Ainda que a expressão se refira a alguém com aparência de homem, o texto não diz que se refere a um homem, mas a uma figura angélica (NICKELSBURG, 2011, p. 44). Em dois trechos bem próximos, Daniel, em uma de suas visões, refere-se ao ser que o interpela como alguém “com a semelhança de filho do homem” (Dn 10:16) e com “aparência de homem” (Dn 10:18). Vermes (2006, p. 53), por sua vez, entende que a locução “filho do homem” se refere aos “santos do Altíssimo” (Dn 7:18, 22 e 27), ao povo judeu, em oposição aos animais representativos dos impérios mundanos que os dominam, no que concorda com Gottwald (1998, p. 549), pelo menos em sua primeira hipótese. Esse autor também admite, como Flusser, a possibilidade de compreensão do filho do homem como um ser angélico, guardião da comunidade dos santos. Para Crossan (1991, p. 110), essa figura é mais que o “campeão” ou a personificação do povo de Deus, mas seu equivalente mítico, seu arquétipo ou contraparte celestial, seu complemento eterno. Enfim, “o filho do homem mencionado em Daniel 7 era para ser compreendido como uma figura, angélica ou terrena, que podia representar o povo de Israel ou um mediador entre o Ancião de Deus e o povo” (CRISTOFANI, 2014, p. 16; SIMON & BENOIT, 1987, pp. 69 e 70). Contudo, reforçam a interpretação do filho do homem como um indivíduo específico a sua participação ativa na corte celeste junto ao ancião, durante o julgamento dos animais, e a atribuição a ele de um caráter sobrenatural, o que não acontece com o povo (CRISTOFANI, 2014, p. 16). Sua pré-existência também pode ser deduzida pelo anúncio de seu surgimento das nuvens do céu (Dn 7:13), ainda que nada confirme isso explicitamente (CRISTOFANI, 2014, p. 17). Além disso, é possível também associar essa figura tanto a um agente celeste, quanto a um agente terreno, o que afetou “todo o desenvolvimento ulterior do uso da expressão ou figura do FdH [filho do homem] no Judaísmo e Cristianismo em torno do primeiro século da era comum, que oscilou entre as duas opções” (CRISTOFANI, 2014, p. 17).

Esse ser faria parte de uma categoria de seres espirituais reconhecida pelos hebreus como anjos, potestades, querubins etc., ainda remanescentes no século I (Rm 13:1; Ef 6:12; Cl 1:16), não coincidentes com o Deus único. Entre esses, o “anjo do Senhor”, que costumava

aparecer aos homens, era reconhecido, excepcionalmente, às vezes como o próprio Deus (Gn 16:13; Ex 3:2-6), particularmente no Antigo Testamento, e outras vezes como um ser distinto (Lc 1:11; At 5:19). A representação de Deus em forma humana na Bíblia Hebraica, também em Ez 1:26, seria associada a esse anjo do Senhor, ao filho do homem e posteriormente ao próprio Cristo (SEGAL, 2010, p. 81). Todavia, nessas e noutras passagens do Novo Testamento, a ausência do artigo definido no texto grego pode indicar que a expressão “anjo do Senhor” não se refere a um ser específico, como Deus. Para Sicre (2008, p. 68), o “anjo do Senhor” “não só transmite mensagens”, mas “tem a possibilidade de atuar, protegendo ou castigando”, agindo como um intercessor de Deus. Outros nomes são ainda relacionados a essa figura, que representa predominantemente um mediador de Deus, não o próprio (SEGAL, 2010, p. 84). Enfim, se não há comprovação na literatura judaica bíblica e intertestamentária para seu uso religioso, após a guerra judaica contra Roma em 70 d.C., no período de redação dos evangelhos, “há indícios literários independentes em que uma figura humanizada é retratada como o Messias divino (4 Esdras 13), ou um juiz final sobrenatural (Parábolas de Enoque, ou 1En 37-71)” (VERMES, 2006, p. 53).

Entre os apocalipses mais antigos estão os de 1 Enoque, com local de composição bastante incerto. Tradicionalmente são identificadas cinco divisões na obra: o livro dos Vigilantes (1En 1-36), as Similitudes ou Parábolas de Enoque (1En 37-71), o livro Astronômico (1En 72-82), o livro dos Sonhos (1En 83-90) e a Epístola de Enoque (1En 91-108). Dentro da Epístola é possível ainda identificar uma unidade independente, o Apocalipse das Semanas (1En 93:1-10; 91:11-17), e, dentro do livro dos Sonhos, está também o Apocalipse Animal ou dos Animais (1En 85-90). O texto completo de 1 Enoque só existe em etiópico, mas trechos da primeira, quarta e quinta partes foram também encontrados em grego. Fragmentos de todas as partes foram mais recentemente encontrados em aramaico, com exceção das Similitudes (COLLINS, 2010, p. 75).

Enoque é identificado como o sétimo descendente de Adão, apresentado em Gn 5:18-24 como filho de Jared e pai de Matusalém. Distingue-se dos demais patriarcas por ter uma vida mais breve e por ser arrebatado por Deus de forma semelhante a Elias (2Rs 2:11ss). Paralelos à sua figura podem também ser encontrados em textos mesopotâmicos, o que indica que o desenvolvimento do personagem pode ter ocorrido no contexto da diáspora oriental. Enoque “combina elementos associados a vários heróis míticos” e recebe importância na tradição judaica, “apto a ser o revelador de mistérios celestiais” e associado “à história primordial de toda a humanidade” (COLLINS, 2010, pp. 79 e 80).

Quanto à datação, fragmentos do livro dos Vigilantes e do livro Astronômico foram encontrados entre manuscritos do Mar Morto datados do início do século II a.C. ou final de III a.C. e são as partes mais antigas da obra (COLLINS, 2010, pp. 51 e 76). O livro dos Sonhos é datado entre os anos 164 e 160 a.C. e a Epístola da Enoque no início do século II a.C. (CROSSAN, 1991, p. 109). O livro das Similitudes ou Parábolas de Enoque não está presente no acervo de Qumrã, o que pode indicar que a famosa referência ao filho do homem nesse texto não é anterior a 70 d.C. (VERMES, 2015, p. 129). Crossan (1991, p. 109) considera sua origem no início do século I d.C., como também Collins (2010, p. 258), Wright (2020, p. 23), Boccaccini (2010, p. 189) e Nickelsburg (2011, p. 476). Cristofani (2014, pp. 21 e 22) já adota a data aproximada de 50 d.C. ou do último quarto do século.

Nas Parábolas de Enoque, em 1En 46:1-6, o filho do homem, para alguns identificado com o próprio Enoque (COLLINS, 2010, p. 271; NICKELSBURG, 2011, p. 465), é descrito como justo e escolhido pelo Senhor dos Espíritos, com as funções de revelar segredos, vencer reis e abaixar a cabeça dos poderosos. Nessa obra, o filho do homem é uma figura individual, distinta da comunidade dos justos, ainda que represente sua contraparte celestial (COLLINS, 2010, p. 269). Como já apresentado, aqui também seu uso remete a “ser humano” ou algo semelhante a um, porém uma interpretação glorificada pode estar presente (NICKELSBURG, 2011, p. 464). Além disso, na segunda e na terceira similitudes, que compreendem os capítulos 45 a 69 da obra, o filho do homem é levemente reelaborado em relação a Daniel, sendo agora designado “Eleito”, identificado ao Messias, revelador de segredos, juiz no fim dos tempos e pré-existente, criado antes do Sol e das estrelas. Permanece, portanto, entendido como “um ser celestial investido de autoridade de juiz que preside, no céu, o grande julgamento que retribuirá os ímpios que oprimem os justos” (CRISTOFANI, 2014, p. 28), como também entendem Nickelsburg (2011, p. 467) e Boccaccini (2010, p.194).

Por fim, cabe destacar também 4 Esdras. Datado das últimas décadas do século I d.C., apresenta também uma compreensão do filho do homem semelhante à de Daniel, ainda que a expressão não apareça literalmente. Essa figura, denominada filho do Altíssimo e identificada ao Messias, é também pré-existente, vem com as nuvens do céu (e do mar) e será responsável pelo julgamento das nações e reestabelecimento de Israel (CRISTOFANI, 2014, p. 36). Do mesmo período, os apocalipses 2 Baruc e de Abraão atribuem ao Messias e ao Eleito ou Escolhido, respectivamente, algumas das funções e características do filho do homem representado em 1 Enoque e Daniel (COLLINS, 2010, pp. 312 e 324; NICKELSBURG, 2011, pp. 521 e 535). Enfim, ainda que Daniel e 1 Enoque contenham os textos apocalípticos mais antigos e importantes a esta pesquisa, eventualmente citaremos outros em nossa análise, dos

séculos I a.C. a II d.C., como o Apocalipse de Pedro e a Ascensão de Isaías, que também podem reunir ideias de épocas anteriores.

Por fim, outros autores têm visto trechos não-apocalípticos em que a expressão ou expressões próximas aparecem, e que podem ter influenciado seu entendimento pelos primeiros cristãos. O Sl 8, por exemplo, também fala de um filho do homem (traduzido apenas por “homem” na Bíblia de Jerusalém), a quem tudo está sujeito. Ademais, a colocação do filho do homem à direita de Deus, presente na perícopes de interesse dessa pesquisa, pode ser uma referência a Sl 80:18 e 110:1 e 5 (HURTADO, 2012, p. 395). Entretanto, entendemos que nenhum desses usos é incoerente com o texto de Dn 7, mas podem ter sido combinados sem esforço.

Em resumo, são possíveis algumas acepções para a expressão, ainda pré-cristãs:

1. Uso cotidiano:

- a. para se referir a “homem”, no sentido genérico, “como ‘um homem como eu mesmo’ ou ‘qualquer homem na minha condição’” (MEIER, 1996, p. 208).
- b. “algum homem”, em sentido indefinido (HURTADO, 2012, p. 395). Vermes (2015, p. 111) identifica ainda o uso da expressão com sentido pejorativo, referente a pessoas inescrupulosas e astuciosas (*bSanh 26b*).
- c. “eu”, em sentido perifrástico ou autorreferente. Nesse sentido, é possível o uso com intenções eufemísticas. Para os falantes do aramaico, era mais fácil dizer “esse homem (ou ‘o filho do homem’) vai morrer do que “eu vou morrer”. Ou, buscando uma postura menos pretenciosa, dizer que o filho do homem vai ser agraciado por Deus em vez de “eu serei” (VERMES, 2015, p. 112; MACK, 1993, p. 160; HURTADO, 2012, p. 387; MATERA, 2003, p. 49).
- d. Algum ser com forma humana (SEGAL, 2010, p. 102; CROSSAN, 1991, p. 240).

2. Uso na linguagem visionária, referente à “figura sobre-humana de um juiz”, celestial, mas com aparência humana (ver item “d” acima), como em Dn 7, 1En 45-69 e 4Es 13, que também veremos no Novo Testamento (BERGER, 1998, p. 239; CRISTOFANI, 2014, p. 46); MATERA, 2003, p. 43; NICKELSBURG, 2011, p. 475), ou referente aos judeus santos ressuscitados no fim dos tempos. Berger (1998, p. 266) também admite esse possível significado supraindividual da figura do filho do homem, como também outros estudiosos (CRISTOFANI, 2014, p. 15). Nesse sentido, é importante

destacar que em Daniel não é possível ver na expressão um título, pois seu autor apenas a utiliza para descrever a aparência da figura apresentada (HURTADO, 2012, p. 391).

Enfim, após análise das expressões que se tornariam tempos depois títulos cristológicos, destacaremos à frente a maior importância da locução “filho do homem” para um entendimento da divinização de Jesus. Logo, dadas as possibilidades de entendimento acima, e de forma diferente do que fizemos com as expressões “Messias” e “filho de Deus”, no próximo capítulo é que discutiremos suas aplicações ao filho do homem dos evangelhos sinóticos. A partir das palavras de Jesus, lidas sob a ótica da apocalíptica judaica, o que nos parece bem razoável, assumimos como possível que sua glorificação já possa ser deduzida dos sinóticos, onde é associado ao filho do homem celestial. Contudo, entendemos também como fundamental a investigação do episódio central do cristianismo: a ressurreição. Como veremos, as associações das aparições pascais às expectativas sobre o filho do homem celestial podem ter sido os ingredientes fundamentais para a divinização de Jesus.

4 RESSURREIÇÃO DE JESUS E EXALTAÇÃO DO FILHO DO HOMEM

Para Theissen (2008, p. 154), “a continuidade do movimento de Jesus depois da morte de seu fundador em todo caso foi viabilizada pelas enigmáticas aparições após a Páscoa”, uma especificidade, entre outros fatores. Após sua morte, a convicção em seus seguidores de que Jesus ainda vivia, e de que estava enfim assumindo seu reinado nos céus, foi intensificada pelas visões registradas nos evangelhos. Se havia analogias para aparições deste tipo no passado, estas eram apenas de percepção individual, enquanto as aparições de Jesus foram observadas por grupos. Essas visões coletivas sinalizavam, portanto, algo de diferente. Além disso, se aparições de outros personagens não desencadearam crenças em sua divindade, as visões pós-pascais “causaram uma potenciação simbólica do Crucificado como Senhor acima de todos os senhores” (THEISSEN, 2008, p. 75).

Contudo, por si só, entendemos que o episódio não é suficiente para a compreensão divinizada de Jesus. Outras concepções da tradição judaica, se associadas a Jesus, podem ter contribuído para esse entendimento. A apocalíptica judaica, como comentamos, possivelmente a partir da associação de Jesus ao filho do homem de Dn 7, pode ter contribuído com imagens e categorias de caráter celestial, incorporadas pelos primeiros cristãos como indicativas da condição divina de Jesus. Como vamos apresentar, entendemos que uma compreensão espiritual de ressurreição de Jesus o associa mais facilmente ao filho do homem apocalíptico, celestial e pré-existente, que viria à terra como um enviado de Deus.

4.1 A RESSURREIÇÃO NAS TRADIÇÕES JUDAICAS

Para Wright (2020, pp. 69 a 73), o entendimento de ressurreição no mundo antigo foi sempre como corporal, com o retorno à vida do corpo morto, o que era tido por impossível pela tradição greco-romana. Ademais, para ele, as aparições de mortos aos vivos e a vida imortal da alma em locais celestiais, possibilidades admitidas na Antiguidade, não poderiam ser consideradas como ressurreições (WRIGHT, 2020, pp. 114 e 140). A partir da obra de Homero e dos mitos do período, não era possível trazer alguém de volta à vida. Platão, em seguida, ao entender o ser humano como uma alma imortal temporariamente residente em seu corpo, compreendeu de forma diferente seu destino após a morte física. Todavia, manteve a crença na impossibilidade de seu retorno ao corpo morto. Enfim, “os que seguiram Platão ou Cícero não queriam um corpo novamente; os que seguiram Homero sabiam que não o conseguiriam” (WRIGHT, 2020, p. 109). No mundo antigo, apenas judeus e cristãos

admitiam a ressurreição no sentido defendido por Wright (2020, p. 140), ou seja, como retorno à vida de um corpo morto.

Também segundo Vermes (2013, pp. 13 e 14), “a ênfase posta na noção de ressurreição e a centralidade a ela acordada nos ensinamentos da Igreja não tem paralelos nas religiões da Antiguidade”. Entretanto, “a ressurreição, ou mais precisamente a ressurreição do corpo, é, definitivamente, uma ideia judaica”. Logo, estudar a forma como os judeus antes e à época dos primórdios do cristianismo compreendiam a morte e o pós-morte é fundamental para se entender as bases sobre as quais foi construída a ideia da ressurreição de Jesus.

A cremação dos cadáveres, um costume romano, não era praticada pelos judeus (CROSSAN & REED, 2007, p. 259). Era dever dos vivos, principalmente dos filhos, dar ao corpo morto um abrigo para descanso, fosse enterrado no chão ou guardado em alguma cavidade natural ou artificial em rochas, com a entrada fechada por uma pedra. Descobertas arqueológicas têm mostrado exemplos dessas práticas judaicas à época de Jesus, mesmo entre as pessoas mais simples (CROSSAN & REED, 2007, pp. 267 e 268). Algumas dessas cavidades, geralmente das classes mais altas, ainda possuíam uma antecâmara, onde corpo era depositado até a decomposição da carne. Em seguida, os ossos eram transferidos para recipientes de pedra calcária, os ossuários (VERMES, 2013, p. 31; WRIGHT, 2020, p. 972), em uma espécie de segundo sepultamento. Jesus também foi sepultado em uma cavidade, ainda que seus ossos não tenham sido transferidos a um ossuário depois. Conforme narram os evangelhos sinóticos (e também João), seu corpo foi recolhido por José de Arimateia, enrolado em um lençol e depositado em um túmulo talhado na rocha, fechado em seguida por uma grande pedra (Mc 15:46; Mt 27:59-60; Lc 23:53). O que ocorreu alguns dias depois, porém, segundo os primeiros cristãos, foi fundamental para o embasamento de suas interpretações e expectativas religiosas. Todavia, na tentativa de compreensão desse episódio, é necessário percorrer um caminho. Afinal, para os judeus, o que acontecia com o indivíduo após a morte de seu corpo?

4.1.1 Ressurreição corporal

Segundo Gn 1, o mundo seria um disco plano sob um “firmamento semicircular sólido e transparente”, cercado por águas acima desse semicírculo e abaixo da terra (GOTWALD, 1998, p. 442). Por sua vez, “o ser humano, criado antes das plantas e dos animais, é moldado do pó como ‘ser vivente’, uma totalidade de corpo-espírito” (GOTWALD, 1998, p. 313). Também Simon e Benoit (1987, p. 68) destacam que para os judeus “era difícil assimilar a

noção de uma alma totalmente desencarnada e definitivamente privada de um corpo, mesmo que esse corpo diferisse do corpo carnal”.

Abaixo da terra, mas acima das colunas que sustentam o cosmo, estava o Xeol. Até o início do século II a.C., considerava-se que todos os mortos iam para esse local, uma região de escuridão e tristeza, sem religião, onde Deus estava relegado ao esquecimento (Sl 88:13) (VERMES, 2013, p. 24), “um local de não existência pós-vida” (BORG & CROSSAN, 2006, p. 203). A morte não era vista como uma espécie de libertação, mas “triste e tingida com o mal” (WRIGHT, 2020, p. 152). A única forma de não ir para o Xeol era ser transferido diretamente para um mundo supraterrrestre, como nos casos de Elias (2Rs 2:11) e Enoque (Gn 5:24), que foram levados ainda em vida ao céu, em sua unidade corpo-alma. Nesse período, o povo de Israel não acreditava na imortalidade da alma, conforme o entendimento cristão posterior, muito menos na ressurreição (CROSSAN & REED, 2007, p. 277). Ver a ideia de ressurreição na crença na vinda de um descendente de Davi, ou de alguém como ele no futuro, é um contrassenso (SICRE, 2008, p. 470). Ademais, nada há no Antigo Testamento, ou mesmo no judaísmo do século I d.C., que vincule “a ressurreição de um indivíduo dentro da história em curso a um Messias da casa de Davi” (MEIER, 1992, p. 219; WRIGHT, 2020, p. 61), como já apontamos.

Entretanto, mesmo sem o corpo, naturalmente já sepultado, algo do indivíduo permanecia existindo no Xeol. Já no período pré-exílico, pensava-se que, nas profundezas da terra (Is 7:11), a pessoa mantinha sua identidade e sua individualidade, mas sua condição era inferior, diminuída (VERMES, 2013, p. 30), como de uma sombra vazia. Também o Hades grego era concebido dessa forma, onde seus habitantes “permanecem, essencialmente, sub-humanos e sem esperança” (WRIGHT, 2020, p. 87). Sair de lá não era permitido (Jó 10:21), exceto para breves conversas com os vivos, como no episódio da evocação de Samuel em 1Sm 28:8-19 – fatos semelhantes também são descritos em textos gregos (WRIGHT, 2020, p. 113). Além disso, “no Antigo Testamento não se nega em parte alguma que pessoas mortas possam sair de seu ‘âmbito’” (BERGER, 2011, p. 159). Logo, o ato de alguém morto se tornar visível a pessoas vivas de forma temporária (CROSSAN & REED, 2007, p. 280) não era estranho à época de Jesus.

Contudo, alguns textos judaicos já indicam a esperança de uma libertação do Xeol ou de nem mesmo passar por ele. Em Sl 16:10, Davi se declara “seguro” da proteção de Iahweh, que “não abandonarás minha vida no Xeol, nem deixarás que teu fiel veja a cova”. Em Sl 22:30, o salmista acredita que em algum momento, “perante ele [Iahweh] se curvarão todos os que descem ao pó”, além dos poderosos da terra. Também em Jó 33:24-25 (ver também

versículos 18 e 30), a esperança é mais explícita, de que um anjo “que tenha compaixão dele e diga: ‘Livra-o de baixar à sepultura, pois encontrei resgate’; e sua carne reencontrará a força juvenil e voltará aos dias de sua juventude”, o que nos parece uma expectativa de ressurreição corporal. Interessante é o fato de que, na Septuaginta, outros trechos de Jó e de Oseias são traduzidos para o grego de forma a fortalecer a crença na ressurreição (WRIGHT, 2020, p. 226).

Contudo, se a vida real já era percebida de forma crítica, o mesmo passou a acontecer perante as representações da vida após a morte. Para Mack (1993, pp. 217 e 218), essa noção nasceu entre autores judaicos que buscavam uma solução para o caso dos justos mortos por dominadores ilegítimos. Se uma vítima inocente é morta, a ascensão imediata ou a ressurreição se tornam possibilidades que compensam a morte injusta.

A partir do século II a.C., diante dos sacrifícios dos judeus do período macabeu, por dedicação e defesa da lei de Deus, o incômodo perante a injustiça de uma regra que determinava o mesmo destino para todos, ímpios e virtuosos, chegou a seu ápice (VERMES, 2013, p. 39; WRIGHT, 2020, P. 229). O primeiro dos sete irmãos torturados e mortos por Antíoco Epifanes, afirma perante o martírio que “o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!” (2Mac 7:9), demonstrando expectativa diferente de uma estadia eterna no Xeol. Segundo 2Mac 14:41-46, à beira da morte, Razis “arrancou as entranhas e, tomando-as com as mãos, arremessou-as contra a multidão. Invocando, ao mesmo tempo, Aquele que é o Senhor da vida e do espírito, para que lhos [vida e espírito?] restituísse um dia, desse modo passou para a outra vida”, na tradução da Bíblia de Jerusalém. Porém, na Bíblia Tradução Ecumênica, a contração pronominal utilizada é “lhas”, indicando referência às “entranhas”. Logo, com essa tradução, também adotada por Crossan e Reed (2007, p. 279) e por Wright (2020, p. 232), a expectativa seria de uma ressurreição do corpo. Por fim, em 2Mac 12:44, Judas ora pelos mortos, sabendo que os que morreram “iriam ressuscitar”.

Em Ez 37:6 é apresentada uma forte descrição de ressurreição corpórea, quando, em referência simbólica a Israel derrotado e exilado, diz Deus aos ossos: “cobrir-vos-ei de tendões, farei com que sejais cobertos de carne e vos revestireis de pele. Porei em vós o meu espírito e vivereis”. Conforme o conceito judaico, essa ressurreição corresponderia à restauração da unidade corpo-alma. Entretanto, Wright (2020, p. 188) prefere ver aí uma metáfora ou alegoria para o soerguimento nacional de Israel, o que nos parece improvável a partir dos textos seguintes e da própria interpretação predominante no cristianismo nascente. Segundo Is 26:19, “os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão”, referindo-

se aos virtuosos, enquanto os iníquos colherão a destruição. Em Os 6:1-2, há a esperança de que “depois de dois dias [Iahweh] nos fará reviver, no terceiro dia nos levantará, e nós viveremos em sua presença”, no próprio território de Israel (Os 14:6-8). Posteriormente, no livro de Daniel, cujos capítulos que nos interessam são datados de II a.C., essa ressurreição se torna universal, seguida de um julgamento que recompensará os judeus fiéis e condenará os maus (COLLINS, 2010, pp. 136 e 138; SEGAL, 2010, p. 82). Essa expectativa pode ser entendida como de uma ressurreição corporal, como atesta a referência aos corpos enterrados em “e muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno” (Dn 12:2). Porém, o versículo seguinte permite um entendimento diverso.

4.1.2 Ressurreição espiritual

Segundo Daniel, “os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (12:3). Nesse sentido, os justos ressuscitados serão transformados em anjos, pois as estrelas foram associadas a anjos na tradição bíblica, o que aponta para uma ressurreição espiritual, em outro tipo de corpo (SEGAL, 2010, p. 82; COLLINS, 2005, p. 94). Ainda que reconheça a forte aceitação atual desse entendimento, Wright (2020, p. 176) prefere admitir um sentido metafórico nessa perícopa. Também na Ascensão de Isaías (9:9), o profeta declara ver no sétimo céu “Enoque e todos aqueles que, com ele, despojaram-se de seu hábito de carne; vi-os revestidos de um hábito celeste; eram como anjos, envoltos por um esplendor infinito”, como também em Jubileus 23:27-31 é prometido aos justos que “seus corpos descansarão na terra e seus espíritos terão muito gozo”. A partir de narrativas como essas, conclui Segal (2010, p. 96) que “a transformação de alguém em seu estado imortal é descrita com esse alguém se tornando uma figura angélica”. Afinal, na literatura apocalíptica, da qual fazem parte essas obras, a escatologia tem por caráter distintivo “a esperança pela transcendência da morte” (COLLINS, 2005, p. 91).

Importante é destacar que, para Wright (2020, p. 141), as referências à vida da alma após a morte e às suas aparições aos vivos não podem ser associadas à palavra ressurreição na Antiguidade. A ressurreição, para ele sempre corpórea, ocorreria depois de um estágio intermediário impreciso para os judeus, em que o ser permaneceria esperando seu retorno à vida: nesse período poderia, então, haver uma vida da alma e mesmo suas aparições aos vivos (WRIGHT, 2020, p. 203). Entretanto, entendemos que ocorrências de mal-entendidos e

ressignificações, ainda mais na cultura popular, eram possíveis, como esse mesmo autor admite em outro trecho (WRIGHT, 2020, p. 170). Ademais, uma aparição – e ainda mais os relatos de uma aparição – não poderia ser confundida com um corpo ressuscitado? Não poderia ser compreendida como uma espécie de ressurreição em outro tipo de corpo, semelhante ao possuído nesse estado intermediário? Afinal, o próprio Wright (2020, p. 623) admite que “os evangelhos não tentam esclarecer que tipo de corpo terão essas pessoas”. Logo, em nossa análise, não separamos radicalmente o corpo nesse estado, que se manifestaria aos vivos como uma aparição temporária, do corpo ressuscitado, seja em seu estado anterior, carnal, seja “transformado” de alguma forma. Por esse motivo, entendemos como plausível a compreensão entre judeus de uma ressurreição de tipo espiritual.

Nas Parábolas de Enoque (1En 37-71), possivelmente escritas em torno da virada da era (NICKELSBURG, 2011, p. 476; WRIGHT, 2020, p. 234; BOCCACCINI, 2010, p. 195), após a morte, “os justos estarão na luz do sol e os eleitos na luz da vida eterna; os seus dias não terão fim, e sem conta serão os dias dos santos” (58:2) (ver também 1En 103:2). Entretanto, ainda que os justos permaneçam junto ao Senhor dos Espíritos após a morte (39:5), voltarão a habitar a terra já livre dos iníquos (1En 45:3, 51:1, 58:4, 62:9), “recobertos com as vestes da glória, que são as vestes da vida do Senhor dos Espíritos. Vossas vestes não envelhecerão e vossa glória não passará na presença do Senhor dos Espíritos” (62:10). Logo, ainda que na terra, compreendemos esse retorno mais aos moldes de uma ressurreição espiritual que corporal, ou seja, em um corpo que não seria de carne.

Também a já citada Ascensão de Isaías, que podemos datar a partir do final do século I d.C. (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 298), traz uma referência à “troca de roupa” ou transformação corporal, retomando essa tradição de 1 Enoque. Essa troca de roupa por vestes ou túnicas novas “simboliza o corpo celestial que é dado aos que resistiram à perseguição” (NOGUEIRA, 2005, p. 22). Nesse texto, Isaías ascende aos céus, fora do corpo e conduzido por um anjo (7:2-5), onde vê os futuros desdobramentos da vinda de Jesus (9:13s), incluindo sua ascensão àquele local, após sua morte e ressurreição (11:25). Em 9:17 sua roupa é trocada por uma “vestimenta nupcial” necessária aos santos que “subirão” com Jesus, o que pode indicar um corpo já transformado. Ao final de sua visita, o anjo o informa: “ora, tu retornarás ao teu invólucro corpóreo até que teus dias se cumpram; tu voltarás então aqui” (11:35), quando, então, “tu participarás da herança do Senhor; tu terás uma parte da árvore da qual emana o poder do sexto céu e do éter” (8:12). Interessante é que, “a cada céu, Isaías é mais glorificado, enfatizando a transformação que ocorre à medida que um humano viaja para mais perto de Deus (7:24)” (SEGAL, 2010, p. 95). Para Nogueira (2005, p. 21), essa obra “é uma

prova literária de que os cristãos tinham como referência espiritual a viagem celestial e a contemplação do trono de Deus”.

Caminhando nessa direção, os autores da Sabedoria de Salomão, datada entre 140 a.C. e 70 d.C., rejeitaram essa nova união da alma ao corpo, preferindo imaginar que os justos apenas parecem morrer (NICKELSBURG, 2011, pp. 367 e 393; WRIGHT, 2020, p. 249). Em Sb 3:2-3, diz o autor que “aos olhos dos insensatos pareceram mortos; sua partida foi tida como uma desgraça, sua viagem para longe de nós como um aniquilamento, mas eles estão em paz”, “viverão para sempre” (5:15), mas em outro tipo de corpo (9:15). Ideias semelhantes aparecem em 4 Esdras e no livro dos Jubileus (WRIGHT, 2020, pp. 218 e 220).

Em 4 Macabeus, escrito entre 20 e 54 d.C. (NICKELSBURG, 2011, p. 481), aos filhos sacrificados “o prêmio foi a imortalidade na vida eterna” (17:12), quando, então, “se apresentam perante o trono divino e gozam de uma bendita eternidade” (17:18) (ver também 9:8, 15:3, 14:5 e 16:13) (THEISSEN, 2009, p. 209; CROSSAN & REED, 2007, p. 278; WRIGHT, 2020, p. 178). Também Abraão, após a morte, foi habitar o paraíso, conforme a obra Testamento de Abraão (20:14) (situações semelhantes são descritas no Testamento de Moisés e no Apocalipse de Moisés). No Novo Testamento, semelhante é o destino de Lázaro, que, após a morte, “foi levado pelos anjos ao seio de Abraão” (Lc 16:22), o que indica a presença dessa crença a essa época. Interessante é também a expectativa, apresentada no texto, de que ele poderia se manifestar aos vivos. O rico, em sofrimento, pede a Abraão que envie “Lázaro até a casa de meu pai, pois tenho cinco irmãos; que leve a eles seu testemunho, para que não venham eles também para este lugar de tormento” (Lc 16:27-28). Essa aparição seria uma espécie de ressurreição, como responde o patriarca ao rico: “se não escutam nem a Moisés nem aos Profetas, mesmo que alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão” (Lc 16:31). Logo, essa imortalidade ou vida eterna não era um impedimento para aparições ou mesmo vista como oposta ao conceito de ressurreição, como aponta Wright.

Nos apócrifos e no restante da literatura pós-bíblica judaica, como nas descrições de Josefo, já do final do século I d.C., a noção de uma sobrevivência puramente espiritual ou imortalidade da alma também está presente (VERMES, 2013, pp. 55 a 57; WRIGHT, 2020, p. 264). Em suas *Antiguidades judaicas*, Josefo atribui aos essênios a crença em uma sobrevivência espiritual, em parte corroborada pelos Manuscritos do Mar Morto. Também na obra *Guerra Judaica*, informa que, segundo eles, “uma vez que estejam livres dos laços da carne, então, como se libertas de uma longa servidão, elas [as almas] se regozijam e são conduzidas às alturas” (2:155), enquanto o corpo corruptível é de constituição impermanente. Logo, pelo menos nesse corpo de carne, não há ressurreição (VERMES, 2013, pp. 62 e 65;

WRIGHT, 2020, p. 272; COLLINS, 2005, p. 96), mas em algum outro tipo. A ideia de uma vida da alma separada do corpo também é atestada no Novo Testamento. Por exemplo, em Mt 10:28, Jesus recomenda que não se deve temer os “que matam o corpo, mas não podem matar a alma”, mas sim “aquele que pode destruir a alma e o corpo na geena”. Interessante é que, em seu paralelo (Lc 12:4-5), a referência à alma não aparece. Enfim, entendimentos judaicos sobre a vida após a morte e possibilidades de ressurreição foram variados no período entre 200 a.C. e 200 d.C. (WRIGHT, 2020, p. 201).

4.2 A RESSURREIÇÃO DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Espiritual ou corporal, os relatos da ressurreição de Jesus foram muito importantes para os cristianismos originários. Mesmo que não seja possível atestar pelos métodos científicos mais aceitos atualmente a realidade das visões pós-pascais, estas “eram entendidas como vivências reais pelas pessoas envolvidas e atingidas”, que davam a elas grande valor (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 303). Theissen (2008, p. 154) entende que as aparições pós-pascais foram fundamentais para a continuidade do movimento de Jesus após sua morte, bem como para sua divinização. Contudo, só é possível explicar essa relação causal porque, antes de sua execução, Jesus ou seu movimento “já havia suscitado expectativas neste sentido, que agora eram cridas como cumpridas” (THEISSEN, 2008, p. 75). Entendemos que sua própria associação ao filho do homem celestial era uma delas.

De forma oposta, Vermes (2006, p. 205) entende que os discípulos “não estavam condicionados pela tradição ou educação a anteciparem ou esperarem por um Cristo ressuscitado”, “não tinham nenhum modelo para seguir quando tentaram explicar o que tinha acontecido com o seu mestre morto e enterrado”. Para ele, desconsiderando os relatos de que Jesus previra seu retorno da morte no terceiro dia (Mc 8:31, 9:9, 10:33-34, 14:28), os discípulos não demonstraram nenhuma esperança de que isso ocorreria, visto terem fugido após sua prisão, tampouco as mulheres que foram ao túmulo para untá-lo. Também dois discípulos no caminho para Emaús (Lc 24:13-35) precisaram ser lembrados. Teriam todos eles se esquecido das afirmações tão enfatizadas por Jesus? Para Vermes (2006, pp. 205 e 206), o redator de Lucas percebeu essa contradição no relato das mulheres e tentou corrigi-lo, incluindo o diálogo com dois homens próximos ao túmulo, que as recordaram das predições de seu mestre: “é preciso que o filho do homem seja entregue às mãos dos pecadores, seja crucificado, e ressuscite ao terceiro dia”. E elas se lembraram de suas palavras (Lc 24:6-8). Entretanto, pensamos que Vermes superestima os discípulos de Jesus, esperando deles reações

heroicas, ou antecipa neles a postura dos mártires de décadas à frente. Afinal, após sua violenta crucificação, não seria mais prudente aos seus seguidores fugir? Ademais, deixa de lado a associação de Jesus ao filho do homem de Dn 7, a qual tornaria plausível seu retorno em condição glorificada.

A demonstração de surpresa ou esquecimento das orientações de Jesus também pode parecer incoerente, pois, segundo a psicologia bíblica, fazia parte da mentalidade do tempo neotestamentário a “expectativa de algo excepcional”, de “eventos e fatos que estão além de qualquer proporção” (BERGER, 2011, p. 32). Entretanto, mesmo para a época, entendemos como possível uma reação de surpresa ou descrença inicial perante um evento extraordinário como esse. As próprias reações dos discípulos perante as previsões de Jesus já demonstram negação, tristeza e incompreensão do que estava por vir (WRIGHT, 2020, p. 571). Também o fato de os discípulos perguntarem a Jesus o significado de “ressuscitar dos mortos” (apenas em Mc 9:10) após o episódio da transfiguração poderia indicar que a ressurreição não recebeu atenção devida nos ensinamentos ou tradições de Jesus. Entretanto, além de essa informação só aparecer em uma das fontes, nada assegura que, após esse fato, os discípulos não tenham sido instruídos sobre o tema.

Aliás, essas atitudes dos discípulos parecem ser históricas, dado o caráter desonroso que atribuí aos primeiros cristãos. Além disso, não entendemos como necessária qualquer admissão de que Jesus tenha “profetizado” seu destino a seus seguidores, pois, talvez, tenha apenas deduzido seu possível final pelas atitudes que se propôs a tomar em prol de suas ideias. Também a crença em sua ressurreição pode ter feito parte de suas expectativas, dadas as ideias judaicas de sua época, como visto acima, com destaque para a esperança de vinda do filho do homem. Logo, por esse e pelos argumentos anteriores, não entendemos as conclusões de Vermes como prováveis. Como apontado por Theissen (2008, p. 75), admitimos como possível que Jesus e seus primeiros seguidores tenham alimentado expectativas de morte e ressurreição, mesmo que de forma não muito clara. Afinal, mesmo que tenham ocorrido transes e visões marcantes, é bem simplificado admitir “que todos os seguidores de Jesus perderam sua fé na Sexta-feira da Paixão e a recuperaram por aparições no Domingo de Páscoa” (CROSSAN, 1995, p. 197).

Surpreendente é a simplicidade das descrições sinóticas do episódio da ressurreição. Ainda que os evangelistas tenham levado suas narrativas em um crescente dramático, acumulando citações e referências bíblicas, nos textos sobre a ressurreição isso não ocorre (WRIGHT, 2020, p. 824). Por exemplo, vários dos trechos citados acima poderiam ter sido

referenciados, tanto na direção de uma compreensão espiritual, quanto corporal, o que teria dado mais riqueza e dramaticidade ao relato.

De qualquer forma, alinhadas com o exposto acima, duas possibilidades são apresentadas pelos evangelhos sinóticos para explicar a ressurreição de Jesus: como uma ressurreição corporal e como uma aparição ou ressurreição espiritual. Podemos deduzir a primeira do destaque dado à descoberta do sepulcro vazio por mulheres, que indica uma possível “sobrevivência” física de Jesus. Para Vermes (2013, p. 171), pensar dessa forma é mais adequado para que se admita a ressurreição, pois entende que o vínculo absoluto entre alma e corpo ainda estava presente na mentalidade judaica. Mesmo Herodes preferiu acreditar na ressurreição corporal de João Batista para entender Jesus, enquanto outros o identificaram a Elias ou a outros profetas (Mc 6:14-16; Mt 14:1-5; Lc 9:7-9; ver também Ml 4:6). Logo, a insistência dos evangelistas em afirmar os três dias no sepulcro teria o objetivo de reforçar a ideia da morte de Jesus e, logo, de sua ressurreição anterior a sua exaltação ao lado de Deus (CROSSAN & REED, 2007, p. 280; VERMES, 2007, p. 93). Também a comparação com Jonas pode indicar uma expectativa de ressurreição corporal: “Pois como Jonas esteve no ventre do monstro marinho três dias e três noites, assim ficará o filho do homem três dias e três noites no seio da terra” (Mt 12:40). Afinal, também Jonas voltou a ser visto com vida. A diferença é que continuou a ser visto e não desapareceu, como fez Jesus. Entretanto, como apresentamos acima, já havia pensamentos diversos.

Ocorrências como a retirada da pedra que fechava o túmulo (Mc 16:4; Mt 28:2; Lc 24:2), possivelmente para que o Jesus ressuscitado corporalmente saísse, e a justificação de Jesus para demonstrar que os discípulos não viam um “espírito” (Lc 24:37-40) também reforçam a ideia de uma ressurreição corporal. Porém, interessante é a comparação com At 12, quando alguns cristãos relatam terem visto o “anjo” de Pedro, o qual acreditavam ter sido executado na prisão. Nesse caso, não é relatada diferença entre o possível corpo angelical/espiritual e o corpo carnal de Pedro, que realmente estava à frente deles. O próprio Wright (2020, p. 948) aceita a possibilidade dessa interpretação, que considera a semelhança entre os dois estados. Também em nosso entendimento, é esse um indício de que não havia uma separação tão clara entre ressurreição corporal e aparição de um espírito na compreensão judaica. Mais clara nos parece a diferenciação entre a ressurreição enquanto cura, quando o ressuscitado permanece com o mesmo corpo, que não havia desaparecido, e a ressurreição de Jesus. Esse primeiro caso é descrito em Mt 11:5 e Lc 7:22, na resposta de Jesus a João Batista, como também nos episódios da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5:22s; Lc 8:41s) e do filho da viúva de Naim (Lc 7:11). Esses voltariam a morrer.

Por outro lado, a ascensão final de Jesus aos céus pode ser compreendida como que acompanhada de seu corpo físico, haja vista já ter sido apresentada dessa forma com Elias (2Rs 2:11), ainda que o profeta não tenha morrido antes disso. Ademais, na descrição de Lucas, o Jesus ressuscitado come diante deles (Lc 24:42-43), como também é narrado em At 1:4, o que pode ser um indício de uma ressurreição corporal. Todavia, na manifestação de Iahweh a Abraão (Gn 18:1-15), na forma de três homens, aparentemente anjos (19:1), todos comem (18:8), o que entendemos como um pretexto para ideia de que seria possível comer sem um corpo físico ou com um corpo angelical. O corpo transformado de Jesus, “com novas propriedades” (WRIGHT, 2020, p. 634), também poderia permitir isso.

O episódio da transfiguração (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) é mais um indicativo de crença na sobrevivência espiritual entre os cristãos. No alto da montanha, Jesus e três discípulos são visitados por Elias e Moisés, “envoltos em glória” (Lc 9:31), e não percebem de imediato a condição espiritual de ambos. Perguntam a Jesus se não seriam necessárias “três tendas”, o que pode indicar a crença de que os visitantes poderiam estar “vivos” (teriam ressuscitado corporalmente), logo com necessidades de descanso e sono, o que não é confirmado por Jesus. Assim, após essa experiência, não teriam as testemunhas e os primeiros cristãos sido convidados a pensar diferente? Nesse sentido, o entendimento de uma ressurreição espiritual, como uma aparição, justificaria o desaparecimento imediato de Elias e Moisés nesse episódio e prescindiria totalmente do sepulcro vazio para justificar a ressurreição de Jesus, ainda que fiquemos sem saber o destino do corpo. As aparições de Jesus a várias pessoas, em relatos variados quanto ao tempo e ao local dos fenômenos, parecem mais coerentes se também entendidas dessa forma (VERMES, 2013, pp. 130 e 131). Isso é reforçado nas ocasiões em que outros ressuscitados “desaparecem”, como na ressurreição dos santos após a crucificação de Jesus (apenas em Mt 27:51-53), que não mais foram vistos, como o próprio Jesus após sua sequência de aparições. Isso pode indicar um caráter comumente temporário desse tipo de aparição. Wright (2020, pp. 870 e 871), porém, identifica em Ez 37:12 (“eis que abrirei os vossos túmulos e vos farei subir dos vossos túmulos”), Is 26:19 (“os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão”) e Dn 12:2 (“e muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão”) o ponto de partida para esse episódio. Todavia, o caráter corporal dessas descrições não nos parece coerente com o rápido desaparecimento desses recém ressuscitados após a crucificação de Jesus.

Para Koester (2005b, p. 68), “as histórias de aparições do Senhor ressuscitado nos evangelhos eram originalmente análogas à história da vocação de Paulo em Atos 9” e apenas posteriormente foram consideradas indícios de uma ressurreição física. A visão que Estêvão

tem de Jesus em seu apedrejamento (At 7:55-56), “de pé, à direita de Deus” corrobora essa conclusão. Também segundo Marcos e Mateus, referindo-se aos homens e às mulheres, “na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como os anjos no céu” (Mc 12:25; Mt 22:30). Lucas ainda destaca, nas palavras de Jesus, que os que forem dignos da ressurreição dos mortos “nem mesmo podem morrer: são semelhantes aos anjos e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição” (Lc 20:34-36). Isso dá a entender que, segundo Jesus, os ressuscitados teriam uma condição angélica, logo, sem um corpo material como os dos vivos. Logo, entendemos que em seu pensamento a distinção entre ressurreição e sobrevivência espiritual era pequena. Para Wright (2020, p. 588), esse trecho indica que a ressurreição “não significará começar novamente no mesmo tipo de mundo que o presente. Significara passar pela morte e sair do outro lado em um mundo sem morte”. Ainda nessa discussão, afirma Jesus:

Quanto aos mortos que hão de ressurgir, não lestes no livro de Moisés, no trecho sobre a sarça, como Deus lhe disse: “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó”? Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos. Errais muito! (Mc 12:26-27; Mt 22:31-32; Lc 20:37-38)

Nessa perícopes, Jesus destaca a situação de Abraão, Isaac e Jacó como ainda vivos, naturalmente em condição espiritual. A referência à ressurreição/ressurgimento indica que não se trata de um estado intermediário, como Wright tem defendido, mas já tendo ressuscitado.

Segundo Vermes (2013, p. 17), “os fariseus foram os únicos a defender piamente a crença na ressurreição do corpo”. Entendendo, porém, que esse grupo representava uma parcela muito pequena da sociedade judaica e que, na Galileia, sua presença era ainda mais escassa em I d.C., não se sabe “o quanto a crença na ressurreição corpórea era difundida nessa época”, no local onde o ministério de Jesus se desenvolveu. É possível que essa ideia fosse estranha aos judeus helenísticos e até mesmo desconhecida para a maior parte dos judeus palestinos (VERMES, 2013, pp. 68 a 75). A ideia cristã de uma ressurreição corporal, não tendo papel significativo nas palavras de Jesus, deve ter ganhado popularidade posteriormente (VERMES, 2013, p. 87).

Outro trecho também pode indicar um entendimento de ressurreição no sentido espiritual, como entrada em um novo mundo e em uma nova vida, que não necessariamente será em um novo corpo carnal. Por exemplo, ao descrever um pré-requisito para ser seu discípulo, Jesus diz que “aquele que quiser salvar a sua vida, irá perdê-la; mas, o que perder sua vida por causa de mim e do evangelho, irá salvá-la” (Mc 8:35; Mt 16:25; Lc 9:24; ver também Mt 10:39 e Lc 17:33). Como não é possível perder e salvar uma mesma vida, é

possível que Jesus estivesse usando a mesma palavra para sentidos diferentes: “perder” a vida corporal para “ganhar” a espiritual.

Enfim, observando os argumentos apresentados acima, tanto a favor da ressurreição corporal, quanto da espiritual, podemos observar que aqueles que justificam uma ressurreição corporal não excluem a possibilidade de uma ressurreição espiritual. Entretanto, os que justificam uma ressurreição espiritual excluem a possibilidade oposta. Nesse sentido, nos alinhamos com os entendimentos de Koester e Vermes acima, no sentido de uma crença inicial na ressurreição espiritual de Jesus, o que também teria respaldo nas crenças judaicas, como apresentado.

Entendemos que apenas um entendimento espiritual da ressurreição de Jesus permite sua associação ao filho do homem celestial e pré-existente, ou seja, sem um corpo de carne em sua origem. Partindo, então, dessa associação, caminhamos para o último tópico da dissertação, que deriva a exaltação do Jesus ressuscitado da condição já glorificada do filho do homem.

4.3 O INÍCIO DA DIVINIZAÇÃO DE JESUS A PARTIR DE SUA ASSOCIAÇÃO AO FILHO DO HOMEM CELESTIAL

A exaltação celestial de Jesus se vincula a sua ressurreição por Deus (HURTADO, 2012, pp. 244 e 247). Para Vermes (2006, p. 204), “a morte redentora do Cristo” e sua ressurreição são a fundação e a pedra angular do edifício teológico cristão, como também entendem Simon e Benoit (1987, p. 222). Entretanto, as aparições sozinhas não são suficientes para explicar sua divinização, mas devem ter sido vivenciadas a partir de determinadas convicções prévias que embasassem tal interpretação, como apontamos. Afinal, “não dispomos de nenhuma analogia histórica para o fato de alguém, por meio de aparições, tornar-se ‘Messias’ ou ‘filho do homem’ ou ‘filho de Deus’” (THEISSEN, 2009, p. 68). Além disso, se partirmos de que a crença em sua divindade já existia antes de sua crucificação, nada indica uma expectativa de ressurreição. Nem nas crenças judaicas, nem nas de seu entorno, isso era esperado de seus deuses (WRIGHT, 2020, p. 61). Também segundo Wright (2020, p. 59), ainda que a ressurreição seja vista por alguns como a demonstração da divindade de Jesus, as conclusões dos judeus sobre ele “tinham muito mais a ver com o que eles sabiam sobre Jesus antes de sua crucificação, com o que eles sabiam sobre a crucificação em si e com o que eles acreditavam sobre o deus de Israel e seus propósitos”. Podemos incluir nessa lista também o pensamento apocalíptico, com suas visões, ascensões e êxtases, na mentalidade dos

primeiros cristãos, com destaque para a associação de Jesus ao filho do homem celestial. Afinal, como defende Nogueira (2020, p. 17), “o cristianismo primitivo nasceu como uma religião extática” e todas as experiências de visão de Jesus, ressuscitado, entronizado ou em outros contextos, são fundamentais “para o desenvolvimento nas crenças em Jesus como o Cristo e nos conteúdos que lhe são atribuídos” (NOGUEIRA, 2005, p. 15).

Berger (2008, p. 337) entende o papel de Jesus enquanto representante de Deus. Se a Deus é atribuída a função curativa, Jesus a demonstra operando milagres. Dessa forma, permite a “transição de experiências cristalizadas em metáforas ou expectativas (imagem de Deus) para uma realidade corporal, surpreendentemente bem real, de dimensão física por meio de uma testemunha autorizada por Deus” (BERGER, 2008, p. 338). Sinais teofânicos, como os acontecimentos após a crucificação (Mt 27:51-53), são critérios infalíveis para legitimar a posição de Jesus. Na perícopa Mc 6:45-52 (e Mt 14:22-33) é narrado o caminhar de Jesus sobre o lago, o que o coloca como verdadeiro mensageiro de Deus, “pois poder caminhar sobre às águas é especificamente um *signum* de Deus”, conforme Jó 9:8 (BERGER, 1998, p. 260). Logo, milagres realizados, visões relacionadas a Jesus e sua ressurreição poderiam decorrer do fato de Jesus representar Deus enquanto seu mensageiro e demonstram o poder de Deus às suas testemunhas (BERGER, 2008, p. 343).

Além disso, sua comparação (ou mesmo sua interação) com famosos personagens anteriores pode ter contribuído para sua exaltação celestial. E é essa uma explicação que nos permite vislumbrar a continuidade entre o judaísmo e o cristianismo: Jesus como cumprimento das visões sobre o futuro reveladas nas tradições da apocalíptica judaica, sua associação ao filho do homem ou mesmo a um viajante celestial. É, possivelmente, essa continuidade que legitima a divinização de Jesus. Ademais, as experiências visionárias cristãs do Jesus ressuscitado são referências diretas a textos da apocalíptica, cuja tradição se baseia na crença em seres celestiais, figuras divinizadas e visões de revelações futuras, como já apresentado, traços de um judaísmo antigo que pode ter influenciado os evangelistas, que buscavam compreender as aparições de Jesus.

No Novo Testamento é possível encontrar referências a narrativas do Antigo Testamento enquanto modelos para a apresentação das experiências relatadas. Por exemplo, alguns milagres atribuídos a Jesus têm por base descrições semelhantes de ações dos profetas Elias e Eliseu, como de ressuscitação de mortos e multiplicação de pães. Para Berger (2008, p. 264), isso se deve à concepção de que é mais importante que Jesus tenha agido como Elias e Eliseu do que tenha feito algo novo. Jesus era como eles, mas, ao excedê-los nesses mesmos milagres, era, ao mesmo tempo, maior que eles. Contudo, essa associação a personagens da

tradição judaica ocorre também nos relatos de suas vidas após a morte, que são mais interessantes para nossa pesquisa.

Apegado a um entendimento único de ressurreição, Wright (2020, p. 175) entende como equivocado associar a ela os episódios de elevação aos céus ou ascensão, como os que envolvem Enoque, Elias e Moisés. Afinal, nas descrições da ressurreição, “Jesus nunca é retratado (...) como um ser celestial, radiante e brilhante” (WRIGHT, 2020, p. 830). Entretanto, nem Elias e Enoque são representados assim em seus momentos de ascensão (Gn 5:24, 2Rs 2:8-11; 1En 12:1-2). Logo, nada impede que os livros de Daniel e 1 Enoque, citados acima, também possuam trechos de caráter apocalíptico que, junto a outros textos semelhantes, possam ter influenciado as concepções sobre a ressurreição no pensamento judaico, a partir de suas descrições de ascensões e transformações angelicais dos viajantes celestiais. Afinal, a ascensão dos vivos pode “ser considerada exatamente paralela à ascensão dos mortos após a morte” (SEGAL, 2010, p. 91), como ocorre com Jesus em Lc 24:50-51 (“depois, levou-os até Betânia e, erguendo as mãos, abençoou-os. E enquanto os abençoava, distanciou-se deles e era elevado ao céu”) e At 1:9 (“dito isto, foi elevado à vista deles, e uma nuvem o ocultou a seus olhos”). Nesse último trecho, interessante é a presença de uma nuvem, como nas descrições da vida do filho do homem celestial.

Pelo que apresentamos acima, a crença em duas possibilidades de ressurreição, corporal e espiritual, estava presente nas tradições judaicas, logo entre as primeiras comunidades cristãs. A ideia de ressurreição enquanto uma questão de justiça, que justificaria as injustiças sofridas em vida, naturalmente também se aplica à situação de Jesus. Entretanto, como mostramos, compreendemos o entendimento espiritual de sua ressurreição como mais coerente com os evangelhos, ao contrário da visão que se tornaria dominante, de uma ressurreição em um corpo de carne. Veremos também que são mais afins às tradições apocalípticas, como as que se referem ao filho do homem. Dessa forma, a proximidade de suas aparições com as viagens ou mesmo vidas nessa dimensão celestial é mais forte. Aqueles que testemunharam ou mesmo divulgaram as aparições de Jesus podem tê-las interpretado segundo esses parâmetros.

As ascensões e transformações angelicais descritas nos textos apresentados corroboram essa expectativa de imortalidade da alma, sem preocupações com o corpo morto, mas eventualmente descritas como “em espírito” ou em corpo “transformado”, como mostram textos datados do século II a.C ao século II d.C. Dobroruka (2005, p. 62) chega a localizar 120 passagens apocalípticas nessa literatura que tratam da experiência visionária e 31 que narram presenças de anjos ou outros seres sobrenaturais nesse processo. Importante é salientar

que, mesmo os que foram escritos após os evangelhos sinóticos podem guardar tradições anteriores e, por isso, serão considerados. A partir de Dn 7:1a (“no primeiro ano de Baltazar, rei da Babilônia, Daniel, estando em seu leito, teve um sonho, e visões lhe assomaram à mente”), e de forma semelhante em Dn 10:4-5, de 1En 14:1b (“eu vi durante meu sono tudo o que agora vou narrar”), 1En 83:2a (“havia me deitado na casa de meu avô Mahalaleel. Então vi em visão que o céu entrava em colapso, desabava e caía sobre a terra”), 1En 85:1a (“depois eu tive um outro sonho”), como também no Testamento de Levi, em 3 Baruc, 2 Enoque, entre outros, podemos observar que muitas dessas visões ocorrem durante o sono.

Porém, a partir de 1En 14:4a (“daqui por diante nunca mais havereis de subir ao céu”), 1En 39:2a (“naquele tempo eu fui carregado da terra por um torvelinho de vento e transportado aos confins do céu”), Apocalipse de Abraão 15:5a (“então subimos nas alturas”), 2Cor 12:2 (“conheço um homem em Cristo que, há catorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei; se fora do corpo, não sei; Deus o sabe!”), Ap 4:1 (“disso, tive uma visão, havia uma porta aberta no céu, e a primeira voz, que ouvira falar-me como trombeta, disse: ‘sobe até aqui, para que te mostres as coisas que devem acontecer depois destas’”), Ascensão de Isaías 5:7a (“Isaías estava transportado em visão e seus olhos estavam abertos”), Ascensão de Isaías 11:35a (“ora, tu retornarás ao teu invólucro corpóreo”), Apocalipse de Paulo 3a (“enquanto eu estava no corpo, fui levado ao terceiro céu”), Apocalipse de Paulo (acréscimo siríaco) (“e o anjo que estava comigo me conduziu... E eu, Paulo, retornei à minha consciência”), entre outras perícopes semelhantes, podemos encontrar relatos de “ser transportado”, “ser carregado” ou “ser levado”, ou seja, de uma viagem celestial enquanto o corpo físico dormia ou não, logo sem ele. Na Ascensão de Isaías 6:10-12, temos uma descrição bem detalhada desse processo, nesse caso com Isaías acordado:

E enquanto ele [Isaías] estava falando com o Espírito Santo aos ouvidos de todos eles, ele ficou calado, e sua mente foi levada para cima dele, e ele não viu os homens que estavam em pé na sua frente. De fato, seus olhos estavam abertos, mas sua boca estava calada, e a mente no seu corpo foi levada para cima dele. Mas sua respiração ainda estava nele, pois estava tendo uma visão.

Nesse trecho, o corpo fica na terra, mas a mente é “levada para cima”. Para Idel (2005), no entendimento judaico, a viagem celestial é feita em corpo espiritual, enquanto o corpo físico permanece na terra. Para Segal (2010, p. 76), é mesmo errôneo distinguir rigorosamente visões extáticas fora do corpo e ascensões aos céus com algum tipo de corpo. Logo, defendemos como razoável associar a compreensão espiritual da ressurreição de Jesus, sem corpo físico, às experiências acima. Ademais, se assumirmos uma ressurreição corporal,

essa associação se torna mais difícil. Nesse sentido, ao analisar a viagem celestial de Abraão em seu apocalipse e o risco de se vivenciar experiências desse tipo, Nogueira (2005, p. 19) conclui que um dos perigos se deve a que “o corpo humano não resiste à glória celeste”.

Para desenvolvimento de nossas ideias, aprofundaremos um pouco mais a análise de textos citados no capítulo anterior. A figura do filho do homem de Dn 7, em um contexto de viagem celestial, como descrito acima, ao ser associada a Jesus nos evangelhos, reforça seu caráter celestial. Segundo Dn 7:9-10 e 13-14,

Eu continuava contemplando, quando foram preparados alguns tronos e um Ancião sentou-se. Suas vestes eram brancas como a neve; e os cabelos de sua cabeça, alvos como a lã. Seu trono eram chamas de fogo com rodas de fogo ardente. Um rio de fogo corria, irrompendo diante dele. Mil milhares o serviam, e miríades de miríades o assistiam. O tribunal tomou assento e os livros foram abertos (...). Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de Homem. Ele adiantou-se até ao Ancião e foi introduzido à sua presença. A ele foi outorgado o império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído.

Além do que já discutimos no capítulo anterior sobre essa expressão, para Segal (2010, p. 82) pode ser associada ao anjo do Senhor de Ex 23:20-21, que leva consigo o nome de Deus, logo possui um *status* único, como já dito. Esse anjo principal recebe ainda outros nomes em outros textos apocalípticos e chefia as hostes celestiais. Entre seus subordinados estão “certos heróis”, “que podem ser transformados em anjos como parte da sua ascensão” (SEGAL, 2010, p. 84). Por exemplo, no Testamento de Abraão, alguns patriarcas e Adão são exaltados como anjos. Também em 2En 30:8-11, Adão é descrito como anjo. Importante é destacar a influência de Ez 1 nesse trecho, onde também é descrito o trono-carruagem, imagem importante para o misticismo rabínico *merkavah* e a literatura de *hekhalot*, já no século I a.C (ROWLAND, 2005, p. 43; NOGUEIRA, 2020, p. 18).

Nas já citadas Parábolas de Enoque (1En 37-71), é possível ver certo desenvolvimento do relato de Daniel, como no trecho abaixo,

Lá eu vi aquele que possui uma cabeça de ancião, e esta era branca como a lã; e junto dele havia um outro, cujo aspecto era de um homem, o seu rosto era cheio de graça, semelhante ao de um Anjo Santo. Perguntei ao anjo que me acompanhava, e que me revelava todos os segredos, quem era aquele filho do homem, de onde procedia, e por que estava com aquele que tem uma cabeça grisalha. Deu-me como resposta: este é o filho do homem, o detentor da justiça, que com ela mora e que revela todos os tesouros secretos; pois Ele foi escolhido pelo Senhor dos Espíritos, por toda a eternidade. Esse filho do homem, que viste, faz os reis e os poderosos se

erguerem de suas camas e aos fortes abala nos seus tronos; dissolve o comando dos fortes e tritura os dentes dos pecadores (1En 46:1-2)

Nesse texto, o “aquele filho do homem” é equiparado a um “Anjo Santo”, o que reforça o caráter celestial que já apontamos. Além disso, detém a justiça, conhece segredos e terá poder sobre os reis da terra, o que se concretiza em 1En 69:14-16. Em outro trecho, a pré-existência do filho do homem fica ainda mais clara:

Ele aproximou-se de mim, saudou-me com a sua voz, e falou-me: este é o filho do homem, que haverá de nascer para a justiça. A justiça habita nele, e a justiça do Ancião não o abandona. Então Ele falou-me: Ele saúda-te em nome do mundo que há de vir, pois dEle procede a paz desde a criação do universo, e assim será contigo até a eternidade. Todos os que andam nos seus caminhos – pois a justiça nunca mais os abandonará; terão nEle a sua morada e sua herança, e dEle nunca mais se afastarão por toda a eternidade. E, assim, encontrar-se-á vida perene junto ao filho do homem, e os justos então gozarão paz e caminharão pelas veredas retas, para todo o sempre. (1En 71:7-9)

Contudo, se o filho do homem já existia, estava oculto, como em

Antes que fossem criados o sol e os signos, e antes que fossem feitas as estrelas do céu, o seu nome era pronunciado diante do Senhor dos Espíritos. Ele será um bordão para os justos, para que nEle possam apoiar-se e não cair; Ele será a luz dos povos e a esperança dos aflitos. Todos os habitantes da terra prostram-se aos seus pés; e adoram, glorificam, louvam e entoam hinos ao Senhor dos Espíritos. Para esse propósito Ele foi escolhido e mantido oculto junto dEle, antes que o mundo fosse criado; e Ele será para todo o sempre (1En 48:2-4).

Enoque, em sua jornada celestial, é também descrito como “escolhido”, “eleito”, “justo” e “Messias”, e passa por uma “transformação angelical” em sua ascensão (SEGAL, 2010, p. 90). Em 1En 71-6, relata que “todo meu corpo estava derreado, e o meu espírito entrou em delírio [‘se transformou’, para Segal]”. Esse autor ainda traz uma hipótese interessante. Para ele, talvez essa transformação após a morte seja uma antecipação da noção de alma, que ainda não tinha penetrado profundamente na tradição judaica (SEGAL, 2010, p. 91), o que reforça o entendimento da ressurreição enquanto espiritual. Essa transformação é também descrita em 2 Enoque como uma mudança de roupa: “e o Senhor disse a Miguel, ‘vá e tire Enoque da sua roupagem terrena. E unja-o com meu óleo agradável e vista-o com as vestimentas da minha glória” (ver também 1En 62:10 e Mt 22:11-12). Também em 2 Baruc essa transformação é esperada (WRIGHT, 2020, p. 244). Na Ascensão de Isaías, Jesus é apresentado de forma semelhante, o que Ottermann e Lech (2005, p. 310) denominam cristologia angelomórfica.

A compreensão dessa expressão nos sinóticos é bem importante para se entender desenvolvimentos teológicos posteriores, como os de João, mas Paulo não o cita em momento algum (VERMES, 2006, p. 210). Para Theissen (2008, p. 130),

o título de Messias ocorre predominantemente nos lábios de terceiros, ao passo que o título de Filho de Deus nos lábios de seres sobrenaturais: usam-no Deus e os demônios. A expressão Filho do Homem, no entanto, é usada exclusivamente por Jesus. O título de Messias vê Jesus de uma perspectiva externa que carece de correção: Jesus não era o rei messiânico nacional (Mc 8:29). O título de Filho de Deus assume uma perspectiva transcendente que carece de revelação (Lc 10:22). A expressão Filho do Homem, porém, expressa a perspectiva interior do movimento de Jesus. Associa-se com ele de forma particularmente estreita. É primordialmente ele que precisa de interpretação.

Nos evangelhos sinóticos, a expressão aparece exclusivamente nos lábios de Jesus, falando de si mesmo (Mt 16:13ss; Lc 22:48 etc.). O fato de ninguém questionar seu significado nos textos indica que a locução era de entendimento do público, plenamente aceitável e inofensiva a qualquer sensibilidade religiosa (VERMES, 2006, p. 51; MATERA, 2003, p. 49). Ademais, nesses textos, “filho do homem” “não funciona como um título confessional” (HURTADO, 2012, p. 352), embora Matera (2003, p. 68) reconheça sua admissão como título para identificá-lo “como juiz escatológico de Deus”. A partir das possibilidades de uso da expressão apontadas no tópico anterior, podemos observar Jesus utilizando-a para referir-se a si mesmo, em sentido perifrástico, como em “pois bem, para que saibais que o filho do homem tem poder de perdoar pecados na terra, eu te ordeno — disse Ele ao paralítico — levanta-te, toma o teu leito e vai para a tua casa” (Mc 2:10-11). O mesmo em:

Chegando Jesus ao território de Cesareia de Filipe, perguntou aos discípulos: “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” Disseram: “Uns afirmam que é João Batista, outros que é Elias, outros, ainda, que é Jeremias ou um dos profetas”. Então lhes perguntou: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mt 16:13-15)

A pergunta refeita ao final reforça o entendimento de filho do homem como “eu”. A comparação dessa citação com Mc 8:27 e Lc 9:18, em que Jesus pergunta “quem dizem os homens que eu sou?”, também corrobora esta interpretação. Interessante também é que, após repreender os discípulos, que o consideram o Messias (Mc 8:30; Mt 16:20; Lc 9:21), Jesus inicia uma fala sobre o filho do homem (Mc 8:31; Lc 9:22). Também para Berger (1998, p. 239), o fato de Jesus se referir na terceira pessoa ao filho do homem, como em Mc 10:45, não significa necessariamente que não se identificava com ele, pois poderia estar apenas se

utilizando de uma metáfora. Afinal, “a roupagem metafórica torna tudo mais aceitável, reduz tudo a dimensões simples e diminui o aspecto chocante ao escondê-lo na ‘imagem’”.

Hurtado (2012, pp. 394 e 398), porém, defende que essa associação do uso da expressão nos sinóticos a Dn 7 não possui evidências nas fontes cristãs do século I, ainda que apresente entendimentos que reconheçam o possível uso específico e particular dessa expressão, quando referente a Jesus. Entretanto, em nosso entendimento, autores anteriores e mesmo mais recentes apresentam argumentos contrários convincentes. Para Berger (1998, p. 239), compreendendo esse título como em Dn 7, “o filho do homem é para Jesus o modo de ser de sua identidade celeste”. Perante o trono de Deus, Jesus assumiu o papel de um ser celestial, o qual só poderia retornar à Terra como um mensageiro de Deus. Também segundo Cristofani (2014, p. 46), nesses trechos marcadamente apocalípticos pode-se perceber uma inequívoca referência a Dn 7. Matera (2003, p. 43) também enxerga uma alusão a Daniel na associação de Jesus ao filho do homem. Porém, se em Daniel o filho do homem aparece após o julgamento, no Novo Testamento ele tem papel crucial no episódio (NICKELSBURG, 2011, p. 475). Para Crossan (1995, p. 64), Jesus também entendia essa expressão como referência ao filho do homem celestial encarregado por Deus de julgar o mundo. Para Theissen e Merz (2004, p. 579), o termo se tornará um título para Jesus, agregando essas duas acepções, e sendo “‘messianicamente’ revalorizado” por ele. Possivelmente já conhecendo essa expressão a partir de tradições orais, Jesus autodenominou-se filho do homem com o objetivo realçar sua própria autoridade carismática (CHARLESWORTH, 1992, p. 55).

Nos sinóticos, há um revestimento de autoridade ao filho do homem, ao atribuir à sua manifestação poder e glória e ao caracterizá-la como um julgamento, pela ação dos anjos em reunir os escolhidos (CRISTOFANI, 2014, p. 46). Esses aspectos aparecem em “em verdade vos digo que estão aqui presentes alguns que não provarão a morte até que vejam o filho do homem vindo em seu reino” (Mt 16:28), ainda que Marcos (9:1) e Lucas (9:27) omitam a referência ao filho do homem; também em “Jesus respondeu: ‘Eu sou. E vereis o filho do homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu [sobre as nuvens do céu em Mateus, mas sem referência às nuvens em Lucas]’” (Mc 14:62; Mt 26:64; Lc 22:69). Interessante é observar a presença das nuvens em Dn 7:13 acima (“Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como filho de homem”), bem como a referência ao trono/reino futuro do filho do homem em, entre outras perícopes, 1En 48:3b (“todos os habitantes da terra prostram-se a seus pés”), 1En 46:2b (“esse filho do homem, que viste, faz os reis e os poderosos se erguerem de suas camas e aos fortes abala nos seus tronos”), 1En 51:2a (“naqueles dias o Eleito sentar-se-á sobre seu

trono”) e Dn 14 (“a ele foi outorgado o império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído”).

Em Mateus, as perícopes 13:41 (“o filho do homem enviará seus anjos e eles apanharão do seu Reino todos os escândalos e os que praticam a iniquidade”), 19:28a (“Disse-lhe Jesus: em verdade, vos digo que, quando as coisas forem renovadas, e o filho do homem sentar em seu trono de glória...”) e 25:31 (“quando o filho do homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono”), todas em um contexto de julgamento, caminham na mesma direção, já apontada acima em 1En 71:7-9 e 1En 45:2a (“naquele dia, o meu Eleito sentar-se-á sobre o trono da majestade e, entre os seus atos, procederá a uma seleção”). A ação dos anjos em apoio a esse processo também é destacada, por exemplo, em 1En 62:7b (“e Ele os entregará aos anjos vingadores, porque maltrataram seus filhos e seus escolhidos”) e 1En 63:1, em texto semelhante. Já em Lc 17:24 (“de fato, como o relâmpago que relampeja de um ponto do céu e fulgura até o outro, assim acontecerá com o filho do homem em seu dia”), com referência aos episódios de Noé e Ló, e em Mt 24:27 (“pois assim como o relâmpago parte do oriente e brilha até o poente, assim será a vinda do filho do homem”), a chegada do filho do homem é comparada a um relâmpago, o que revela sua procedência celestial (CRISTOFANI, 2014, p. 40). Por exemplo, em Dn 10:6a, na visão do homem vestido de linho (ver Ez 9, 10), “seu corpo tinha a aparência do crisólito e seu rosto o aspecto do relâmpago” e, em Ez 1:14, “os animais iam e vinham à semelhança de um relâmpago”.

Importante é destacar que esse caráter mais transcendente da expressão é enfatizado mais em Mateus e Lucas que em Marcos (HURTADO, 2012, p. 389). Também para Segal (2010, p. 109), os cristãos identificaram Jesus com o filho do homem, entendido como “representação humana ou angélica de Deus”. Seus discípulos acreditavam que sua ressurreição, enquanto vitória sobre a morte, teria precedido sua ascensão e sua entronização como figura angélica, desta forma assemelhando-o ao filho do homem de Dn 7. Koester (2005b, p. 163) identifica uma provável revisão da Fonte Q à época da Guerra Judaica, dada a necessidade de os primeiros cristãos tomarem uma decisão perante as expectativas de um Messias que vencesse Roma militarmente. A associação de Jesus à figura celestial do filho do homem seria uma rejeição a essa interpretação mais violenta. Mesmo sem entendê-la como um título, Hurtado (2012, p. 403) reconhece essa expressão como “uma construção fixa e formulaica com uma referência específica e efetivamente exclusiva”, utilizada para distinguir Jesus. Para Theissen (2008, p. 130), esse “título” é mais importante que o de Messias ou filho

de Deus, pois combina ambigualmente afirmações de sublimidade e humildade, estabelece vínculos com o mundo divino – como o título de filho de Deus – e com o mundo terreno – como o de Messias, como também percebe Hurtado (2012, p. 404).

O episódio da transfiguração e sua interação com Moisés e Elias também favorece essa associação. Esse evento (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) destaca uma compreensão visionária muito antiga de Jesus. Na versão de Marcos,

Seis dias depois, Jesus tomou consigo a Pedro, Tiago e João, e os levou, sozinhos, para um lugar retirado sobre uma alta montanha. Ali foi transfigurado diante deles. Suas vestes tornaram-se resplandcentes, extremamente brancas, de uma alvura tal como nenhum lavadeiro na terra as poderia alvejar. E lhes apareceram Elias com Moisés, conversando com Jesus. Então Pedro, tomando a palavra, diz a Jesus: “Rabi, é bom estarmos aqui. Façamos, pois, três tendas: uma para ti, outra para Moisés e outra para Elias”. Pois não sabia o que dizer, porque estavam atemorizados. E uma nuvem desce, cobrindo-os com sua sombra. E da nuvem saiu uma voz: “Este é o meu filho amado: ouvi-O”. E de repente, olhando ao redor, não viram mais ninguém: Jesus estava sozinho com eles.

Sua apresentação em forma angelical, com o corpo transformado (atenção para as vestes resplandcentes), conversando diretamente com Moisés e Elias, como se fosse um deles, permite seu entendimento como de um viajante ou revelador celeste especial, como o filho do homem. A voz celestial, ao final da cena, que o chama de “filho amado” (“meu filho, o Eleito”, em Lucas), apresenta Jesus como uma espécie de “filho do homem” (NOGUEIRA, 2020, p. 71), nos moldes da figura celestial e pré-existente descrita em Dn 7. Interessante também é que essa expressão “amado”, presente nas ocasiões do batismo e da transfiguração, quando “o céu se abre”, é a referência a Jesus no Apocalipse de Isaías (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 304). Nogueira (2020, p. 79) destaca ainda a possibilidade de que esse episódio, em verdade, se refira à própria ressurreição de Jesus, mesmo identificando problemas nessa interpretação.

Elias, segundo a tradição bíblica, foi arrebatado por Deus em uma carruagem de fogo (2Rs 2:11) e está presente na literatura apocalíptica como autor de apocalipses. Como companheiro de Elias na conversa com Jesus, o mais provável é que encontrássemos a figura de Enoque, pois ambos eram aguardados por algumas tradições apocalípticas como profetas dos fins dos tempos (NOGUEIRA, 2020, p. 71). Todavia, em seu lugar apareceu Moisés, que, como veremos, já havia sido divinizado em algumas tradições. Ademais, mesmo em textos canônicos, ele mesmo teve experiências visionárias próximas às descrições apocalípticas. Em Ex 24, Moisés sobe a montanha com pessoas escolhidas e presença de nuvem e voz celestial. Nessa, como em outras passagens, é possível entender Moisés como “um modelo de viajante

místico dos céus”, como alguém com acesso privilegiado aos mistérios celestiais, mesmo sendo marginal essa tradição no judaísmo do período (NOGUEIRA, 2020, pp. 72 e 73). Também na obra Ezequiel, o trágico, de II a.C., Moisés é apresentado como uma espécie de filho do homem, à semelhança da descrição no livro de Daniel, do mesmo período (NOGUEIRA, 2020, p. 75; SEGAL, 2010, p. 98). Outras tradições judaicas ainda consideravam Moisés um ser divino, governante do mundo ao lado de Deus (NOGUEIRA, 2020, p. 77; OTTERMANN & LECH, 2005, p. 317; SEGAL, 2010, p. 87).

Logo, se esse encontro de Jesus o aproxima do seletivo grupo de Elias e Moisés, é possível compreendê-lo como um viajante celestial, aos moldes apocalípticos, que tem acesso aos mistérios divinos. Além disso, ainda que discreta, essa tradição que diviniza Moisés pode “ser um dos elementos impulsionadores da divinização de Jesus de Nazaré” (NOGUEIRA, 2020, p. 77). Ademais, como já apontado, a visita de Moisés e Elias está mais aos moldes de uma aparição ou ressurreição espiritual que de uma ressurreição corporal. Importante é destacar que, para Wright (2020, pp. 156 e 157), os “destinos diferentes” ou incertos de Elias, Enoque e Moisés, elevados aos céus, são apenas exceções que não merecem muita atenção. Entretanto, sendo Jesus considerado também uma figura excepcional, entendemos serem justamente esses episódios os mais importantes para a compreensão de seu destino.

O Apocalipse de Pedro, livro apócrifo do século II d.C. (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 327), também contém uma apresentação transfigurada de Jesus. Importante é salientar que, apesar de posterior aos textos sinóticos, pode refletir características arcaicas e primitivas. A referência a Jesus como filho do homem celestial também está presente, como em “ele apareceu então entre eles, abertamente, apareceu naquele que é filho do homem, que se eleva para além dos céus”. Segundo Nogueira (2020, p. 78), a obra traz uma versão mais longa do episódio da transfiguração, que enfatiza a descrição de Moisés e Elias enquanto personagens semidivinas, além de conter outras diferenças do relato canônico. Essa parte do texto, contudo, só aparece em sua versão etíope, nos capítulos 15 e 16, ausentes nas traduções de Robinson (2014, pp. 319 a 324) e da Fonte Editorial (2005, pp. 873 a 878), derivadas do texto grego, que não incluem referências a Moisés e Elias.

Segundo Robinson (2014, p. 323), há referência à ressurreição em:

E vi alguém se aproximando de nós se assemelhando a ele [corpo crucificado de Jesus], inclusive àquele que estava sorrindo na árvore [Jesus vivo]. E ele estava pleno com um espírito santo, e ele é o Salvador. E havia uma grande luz inefável ao redor deles e uma multidão de anjos inefáveis e invisíveis lhes abençoando.

Além de outros elementos típicos de jornadas celestiais, em sua ressurreição, possivelmente logo após sua crucificação, Jesus ascende aos céus, acompanhado de seus interlocutores, em seu “corpo espiritual” (ROBINSON, 2014, p. 323), como indica o texto abaixo (HENNECKE & SCHNEELMELCHER, 2012, *apud* Nogueira, 2020, p. 78):

E meu Senhor Jesus Cristo, nosso rei, disse-me: “vamos para a montanha”. E seus discípulos foram com ele orando. E eis que lá estavam dois homens, e não pudemos contemplar seus rostos, pois deles irradiava uma luz mais brilhante que o sol e também suas vestes eram tão brilhantes que não se pode descrevê-las, não há nada que se possa comparar nesse mundo (...). Quando os vimos de repente, nos maravilhamos. Eis que me aproximei de Deus Jesus Cristo e lhe disse: “Senhor, quem são estes?”. E ele me disse: “Este são Moisés e Elias” (Apocalipse de Pedro, 15-16).

A referência ao episódio canônico da transfiguração é imediata, dada a presença da montanha, de Moisés e Elias em corpo radiante e da surpresa dos discípulos. Além disso, segundo Nogueira (2020, p. 79),

Entendemos que a associação de elementos *merkavah* à narrativa da transfiguração no Apocalipse de Pedro tem muito a dizer sobre as origens da cristologia, como o fato da exaltação de Jesus como messias glorioso não ser um processo tardio e secundário, mas pertencer aos inícios mesmo das formulações cristológicas, além de podermos entender sua exaltação não como reação “lógica” do fato de que foi crucificado, mas de ter sido associado, desde muito cedo, a figuras divinas das tradições apocalípticas. Essas associações, como havíamos afirmado, são fruto direto e indireto de experiências visionárias.

Nesse sentido, a experiência visionária dos discípulos mostrou-lhes Jesus como o maior dos visionários, no nível de Moisés e Elias (NOGUEIRA, 2020, p. 80). Aliás, levando em conta o possível entendimento prévio dos discípulos sobre o assunto, entendemos que a compreensão dessa experiência como associada à ressurreição de Jesus, compreendida como espiritual, pode ter ocorrido. Afinal, por ocasião da ressurreição, Jesus apareceu na mesma condição de Moisés e Elias: “morto”, mas “vivo” e capaz de se mostrar a quem quisesse. Enfim, ainda que todos esses argumentos tenham importância nesse processo, sem a crença na ressurreição essa exaltação de Jesus à posição de divindade dificilmente teria ocorrido. Enfatizamos ainda uma vez a maior facilidade de associação de Jesus ao filho do homem celestial quando a ressurreição de Jesus é compreendida de forma espiritual, como explicado acima. Em nosso entendimento, era necessário que Jesus se mostrasse vivo, tendo superado a morte, para que pudesse passar da condição humana para a divina. Todavia, com um corpo de carne, entendemos ser mais complexa a concepção de sua “vida” à direita de Deus ou do Ancião de Dn 7. Observar isso nos sinóticos, entendidos como menos teológicos (mas não

isentos de teologia) que o evangelho de João e as cartas de Paulo é, em nossa compreensão, aproximar-se das bases de todo um processo ainda obscuro de elevação de Jesus nos séculos seguintes à identificação com o próprio Deus.

Tendo, ainda em vida, sido visitado por essas duas figuras próximas a Deus e se apresentado de forma semelhante a elas, sua proximidade com Iahweh pode ser entendida como ainda maior. Enfim, tanto sua associação ao filho do homem de Dn 7, como sua relação com Elias e Moisés, nos moldes das ascensões apocalípticas, podem ser um ponto de partida para a divinização de Jesus. Tudo isso indica a superação ou, pelo menos, a associação de Jesus a Elias, Moisés e Enoque. Reconhecendo já nessas figuras uma espécie de exaltação ou divinização, decorrente de suas ações e destinos após a morte, é possível associar a crença na ressurreição de Jesus ao caminho de sua divinização. Das reflexões trazidas acima, em sua identificação com o filho do homem celestial, observamos nele, por exemplo, características como pré-existência, poder sobre os homens (em julgamento), proximidade com Deus, comando de cortes angélicas, reinado sobre toda a terra, virtudes elevadas, como justiça e conhecimento, que o exaltam a uma posição superior e celestial.

5 CONCLUSÃO

A compreensão do processo de divinização de Jesus permanece ainda um desafio, mas concluímos estar na associação do Jesus ressuscitado em corpo espiritual ao filho do homem celestial de Dn 7 o possível início desse caminho.

Na trajetória da pesquisa que apresentamos, começamos no primeiro capítulo por organizar e reconhecer as contribuições prévias para o estado atual dos estudos. Conhecer caminhos e discussões anteriores sobre nosso tema é fundamental para embasar escolhas metodológicas. Afinal, todas essas reflexões contribuíram para uma melhor compreensão dos textos bíblicos.

Observando a oscilação nos últimos dois séculos entre a certeza positivista e o ceticismo radical nas pesquisas bíblicas e, especialmente, naquelas sobre o Jesus histórico, nos colocamos em posição intermediária. Reconhecemos a plausibilidade de muitas das conclusões da pesquisa histórica, mas sempre nos permitindo certa desconfiança. Para o entendimento das crenças e narrativas sobre Jesus no século I d.C., parece-nos mais importante a preocupação com a mentalidade judaico-cristã da época que com a comprovação de autoria dos ditos e fatos dos evangelhos. Ainda que seja importante e respeitável a preocupação em conhecer cada vez melhor o Jesus histórico, atribuir ou não um dito a Jesus ou uma percepção aos discípulos é sempre uma questão de probabilidade, bem ou mal justificada. Entretanto, observando a datação aproximada dos escritos a que temos acesso, podemos compreender o que pensavam as primeiras comunidades, logo estimar os caminhos da construção do pensamento cristão posterior. Isso nos parece menos incerto que determinar quem exatamente falou determinada coisa ou o que exatamente ocorreu em um milagre. Nesse sentido, reconhecemos os méritos e a importância dos métodos histórico-críticos, sem, no entanto, deixar de reconhecer suas limitações. Unindo-os, então, às contribuições das análises literária e sociológicas, bem como das culturais, julgamos ter um ferramental mais robusto para a pesquisa dos evangelhos sinóticos e de textos a eles relacionados.

Exercitando esse ferramental, apresentamos em seguida uma breve investigação dos sinóticos, dos Atos e da Fonte Q, quando percebemos um caminhar das reflexões sobre Jesus na direção de sua exaltação, de seu entendimento como acima da humanidade. Essas conclusões nos pareceram mais fortemente concentradas nas expressões que se tornariam títulos cristológicos no futuro, por condensarem expectativas anteriores do povo judeu. Jesus, entendido como filho de Deus, Cristo/Messias e filho do homem, reuniria diversas características que o encaminhariam a uma condição elevada. Buscando, em seguida, algum

trecho que reunisse e relacionasse essas expressões, chegamos à perícopes Mc 14:61-62, Mt 26:63-64, Lc 22:67-70, quando Jesus é questionado diretamente sobre sua identidade.

No capítulo seguinte, uma breve exegese comparada dos paralelos sinóticos acima abriu caminho para uma investigação mais aprofundada dos futuros títulos de Jesus. Entendendo a cultura da Palestina como imersa na cultura plural do Mediterrâneo, buscamos investigar possíveis influências helenísticas especificamente na compreensão da figura de Jesus entre os primeiros cristãos. Sem descartar radicalmente essa possibilidade, concluímos pela prioridade das categorias judaicas no entendimento das expressões “filho de Deus”, “Cristo”/“Messias” e “filho do homem”. Enquanto as duas primeiras se aplicam mais a figuras humanas excepcionais, em nosso entendimento, a última se destaca enquanto locução que une o caráter humano de Jesus a sua possível condição celestial. Revisando a literatura apocalíptica anterior e contemporânea aos sinóticos, assumimos como possível que sua glorificação já possa ser deduzida desses textos, se identificamos Jesus ao filho do homem apocalíptico. Já sendo colocado em proximidade com Deus nos textos de Daniel e 1 Enoque, sua personificação terrestre em Jesus é um indicativo da presença de um ser celestial entre os vivos.

No último capítulo, lembrando outras concepções apocalípticas, como de viajantes celestiais e visões fora do corpo, iniciamos com uma reflexão sobre o episódio da ressurreição de Jesus, tradicionalmente compreendida como corpórea ou em corpo carnal. As associações das aparições pascais às expectativas sobre o filho do homem celestial podem ter sido os ingredientes fundamentais para a divinização de Jesus. Identificamos que entre as próprias interpretações judaicas, e mesmo dos primeiros cristãos, já é possível apontar outros entendimentos, como o de uma ressurreição de caráter espiritual ou em corpo transformado, sem necessariamente derivá-los de concepções helenísticas. Dessa forma, entendemos como muito mais simples e imediata a associação de Jesus ao filho do homem celestial, pré-existente e fora do plano terrestre. Com seu corpo físico morto e, de alguma forma, desaparecido, se apresentaria agora em sua condição celestial e originária, em um corpo transformado, com novas propriedades, as quais seriam incompatíveis com um corpo de carne. Nessa condição celestial poderia voltar ao seio do Pai, como apresentam as narrativas da ascensão, para retornar futuramente como o juiz da humanidade.

Enfim, ainda que esse processo de divinização se prorrogue por alguns séculos, na culminância de sua associação ao Deus único, concluímos pela sua germinação já nos textos sinóticos. Admitindo a diversidade dos cristianismos originários, compreendemos como coerente a existência de uma interpretação no sentido que apresentamos.

6 REFERÊNCIAS

FONTES:

APÓCRIFOS E PSEUDOEPÍGRAFOS DA BÍBLIA. v. 1 e 2, São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA - TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Paulinas e Edições Loyola, 1996.

GOMES, Paulo Sérgio; OLIVETTI, Odayr. **Novo Testamento interlinear analítico Grego-Português – texto majoritário com aparato crítico.** São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

HENNECKE, E.; SCHNEELMELCHER, W. **New Testament Apocrypha.** London: SCM Press Ltd., 2012.

ROBINSON, James M. **A biblioteca de Nag Hammadi.** São Paulo: Madras, 2014.

AUTORES:

AGOSTINHO. **Confissões.** São Paulo: Martin Claret, 2008.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento.** São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento.** 3ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BERGER, Klaus. **Psicologia histórica do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 2011.

BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese essênia: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico.** São Paulo: Paulus, 2010.

BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. **A última semana.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

CABRAL, Jimmy Sudário. **Bíblia e teologia política: escrituras, tradição e emancipação.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas.** 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 1992.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinoza.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COLLINS, John J. **Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte.** In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo.** São Paulo: Loyola, 2005, p. 81-110.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica.** São Paulo: Paulus, 2010.

- COOK, Michael J. *A evolução das concepções judaicas a respeito de Jesus*. In: BRUTEAU, Beatrice. (Org.). **Jesus segundo o Judaísmo: rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- CRISTOFANI, José Roberto. **O filho do homem no judaísmo e no cristianismo**. São Paulo: Boa Nova Educacional, 2014.
- CROSSAN, John Dominic. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CROSSAN, John Dominic. **The Historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant**. New York: Harper One, 1991.
- CROSSAN, John Dominic; BORG, Marcus J. **A última semana**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- DA MATA, Sérgio. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DOBROUKA, Vicente. **Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 57-80.
- DOS SANTOS, Samuel Nunes. **Criticismo neotestamentário e os evangelhos enquanto fontes histórico-biográficas para construção de uma *Vita* de Jesus**. Revista Jesus Histórico, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 4, 2010.
- EHRMAN, Bart D. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: Leya, 2014.
- FLUSSER, David. **Jesus**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FREYNE, Sean. **A Galileia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1998.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Teodor Herzl até os nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- GUTTMANN, Julius. **A Filosofia do judaísmo: a história da Filosofia Judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HANSON, Paul D. **The dawn of apocalyptic**. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis**. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

HURTADO, Larry W. **Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2012.

IDEL, Moshe. **Ascensions on High in jewish mysticism: pillars, lines, ladders**. New York: Central European University Press, 2005

IZIDORO, José Luiz. **Linguagem e narrativas sagradas e as novas abordagens epistemológicas para as identidades religiosas**. VOICES - Theological Journal of EATWOT (The new Biblical Archaeological Paradigm), v. XXXVIII 2015/3-4, Montreal: Dunamis Publishers, 2015, pp. 165 a 183.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião no período helenístico**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005a.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005b.

MACK, Burton L. **The lost gospel: the Book of Q and Christian Origins**. New York: Harper One, 1993.

MALINA, Bruce. J. **The social gospel of Jesus: the Kingdom of God in Mediterranean Perspective**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 13ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MATERA, Frank J. **Cristologia narrativa do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MCDOWELL, Josh. **Evidência que exige um veredito. Evidência histórica da fé cristã**. São Paulo: Candeia, 2001. v. 2.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1992, v. 1.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 2, l. 1.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 2003, v. 3, l. 1.

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2013.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná**. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (ed.). **Apocalíptica e as origens cristãs**. In: *Estudos de Religião*, ano XIV, n. 19, São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião de visionários – o cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13-42.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação**. In: *Estudos teológicos*, v. 59, n. 2, p. 296 a 310, São Leopoldo: Faculdades EST, jul/dez, 2019.

OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. **Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos do inferno – a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 297-340.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e poder no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2020.

PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PIEPER, Frederico. **Linguagem Mitológica e Hermenêutica: o projeto de desmitologização de Rudolf Bultmann**. 2ª ed., São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

RAMALHO, Jefferson. **Eusébio e Constantino: início de uma igreja imperialista**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

RIBEIRO, Luis Felipe. **A ameaça de Jesus ao templo herodianos: expectativa do templo celeste**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 137-166.

RICHARD, Pablo. **As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 d.C.)**. In: *Revista de interpretação bíblica latino-americana/RIBLA*, n. 22, pp. 287 a 301, São Leopoldo: Sinodal, 1995/3.

RODRIGUES, Elisa. **O anúncio do Reino de Deus em Q9.57-62: expectativas apocalípticas e sabedoria cotidiana no discurso do filho do homem**. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003.

RODRIGUES, Elisa. **Identidades fluidas: controvérsias sobre mistura e separação em Mateus**. In: CHAVES, Júlio César Dias; DOBRORUKA, Vicente (org.). **Espectadores do sagrado: literatura apocalíptica, apócrifos do Novo Testamento e experiência visionária**. Brasília: Editora UNB, 2015, p. 151-192.

ROWLAND, Christopher Charles. **A realização profética das Escrituras: a dinâmica da experiência visionária**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 43-56.

SALDARINI, Anthony. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANDERS, E. P. “The genre of palestinian jewish apocalypses”. In: HELLHOLM, D. (org.). **Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East: proceedings of the international Colloquium on Apocalypticism**, Upsala, 1979. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983, p. 447-459.

SCHIAVO, Luigi. **O acesso ao mundo superior – o elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no Movimento de Jesus**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 111-136.

SCHWEITZER, Albert. **A busca do Jesus Histórico: um estudo crítico de seu progresso**. 3ª ed., São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1987.

SUETÔNIO. **A vida dos doze césaes**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

TERRA, Kenner. **O apocalipse de João: caos, cosmo e o contradiscurso apocalíptico**. São Paulo: Recriar, 2019.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette. **O Jesus Histórico: um manual**. 2ª ed, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

THEISSEN, Gerd. **O Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2007.

THEISSEN, Gerd. **O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERMES, Geza. **Jesus the jew**. Ed. revisada, Filadélfia: Fortress Press, 1981.

VERMES, Geza. **As várias faces de Jesus**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VERMES, Geza. **A paixão**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do Judaísmo**. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2015.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **A ressurreição do Filho de Deus**. São Paulo: Paulus, 2020.