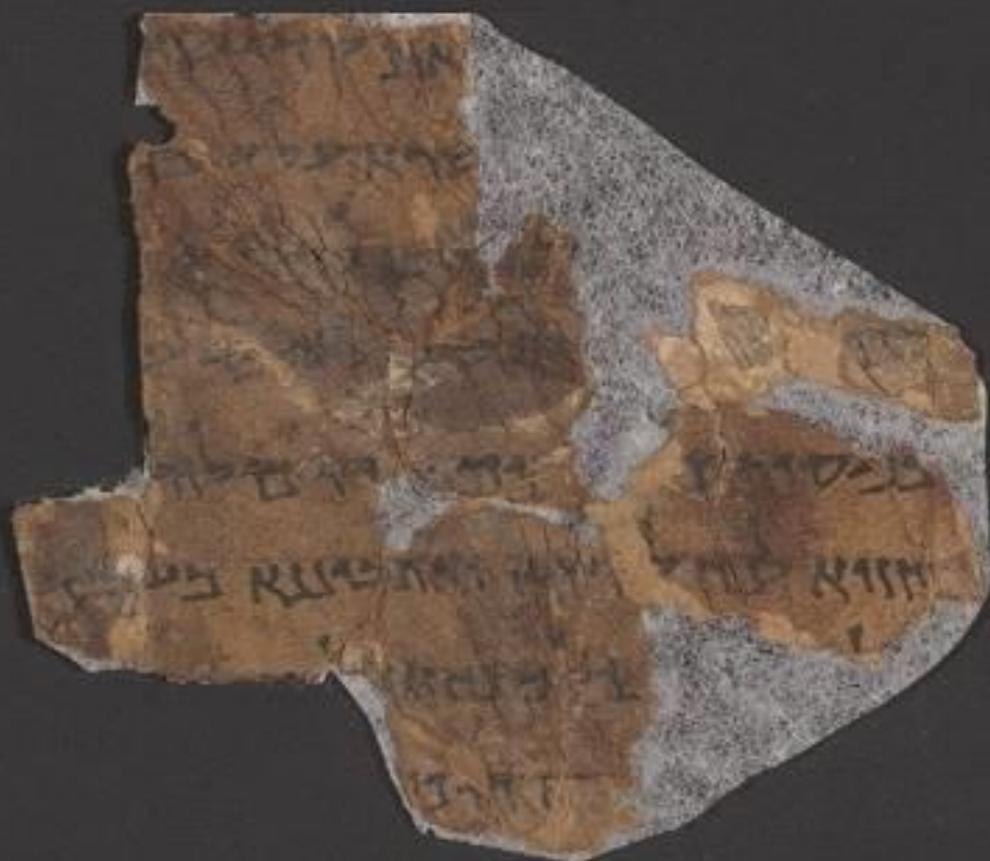


A Influência Narratológica Enoqueana no Desenvolvimento do Cristianismo Primitivo



Filipe Guimarães



UNIFAP
EDITORA

Filipe Guimarães

**A INFLUÊNCIA NARRATOLÓGICA ENOQUEANA
NO DESENVOLVIMENTO EPISTEMOLÓGICO
DO CRISTIANISMO PRIMITIVO**

**MACAPÁ-AP
UNIFAP
2018**

Copyright © 2018, Filipe Guimarães

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira

Vice-Reitora: Prof.ª Dr.ª Simone de Almeida Delphim Leal

Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis

Pró-Reitora de Planejamento: Msc. Luciana Santos Ayres da Silva

Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: Cleidiane Facundes Monteiro Nascimento

Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof.ª Dr.ª Elda Gomes Araújo

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.ª Dr.ª Amanda Alves Fecury

Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá

Antonio Sabino da Silva Neto

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá

Fernando Castro Amoras

Conselho Editorial

Antonio Sabino da Silva Neto, Ana Flávia de Albuquerque, Ana Rita Pinheiro Barcessat, Cláudia Maria Arantes de Assis Saar, Daize Fernanda Wagner, Danielle Costa Guimarães, Elizabeth Machado Barbosa, Elza Caroline Alves Muller, Janielle da Silva Melo da Cunha, João Paulo da Conceição Alves, João Wilson Savino de Carvalho, Jose Walter Cárdenas Sotil, Norma Iracema de Barros Ferreira, Pâmela Nunes Sá, Rodrigo Reis Lastra Cid, Romualdo Rodrigues Palhano, Rosivaldo Gomes, Tiago Luedy Silva e Tiago Silva da Costa

G9473i Guimarães, Filipe

A influência narratológica enoqueana na construção epistemológica do Cristianismo Primitivo / Filipe Guimarães. – Macapá : UNIFAP , 2018.

Il.: 232 p.

ISBN: 978-85-5476-035-9

1. Religião. 2. Cristianismo. 3. Enoque. I. Filipe Guimarães. II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título.

CDD 270

Capa: Filipe Guimarães

Diagramação: Fernando Castro Amoras



Editora da Universidade Federal do Amapá

www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br

Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419



Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão do autor.

É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte. As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade do autor.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Livros da Bíblia

| | |
|------|----------------|
| Gn | Gênesis |
| Lv | Levítico |
| I Rs | Primeiro Reis |
| Sl | Salmos |
| Is | Isaías |
| Ez | Ezequiel |
| Dn | Daniel |
| Mt | Mateus |
| Mc | Marcos |
| Lc | Lucas |
| Jo | João |
| At | Atos |
| 1Pe | Primeiro Pedro |
| Jd | Judas |

Documentos Antigos

| | |
|------------------------|---|
| En ^a | Primeira cópia do Livro de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| En ^b | Segunda cópia do Livro de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| En ^c | Terceira cópia do Livro de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| En ^d | Quarta cópia do Livro de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| En ^e | Quinta cópia do Livro de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| En ^f | Sexta cópia do Livro de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| En ^g | Sétima cópia do Livro de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| Enastr ^a | Primeira cópia do Livro dos Escritos Astronômicos de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| Enastr ^b | Segunda cópia do Livro dos Escritos Astronômicos de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| Enastr ^c | Terceira cópia do Livro dos Escritos Astronômicos de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| Enastr ^d | Quarta cópia do Livro dos Escritos Astronômicos de Enoque encontrada na caverna 4 de Qumran |
| 4QEn ^a 1iii | Caverna IV, primeira cópia do Livro de Enoque, fragmento liii |

Outras Abreviações e Siglas

| | |
|-----------|--|
| a.C. | Antes de Cristo |
| ADJ | Análise dos Ditos de Jesus |
| A.T. | Antigo Testamento |
| Cap. | Capítulo |
| C.R. | Ciências da Religião |
| d.C. | Depois de Cristo |
| DJD | Discoveries in the Judaeen Desert |
| EOTC | Ethiopian Orthodox Tewahedo Church |
| 1En | Primeiro Enoque |
| 2En | Segundo Enoque |
| 3En | Terceiro Enoque |
| IAA | Israel Antiquities Authority |
| Ibid. | Ibidem (do mesmo autor e do mesmo livro) |
| Id. | Idem (do mesmo autor) |
| loc. cit. | lugar citado |
| N.T. | Novo Testamento |
| op. cit. | obra citada |
| OTA | Old Testament Apocrypha |
| OTP | Old Testament Pseudepigrapha |
| Séc. | Século |
| ATP | Antigo Testamento Pseudoepigráfico |

TABELAS

| | | |
|-----------|---|-----|
| Tabela 1 | - Livro dos Vigilantes (Caps. 1-36) | 46 |
| Tabela 2 | - Livro das Parábolas (Caps. 37-71) | 46 |
| Tabela 3 | - Livro dos Escritos Astronômicos (Caps. 72-82) | 47 |
| Tabela 4 | - Livro das Visões em Sonhos (Caps. 83-90) | 47 |
| Tabela 5 | - Epístola de Enoque (Caps. 91-108) | 47 |
| Tabela 6 | - Primeiro Dito | 169 |
| Tabela 7 | - Segundo Dito | 171 |
| Tabela 8 | - Terceiro Dito | 172 |
| Tabela 9 | - Quarto Dito | 174 |
| Tabela 10 | - Quinto Dito | 175 |
| Tabela 11 | - Sexto Dito | 176 |
| Tabela 12 | - Tradução de 4QEnc 1i | 181 |
| Tabela 13 | - Expressão Filho do Homem na Bíblia | 191 |
| Tabela 14 | - Filho do Homem: Significado em Ezequiel, Daniel e Parábolas | 195 |
| Tabela 15 | - Significados para a expressão Filho do Homem | 197 |
| Tabela 16 | - Os “ais” nos Evangelhos | 209 |
| Tabela 17 | - Os “ais” no Antigo Testamento e no Livro de 1 Enoque . | 210 |

FIGURAS

| | | |
|----------|------------------------------------|-----|
| Figura 1 | - Mateus como fonte primária | 121 |
| Figura 2 | - Mateus como fonte primária | 122 |
| Figura 3 | - Tribo na Amazônia | 152 |
| Figura 4 | - Fragmento aramaico 2 | 181 |
| Figura 4 | - Fragmento aramaico 2.2 | 182 |

AGRADECIMENTOS

O doutorado foi um período intenso. Foram três anos de extraordinárias experiências acompanhadas de uma alternância de sensações. Experimentamos a emoção de ver a família aumentar, mas também a tensão angustiante de quase ver a família diminuir, vivenciamos a alegria de fazer novos amigos e conviver com indivíduos maravilhosos, acompanhado da saudade do aconchego de pessoas especiais que fazem parte da nossa história, porém, encontram-se geograficamente distantes.

No âmbito acadêmico desfrutamos da alegria e satisfação de experimentar progresso. Acima de tudo, sou grato a Deus pelas grandes conquistas que já integram a nossa vida profissional e fazem parte do nosso ser. Também sou imensamente grato à minha esposa Raquel que me apoiou de uma forma preciosa ao permitir sobrecarregar-se por entender a minha necessidade de muitas vezes estar em um ambiente isolado, viajar, estar junto da academia ao invés da família, para que pudéssemos dar conta de toda a demanda que um doutorado exige. Meu desejo é que este trabalho se converta em todo bem que ela merece.

Também sou imensamente grato aos meus filhos, Davi e Sarah, por darem aos meus dias de tensão a leveza que só os limpos de coração são capazes de oferecer, que nos atingia através de um sorriso, do convite a uma brincadeira, ao pronunciarem um papai cheio de euforia quando eu chegava ao nosso domicílio. Em outubro de 2014, enquanto eu andava um pouco sobrecarregado na construção deste trabalho, desfrutei de uma sensação de suavidade ao ouvir a pequena, que estava aprendendo a falar, pronunciar “tese”! O que me fez constatar que a profissão de docente continua tendo futuro no Brasil.

Tenho especial gratidão à FAPESP por ter-me dado asas para voar! (literalmente utilizei aeronaves dezenas de vezes à procura de bibliotecas especializadas). Por causa do importante investimento da

instituição em nossas atividades acadêmicas, pude realizar pesquisas em várias universidades, tais como: Oxford, Harvard, Cambridge, Edimburgo, Chicago, Boston, Notre Dame, Glasgow, Brandeis, McGill, Concordia, Toronto e Hebraica de Jerusalém, além de fazer um curso de Arqueologia nesta última. Registro o meu apreço ao IEPG representado pelo Prof. Jung e Ana Fonseca por todo apoio.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira, que participou ativamente de toda a minha vida acadêmica. Também sou grato àqueles que considero coorientadores desta tese. Os professores: Vanderkam, James H. Charlesworth, Christopher Rowland, Gabriele Boccaccini, Lorenzo DiTommaso, Pierluigi, Loren Stuckenbruck, professores distintos com quem tive a oportunidade de conviver e que deram grandes contribuições para o resultado final deste trabalho.

Também desejo registrar neste espaço minha gratidão ao amigo filólogo **Bronson Brown-de Vost**, que nos convidou a ficar hospedado em sua casa, junto à sua maravilhosa família, durante minha passagem por Boston. Sou-lhe grato por todo bem que nos fez, pelas preciosas conversas que tivemos, pelos momentos de descontração e por ter nos auxiliado junto às universidades de Brandeis e Harvard.

Finalizo agradecendo a todos os amigos e familiares que direta ou indiretamente se fizeram presentes na concretização deste trabalho. Destaco em especial minha mãe Jairene e minha sogra Carmélia que várias vezes vieram a São Paulo para ajudar com a família durante os momentos em que tive que ausentar-me semanas viajando para desenvolver nossas pesquisas.

A Deus a mais elevada gratidão!

PREFÁCIO

Até o século IV d.C. era comum, entre os cristãos do ocidente, a leitura do Livro Pseudepígrafo de 1 Enoque. O grande nome do cristianismo foi reconhecido na Palestina como Rabi, título que pressupunha o conhecimento das principais literaturas apreciadas pelos judeus. É consenso entre a maioria dos estudiosos do Segundo Templo que o Escrito de 1 Enoque ocupava um lugar distinto no cenário literário daquela época, o que, naturalmente, nos leva a imaginar que Jesus Cristo o conhecia e muito provavelmente tenha se utilizado desta obra literária. O presente livro é uma reflexão acadêmica que busca nos aproximar desta possibilidade.

O uso do método historiográfico foi essencial para que resultados mais científicos fossem alcançados. Através da metodologia, intitulada *Análise dos Ditos de Jesus* (ADJ), os ditos selecionados puderam ganhar um “selo de autenticidade historiográfico” que os introduzissem no campo de estudo do Jesus Histórico com mais eficácia.

A presente obra nos ajudará a entender a importância do Livro de 1 Enoque e sua influência no cenário literário judaico-cristão da época de Jesus ou, se desejarmos ser mais amplos, no período do Segundo Templo. Este livro nos fornece, entre outras coisas, informações relevantes para que entendamos a influência grega em vários setores da cultura judaica, impulsionadora de uma atmosfera bastante helenizada no primeiro século da era cristã em todo território povoado pelos judeus, principalmente ao norte, na Galiléia, nos revelando a importância do idioma grego no ministério de Jesus.

O resultado final da pesquisa indica que a literatura enoqueana muito provavelmente ocupou um lugar de destaque entre os escritos estimados por Jesus de Nazaré influenciando, consideravelmente, a construção de alguns dos seus principais ensinamentos ligados ao universo da escatologia.

Filipe Guimarães

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| 1 SOBRE 1 ENOQUE: ENTRE O CONTEXTO REDACIONAL E A ATUALIDADE | 25 |
| 1.1 Enoque: um Escrito proeminente | 26 |
| 1.2 O Período do Segundo Templo e o helenismo: um breve esboço | 28 |
| 1.3 O Livro de 1 Enoque Aramaico e sua relação com Qumran | 37 |
| 1.4 O Livro de 1 Enoque Grego | 49 |
| 1.5 O Livro de 1 Enoque Etíope | 50 |
| 1.6 O Livro de Enoque Eslovo ou 2 Enoque | 56 |
| 1.7 O Livro de Enoque Hebraico ou 3 Enoque | 58 |
| 1.8 Origem redacional de 1 Enoque | 59 |
| 1.9 O gênero literário de 1 Enoque | 62 |
| 1.10 1 Enoque: apócrifo ou pseudoepígrafo? | 66 |
| 1.11 1 Enoque: um registro de tradições orais | 72 |
| 1.12 O conteúdo do Livro Pseudoepígrafo de 1 Enoque | 79 |
| 1.12.1 O Livro dos Vigilantes (1-36) | 81 |
| 1.12.2 O Livro das Parábolas (37-71) | 84 |
| 1.12.3 O Livro dos Escritos Astronômicos (72-82) | 84 |
| 1.12.4 O Livro das Visões em Sonhos (83-90) | 85 |
| 1.12.5 A Epístola de Enoque (91-105) | 85 |
| 1.12.6 O Nascimento de Noé (106-107)..... | 85 |
| 1.12.7 O Livro Final de Enoque (108) | 85 |
| 1.13 Seminário de Enoque | 86 |

| | | |
|---------|---|-----|
| 2 | DITOS HISTORIOGRÁFICOS DE JESUS DE NAZARÉ . | 91 |
| 2.1 | Fases da pesquisa histórica da vida de Jesus | 91 |
| 2.1.1 | Primeira fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus | 92 |
| 2.1.2 | Segunda fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus | 93 |
| 2.1.3 | Terceira fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus | 94 |
| 2.1.4 | Quarta fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus | 98 |
| 2.1.4.1 | Grego: uma língua utilizada por Jesus em seu ministério | 102 |
| 2.1.5 | Quinta fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus | 112 |
| 2.1.5.1 | O lugar do Documento Q no estudo do Jesus Histórico . | 119 |
| 2.2 | O “calcanhar de Aquiles” da metodologia do Jesus Histórico | 123 |
| 2.3 | História das Religiões: proposta metodológica de Mircea Eliade | 129 |
| 2.4 | Tillich: ponderações sobre o Jesus Histórico | 142 |
| 2.5 | Memória nos Evangelhos: entre a preservação e transmissão de ditos | 150 |
| 2.6 | Análise dos Ditos de Jesus (ADJ): Proposta metodológica brasileira para a investigação historiográfica dos ditos de Jesus | 163 |
| 2.6.1 | Etapas da ADJ | 164 |
| 2.6.2 | Analisando os ditos de Jesus | 169 |
| 2.6.2.1 | <i>Primeiro dito</i> | 169 |
| 2.6.2.2 | <i>Segundo dito</i> | 171 |
| 2.6.2.3 | <i>Terceiro dito</i> | 172 |
| 2.6.2.4 | <i>Quarto dito</i> | 174 |
| 2.6.2.5 | <i>Quinto dito</i> | 175 |
| 2.6.2.6 | <i>Sexto dito</i> | 176 |

| | | |
|-----|---|-----|
| 3 | RELAÇÃO DO JESUS HISTÓRICO COM O LIVRO DE 1 ENOQUE | 179 |
| 3.1 | O Livro dos Vigilantes (1-36) e sua relação com o Jesus Histórico | 179 |
| 3.2 | O Livro das Parábolas (37-71) e sua relação com o Jesus Histórico | 185 |
| 3.3 | O Livro dos Escritos Astronômicos (72-82) e sua relação com o Jesus Histórico | 201 |
| 3.4 | O Livro das Visões em Sonhos (83-90) e sua relação com o Jesus Histórico | 204 |
| 3.5 | A Epístola de Enoque (91-105) e sua relação com o Jesus Histórico | 208 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 213 |
| | REFERÊNCIAS | 221 |
| | APÊNDICE | 230 |

INTRODUÇÃO

1 Enoque é uma das literaturas mais fascinantes redigida na época do Segundo Templo. O fascínio reside na constatação de que este Escrito é uma chave capaz de abrir portas para a compreensão de escritos canônicos, o que também significa compreensão das crenças presentes na cultura relacionadas ao Antigo Testamento e outras ao Novo Testamento. Ele é uma espécie de pedra literária que os teólogos posteriores a Agostinho rejeitaram, e que veio a ser a principal pedra angular para compreensão de algumas crenças relevantes que marcaram o judaísmo e o cristianismo primitivo.

O nosso interesse em pesquisar a literatura enoqueana começou no ano de 2002, quando estudava o Livro de Judas e nos deparamos com a seguinte passagem: “e a anjos, os que não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio, ele tem guardado sob trevas, em algemas eternas, para o juízo do grande Dia” (Jd 6). Um pouco mais adiante lemos:

Quanto a estes foi que também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que veio o Senhor entre suas santas miríades, para exercer juízo contra todos e para fazer convictos todos os ímpios, acerca de todas as obras ímpias que impiamente praticaram e acerca de todas as palavras insolentes que ímpios pecadores proferiram contra ele (Jd 14,15).

Procuramos entre os livros veterotestamentários textos que fizessem conexão com as palavras de Judas sobre os anjos que “não guardaram o seu estado original”, “abandonaram o seu domicílio”, estão “guardados em trevas”, bem como a profecia que Judas atribui a

Enoque, mas não encontramos nada nos textos bíblicos, acentuando ainda mais nossa curiosidade. E por que não encontramos? Naturalmente, porque estas palavras não se encontram lá! Estão em 1 Enoque. Porém, naquela ocasião nunca tínhamos ouvido falar do Livro de Enoque.

Nos anos que se seguiram, por causa do labor acadêmico relacionado aos cursos de Teologia e Administração de Empresas, não tivemos tempo de nos dedicarmos a essa investigação. Vez por outra pensávamos no assunto, mas ainda não era chegada a hora de o mesmo ocupar a nossa escrivania.

Em 2009 chegou o momento de iniciarmos a investigação, não de uma forma acadêmica, mas autodidata. O primeiro escrito com que tivemos contato, na literatura brasileira, relacionado ao assunto foi o livro de Caio Fábio intitulado *Nephilim*, que é uma literatura ficcional que se utiliza de 1 Enoque. A partir de então, aos poucos começávamos a conhecer mais do mundo literário do Segundo Templo.

Em 2010 tivemos a oportunidade de, finalmente, levar o nosso anseio investigativo para o ambiente acadêmico. Ingressamos no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), para fazer o mestrado, desenvolvido em parceria com a UMESP e concluído em 2011 com a defesa da dissertação: *Enoque: nos bastidores de crenças angelológicas no cristianismo primitivo*.

Finalizamos o mestrado com uma plausível desconfiança de que existiam prováveis relações entre 1 Enoque e os Evangelhos. Em dezembro de 2011 recebemos a notícia que havíamos passado no processo seletivo da UMESP e, em março de 2012, iniciamos o doutorado com o objetivo de investigar se o Jesus Histórico conheceu e utilizou o Livro de 1 Enoque na construção de alguns dos seus ensinamentos.

Até o século IV d.C., entre os cristãos, era comum a leitura do Livro Pseudepígrafo de 1 Enoque. O embrião da sua rejeição começou no século II, com Júlio Africano e amadureceu com Agostinho de Hi-

pona. Porém, o posicionamento oficial que descredenciou o Escrito de 1 Enoque como uma literatura útil à fé, deu-se no Concílio de Laodiceia (Séc. IV) que afirmou que os únicos nomes de anjos autorizados pelas Escrituras seriam o de Miguel, Gabriel e Rafael, afastando 1 Enoque (que cita vários nomes de anjos) do cenário teológico, até épocas recentes no Ocidente.

Os ciclos protestantes foram bastante eficazes em evitar obras semelhantes aos Livros de Enoque, desenvolvendo *slogans* que rebai-xavam literaturas produzidas no Período Interbíblico¹. Teólogos falaram desse período como “o período dos 400 anos do silêncio divino” ou “400 anos do silêncio profético”. Estas frases de efeito tinham a intenção de desviar o olhar exegético de obras não canônicas que se acreditava não ter algo de muito positivo a oferecer.

Porém, desde o século XVIII, quando o Ocidente voltou a ter contato com o Livro de 1 Enoque, um processo investigativo exegético de literaturas produzidas na época do Segundo Templo passou a fazer parte dos anseios da comunidade acadêmica interessada em conhecer o cristianismo primitivo, bem como o judaísmo desenvolvido naquele período.

Nomes como J. B. Migne, R. Laurence, R. H. Charles, foram basilares na investigação de Enoque, principalmente nos séculos XIX e XX, revelando a importância desse Escrito para a investigação teológica. Com a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, em meados do séc. XX, o interesse pela literatura ampliou-se, após a constatação arqueológica de que este, de fato, era um Escrito anterior à era cristã, ao ponto de que hoje os estudiosos consideram 1 Enoque a mais importante obra literária produzida na época do Segundo Templo.

Estamos convencidos de que todos os interessados em conhecer o cristianismo primitivo e entender melhor o texto neotestamentário, ou mesmo o judaísmo daquele período, deveriam interessar-se por 1 Enoque. A presente investigação constatou que este Escrito pode estar

¹ O período de 400 anos anteriores à era cristã.

presente no Novo Testamento mais do que se pensava, posto que muito provavelmente foi um Escrito apreciado e estudado por Jesus de Nazaré.

Baseado na hipótese de que Jesus conhecia o Livro de Enoque, a pesquisa teve como objetivo geral: *Pesquisar a relação entre Jesus de Nazaré e o Escrito de 1 Enoque*. Este está formulado nas seguintes constatações:

1º - 1 Enoque é citado explicitamente em textos canônicos.

2º - Os Evangelhos descrevem Jesus como Rabi, o que pressupunha amplo conhecimento da literatura judaica.

3º - Distintos escritos judaicos anteriores à era cristã, como por exemplo, o Livro dos Jubileus, Testamento dos 12 Patriarcas, Testamento de Naftali, Oráculos Sibilinos e Documento de Damasco, citam 1 Enoque.

4º - Diversos Pais da Igreja utilizaram Enoque, a exemplo de Justino o Mártir, Atenágoras, Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Cipriano de Cartago, o que mostra a importância da literatura enoquiiana no cristianismo primitivo.

Em relação aos objetivos específicos a pesquisa buscou:

1º - Apresentar a importância do Livro de 1 Enoque no judaísmo do Segundo Templo.

2º - Comprovar, pela ciência historiográfica, que alguns ditos que os Evangelhos atribuem a Jesus possuem elevadas chances de serem autênticos.

3º - Verificar se há relação entre o Livro de 1 Enoque e prováveis ditos de Jesus Histórico presentes nos Evangelhos canônicos.

No que se refere aos procedimentos técnicos, esta pesquisa é de natureza bibliográfica, exploratória e documental. A pesquisa bibliográfica procura auxiliar na compreensão de um problema a partir de referências publicadas em documentos. Ela se caracteriza pela leitura, análise e interpretação de livros e artigos visando ao conhecimento das diferentes contribuições científicas disponíveis sobre determinada temática, além de buscar conhecer e analisar contribuições culturais,

ou científicas, do passado sobre determinado assunto, tema ou problema². A pesquisa também é de natureza documental, posto que analisou fontes originais, a saber: fragmentos de manuscritos encontrados em Qumran.

O procedimento exploratório busca maiores informações sobre o assunto investigado. Tem como características principais a busca por familiarizar-se ou obter nova percepção do fenômeno e descobrir novas ideias ou identificar as relações existentes entre os elementos componentes do fenômeno. Sua metodologia é bastante flexível para analisar diversos aspectos do problema, recomendada quando se detectam poucos conhecimentos sobre a questão a ser investigada³.

Fizemos uso do método qualitativo que é, basicamente, aquele que busca entender um fenômeno em profundidade. Diferente da quantitativa que se utiliza de estatísticas, regras e outras generalizações, a pesquisa qualitativa trabalha com descrições, interpretações e comparações. Ela possui um caráter mais aberto e, portanto, menos controlável, concedendo ao pesquisador mais subjetividade na análise. A pesquisa qualitativa também envolve a interpretação, análise de dados, utilização de descrições e narrativas⁴.

Procedemos metodologicamente da seguinte forma:

1º - Seleccionamos textos nos Evangelhos em que percebemos potencial relacional com o Livro de 1 Enoque.

2º - Aplicamos uma metodologia que desenvolvemos com base nas pesquisas do Jesus Histórico, visando atestar a capacidade de historicidade do material selecionado.

3º - Após comprovação que o material (ditos de Jesus) carregava grande potencial historiográfico no que tange à ligação com Jesus de Nazaré, passamos para a etapa seguinte que era fazer comparações entre os ditos evangélicos e o material selecionado em 1 Enoque, bus-

² CERVO, A. L.; BERVIAN, P. A. *Metodologia científica*: para uso dos estudantes universitários. 3.ed. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983, p. 55.

³ RICHARDSON, R. J. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas, 1989.

⁴ Id. *Pesquisa Social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

cando averiguar semelhanças que indicassem a possibilidade de Jesus ter utilizado o Livro de 1 Enoque.

Quando começamos a refletir sobre a melhor alternativa científica para desenvolvermos esta tese, deparamo-nos com o primeiro problema para resolvermos a fim de validarmos a nossa pesquisa no meio acadêmico, que era: como provar que os ditos que desejaríamos trabalhar nos Evangelhos poderiam ser palavras de Jesus? Como Jesus não deixou nada escrito, tínhamos um grande desafio pela frente.

Em um primeiro momento entendemos a necessidade de fazer os “400 anos de silêncio” “falarem”, tendo em vista que esta “voz” é muito preciosa por três motivos principais: oferece compreensões mais nítidas do mundo sociopolítico que já se encontrava desenvolvido na época da redação dos Evangelhos, apresenta o nascedouro literário de 1 Enoque e a grande influência desse Escrito naquele momento histórico que antecedeu o início do cristianismo.

Assim, a resultante desta primeira fase foi o primeiro capítulo, que entendemos ser o *background* da tese. Nele trabalhamos elementos que julgamos ser de grande importância para esta pesquisa, pois ajudam a ampliar o nosso entendimento sobre acontecimentos históricos relacionados ao período do Segundo Templo, além de nos atualizar sobre as pesquisas que envolvem a literatura enoquita.

O primeiro capítulo, denominado “*Sobre 1 Enoque: entre o contexto redacional e a atualidade*”, apresenta-nos, entre outras coisas, a relação do período do Segundo Templo e o helenismo, fala-nos da Palestina na época dos romanos, o pensamento dos principais estudiosos acerca de 1 Enoque, o direcionamento que as pesquisas têm tomado e nossas considerações sobre questões técnicas relacionadas ao escrito.

O segundo capítulo é o “coração da tese”. Quando avaliávamos o melhor caminho metodológico para resolver o problema de comprovar para a academia que os ditos que desejávamos estudar tinham potencial de serem palavras originárias em Jesus, entendemos que a melhor alternativa científica era utilizar a proposta historiográfica do

Jesus Histórico. Iniciava-se, então, o nosso labor rumo à constatação, pela historiografia, da probabilidade de relação dos ditos presentes nos Evangelhos e a pessoa de Jesus⁵.

Inicialmente apresentamos as várias fases da pesquisa do Jesus Histórico buscando visualizar os principais pontos fortes e fracos da pesquisa, bem como os principais estudiosos do assunto e suas propostas metodológicas. Apresentamos, também, uma teoria acerca dos idiomas falados por Jesus, onde defendemos que eram três, sendo que o grego tem grandes chances de ter sido o mais utilizado.

Após resolvermos o problema da escolha Campo científico para desenvolvermos nossas pesquisas, entendemos a necessidade de darmos mais sustentação à metodologia, abordando a temática da tradição oral. Não há dúvidas de que no mínimo se passaram vinte anos entre as palavras proferidas por Jesus e a redação dos Evangelhos, o que gera o seguinte questionamento: será que o registro de palavras após décadas do seu pronunciamento é confiável? A pesquisa demonstra que existe a possibilidade da autenticidade.

Durante a construção da tese constatamos a realidade de que o cenário das pesquisas do Jesus Histórico no Brasil já estava amadurecido, porém não existia nenhuma metodologia proposta por pesquisadores brasileiros para investigação dos ditos de Jesus, o que nos conduziu ao desafio de construir uma metodologia para este fim, que chamamos Análise dos Ditos de Jesus (ADJ), através da qual pudemos analisar, dentro de parâmetros de natureza mais científica, os ditos necessários a esta investigação.

Um nome fundamental para desenvolvermos a metodologia

⁵ O estudo do Jesus Histórico, em solo brasileiro, pode ser considerado relativamente novo, apesar de ter alcançado maturidade. As propostas, pouco a pouco, estão saindo do casulo e ganhando asas não só nos ciclos acadêmicos, mas também nos populares. Atualmente, já é possível encontrarmos revistas sobre o assunto em bancas de jornal, como é o caso da revista *Jesus: o homem que mudou a história*, publicada pela editora On line e que foi para as bancas em dezembro de 2013, apresentando uma construção do Jesus Histórico acessível à sociedade. Somem-se a isto os documentários produzidos sobre o tema e reportagens dedicadas ao assunto.

ADJ foi o do geneticista Newton Maia, pertencente a uma área cujo entendimento do que seja ciência é de natureza menos flexível, ou, como diria Eliade, “mais duro”. Seu livro *Verdades da ciência e outras verdades: a visão de um cientista* deu-nos a segurança de construir um modelo metodológico que esteja adequado às expectativas da ciência.

O terceiro e último capítulo entendemos ser “os óculos embaçados” da tese. Através desta expressão, referimo-nos à capacidade de enxergar, porém sem tanta nitidez. Como explicamos com mais riqueza de detalhes no trabalho, cientificamente, seria um erro construirmos uma tese, da natureza da nossa, baseada na metodologia do Jesus Histórico, e apresentássemos resultados que afirmem certezas sobre a pessoa de Jesus. A metodologia historiográfica não nos dá condições de atingir este nível.

A linguagem que ela nos permite falar é: “existe grande probabilidade de...”, “as evidências apontam para uma possível”, “existem grandes chances de...”, “existe um alto grau de probabilidade” e etc. Só através desta linguagem não incorremos no erro que Tillich apontou como sendo “o fracasso da pesquisa do Jesus Histórico”. Ou seja, afirmar certezas, quando a historiografia só possui condições metodológicas, ou aporte metodológico, suficientes para gerar resultados que indiquem possibilidades.

É nestes termos que, no terceiro capítulo, fizemos análises comparativas entre textos selecionados em 1 Enoque e textos selecionados nos Evangelhos, atestados pela ADJ como tendo grande potencial de pertencerem ao Jesus Histórico, o que nos conduziu à conclusão de que possivelmente Jesus estudou o Livro de 1 Enoque e construiu alguns dos seus ensinamentos baseados nesse Escrito.

Registramos que a maioria dos textos utilizados nesta investigação está originalmente em inglês e que todas as citações são resultantes de traduções realizadas pelo autor da tese. Evitando ser repetitivo tendo que escrever notas do tipo “tradução do autor”, o que aconteceria frequentemente no trabalho, achamos conveniente registrar

este fato na introdução da tese ao invés de notificar na redação dos capítulos.

1

SOBRE 1 ENOQUE: ENTRE O CONTEXTO REDACIONAL E A ATUALIDADE

Este capítulo, além de ser uma análise do Livro de 1 Enoque, abordando o Escrito de várias perspectivas⁶, foi construído objetivando trazer à academia brasileira as informações mais recentes sobre as pesquisas relacionadas a 1 Enoque, em diálogo com os principais pesquisadores da obra.

Iniciamos com uma seção descrevendo a importância da pesquisa de 1 Enoque para o estudo do cristianismo primitivo e pesquisa bíblica. Na sequência trazemos um breve estudo sobre o período do Segundo Templo, visando o entendimento do contexto histórico judaico em que a obra foi redigida. Também discorreremos sobre a relação do escrito enoquita com Qumran, bem como trouxemos informações acerca das principais traduções, a saber: aramaica, grega e etíope (principalmente esta última). A título informativo comentamos brevemente o Livro de 2 Enoque e o Livro de 3 Enoque.

As outras seções nos ajudarão a obter noções sobre a geografia redacional de 1 Enoque e antiguidade do escrito. Também apresentamos uma nova percepção para classificarmos o gênero literário de 1 Enoque baseado em novas abordagens sobre o assunto. Na tentativa de diluir um pouco da confusão sobre a diferença entre livro apócrifo e livro pseudoepígrafo, escrevemos uma seção sobre esta temática.

As últimas seções são destinadas a uma compreensão interna do escrito. Uma foi construída para demonstrar que 1 Enoque faz uso

⁶ Alguns termos sinônimos de “Livro de 1 Enoque” que utilizamos na construção da tese são: Livro de Enoque, Livros de Enoque, 1 Enoque, tradição enoqueana, tradição enoquiana, literatura enoquiana e tradição enoquita.

de tradições orais anteriores ao seu período redacional, outra se destina a apresentar um breve resumo do seu conteúdo e por último apresentamos comentários sobre o principal evento mundial voltado ao estudo da obra enoquita.

1.1 Enoque: um Escrito proeminente

Registros dos séculos XIX e XX, anteriores à descoberta dos Manuscritos de Qumran, revelam a percepção de especialistas, a exemplo de Laurence, acerca da importância deste escrito:

Não iremos questionar aqui o fato de que o autor foi sem inspiração; mas, apesar de sua produção como apócrifo⁷ [...], contém muita verdade moral, bem como religiosa; e pode ser justamente considerado como um padrão correto da doutrina da época em que foi composto⁸.

No ano de 1858, Migne afirmou que “1 Enoque é um dos mais célebres livros apócrifos”⁹. Para R. H. Charles, “a influência que 1 Enoque possui na redação do Novo Testamento é bem maior do que a de todos os outros livros apócrifos e pseudoepígrafos tomados em conjunto”¹⁰. Ele também afirmou que “o Livro de Enoque é para a história do desenvolvimento teológico o mais importante Escrito desenvolvido nos dois séculos antes de Cristo”¹¹.

Esperava-se que, com a disponibilização de partes do texto aramaico de Qumran em 1950, os especialistas no estudo do Segundo Templo e origens cristãs daquele período se tornassem mais estimula-

⁷ Nota-se que, naquela época (1833), a distinção entre apócrifo e pseudoepígrafo não estava ainda clara na academia, por isso 1 Enoque era chamado de apócrifo.

⁸ LAURENCE, R. *The Book of Enoch the Prophet*. Oxford: JH Parker, 1821, p. xlvi.

⁹ MIGNE J. B. *Dictionnaire des apocryphes or collection de tous les livres apocryphes*. Paris, 1858, p. xi. v. 2.

¹⁰ CHARLES R. H. *The book of Enoch or 1Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1912.

¹¹ Id., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 2.163. v. 2.

dos no estudo de 1 Enoque, porém grande parte não deu a atenção devida ao escrito. Só rescentemente o estudo de 1 Enoque começou a ganhar notoriedade e abrangência na academia.

Nas últimas décadas, os principais estudiosos têm se mostrado dispostos a afirmar que os Livros de Enoque são os mais importantes documentos redigidos durante o período do Segundo Templo. Paolo Sacchi é partidário de que “juntamente com os Jubileus e os Testamentos dos Doze Patriarcas [...] o Livro de Enoque compõe uma ótima trilogia para o conhecimento do mundo judaico anterior ao cristianismo”¹².

O interesse em estudar os Livros de Enoque tem crescido não só entre os teólogos cristãos, mas também entre os teólogos judeus. Esta realidade tem unido estudiosos das duas religiões que, juntos, têm aprofundado o conhecimento desta coletânea de escritos que está se destacando no cenário acadêmico como uma relevante fonte de informações para o entendimento do período do Segundo Templo:

Enquanto apenas alguns judeus foram dedicados, anteriormente, ao estudo dos chamados Pseudepígrafos, agora muitos estudiosos judeus estão ativos, principalmente, nesta área de pesquisa. Este espaço permitirá mencionar apenas um número seletivo, como: Alan Segal, Michael Stone, Devorah Dimant, Albert Baumgarten, etc¹³.

Black, comparando o Livro de 1 Enoque e o de Daniel diz:

Certamente, se Daniel pode ser considerado um clássico da apocalíptica judaica, 1 Enoque não fica muito atrás, e pode até ter igual direito ao status de clássico na literatura intertestamental; principalmente se assumirmos que as chamadas Parábolas de

¹² SACCHI, P. *Apocrifi dell'Antico testamento*. Turin: Unione Tipografico-Editrice, 1981, p. 423.

¹³ CHARLESWORTH, J. H. *apud* BOCCACCINI, G. *Enoch and Qumran origins: new light on a forgotten connection*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005, p. 441.

Enoque precedem os Evangelhos como um notável pano de fundo para os ¹⁴.

Para James H. Charlesworth os Livros de Enoque possuem um peso maior do que o Livro canônico de Daniel:

Em minha opinião os Livros de Enoque, de certa forma, parecem ainda mais importantes do que Daniel. Este texto canônico é certamente extremamente importante, mas é basicamente um texto anônimo, composto e dividido em duas seções mal relacionadas (com seções contendo misturas de hebraico e aramaico) [...]. O mais provável, em minha opinião, é que eles (os Livros de Enoque) são a mais importante coleção de documentos criativos produzidos no Período do Segundo Templo do Judaísmo. Existe uma coesão nesta coleção de pensamentos complexos, desenvolvimento de tradições anteriores, que a distinguem de todas as outras composições da época. O corpus é importante porque é cheio de ideias e reflexões brilhantes. É um dos principais apocalipses já escritos¹⁵.

Segundo George W. E. Nickelsburg, “1 Enoque é [...] sem dúvida o texto mais importante no corpus da literatura judaica nos períodos helenístico e romano”¹⁶. Fato é que a tradição enoquita tem se apresentado como uma fonte de inestimável valor para compreensão do cenário literário judaico-cristão do cristianismo primitivo, o que é uma boa indicação para buscarmos uma aproximação com Jesus de Nazaré¹⁷.

1.2 O Período do Segundo Templo e o Helenismo: um breve esboço

¹⁴ BLACK, M. *The Book of Enoch of I Enoch*. SVTP7. Leiden: Brill, 1985, p. 1.

¹⁵ CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, 2005, p. 440-441.

¹⁶ NICKLSBURG, G. W. E.; VANDERKAM, J. C. *1Enoch: a new translation*. Minneapolis: Fortress, 2004, p. 1.

¹⁷ UHLIG, S. *Das äthiopisch Henochbuch*. JSHRZ 5.6. Gütersloh: Gerd Mohn, Gütersloher Verlagshaus, 1984, p. 547.

Esse período se inicia com o fim do cativeiro babilônico e inauguração do Segundo Templo judaico, em 515 a.C. e se finda em 70 d.C. com a destruição desse mesmo Templo em Jerusalém. O império responsável em inaugurar esse período se chama persa. Aquela foi uma época de intensas transformações na cultura judaica, em que se originaram, além de novas práticas, diversos grupos dentro do judaísmo, tais como fariseus, saduceus, essênios e zelotas. Grandes transformações aconteceram no mapa geopolítico da Antiguidade. Poderosos reinos se ergueram e foram rebaixados, impérios tidos como imbatíveis foram arruinados, fortalezas tidas como indestrutíveis desapareceram sem deixar rastros na história.

Após conquistar a Babilônia, o governante persa permitiu que os judeus regressassem às terras dos seus ancestrais. Os repatriados, que voltaram em diversas levas, encontraram a Judeia arruinada. Soma-se a isto a inimizade dos povos vizinhos, que além de rivalidades antigas, tinham aproveitado o vazio deixado pelo exílio para repartir entre si o território judeu, mas, por força do decreto de Ciro, tiveram que aderir ao projeto de ter a presença dos seus antigos rivais novamente naquele cenário, além da desconfiança dos próprios judeus que não haviam sido deportados e naquelas circunstâncias acostumados ao *status quo*, que se sentiam ameaçados com a presença dos “pomposos” recém-chegados.

O período persa chegou ao fim no ano de 332 a.C. quando Alexandre, o Grande, conquistou o território judaico das mãos dos persas. Iniciava-se, então, o período helenístico¹⁸. É a partir desse momento, com a conquista da Judeia, que o idioma grego se introduz na cultura judaica, então familiarizada com o hebraico e aramaico¹⁹.

¹⁸ Apesar de este ser o grande marco da aproximação da cultura grega do judaísmo, o contato dos judeus com os gregos é anterior a esse período, o que é comprovado por estatuetas, moedas atenienses e objetos de decoração presentes em território judeu, que são datados de épocas mais antigas.

¹⁹ Segundo Cohen, todos os judeus da Antiguidade, de alguma maneira chegaram a ser helenizados. Cf. COHEN, S. J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadel-

Alexandre o Magno, à frente de um poderoso exército com 35 mil soldados, conquistou a Judeia até então parte do império persa, no seu caminho em direção ao Oriente. Este evento vem acentuar o conceito da terra de Israel como ponte geopolítica entre o Leste e o Oeste²⁰.

Após a morte de Alexandre o império grego foi dividido e a Judeia ficou sob o domínio da dinastia ptolomaica, cuja capital situava-se em Alexandria. O domínio, que durou cerca de 100 anos, chegou ao fim no ano 200 a.C. com a batalha de Panias quando os selêucidas venceram os ptolomeus e a Judeia é transferida para outro domínio grego. Segundo Rushansky,

Este fato poderia ter passado despercebido entre tantas conquistas e mudanças de governo que conheceu a Terra de Israel, se o rei Antioqus IV, denominado pelos judeus de “o Ruim”, não se propusesse a homogeneizar a cultura de todo o reino, destruindo as particularidades culturais e religiosas de cada um dos povos que formavam o império selêucida [...]. O império selêucida via na imposição da cultura helênica algo absolutamente imprescindível para o bom desempenho e desenvolvimento do reino²¹.

Ocorreu que os judeus, já em um processo natural de adaptação à cultura helênica, nessa fase, entraram em um processo acelerado de assimilação da cultura grega, em todos os níveis da sociedade, que se enraizou profundamente no estilo de vida judaico, cujos resultados puderam ser claramente percebidos mesmo séculos após saírem do domínio político dos gregos²².

O primeiro Escrito da tradição judaica a registrar o termo “he-

phia: The Westminster Press, 1987, p. 40-41.

²⁰ RUSHANSKY, E. *O Palco da História: As raízes judaicas e o cristianismo*. Jerusalém: T- Land, 2013, p. 38.

²¹ RUSHANSKY, loc. cit.

²² O helenismo (além da disseminação da língua grega) implicava na adoção de nomes e vestuários gregos e a prática de participar nos jogos e festivais oferecidos pelos gregos.

lenismo” é o segundo Livro dos Macabeus. No capítulo quatro, nos versos 13 e 14 lemos:

Verificou-se, desse modo, tal ardor de helenismo e tão ampla difusão de costumes estrangeiros, por causa da exorbitante perversidade de Jasão, esse ímpio e de modo algum sumo sacerdote, que os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar! Antes, desprezando o Santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco²³.

Outro fator que gerou a consolidação do helenismo, principalmente nos séculos II e III a.C., foi a oportunidade que ele trouxe para o desenvolvimento comercial. Várias famílias judaicas, que eram dadas ao comércio, viram no helenismo uma porta de entrada para a conquista de melhores condições de vida, através de um amplo comércio com as várias nações que estavam sob o domínio da cultura grega. Informações contidas no Papiro de Zenão falam que a vida comercial nesse período era intensa²⁴.

Produziam-se, em grande escala, cereais, olivas, vinhos, frutas, verduras, temperos, madeira e especialmente bálsamo, destinado à produção de perfumes e medicamentos²⁵. O aumento da cunhagem de moedas nesse período, a que temos acesso em nossos dias devido ao trabalho arqueológico, é o principal fator que comprova a intensa atividade comercial daquele momento.

Em 175 a.C., com a ascensão do novo rei, Antíoco IV Epifanes, um grupo de judeus helenistas entendeu que aquele seria um momento oportuno para intensificar as transformações no judaísmo, na dire-

²³ Texto extraído da Bíblia de Jerusalém.

²⁴ HENGEL, M. *Judaism and Hellenism, Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Oregon: Wipf & Stock Pub, 2003, p. 43.

²⁵ STEGEMANN, E.; STEGEMANN W. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2004, p. 128.

ção de aproximação com a cultura grega, em Jerusalém. Naturalmente, também existiam várias famílias que não concordavam com esta aproximação. A vivência como nação subjugada nunca foi um estilo de vida que agradou muito a maioria dos judeus, por mais que, naquele contexto, vissem no helenismo grandes possibilidades de progresso.

Com o favor do rei selêucida, e aliado a ele, Jasão é constituído sumo sacerdote em Jerusalém. Ele tem como objetivo transformar Jerusalém em uma cidade grega, desfazendo as tradições religiosas observadas pelos grupos mais conservadores, buscando superar o isolamento religioso, econômico e político da aristocracia de Jerusalém.

O novo líder religioso introduz instituições gregas educacionais, com vistas à educação intelectual e física dos jovens judeus, objetivando a integração dos mesmos na vida civil. Obviamente essas instituições eram voltadas para a classe mais rica da sociedade. “A intenção dos reformadores era assegurar a situação econômica do estrato superior por meio da introdução do direito de cidadania helenista”²⁶.

Como resultado das reformas realizadas por Jasão e seus aliados, novos costumes considerados contrários à Torá são introduzidos, a Lei mosaica é relativizada e o Templo passou a fazer parte da nova ordem. Porém, mesmo com toda a abertura de Jasão ao helenismo, Antíoco IV nomeia outro indivíduo para o cargo de sumo sacerdote, Menelau, gerando guerrilhas internas entre o grupo de Jasão e o do novo sumo sacerdote, tidas por Antíoco como uma afronta à sua autoridade. O rei tomou a cidade de Jerusalém à mão armada, matando diversos judeus e recolocando Menelau em seu posto.

E ordenou aos soldados que matassem sem piedade os que lhes caíssem nas mãos e trucidassem os que tentassem subir para suas casas. Houve assim um extermínio de jovens e de anciãos, um massacre de rapazes, mulheres e crianças, imolações de moças e

²⁶ STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 133.

de criancinhas²⁷.

Menelau, na mesma direção de seu antecessor que buscava adaptar o judaísmo à nova cultura, aprovou o porco como animal sagrado para o sacrifício e introduziu o culto a Zeus Olímpico no Templo de Jerusalém, que no aramaico provavelmente significa Baal Shamin, título usado pelo povo da Síria²⁸. O clímax desta situação, geradora de uma grande revolta por parte dos judeus, acontece quando Antíoco IV proíbe a prática do judaísmo, acentuando a insatisfação de grande parte da nação judaica:

Quanto aos livros da Torá, os que lhes caíam nas mãos eram rasgados e lançados ao fogo. Onde quer que se encontrasse um livro da Aliança, em casa de alguém ou se alguém se conformasse à Torá, o decreto real o condenava à morte. Na sua prepotência assim procediam contra Israel, com todos aqueles que fossem descobertos, mês por mês, nas cidades. No dia vinte e cinco de cada mês ofereciam-se sacrifícios no altar levantado por sobre o altar dos holocaustos. Quanto às mulheres que haviam feito circuncidar seus filhos, eles, cumprindo o decreto, as executavam com os mesmos filhinhos pendurados a seus pescoços, e ainda com seus familiares e com aqueles que haviam operado a circuncisão. Apesar de tudo, muitos em Israel ficaram firmes e se mostraram irredutíveis em não comerem nada de impuro. Eles aceitaram antes morrer que contaminar-se com os alimentos e profanar a aliança sagrada, como de fato morreram. Foi sobremaneira grande a ira que se abateu sobre Israel²⁹.

O sacerdote Matatias e seus cinco filhos aproveitando a reação espontânea resultado de uma prática ofensiva contra a Lei judaica – o sacrifício de um porco em honra ao imperador no Templo – iniciaram uma guerrilha, que se transformou posteriormente em uma guerra

²⁷ II MACABEUS 5:12-13.

²⁸ BICKERMAN, E. *From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism*. New York: Schocken Books, 1947, p. 109.

²⁹ I MACABEUS 1:56-64.

geral. O ponto culminante desse conflito dar-se-á, anos mais tarde, com a criação do estado judeu helenístico asmoneu.

Judas, o Macabeu, um dos filhos do sacerdote Matatias, após a morte de seu pai, assumiu a liderança da revolta. Líder carismático agregava à sua coragem um genioso senso diplomático, organizando um forte exército que, utilizando-se de locais onde a topografia lhes favorecia, derrotou em diversas ocasiões forças selêucidas, geralmente, numericamente superiores³⁰.

Diante da ofensiva judaica, tentando dissolver o tumulto, Antíoco IV resolveu revogar seu decreto de proibição da religião judaica, contudo, sem retirar a autoridade sobre o Templo das mãos de Mene-lau, porém já era tarde demais. No final de 164 a.C., o Macabeu reúne seu exército e invade Jerusalém, tirando-a do poder de Menelau, purifica o Templo³¹, restaura o culto e institui aquela que é conhecida como Festa da Dedicção, ou Hanuká: “E Judas, com seus irmãos e toda a assembleia de Israel, estabeleceu que os dias da dedicação do altar fossem celebrados a seu tempo, cada ano, durante oito dias, a partir do dia vinte e cinco do mês de Casleu, com júbilo e alegria”³².

Paralelamente o império selêucida passa a se enfraquecer frente ao avanço dos romanos, com suas ambições imperiais em direção ao leste. Este movimento geopolítico criou um novo balanço de forças na região que obrigou os selêucidas a levarem em conta os interesses do emergente estado judeu. Seguem-se, então, 25 anos de independência judaica.

Por volta do ano 140 a.C. o Estado judaico asmoneu³³ é reconhecido oficialmente pelos romanos. Esse período de independência

³⁰ RUSHANSKY, 2013, p. 40.

³¹ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 417.

³² I MACABEUS 4:59.

³³ Este nome, de acordo com Flávio Josefo, no livro *Antiguidades Judaicas*, vem do pai de Matatias que era chamado Asamoniais.

vai até o ano 37 a.C.³⁴ quando Herodes³⁵ é nomeado rei cliente pelos romanos, após Marco Antônio e Otaviano dominarem a Judeia e subjugarem o último rei asmoneu, Matitiahu Antigonus³⁶, inaugurando então o período herodiano.

Mesmo entre os asmoneus percebemos que a influência helênica deixou suas marcas. O rei asmoneu João Hircano I, neto de Matatias, colocou nomes gregos em seus filhos, a saber: Antígono, Judá Aristóbulo I e Alexander Jannaeus. Depois deles, há pelo menos um Alexander (filho de Aristóbulo II), dois homens chamados Aristóbulo (um era filho de Alexander Jannaeus), e um Matatias Antígono (filho de Aristóbulo II)³⁷. A população em geral, naquela época, utilizava nomes gregos em seus filhos, o que reflete uma mentalidade já acostumada ao helenismo. Nomes como estes aparecem também em moedas do período asmoneu³⁸.

Além disso, parece que os reis asmoneus tinham o costume de usar seus nomes gregos em público como parte de seus títulos oficiais. O uso de tais nomes, que lembram os governantes gregos famosos do passado, como Alexandre, o Grande, foi um movimento consciente dos asmoneus buscando situar-se dentro do ambiente da realeza helênica e defender a inclusão da dinastia asmoneia dentro do grande mundo grego³⁹.

³⁴ No ano 63 a.C. Pompeus conquistou Jerusalém impondo pesados impostos sobre a população além de destruir as muralhas da cidade. Contudo, não destruiu o reino asmoneu, ao contrário, resolveu o conflito entre dois irmãos asmoneus que disputavam a herança do reino, nomeando Hircano II como rei cliente de Roma.

³⁵ Herodes foi um homem de origem edumeia, cultura helênica, religião judaica e cidadania romana.

³⁶ RUSHANSKY, 2013, p. 43.

³⁷ ILAN, T. The Greek Names of the Hasmoneans. *JQR*, Philadelphia, v. 78, p. 1-20, 1987.

³⁸ YAAKOV, M. *Jewish Coins of the Second Temple Period*. Chicago: Argonaut, 1967, p.52-55.

³⁹ GRUEN, E. S. *Heritage and hellenism: the reinvention of Jewish tradition*. Hellenistic culture and society 30. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998, p. 32-33.

A época herodiana foi uma fase de grandes construções, fortificações e reformas no território judaico. Entre elas destacamos as reformas feitas no Templo de Jerusalém⁴⁰, a construção da Fortaleza Antônia, a fortificação de Massada, construção de Cesareia Marítima, que na época era o mais moderno porto do mundo e a cidade de Sebastos na Samaria. Nos dias de Herodes Jerusalém passou a ter um teatro e um hipódromo nos moldes helenísticos. Em relação aos idiomas presentes na sociedade naquele momento “os exemplos que sobreviveram da escrita na Palestina na época herodiana e as referências literárias disponíveis mostram que a escrita em grego, aramaico e hebraico era generalizada e podia ser encontrada em todos os níveis da sociedade”⁴¹.

Durante os 33 anos em que Herodes reinou sobre o reino da Judeia, a nação viveu um período de paz e prosperidade. No ano 4 a.C. Herodes faleceu. Em seu testamento político, escrito enquanto o monarca agonizava em seu leito de morte, ele decidiu que o reino seria dividido entre três dos seus filhos: Herodes Antipas, Herodes Filipe e Herodes Arquelau⁴².

Uma das provas que nos fazem perceber o avanço da influência grega, ou greco-romana, na cultura judaica na época dos Herodes, são as moedas cunhadas por Herodes Filipe contendo figuras humanas, bem como por Herodes Arquelau, contrariando o mandamento judaico de não fazer imagens⁴³.

Por não terem herdado a capacidade diplomática e administrativa do pai, ao longo dos anos, os filhos de Herodes são depositos pelos romanos. O primeiro sucessor a perder o privilégio foi Herodes Arquelau no ano 6 d.C.; o segundo, no ano 39, foi Herodes Antipas; Herodes Filipe morreu no ano 34, sem deixar herdeiros.

⁴⁰ Essa reforma durou cerca de 80 anos e só foi concluída por volta do ano 62 d.C.

⁴¹ MILLARD, A. R. *Reading and writing in the time of Jesus*, NY: University Press, 2000, p. 210.

⁴² RUSHANSKY, 2013, p. 56.

⁴³ *Ibid*, p. 57.

No ano 39, após ser deposto o último Herodes, o território judeu unifica-se novamente, por um breve período, sob a liderança de um novo rei, nomeado pelos romanos, chamado Agripa I, que morreu no ano 44. Seguiu-se, então, o desmembramento do território. O controle do país passou a estar nas mãos dos romanos que nomearam uma série de procuradores ineptos, corruptos e violentos que, segundo Flávio Josefo, serão a principal causa da insatisfação da população judaica que culminará com a “Guerra dos Judeus” entre os anos de 66 e 73 d.C. e a destruição do Segundo Templo, no ano 70, encerrando assim o chamado período do Segundo Templo⁴⁴.

Foi no contexto de aproximação do helenismo que, por volta do século II a.C., um grupo de judeus, insatisfeitos com o rumo político-religioso da nação, entendendo que o Segundo Templo estava corrompido, decidiu criar uma nova comunidade em que pudessem praticar a lei judaica, cumprir seus rituais, meditar, dedicar-se ao estudo, escrita e esperar o messias. Eram conhecidos por Essênios.

1.3 O Livro de 1 Enoque Aramaico e sua relação com Qumran

Depois da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, a partir 1947 em Qumran,⁴⁵ foi iniciada uma corrida na construção de teorias, voltadas à compreensão do judaísmo e do cristianismo em sua fase inicial ou o chamado “Período do Segundo Templo”. Segundo o Prof. Roitman, especialista na investigação de Qumran, mais de 20.000 artigos foram escritos só sobre essa descoberta⁴⁶. O acúmulo de informa-

⁴⁴ RUSHANSKY, 2013, p. 58

⁴⁵ O sítio encontra-se cerca de 22 km ao leste de Jerusalém. Foi primeiramente habitado por volta do séc. VIII a.C. Entre 300 e 200 essênios moravam naquele lugar no séc. I a.C. Eles abandonaram Qumran por volta de 31 a.C por causa de um terremoto e incêndio.

⁴⁶ Informação contida em uma palestra do mesmo junto às grutas de Qumran, gravada em novembro de 2013.

ções gerou diferentes teorias acerca desse achado.

Uma das mais recentes teorias, elaborada por Gabriele Boccaccini, defende que as origens da comunidade essênica em Qumran podem ser atribuídas a grupos judaicos anteriores à comunidade qumranita. Ele sugere que existiu um tipo especial de judaísmo, ligado ao Livro de Enoque, oriundo de uma época anterior aos Macabeus, chamada por Boccaccini de “judaísmo enoquita”.

Segundo Boccaccini, este tipo de judaísmo pode esclarecer as origens da comunidade de Qumran. Além disso, Boccaccini postula que, após a revolta dos Macabeus, sem perder a sua identidade como um grupo social, esta forma de judaísmo se transformou em um movimento maior que os autores antigos chamam de “os Essênios”⁴⁷.

Alguns estudiosos falam sobre dois tipos de essênios: aqueles que se casaram (representado pelo Documento de Damasco) e os que desenvolviam uma vida mais dedicada ao ascetismo (representada pela Regra da Comunidade) que, em sua maioria, nunca casaram. Esses historiadores se utilizam do comentário de Josefo, que diz que existiam dois ramos ou bifurcações entre os essênios⁴⁸.

Boccaccini buscou aprofundar mais essa ideia. Ele argumenta que a comunidade enoquita, representada pelos pergaminhos de Qumran (a própria comunidade de Qumran), rompeu com os essênios que viviam em cidades e aldeias e, também, com um grupo dominante do judaísmo enoquita. Ou seja, sua ideia é que existiram três grupos: Essênios de Qumran (enoquitas de Qumran), Essênios urbanos e os Enoquitas. A principal diferença, segundo ele, é que os judeus representados pela categoria “Essênios urbanos” e “Enoquitas” tendiam a acreditar no livre-arbítrio, enquanto os enoquitas de Qumran acreditavam não só no determinismo histórico, mas também na predestinação do indivíduo⁴⁹.

⁴⁷ CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, 2005, p. 449.

⁴⁸ CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, *op. cit.*, p. 449.

⁴⁹ BOCCACCINI, G. *Beyond the Essene Hypothesis, Grand Rapids and Cambrid-*

Boccaccini argumenta que, fiel às suas raízes respaldadas em 1 Enoque, os qumranitas desprezavam tudo que tinha ligação histórica com os zadoquitas⁵⁰. Assim, supõe que a expressão “filhos de Zadoque”, que, segundo ele, os qumranitas utilizavam como referência a eles mesmos, pode ter se originado de uma leitura do Livro de Ezequiel, portanto, não tendo nenhuma ligação genealógica com os filhos de Zadoque.

Continuando seu raciocínio, imagina que o embrião do pensamento de Qumran pode ser visualizado em um período anterior ao movimento de Qumran, ou seja, antes da cisão com o majoritário movimento enoquita-essênico (representado pelos essênios urbanos e o grupo enoquita).

Charlesworth esclarece que a evidência que pode sugerir (não provar) tal movimento, são os numerosos textos pré-qumrânicos a exemplo de Jubileus, do Rolo do Templo, o Proto-Epístola de Enoque (incluindo o Apocalipse das Semanas), Carta Halakhic e a produção de textos não qumrânicos, a exemplo da Epístola de Enoque, que abrem espaço para se falar da influência de supostas comunidades em torno do Livro de Enoque.

Outro estudioso a usar o termo “judaísmo enoquita” é David R. Jackson, que utiliza esta expressão para se referir àqueles que compuseram, compilaram e editaram os Livros de Enoque encontrados em Qumran. Para ele, também fazem parte dessa categoria os indivíduos que aceitaram essa tradição⁵¹.

Charlesworth não está convencido das hipóteses levantadas por Boccaccini e Jackson. Sua posição é de que os Livros de Enoque foram produzidos em um período de três séculos. Segundo Charlesworth, 1 Enoque foi responsável em influenciar a redação de novos

ge.Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1998, p. 170.

⁵⁰ Dinastia de sumos sacerdotes que governou o templo até a véspera da revolta dos Macabeus.

⁵¹ JACKSON, D. *Enochic Judaism, Library of Second Temple Studies*. London and New York: T. & T. Clark International, 2004, p. 49.

textos, em décadas e séculos posteriores, como 2 Enoque, os textos coptas, a Visão Armênia de Enoque, o Justo, e 3 Enoque⁵². Charlesworth acredita que “devemos evitar rotular todos estes textos como representantes de algo como um movimento, eles representam um ciclo de pensamento que se dedicava a reflexões fundamentadas e atribuídas a Enoque”⁵³.

Outro erudito que discorda da teoria de Boccaccini é M. Knibb. Para ele, Boccaccini está envolvido em um projeto maior que tem como objetivo mudar as percepções comuns do desenvolvimento do judaísmo da época do exílio até o surgimento do judaísmo rabínico⁵⁴. Knibb argumenta que se deve duvidar de uma tese que aborda o desenvolvimento de todo o judaísmo no período do Segundo Templo em termos de um conflito entre o judaísmo zadoquita e o judaísmo enoquita. Segundo o mesmo, a realidade do período do Segundo Templo é bem mais complexa e as tendências das pesquisas nos últimos 20 anos apontam para essa complexidade⁵⁵.

Conquanto as hipóteses de Boccaccini e D. Jackson sejam válidas e plausíveis entendemos que os posicionamentos de Charlesworth e Knibb são mais coerentes, uma vez que não temos tantas evidências, no âmbito histórico-arqueológico, que sustentem as teorias daqueles estudiosos, porém admitimos que os argumentos são cabíveis e têm o seu espaço nesse campo aberto a novos testes hipotéticos.

Certamente podemos defender a existência de um círculo ou grupo de judeus no judaísmo do Segundo Templo dedicados e, significativamente, influenciados por reflexões oriundas do Escrito de 1 Enoque. As principais evidências desse período são os escritos que

⁵² CHARLESWORTH, J. H. *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*. SBLSCSS, 7S. Michigan: Scholars, 1981, p. 98-99.

⁵³ CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, 2005, p. 451.

⁵⁴ KNIBB, M. A. *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha). London: Brill Academic Pub, 2008, p. 18. (O principal livro escrito por Boccaccini abordando essa temática se chama *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*).

⁵⁵ KNIBB, 2008, p.23

absorveram tradições oriundas dos Livros de Enoque tais como, por exemplo, o Livro dos Jubileus e os Testamentos dos Doze Patriarcas.

Por outro lado, não podemos descartar a hipótese de que existiu um círculo de judeus interessados nos Livros de Enoque, porém, admitir que se tratava de um movimento totalmente independente, exclusivamente dedicado ao Escrito enoquita, uma sociedade separada, como sugere Boccaccini, é um passo mais ousado. Alguns estudiosos dão palpites sobre a extensão desse círculo. M. D. Herr, por exemplo, fala de “um pequeno círculo dentro do Judaísmo do Segundo Templo”⁵⁶. Sobre esta matéria Charlesworth comenta:

Embora eu gostasse de delegar para outros a avaliação do tamanho do grupo ou círculo Enoque, e enquanto eu ainda não possa julgar sua influência, eu não tenho nenhuma dúvida sobre a sua importância para o desenvolvimento do pensamento judaico dentro do judaísmo do Segundo Templo⁵⁷.

O eclético *Enoch Seminar* tem demonstrado que a presença dos Livros de Enoque encontrados próximo ao Mar Morto nos ajuda a entender as origens e o desenvolvimento da comunidade de Qumran. Ainda não está claro quão significativos e influentes foram os grupos judaicos que tinham em estima os Livros de Enoque.

Diferente do que acontece em relação à comunidade de Qumran, cuja localização topográfica é conhecida e informações do estilo de vida da comunidade e de sua teologia nos são acessíveis, em relação à existência do “judaísmo enoquita”, se é que houve algum, ainda permanece uma incógnita. Não conhecemos nada relacionado aos grupos de Enoque. Ou seja, não temos nenhuma definição clara do estilo desses judeus, localização geográfica e sua influência no judaísmo antigo.

⁵⁶ HERR, M. D. The Calendar. In: SAFRAI, S.; STERN, M. (Ed.). *The Jewish People in the First Century*. CRINT 1.2. Assen and Amsterdam: Van Gorcum, 1976, p. 834-64.

⁵⁷ CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, 2005, p. 451.

Dos aproximadamente 930 textos identificados em Qumran, a grande maioria, cerca de 750 textos, foram escritos em hebraico, outros 150 em aramaico e 27 textos em grego. Apesar da presença minoritária de textos em grego, tal constatação é de extrema importância, pois reforça nosso argumento da forte presença do idioma na Palestina. O fato de a quantidade de manuscritos em grego ser minoritária não deve surpreender-nos, uma vez que estamos analisando uma comunidade fechada, isolada, dada a rituais de purificação e que desejava ao máximo preservar-se de influências “mundanas” (helênicas). A presença desses manuscritos nos diz que mesmo em Qumran a influência grega (ainda que seja idiomática) esteve presente.

Em Qumran, ao lado das ruínas onde viviam os essênios, foram encontradas 11 cavernas entre os anos 1947 e 1956. Nelas descobriu-se um verdadeiro tesouro manuscritológico. Acharam-se centenas de milhares de fragmentos, além de uns poucos manuscritos intactos que estavam guardados em jarros. Alguns dados relevantes sobre o achado são:

1º - 21 manuscritos de Isaías foram achados em Qumran.

2º - Só foi encontrado um rolo de Isaías completo (texto datado do século I a.C.).

3º - Foram encontrados fragmentos de todos os livros da Bíblia Hebraica, com exceção de Ester.

4º - As centenas de milhares de fragmentos representam 930 manuscritos, sendo que 200 são bíblicos.

5º - Os oito manuscritos mais completos encontrados em Qumran se encontram no Santuário do Livro, em Israel.

Entre todas as 11 cavernas de Qumran a principal para a nossa pesquisa é a caverna quatro. Nela foram encontrados cerca de 15.000 fragmentos de manuscritos, que, na verdade, são restos de 530 manuscritos diferentes. Lá foram encontrados mais de 140 fragmentos de Enoque, sendo que 138 foram identificados e estudados por J. T. Mi-

lik⁵⁸, que representam 11 manuscritos de Enoque. Ou seja, dos 530 manuscritos que existiam ali pelo menos 11 eram de 1 Enoque.

Milik argumentava que 1 Enoque era um agrupamento de cinco livros diferentes, a saber: Livro dos Vigilantes (caps. 1-36), Livro das Parábolas (caps. 37-71), Livro dos Escritos Astronômicos (caps. 72-82), Livro das Visões em Sonhos (caps. 83-90) e Epístola de Enoque (caps. 91-108). Esta é considerada a divisão mais tradicional do livro na atualidade, porém não a única. Ele identificou fragmentos de cada um deles, exceto do Livro das Parábolas⁵⁹.

A publicação de um volume intitulado *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, por Milik, em 1976, foi de inestimável valor. Este contém não só uma edição dos fragmentos aramaicos e um comentário textual detalhado, mas também uma longa introdução na qual estabelece seus pontos de vista sobre a gênese do Livro de Enoque. Esse livro tem sido extremamente influente, embora também tenha sido alvo de críticas consideráveis.

Milik não encontrou, ou identificou, nenhum fragmento do Livro das Parábolas em Qumran, por isso defendia que tal Escrito é um trabalho cristão datado do final do séc. III⁶⁰. Independente desse posicionamento, que não reflete o que as pesquisas modernas dizem sobre o Livro das Parábolas, esta obra singular desencadeou um crescente interesse acadêmico no Livro de Enoque.

O Livro das Parábolas é de grande interesse acadêmico porque

⁵⁸ No ano 2000 Stuckenbruck, Tigchelaar e Garcia publicaram no DJD número 36, intitulado Qumran Cave 4. XXVI. Cryptic Texts and Miscellanea, part 1, que contém comentários sobre fragmentos encontrados em Qumran, não publicados por Milik, principalmente fragmentos que falam de um calendário das fases da lua e do sol pertencente ao Livro dos Escritos Astronômicos.

⁵⁹ Fragmentos aramaicos de um trabalho relacionado, o Livro enoquita dos Gigantes, também foram encontrados entre os rolos, porém, ele não é considerado pela maioria dos estudiosos um livro pertencente ao livro original de 1 Enoque, mas uma composição distinta derivada de 1 Enoque. Para maiores detalhes ver: STUCKENBRUCK, L. T., *The Book of Giants from Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

⁶⁰ KNIBB, 2008, p. 10.

contém tradições sobre o Filho do Homem. Mesmo não sendo achado nada relacionado a ele em Qumran, a maioria dos eruditos entende que o Escrito é judaico, pré-cristão e provavelmente escrito originalmente em aramaico ou em hebraico (esta tem sido a tendência no *Enoch Seminar*) no séc. I a.C. Porém, como não foram achados fragmentos em Qumran, não é possível ser preciso em relação à sua origem⁶¹.

Baseado nos fragmentos descobertos em Qumran, hoje, os pesquisadores são unânimes em defender que o livro foi escrito originalmente em aramaico, ou pelo menos a maior parte dele⁶². Antes de Qumran, a posição era de que os livros tinham sido escritos originalmente em grego. Após Qumran ficou claro que o grego era uma tradução do aramaico.

Os fragmentos em aramaico, que equivalem a 2 ou 3% da obra⁶³, são as evidências mais antigas de 1 Enoque. Segundo Milik as partes (ou livros) mais antigos presentes em 1 Enoque são: o Livro dos Vigilantes e o Livro dos Escritos Astronômicos, ambos pertencentes ao período pré-macabaico⁶⁴. A paleografia datou os fragmentos do Livro dos Vigilantes e do Livro das Visões em Sonhos como sendo os mais antigos, redigidos no final do III século a.C. Os fragmentos da Epístola foram datados no período pré-macabaico, por volta do início do séc. II a.C. Por fim, os fragmentos do Livro das Visões em Sonhos foram datados no período Macabeu, por volta do ano 165 a.C.⁶⁵

⁶¹ NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. Minneapolis: Fortress Press, 2005, p. 254, 256. Ver também: KNIBB, M. A., *The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review*. *New Testament Studies*, v. 25, p. 345-59, 1979.

⁶² KNIBB, M. A., *The Ethiopic Book of Enoch*. A New Edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments. v. 1: Text and Apparatus; v. 2: Introduction, Translation and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 6-15.

⁶³ A informação nos foi transmitida pelo Prof. Vanderkam em entrevista na Universidade de Notre Dame, gravada em 27/05/2014.

⁶⁴ REED, A. Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*. The Reception of Enochic Literature. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 3.

⁶⁵ VANDERKAM, J. C., *Enoch: A Man for All Generations*. Columbia, South Carolina:

Como expomos, Milik identificou fragmentos pertencentes a 11 manuscritos, o que prova a autoridade que o livro (ou os livros) tinha(m) em círculos judaicos⁶⁶. Os manuscritos são identificados pelas seguintes siglas: En^a; En^b; En^c; En^d; En^e; En^f; En^g; Enastr^a; Enastr^b; Enastr^c; Enastr^d. Todos esses manuscritos foram escritos em aramaico constituindo-se no material mais antigo que possuímos acerca de 1 Enoque. A seguir, tabelas que desenvolvemos para facilitar a visualização dos fragmentos do Livro de Enoque que foram identificados. Esta secção foi desenvolvida tomando como fonte informativa o livro *The books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, escrito por J. T. Milik.

University of South Carolina Press, 1995, p. 17-18, 25-26, 63, 83-84, 89.

⁶⁶ MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. v. 1. Leiden- New York: Brill, 1997, p. 398-445.

Tabela 1 - Livro dos Vigilantes (Cap. 1-36)

| /////// | En ^a | En ^b | En ^c | En ^d | En ^e | En ^f | En ^g | Enastr ^a | Enastr ^b | Enastr ^c | Enastr ^d |
|---------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| Cap. 1 | v.1-6 | | v.9 | | | | | | | | |
| Cap. 2 | v.1-3 | | v.1-3 | | | | | | | | |
| Cap. 3 | v.1 | | v.1 | | | | | | | | |
| Cap. 4 | v.1 | | v.1 | | | | | | | | |
| Cap. 5 | v.1-6 | v.9 | v.1 | | | | | | | | |
| Cap. 6 | v.4-7 | v.1-4,7 | v.7 | | | | | | | | |
| Cap. 7 | v.1-6 | v.1-6 | | | | | | | | | |
| Cap. 8 | v.1,3-4 | v.1-4 | | | | | | | | | |
| Cap. 9 | v.1-3,6-8 | v.8-12 | | | | | | | | | |
| Cap. 10 | v.3-4;21-22 | | v.13-19 | | | | | | | | |
| Cap. 11 | v.1 | | | | | | | | | | |
| Cap. 12 | v.4-6 | | v.3 | | | | | | | | |
| Cap. 13 | | v.4-6 | v.6-8 | | | | | | | | |
| Cap. 14 | | | v.1-16;18-20 | | | | | | | | |
| Cap. 15 | | | v.11 | | | | | | | | |
| Cap. 16 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 17 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 18 | | | v.8-12 | | v.15 | | | | | | |
| Cap. 19 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 20 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 21 | | | | | v.2-4 | | | | | | |
| Cap. 22 | | | | v.13-14 | v.3-7 | | | | | | |
| Cap. 23 | | | | v.1-4 | | | | | | | |
| Cap. 24 | | | | v.1 | | | | | | | |
| Cap. 25 | | | | v.7 | | | | | | | |
| Cap. 26 | | | | v.1-6 | | | | | | | |
| Cap. 27 | | | | v.1 | | | | | | | |
| Cap. 28 | | | | | v.3 | | | | | | |
| Cap. 29 | | | | | v.1-2 | | | | | | |
| Cap. 30 | | | v.1 | | | | | | | | |
| Cap. 31 | | | v.1-3 | | v.2-3 | | | | | | |
| Cap. 32 | | | v.1 | | v.1-6 | | | | | | |
| Cap. 33 | | | | | v.4 | | | | | | |
| Cap. 34 | | | | | v.1 | | | | | | |
| Cap. 35 | | | v.1 | | | | | | | | |
| Cap. 36 | | | v.1-4 | | | | | | | | |

Fonte: Elaboração do autor.

Tabela 2 - Livro das Parábolas (Cap. 37-71)

| /////// | En ^a | En ^b | En ^c | En ^d | En ^e | En ^f | En ^g | Enastr ^a | Enastr ^b | Enastr ^c | Enastr ^d |
|---------|--|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| Cap. 37 | NENHUM MATERIAL FOI ENCONTRADO OU IDENTIFICADO | | | | | | | | | | |
| Ao | | | | | | | | | | | |
| Cap. 71 | | | | | | | | | | | |

Fonte: Elaboração do autor

Tabela 3 - Livro Astronômico (Cap. 72-82)

| ////// | En ^a | En ^b | En ^c | En ^d | En ^e | En ^f | En ^g | Enastr ^a | Enastr ^b | Enastr ^c | Enastr ^d |
|---------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| Cap. 72 | | | | | | | | v.1-36 | v.1-22 | | |
| Cap. 73 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 74 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 75 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 76 | | | | | | | | | v.13-14 | v.3-10;13-14 | |
| Cap. 77 | | | | | | | | | v.1-4 | v.1-4 | |
| Cap. 78 | | | | | | | | | v.4,9-12 | v.6-8 | |
| Cap. 79 | | | | | | | | | v.2-16 | | |
| Cap. 80 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 81 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 82 | | | | | | | | | v.9-13 | | v.20 |

Fonte: Elaboração do autor.

Tabela 4 - Livro dos Sonhos (Cap. 83-90)

| ////// | En ^a | En ^b | En ^c | En ^d | En ^e | En ^f | En ^g | Enastr ^a | Enastr ^b | Enastr ^c | Enastr ^d |
|---------|-----------------|-----------------|---------------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| Cap. 83 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 84 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 85 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 86 | | | | | | | | v.1-3 | | | |
| Cap. 87 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 88 | | | | | | v.3 | | | | | |
| Cap. 89 | | v.31-37 | v.11-14;29-31;43-44 | | v.1-16;26-30 | | | | | | |
| Cap. 90 | | | | | | | | | | | |

Fonte: Elaboração do autor.

Tabela 5 - Epístola de Enoque (Cap. 91-108)

| ////// | En ^a | En ^b | En ^c | En ^d | En ^e | En ^f | En ^g | Enastr ^a | Enastr ^b | Enastr ^c | Enastr ^d |
|----------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|---------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| Cap. 91 | | | | | | | | v.10-19 | | | |
| Cap. 92 | | | | | | | | v.1-2;5 | | | |
| Cap. 93 | | | | | | | | v.1-4; 9-14 | | | |
| Cap. 94 | | | | | | | | v.1-2 | | | |
| Cap. 95 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 96 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 97 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 98 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 99 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 100 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 101 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 102 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 103 | | | | | | | | | | | |
| Cap. 104 | | | v.13 | | | | | | | | |
| Cap. 105 | | | v.1-2 | | | | | | | | |
| Cap. 106 | | | v.1-2; 13-19 | | | | | | | | |
| Cap. 107 | | | v.1-2 | | | | | | | | |
| Cap. 108 | | | | | | | | | | | |

Fonte: Elaboração do autor.

Como se percebe, todos os principais Livros de Enoque, exceto o Livro das Parábolas, possuem representação entre os fragmentos encontrados na gruta IV de Qumran. Dentre todos os livros o mais bem representado é o Livro dos Vigilantes que contém 50 fragmentos entre os 138 identificados por Milik.

Um dos mais significantes fragmentos, que tivemos oportunidade de examinar é o 4Qen^a 1iii, que se encontra junto à maioria dos fragmentos encontrados em Qumran, guardados no Israel Antiquities Authority (IAA). Ele apresenta, de forma legível, vários trechos do capítulo seis do Livro de 1 Enoque⁶⁷. Nele encontramos a expressão “filhos de Deus” como uma referência a anjos (posteriormente retomaremos o assunto).

É importante salientarmos que 1 Enoque não era um livro pertencente exclusivamente à comunidade de Qumran, não era um material sectário. Em vários estágios, no período do Segundo Templo o Escrito gozava de um *status* de autoridade, de influência, entre as comunidades judaicas. A evidência que comprova este argumento vem da presença do conteúdo de 1 Enoque em outros escritos, como, por exemplo, no Livro dos Jubileus, cujo autor estava familiarizado com o livro, bem como o fato de que 1 Enoque gerou outros escritos, a exemplo, do Livro dos Gigantes e o Livro de Enoque Eslavo⁶⁸.

O prestígio que 1 Enoque alcançou também pode ser percebido na preocupação dos judeus em traduzir o Escrito para o grego, certamente com o intuito de influenciar o maior número de seguidores do judaísmo, uma vez que existiam aqueles, já helenizados, familiarizados com este idioma, não entendendo o hebraico e o aramaico⁶⁹.

⁶⁷ Este fragmento possui relações com o capítulo seis do Livro de Gênesis.

⁶⁸ ANDERSEN, F. I. *apud* CHARLESWORTH, J. H., *The Old testament Pseudepigrapha*. Garden City, New York: Doubleday, 1983, p.91-221.v. 1.

⁶⁹ KNIBB, 2008, p. 6.

1.4 O Livro de 1 Enoque Grego

No início do século XVII, Joseph Scaliger, da Universidade de Leiden, em seu livro *Thesaurus Temporum*, chamou a atenção para os extratos em grego do Livro dos Vigilantes preservado por George Syncellus⁷⁰. No início do século XVIII, Johann Fabricius, da Universidade de Hamburgo, publicou o material em grego, juntamente com as citações de Enoque no Livro de Judas e nos Pais da Igreja, em seu *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*⁷¹.

Infelizmente não se sabe ao certo as circunstâncias precisas em que a tradução grega foi realizada, assim como não há o conhecimento que demonstre se todos os Livros de Enoque foram traduzidos ao mesmo tempo. O argumento mais forte a esse respeito nos é apresentado por James Barr, que após ter realizado um estudo sobre a tradução grega do Livro dos Vigilantes e da Epístola, em comparação com o aramaico, sugeriu que a tradução pertencia à mesma fase geral e extrato da tradução Septuaginta⁷².

Barr considera que a tradução destes dois Livros enoqueanos remonta ao século II a.C. Alguns estudiosos têm afirmado que fragmentos minúsculos de papiro, que foram encontrados em Qumran caverna 7, são de uma versão grega da Epístola de Enoque⁷³, porém existem controvérsias sobre o assunto, posto que os fragmentos são demasiadamente pequenos para se realizar análises comparativas capazes de chegar a conclusões dessa natureza. Contudo, eles são potencialmente importantes como probabilidade de uma evidência da

⁷⁰ SCALIGER, Joseph. *Thesaurus Temporum: Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae Episcopi, Chronicorum canonum omnimodae Historiae libri duo*. Leiden, 1606, p. 404 e 405.

⁷¹ FABRICIUS, J., *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*. Hamburg and Leipzig, 1713, p. 160-223. v. 1.

⁷² BARR, J., Aramaic-Greek Notes on the book of Enoch. *Journal f Semiric Studies*, v. 23, p. 191, 1978.

⁷³ PUECH, E., Notes sur lès fragments frecs Du manuscrit 7Q4= 1 Hénoch 103 et 105. *Revue Biblique*, v. 103, 1996, p. 592-600.

existência de uma tradução grega de Enoque em Qumran.

Na sua forma grega, o Livro de Enoque chegou aos primeiros cristãos como herança judaica, integrando um amplo *corpus* de escritos bíblicos. Os fragmentos mais antigos das cópias em grego são datados no século IV d.C. Segundo Boccaccini a totalidade dos fragmentos neste idioma representa algo em torno de 35% do Livro de Enoque⁷⁴ (semelhante ao aramaico não existe um material completo em grego).

As testemunhas em grego do Livro dos Vigilantes mais importantes são: o Manuscrito de Akhmim, descoberto no Egito em 1886, datado no século VI, ou, talvez, fim do século V, contendo o texto dos capítulos 1-32 (Os capítulos 33 a 36 se perderam) e os estratos incluídos no *Chronography*, que datam do início do século IX, do historiador bizantino George Syncellus. O texto deste último difere em alguns aspectos do anterior.

A outra prova substancial é o fragmentário Papiro Chester Beatty-Michigan, datado no século IV d.C., contendo uma cópia incompleta da Epístola, capítulos 97:6 até 107 (menos o capítulo 105). Outras evidências do Livro de 1 Enoque Grego são alguns fragmentos e um número relativamente pequeno de citações, cuja identificação é incerta⁷⁵, além do Codex Vaticanus, achado em 1809 e publicado Pelo Cardeal A. Mai em 1844, datado do século XI.

1.5 O Livro de 1 Enoque Etíope

Há três tradições discutidas pelos historiadores que descrevem a entrada do cristianismo na Etiópia. Elas nos ajudam a entender como os etíopes tiveram contato com a literatura judaico-cristã. São elas: 1^a - Ligação pré-cristã entre Etiópia e Jerusalém e à introdução imedi-

⁷⁴ Apesar de não conhecermos um calculo oficial sobre este assunto, Boccaccine nos deu esta informação durante o Enoque Graduate Seminar em 2014.

⁷⁵ KNIBB, 2008, p. 7.

ata do cristianismo através do eunuco etíope (At 8: 27-40).

2^a - Introdução apostólica por Mateus (e/ou alguns outros apóstolos) que veio a morrer na Etiópia e foi enterrado lá.

3^a - Introdução do cristianismo por comerciantes e viajantes, ocorrida por acaso⁷⁶.

Com base na tradição oral, pesquisas de importantes historiadores etíopes e evidência literária, existem fortes reivindicações para uma relação histórica de longa duração e vínculos religiosos entre a Etiópia e Jerusalém, que remonta ao tempo do rei Salomão. A história começa com a visita da rainha de Sabá para ver a fama de Salomão (1 Rs 10:1-13), momento em que ela engravida de Salomão⁷⁷. Nascido na Etiópia, Menelik I voltou a Jerusalém, onde foi educado na religião israelita e, em seu retorno à Etiópia, trouxe consigo a Arca da Aliança, sacerdotes e escritos judaicos. Essa forte ligação entre a Etiópia e Jerusalém continuou até a época de Jesus⁷⁸. É neste contexto que aconteceu a visitação do eunuco etíope a Jerusalém, registrada em Atos 8, que é considerado o primeiro cristão etíope.

Em relação à teoria que defende a implantação do cristianismo na Etiópia através do ministério apostólico de Mateus, ela se baseia em escritos da época de Orígenes⁷⁹. Segundo F. L. Cross, Orígenes diz que "São Mateus foi o apóstolo dos etíopes"⁸⁰. De acordo com esta tradição, Mateus foi à cidade de Axum onde anunciou a mensagem

⁷⁶ BAUR, J., *2000 years of Christianity in Africa: an African church history*. 2nd ed. Nairobi: Paulines Pub. 2009, p. 35.

⁷⁷ Esta é uma das principais explicações sobre as origens dos judeus etíopes, que se chamam "casa de Israel".

⁷⁸ Para mais informações ver: ULLENDORF, E., *Ethiopia and the Bible*. London: Oxford University Press, 1968, p.115-118; RAPOPORT, L., *The lost Jews: last of the Ethiopian Falashas*. New York: Stein and Day Publishers, 1979; PROUTY, C.; ROSENFIELD, E., *Historical dictionary of Ethiopia*. African Historical Dictionaries 32. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1981, p. 66-67.

⁷⁹ AYMRO, W; MOTOVU, J., *The Ethiopian Orthodox Church*. Addis Ababa: The Ethiopian Orthodox Mission. 1970, p. 1.

⁸⁰ CROSS, F. L., *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 874.

cristã⁸¹, fez discípulos, batizou o rei da Etiópia, mas foi martirizado pelo seu sucessor⁸².

Estudiosos como T. Taddesse⁸³ e J. Baur⁸⁴ defendem a hipótese de que o cristianismo foi introduzido na Etiópia, a partir da cidade de Axum, porém não através do eunuco ou um dos apóstolos, mas sim por intermédio de comerciantes e viajantes que tinham contato com o mundo greco-romano. O que essas teorias têm em comum é que todas defendem que o cristianismo chegou à Etiópia no primeiro século, no período apostólico⁸⁵.

Independente de qual seja a teoria correta, o fato é que a institucionalização do cristianismo, posicionando-o como religião-estado, só ocorreu na Etiópia no século IV⁸⁶. É nesse contexto que aconteceu a produção de cópias e a disseminação de Escritos judaicos e cristãos em larga escala no território etíope, entre eles o Livro de 1 Enoque que é considerado um livro autoritativo, de natureza canônica, para a Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC)⁸⁷.

Algumas práticas dessa Igreja, que possui vínculos profundos com o judaísmo, são:

1ª - crença na existência da Arca da Aliança⁸⁸;

2ª - construção do templo como “cópia” do I Templo Judaico (nenhuma igreja pode funcionar sem o modelo padrão)⁸⁹;

⁸¹ EPHRAIM, I., *The Ethiopian church*. Boston: H. N. Sawyer Co., 1976, p. 20.

⁸² ULLENDORF, 1968, p. 21.

⁸³ TADDESSE, T., *Church and state in Ethiopia: 1270-1527*. Oxford: The Clarendon Press. 1972, p. 22.

⁸⁴ BAUR, 2009, p. 35.

⁸⁵ PANKHURST, R., *The Ethiopians. The Peoples of Africa*. Oxford: Blackwell Pub., 1998, p. 34.

⁸⁶ KAPLANK, S., *The monastic holy man and the Christianization of early Solomonian Ethiopia*. Studienzur Kulturkunde 73. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984, p.15.

⁸⁷ Igreja Etíope Ortodoxa Unificada.

⁸⁸ BAKKE, J., *Christian ministry: patterns and functions within the Ethiopian evangelical church Mekane Yesus*. Studia Missionalia Upsalensia xlv. Oslo: Solum Forlag A.S., 1987, p. 49.

⁸⁹ ULLENDORF, op. cit., p. 82-87.

3^a - observância do Sábado;

4^o - observância da dieta alimentar de acordo com a lei mosaica⁹⁰;

5^o - circuncisão dos meninos ao sétimo dia de nascido⁹¹;

6^o - purificação ritual;

7^o - dois dias regulares para jejum.

Após discutir todas essas práticas esmiuçadamente, Mikre Sellassie conclui que “a existência de tais influências judaicas e práticas profundamente enraizadas na Bíblia Hebraica sugerem que o judaísmo era praticado, pelo menos por um grupo de pessoas, na Etiópia antes da introdução do cristianismo”⁹².

Segundo comentamos, é só no IV século que o cristianismo se institucionaliza na Etiópia. Isso aconteceu durante o reinado do rei Ezana, na primeira metade daquele século, sob o comando do bispo Fermentius. Este é o primeiro grande momento em que acontece a recepção, transmissão e tradução de escritos religiosos judaico-cristãos para o *Ge'ez* (etíope clássico), como, por exemplo, a tradução formal das Escrituras⁹³, sem qualquer distinção entre “canônico” e “não canônico”⁹⁴.

Transformações profundas também aconteceram na língua *Ge'ez* naquele século devido ao avanço do cristianismo. As principais mudanças foram a introdução de vogais e a inversão do sentido da escrita, que era da direita para a esquerda passando a ser da esquerda

⁹⁰ PARKINS, P., *Life in Abyssinia: being notes collected during three years' residence and travels in that country*. London: Murray, 1968, p. 207.

⁹¹ MIKRE-SELLASSIE, G. A., *The early translation of the Bible into Ethiopic/Ge'ez*. Addis Ababa: Berhanina Selam Printing Enterprise, 2008, p. 56-58.

⁹² *Ibid.*, p. 28.

⁹³ A tradução das Escrituras para o *Ge'ez* aconteceu a partir da LXX. É interessante sabermos que a EOTC não tem um cânone, ou *cânon*, fechado. Nunca na história aconteceu um concílio que fechasse o Cânone. Existem algumas listas canônicas, dentre elas a mais tradicional contém 81 livros. O mais importante para eles é saber se um livro contém ensinamentos que apoiem a tradição da Igreja. Cf. COWLEY, R. W. *The biblical canon of the Ethiopian Orthodox Church today*. Stkirchliche Studien, 1974, p. 318.

⁹⁴ CROSS, 1997, p. 566.

para a direita, talvez por influência do grego⁹⁵.

Os séculos V e VI d.C. também são considerados um marco na história da recepção e tradução. A chegada dos “Nove Santos”⁹⁶ foi fundamental para o avanço do cristianismo e consolidação da institucionalização da Igreja cristã. Para alguns teóricos a tradução do Livro de 1 Enoque para o etíope, juntamente com outros escritos pseudepigráficos, aconteceu nesse período⁹⁷ e não no século IV. Porém, apesar das diferentes posições, os estudiosos estão de acordo que a tradução de 1 Enoque para o *Ge'ez* é anterior ao século VII d.C.

É importante registrarmos que a tradução mais antiga, completa, que sobreviveu do Livro de 1 Enoque é a etíope. É a partir dela que se imagina como era a forma original de 1 Enoque. Também é salutar sabermos que a cópia mais antiga existente é datada do século XV d.C. que está na British Library⁹⁸.

O fato de o Livro de Enoque ter permanecido como Escrito relevante para o ensino dos cristãos etíopes ocorreu porque diferente da Igreja Católica do Ocidente e do Oriente, que discutiu sobre a importância do Escrito enoquita e seu lugar no cânone, culminando com a rejeição do mesmo, tal debate não aconteceu na Igreja Etíope que continuou a ter estima por 1 Enoque⁹⁹.

A primeira notícia da existência da versão etíope chegou à Europa no século XVII através de um relatório enviado pelo estudioso Nicholas Peiresc¹⁰⁰. Porém, o Escrito etíope de Enoque só foi conhecido na Europa em 1773, ocasião em que o viajante James Bruce voltou da Etiópia trazendo três manuscritos. Um foi doado para a Biblioteca

⁹⁵ PANKHURST, 1998, p. 25.

⁹⁶ Missionários responsáveis em difundir o cristianismo de forma mais expansiva na Etiópia.

⁹⁷ BRUK, A. A., Reception, transmission and translation of scriptures in the EOTC, South Africa. *Journal for Semitics*, p. 368, 2013.

⁹⁸ KNIBB, 2008, p. 8.

⁹⁹ COWLEY, 1974, p. 318-323.

¹⁰⁰ FLEMMING, J.; RADERMACHER, L., *Das Buch Henoch*. Leipzig: Hinrichs, 1902, p. 2.

Bodleian¹⁰¹, e com base nele Richard Laurence¹⁰², Regius (professor de hebraico em Oxford) e o arcebispo de Cashel, publicou uma tradução do livro em 1822. Em 1838, Laurence publicou uma nova edição baseada no mesmo manuscrito chamada *Libri Enoch Versio Aethiopica*¹⁰³.

Uma vez que a versão etíope foi conhecida, o livro atraiu, de uma forma crescente, a atenção dos estudiosos e, no decorrer do século XIX, numerosos estudos provenientes do texto etíope foram publicados, bem como uma tradução e edição¹⁰⁴ alemã foi produzida por August Dillmann no início de 1850.

Na Inglaterra o ápice da pesquisa sobre 1 Enoque aconteceu no início do século XX, com a publicação de uma edição do texto etíope de Enoque, realizada por R. H. Charles. A obra dispõe de comparações com o texto grego, bem como tradução e comentário do texto etíope. O material foi reeditado por Charles em 1913, e o resultado foram dois grandes volumes intitulados *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*¹⁰⁵. Na década de 70, uma nova edição do texto etíope, intitulado *The Ethiopic Book of Enoch*, foi publicada por M. A. Knibb.

O personagem Enoque foi considerado na tradição etíope como o primeiro profeta. Os cristãos da EOTC, diferente da posição acadêmica, acreditam que o livro foi literalmente escrito por Enoque e que contém profecias relacionadas a Jesus de Nazaré. O Livro das Parábolas é interpretado buscando relações com o ministério de Jesus. Essa associação tem sido a causa principal que tem despertado o interesse dos copistas pelo Escrito em toda a história institucionalizada da Igreja etíope, comprovado pela grande quantidade de manuscritos de 1

¹⁰¹ KNIBB, loc. cit.

¹⁰² A tradução deles se chama *The book of Enoch the Prophet* e foi publicada em Oxford (LAURENCE, 1821).

¹⁰³ LAURENCE, R., *Libri Enoch Versio Aethiopica*. Oxford: JH Parker, 1838.

¹⁰⁴ DILLMANN, A., *Liber Henoch aethiopice*. Leipzig: Vogel, 1851.

¹⁰⁵ Seus principais escritos foram: *The Book of Enoch*. Oxford, 1893; *The Ethiopic Version of the book of Enoch*. Oxford, 1906; *The book of Enoch*. Oxford, 1912. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford, 1913.

Enoque espalhados na Etiópia, a maioria deles nunca catalogado.

Apesar de não estar claro que o material encontrado na caverna 7 de Qumran sejam fragmentos do Livro de Enoque em grego, o consenso da maioria dos estudiosos é que o Livro de Enoque Etíope foi traduzido a partir de uma versão grega completa de 1 Enoque (o que significa que também continha o Livro das Parábolas), que já estava em circulação pelo menos a partir do século II a.C.¹⁰⁶

1.6 O Livro de Enoque Eslovo ou 2 Enoque

Livro cujo gênero é identificado como apocalíptico, 2 Enoque (2En) foi provavelmente escrito no século I d.C. Estudiosos do Escrito defendem que esta é uma versão originária a partir da tradução grega de 1 Enoque¹⁰⁷ feita por um grupo sectário de judeus¹⁰⁸. Este livro foi descoberto e publicado no final do século XIX.

O Escrito sobreviveu em mais de vinte manuscritos e fragmentos eslavos datados entre os séculos XIV e XVIII da era cristã. Um dos principais pesquisadores do livro foi N. Schmidt que, em 1921, publicou o artigo *The two recension of Slavonic Enoch* em uma revista americana especializada em estudos orientais¹⁰⁹. Esta é uma obra que difere de 1 Enoque, porém importante para respaldar o quanto as tradições ligadas aos Livros de Enoque faziam parte do contexto judaico cristão do primeiro século.

2 Enoque está organizado em quatro seções, a saber:

1ª seção (capítulos 1-21): Diz que Enoque, com a idade de 365 anos, é levado por dois anjos para conhecer sete distintos céus. O primeiro céu é descrito como o lugar onde os anjos controlam fenômenos at-

¹⁰⁶ KNIBB, 2008, p. 10.

¹⁰⁷ ANDERSEN *apud* CHARLESWORTH, 1983, p. 94.

¹⁰⁸ Alguns poucos estudiosos consideram esta como sendo uma obra cristã escrita em um período mais tardio da história.

¹⁰⁹ SCHMIDT, N., *The two recension of Slavonic Enoch*. *Journal of the American Oriental Society*, v. 41, p. 307, 1921.

mosféricos. No segundo céu ele encontra a prisão para os anjos rebeldes. No terceiro céu encontram-se um paraíso e um inferno para os homens. O quarto céu é o lugar dos movimentos do Sol e da Lua. No quinto céu Enoque encontra gigantes em um estado de aflição. No sexto céu, ele encontra os anjos encarregados de governar o cosmos e os povos. O sétimo céu é o lugar da habitação de Deus.

2ª seção (capítulos 22-37): Neste momento Enoque, agora guiado por Gabriel, tem a permissão de entrar no sétimo céu. Lá ele vê o Senhor face a face. Após ser ungido por um anjo sua aparência se torna similar à dos anjos. Deus testa a obediência dos anjos mandando-os curvar-se diante de Enoque. Um grupo de anjos recusa obedecer à ordem divina. Este grupo é então identificado como sendo seguidores de Satanail. Eles, então, são presos e, como uma espécie de punição, eventualmente, curvam-se diante Enoque dirigindo-se a ele como “um homem de Deus”. Deus pede para um anjo chamado Vereviel ditar 360 livros para Enoque, contendo tudo o que é cognoscível. Mais tarde, o próprio Deus revela para Enoque os segredos da criação até o dilúvio, que eram desconhecidos até mesmo para os anjos. Enoque é finalmente enviado de volta à Terra por 30 dias.

3ª seção (capítulos 38-68): Aqui é apresentada uma lista de instruções, de caráter doutrinário e ético, dadas por Enoque aos seus filhos. O principal ensinamento é que se deve amar todos os seres vivos. Enoque também ensina a inutilidade das intercessões. No final dos 30 dias ele é levado para o céu para sempre.

4ª seção (capítulos 69-73): Neste trecho apresenta-se a sucessão sacerdotal de Enoque. O filho de Enoque, Metusalém, é solicitado pelo povo para agir como sacerdote, mas é uma solução vista como temporária. Também provisório é o sacerdócio de Nir, neto de Metusalém. Depois é narrado o nascimento milagroso de Melquisede e seu novo sacerdócio. Alguns manuscritos terminam com uma breve narrativa do dilúvio.

1.7 O Livro de Enoque Hebraico ou 3 Enoque

Alguns estudiosos alegam que ele foi escrito pelo Rabbi Ishmael, que aparece na primeira seção do livro como alguém que teve visões. De acordo com esta teoria o livro, que contém 48 capítulos, teria sido escrito no século II d.C., porém para H. Odeberg, que escreveu o livro *The Hebrew Book of Enoch*¹¹⁰, a redação do livro deve ser situada na metade do século III d.C. Foi escrito originalmente em hebraico, mas contém algumas palavras em grego e em latim.

Semelhante ao Livro de 2 Enoque, 3 Enoque (3En) é um Escrito distinto de 1 Enoque, não sendo uma tradução. Contudo, existem indicações claras que o autor conhecia o Livro de 1 Enoque. Algumas semelhanças encontradas são:

- 1ª - Enoque ascende aos céus (3En 6:1);
- 2ª - Enoque é entronizado no céu (3En 10:1-3);
- 3ª - Enoque recebe a revelação dos segredos cosmológicos da criação (3En 13:1-2);
- 4ª - o livro fala de metais preciosos (3En 5:7-14);
- 5ª - um dos anjos rebeldes chama-se Azazel (3En 4:6).

Segundo proposto por Odeberg¹¹¹, o livro pode ser dividido em pelo menos sete partes, a saber:

- 1ª - Introdução (caps. 1 e 2).
- 2ª - Enoque - Metatron (caps. 3-16).
- 3ª - Seção de Angelologia (caps. 17-28:6).
- 4ª - Seção do Julgamento (caps. 18:7 - 33:2).
- 5ª - O Celestial (caps. 34-40).
- 6ª - Metatron mostra a Rabi Ishmael várias maravilhas dos céus (caps. 41-47).
- 7ª - Os nomes divinos (caps. 48).

¹¹⁰ ODEBERG, H., *The Hebrew Book of Enoch*. Cambridge: University Press, 1928, p. 41.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 20.

1.8 Origem redacional de 1 Enoque

Não se sabe ao certo o local onde 1 Enoque foi redigido. A princípio acreditava-se na hipótese de que os livros foram escritos fora da Palestina. Porém, na atualidade, esta teoria vem perdendo sua força e cedendo lugar à hipótese palestinese, que defende a redação dos livros no norte do território, mais precisamente na Galileia. Esta é uma teoria que precisa de mais dados, bem como reflexões mais acuradas que revelem em que medida os escritos enoqueanos refletem o pensamento galileu. Porém, apesar de sua natureza incipiente, este argumento tem sido bem aceito pelos estudiosos, a exemplo de Charlesworth.

Um grupo de judeus se reuniu, talvez na Galileia, perto do monte Hermon, provavelmente em algum momento após a conquista da Palestina, por Alexandre o Grande, no final do século IV a.C., eles começaram a compilar e escrever novas composições. O grupo atribuiu suas ideias e reivindicações de novas revelações... a Enoque antediluviano.¹¹²

É importante frisarmos o uso do advérbio “talvez” utilizado por Charlesworth, o que está apontando para a realidade da ausência de um chão teórico sólido que sustente esta afirmação. Diferente dessa posição, que se fundamenta na própria narrativa quando diz que os Vigilantes desceram no Monte Hermon (situado ao norte do Mar da Galileia), entendemos que os Livros de 1 Enoque são originários de algum lugar próximo ao Mar Morto (Judeia), sul da Palestina e não ao norte, mas próximo de Jerusalém. Nossa hipótese é proveniente de uma constatação mais natural, posto que os manuscritos mais antigos, em aramaico, foram encontrados no espaço geográfico ao sul da Palestina. Também é difícil imaginarmos que uma comunidade tão sectária como a dos essênios, tão ligada a tradições judaicas, estaria interessa-

¹¹² CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, 1998, p. 441.

da em materiais provenientes da Galileia, lugar de habitação de gentios e em que o helenismo alcançou maiores proporções.

Porém, entendemos que o material também foi amplamente difundido na Galileia, principalmente em sua tradução grega, mas não se originou lá. Na realidade, o argumento oposto, que se baseia na narrativa da descida dos anjos no Monte Hermon, serve para realçar ainda mais o nosso posicionamento, posto que a visão de anjos que desceram naquele monte significava que aquele território ao Norte era percebido, no imaginário de judeus puristas da Judeia, como “impuro” uma vez que a narrativa enoqueana descreve aquele como o palco da corrupção angelical, reforçando ainda mais a entrada e importância de 1 Enoque para a comunidade de Qumran.

Mesmo não havendo unanimidade sobre qual época 1 Enoque foi redigido, a maioria dos estudiosos tende a posicionar sua redação a partir do séc. IV a.C.¹¹³ Apesar das variações nas posições, todos estão de acordo que os fragmentos de cópias mais antigos do Livro de Enoque, encontrados em Qumran, são anteriores à era cristã.

1 Enoque é uma coleção de textos apocalípticos que foram compostos entre o final do quarto século a.C. e a presente era. O tamanho da coleção, a diversidade de seu conteúdo, e suas muitas implicações para o estudo do judaísmo antigo e as origens cristãs o tornam indiscutivelmente a escrita judaica mais importante que tem sobrevivido desde o período greco-romano¹¹⁴.

Conquanto sejamos inclinados a concordar que a redação de 1 Enoque tenha ocorrido entre os séculos IV a.C. e final do século I a.C. (reinado de Herodes o Grande), durante um período de cerca de 300 anos¹¹⁵, e que tradições¹¹⁶ surgiram dentro desse período, enten-

¹¹³ A princípio acreditava-se que a redação de 1 Enoque tivesse ocorrido no período do reinado de Herodes o Grande (37-4 a.C.), porém esta teoria não possui peso hoje em dia.

¹¹⁴ NICKLSBURG; VANDERKAM, 2004, p. vii.

¹¹⁵ Alguns estudiosos, a exemplo de Loren Stuckenbruck, defendem que o período

demos que nem todas as tradições contidas nos Livros de Enoque possuem o seu embrião nessa época. Algumas já faziam parte de tradições orais judaicas bem anteriores.

Por possuir uma íntima ligação com o Livro de Gênesis, especialmente conectado à narrativa de Gênesis 6:1-4, é natural que surja a seguinte pergunta: quem surgiu primeiro? Ou, quem se apoiou em quem? Este debate não é novo. Existem teóricos que defendem que 1 Enoque é de autoria mais antiga, enquanto outros apontam Gênesis como livro mais antigo.

Para Milik, o Livro de 1 Enoque é mais antigo que o texto bíblico. Nos anos 90, Sacchi¹¹⁷ defendeu a ideia de que Gn 6:1-4 é um simples sumário de uma obra maior. A longa história é encontrada em 1En 6-11. Em 1993, Davies também seguiu o mesmo caminho ao defender que o texto de Gênesis pressupõe o conhecimento de 1 Enoque¹¹⁸.

A outra posição, que coloca Gênesis como sendo mais antigo que 1 Enoque, parte do pressuposto que a narrativa de Gênesis é a porta de entrada para a formulação da história contida no mesmo. Segundo P. S. Alexandre o texto de 1En 6-11 é um elaborado midrax (um desenvolvimento sofisticado) de Gn 6:1-4¹¹⁹.

H. S. Kvanving, por sua vez, defende que esta relação não é tão simplificada como propõe a maioria dos pesquisadores modernos quando afirmam ser Gênesis mais antigo que 1 Enoque. Para ele, tanto Gênesis como Enoque se referem a uma tradição ainda mais antiga do

final da redação aconteceu no séc. 1 d.C., em um espaço de tempo de 400 anos.

¹¹⁶ Loren Stuckenbruck, em sua palestra intitulada *Tributaries to the New Text-Critical Edition of 1 Enoch*, ministrada na Universidade de Concórdia, no dia 21 de maio de 2014, afirmou que existem cerca de 20 tradições distintas distribuídas nos Livros de Enoque.

¹¹⁷ SACCHI, P., *Jewish Apocalyptic and its History*. JSP Sup 20. Sheffield: Sheffield Academic, 1990, p. 178.

¹¹⁸ KVANVIG, H. S., *Gen 6,3 and the watcher story*. *Henoch*, v. 25, p. 278, 2003.

¹¹⁹ ALEXANDRE, P. S., *The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6*. *Journal of Jewish Studies* 23, p. 60, 1972.

que eles, anterior ao que nós conhecemos. Ou seja, segundo o autor, Gênesis não depende de 1 Enoque nem 1 Enoque depende de Gênesis, ambos se embasam em outra fonte¹²⁰.

Conquanto este seja um debate interessante, entendemos que a questão central não está relacionada à tentativa de saber qual dos escritos é o mais antigo, mas à busca para entender se Gênesis e 1 Enoque fazem uso de tradições orais mais antigas do que a redação de ambos. A nosso ver esta é a situação que os aproxima.

1.9 O gênero literário de 1 Enoque

O período que vai do início do segundo século a.C. até o fim do segundo d.C. é considerado o período áureo da apocalíptica nos círculos judaicos. É nesse momento que diversas obras e trechos apocalípticos são escritos, a maioria extrabíblico. Vários desses trechos foram vinculados a grupos separatistas como, por exemplo, a comunidade puritana de Qumran¹²¹.

Segundo D. S. Dockery¹²², em linhas gerais, pode-se afirmar que a apocalíptica floresceu em épocas de dominação estrangeira. Ele defende, por exemplo, que a Era dos Macabeus e da perseguição aos cristãos pelo Império Romano serviu de contexto histórico para o seu desenvolvimento. Logo após a segunda revolta judaica contra Roma em 135 d.C., a apocalíptica entra em declínio e acaba desaparecendo depois do quarto século.

Apesar de possuírem diferenças significativas, há várias características literárias comuns aos textos apocalípticos. Também, verifica-se certo padrão, relativamente uniforme, no que tange ao pensamento teológico. Uma das principais características é que todas as obras apo-

¹²⁰ KVANVIG, H. S., *The Watcher Story and Genesis an Intertextual Reading*. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, v. 18, p. 180, 2004.

¹²¹ *Ibid.*, p. 834.

¹²² KVANVIG, loc. cit.

calípticas afirmam serem escritas por personagens bíblicos importantes. Outra característica é que esses textos são repletos de visões e simbolismos. É comum encontrarmos revelações, sonhos, visões, previsões do futuro, narrativa ou discursos atribuídos a anjos. Os escritores apocalípticos, escrevendo sobre o futuro, não se referiram a ele de uma maneira vaga, mas o descreveram dentro de um contexto teológico, apontando para a vinda do Messias, que iria irromper na história e libertar o seu povo da opressão vivida neste mundo, concedendo-lhes justiça e felicidade eterna.

Nesse tipo de Escrito é natural a presença de descrições de cenas dualísticas: Deus contra Satanás, céu e inferno, justos e ímpios, anjos e demônios. Outras fortes marcas presentes na apocalíptica são: descrições de guerras espirituais, ênfase no caráter soberano, justo e amoroso de Deus sobre a história, incentivo a uma vida consagrada, exortação à perseverança na fidelidade a Deus frente a grandes desafios e a apresentação do tempo do fim como uma época de muito sofrimento. Também percebe-se que a história é apresentada, deterministicamente, seguindo em direção ao triunfo final de Deus¹²³.

É justamente por possuir também estas características que a maioria dos estudiosos prefere situar 1 Enoque na categoria de literatura apocalíptica, apesar de partes do livro terem sido escritas em uma época anterior ao próprio período apocalíptico, contendo tradições mais antigas do que esta fase.

1 Enoque contém visões, expectativa messiânica, julgamento e recompensas divinas. Uma breve leitura de alguns de seus capítulos nos mostra essa ênfase. Nele encontramos cenas proféticas referentes ao fim, inauguração de uma nova ordem celeste em que tudo se fará novo e promessa de paz após Deus exercer seu juízo. Contudo, ele não possui exclusivamente elementos do gênero literário apocalíptico.

Na última década surgiu uma nova opção de gênero literário para categorizar 1 Enoque. Segundo o próprio escrito, o personagem

¹²³ KVANVIG, 2004, p. 835.

Enoque é apresentado como um Escriba e Sábio. Em 1En 12:4, Enoque é chamado de “Escriba da justiça” e em 1En 15:1 de “Escriba da verdade”. No texto aramaico de 1En 92:1, ele é chamado de “o mais Sábio dos homens”¹²⁴, bem como passagens descrevem os ensinamentos de Enoque como uma “Fonte de sabedoria” (1En 37:1-4; 82:3).

Não desmerecendo os elementos apocalípticos do Escrito, existem estudiosos que defendem uma conexão com o gênero de sabedoria. Para Von Rad, por exemplo, o gênero apocalíptico tem suas raízes na sabedoria mântica (que faz uso da adivinhação)¹²⁵. Embora não tenhamos a percepção de Rad, ela é importante para argumentarmos que classificar 1 Enoque apenas como uma literatura puramente apocalíptica está fora de questão para vários acadêmicos. Segundo Knibb:

A partir de uma perspectiva completamente diferente um número de estudiosos nos últimos anos tem tentado responder à pergunta sobre a relação de Enoque e o gênero de sabedoria, utilizando métodos comparativos com o Livro de Eclesiástico, Sabedoria de Ben Sira¹²⁶.

A publicação na última década dos textos sapienciais encontrados na gruta IV de Qumran (mesma caverna onde foram encontrados os manuscritos aramaicos de 1 Enoque) tem dado uma nova luz sobre a questão da relação entre Enoque e a tradição da sabedoria. Dois desses textos, 4Qmysteries e 4Qinstruction¹²⁷, os quais sobrevivem apenas de forma fragmentada, são de particular importância por causa de suas ênfases aos os temas de natureza escatológica. Nesses textos a sabedoria aparece como sendo uma revelação divina, e não o resulta-

¹²⁴ KNIBB, 2008, p. 12.

¹²⁵ RAD, G. *Theologie des Alten Testaments: Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Kaiser Verlag, 1960, p. 316-338

¹²⁶ KNIBB, 2008, p. 14.

¹²⁷ Para maiores instruções sobre esta temática ler STRUGNELL, J.; HARRINGTON, D.; ELVIN, T., *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2, DJD 34*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

do da observação ou experiência como ocorre na sabedoria tradicional, a exemplo do Livro de Provérbios.

4Qmysteries¹²⁸ é um texto didático e contém muitos conselhos práticos para os jovens sobre temas, tais como: administração financeira, respeito aos pais e casamento. Mas, todo o texto é precedido por uma declaração que descreve Deus ordenando o cosmos, bem como aborda a temática do julgamento da maldade e da recompensa dos fiéis¹²⁹.

Em 4Qintruction e 4Qmysteries não existem relatos de visões ou viagens celestiais, como acontece em 1 Enoque, porém, à semelhança de 1 Enoque, aborda a temática do julgamento, tema central na literatura enoquita. Este aspecto torna 4Qintruction e 4Qmysteries são fundamentais para compreendermos a relação das tradições enoqueana com o gênero de sabedoria, posto que eles revelam que escritos sapienciais podem conter temas relacionados à escatologia, ou apocalípticos. Tal relação tem levado vários estudiosos, na atualidade, a posicionarem 1 Enoque na categoria de “sabedoria revelada”¹³⁰.

Entendemos que ambos os gêneros, “apocalíptica” e “sabedoria revelada” são importantes, apesar de 1 Enoque possuir mais elementos apocalípticos. Porém posicionar 1 Enoque em apenas uma das duas é incorrer no erro de um reducionismo desnecessário, posto que os dois gêneros excluem elementos de 1 Enoque. Assim, buscando uma percepção mais ampla para o escrito, entendemos que ele poderia ser o expoente de uma nova categoria que sugerimos ser chamada de *apocalíptica de sabedoria*, sobretudo quando está claro que ele não é fruto, em sua totalidade, da era apocalíptica.

¹²⁸ SCHIFFMAN, L., Mysteries. In: ELGVIN, T. *Qumran Cave 4. XV. Sapiential Texts*, Part I. DJD 20. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 31-123.

¹²⁹ COLLINS, J. J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1998, p.8.

¹³⁰ KNIBB, op. cit., p. 17.

1.10 Enoque: apócrifo ou pseudoepígrafo?

Existe certa confusão em relação ao uso das terminologias “apócrifo” e “pseudepígrafo” mesmo em ciclos acadêmicos¹³¹. Em parte essa confusão é natural devido às diversas posições adotadas por líderes cristãos e judeus, em relação aos livros que ficaram fora do cânon cristão (ou Bíblia Cristã) e cânone judaico (ou Bíblia Hebraica). Para alguns estudiosos, determinados livros tinham um peso maior do que outros. Tal distinção dependia do seu valor histórico, circulação e conteúdo que servisse para reforçar determinadas posturas doutrinárias adotadas na história eclesial. Outro fator é que o mau entendimento das terminologias gerou, para alguns, uma aversão a todo e qualquer livro que pertença a uma dessas categorias.

A palavra “apócrifo” historicamente veio a significar “falso”, “suspeito” ou “sem autenticidade”. Porém, etimologicamente a palavra (no grego ἀπόκρυφος e latim apócrifus) significa “oculto”. Neste sentido, entre outras ideias, ela foi utilizada na direção de enfatizar que estes livros não estavam em pé de igualdade com o cânone, considerado como “a coletânea revelada”, “a coletânea da revelação”, ou seja, os “livros cuja verdade não está oculta”.

O termo serviu para estabelecer uma categoria de escritos, considerados de menor valor, mas com valor, que continham verdades, porém estas estavam ocultas em meio a conteúdos simbólicos, alegóricos e figurados, cabendo ao estudioso a missão de manuseá-los com maior cuidado, com mais cautela, com o objetivo de apresentar as preciosas verdades que seriam úteis a alguma dimensão da fé ou do intelecto. Esta é uma das razões do porquê estes escritos foram chamados de ocultos, significando *aquele que precisa ser revelado ou aquele que precisa ser desvendado*.

O primeiro a usar esta palavra, buscando diferenciar esta cole-

¹³¹ Quando nos referirmos a apócrifos e pseudoepígrafos nesta tese, entenda-se, apócrifos e pseudoepígrafos da era pré-cristã, ou seja, livros escritos antes de Cristo.

tânea de livros, foi Jerônimo no V séc. d.C.¹³². Martinho Lutero, figura singular para alguns, mas polêmica para outros por causa do seu antissemitismo, referindo-se a estes livros dizia que os apócrifos eram livros que não podem ser equiparados às sagradas escrituras, porém cuja leitura era boa e proveitosa.

Outras explicações para o uso da palavra apontam para o lugar que os escritos ocupavam nas comunidades:

Etimologicamente a palavra apócrifo não tinha, originalmente, o mesmo sentido em que agora é geralmente usada [...] era usada para se referir a livros que não eram lidos abertamente em uma congregação, ocultos à congregação, ou designando um livro que estava escondido, utilizado apenas em círculos privados, ou significou um livro que não só a origem era desconhecida, mas cujo conteúdo também era oculto, ou seja, velado por uma linguagem de simbolismo, alegoria e fala figurativa¹³³.

Apesar de a expressão ter sido usada como referência a diferentes livros ao longo dos anos, geralmente, quando se fala de “escritos apócrifos” os estudiosos estão se referindo a duas listas de textos: Livros católicos deutero-canônicos ou aos escritos não canônicos presentes na Septuaginta¹³⁴.

Os sete livros que compõem o primeiro grupo supracitado (além de alguns acréscimos feitos no Livro de Daniel e Ester) são: Tobias, Judite, 1Macabeus, 2Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiásticos e Baruque. O segundo grupo (Septuaginta) é composto por estes sete escritos com o acréscimo de mais cinco, perfazendo o total de 12, a saber: 3Macabeus, 4Macabeus, 1Esdras, Salmos de Salomão e Odes.

¹³² HORBURRY, H., *apud* DAY, John. *Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 420.

¹³³ SCHODDE, G. H., *The Book of Enoch: Translated from the Ethiopic with introduction and notes*. Washington: Andouer, 1882, p. 12.

¹³⁴ VANDERKAM, J. C., *An Introduction to Early Judaism*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001, p. 55.

A palavra “pseudoeπίgrafo”¹³⁵, por sua vez, é utilizada como referência a obras judaicas atribuídas a um autor específico, mas não escritas por ele. Não se trata de uma falsificação, porém, remete a um recurso literário da cultura. Na antiguidade judaica escrever o nome de uma determinada pessoa importante em um livro era uma forma de homenageá-la. Mas não só isto: significava dizer que o conteúdo do Escrito remetia a tradições históricas legadas pela oralidade referente ao personagem, ou mesmo a uma escola fundada por ele, ou seja, indiretamente havia uma crença que explicava o porquê da associação¹³⁶.

Segundo o Prof. J. C. Vanderkam¹³⁷, a primeira vez que a palavra pseudoeπίgrafo foi utilizada como referência a um conjunto de textos aconteceu no ano de 1713 por J. A. Fabricius¹³⁸, em seu *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*. Nesse momento histórico o Livro de 1 Enoque ainda não tinha sido descoberto pela academia ocidental.

Etimologicamente a palavra pseudoeπίgrafo significa *Escrito atribuído falsamente a um indivíduo*. Nessa ótica um pseudoeπίgrafo seria um Escrito que reivindicaria como seu autor uma pessoa famosa, geralmente da Antiguidade que não chegou a escrevê-lo. Esse estilo poderia ser chamado de uma “forma reversa de plágio” – quando atribuímos a outros algo cuja autoria é nossa¹³⁹. Porém, como explicamos anteriormente, esta seria uma forma, no mundo antigo, de homenagear uma determinada pessoa importante e, de forma alguma,

¹³⁵ Outras formas utilizadas são: “pseudoeπίgrafe” ou “escritos pseudoeπίgráficos”.

¹³⁶ ASLAN, R., *Zelota: A vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 19.

¹³⁷ James Vanderkam é pioneiro em explorar o crescimento literário das tradições apocalípticas associadas ao Livro de Enoch. Um dos escritos mais importantes de sua autoria é *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. CBQMS 16, Washington, D. C. Catholic Biblical Association of America, 1984.

¹³⁸ No mês de maio de 2014 tivemos a rica oportunidade de visitar o Prof. Vanderkam na Universidade de Notre Dame nos EUA. Ele nos forneceu informações relevantes acerca da literatura pseudoeπίgráfica e do Livro de 1 Enoque.

¹³⁹ VANDERKAM, 2001, p. 56.

deve ser considerada uma falsificação.

Enquanto o termo “apócrifo” é uma indicação de ordem interna, ou seja, aponta para o conteúdo de um determinado grupo de livros, o termo “pseudepígrafo”, etimologicamente falando, é de ordem externa, tendo a ver com a capa, significando que o nome do livro não apontava para o autor do seu conteúdo. O que, para a tradição, não acontecia com os livros canônicos, pois se acreditava que o nome do livro indicava o seu real autor¹⁴⁰.

Até o século XIX percebe-se que ainda não estava clara a diferença entre o que seriam livros que pertenciam à categoria pseudepigráfica e livros que deveriam ser situados entre os apócrifos. Para exemplificar citamos as palavras de G. H. Schodde que chama o principal livro da categoria pseudepigráfica de apócrifo. Ele diz: “O Livro de Enoque é um trabalho apócrifo”¹⁴¹. A distinção entre as categorias começa a se aguçar no século XX. Nesse momento apareceram listas de livros que seriam agrupados na categoria pseudepigráfica. Vejamos algumas dessas listas.

No ano de 1900, E. Kautsch publicou a obra *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* abordando o assunto. Nela ele apresenta doze livros pertencentes a esta categoria, a saber: Cartas de Aristeias, Livro dos Jubileus, Martírio de Isaías, Salmos de Salomão, Quarto Livro dos Macabeus, Oráculos Sibílicos, 1 Enoque, Assunção de Moisés, Quarto Livro de Esdras, Apocalipses de Baruque, Testamento dos Doze Patriarcas, A vida de Adão e Eva.

E. Sellin, 1910, não vai além dos seguintes 11 escritos: Cartas de Aristeias, Livro dos Jubileus, Livro de Enoque, Assunção de Moisés, Visão de Isaías, Apocalipse de Baruque, Quarto Livro de Esdras, Testamento dos Doze Patriarcas, Oráculos Sibílicos, os Salmos de Salomão.

¹⁴⁰ É interessante sabermos que tanto os livros apócrifos como os pseudepígrafos do Antigo Testamento são anteriores à era cristã.

¹⁴¹ SCHODDE, 1882, p. 12.

mão e as Odes de Salomão¹⁴².

A Coleção de R. H Charles¹⁴³, organizada em 1913, foi a mais importante até início dos anos 80¹⁴⁴, tornando-o o célebre nome da primeira fase dos pseudoepígrafos. Essa coletânea incluía os seguintes 17 livros: Livro dos Jubileus, Carta de Aristeu, Livros de Adão e Eva, Martírio de Isaías, 1 Enoque, Os Testamentos dos Doze Patriarcas, Oráculos Sibilinos, Assunção de Moisés, 2 Enoque (ou O Livro dos Segredos de Enoque), 2Baruch (ou o Siríaco Apocalipse de Baruch), 3Baruch (ou o Apocalipse grego de Baruch), 4Esdras, os Salmos de Salomão, 4Macabeus, Pirke Avote, A história de Ahikar e Fragmentos de um trabalho Zadokite¹⁴⁵.

A Coleção mais recente, e também a mais utilizada na atualidade, foi editada por James H. Charlesworth, sob o título *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ela é o marco da segunda fase do estudo dos Pseudepígrafos. É uma obra composta de dois volumes, lançados, respectivamente, em 1983 e 1985, que possui sessenta e três escritos (inclui todos os de R. H. Charles, exceto Pirke Avote e Fragmentos de uma Obra Zadokite). Estes volumes são de grande valia, pois permitem ao leitor conhecer, de forma mais ampla, o imaginário dos judeus na época do Segundo Templo.

Diferente de Charles, ele buscou adicionar, em seu escopo de livros, vários outros escritos, até então desconhecidos em língua inglesa. Charlesworth estava consciente de que a categoria pseudoepigráfica estava aberta a novas inclusões. Em suas próprias palavras: “Deixe-me salientar que o Antigo Testamento Pseudoepigráfico (ATP) não é

¹⁴² ROST, L., *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudoepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 26.

¹⁴³ Professor no Trinity College, em Cambridge, era um homem de intelecto profundo que, após anos de estudo concentrado, fez-se mestre na linguagem do Apocalipse. Seu conhecimento era vasto em extensão e preciso em detalhes; e seus comentários são um celeiro importante de informações.

¹⁴⁴ *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*.

¹⁴⁵ Outras duas listas foram produzidas nos anos 1934 e 1949. A primeira foi por O. Eissfeldt, e continha 14 escritos. A segunda por A. Weiser, contendo 15 escritos.

um cânone fechado de documentos antigos e sagrados”¹⁴⁶.

Porém, apesar do vasto número de livros que pertencem à obra, não devemos pensar que temos conhecimento de todos os documentos judaicos que pertenceram ao período literário do Segundo Templo. Com toda certeza esta coleção poderia ser bem maior. Muitos documentos sagrados para os judeus foram perdidos quando os romanos queimaram, por exemplo, Migdal, Jericó, Qumran, Jerusalém e Masada.

Conquanto o ATP seja um material muito rico, e que seja uma grande conquista ter disponível tal coleção em língua inglesa, não é correto pensar que essa riqueza já foi amplamente explorada. Na verdade, “é preciso a publicação de um série de comentários de cada uma das obras contidas na ATP”¹⁴⁷. A busca em suprir essa necessidade acadêmica levará adiante o progresso nesse campo literário.

Charlesworth usou cinco critérios para classificar os pseudo-epígrafos:

- 1º - ser, pelo menos parcialmente, mas preferencialmente em totalidade, de origem judaica ou judaico-cristã;
- 2º - ser datado entre 200 a.C. e 200 d.C.;
- 3º - alegar ser inspirado;
- 4º - relacionar-se ao Antigo Testamento na forma ou no conteúdo;
- 5º - ser atribuído a um personagem do Antigo Testamento¹⁴⁸.

De acordo com estes critérios, para a Manuscritologia atual, 1 Enoque é um livro pseudoepígrafo.

¹⁴⁶ Discurso proferido pelo Prof. Charlesworth no V Enoque Graduate Seminar, gravado no dia 20 de maio de 2014, na capela da Universidade de McGill. O título da palestra foi: “The Old Testament Pseudepigrapha - Thirty Years Later”.

¹⁴⁷ Discurso proferido pelo Prof. Charlesworth no V Enoque Graduate Seminar, 2014.

¹⁴⁸ DOCKERY, D. S., *Manual Bíblico Vida Nova*. A Mensagem da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 570.

1.11 Enoque: um registro de tradições orais

Temos boas evidências de que pelo menos três tradições já estavam presentes na cultura judaica antes da redação de 1 Enoque. Uma diz respeito a Azazel¹⁴⁹, outra está relacionada à narrativa da segunda queda angelical e uma terceira remete à expressão “Filho do Homem”. A seguir desenvolveremos nosso argumento sobre estas tradições (com exceção da expressão “Filho do Homem” que será trabalhada no terceiro capítulo).

Em relação à tradição azazelita¹⁵⁰ existe no texto de Levítico 16:8 uma menção explícita a Azazel. Abaixo nossa tradução literal do texto¹⁵¹:

| | | | | |
|-----------|-------|-------------|-----------|--------------|
| | | עַל־שְׁנֵי | אַרְבֵּן | וְנָתַן |
| YHWH | | sobre dois | Arão | Então dará |
| לַיהוָה | אַחַד | גֹּרֶל | גֹּרְלוֹת | הַשְּׁעִירִם |
| para YHWH | um | sorte | sorte | bodes |
| | | לְעֹזָאֵל: | אַחַד | וְגֹרֶל |
| | | para Azazel | outra | então sorte |

O texto diz: “Então dará Arão sobre dois bodes sortes. Sorte um para YHWH então sorte outra para Azazel”. Organizando melhor a tradução para o português ficaria: “Então Arão lançará sortes sobre dois bodes. Uma sorte será para YHWH, e outra sorte será para Azazel”. Em 1 Enoque 10:4-6,8 encontra-se uma passagem que aborda a ligação de Azazel com o deserto:

Para Rafael ele disse: Vá Rafael, e amarre as mãos e os pés de Azazel e lance-o na escuridão; e abrindo o deserto que está em

¹⁴⁹ Segundo o Livro de Enoque, ele é o principal líder dos anjos caídos.

¹⁵⁰ Termo que criamos para utilizar quando nos referirmos a Azazel.

¹⁵¹ Nesta tese todas as vezes que utilizarmos o texto hebraico, estaremos fazendo uso do texto massorético BHS (Bíblia Hebraica Stuttgartensia).

Dudael, lance-o nele. Arremesse sobre ele pedras agudas, cobrindo-o com escuridão; Lá ele permanecerá tempos excessivamente longos; cubra sua face, para que ele não possa ver a luz. E no grande dia do julgamento ele será lançado ao fogo ardente. Toda a terra tem praticado desolações pelos efeitos dos ensinamentos de Azazel, e sobre ele escreva todo pecado.

No judaísmo antigo, o deserto, entre outras coisas, era o espaço geográfico em que se encontrava o Tártaro¹⁵², um lugar nas profundezas, em que Azazel teria sido aprisionado e lá ficaria até o dia do juízo. O deserto geralmente era percebido como lugar de sofrimento, angústia e dor no imaginário de vários povos.

Mas por que a figura de Azazel aparece no relato de Levítico, se o Livro de 1 Enoque é datado entre os séculos próximos à era cristã? As prováveis respostas são de que os judeus conheciam a tradição oral registrada em 1 Enoque ou que o Livro de 1 Enoque (pelo menos algumas seções dele) é mais antigo do que se pensa. Porém, qual o sentido do bode emissário? Por que ele era oferecido a Azazel?

Anualmente, realizava-se uma cerimônia de purificação da nação de Israel, o chamado “Dia da Expição” (Lv 23:27, 28). Uma das partes do cerimonial era o momento em que sortes eram lançadas sobre dois bodes. Um seria sacrificado e o outro (bode emissário) seria solto no deserto à Azazel (Lv 16:8-16). Naquele dia acontecia um sacrifício em prol da família de Arão (Lv 16:11-14); era realizada a cerimônia de expiação pelo Santuário (Lv 16:15-19); e, após o bode emissário ser solto vivo no deserto (Lv 16:23-25), acontecia um sacrifício específico pelo sumo sacerdote e pelo povo através do oferecimento de holocaustos.

Outra pergunta que cabe neste contexto é: por que um bode era sacrificado e outro solto à Azazel? O sacrifício do bode, escolhido por

¹⁵² Lugar que, segundo crenças judaicas antigas, seria de punição. Acreditava-se que Deus tinha criado abaixo da terra um lugar para castigar Azazel e os anjos caídos por causa da desobediência deliberada às ordens divinas e condutas perversas ensinadas aos seres humanos.

sortes, era em favor do povo de Deus. O bode solto indicava que para Azazel não havia expiação. Ele, também, funcionava, simbolicamente, como uma espécie de “caminhão de lixo espiritual”, que carregava os pecados cometidos pelo povo durante o ano para fora da nação. Aquele bode levava as contaminações espirituais da nação para o “depósito de lixo espiritual” (deserto) que, segundo o imaginário da época, também seria um lugar de habitação de demônios e a prisão de Azazel e dos Vigilantes. “Assim, aquele bode levará sobre si todas as iniquidades deles para terra solitária” (Lv 16:22).

Segundo a narrativa enoqueana, após relatório prestado pelos anjos Miguel, Gabriel, Rafael, Suryal e Uriel sobre todas as maldades que aconteciam na terra, Deus resolveu limpar a terra com um dilúvio: “Então o Altíssimo declarou, e o Grande Santíssimo falou [...] o fim está vindo e toda a terra perecerá [...] um dilúvio está vindo sobre toda a terra, e destruirá tudo sobre a terra” (1En 10:1,2).

Neste momento, Enoque é apresentado como um homem chamado por Deus para anunciar profeticamente a sentença contra os Vigilantes. Ao que parece, a própria ideia de Deus chamar um homem para exortar aqueles que um dia foram anjos cheios de glória, já carregava em si uma conotação de humilhação para os Vigilantes.

Enoque, escriba da retidão, vai e diz aos Vigilantes dos céus que desertaram o alto céu e seu santo e eterno estado, os quais foram contaminados com mulheres. E fizeram como os filhos dos homens fazem, tomando para si esposas, os quais trabalharam gerando grande corrupção sobre a terra, vocês nunca obterão paz e remissão de pecados (1En 12:4,5).

Enoque primeiramente pronuncia uma sentença contra Azazel e, em seguida, contra todos os outros Vigilantes:

E Enoque foi e disse a Azazel: Você não terá paz. Uma grande sentença tem vindo contra ti, para te amarrar. Você não terá nenhum alívio ou petição, por causa dos atos injustos que você re-

velou, e por causa de todas as obras ímpias e da injustiça e do pecado que você revelou aos seres humanos. Então eu fui e falei a eles todos juntos; e todos ficaram com medo, e o tremor e temor se apoderaram deles (1En 13:1-3).

O fato é que a relação de Levítico 16:8 com textos de 1 Enoque é uma constatação relevante, elucidando que a figura de Azazel não surge no período redacional dos Livros de Enoque¹⁵³, nem mesmo no chamado período interbíblico¹⁵⁴. Ou seja, não é uma criação dos redatores de 1 Enoque, mas se refere a uma tradição mais antiga, posto que Levítico é um livro anterior a época exílica¹⁵⁵ (598-538 a.C.).

Uma segunda constatação que comprova a existência de tradições anteriores à redação enoquita é a crença na segunda queda angelical apresentada brevemente em Gênesis 6:4:

| | | | | | |
|------------|---------|-------------------|-----------------|-----------------------|-------------|
| | | בְּיָמָיו | בְּאֶרֶץ | הָיוּ | הַנְּפִלִים |
| | | naquele tempo | na terra | estiveram | Os Nefilins |
| בְּנֵי | בָּאוּ | אֲשֶׁר | אַחֲרֵי־כֵן | וְגַם | הָהֵם |
| filhos | vieram | que | depois então | que além disso | os mesmos |
| | לָהֶם | וַיֵּלְדוּ | הָאָדָם | אֶל־בָּנוֹת | הָאֱלֹהִים |
| | para | e gerar | os homens | para filhas | de Elohim |
| הַשֵּׁם: פ | אָנָּשׁ | מֵעוֹלָם | אֲשֶׁר | הַגְּבִרִים | הָמָּה |
| de nome | pessoas | desde antiguidade | que | os fortes (poderosos) | os mesmos |

Entendemos que a melhor organização da tradução de Gênesis 6:4 é: “Os Nefilins estiveram na terra naquele tempo. Os mesmos que depois de os filhos de Deus possuírem as filhas dos homens, que conceberam deles, também vieram a ser poderosos tendo nomes conhecidos na antiguidade”.

Um dos principais textos do Livro de Enoque é o capítulo 6 da

¹⁵³ Os 300 anos anteriores à era cristã.

¹⁵⁴ Os 400 anos anteriores à era cristã.

¹⁵⁵ REUSS, E., *Die Geschichtlichen der Heiligen Schrift des Alten Testaments*. Biblio Life, 2009, p. 1-31.

obra, que narra: a paixão dos anjos pelas mulheres; o surgimento dos Nefilins (filhos da relação de anjos com mulheres), a reunião dos chefes dos anjos que conceberam a rebelião; os sujeitos envolvidos na trama (os chefes dos anjos junto aos seus liderados); e as pesadas consequências para o mundo dos humanos. Passemos a verificar a relação entre Gn 6:4 e o capítulo 6 de Enoque. A narrativa enoqueana segue assim:

Quando os filhos dos homens se multiplicaram naqueles dias, nasceram-lhe filhas, elegantes e belas. E quando os anjos, os filhos dos céus, viram-nas, enamoraram-se delas, dizendo uns para os outros: Vinde, selecionemos para nós mesmos esposas da progênie dos homens, e geremos filhos. Então seu líder Samyaza disse-lhes: Eu temo que talvez possais indispor-vos na realização deste empreendimento; E que só eu sofrerei por tão grave crime. Mas eles responderam-lhe e disseram: Nós todos juramos (e amarraram-se por mútuos juramentos), que não mudaremos nossa intenção, mas executaremos nosso empreendimento projetado. Então eles juraram todos juntos, e todos se amarraram (ou uniram) por mútuo juramento. Todo seu número era duzentos, os quais descendiam de Ardis, o qual é o topo do monte Armon. Aquele monte, portanto foi chamado Armon (ou Hermom), porque eles tinham jurado sobre ele, e amarraram-se por mútuo juramento. Estes são os nomes de seus chefes: Samyaza, que era o seu líder, Urakabameel, Akibeel, Tamiel, Ramuel, Danel, Azkeel, Saraknyal, Asael, Armers, Batraal, Anane, Zavebe, Samsaveel, Ertael, Turel, Yomyael, Arazyal. Estes eram os prefeitos dos duzentos anjos, e os restantes estavam todos com eles. Então eles tomaram esposas, cada um escolhendo por si mesmo, as quais eles começaram a abordar, e com as quais eles coabitaram, ensinando-lhes sortilégios, encantamentos, e a divisão de raízes e árvores. E as mulheres conceberam e geraram grandes gigantes (Nefilins). Estes devoravam tudo o que o labor dos homens produzia e tornou-se impossível alimentá-los. Então, eles se voltaram contra os homens, a fim de devorá-los; e começaram a ferir pássaros, animais, répteis e peixes, para comer sua carne, um depois do outro, e para beber seu sangue. Então a terra reprovou os injustos (1En 6:1-15).

O relato nos apresenta os filhos dos céus, como sendo uma referência angelical. Esta proposta também pode ser deduzida no texto bíblico de Gênesis 6:2: “Vendo os filhos de Deus que as filhas dos homens eram formosas, tomaram para si mulheres, as que, entre todas, mais lhes agradaram”. Na atualidade, a maioria dos teólogos afirma que a expressão “filhos de Deus” é uma referência aos descendentes de Sete, interpretada como a “linhagem do bem”. Quando se caminha por esta interpretação, a ideia é que o povo de Deus (descendentes de Sete) desobedeceu a Deus ao se contaminar com outros povos. Porém, esta posição surge tardiamente na história, como veremos a seguir, distanciando-se da exegese original adotada para Gn 6:2.

No século II d.C., o rabino Shimeon Bar Yohai foi responsável em defender a tese de que a expressão “filhos de Deus” em Gênesis 6:2 era uma referência à linhagem de Sete. Teólogos cristãos, com base no pensamento do rabino Yohai, iniciaram um processo de apologia contra o Escrito que teve, no século IV d.C., o seu expoente maior: Agostinho de Hipona. Porém, foi Júlio Africano, no século II d.C., quem começou a argumentar, entre os cristãos, que os “filhos de Deus”, presentes em Gn 6, eram os descendentes de Sete, interpretação que foi consolidada em Agostinho.¹⁵⁶

Esta nova exegese de Gênesis 6:2 ganhou espaço no pensamento de grande número de teólogos, quase que legando a interpretação original ao esquecimento. Conseqüentemente, o Livro de Enoque também perdeu notoriedade na Igreja Católica Ocidental e Oriental. Outro fator que distanciou 1 Enoque (que cita vários nomes de anjos) oficialmente dos círculos exegéticos foi o Concílio de Laodiceia (Séc. IV), ao estabelecer que os únicos nomes de anjos autorizados pelas

¹⁵⁶ Porém, antes de Agostinho, a maioria dos chamados “Pais da Igreja” utilizaram o escrito, principalmente o livro dos Vigilantes, para doutrinar os cristãos sobre a importância de desenvolverem um estilo de vida longe da imoralidade, feitiçaria e idolatria, bem como para ensinar sobre juízo de Deus, céu e inferno. Cf. GUIMARÃES, F. O., *Angelologia no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Digital Publish, 2013, p. 72-75.

Escrituras seriam: Miguel, Gabriel e Rafael.

Porém, a realidade é que todas as vezes que a expressão “filhos de Deus” aparece no Antigo Testamento está associada a anjos e não a homens. No Livro de Jó 1:6 encontramos um relato referente aos anjos que se apresentam diante de Deus. O texto diz: “Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o SENHOR, veio também Satanás entre eles”. Outra referência semelhante se encontra em Jó 2:1: “Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o Senhor, veio também Satanás entre eles apresentar-se perante o Senhor”.

Ainda no Livro de Jó, encontramos um diálogo entre Deus e o personagem Jó. Nesse diálogo ele é questionado sobre sua origem quando o Criador fundou a terra e os anjos cantavam. O episódio se encontra no capítulo 38:4-7:

Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra?
Dize-mo, se tens entendimento. Quem lhe pôs as medidas, se é que o sabes? Ou quem estendeu sobre ela o cordel? Sobre que estão fundadas as suas bases ou quem lhe assentou a pedra angular, quando as estrelas da alva, juntas, alegremente cantavam, e rejubilavam todos os filhos de Deus?

Através dos próprios textos canônicos, podemos concluir que a expressão “filho de Deus” ou “filhos dos céus” é uma referência direta a anjos. Assim, em se tratando de Gênesis 6, a crença era que anjos escolheram, dentre as filhas dos homens, esposas para si, abdicando de seu estado original. É interessante perceber na narrativa enoquita que o interesse pelas filhas dos homens não era, em primeiro lugar, por causa do prazer de ordem sexual, mas em gerar descendentes. Eles são apresentados como desejosos em constituir uma família selando o matrimônio com filhos. “Vinde, selecionemos para nós mesmos esposas da progênie dos homens, e geremos filhos” (1En 6:2b).

Semelhante à constatação da presença da tradição azazelita em

Levítico, dando-nos a segurança de que aquela era uma tradição anterior à redação dos Livros de Enoque, o mesmo acontece com a constatação da tradição da segunda queda angelical registrada no Livro de Gênesis, livro anterior ao exílio babilônio. Ou seja, estas duas tradições atestam que existem crenças registradas em 1 Enoque que são mais antigas que seu período redacional, significando que não pertencem a era apocalíptica.

1.12 O conteúdo do Livro Pseudoepígrafo de 1 Enoque

O relato bíblico registra quatro personagens que possuem o nome Enoque¹⁵⁷. O primeiro se refere ao filho mais velho de Caim (Gn 4.17), o segundo ao filho de Jerede (Gn 5.18), o terceiro ao filho de Midian (Gn 25.4) e a quarta referência é ao filho mais velho de Ruben (Gn 46.9). Todos, primeiramente, mencionados no Livro de Gênesis.

O Livro de 1 Enoque tem como personagem principal o segundo Enoque apresentado em Gênesis como filho de Jerede. A narrativa diz que ele andou com Deus e não experimentou a morte, sendo trasladado (os únicos personagens mencionados na Bíblia relatados como que passando por este tipo de experiência foram Enoque e Elias). Também é apresentado no Novo Testamento como alguém que profetiza, ou seja, um profeta (Jd 14).

O Escrito enoquita foi originalmente redigido em aramaico¹⁵⁸. O texto original se perdeu como é comum em escritos daquela época. Porém, existem traduções diversas como a grega, etíope, latina¹⁵⁹,

¹⁵⁷ Enoque significa dedicado.

¹⁵⁸ Alguns estudiosos defendem que os capítulos 1-5 e 37-108 foram escritos originalmente em hebraico

¹⁵⁹ Da tradução latina apenas duas pequenas porções são conhecidas. En 1:9, ocorre em Pseudo-Cipriano. A segunda porção, em 106:1-18, foi descoberta em 1893 por M. James, em um manuscrito que estava no British Museum. Cf. KAUTZSCH, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1900, p. 146-150.

alemã, inglesa e portuguesa¹⁶⁰.

Lembramos que 1 Enoque não é um único livro, mas uma coleção de livros, que a maioria dos estudiosos, seguindo o exemplo de Milik, como vimos anteriormente, divide em cinco livros, porém uma tradução mais moderna de Vanderkam e Nickelsburg, que entendemos ser mais didática, divide 1 Enoque em sete livros, a saber: Livro dos Vigilantes (1-36), Livro das Parábolas (37-71), Livro dos Escritos Astronômicos (72-82), Livro das Visões em Sonhos (83-90), Epístola de Enoque (91-105), O Nascimento de Noé (106-107) e o Livro Final de Enoque (108).

Para Knibb o Livro de 1 Enoque poderia ser resumido da seguinte forma:

Depois de uma seção introdutória (cap.1-5) e uma narrativa sobre a queda do céu dos Vigilantes, uma subclasse de anjos (caps. 6-11), Enoque é levado para o céu para apresentar uma petição a Deus em nome dos Vigilantes (cap.12-16). A petição é rejeitada, mas Enoque, sem mais preliminares, é tomado por um anjo em uma excursão das regiões celestiais e a ele são mostrados todos os segredos dos céus e do cosmos. O relato dessa viagem celestial se estende ao longo de várias seções do livro (cap.17-81), mas, eventualmente, Enoque é trazido de volta à terra por um ano, a fim de transmitir aos seus filhos tudo o que ele aprendeu (cap. 81:5- 10). A parte final do livro tem, assim, a forma de um testamento, um relato das últimas palavras de uma grande figura para seus filhos reunidos em torno dele (cf. caps. 82:1; 83:1; 91:1-2). A primeira parte desta consiste em uma narrativa de duas visões apocalípticas que Enoque tinha experimentado (caps. 83-90), a segunda de uma exortação a perseverar em face da opressão (caps. 91-104). O livro termina com um relato do nascimento mi-

¹⁶⁰ A primeira versão acadêmica do Livro de 1 Enoque em língua portuguesa foi publicada em Janeiro de 2015 por ORLANDO IANNUZZI FILHO. O título da obra é *O Livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque*. O escrito é uma tradução da obra em inglês, que fora traduzida do *Ge'ez* por EPHRAIM ISAAC, denominada "1Ethiopic Apocalypse of Enoch: A New Translation and Introduction", publicada em 1983 por JAMES H. CHARLESWORTH na sua coleção *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1.

lagroso de Noé, que é apresentado como um tipo de salvação que está por vir (caps. 106-107), e com uma exortação para perseverar nos últimos dias em face do mal na certeza de que o julgamento está chegando para os ímpios e a salvação para os justos (cap. 108)¹⁶¹.

A seguir apresentaremos um resumo informativo do Livro de 1 Enoque¹⁶², focando principalmente no Livro dos Vigilantes que é o Escrito mais notório da obra, posto que possui fortes conexões com o Antigo Testamento e com o Novo Testamento.

1.12.1 Livro dos Vigilantes (1-36)

Os capítulos 1-5 foram compostos como uma introdução aos capítulos 6-36, mas também definem a tônica de todo o Livro de 1 Enoque. Neles o profeta anuncia a vinda teofânica de Deus com sua comitiva celeste para exercer o juízo contra os anjos rebeldes, responsáveis por disseminar conhecimentos perversos no mundo e contra seres humanos pecadores que deram continuidade à perversão.

Nos capítulos 6-11, o livro apresenta um grupo de filhos de Deus (Anjos, Vigilantes), que articulam para se introduzirem no mundo gerando filhos através das filhas dos homens. Os filhos dessa relação são gigantes (Nefilins), que devoram a natureza, bem como se alimentam de humanos.

O relato apresenta como principal responsável em incitar a rebelião angelical um Vigilante chamado Samyaza (um dos seus principais líderes), que a princípio temeu tomar esta decisão sozinho: “Eu temo que vocês não queiram fazer este ato” (1En 6:3^a). A narrativa também mostra a consciência que os anjos possuíam sobre o assunto. Samyaza diz: “e que eu sozinho sofrerei por tão grave crime” (1En 6:3b). Ou seja, o texto descreve seres conscientes de seus atos e uma

¹⁶¹ KNIBB, 2008, p. 3.

¹⁶² Utilizamos a divisão proposta por Vanderkam e Nickelsburg.

disposição para lidar com as consequências.

Após firmarem um pacto, “mútuo juramento”, a narrativa enoquite diz que eles seguem adiante em seu empreendimento e tomam mulheres, as que acharam mais belas dentre todas. O relato deixa claro que foram cerca de 200 anjos dentre os quais 18 eram “prefeitos” (chefes principais). A narrativa aponta para o lugar do pacto como sendo o Monte Hermom¹⁶³.

Se por um lado os anjos tinham interesse na raça humana, por outro os humanos também são apresentados como tendo interesse no conhecimento que os anjos possuíam. Os anjos são descritos no relato como responsáveis em transmitir ensinamentos que não eram permitidos aos humanos: “Ensinando-lhes sortilégios, encantamentos e o corte de raízes e árvores” (1En 7:1b). Segundo 1 Enoque, os Vigilantes disseminaram conhecimentos e práticas que deveriam estar ocultas aos humanos, assim como também não era permitido aos anjos gerarem descendência.

Outro anjo que recebe destaque no Livro de 1 Enoque é Azazel, um dos chefes dos Vigilantes. A ele é atribuída a responsabilidade de ensinar a arte de fabricar armas de guerra e utensílios para embelezamento. Ampliando a violência e a fornicação entre os seres humanos.

Azazel ensinou os homens a fabricarem espadas, facas, escudos, couraças, espelhos e a manufatura de braceletes e ornamentos, o uso de pinturas, o embelezamento das sobrancelhas, o uso de todo tipo selecionado de pedras valiosas, e toda sorte de corantes, para que o mundo fosse alterado. A impiedade foi aumentada, a fornicação multiplicada; e eles transgrediram e corromperam todos os seus caminhos (1En 8:1-2).

A narrativa do capítulo oito também nos apresenta uma lista de

¹⁶³ Esta crença é um dos fatores que fizeram com que esse monte fosse tão mencionado no Antigo Testamento, ao todo 15 vezes.

vários anjos e como eles influenciaram os humanos: “Semyaza ensinou todos os sortilégios, e o corte de raízes; Armers ensinou a solução de sortilégios; Barkayal ensinou a observar as estrelas; Akibeel ensinou os sinais; Tamiel ensinou a astronomia e Asaradel ensinou os movimentos da lua” (1En 8:3-8). O resultado foi que “o clamor das almas daqueles que estão mortos chegou até os céus” (1En 8:4).

O personagem Enoque é apresentado no texto como um homem que foi chamado por Deus para anunciar profeticamente a sentença contra os Vigilantes. “E o Senhor me disse: Enoque, escreba da retidão, vai e dize aos Vigilantes dos céus que desertaram do alto céu e seu santo e eterno estado” (1En 12:4-5).

A sequência de punição ou juízo de Deus sobre os Nefilins, sobre os Vigilantes e humanos de acordo com o relato é a seguinte: os Nefilins pereceram através de uma guerra “nephiliamita”, ou seja, um matou o outro:

E para Gabriel ele disse: Vai, Gabriel aos bastardos, para os mestiços, para os filhos de miscigenação; e destrói os filhos dos Vigilantes do meio dos filhos dos homens, excita-os uns contra os outros em uma guerra de destruição. Uma quantidade de tempo eles não terão. E nenhuma petição será concedida aos seus pais em favor deles (1En 10:9-10^a).

Na sequência é dito que os Vigilantes são aprisionados ou amarrados debaixo da terra:

E para Miguel ele disse: Vai, Miguel, amarra Samyaza e os outros que estão com ele, que se uniram às filhas dos homens, de modo que eles foram contaminados por elas nas suas impurezas. E quando os seus filhos forem mortos e eles virem a destruição dos seus bem-amados, amarra-os por setenta gerações debaixo da terra, até o dia do julgamento deles e consumação, até que o eterno julgamento seja consumado (1En 10:11-12).

E por último um dilúvio ocorreria como juízo de Deus sobre os

seres humanos e o planeta Terra. “Vá até Noé e diga-lhe em meu nome: ‘se esconda’. Revele para ele que o fim está vindo, e que toda a terra perecerá. E diga-lhe que um dilúvio está prestes a chegar sobre toda a terra e irá destruir todas as coisas sobre a terra” (1En 10:2).

1.12.2 Livro das Parábolas (37-71)

O livro se divide em três grandes seções chamadas “parábolas” ou “similitudes” (38-44; 45-57; 58-69). Nele encontramos uma série de viagens feitas por Enoque. Primeiro ele ascende à sala do trono celestial (39:3-41:2). Em seguida, ele conhece os fenômenos astronômicos e celestes (41-44; 59-60), bem como visita os lugares de punição. O segundo conjunto narratológico inclui narrativas sobre Noé e o dilúvio (especialmente caps. 65-68). O terceiro grupo de narrativas consiste em uma série de quadros celestes. São cenas de um drama que retrata o desenvolvimento de eventos que antecedem o julgamento final. Intercalado com esses quadros existe uma série de alusões sobre o julgamento, muitas vezes introduzidas com a expressão “naqueles dias”.

1.12.3 Livro dos Escritos Astronômicos (72-82)

Esta literatura se inicia com um comentário em que o anjo Uriel é apresentado como aquele que revela saberes de natureza astrológica a Enoque (72:1). Na sequência ele passa a falar da lei que rege a grande luz (o sol); bem como sobre a noite como parte integrante do tempo ao longo de um período de 364 dias entendido como um ano, no caso do ano solar, porém, o ano lunar é apresentado como possuindo 354 dias (o dia era dividido em 18 unidades). O livro também apresenta o ano sendo dividido em 12 meses, cada mês contendo 30 dias, porém com um dia extra no terceiro, sexto, nono e décimo segundo mês. Em seguida, ele continua falando sobre os ventos e as portas através das quais emergem, bem como sobre assuntos geográficos e o retorno de

Enoque para a Terra.

1.12.4 Livro das Visões em Sonhos (83-90)

Neste livro Enoque narra duas visões que teve em sonho sobre eventos futuros. Na primeira ele prevê a destruição do mundo pelo dilúvio (caps. 83-84) e na segunda (caps. 85-90) Enoque fala de uma visão, de caráter alegórico, que apresentava o mundo em um estado calamitoso. Os seres humanos são retratados como animais, e os anjos pecaminosos como estrelas caídas.

1.12.5 Epístola de Enoque (91-105)

A narrativa do capítulo 91 é uma breve introdução testamentária da Epístola, em que Enoque, na véspera da sua partida definitiva da Terra, convoca seus filhos, e adverte-os a ter uma vida correta. Essa configuração testamentária fornece o contexto para a própria epístola (caps. 92-105), que, como um todo, é um compêndio de instruções éticas, bem como de advertências (em caso de desobediência) e promessas que são baseadas em visões atribuídas a Enoque.

1.12.6 O nascimento de Noé (106-107)

Segundo esta narrativa, o nascimento milagroso de Noé é anunciado. Ele viria ao mundo com o objetivo de ser o preservador da raça humana. Posicionado no final do *corpus* de 1 Enoque, a história servia de ilustração da promessa de salvação para os justos, em relação ao grande julgamento, prefigurado pelo dilúvio.

1.12.7 O Livro final de Enoque (108)

Este último livro tem sido considerado um sumário e uma con-

clusão interpretativa de 1 Enoque. Aqui são encontradas exortações para os justos que vivem nos últimos dias, incentivando-os a perseverarem em suas expectativas porque o julgamento iria vir rápido e destruiria todos os seus opressores.

1.13 Seminário de Enoque

A pesquisa contemporânea ainda tem um bom caminho a percorrer até que os Pseudoepígrafos e os Manuscritos do Mar Morto sejam mais utilizados como fontes elucidativas para o estudo do contexto judaico-cristão do Período Interbíblico. Infelizmente o conhecimento dos textos não canônicos, bem como do trabalho arqueológico ainda é ocasional e marginal mesmo entre muitos estudiosos do período. Porém, passos têm sido dados nessa direção. Passemos a conhecer algumas conquistas significativas fruto do *Enoch Seminar* (Seminário de Enoque).

A primeira grande contribuição deste encontro está no olhar direcionado, principalmente, para este que é o documento extracanônico mais importante redigido no período do Segundo Templo. A segunda está no fato de que este evento reúne estudiosos do mundo todo interessados no período do Segundo Templo, sejam eles judeus ou cristãos, para discutirem juntos, de uma forma inovadora¹⁶⁴, os Livros de Enoque e textos daquele período, o que tem gerado novas descobertas e sínteses em relação àquela época.

Em terceiro lugar, partindo de um reconhecimento de que este livro não é realmente um único Escrito, mas uma coletânea de livros escritos ao longo de pelo menos três séculos na antiga Palestina¹⁶⁵, os participantes buscam estudar a teologia do período, bem como enten-

¹⁶⁴ Todos os participantes devem ler os trabalhos de todos os integrantes do evento antes do encontro.

¹⁶⁵ Em meados do século XIX Migne teve razão ao sublinhar que 1 Enoque é um escrito heterogêneo. Cf. MIGNE, L. *Dictionnaire des apocryphes*. Harvard University, 1856, p. 224.

der o contexto redacional de 1 Enoque.

Em quarto lugar, a maioria dos membros do Seminário de Enoque evita rotular qualquer um dos documentos pertencentes à OTA¹⁶⁶ e OTP¹⁶⁷, como se fossem redigidos por grupos de saduceus, essênios ou zelotes, uma vez que até hoje não foi encontrada nenhuma evidência clara nesta direção. O mesmo ocorre em relação à existência de documentos redigidos por fariseus anteriores a 70 d.C. (embora alguns sustentem os Salmos de Salomão como obra farisaica)¹⁶⁸.

Em quinto lugar, os participantes do Seminário de Enoque estão de acordo em que não se deve imaginar um judaísmo monolítico antes de 70 d.C.¹⁶⁹. Geralmente todos concordam que devemos falar sobre as inúmeras variedades de pensamento e ação (práxis) que ocorreram no período do Segundo Templo.

A sensibilidade e o respeito pelos integrantes do *Enoch Seminar* é uma marca registrada nos encontros. Os pesquisadores desfrutam da liberdade de explorar, com coerência, as diversas possibilidades epistemológicas sobre uma época que se manteve na escuridão por muito tempo, sendo chamada por alguns teólogos de “400 anos de silêncio de Deus” (Período Intertestamentário), que de forma intencional, ou não, contribuíram para manter as pesquisas distantes desse período histórico, fundamental para entendermos, por exemplo, o pano de fundo histórico-cultural do Novo Testamento.

No início de 2014 fomos selecionados para integrar ao *The Fifth Enoch Graduate Seminar* (evento que ocorre bienalmente), que aconteceu nas universidades de Concórdia e McGill, Canadá, no mês de maio. Na ocasião apresentamos o *paper* “*In Heaven, on Earth and under the Earth: beliefs about places after Death in New Testament*”¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Old Testament Apocrypha.

¹⁶⁷ Old Testament Pseudepigrapha.

¹⁶⁸ CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, G., *Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar*. Turin: Silvio Zamorani Editore, 2002a, p. 225-34.

¹⁶⁹ NEUSNER, J., *The Judaism the Rabbis Take for Granted*. Atlanta: Scholars, 1994.

¹⁷⁰ O trabalho na íntegra se encontra no APÊNDICE C.

Aquele foi um encontro riquíssimo, fundamental para o progresso de nossa tese, porém muito bem aproveitado para conhecermos e dialogarmos com pesquisadores renomados da literatura pseudoepigráfica do mundo todo a exemplo de James H. Charlesworth, Gabriele Boccaccini, Lorenzo DiTommaso, Pierluigi Piovanelli, Gerbern Oegema, Loren Stuckenbruck.

O trabalho foi bem recebido pelos participantes do Seminário de Enoque, que além de nos acolherem de forma calorosa, alegraram-se em ver o Brasil, país que no cenário acadêmico internacional não tem tradição nestas pesquisas, contribuindo para o entendimento da importância da literatura pseudoepigráfica na compreensão do Novo Testamento.

Dentre as várias palestras que se intercalaram com as apresentações dos estudantes de pós-graduação, uma das mais relevantes foi a do prof. Charlesworth apresentando diretrizes para o progresso da pesquisa pseudoepigráfica¹⁷¹. Segundo ele é necessário que o pesquisador:

- 1º - mantenha um esforço consciente para entender o mundo antigo;
- 2º - não se concentre apenas no texto, mas no contexto em que o texto está inserido (ex.: moedas antigas também possuem informações ricas);
- 3º - faça parte de equipes de especialistas ao invés de equipes de enciclopédicos (é impossível dominar com maestria todas as línguas e áreas do conhecimento referentes à antiguidade);
- 4º - dialogue com maior intensidade com a arqueologia;
- 5º - entenda melhor as raízes judaicas do cristianismo e conheça melhor o propósito dos pseudoepígrafos na cultura (Quais eram utilizados com propósitos humorísticos? Quais visavam ao ensino moral? Quais tinham propósitos teológicos?).

Voltamos para o Brasil com maiores convicções da importância do estudo da literatura enoquita, bem como do campo pseudoepigrá-

¹⁷¹ O discurso foi gravado em 20 de maio de 2014.

fico, para o progresso acadêmico dos estudos bíblicos brasileiros, além de uma maior disposição para aprofundarmos as pesquisas já iniciadas no campo da Arqueologia da Religião.

2

DITOS HISTORIOGRÁFICOS DE JESUS DE NAZARÉ

Este capítulo foi construído com vistas a examinarmos pela historiografia o potencial que alguns ditos, registrados nos Evangelhos, possuem em serem originários na pessoa de Jesus, objetivando comparações entre o material analisado e os Livros de Enoque (o que ocorre no terceiro capítulo). Em um primeiro momento, em caráter de revisão, na busca por entendimento histórico e perspectivas metodológicas, esboçamos as fases da pesquisa sobre o Jesus Histórico. No segundo momento procedemos com considerações sobre os pontos fracos da proposta do Jesus Histórico. No terceiro fizemos considerações sobre a proposta metodológica de Eliade para o estudo da religião. Na sequência, no quarto momento, passamos às ponderações de Tillich sobre o Jesus Histórico. No quinto, trabalhamos sobre a temática da memória. O último momento consiste na apresentação de uma metodologia para a análise dos ditos de Jesus, seguida de análises de ditos.

2.1 Fases da pesquisa histórica da vida de Jesus

A pesquisa do Jesus Histórico já possui cerca de 240 anos no cenário acadêmico. Sua história é marcada por uma série de construções de “vida de Jesus” que tinham intenção clara de romper com o modelo da teologia e adequar o estudo ao rigor do racionalismo iniciado naquela ocasião.

Muitos debates aconteceram e como resultado inúmeras construções divergentes de “vida de Jesus”, pautadas em um modelo his-

toriográfico, foram construídas levando a proposta do Jesus Histórico a cair no descrédito, uma vez que não se chegou a um acordo metodológico. Em alguns momentos parecia que ela tinha morrido, tornando-se ultrapassada e obsoleta. Mas, de repente, a pesquisa ganhava fôlego com o surgimento de novas propostas, de sorte que ela sobreviveu, saindo da Europa, principalmente da Alemanha, indo para os EUA e chegando ao Brasil na década de setenta do século XX.

O estudo do Jesus Histórico em solo brasileiro pode ser considerado relativamente novo. As propostas, pouco a pouco, estão ganhando forma, não só nos ciclos acadêmicos, mas também nos populares¹⁷² (basta sabermos que é possível encontrar revistas sobre o assunto em bancas de jornal). A seguir, passaremos a examinar as fases da pesquisa do Jesus Histórico destacando os principais nomes e ênfases do período. Tomando como base a proposta de divisão de G. Theissen, a história da pesquisa foi organizada em cinco fases.

2.1.1 Primeira fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus

É consenso entre a maioria dos estudiosos, versados no estudo historiográfico de Jesus de Nazaré, que a pesquisa do Jesus Histórico tem seu marco inicial no século XVIII, com as pesquisas de Hermann Samuel Reimarus, professor de hebraico e línguas orientais em Hamburgo, na Alemanha. Ele publicou entre os anos 1774 e 1778 sete fragmentos da obra *Apologia ou Escrito de defesa para os adoradores racionais de Deus*, cuja metodologia separava, na pregação evangélica de Jesus, aquilo que Reimarus identificou como sendo as palavras diretas de Jesus e as palavras que os discípulos falaram acerca dele.

Sua conclusão foi de que as palavras de Jesus eram de natureza política. O discurso de fé havia sido forjado pelos seus discípulos, após terem roubado o corpo de Jesus e escondido por cinquenta dias,

¹⁷² Um exemplo é a revista *Jesus: o homem que mudou a história*, publicada pela editora On-line e que foi para as bancas em dezembro de 2013.

passando, então, a pregar sua ressurreição. Para Reimarus, Jesus era um judeu zelote que fracassou em estabelecer o seu reinado messiânico¹⁷³. É nesse cenário de descrença e desconfiança, marcado pelo racionalismo, que nasce a abordagem crítica em relação à historicidade de Jesus¹⁷⁴.

Posteriormente, esta busca passou a ser conhecida como a “primeira fase do Jesus Histórico”. No ano de 1835, o teólogo David F. Strauss publicou uma obra intitulada *Vida de Jesus*. Nela Strauss insere nos o conceito de mito na tentativa de suavizar a imagem negativa, gerada por Reimarus, acerca dos discípulos de Jesus, tratando-os como impostores.

Strauss, pioneiramente, afirmou que a estrutura do Evangelho de João se baseia em argumentos teológicos tornando-o menos confiável do que os sinóticos. E, contrariando a tendência moderna, ele, seguindo a hipótese de Griessbach, defendia Mateus e Lucas como Evangelhos mais antigos, sendo Marcos um resumo de ambos¹⁷⁵. Possuidor de uma mente fértil para o racionalismo, Strauss foi responsável em lançar, no meio teológico, questões desafiadoras acerca da aceitação dos Evangelhos como fonte histórica. A ele seguem-se teóricos como Bauer e Renan que também escreveram suas percepções sobre a vida de Jesus.

2.1.2 Segunda fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus

A segunda fase da pesquisa acontece no auge do liberalismo teológico que desejava renovar a fé cristã, através de pressupostos histórico-críticos, atacando a cristologia da Igreja. A base metodológi-

¹⁷³ MCDOWELL, J.; WILSON, B., *Ele andou entre nós: Evidências do Jesus Histórico*. São Paulo: Editora Candeia, 1998, p.17.

¹⁷⁴ THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus Histórico: Um manual*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.22.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 23.

ca da pesquisa se encontrava na exploração crítico-literária daquelas que eram consideradas as fontes mais antigas sobre Jesus de Nazaré. Para F. C. Baur o Evangelho mais antigo seria o de João, enquanto que H. J. Holzmann (que contribuiu no desenvolvimento da teoria das duas fontes, cujos principais expoentes são Christian Gottlob Wilke e Christian Hermann Weiss) argumentava que o Evangelho de Marcos e uma suposta Fonte Q eram as mais antigas fontes para o estudo do Jesus Histórico¹⁷⁶.

Adolf Von Harnack, teólogo e historiador do cristianismo, que atuou na Universidade de Heidelberg juntamente com outros teólogos do séc. XIX, somaram forças com Strauss na construção daquele que foi chamado de “Jesus Liberal”, pela ala conservadora da teologia. Sua principal obra se intitula *A essência do cristianismo*.

Em vários momentos, a pesquisa foi dominada por um ceticismo radical, chegando a se falar que Jesus não foi uma ser histórico. Nomes como o do professor de teologia Bonn Bauer (1809-1882) analisavam o Evangelho mais antigo como uma obra de arte literária (fantasia literária). O pastor de Bremen, Albert Kalthoff (1850-1906) entendia Jesus como resultado das necessidades religiosas de um movimento que entrou em contato com a expectativa messiânica judaica (necessidade social). Arthur Drews, professor de filosofia de Karlsruhe, descrevia sua pessoa como a concretização de um mito que já existia antes do cristianismo (tradições míticas)¹⁷⁷.

2.1.3 Terceira fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus

No fim do século XIX se inicia a terceira fase das investigações do Jesus Histórico. Este momento é marcado por um colapso na pesquisa. No ano de 1901, o estudioso do Novo Testamento, William Wrede, publicou a obra *O Segredo Messiânico* afirmando que Jesus não

¹⁷⁶ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 23.

¹⁷⁷ Ibid., p. 112.

poderia ter realmente dito para seus discípulos e outros indivíduos se calarem em relação às curas realizadas.

No início do Séc. XX, o livro *Die Formgeschichte des Evangeliums* (A narrativa da forma dos Evangelhos), de Martin Dibelius, deu origem ao método da “Crítica da Forma”, posteriormente desenvolvido por outros estudiosos, o que fortaleceu a busca de construção de um Jesus segundo os moldes historiográficos. Influenciado pelo novo método, o pensador Carl Schmitt defendeu que quase todos os detalhes de tempo e lugar nos Evangelhos tinham sido construídos artificialmente pelos escritores não sendo, necessariamente, históricos. Os aspectos comuns à maior parte da Crítica da Forma eram¹⁷⁸:

1º - A suposição de que a tradição oral das palavras e feitos de Jesus sofreram adição.

2º - A suposição de que o “Sitz im Leben” da Igreja Primitiva controlava o conteúdo e a maneira pela qual os relatos do Evangelho foram escritos.

3º - A crença de que os escritores dos Evangelhos tomaram emprestado aspectos de outra literatura antiga e incorporaram a seu relato.

4º - A suposição de que o racionalismo havia abolido completamente a possibilidade de milagres.

5º - A conclusão de que bem pouco nos Evangelhos podia ser considerado como narrativa histórica confiável.

Em 1906, Albert Schweitzer (1875-1965) publicou a obra *A Busca do Jesus Histórico*. Este Escrito é um balanço historiográfico que analisa todas as obras produzidas objetivando a reconstrução da vida de Jesus, escritas desde o fim do século XVIII e todo o século XIX. Schweitzer descreveu que as várias construções da pessoa de Jesus, fruto da teologia liberal, competiam entre si como que apresentando o ideal ético mais digno de se almejar.

Sua análise, em relação às propostas de outros pesquisadores do Jesus Histórico, era que elas só haviam obtido resultados negati-

¹⁷⁸ THEISSEN; MERZ, 2002, p.18-19.

vos. Eles tinham atualizado Jesus, vestindo-lhe roupas modernas e seus interesses, se conscientes ou não, eram descobrir em Jesus algo de relevante para eles, para os seus próprios tempos históricos, além da constatação de que na maioria das obras havia ausência de elementos escatológicos (ou apocalípticos).

O Jesus Histórico proposto pelas pesquisas de Albert Schweitzer era a figura de um indivíduo que se afirmou como messias, apareceu publicamente pregando a ética do Reino de Deus, com a proposta de fundar o Reino dos Céus na terra e que morreu em desespero sem ver o fim da presente era ou inauguração do Reino dos Céus.

Utilizando-se da abordagem da Crítica da Forma, porém sendo mais otimista em relação à oralidade, Schweitzer defendia que o material escrito nos Evangelhos preservou muito da oralidade original, podendo ser identificada nas frases curtas, repetição de palavras, na recorrência de fórmulas orais sempre repetidas. Segundo Schweitzer o estrato mais antigo e mais bem preservado estava nos ensinamentos escatológicos atribuídos ao Nazareno. Ou seja, para ele, nós nos aproximamos mais das palavras originais de Jesus quando estudamos as narrativas ou afirmações escatológicas¹⁷⁹.

Nessa fase também surgiu W. Wrede demonstrando a impossibilidade de distinguir entre a história de Jesus e o Cristo pós-pascal. K. L. Schmidt falava do caráter fragmentário dos Evangelhos e da criação posterior de um quadro cronológico e geográfico dos Evangelhos desenvolvido por Marcos.

Por aquela época também surgiu a “Escola de Religiões Comparadas” cujo principal representante foi Max Müller e sua conhecida “teoria naturalista”. Essa escola foi responsável em traçar paralelos entre os primeiros cristãos e outros grupos religiosos do Mediterrâneo oriental. Também propôs que os escritores dos Evangelhos, influenciados por lendas pagãs sobre homens divinos, conferiram poderes a

¹⁷⁹ CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. *Jesus histórico*. Uma Brevíssima Introdução. Rio de Janeiro: Klíne Editora, 2012, p. 46.

Jesus na hora da redação¹⁸⁰.

Nesta fase inclui-se a pessoa de Rudolf Bultmann a partir de 1919. Apesar de não ter interesse na construção de um Jesus segundo a historiografia, suas investigações contribuíram para análise crítica do conteúdo dos Evangelhos. À semelhança de Strauss, ele abordava a narrativa evangélica em uma perspectiva mitológica. A diferença seria que, para Strauss, a verdade do mito estava na ideia dos evangelistas enquanto que para Bultmann encontrava-se no “querigma” um “chamado de Deus” vindo de fora. Ele também argumentou que o ensino de Jesus não era relevante para uma teologia cristã, dado o seu caráter judaico. As reflexões de Schweitzer influenciaram decisivamente o teólogo Rudolf Bultmann, maior nome daquele período conhecido como “Não Busca” ou “Não Busca do Jesus Histórico” que durou aproximadamente cinquenta anos.

De acordo com Bultmann, o que interessava para os indivíduos não era o Jesus Histórico, mas o Cristo da fé, o Salvador. Do ponto de vista histórico, a única coisa que fazia sentido em sua reflexão era que Jesus existiu. Segundo ele, a busca do Jesus Histórico deveria ser vista como impossível, em termos metodológicos, e desnecessária do ponto de vista teológico¹⁸¹.

Bultmann defendia que não se podia chegar ao conhecimento de quase nada sobre a vida real da pessoa de Jesus, uma vez que, para ele, as primeiras fontes cristãs (os Evangelhos) não eram confiáveis, sendo, antes, fragmentárias e de conteúdo lendário. Nessa direção, ele argumentou que os pesquisadores são órfãos de fontes sérias sobre a vida do Nazareno¹⁸².

A crença na inexistência de milagres e que pouco nos Evangelhos poderia ser considerado histórico foi bastante difundida por Bultmann e seus seguidores. Eles também afirmaram que caso alguém

¹⁸⁰ MCDOWELL; WILSON, 1998, p. 18.

¹⁸¹ CHEVITARESE; FUNARI, op. cit., p. 49.

¹⁸² BULTMANN, R. *Jesus and the Word*. New York: New edition, 1980, p. 8.

antes ou no tempo de Jesus pudesse ter dito algo que os Evangelhos atribuísem a Jesus, então estas, provavelmente, não seriam palavras do Cristo.

Entre os anos 1919 e 1921, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann publicaram trabalhos analisando as várias unidades individuais dentro das tradições dos Evangelhos, enfatizando a sua forma em lugar do seu conteúdo. Os poucos atos e palavras de Jesus foram publicados em um folheto intitulado *Jesus and the Word*¹⁸³.

2.1.4 Quarta fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus

A quarta fase se inicia com os discípulos de Bultmann rompendo com o modelo de busca por um Jesus Histórico de sua época. Eles estão comprometidos com uma nova questão que procurava saber se a exaltação de Jesus fundada na cruz e ressurreição possuía alguma base na pregação pré-pascal de Jesus. O anseio naquele momento era o de descobrir um Jesus em contraste com o judaísmo e com elementos do cristianismo primitivo. Porém, paralelamente a essa busca acontecia a pesquisa judaica sobre a pessoa de Jesus. As três principais conclusões sobre o Jesus do judaísmo descreveram, respectivamente, Jesus como um eticista, profeta e rebelde¹⁸⁴.

Na década de 50, “o problema do Jesus Histórico” foi abordado pelo professor Rudolf Bultmann em uma conferência. Seu principal argumento foi que a teologia sobre Jesus deve pautar-se na realidade histórica; caso contrário, sua imagem poderia ser usada para apoiar ou sustentar qualquer base de pensamento, incluindo as mais desumanas a exemplo do nazismo¹⁸⁵.

A partir desse momento, as pesquisas passam a buscar identificar afirmações relacionadas à pregação de Jesus, nos discursos regis-

¹⁸³ MCDOWELL; WILSON, 1998, p. 19.

¹⁸⁴ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 27.

¹⁸⁵ CHEVITARESE; FUNARI, 2012, p. 50.

trados nos Evangelhos atribuídos a sua pessoa, deixando de lado a ênfase em cronologia e estudos de natureza psicológica. O resultado foi que as pesquisas caminharam construindo aspectos éticos e simbólicos, permanecendo o ceticismo, legado pelo iluminismo, em relação à historicidade de eventos sobrenaturais, bem como o estudo tomou uma forma mais especializada, posto que, ao invés de se estabelecer uma grande hipótese que explicasse tudo, analisavam-se aspectos específicos.

Porém, só em 1953, quando um aluno de Bultmann, Ernst Käsemann, propôs uma busca histórica mais positiva, através da conferência intitulada “o problema do Jesus Histórico”, na reunião anual dos discípulos de Bultmann, rompendo com seu mestre que trabalhou no sentido de demitologizar a mensagem dos Evangelhos, o estudo ganhou novo fôlego. Ele enfatiza o “Critério da Diferença”¹⁸⁶ concedendo um pouco mais de notoriedade ao estudo na quarta fase¹⁸⁷.

O movimento recebeu o nome de “Nova Busca” (New Quest) e propunha que a vida de Jesus não deveria ser analisada simploriamente como a de um ser mitológico. A ênfase era que as narrativas sobre o mesmo tinham vínculos com a história. Nesta direção buscou-se separar nos Evangelhos aquilo que se entendia ser material útil para uma pesquisa sobre o Jesus Histórico com base no idioma e “Critério da Diferença”.

Na quarta fase também entrou em cena o estudo historiográfico de Jesus baseado no Evangelho de Tomé, descoberto em 1945 entre os escritos da biblioteca de Nag-Hammadi, encontrados às margens do Nilo. Ele foi escrito em copta e seu conteúdo se aproxima do gnosticismo (Hipólito e Orígenes testemunham que grupos heterodoxos utilizavam este Evangelho). Tomé contém 114 ditos atribuídos a Jesus

¹⁸⁶ Teoria que defende que é historicamente plausível que o material que não é derivado nem do contexto judaico nem do contexto cristão seja pertencente a Jesus.

¹⁸⁷ NOGUEIRA, P. A. S.; MACHADO, J. *Morte e ressurreição de Jesus*. Reconstrução e hermenêutica. Um debate com John Dominic Crossan. São Paulo: Paulinas, 2010, p.8.

(cerca da metade possui relação com os Evangelhos canônicos). Alguns estudiosos defendem que ele foi escrito no século I, porém, provavelmente, seja fruto de uma revisão gnóstica da tradição presente nos sinóticos¹⁸⁸.

Apesar de o Escrito não mencionar o nascimento, vida, morte e ressurreição de Jesus, apresentando-o simplesmente como “Aquele que vive”, é considerado como a fonte extracanônica mais antiga de ditos de Jesus. –Alguns ditos de Jesus se encontram presentes em outros três papiros, escritos na língua grega, também encontrados em uma cidade egípcia, datados em torno do ano 200. Eles foram descobertos bem antes, entre os anos de 1897 e 1904 na cidade de Oxirincos.

Sobre o seu conteúdo os estudiosos se posicionam em dois eixos: derivação sinótica e independência. Alguns estudiosos preferem enxergar o Evangelho de Tomé como um texto construído a partir dos Evangelhos sinóticos (ou mesmo da suposta Fonte Q) e outros defendem a exclusividade da fonte, como material totalmente independente (Dominic Crossan é partidário desta posição). Em relação à sua datação não existe consenso. Alguns defendem que ele é um texto posterior aos sinóticos, outros acreditam foi escrito na mesma época e existem aqueles que defendem que é um texto anterior aos Evangelhos canônicos.

A temática do Reino é percebida dentro de uma perspectiva de semelhanças entre os Evangelhos, incluindo o Evangelho de Tomé. O Reino é visto como divino, transcendental, em uma direção escatológica. “Há consenso historiográfico de que a mensagem e missão de Jesus diziam respeito ao Reino de Deus”¹⁸⁹.

Nessa fase, o estudo sobre a língua falada por Jesus também tomou a atenção dos pesquisadores do Jesus Histórico que, em sua maioria, argumentavam em favor do idioma aramaico. Na atualidade,

¹⁸⁸ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 54.

¹⁸⁹ CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *A descoberta do Jesus Histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 89.

a despeito do fato de que nunca se tenha encontrado escritos em aramaico contendo ditos ou relatos da vida de Jesus, há uma tendência em aceitar que esta tenha sido a língua vernácula dele. Porém, consideramos prudente não tratar o assunto como se fosse um fato científico (esta é uma das teorias), pois entendemos que a temática ainda está longe de ser esgotada, continuando a ter o seu lugar na pauta acadêmica, sobretudo com o progresso da arqueologia.

No ano de 1894, o teólogo orientalista Gustaf Dalman, que havia realizado um extenso trabalho de campo na Palestina coletando textos poéticos e provérbios, publicou um Escrito intitulado *Gramática do Aramaico Judeu-Palestinense* influenciando consideravelmente o mundo acadêmico.

Embasado nesse escrito, em 1956, o estudioso Günther Bornkamm publicou um livro intitulado *Jesus de Nazaré*, defendendo que o aramaico foi o principal idioma utilizado por Jesus. Seu livro se tornou a base a favor da teoria aramaica, que tem cativado estudiosos até o presente. É interessante notar que ele não rejeitou o uso do grego por Jesus e pelos discípulos, antes entendia que estava presente na vida da população. Bornkamm diz:

A língua materna de Jesus é o aramaico da Galileia, o mesmo dialeto que permite a Pedro ser reconhecido pelos servos do sumo sacerdote por ocasião da negação (Mt 26:73). Nesta época o hebraico já não era língua corrente; era apenas a língua da religião e dos letrados (algo parecido com o eslavo eclesiástico da Igreja ortodoxa). Como rabi judeu ele deve ter entendido esta antiga língua de sua Bíblia. Em compensação, não sabemos o quanto ele e seus discípulos dominaram o grego difundido na administração e no comércio¹⁹⁰.

Apesar de toda a popularidade que a argumentação prol aramaico possui, entendemos que a hipótese que possui um maior conjunto de evidências é a de que Jesus falava três idiomas, hebraico,

¹⁹⁰ BORNKAMM, G. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Editora Teológica, 1976, p. 99.

aramaico e grego, utilizando bastante o grego (provavelmente o idioma mais falado) em seu ministério. A seguir, trabalharemos esta teoria buscando, principalmente, demonstrar a importância do grego na vida de Jesus.

2.1.4.1 Grego: uma língua utilizada por Jesus em seu ministério

Nesta seção, esboçamos algumas ideias em favor da utilização idiomática grega por Jesus. Buscamos posicionar o grego como uma língua de grande importância em seu ministério. Nosso interesse, neste momento, é trazer o entendimento de que o grego era bastante popular entre os judeus da Palestina naqueles dias, até mais do que o hebraico e aramaico.

Partindo do texto de João 19:19-22, possuímos boas impressões de que, mesmo sendo um idioma presente na época de Jesus e utilizado pelo mesmo em algumas situações, na maioria das vezes, o aramaico não possuía muita força como idioma relacional. O referido texto diz que quando Pilatos mandou crucificar Jesus deu ordem para pregar na cruz uma placa com a seguinte frase: “Jesus Nazareno Rei dos Judeus”. O seu objetivo era zombar do Nazareno, ou mesmo espantar seus seguidores, diluindo qualquer tentativa de tumulto. O que chama nossa atenção é que a frase foi escrita em três línguas: hebraico, grego e latim. Ou seja, o aramaico não estava presente, ensejando à proposição de que a língua não era tão popular nos dias de Jesus.

A palavra que é traduzida como “hebraico”, no texto supracitado, é Ἑβραϊστί. Este vocábulo, nessa forma, aparece apenas sete vezes no Novo Testamento (Jo 5:2; 19:13; 19:17; 19:20; 20:16; Ap 9:11; 16:16), todas as vezes usado por João. A questão é que esta palavra também pode ser traduzida como “aramaico”. Então, como resolver o impasse e fazer a melhor escolha para tradução? É fato que a maioria dos tradutores traduz Ἑβραϊστί como “hebraico”, porém, existe uma

evidência interna que aponta nesta direção, fortalecendo esta escolha.

Ἐβραϊστί ocorre no Evangelho de João cinco vezes. Um dos textos é Jo 20:16. Nele existe uma palavra hebraica que tem um grande peso nesta tomada de decisão que é o vocativo ραββουvi, que significa “meu mestre”. Esta palavra produz a ideia de alguém que está exclusivamente submisso à doutrina de um mestre tomado como distinto¹⁹¹. Mas, o que é mais relevante para a nossa argumentação é que João usa Ἐβραϊστί associado a ραββουvi, o que nos leva a concluir que para ele Ἐβραϊστί significava “hebraico”. O texto diz: “Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, lhe disse, em hebraico (Ἐβραϊστί): Raboni (ραββουvi)!”

Nossa posição é que o aramaico, na época de Jesus, geralmente, era conhecido pelos indivíduos mais letrados da sociedade, tais como fariseus, saduceus, escribas, líderes de sinagoga, bem como os essênios, sendo o seu uso, provavelmente, de natureza instrumental, necessário para aprofundar o estudo de manuscritos como Daniel e 1 Enoque (que também podia ter sido estudado em grego), escritos originalmente neste idioma. Com isso, não descartamos a possibilidade de pequenos grupos utilizarem o idioma como segunda língua, principalmente, entre aqueles que regressaram tardiamente da Babilônia.

O hebraico, por sua vez, tinha sua maior utilização em Jerusalém, principalmente, no Templo. É interessante notar que Maria chama Jesus de Raboni, o que nos conduz ao entendimento de que algumas mulheres também conheciam o idioma, não sendo, portanto, utilizado exclusivamente pelo universo masculino hebreu, nem estava totalmente vinculado ao estudo da Torá, mas funcionava como mecanismo de preservação da cultura, ou identitário.

Para que Jesus fosse reconhecido como Rabi na sociedade, era necessário um conhecimento de idiomas, dando-lhe condições de examinar os escritos importantes para o judaísmo. A narrativa de Lu-

¹⁹¹A mesma palavra aparece em Mc 10:51, sendo usada pelo cego Bartimeu, porém os tradutores optaram em traduzir apenas como mestre.

cas nos diz que Jesus tinha a capacidade de pegar um manuscrito e ler na sinagoga, como aconteceu em Nazaré (Lc 4:16). Em relação às sinagogas, uma questão interessante é: em que idioma estavam escritos os manuscritos nas sinagogas fora de Jerusalém?

Apesar de não podermos afirmar categoricamente –faltam-nos evidências arqueológicas para isso– podemos levantar suspeitas ou fazer suposições. Analisando o contexto sociocultural anterior ao primeiro século, é fato que a população hebreia esteve sob o domínio grego entre o séc. IV a.C. e II a.C. –mais precisamente até 134 a.C., época em que se inicia o período asmoneu, absorvendo o helenismo. É imprescindível lembrar, como vimos no primeiro capítulo, que os gregos se preocupavam em difundir fortemente sua cultura e língua entre todos os povos conquistados. Mesmo no período asmoneu, a cultura grega continuou a influenciar os judeus, sobretudo aqueles que viviam fora de Jerusalém.

Outro fator importante é que a Septuaginta passou a entrar em circulação a partir do séc. III a.C. podendo ser usada junto a grupos de judeus helenizados, que organizaram sinagogas fora de Jerusalém. É interessante analisarmos o comportamento de grupos judeus em nossos dias, o que nos dará uma ideia de como poderia ter acontecido na Antiguidade.

Recentemente¹⁹² estivemos participando de um curso de arqueologia em Israel. Por várias vezes nos chamou a atenção a naturalidade com que o curador dos Manuscritos do Mar Morto, Adolfo Roitman, profundo conhecedor do hebraico, fazia uso da versão bíblica espanhola em suas exposições (logicamente também era para melhor estabelecer um diálogo com o grupo), e por que nos chamou a atenção? Porque ele é um judeu argentino que não esconde seu patriotismo por àquela terra na América do Sul.

Esta absorção cultural, natural àqueles que moraram em outros países, bem como esta possibilidade de paixão por outra pátria, pode

¹⁹² Novembro de 2013.

acontecer, principalmente, entre aqueles que experimentam progresso longe de sua terra natal, como é o caso do curador dos manuscritos do Mar Morto (é relevante destacarmos que estamos falando de um judeu convicto, residente em Jerusalém, que possui destaque no cenário cultural de Israel).

O exemplo citado nos faz pensar que um mecanismo semelhante tenha acontecido entre os judeus que moraram em territórios altamente helenizados, que experimentaram progresso entre os gregos e estabeleceram vínculos profundos com sua cultura: será que seria difícil se estabelecerem sinagogas que adotassem reuniões em grego e lessem a versão LXX? Certamente que não.

Em nosso curso tivemos a rica oportunidade de ter uma aula na maior sinagoga ortodoxa de Jerusalém, conhecida como Grande Sinagoga, com o rabino Ángel Kreiman, que era o principal rabino da mesma, pessoa muito conhecida dentro do movimento Masorti, que faleceu recentemente, em janeiro de 2014. O detalhe é que a aula foi ministrada no idioma espanhol em um lugar de natureza ortodoxa, revelando-nos o desejo que os judeus possuem de querer que outros povos e culturas conheçam suas crenças, estabelecendo, para isso, pontes comunicativas.

Um dos principais lugares em que tivemos a oportunidade de pesquisar foi Massada. Esta fortaleza se encontra a oeste do Mar Morto, a cerca de 50 km ao sul de Jerusalém. O local foi identificado em 1838 pelos americanos Edward Robinson e Eli Smith. Quatro anos depois, 1842, a fortaleza começou a ser escavada pelo americano S. Wolcotte o inglês W. Tipping. Porém, só entre os anos de 1963 e 1965, mais de 100 anos depois, é que Massada foi exaustivamente escavada pelo arqueólogo israelense Yigael Yadin¹⁹³.

As informações mais antigas sobre a fortaleza nos são transmitidas pelo historiador judeu Flávio Josefo. Segundo ele o primeiro que

¹⁹³ SHAVIT, A. *My Promised Land*. New York: Penguin Random House Company, 2013, p. 80.

teve a ideia de fortificar o lugar foi Alexandre Janeu, rei da Judeia entre os anos 103-76 a.C. O objetivo era a proteção da rota comercial na região sul da Palestina. Poucas décadas após sua construção, o local foi capturado por Herodes o Grande, durante o seu reinado (37-4 a.C.), na luta por poder após a morte de seu pai Antípatro. Herodes foi o principal responsável em desenvolver as estruturas internas e fortificar Massada, transformando-a em um imponente refúgio¹⁹⁴ para ele e sua família em tempos de guerra¹⁹⁵.

Herodes construiu uma muralha no topo da montanha, edificou armazéns, aquedutos, reservatórios de água e uma grande cisterna. Visando ao seu conforto, construiu, ao norte da fortaleza, um palácio com três terraços que proporcionavam uma vista esplêndida de planaltos e do Mar Morto. Ao lado do palácio foram erigidas casas de banho térmico a exemplo dos banhos termais romanos da época.

No ano de 66 d.C., um grupo de judeus extremistas, os Sicários, conseguiu derrotar a pequena guarnição romana responsável pelo lugar, durante o período conhecido como “Guerra Judaica” (66-73 d.C.). Segundo Josefo, após a destruição do Segundo Templo (70 d.C.) outro grupo de sicários que fugiram de Jerusalém buscou abrigo em Massada¹⁹⁶. Porém, no ano 73 d.C. os romanos marcharam para destruir aquela que era a última fortaleza judaica.

Segundo Josefo, uma legião de romanos chefiados por Lúcio Flávio (utilizando-se principalmente do trabalho braçal dos próprios judeus feitos escravos) construiu oito acampamentos ao redor da montanha, que se uniam por uma pequena muralha¹⁹⁷. Em seguida, construíram uma gigantesca rampa, que pode ser vista ainda nos dias

¹⁹⁴ Não se sabe se Herodes chegou a morar nesse palácio.

¹⁹⁵ CONNOR, J. M.; CUNLIFFE, B. *The Holy Land*. Oxford Archaeological Guides. Oxford University Press, 2008. p. 378-381.

¹⁹⁶ JOSEFO, F. *The Wars of the Jews, or History of the Destruction of Jerusalem*, book 6 and 7. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm>>. Acesso em: 15 out. 2014.

¹⁹⁷ Esta pequena muralha visava evitar a fuga de rebeldes durante a noite.

de hoje¹⁹⁸. Quando finalmente invadiram o lugar, em aproximadamente um ano de cerco, encontraram cerca de 960 pessoas mortas na fortaleza.

Josefo escreveu que duas mulheres sobreviventes, com cinco crianças, contaram que os sicários, vendo que não podiam resistir aos romanos, decidiram demonstrar o seu orgulho patriótico cometendo uma espécie de suicídio em massa. Cada pai matou sua família, em seguida sortes foram lançadas para que 10 homens ficassem responsáveis em matar os demais. Na sequência um novo sorteio se realizou para selecionar o responsável em matar nove e cometer suicídio ao final. Josefo também diz que o último sobrevivente ficou responsável em incendiar o local antes de tirar sua vida¹⁹⁹.

Além dessa marcante história sobre patriotismo, Massada nos ensina, acerca daquela época, que o hebraico, o aramaico e o grego estavam presentes naquela região. Foram descobertos neste sítio arqueológico óstracos em hebraico e oito manuscritos no referido idioma, um óstraco foi encontrado contendo uma lista de nomes em aramaico, bem como óstracos em grego, datados da época herodiana²⁰⁰.

Massada situa-se em um local desértico, não havia água potável por perto (por isso a construção de um engenhoso aqueduto), mas, até mesmo ali se pode verificar a presença dos três importantes idiomas da época. Porém, o mais interessante é que os gregos não pisaram naquele local (apenas judeus e romanos). Então, porque a presença de óstracos na língua grega no local? Entendemos que a melhor explicação está no fato de que o idioma era bastante popular na época, estando presente mesmo nos lugares mais remotos da Palestina.

¹⁹⁸ Estima-se que pelo menos 15.000 pessoas entre romanos e escravos estavam envolvidos nessa construção.

¹⁹⁹ JOSEFO, F. *The Wars of the Jews, or History of the Destruction of Jerusalem*, book 7. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm>. Acesso em: 05 nov. 2014.

²⁰⁰ NETZER, E. *Masada III, The Yadin Excavations 1963-1965, Final Reports: The Buildings, Stratigraphy and Architecture*. Jerusalem, 1991, p. xv.

Outro fator que nos leva a posicionar a língua grega como um grande instrumento comunicativo utilizado por Jesus é que os Evangelhos foram escritos por seus discípulos em língua grega (Mateus foi direcionado ao público judeu). Indo adiante em nossa argumentação, tomamos como evidência as ruínas da cidade de Beit Shean, uma das principais cidades situada na antiga decápolis (conjunto de dez cidades fundadas por comerciantes gregos) e, provavelmente, um lugar frequentado por Jesus. Na cidade, encontram-se frases em grego escritas no chão, o que aponta para a relevância que a língua tinha para a população. Outro fator considerável é que Jesus conversou com uma mulher pagã (no grego hellenis) de origem siro-fenícia, o que sugere que o diálogo, muito provavelmente, tenha acontecido no idioma grego.

Em Cafarnaum, principal centro das atividades de Jesus durante o seu ministério, foram encontradas, naquela que alguns arqueólogos, a exemplo de V. Corbo, identificam como a casa de Pedro, 131 inscrições em pedaços de vasos e lâmpadas, das quais 110 eram em grego, 10 em aramaico, 9 em estrangelo e 2 em latim. Dignas de nota são as narrativas em que Jesus é apresentado conversando (ainda que em poucas palavras) com Pilatos e com o centurião romano, que eram homens letrados e fluentes no grego.

Outro argumento relevante é que Nazaré, o vilarejo em que Jesus cresceu, estava situada a 6 km de Séforis, cidade fortemente hellenizada, que exercia influência na Galileia. É interessante perceber que Mateus, explicando o motivo de Jesus ter ido morar em Cafarnaum, diz que a escolha foi para cumprir as palavras de Isaías: “Terra de Zebulom, terra de Naftali caminho do mar, além do Jordão, Galileia dos gentios! O povo que jazia em trevas viu grande luz, e aos que viviam na região e sombra da morte resplandeceu-lhes a luz”²⁰¹.

O texto sugere o seguinte: os judeus (“terra de Zebulon e terra de Naftali”) que residiam na Galileia estavam vivendo longe dos en-

²⁰¹ Mt 4:14-16.

sinamentos divinos, mais precisamente longe da luz da Torá (“o povo que jazia em trevas”), ou seja, vivendo como gentios, com certa independência das práticas judaicas, provavelmente mais voltados a práticas gregas, o que explicaria a expressão metafórica “Galileia dos gentios”. Este argumento se harmoniza melhor com a postura adotada por Jesus em relação ao foco principal do seu ministério. Ele diz: “Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel”²⁰².

Quando Herodes Antipas assumiu o controle da Galileia, fortificou Séforis para ser o ornamento de toda a Galileia dedicando-a ao imperador César Augusto. Séforis tornou-se a cidade-capital de sua tetrarquia. Apesar de não termos evidências, podemos levantar a hipótese de que Jesus tenha frequentado aquela cidade, o que daria um *upgrade* no seu conhecimento do grego. Outra possibilidade é que Séforis tenha exercido influência na pequena cidade, ou vilarejo, de Nazaré.

Aproveitando-se do fato de que em Nazaré não foi encontrada nenhuma evidência de sinagoga (o que não significa que não tenha existido) pesquisadores do Jesus Histórico, a exemplo de R. Aslan, têm sugerido que Jesus cresceu frequentando a sinagoga de Séforis. Ele diz:

De fato, desde o momento em que começou seu aprendizado como tekton (carpinteiro) até o dia em que lançou seu ministério como pregador itinerante, Jesus teria passado a maior parte de sua vida não na pequena aldeia de Nazaré, mas na capital cosmopolita que era Séfores: o menino camponês em uma cidade grande²⁰³.

Porém, mesmo que tenha existido uma sinagoga em Nazaré (o que é bastante provável), este argumento tem sua validade, posto que, além de sua localização muito próxima de Nazaré, nada impedia um

²⁰² Mt 15:24.

²⁰³ ASLAN, R. Zelota: *A vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 69.

judeu de ser recebido em outra sinagoga para estudar a Lei Mosaica. Contudo, é fato que Séfores era um excelente lugar para um carpinteiro frequentar com o propósito de estabelecer relações comerciais.

Contrariando o pensamento que se popularizou no meio acadêmico de que a Galileia era um lugar onde as comunidades viviam isoladas, sem educação e acesso à cultura, o que dificultaria a assimilação do grego, Halverson diz:

A escrita foi usada para rotular frascos, enviar mensagens, contas e atos legais e para preservar e propagar o ensino e a literatura. Embora as aldeias e encostas da Galileia fossem o cenário para muitos dos ensinamentos de Jesus, é um erro insistir que este era um ambiente rural isolado, rude, onde as pessoas tinham apenas conexões tênues com a cultura letrada²⁰⁴.

Também é salutar lembrarmos que os romanos não tinham o mesmo interesse em dominar pela cultura, como os gregos fizeram, e por isso não impuseram o latim sobre os povos dominados no Oriente, permanecendo o grego como língua popular que facilitava a comunicação entre os povos pertencentes ao antigo império grego, que migraram para o domínio romano.

Vale ressaltar alguns fatos históricos muito significativos que fortalecem a nossa teoria sobre a presença marcante do grego no ministério de Jesus. O primeiro é que o maior historiador do primeiro século, o judeu Flávio Josefo (37 d.C.-100 d.C.), escreveu em grego suas importantes obras literárias, *Guerra dos Judeus* e *Antiguidades Judaicas*, e utilizou a Septuaginta²⁰⁵, o que aponta para a força do idioma no primeiro século.

Um segundo fato que merece destaque, indicando a influência do idioma grego na cultura judaica, é que os livros mais importantes

²⁰⁴ HALVERSON, J. *Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber*. NTS 40, Cambridge, v. 40, p. 180-95, 1994.

²⁰⁵ Outro historiador judeu que utilizou a Septuaginta, no séc. III a.C., foi Demétrio, o cronógrafo.

para entendermos o período dos Macabeus que culminou como a instituição da Festa Hanukkah, ou seja, os Livros de 1 e 2Macabeus, também foram obras escritas originalmente em grego. Estas obras tinham como público primário os judeus.

Também destacamos um fato curioso. Foram encontradas duas inscrições em grego, em Jerusalém, que faziam parte do muro interior do Segundo Templo (lugar em que o hebraico tinha maior força) alertando os visitantes sobre o perigo de cruzar aquela fronteira (adentrar ao Santo Lugar). As inscrições, que hoje se encontram no museu de Israel e no museu de Istambul, diziam: “Se você não for judeu e ultrapassar este espaço você estará atraindo a morte para você”²⁰⁶.

Josefo falando sobre o assunto diz que no pátio do Templo existiam colunas sobre as quais estavam gravados em caracteres gregos e romanos “preceitos de continência e de pureza para mostrar aos estrangeiros que eles não deviam pretender entrar num lugar tão santo”.²⁰⁷ Estas são fortes evidências que revelam que até mesmo no lugar mais sagrado para os judeus era necessário a presença do grego, indicando que ele era um instrumento essencial naquele contexto.

Para a presente pesquisa, que se utiliza do método histórico para potencializar a identificação dos ditos de Jesus presentes nos Evangelhos, argumentar que o grego foi um idioma importante no ministério de Jesus e dos discípulos é algo significativo, posto que evita um distanciamento maior entre o texto escrito e suas palavras, naturalmente ampliados se argumentássemos que Jesus só se utilizou do aramaico e que posteriormente suas palavras foram traduzidas para o grego pelos seus seguidores ao escreverem os Evangelhos, o que entendemos ser pouco provável, dada a escassez de evidências que apontam para essa direção.

Como escrevemos inicialmente, a teoria de que Jesus falava três

²⁰⁶ Informação transmitida pelo arqueólogo Rodrigo Silva durante uma entrevista em 29/08/2014, que pode ser assistida no endereço <http://www.youtube.com/watch?v=gzXbEjfyMc>.

²⁰⁷ JOSEFO. F. *A história dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1990, p. 646.

idiomas, com ampla utilização do grego, é plausível, possui base teórica e por isso tem o seu lugar, neste campo aberto, junto a outras teorias, principalmente porque se ampara na arqueologia. Entendemos que, com o avanço do estudo arqueológico, novas contribuições serão dadas, em um futuro próximo, clarificando ainda mais esta importante temática.

2.1.5 Quinta fase da pesquisa historiográfica da vida de Jesus

Com a queda da escola bultmaniana iniciou-se a quinta fase da busca pelo Jesus Histórico. No final do século XX, em 1985, o estudo tomou novo fôlego com o *The Jesus Seminar* nos Estados Unidos. Esse movimento foi dividido em três momentos. No primeiro, que durou seis anos, buscou-se catalogar todos os ditos que eram atribuídos a Jesus até o ano 300, que estivessem presentes no Novo Testamento, Evangelhos apócrifos ou Escritos de autores cristãos, passando em seguida a verificar se eles eram historicamente autênticos. E, após várias discussões, o resultado era estabelecido através do espírito democrático americano: votação. O que não soa nada científico²⁰⁸.

No segundo momento, a pesquisa se concentrou em investigar proposições concernentes à vida e obra de Jesus, ou seja, relativas aos seus atos. As conclusões também foram estabelecidas através de um critério de votação. O terceiro, por sua vez, focou em descrever o mundo político-histórico em que Jesus se inseria. Alguns nomes que se destacam nessa fase são: Crossan, Meier e Theissen.

Crossan desenvolveu um sistema próprio para as suas análises que, além de buscar identificar a antiguidade da fonte e a quantidade de atestações independentes, partia das seguintes premissas: prioridade do Evangelho de Marcos; existência do Evangelho Q; dependência de João em relação aos Evangelhos sinóticos; independência de Tomé em relação aos sinóticos; independência da Didaquê; a existên-

²⁰⁸ CHEVITARESE; FUNARI, 2012, p. 54.

cia e independência do Evangelho da cruz. Este é conhecido como nível microcósmico²⁰⁹.

No nível macrocósmico está a busca por reconstruir o lugar e o tempo em que Jesus viveu, o que envolve conhecimento da cultura, história e política do mundo grego-romano e da palestina judaica, além de incluir análises associadas ao estilo de vida dos filósofos cínicos. Neste sentido, a reconstrução nada mais é do que a busca por se estabelecer uma antropologia social e cultural da época de Jesus.

O método de Dominic Crossan é de natureza histórica e arqueológica, valendo-se de categorias hermenêuticas embasadas na sociologia e antropologia quando a questão é interpretar os achados arqueológicos –estes são analisados como pertencentes ao mundo textual–principalmente os da região da Galileia. Em suma, nota-se o seu interesse na cultura mediterrânea na antiguidade associado ao interesse na cultura clássica e judaica para montar o pano de fundo de suas análises, dando ensejo a uma ampla utilização de informações arqueológicas em sua metodologia²¹⁰.

Segundo Cornell, antes de aplicar seu método, Crossan antecipa alguns “procedimentos formais” que aparentam “quase garantias de certa possível objetividade”²¹¹, que são:

²⁰⁹ CROSSAN, J. D. *O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 26-34.

²¹⁰ Funari, em um capítulo intitulado “O Jesus Histórico e a contribuição da Arqueologia” presente no livro *Jesus de Nazaré: uma outra história* (p. 217), inicia o seu trabalho enfatizando a pseudodiferença entre os campos da exegese e da arqueologia. Ele descreve o exegeta como o indivíduo que trabalha com as línguas originais de um texto enquanto o arqueólogo como o indivíduo que fica com as mãos suadas no sítio arqueológico manuseando a cultura material, o que à primeira vista parece serem dois mundos distantes. Na sequência ele diz: “As aparências contudo enganam. É verdade que o exegeta estuda os textos e o arqueólogo a cultura material, mas o bom estudioso dos textos bíblicos não pode prescindir de conhecer a materialidade do mundo retratado na Bíblia, nem o bom arqueólogo pode ignorar os textos antigos, tanto os reportados pela tradição como os descobertos pela própria arqueologia”.

²¹¹ CHEVITARESE, A. L.; CORNELL, G.; SELVATICI, M. *Jesus de Nazaré uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006, p.21.

- 1 – separação e análise desconectada do contexto histórico e do texto do Evangelho;
- 2 – estudo do contexto antes do texto;
- 3 – estudo do contexto sem o texto do Evangelho;
- 4 – estudo do contexto com o método tripartido (antropologia, história e arqueologia);
- 5 – estudo das tradições sinóticas referentes ao Jesus Histórico.

Nesta quinta fase da pesquisa também entra em cena a *Third Quest*²¹². Ela consiste na busca por aspectos histórico-sociais da vida de Jesus, seu lugar no judaísmo e diálogo com fontes não canônicas. No que tange ao aspecto histórico-social, Jesus é analisado como uma figura profética que aparece em um cenário de tensão e renovação vivido pela sociedade judaica. No que se refere ao lugar no judaísmo, pensou-se em Jesus como um fundador de um movimento de renovação dentro do judaísmo. No que diz respeito ao diálogo com outras fontes, ganhou força a suposta fonte dos ditos (Fonte Q), construída (para alguns, reconstruída) a partir das fontes canônicas e o Evangelho de Tomé, que também entra em cena nesta fase da pesquisa²¹³.

A *Third Quest* se orienta por três critérios para tentar encontrar o Jesus Histórico. O primeiro se chama “critério da diferença”. Este é a base metodológica da “Nova Pergunta”. Segundo o mesmo é dito autêntico de Jesus o que não pode ser derivado nem do judaísmo nem do cristianismo primitivo. Através deste método de exclusão, acredita-se ser possível alcançar o mínimo de historicidade garantida²¹⁴.

O segundo se chama “critério da coerência”. Este diz ser material genuíno de Jesus o que concorda em conteúdo com as tradições reveladas pelo primeiro critério (mesmo que caibam nas categorias de pensamento judaico ou cristão). Na sequência aplica-se o terceiro cri-

²¹² Outra forma de utilizar a “*third quest*”, diferente de Crossan que também a utiliza, tende a interpretar a figura de Jesus no quadro de sua escatologia e o coloca no centro do judaísmo.

²¹³ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 28.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 135.

tério, conhecido como “critério da múltipla atestação”. Ou seja, múltiplas atestações de tradições que sejam independentes entre si aumentam a probabilidade de identificar um material autêntico.

Após a *Third Quest*, a pesquisa do Jesus Histórico passa a enfatizar uma perspectiva histórico-sociológica, o que significa que o estudo da pessoa de Jesus é colocado dentro do âmbito judaico, passando a ser considerado um movimento reformista de seu tempo. Para fortalecer este tipo de abordagem, iniciou-se um processo investigativo dos escritos apócrifos e fontes pseudepígrafas, a exemplo do Livro de 1 Enoque.

Esta forma de analisar a pessoa de Jesus ganha bastante força com Crossan. Para ele nenhum dos Evangelhos canônicos deve ser tomado como fonte primária, mas sim, como produto do Evangelho de Tomé, Evangelho de Egerton, Evangelho dos Hebreus, a Fonte dos Ditos (Fonte Q) e um “Cross Gospel” reconstruído a partir do Evangelho de Pedro. Para Crossan, Jesus é um personagem marcado por influências helenísticas ficando às margens do judaísmo.

Independente do caminho escolhido pode-se afirmar que para todos eles, no campo da *Third Quest*, a pesquisa sobre Jesus rompe com o “critério da diferença” proposto na quarta fase e abre espaço para o critério histórico de plausibilidade. Ou seja, o que é plausível no contexto judaico e torna compreensível o surgimento do cristianismo primitivo tem potencial historiográfico²¹⁵.

Apesar de Crossan ter desenvolvido um método adequado aos parâmetros da historiografia, este pesquisador, à semelhança de outros, propôs apenas mais um caminho investigativo. Existem outros olhares historiográficos, outras propostas que também abordam seriamente a temática. Como afirmou P. A. S. Nogueira: “As decisões tomadas por Crossan estão longe de se tornarem unanimidade, apesar de terem formado escola, principalmente na América do Norte”²¹⁶.

²¹⁵ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 29.

²¹⁶ NOGUEIRA, P. A. S. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G., *A descoberta do*

O segundo método que merece destaque foi proposto por Meier. Seguindo a tendência das pesquisas, ele também defende que o conteúdo dos Evangelhos não deve ser identificado como a realidade total da vida de Jesus de Nazaré, uma vez que é impossível, reconstruir, na atualidade, sua vida e ministério na totalidade.

Segundo Meier, em contraste com o Jesus real, o Jesus Histórico é aquele que se pode resgatar, ou reconstruir, através das ferramentas científicas da atualidade, da moderna pesquisa histórica. Neste sentido disse: “O Jesus histórico é um constructo, uma abstração teórica de estudiosos modernos que coincide apenas parcialmente com o verdadeiro Jesus de Nazaré, o judeu que de fato viveu e trabalhou na Palestina, no século I”²¹⁷.

Meier defende que existem pouquíssimas fontes adequadas para o estudo do Jesus Histórico fora dos quatro Evangelhos canônicos. Segundo ele os Evangelhos devem ser peneirados de modo que satisfaçam as exigências metodológicas da historiografia. Maier afirma: “No fim, resta ao historiador a difícil tarefa de peneirar a tradição histórica através dos quatro Evangelhos”²¹⁸. Ele enfatiza cinco critérios, considerados essenciais, para investigar o Jesus histórico, a saber:

1º - Critério do constrangimento (a lógica consiste em que a Igreja não iria preservar algo que trouxesse dificuldades para ela se de fato não fosse verídico).

2º - Critério da descontinuidade (ênfata que possui maior probabilidade de serem palavras e atos de Jesus aquilo que não poderia ter sido originário dentro do judaísmo no tempo de Jesus nem dentro do cristianismo primitivo).

3º - Critério da múltipla confirmação (possui maior probabilidade de ser palavra ou atos de Jesus aquilo que é atestado por várias fontes).

4º - Critério da coerência (É uma espécie de segunda fase dos critérios).

Jesus Histórico. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 70.

²¹⁷ MEIER, J. P., *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, p. 160. Livro 1, v. 2.

²¹⁸ *Ibid.*, p.16.

Só é aplicado após o isolamento de passagens pelos outros critérios. Por este critério permanecem os textos que se ajustam bem à base de dados, ou seja, possuem coerência com outros textos selecionados).

5º - Critério da rejeição e execução (Este é voltado para identificar as palavras e atos de Jesus que ameaçavam ou perturbavam as classes superiores de sua época, justificando, deste modo, sua crucificação. Estes possuem maior probabilidade de serem palavra e atos de Jesus).

Uma terceira proposta metodológica que possui grande aceitação no estudo do Jesus Histórico foi formulada por Gerd Theissen. Percebe-se que a proposta de Theissen dialoga mais intensamente com o texto canônico. Em relação às anteriores poderíamos dizer que parece ser um pouco mais conservadora.

Falando sobre as fontes, Theissen argumenta que quando se avalia documentos que tratam do Jesus Histórico é importante prestar atenção em dois fatores: sua proximidade com o Jesus Histórico e sua independência. Quanto mais próxima da época de Jesus mais valor ela tem. Em relação à independência, o critério é que quanto mais concordância entre as fontes supõe-se que são dependentes entre si. É importante que ela siga uma tradição que seja autônoma em relação aos outros Evangelhos.

Theissen construiu uma metodologia baseada na *Third Quest*, porém, sua proposta é bastante inovadora, pois identifica pontos fracos na metodologia. Podemos denominá-la de *Third Quest Modificada*. Em relação ao primeiro critério ele disse:

O critério de diferença é dogmática disfarçada. O caráter único e original de Jesus é determinado *a priori*. Essa assunção prévia leva a uma distorção da história: o que liga Jesus com o judaísmo e com o cristianismo primitivo é desprezado ou subestimado. O critério da diferença promove, por exemplo, o surgimento de uma imagem de Jesus antijudaica. O critério de diferença é impraticável. Generalizações históricas negativas dificilmente podem ser verificadas, uma vez que não conhecemos todas as fon-

tes, mas apenas uma seleção casual²¹⁹.

Em seguida ele passou a criticar o segundo critério como que possuindo uma vinculação errônea ao primeiro critério:

O critério de coerência não é um guia seguro. Ele se baseia no critério de diferença e leva adiante suas assunções equivocadas. Além do mais, subestima possíveis contradições e desenvolvimentos em Jesus e despreza a possibilidade de haver material autêntico exatamente em tradições de Jesus estranhas e difíceis de manejar²²⁰.

Quando se refere ao terceiro critério Theissen argumenta que ele não pode ser criticado, porém só é eficiente junto a outros indícios. Na sequência Theissen propõe uma modificação do primeiro afirmando que o mesmo deve ser substituído pelo critério da plausibilidade histórica, que defende um Jesus vinculado ao judaísmo e responsável em influenciar o cristianismo primitivo.

As tradições sobre Jesus têm uma influência historicamente plausível quando podem ser compreendidas como influência da vida de Jesus - em parte, porque fontes independentes concordam entre si; em parte, porque elementos nessas fontes vão contra a tendência. Coerência e oposição à tendência são critérios complementares para a plausibilidade da influência histórica²²¹.

Esta modificação busca inserir o estudo da pessoa de Jesus no cenário judaico-cristão, do primeiro século, que, segundo Theissen, estava sendo violado na pesquisa. Assim, todas as reconstruções que busquem utilizar o método histórico são dependentes da imagem que se tem do judaísmo da época do Segundo Templo.

Em se tratando da suposta Fonte Q, ela é considerada por

²¹⁹ MEIER, 1996, p. 135.

²²⁰ Ibid., p. 136.

²²¹ Ibid., p.136.

Theissen e por outros estudiosos como de “uma grandeza inferida”; percebe-se que a academia está dividida sobre a real existência desse material. Na sequência passaremos a expor nossas considerações sobre o assunto.

2.1.5.1 O lugar do Documento Q no estudo do Jesus Histórico

A maioria dos estudiosos do Jesus Histórico tem defendido a teoria alemã da existência de um Documento Q (Quelle). À medida que os estudos avançam, teorias mais refinadas têm sido propostas. Alguns teóricos falam da extensão da Fonte, outros da redação, existem aqueles que falam de uma comunidade, ambientação geográfica, estágios de tradição, escrita e até sobre a teologia de Q.

Frente a esses exageros Meier, que é um defensor da existência de Q, adotou uma postura mais equilibrada. Além de reconhecer que vários respeitadas exegetas foram capazes de realizar o seu trabalho rejeitando a existência de Q, ele diz:

Não consigo deixar de pensar que os estudos bíblicos experimentaríamos um grande avanço se os exegetas repetissem todas as manhas, como um mantra: ‘Q é um documento hipotético, do qual o tamanho, a redação, a comunidade originária, os estratos e os estágios de escrita exatos não são conhecidos’. Esta devoção diária poderia nos poupar de voos da imaginação fadados, em minha opinião, a acabar em ceticismo... Temo que os exegetas estejam tentando conhecer o incognoscível²²².

Theissen, por sua vez, também mostra coerência ao falar que “é possível imaginar, mas não demonstrar, que algo do material especial de Mateus e de Lucas tenha se originado de Q”²²³. Porém, como surgiu a ideia de uma Fonte Q? Porque alguns estudiosos passaram a defender a teoria de Q? Ela é realmente útil para o estudo do Jesus

²²² MEIER, 1996, p. 244.

²²³ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 48.

Histórico? Passemos a ponderar sobre estas indagações, com a prudência que elas exigem, contrariando, respeitosamente, aqueles, à semelhança de Meier e Theissen, que defendem a hipótese da existência de um Documento Q no primeiro século da era cristã.

Quelle (Fonte) surge na segunda fase do Jesus Histórico, por volta do ano de 1837, quando os alemães Christian Gottlob Wilke e Christian Hermann Weisse, que defendiam ser o Evangelho de Marcos, juntamente com a suposta Fonte Q, as mais antigas fontes para o estudo do Jesus Histórico. Esta teoria foi desenvolvida posteriormente por H. J. Holzmann²²⁴.

Weisse fundamentou seu argumento em relação à antiguidade de Marcos e uso do mesmo pelos demais Evangelhos em duas principais proposições²²⁵:

1ª - No Evangelho de Mateus e Lucas, encontram-se tradições de um plano comum apenas nas partes que eles têm em comum com Marcos (93% do conteúdo dos Evangelhos sinóticos são semelhantes).

2ª - Nas partes em que os três Evangelhos possuem em comum, a concordância dos outros dois é medida através de Marcos.

Após admitirem que Marcos seja o Evangelho mais antigo²²⁶ e a principal fonte de ditos encontrados em Mateus e Lucas, o que explicaria as semelhanças nas três narrativas, surge uma segunda questão: como se explicam as semelhanças encontradas em Mateus e Lucas e que não estão presentes em Marcos? Neste momento surgiu Q. Passou-se a supor a existência de outro Escrito tão antigo quanto Marcos para dar suporte às construções das narrativas semelhantes em Mateus e Lucas.

²²⁴ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 23.

²²⁵ SCHWEITZER, A. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século Editora Cristã, 2003, p. 150.

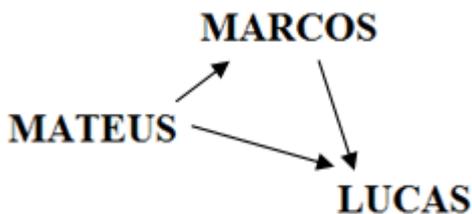
²²⁶ É mais fácil defender que Mateus e Lucas ampliaram Marcos do que Marcos ter resumido os dois. Os pontos fracos dessa teoria são: Mateus foi uma testemunha ocular da maioria dos eventos; Marcos possui alguns relatos mais ampliados do que Mateus e Lucas; a Igreja Primitiva defendia Mateus, como narrativa mais antiga.

Alguns estudiosos dão os seguintes argumentos em favor de Q como pano de fundo para Mateus e Lucas:

- 1º - Existe um alto grau de concordância verbal entre Mateus e Lucas.
- 2º - O primeiro Evangelho reproduz o Documento Q mais fielmente do que o terceiro.
- 3º - Existem perícopes semelhantes em Mateus e Lucas.
- 4º - Existem expressões raras na Septuaginta e no restante do Novo Testamento que aparecem em Mateus e Lucas.
- 5º - Há um significativo número de concordância na ordem das perícopes entre Mateus e Lucas.

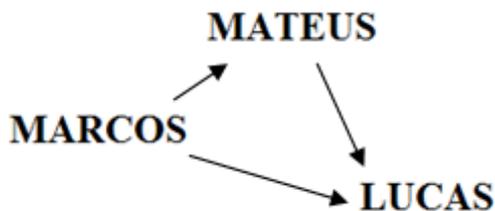
A outra teoria, que confronta a teoria da existência de Q, admite que Mateus e Marcos serviram de fonte para Lucas. Esta teoria possui duas vertentes principais: a primeira é que Mateus é o Escrito mais antigo e a segunda é que Marcos é o Escrito mais antigo. No primeiro caso Marcos deriva seu conteúdo de Mateus, e Lucas de Mateus e Marcos (Eusébio de Cesareia defendia que Mateus era o Evangelho mais antigo). No segundo caso, Mateus deriva seu conteúdo de Marcos, e Lucas de Mateus e de Marcos. A seguir ilustrações das hipóteses:

Figura 1 - Mateus como fonte primária



Fonte: Produção do autor.

Figura 2 - Marcos como fonte primária



Fonte: Produção do autor.

Independente de qual seja a hipótese escolhida, o fato é que ambas descartam a necessidade de Q e absorvem toda argumentação em favor de Q. É interessante notar que Mateus e Marcos possuem uma ordem narratológica semelhante (mesmo apresentando algumas poucas variações), o que nos leva a pensar que um dos dois escritores, antes de redigirem o seu Evangelho, teve contato com o Escrito do seu colega.

Entendemos que uma destas teorias seja mais viável para explicar as semelhanças nos Evangelhos sinóticos, tendo em vista que nunca se ouviu falar, na história e na tradição, da existência de um documento “Fonte”, que alguns chegam a defender como um documento escrito por Jesus.

Some-se a isso o fato de que em Lucas encontramos uma evidência que aponta para a natureza do material como produto do testemunho de testemunhas oculares, resultante de profunda investigação, ou seja, trabalho de historiador. Se admitirmos que o Evangelho de Mateus tenha sido escrito pelo próprio Mateus, discípulo de Jesus (apesar da crítica sobre a autoria do Evangelho) ficaria notório a relação que Lucas pode ter tido com esse Escrito, cuja origem estaria vinculada a uma testemunha ocular que escreveu uma “narração coordenada”:

Visto que houve muitos que empreenderam uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas

oculares e ministros da palavra, igualmente a mim me pareceu bem, depois de acurada investigação de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem (Lc 1:1-3).

Analisando a suposta Fonte Q, Evangelho de Tomé e o suposto Evangelho da Cruz, Nogueira se posiciona com desconfiança acerca da utilização de tais fontes na tentativa de construção de um Jesus Histórico:

Mesmo entre os que aceitam a existência do Evangelho Q, é controversa a estratificação do mesmo em Q1, Q2 e Q3 [...] Tampouco é consensual sua avaliação (de Crossan) do Evangelho de Tomé como tradição independente e como pertencendo às tradições mais antigas. Igualmente problemática é a hipótese do Evangelho da Cruz²²⁷.

Dadas as inconsistências em relação a Q, a presente pesquisa não leva em consideração esta hipótese, no que tange a sustentar que alguns ditos de Jesus tenham sido registrados primeiro em Quelle, vendo com mais coerência as outras hipóteses que descartam a necessidade de Q.

2.2 O “calcanhar de Aquiles” da metodologia do Jesus Histórico

Defender a importância de qualquer método científico não significa tê-lo, em última análise, como modelo perfeito para as investigações. É importante estarmos conscientes de que toda e qualquer metodologia possui suas limitações. Da mesma forma que “as teorias científicas não podem ser provadas, mas apenas corroboradas”²²⁸, o

²²⁷ NOGUEIRA *apud* CHEVITARESE; CORNELLI, 2006, p. 72.

²²⁸ MAIA, N. F. *Verdades da ciência e outras verdades: a visão de um cientista*. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p.47.

método, seja ele qual for, não é capaz de conduzir as pesquisas em direção à palavra final sobre um determinado assunto investigado. Os métodos, por possuírem limitações, sempre fornecerão respostas limitadas.

Para que uma metodologia continue a progredir é importante que ela seja analisada, criticada, testada e refutada por outros olhares científicos, a fim de que adquira uma postura permanente de aperfeiçoamento, o que a levará a conquistar melhores resultados no futuro. Como disse R. Popper, um filósofo da ciência no século XX: “Científico é o que é passível de ser descartado, refutado, desacreditado, na base de razões científicas”²²⁹.

Neste ponto trazemos à discussão algumas considerações feitas por Nogueira analisando a metodologia do Jesus Histórico através de um olhar metodológico textual. Ele considera o método historiográfico como demitologizante, reducionista e sem instrumentos hermenêuticos que tratem do papel religioso de Jesus de Nazaré, além de não conseguir analisar a influência do Messias sobre seus seguidores.

Ele segue suas críticas argumentando –baseado em uma obra intitulada *Jesus* do exegeta de Heidelber, Klaus Berguer- que a historiografia não observa o critério da continuidade da narrativa. Os argumentos berguerianos trazidos à pauta são:

1º - As fontes são reduzidas a fragmentos de fontes prioritárias em detrimento de outras igualmente antigas. Por exemplo, prioriza-se o Livro de Marcos e rejeita-se o Livro de João que também remonta ao primeiro século.

2º - Divisões artificiais como: pré-pascal e pós-pascal, são inseridas e usadas como referenciais.

3º - Dimensões da realidade são consideradas como únicas possíveis, significando que tudo que não pode ser comprovado factualmente recebe o carimbo pejorativo de lenda.

4º - Os argumentos de que fontes mais recentes são conhecedoras das

²²⁹ NOGUEIRA *apud* CHEVITARESE; CORNELLI, op. cit., p. 117.

fontes mais antigas e acrescentam aspectos lendários (“falsificações lendárias”) às narrativas mais antigas.

Nogueira também defende que a construção historiográfica diminui o impacto sobre os leitores, posto que, segundo estes procedimentos, “o encontro com o texto não pode ser uma nova experiência da realidade, não pode ser um encontro; ele é sempre reduzido à nossa perspectiva moderna de compreensão do mundo”²³⁰.

Dada a diversidade de material produzido e posturas metodológicas divergentes, no intuito de explicar quem foi Jesus de Nazaré, meados do século XX foram marcados por um grande ceticismo sobre a possibilidade de se descobrir um Jesus segundo a proposta historiográfica. A realidade era que a busca por um Jesus Histórico, conforme modelo da historiografia, tinha alcançado vários resultados negativos, posto que o interesse dos pesquisadores em querer atualizar a pessoa de Jesus tinha deslocado bastante sua imagem do seu cenário original.

Escrevendo sobre o ceticismo de grande parte da pesquisa bíblica a respeito da tentativa de se reconstruir um Jesus nos moldes historiográficos, Nogueira diz:

A pesquisa sobre o Jesus Histórico é um campo da Antiguidade cuja legitimidade é muito questionada. Esse questionamento tem origem em grupos muito diferentes e por motivos muito diversos. No lado teológico, o primeiro argumento levantado para justificar as restrições à pesquisa sobre Jesus de Nazaré como objeto da historiografia é que sabemos muito pouco sobre ele e que, portanto, importa mais conhecer o que se testemunha sobre ele do que o que é possível reconstruir²³¹.

Continuando o seu raciocínio, ele também diz que este ceticismo, na verdade preconceito, pode ser vislumbrado nos círculos de historiadores:

²³⁰ NOGUEIRA *apud* CHEVITARESE; CORNELLI, 2006, p.76.

²³¹ *Ibid.*, p. 69.

Mas existe também o ceticismo sobre o trabalho acadêmico de reconstrução histórica de Jesus de Nazaré que parte de círculos de historiadores. Em especial no contexto universitário brasileiro, onde se respira ar anticlerical, falar de Jesus em instituições públicas seria uma forma de desrespeitar a consagrada divisão de Igreja e Estado, e de cruzar a perigosa fronteira da fé com a ciência [...]. Desconsidera-se, aqui, a enorme importância que os textos e personalidades históricas fundantes do cristianismo nas origens tiveram na história da cultura e do pensamento do Ocidente²³².

Contra a pesquisa historiográfica sobre Jesus pesam dois principais argumentos: a suspeita de que toda a tradição de Jesus nos Evangelhos esteja permeada de interpretações e acréscimos, impossibilitando a reconstrução das palavras originais, e o ceticismo acerca das narrativas miraculosas. Porém, todos aqueles que enveredam pelo caminho da ciência devem aprender a suspeitar das suspeitas e ser cético para com o ceticismo, posto que nem todas as afirmações dos cientistas tem bases científicas.

Em relação aos milagres, existem historiadores que estão trilhando um caminho no mínimo interessante. Eles têm desenvolvido alternativas que se encaixem na proposta metodológica historiográfica para explicar as narrativas miraculosas presentes nos Evangelhos – por mais que elas sejam apenas tentativas.

Conquanto seja limitada, e ainda continue sendo reducionista, em certa medida, esta nova postura, de tentar explicar os milagres através de um viés científico, se apresenta com mais coerência e evita a postura radical e anticientífica dos críticos que defendem, sem constatação científica, que os escritores dos Evangelhos são farsantes e que tudo não passa de uma criação da religião. Desejando contrapor esta posição, examinaremos algumas conclusões, de natureza racionalista, sobre as realizações milagrosas de Jesus.

O teólogo iluminista C. F. Bahrdt (1741-1792) defendeu a ideia

²³² NOGUEIRA *apud* CHEVITARESE; CORNELLI, 2006, p. 70.

de que os milagres eram uma espécie de “truque de mágica” em que nos bastidores existia uma sociedade de essência secreta que montava o palco para a realização dos seus feitos e auxiliava Jesus durante o “espetáculo”²³³.

O argumento racionalista evoluiu com o teólogo de Heidelberg, H. E. G. Paulus (1761–1851). Ele argumentou que existiam causas intermediárias, não secretas, ou seja, todos os que estavam presentes junto com Jesus entendiam como as coisas se passavam, porém, elas não estão mencionadas nos relatos dos Evangelhos²³⁴.

Um novo caminho foi proposto por David Friedrich Strauss (1808 -1874). Segundo ele as histórias dos milagres deveriam ser interpretadas de uma maneira poética. Ela tinha a função de mostrar a superioridade de Jesus sobre outras figuras veterotestamentárias que realizaram feitos miraculosos no passado. De acordo com Strauss, esta imagem, criada em torno da figura de Jesus, apresentando-o como ser poderoso, gerava efeitos psicossomáticos que produziam curas miraculosas. Neste caso os indivíduos eram responsáveis pela sua própria cura²³⁵.

Para Bultmann, as histórias dos milagres seriam uma transferência do contexto helenístico para o judaísmo. M. Dibelius, em 1919, classificou grande parte das histórias sobre os milagres como romances, justificando que os escritores assumiram o estilo literário da época marcada por um desejo de contar histórias. L. Bieler defendeu, em 1935, o argumento de que na Antiguidade era comum existirem nas culturas os taumaturgos que eram tomados como “homens divinos”. Segundo o mesmo, quem desempenhou este papel no cristianismo foi Jesus de Nazaré²³⁶.

Na década de 70, G. Vermes, pesquisador judeu, inseriu a figura de Jesus entre os taumaturgos do século primeiro. De acordo com

²³³ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 310.

²³⁴ Ibid., p. 310.

²³⁵ THEISSEN; MERZ, 2002, p. 311

²³⁶ Ibid., p. 312.

ele, os taumaturgos da época, como, por exemplo, Honi (fazedor de chuva), eram duramente criticados pelo judaísmo institucionalizado. Esta também é a posição assumida por Theissen que defende que, assim como o Reino de Deus está no centro da pregação de Jesus, as curas e exorcismos constituem o centro de sua atividade²³⁷.

Na mesma década de 70, M. Smith, outro estudioso judeu, catalogou Jesus como mago. Sua teoria era que o nazareno aprendera magia no Egito. Sua proposta (pouco racionalista) lembra o mesmo ódio que os líderes religiosos judeus nutriam por Jesus no primeiro século. Smith defendeu que Jesus, possuído pelo demônio Belzebu e o espírito de João Batista, através de rituais, realizou feitos de magia²³⁸.

Crossan apresenta uma postura bastante coerente, uma vez que deixa transparecer sua consciência acerca da limitação científica para estudar certos fenômenos, ao entender Jesus como “um grande curandeiro”. Ele diz: “Acredito ser claro e evidente o fato de que Jesus era um grande curandeiro e, mesmo que nós não consigamos explicar essa capacidade a veracidade dela parece seguramente afirmada”²³⁹.

Entendemos que a historiografia não é a única forma de análise dos Evangelhos, assim como estamos conscientes de suas limitações metodológicas e cortes na análise do texto bíblico. Porém, também compreendemos que é uma alternativa científica cabível para examinarmos textos da natureza dos Evangelhos.

A historiografia, como ciência que se propõe a estudar a vida de Jesus, busca oferecer respostas embasadas em pressupostos altamente racionalistas, o que, naturalmente, causará conflitos com textos carregados de feitos extraordinários. Outra proposta, de natureza mitológico-historiográfica, nos é apresentada por Mircea Eliade, através da disciplina História das Religiões, que também se constitui em um olhar científico que tem seu valor na investigação das religiões e seus

²³⁷ Ibid., p. 305.

²³⁸ Ibid., p. 313.

²³⁹ CROSSAN, J. D. *apud* CHEVITARESE; FUNARI, 2012, p. 26.

personagens sagrados.

2.3 História das Religiões: proposta metodológica de Mircea Eliade

Uma das principais áreas de interesse de Eliade é a Hermenêutica. Para ele é a partir dela que os mundos culturais e epistemológicos são construídos. Ele propõe um caminho diferente para o estudo da religiosidade, uma nova proposta disciplinar, em que ele aborda o fenômeno religioso como fenômeno irreduzível²⁴⁰, no âmbito da História das Religiões.

Segundo O. V. Peres²⁴¹, a originalidade de Eliade se encontra em seu novo olhar, mais amplo, para a religião que difere do olhar, em particular, da filosofia, teologia, e explicações, seja por um viés psicológico, sociológico, etnológico ou mesmo das abordagens históricas que captam apenas uma visão parcial do fenômeno. Eliade defende que a irreduzibilidade e autonomia do fenômeno religioso estão, em sua particularidade e singularidade, requerendo análises mais globais, visando a uma maior abrangência e compreensão deste fenômeno que é de natureza complexa.

Além da missão de tentar reconstruir a história das formas religiosas e seus contextos sociais, econômicos e políticos, Eliade diz que o historiador das religiões possui um segundo objetivo relevante ligado ao desenvolvimento da fenomenologia. “A segunda tarefa é a do fenomenólogo. O fenômeno religioso é irreduzível. Por isso deve ser apreendido em sua modalidade própria, a do sagrado”²⁴².

²⁴⁰ Eliade descrevia o sagrado como um elemento na estrutura da consciência da humanidade e não uma fase histórica dessa consciência como propõem modelos evolucionistas.

²⁴¹ PERES, O. V. *apud* DREHER, L. H. *A Essência Manifesta: A Fenomenologia nos Estudos Interdisciplinares da Religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p.46.

²⁴² POUPARD, P. *Diccionario de las Religiones*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, p. 527.

Poupart diz que toda a obra científica de Eliade está fundamentada sobre uma tríplice perspectiva, que é histórica, fenomenológica e hermenêutica. Ele desenvolve suas pesquisas sempre com a preocupação de não diluir nem rebaixar o fenômeno religioso a categorias puramente psicológicas²⁴³.

Neste sentido Eliade constrói seu conceito de Mito defendendo que o mesmo não é uma fábula ou uma narrativa não verdadeira, porém uma narrativa sagrada, uma história sagrada, que relata como algo foi criado, produzido e passou a existir. “Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana”²⁴⁴.

Partindo desta perspectiva, de valorização do sagrado, ele buscou construir seus argumentos em favor da História das Religiões, com a intenção de despertar os historiadores a lidarem coerentemente com a disciplina, bem como serem ousados no uso da hermenêutica. Paralelamente, ele inferioriza a capacidade científica de outras disciplinas em analisar a religião, argumentando que elas promovem o reducionismo e não valorizam o sagrado presente na religiosidade.

Segundo Croatto, Mircea Eliade evitava a perspectiva evolucionista presente nas ciências humanas, cuja abordagem descrevia as religiões “arcaicas” como as menos evoluídas. Pensa, ao contrário, que as religiões antigas conservam melhor as formas originárias do comportamento do *homo religiosus* perante seu próprio objeto, que Eliade chama de “hierofania” ou manifestação do sagrado. “Portanto, por não poderem alcançar a complexidade do fenômeno religioso, faz-se necessário que as outras ciências caminhem à sombra da História das Religiões”, diz Eliade²⁴⁵.

A História das Religiões constituiu-se em uma disciplina autô-

²⁴³ POUPARD, 1985, p. 529.

²⁴⁴ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 86.

²⁴⁵ CROATTO, J. S. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 57.

noma logo após o início do Orientalismo. Em alguns aspectos, que se baseiam nas pesquisas dos orientalistas, lucrou enormemente com o progresso da antropologia. Em outras palavras, as duas principais fontes documentais para a História das Religiões foram as culturas da Ásia e os chamados povos “primitivos”. Ela contribuiu grandemente para a ampliação do horizonte cultural do Ocidente. Eliade diz: “É difícil imaginar outra disciplina humanista que tenha ocupado melhor posição para contribuir tanto para a ampliação do horizonte cultural do Ocidente como para a aproximação com os representantes das culturas orientais e arcaicas”²⁴⁶.

Porém, existiu uma grande diferença entre a influência que a História das Religiões exerceu na mentalidade ocidental no século XIX e sua influência no século XX (época de Eliade). Na cultura moderna, nos dias de Eliade, sua força é bem menor, uma vez que não existia mais a mesma paixão pela área como nos seus primórdios.

Um dos principais problemas que promovia a falta de interesse do público em seus dias não residia, em primeira instância, na qualidade dos historiadores, mas na “timidez” dos mesmos. Esta retração despertou o interesse de Eliade, que se viu motivado a buscar descobrir as causas fundantes desse tipo de comportamento.

Certamente, pode-se responder que em nossos dias não há Max Muller, Andrew Lang ou Frazer; talvez seja verdade, não porque os historiadores das religiões de hoje são inferiores a eles, mas simplesmente porque eles são mais modestos, mais retraídos, de fato mais tímidos. É exatamente este problema que me intriga. Os historiadores das religiões se permitiram ter uma postura retraída, contentaram-se com as lições que aprenderam dos seus ilustres predecessores²⁴⁷.

O fato era que os historiadores da época de Eliade não atenta-

²⁴⁶ ELIADE, M.; HARRY, B. P. *Crisis and Renewal in History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 1965, p. 4. v. 5.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 2.

ram para a importância de caminhar propondo novas ideias, novos caminhos, mas se esconderam nas inovações de seus antecessores, de modo que o novo se tornou velho não ativando o mecanismo de curiosidade do público interessado em História das Religiões, levando-o a migrar para outras ciências em busca de novas respostas.

Um segundo fator que levou a História das Religiões ao obscurantismo foi a falta de diálogo da disciplina com outras áreas da vivência humana, tais como a arte, poesia e filosofia, o que fortaleceria sua inserção, como matéria de relevância cultural, na sociedade. Somado a este fator existiam as ênfases nas ideologias materialistas, positivistas e a preocupação exarcebada em estabelecer as bases da disciplina, de modo que a concentração dos esforços estava no estudo da filologia.

Eliade defendia a ideia de que um bom historiador das religiões, engajado na sua disciplina, deve dedicar-se ao estudo das religiões asiáticas e do imenso mundo “primitivo”, para ser capaz de captar as principais ideias de todas as religiões do antigo Oriente Próximo:

Mas se ele é fiel aos objetivos da sua disciplina –um historiador das religiões da Ásia e do vasto mundo “primitivo”- espera-se que ele seja capaz de compreender as ideias fundamentais de todas as religiões do antigo Oriente Próximo, do mundo mediterrâneo, do judaísmo, cristianismo e islamismo. Obviamente, não é uma questão de lidar com todos esses saberes como um filólogo ou historiador, mas de assimilar as pesquisas dos especialistas e de integrá-las na perspectiva específica da História das Religiões²⁴⁸.

Ideologicamente ele argumentava que um pesquisador das religiões, de qualidade, deveria ter bons conhecimentos filológicos; caso contrário, não deve ser considerado um pesquisador ou estudioso responsável. Para Eliade era imprescindível que o historiador das religiões dominasse a filologia do povo objeto da pesquisa.

²⁴⁸ ELIADE; HARRY, 1965, p. 4.

Apesar da posição privilegiada que o historiador das religiões ocupava (partindo da premissa que ele era um bom conhecedor das religiões asiáticas e do “mundo primitivo”), Eliade dizia que ele não estava fazendo bom proveito dela. “Recordei estes fatos em outro lugar para mostrar o pequeno lucro que os historiadores das religiões têm atraído a partir de sua situação privilegiada”²⁴⁹.

Uma das principais problemáticas em relação aos historiadores da religião de sua época consistia na falta de ousadia dos mesmos. As pesquisas caminhavam preocupadas, quase que unicamente, em firmar suas bases envolvendo-se pouco em questões hermenêuticas, o que promoveu o declínio das últimas gerações de historiadores da religião no quesito criatividade.

Naquele contexto histórico o interesse nas religiões estava sendo sustentado, principalmente, por outras áreas acadêmicas e não pelo fruto do trabalho dos historiadores da religião. Trabalhos da psicologia, antropologia, teologia e críticos literários eram os mais evidenciados.

Se alguém ainda fala de tabu e totemismo, é acima de tudo devido à popularidade de Freud; se alguém está interessado em religiões dos “primitivos”, é graças a Malinowski e alguns outros antropólogos; se a escola do mito e ritual ainda atrai a atenção do público, é por causa dos teólogos e alguns críticos literários²⁵⁰.

Porém, apesar da discrição que ocupava no cenário acadêmico, ele acreditava que era possível reverter aquela situação atraindo novamente o interesse de pesquisadores para esta área do saber, desde que houvesse uma tomada de consciência dos historiadores da religião, em relação à gama de possibilidades que estava diante deles, e passassem a desenvolver uma nova hermenêutica em torno do fenômeno religioso, tendo a criatividade como âncora de todo o processo.

²⁴⁹ Ibid., p. 5.

²⁵⁰ ELIADE; HARRY, 1965, p. 5.

Nesta direção Eliade propõe a ruptura com a proposta puramente analítica que iria dialogar com generalizações, sínteses e hipóteses já na primeira fase da construção científica.

A proposta hermenêutica de Eliade estava enraizada na sua concepção de símbolo que, em hipótese nenhuma, pode ser apresentado em categorias reducionistas; ao contrário, nele há a possibilidade de conhecer algo novo, o que dá ensejo a uma interpretação flexível, aberta e criativa.

Dentro da perspectiva eliadiana, o símbolo tem a capacidade de tornar presente aquilo que se encontra ausente, levando o ser a ativar categorias simbólicas, tornando possível, através desta linguagem simbólica, influências do sagrado no ser, pois o símbolo não é fechado em si mesmo no tempo, mas trans-histórico.

Sempre possível de ser reinterpretado e atemporal, o símbolo possibilita ao *homo religiosus* contemporâneo participar do evento primordial e ao mesmo tempo abre espaço à possibilidade de uma ressignificação no presente:

O simbolismo acrescenta um novo valor a um objeto ou a uma ação, sem por isso prejudicar seus valores próprios e imediatos. Aplicado a um objeto ou a uma ação, o simbolismo os torna “abertos”. O pensamento simbólico faz “explodir” a realidade imediata, mas sem diminuí-la ou desvalorizá-la; na sua perspectiva o universo não é fechado, nem o objeto é isolado em sua própria existencialidade: tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações. O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si mesmo em um “mundo aberto” e rico de significados. Resta saber se essas “aberturas” são meio de fuga ou se, ao contrário, constituem a única possibilidade de alcançar a verdadeira realidade do mundo²⁵¹.

De acordo com Eliade, a linguagem simbólica é anterior à razão discursiva. Ele defendia a teoria de que as imagens, os símbolos e mi-

²⁵¹ ELIADE, M. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 178.

tos são responsáveis em revelar ao ser humano o que lhe é de mais essencial ao espírito, desenvolvendo-lhe as potencialidades do ser. Referindo-se à capacidade dos símbolos, Guimarães diz:

Os símbolos são tão necessários à expressão do espírito como o corpo o é à sua existência. A dualidade “conteúdo-aparência” é inerente ao dinamismo de realização do espírito: este só se realiza a si próprio *em e pelo* outro. Por conseguinte, a função essencial do símbolo é colocar o espírito em condições de se exprimir. A pluralidade das estruturas simbólicas liga-se à natureza multiforme do espírito que exige uma expressão múltipla. Tal expressão se refere à tensão entre a aparência finita e o conteúdo infinito que dá ao símbolo o seu poder sugestivo. A constituição essencial do homem é, portanto, simbólica: não há um ato seu sequer que seja só espiritual, do mesmo modo que não há nenhum ato seu que seja vazio de significação²⁵².

Criticando a mentalidade da pesquisa moderna e o olhar sagrado para o método filológico, como a última palavra autoritativa em questões metodológicas, Eliade fala da necessidade de avançar em direção a novos horizontes, que estariam acima da fase analítica. Isso aconteceria a partir da introdução de um novo estilo hermenêutico capaz de dar acesso a esta dimensão considerada por ele mais elevada. Ou seja, seria necessário esquivar-se da prática de manipular os dados religiosos de uma maneira puramente cientificista segundo propõem as ciências naturais.

Segundo o mesmo, a História das Religiões deveria ser pensada a partir de uma “hermenêutica criativa”, o que seria um salto, ou rompimento, em relação aos limites impostos pelo “cientificismo” e pelas ciências naturais:

Tais hermenêuticas criativas nem sempre aparecem para orientar

²⁵² GUIMARAES, A. E. *O Sagrado e a História: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 458.

o trabalho dos historiadores das religiões, porque, talvez, exista uma inibição provocada pelo triunfo do “cientificismo” em determinadas disciplinas humanistas [...]. Nem a História das Religiões, nem qualquer outra disciplina humanista, deve se conformar [...] com os modelos emprestados das ciências naturais, ainda mais que estes modelos estão desatualizados, especialmente aqueles emprestado da física²⁵³.

Diferentemente das ciências naturais, que possuem seu próprio modelo, o historiador das religiões, no desenvolvimento do seu trabalho hermenêutico, precisaria lembrar que cada cultura seria constituída por uma série de interpretações e revalorização de seus mitos ou das suas ideologias específicas.

Eliade defendia que a postura desse estilo hermenêutico, que levava a sério a criação de novos valores culturais, não significava que ela não tinha objetividade. Ele chegou a comparar a hermenêutica criativa a uma ciência dura como a ciência tecnológica, tendo em vista que ela também lida com a realidade:

A partir de certo ponto de vista, pode-se comparar a “descoberta” hermenêutica a um método científico ou tecnológico. Antes da descoberta, a realidade que veio a se descobrir estava lá, apenas não se via, ou não se entendia, ou não se sabia como usá-la. Da mesma forma, uma hermenêutica criativa revela significações que não se entendia antes, ou se coloca em relevo com tal vigor que, depois de ter assimilado essa interpretação, a consciência não é mais a mesma²⁵⁴.

Em um segundo momento Eliade diz que o próprio historiador geralmente é afetado pelo que produz, recebendo em si as consequências de seu próprio trabalho hermenêutico. Se isso não acontecesse era porque o historiador tinha desenvolvido mecanismos de autoproteção, porém, essa não era a situação ideal, posto que, segundo sua óti-

²⁵³ ELIADE; HARRY, 1965, p. 7.

²⁵⁴ ELIADE; HARRY, 1965, p. 8.

ca, o historiador deveria deixar-se influenciar pelos mundos espirituais de sua pesquisa.

A relevância do papel do historiador das religiões estaria na sua capacidade investigativa e elucidativa de um número considerável de situações significativas no estudo das religiões. Eliade ousadamente afirmou que só o historiador das religiões era capacitado o suficiente para usar a hermenêutica de uma forma relevante:

Agora, a História das Religiões é capaz de investigar e elucidar um número considerável de “situações significativas” e as modalidades que existem no mundo, que são inacessíveis a outro sábio. Não é apenas uma questão de apresentar “matérias-primas” para os filósofos que não saberiam o que fazer com os documentos que refletem o comportamento e ideias muito diferentes daqueles que lhes são familiares. O trabalho hermenêutico deve ser feito pelo historiador das religiões, pois só ele está preparado para entender e apreciar a complexidade semântica de seus documentos²⁵⁵.

Para que a hermenêutica criativa pudesse ser uma ferramenta real dos historiadores da religião, seria necessário romper com a dinâmica filosófica e assumir a função de manejar os documentos com a ótica de esclarecer comportamentos não compreensíveis, a fim de que a compreensão humana acerca de universos que não são clarificados por outras disciplinas pudesse ser elevada:

Em outras palavras, eles se obrigaram a pensar em conformidade como modelo dos filósofos profissionais, o que é um erro. Nem filósofos nem os homens da cultura estão interessados em segunda mão de réplicas de seus colegas e autores favoritos. Ao decidir “pensar como X” sobre o arcaico ou oriental penso que o historiador das religiões se mutila e falsifica. O que se espera dele é que ele decifre e elucide o comportamento e situações enigmáticas; em resumo, ele vai avançar na compreensão do homem

²⁵⁵ Ibid., p. 9.

através da recuperação ou reestabelecer significados que teriam sido esquecidos, desacreditados ou abolidos. A originalidade e a importância de tais contribuições residem precisamente no fato de que eles exploram e iluminam universos espirituais que estão submersos ou que só são acessíveis com grande dificuldade²⁵⁶.

O diálogo com experiências artísticas contemporâneas também seria importante na construção da pesquisa do historiador das religiões. Por um lado o historiador seria motivado a rever suas pesquisas frente à arte; por outro a exegese histórico-religiosa de sua autoria estimularia os artistas, escritores e críticos, já que promoveria um encontro entre situações que poderiam esclarecer-se reciprocamente.

Existe um grande interesse dos críticos em matérias como simbolismo e rituais de iniciação para elucidar a mensagem secreta de determinadas obras. Eliade acreditava que na literatura os sonhos e desvanecios convidavam o historiador das religiões a refletir com mais atenção sobre o valor de seus próprios documentos, além do fator pedagógico da História das Religiões, dada a sua capacidade de mudar o homem frente à criação de novos valores culturais produzidas por ela.

Utilizando-se de uma famosa expressão de Tertuliano – “o que Atenas e Jerusalém têm em comum” – Eliade busca diferenciar o papel dos teólogos e dos historiadores da religião. Enquanto os teólogos pertencem a um grupo mais fechado em relação a inovações (apesar de ele reconhecer a abertura de alguns que estavam promovendo a teologia da cultura) o historiador das religiões, ao contrário, transitava em várias áreas do saber a fim de promover a inovação cultural (criação da cultura) ou modificação do homem, que seria a finalidade última desta hermenêutica²⁵⁷.

Outra contribuição interessante da proposta eliadiana é o fato dela não se apresentar reducionista frente ao fenômeno religioso. Enquanto outras categorias de análise iriam reportar-se ao fenômeno

²⁵⁶ Ibid., p. 10.

²⁵⁷ ELIADE; HARRY, 1965, p. 13.

como projeções do inconsciente, como mecanismos sociais, econômicos ou políticos, o historiador não tem a preocupação em tentar “desmistificar” qualquer fenômeno, posto que a hermenêutica criativa serve-se da história religiosa da maneira como ela se apresenta:

Lembremo-nos, no entanto, de um único exemplo. Em uma série de culturas tradicionais arcaicas da aldeia, templo ou casa é considerado uma espécie de “centro do mundo”. Não há sentido em tentar “desmistificar” tal crença, chamando a atenção do leitor para o fato de que não existe um centro do mundo e que, em qualquer caso, a multiplicidade de tais centros seria uma noção absurda porque é contraditória. Pelo contrário, é necessário tomar essa crença a sério, tentando esclarecer todo o seu ritual, e cosmologia [...]. É necessário que o historiador das religiões lembre-se que a desmistificação não serve à hermenêutica²⁵⁸.

Para Eliade, a História das Religiões só seria capaz de desempenhar esse papel quando seus historiadores tomassem consciência de suas responsabilidades; em outras palavras, quando se libertassem do complexo de inferioridade, timidez e imobilidade que estavam vivenciando naqueles dias, e passassem a construir valores culturais, com base em produções histórico-religiosas de qualidade. Se este papel não for levado a sério, diz Eliade,

as “generalizações” e “sínteses” serão feitas por diletantes, amadores, jornalistas [...]; em vez de uma hermenêutica criativa na perspectiva da História das Religiões, vamos continuar a nos submeter às interpretações audaciosas e irrelevantes de realidades religiosas feitas por psicólogos, sociólogos ou devotos de ideologias reducionistas diversos. E, para uma ou duas gerações ainda vamos ler livros em que as realidades religiosas serão explicadas em termos de infantis, traumatismos, organização social, conflitos de classe, e assim por diante. Certamente tais livros, incluindo os produzidos por diletantes bem como aqueles escritos por reducionistas de vários tipos, continuarão a ser apresen-

²⁵⁸ Ibid., p. 14, 15.

tados, e, provavelmente, como o mesmo sucesso²⁵⁹.

Mesmo quando, em alguns momentos, na busca de enfatizar a importância do papel do historiador das religiões, delimitar sua esfera de atuação e forma de trabalho, Eliade tenha exagerado em suas colocações quando, por exemplo, diz que o “único capacitado a desenvolver uma hermenêutica relevante em relação ao fenômeno religioso é o historiador da religião”, bem como, quando defende a ideia de que o “historiador da religião deve se deixar influenciar pela religião de sua pesquisa”, deixando com isso transparecer sua veia antropológica, ou mesmo quando trata outras áreas como inferiores nas contribuições para o campo da religião, sua proposta é de uma relevância ímpar para os cientistas da religião, uma vez que rompe com modelos de outras áreas que, no geral, apresentam-se reducionistas (sem descartar possíveis contribuições dos mesmos), ensejando a oportunidade do desenvolvimento de pesquisas sobre o fenômeno religioso através da ótica do religioso.

Mircea Eliade chama atenção para necessidade de abordar o fenômeno religioso a partir daquilo que ele denomina de “universo espiritual” visando a não diluição do fenômeno e, conseqüentemente, levando a disciplina a se confundir com outras categorias de análise, o que provocaria o seu desaparecimento.

Segundo Eliade, o estudo do “mundo espiritual” é a temática que requer a principal concentração dos esforços do historiador das religiões. Caso ele não entenda o alcance de sua responsabilidade em preservar esta dimensão das religiões, suas pesquisas não possuirão contribuições relevantes que enriqueçam a cultura ocidental e mundial:

Parece-me difícil acreditar que, vivendo em um momento histórico como o nosso, os historiadores das religiões não vão desper-

²⁵⁹ ELIADE; HARRY, 1965, p. 16.

tar para as possibilidades criativas de sua disciplina. Como assimilar culturalmente os universos espirituais que a África, Oceania, sudeste da Ásia abrem para nós? Todos estes universos espirituais têm uma origem religiosa e uma estrutura. Se a pessoa não abordá-los na perspectiva da História das Religiões, eles vão desaparecer como universos espirituais, pois vão ser reduzidos a fatos sobre organizações sociais, regimes econômicos, épocas da história pré-colonial e colonial etc. Em outras palavras, eles não vão ser compreendidos como criações espirituais, não irão enriquecer a cultura ocidental e do mundo, servirão apenas para aumentar o número, já aterrorizante, de documentos classificados em arquivos, que os computadores eletrônicos aguardam²⁶⁰.

Diferente de outras ciências, que também lidam com elementos das religiões, tais como ritual, mito, simbolismo religioso, concepções de iniciação e morte, cabe à História das Religiões o papel de preocupar-se com a “dimensão espiritual” desses elementos, caso contrário, nas palavras de Eliade “o vazio deixado pelo desaparecimento da História das Religiões como uma disciplina autônoma não será preenchido”²⁶¹.

Esta proposta oferece ao campo pluridisciplinar das Ciências da Religião um método relevante para que seus cientistas trabalhem com o fenômeno religioso por um viés que busque contemplar ao máximo seu objeto de estudo, sem a necessidade de recorrer ao reducionismo de outras propostas metodológicas, constituindo-se em uma porta de entrada promissora para o desenvolvimento de pesquisas no Campo das C.R.

Porém, por mais interessante que seja o método eliadiano de lidar com a história, a realidade é que ele não promove um diálogo acadêmico satisfatório quando o objetivo é a comprovação, para academia, de que um determinado evento ou fala tenha realmente acontecido na história.

Na pesquisa em questão, as exigências acadêmicas necessárias

²⁶⁰ ELIADE; HARRY, 1965, p. 16.

²⁶¹ Ibid., p. 16.

para que alcancemos o mínimo de satisfatoriedade em nossas conclusões, que é demonstrar que a pessoa de Jesus de Nazaré provavelmente conhecia o Livro de 1 Enoque, chegando a formular alguns de seus ensinamentos baseado no referido escrito, são, metodologicamente, bastante elevadas.

Para obtermos conclusões mais coerentes com o objetivo desta pesquisa, é necessário que sejamos o menos criativo possível – por mais que processos de criação sejam intrínsecos à arte de fazer ciência – o que ajudará a alcançar resultados mais plausíveis, possíveis, na tentativa de conhecer fatos passados relacionados à vida de Jesus que possam ser comunicados à academia e conseqüentemente à sociedade. Neste sentido entendemos que o recurso historiográfico é o mais satisfatório para gerarmos análises mais racionalistas, produzindo respostas mais adequadas.

2.4 Tillich: ponderações sobre o Jesus Histórico

Uma das mentes mais destacadas no cenário filosófico-teológico do século XX, que abordou a temática do Jesus Histórico, foi Tillich. Para ele o empreendimento da historiografia em tentar descobrir um Jesus Histórico, por um ângulo, parecia ser uma tarefa nobre, pois em vários aspectos essa busca era corajosa e de grande significado, gerando inúmeras consequências que, a seu ver, foram bastante importantes, sobretudo para a teologia.

Por outro lado, Tillich foi um dos responsáveis em lançar dúvidas sobre os resultados das investigações historiográficas que buscavam afirmar as reais imagens daquele que seria, para os historiadores, o verdadeiro Jesus Histórico. Percebe-se que o professor não concordava com a construção do método historiográfico –apesar de ele ter o método como proposta válida para o estudo do Novo Testamento e reconhecer contribuições para a atualização da teologia.

No capítulo intitulado “A realidade de Cristo” de sua *Teologia*

Sistemática, Tillich deixa claro que existiam dois caminhos, ou duas formas de construir a história de Jesus: uma seria a da teologia ou tradição (neste sentido sua fala remete ao “Jesus o Cristo”), e do outro lado estaria a figura do “Jesus de Nazaré”, que seria a pessoa que interessava aos historiadores modernos. Diante de suas colocações fizemos um apanhado geral, presente em sua *Teologia Sistemática*, que nos proporcionasse respostas às seguintes indagações: Por que Tillich buscou separar o Jesus Cristo do Jesus historiográfico? Por que ele defendeu que o Jesus o Cristo é mais importante do que o Jesus histórico? Como ele pensou a dinâmica da fé em relação à figura de Jesus?

Podemos situar Tillich na quarta fase da busca pelo Jesus Histórico pautado no lançamento de sua *Teologia Sistemática* (em três volumes) entre os anos 1951 e 1963. No volume II ele aborda questões cristológicas tratando da temática que envolve “Jesus o Cristo” e o “Jesus de Nazaré”, ambos tomados como históricos em seu pensamento.

Tillich desenvolveu sua estrutura cristológica embasado na premissa de que o Jesus de Nazaré é o Cristo e que nesta afirmação se encontrava a mensagem cristã. Para ele, sua existência (da mensagem cristã) se daria enquanto houvesse pessoas que a afirmassem:

O cristianismo é o que é através da afirmação de que Jesus de Nazaré, que foi chamado o “Cristo”, é de fato o Cristo, isto é, aquele que aporta o novo estado das coisas, o Novo Ser. Onde quer que se sustente a asserção de que Jesus é o Cristo, ali acontece a mensagem cristã; onde quer que se negue essa asserção, ali se deixa de afirmar a mensagem cristã²⁶².

O autor construiu seu pensamento fundamentado na afirmação dos receptores, de que Jesus seria o Cristo, não significando que a pessoa de Jesus seria de fato o Messias escatológico, mas que fora percebida como. Para Tillich não importava se o nome Jesus era uma refe-

²⁶² TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 388.

rência real ao Nazareno que fez história, mas aquilo que se pensava sobre ele. Neste ponto ele diz:

O cristianismo não nasceu com o nascimento do ser humano chamado “Jesus”, mas no momento em que um de seus seguidores foi levado a dizer-lhe: “Tu és o Cristo”. E o cristianismo continuará existindo enquanto houver pessoas que repitam esta afirmação. Pois o evento em que se fundamenta o cristianismo apresenta dois lados: o fato que chamamos Jesus de Nazaré e a recepção deste fato por aqueles que receberam a Jesus como o Cristo²⁶³.

A palavra “Cristo” tem uma função bastante distinta para Tillich. Ele sugere um uso diferente do convencional. Ao invés de se falar Jesus Cristo, ele diz que o ideal seria “compreender o nome de Jesus Cristo como ‘Jesus que é chamado o Cristo’ ou ‘Jesus que é o Cristo’ ou ‘Jesus como Cristo’ ou ‘Jesus, o Cristo’”²⁶⁴.

Paul Tillich diz que “Jesus o Cristo” deve ser percebido como um fato histórico, ou seja, Jesus Histórico, enquanto objeto de recepção da fé. Neste sentido, disse ele, “ficou cada vez mais evidente que a afirmação cristã de que Jesus é o Cristo não contradiz a honestidade histórica, por mais inflexível que ela seja”²⁶⁵.

Como fato histórico, ele não está defendendo que o Cristo das profecias foi real, que nasceu de uma virgem, que é o Deus encarnado, que morreu e ressuscitou, e que realizou tudo o que os Evangelhos apresentam sobre sua pessoa, mas que a percepção dos seus discípulos foi esta: “Se Jesus não tivesse sido o Cristo para os seus discípulos e, através deles, para todas as gerações posteriores, talvez lembrássemos o ser humano chamado Jesus de Nazaré como uma personalidade do ponto de vista histórico e religioso”²⁶⁶.

²⁶³ Ibid., p. 388.

²⁶⁴ Ibid., p. 389.

²⁶⁵ Ibid., p. 398.

²⁶⁶ Ibid., p. 390.

Em seu pensamento, Cristo deve ser o centro de um processo histórico que tem início por ocasião da percepção de alienação por parte do indivíduo. É neste sentido que ele pensa ocorrer o momento da “conversão à fé cristã”, como sendo a tomada de consciência frente à alienação existencial e busca pela interiorização daquilo que ele chama de Novo Ser.

Devemos dizer agora que Jesus como o Cristo pertence àquele processo histórico do qual ele é o centro, determinando seu início e fim. Este processo se inicia quando os seres humanos começam a perceber sua alienação existencial e formulam a questão do Novo Ser²⁶⁷.

Por alienação existencial o mestre da Universidade de Chicago se reporta à descrença humana em relação a Deus –em outras palavras, refere-se ao distanciamento do centro pessoal humano do centro divino, ou ontológico, que, segundo o mesmo, é uma capacidade inerente à raça humana. Esse distanciamento ele relaciona à concupiscência ou desejos carniais, tais como: desejo de reconhecimento e de poder ilimitado.

Quando se refere ao “Novo Ser” Tillich tem em mente a figura de Jesus como Cristo e o poder que esta imagem tem para derrotar a alienação existencial ou o poder de resistir às forças da alienação, ou seja, o desfrutar do poder que, em Cristo, vence a alienação da existência. Esse poder acontece, em uma dimensão humana, quando o indivíduo se sente influenciado pelas palavras do Cristo, seu exemplo e sofrimento.

Para Tillich, o empreendimento da historiografia em buscar um Jesus Histórico, em parte, era uma tarefa que tinha seu valor. Ele diz que “em muitos aspectos, essa tentativa (encontrar um Jesus Histórico) era corajosa, nobre e extremamente significativa. Suas consequen-

²⁶⁷ TILLICH, 2005, p. 391.

cias teológicas foram inúmeras e bastante importantes”²⁶⁸.

Alguns resultados que na sua ótica foram importantes para a teologia, são:

1º - imensa quantidade de material histórico que foi descoberta;

2º - aprendizado da Teologia no sentido de discernir elementos empiricamente históricos;

3º - percepção de que a certeza da fé não implica qualquer certeza em questões de pesquisa histórica;

4º - instrumental para se interpretar os símbolos²⁶⁹ cristológicos da Bíblia.

Conquanto Tillich tenha encontrado pontos positivos no uso metodológico historiográfico para se trabalhar a literatura bíblica, defende que esta investigação foi um fracasso. Também é interessante notar o seu argumento afirmando que o insucesso deu-se, também, porque os historiadores desejavam proporcionar ao cristianismo aquilo que seria um “fundamento seguro à fé cristã”:

A busca do Jesus Histórico foi uma tentativa de descobrir um mínimo de fatos confiáveis sobre o ser humano Jesus de Nazaré, para que pudesse proporcionar um fundamento seguro à fé cristã. Essa tentativa fracassou. A pesquisa histórica apenas forneceu probabilidades maiores ou menores sobre Jesus. À base dessas probabilidades, esboçaram-se algumas “Vidas de Jesus”. Mas eram mais romances do que biografias e certamente não podiam conferir um fundamento sólido à fé cristã. O cristianismo não se baseia na aceitação de um romance histórico, mas no testemunho sobre o caráter messiânico de Jesus dado por pessoas que não tinham o menor interesse em uma biografia do Messias²⁷⁰.

²⁶⁸ Ibid., p. 392.

²⁶⁹ O símbolo em Tillich eram elementos presentes no texto sagrado cristão capazes de tocar incondicionalmente o indivíduo, ou seja, seriam elementos que despertassem a fé, oferecendo respostas de ordem subjetiva, alimentando processos de ordem psíquica nos seres humanos.

²⁷⁰ TILLICH, 2005, p. 395.

Um primeiro motivo para esse naufrágio foi a pretensão da historiografia de achar que a fé cristã necessitava dos seus serviços para se firmar como fé cristã. Fé, como se sabe, é uma atitude pessoal frente àquilo que a individualidade aceita como verídico, histórico, plausível, real, satisfatório para a existência, o que toca incondicionalmente. Nessa direção Tillich argumentou que os indivíduos que reconhecem Jesus como o Cristo são pessoas que receberam o relato dos Evangelhos sobre Jesus como reais, históricos e suficientes para fé.

Outra causa está na “natureza das fontes”. Neste quesito ele argumenta que conquanto o método historiográfico esteja em um processo de contínuo aperfeiçoamento, e mesmo que um dia suas deficiências venham a ser superadas, a estrutura da fonte continuará sendo a mesma, uma vez que o relato é apresentado em uma perspectiva histórica. Em relação às fontes Tillich defendeu que os que nos falam sobre Jesus de Nazaré são os mesmos que nos falam de Jesus como Cristo, ou seja, as pessoas que o receberam como Cristo. Com estas palavras Tillich confere historicidade ao relato bíblico, não nos moldes historiográficos, mas no sentido dedocumento da fé.

O próximo argumento que induziu a pesquisa ao fracasso diz respeito ao caráter reducionista da pesquisa historiográfica. Tillich disse:

Tentou-se reduzir a descrição do Jesus histórico a seus traços essenciais [...] deixando os seus traços particulares sujeitos à dúvida. Mas isso não constitui solução alguma. A pesquisa histórica não pode traçar uma imagem essencial depois de eliminar todos os traços particulares, por serem questionáveis²⁷¹.

Em se tratando de fé, ele acreditava que a pesquisa histórica não poderia proporcionar, nem subtrair, o fundamento da fé cristã, ao mesmo tempo em que a certeza da fé também não poderia proporcionar certeza sobre questões no campo historiográfico. Com esta atitude

²⁷¹ Ibid., p. 393.

reflexiva, ele buscava separar as áreas.

A fé em seu fundamento (o Jesus Messias) está acima de qualquer crítica e possibilidades céticas e é capaz de garantir a existência do Jesus divino e livrar o indivíduo da alienação existencial, uma vez que tem o poder de aceitar e preservar a imagem de Jesus como Cristo. Esta fé dogmática é tratada por Tillich como um ato de coragem:

A afirmação de que Jesus é o Cristo é um ato de fé e, conseqüentemente, de coragem ousada. Não é um salto arbitrário na escuridão, mas uma decisão, em que estão mesclados elementos de participação imediata e, portanto, de certeza, com elementos de estranheza e, portanto, de incerteza e dúvida [...] por isso não existe fé sem risco [...] o risco da fé é existencial; ele diz respeito à totalidade do nosso ser [...] uma fé errônea pode destruir o sentido de nossa vida²⁷².

A fé dogmática é tratada por ele como um ato de coragem. A certeza da fé, em seu pensamento, não implicava qualquer certeza em questões historiográficas, porém é ela (a fé) útil para garantir a imagem bíblica de Jesus e levar o cristianismo adiante sem a preocupação com a fala historiográfica.

Tillich desenvolveu sua cristologia com o auxílio da análise existencialista, e defendeu a impossibilidade histórica e teológica de fundamentar uma cristologia sobre a reconstrução historiográfica moderna de Jesus. Isso significa que as apresentações de um Jesus historiográfico ficaram distantes de ser a representação plausível de um Jesus real e, por isso, podemos dizer que a pesquisa historiográfica apenas apresentou aspectos históricos sobre Jesus. Ele acreditava que a fé em Cristo não pode ser dissociada da imagem apresentada pelos Evangelhos; deste modo, Tillich não concebia a possibilidade de se construir uma cristologia com pouco ou nenhum uso dos sinóticos. Seu posicionamento era que cristologia tem a ver com a imagem bíbli-

²⁷²TILLICH, 2005, p. 406.

ca de Jesus como o Cristo, que se tornou histórica no ato de sua recepção ocular, e que os textos evangélicos proporcionavam um aspecto indispensável para a existência humana, na medida em que eles mostravam a participação do Novo Ser nas condições de existência. Neste sentido ele promove a religião cristã e seus símbolos como matéria de relevância para o *homo religiosus*, confluindo com o pensamento eliadiano ao falar de “símbolo”, bem como “daquilo que toca incondicionalmente”.

Para Tillich, o histórico, na concepção cristológica, teve início com a aceitação dos seus discípulos de que Jesus era o Cristo. Aceitação que se deu no campo da fé, significando que os mesmos estavam possuídos por aquilo que os tocava incondicionalmente, e a partir dessa fé se tornaram disseminadores da crença através da palavra oral e escrita.

Em Tillich a proclamação do *Querigma* concede aos ouvintes a oportunidade da fé, que gerava o despertar da fé naqueles que reconhecem o Novo Ser como a oportunidade de vencer a alienação. Este ato de fé é apresentado por ele como uma decisão de caráter ousado frente ao risco existencial que tal posicionamento carrega, posto que, para ele, não existem garantias de que os símbolos cristãos possuam alguma veracidade factual.

Dentre todas as suas colocações, a que mais nos chamou a atenção, passando a ser incorporada na postura metodológica desta pesquisa –nós a consideremos a chave para utilizarmos a historiografia de uma maneira mais adequada no desenvolvimento desta tese -, foi uma das causas que ele apontou para o fracasso da busca historiográfica. E em que consistiu esse fracasso? Na atitude dos pesquisadores que faziam afirmações ousadas, como se fossem fatos concretos ao invés de apresentarem suas ideias como probabilidades! Neste ponto ele diz: *“Desta forma, o historiador nunca pode chegar a uma certeza absoluta, mas pode chegar a um alto grau de probabilidade. Mas seria um salto a outro nível se ele transformasse a probabilidade histórica em uma certeza his-*

tórica”²⁷³.

É com base nesta proposta que esta pesquisa se sustenta, na certeza de que a metodologia historiográfica não nos permite falarmos de um Jesus Histórico baseado em resultados absolutos, mas em resultados que possuem alto grau de probabilidade de possuírem relação com o Jesus Histórico. Assim, todas as conclusões a que chegarmos e todas as afirmações que fizermos não terão a pretensão de ir além do que a metodologia oferece para um estudo dessa natureza.

2.5 Memória nos Evangelhos: entre a preservação e transmissão de ditos

Acredita-se que os Evangelhos canônicos foram escritos entre os anos 50 e 80 da era cristã, pelo menos 20 anos após o ministério de Jesus. Alguns questionamentos naturais que surgem diante desta constatação são: os discípulos seriam capazes de lembrar na íntegra as palavras de Jesus antes de registrá-las? Não seria natural as palavras de Jesus se perderem com o passar do tempo?

É salutar introduzirmos esta seção através de uma definição embasatória visando a um chão epistemológico que nos sirva não como estrutura conceitual de caráter fundamentalista, mas como bússola que nos indique um norte para a presente construção. As leituras acadêmicas nos permitem conceituar memória como sendo *os registros da percepção humana que podem ser transmitidos a outrem através da oralidade, escrita, arte, ou outra forma de texto, permitindo aos indivíduos receptores a construção de pontes epistemológicas que promovam a interação com as experiências de outros indivíduos.*

Pelo fato dos indivíduos nascerem e crescerem em comunidades, é razoável deduzirmos que sua própria linguagem reflexiva, produtora de memória individual, é fruto da memória cultural da sociedade a eles transmitida. Ou seja, quando a sociedade lhes ensina, por

²⁷³ TILLICH, 2005, p. 394.

exemplo, em seus tenros anos, a linguagem da culinária, cerimônia, moral, religião etc., esta linguagem, em sua natureza, já se constitui uma memória, que podemos chamar de *memória da linguagem referencial*, sem a qual seria impossível haver a construção e transmissão de qualquer memória que retroalimentasse a coletividade.

É importante entendermos memória como percepção, posto que nos permita certo distanciamento da tendência de falarmos de “realidade histórica” e passarmos a pensar em *percepções da realidade histórica*. A realidade tal como se apresentou não pode ser captada e transmitida em todos os seus detalhes. Ela é um evento único e autônomo a qualquer indivíduo. Ela é captada através dos sentidos do sujeito, é discernida através de sua subjetividade e sofre cortes e significações antes de ser transmitida. Poderíamos dizer que a memória passa por pelo menos três cortes principais, em três momentos distintos. Ela sofre cortes no ato do: *processamento, transmissão e recepção*.

O primeiro corte, ou recorte (*processamento*), acontece logo quando a realidade entra em contato com o indivíduo. Esse ser, que possui um instrumental mental próprio, carregado de subjetivismo, fruto de suas experiências, experiências transmitidas, informações obtidas através de estudos, crenças etc., irá interpretar a realidade a ele apresentada.

Imaginemos uma tribo indígena, “isolada”²⁷⁴, que nunca teve contato com os “homens brancos”, e que, em um dia comum junto aos seus, tem a experiência de, pela primeira vez, ver um avião sobrevoando suas terras. Qual seria sua reação? Provavelmente de assombro ou ameaça. A seguir uma fotografia ilustrativa²⁷⁵:

²⁷⁴ Hoje já não se defende um isolamento total de qualquer tribo.

²⁷⁵ Em 2008, uma tribo indígena, isolada, na Amazônia ao ver um avião sobrevoando suas terras pegou arcos e flechas e apontou para a aeronave, como que se preparando para a guerra diante do sentimento de ameaça e espanto que aquela provável pioneira experiência gerou. A foto foi extraída do *site*: <http://www.survivalinternational.org/povos/indios-isolados-brasil>.

Figura 3 - Tribo na Amazônia



Fonte: Foto de Gleison Miranda/FUNAI.

Agora façamos o exercício de tentar enxergar o que foi aquela experiência. Certamente aqueles índios tiveram noções das cores do avião, o som que produzia, seu tamanho, a velocidade, mas não muito mais do que isso. Aquela foi uma experiência pioneira. Imaginemos que eles nunca ouviram falar de Objeto Voador Não Identificado (OVNI); naturalmente a percepção que tiveram daquele momento foi reduzida, dada a ausência de uma memória da linguagem referencial na cultura.

Agora imaginemos outra situação hipotética. Um engenheiro mecânico da aeronáutica, de férias, visita um museu de aviões e depara-se com um PT-19²⁷⁶ no salão, com a aparência de novo. Por um breve momento ele olha para a aeronave e faz uma análise. Como será que ele identifica aquela realidade? Provavelmente ele analisará o estabilizador vertical, o estabilizador horizontal, encaixe dos flaps, borda frontal das asas, caixa central das asas, trem de pouso, fuselagem, será capaz de descrever o modelo, capacidade, época em que foi fabricada, velocidade que pode atingir, altitude máxima que pode voar, modelo do motor, e muitas outras minúcias que fazem parte do mundo de um especialista em aviões.

²⁷⁶ Aeronave usada nas forças americanas e brasileiras fabricada em 1943.

Porém, por mais precisas que sejam as informações que um engenheiro mecânico da aeronáutica possa dar sobre aquela cena, também estará a fazer uma descrição reduzida. Existe uma infinidade de detalhes associados àquela aeronave de que ele não é capaz de dar conta. Por mais que conheça sobre aviões, não será capaz de dizer, por exemplo, a quantidade exata de tinta que se gastou para pintar a aeronave, que partes foram retiradas antes de se tornar parte da coleção do museu, ou o que impediria aquela aeronave de voar novamente. Detalhes insignificantes, quando pensamos o contexto geral, porém igualmente pertencentes àquela realidade.

É axiomático que a percepção de ambas as realidades – indígena e do engenheiro – se dê através de recortes; contudo, haverá uma diferença no *grau de distanciamento da realidade* em ambas as experiências. Certamente que o segundo exemplo se refere a uma percepção mais elevada da realidade, em maior grau de aproximação²⁷⁷.

O segundo recorte acontece no ato da *transmissão*, que, por tabela, provocará o distanciamento da realidade passada. Ou seja, uma coisa é a memória do indivíduo, que passou pela experiência, outra é a memória que ele transmitirá a outros. Ninguém transmite, em todos os detalhes, a realidade discernida. Geralmente os aspectos que serão transmitidos serão os que mais marcaram a subjetividade do indivíduo. Neste sentido poderíamos afirmar que a memória dos indivíduos afetados por uma determinada realidade sempre será mais próxima da realidade do que o texto da memória por ele transmitido.

Nogueira, descrevendo o pensamento do semioticista e historiador cultural russo, Yuri Lotman, afirmou que, para Lotman, o texto (qualquer unidade de informação) tem como uma de suas principais funções a geração de novos sentidos²⁷⁸. Porém, é importante pontu-

²⁷⁷ Por “maior grau de aproximação” entendemos a capacidade que o texto possui de promover fortes impressões de uma determinada realidade nos indivíduos receptores, gerando um entendimento mais cognoscível de um evento passado.

²⁷⁸ A afirmação foi extraída de uma aula da disciplina: Seminário Interdisciplinar: Memória e Religião gravada em 28/03/2013.

armos a nobre afirmação com a seguinte asserção: *a atividade de geração de novos sentidos sempre será mais intensa em textos mais polissêmicos.*

Voltemos ao exemplo dos índios e levantemos outra situação hipotética. Imaginemos que apenas aqueles três índios da foto viram a aeronave passando rapidamente por suas terras e que os demais integrantes da aldeia estavam caçando, ou dentro de suas ocas, e não tiveram a experiência de contemplar aquela realidade. No final da tarde, quando a tribo está reunida, os três indivíduos, ainda atônitos, começam a relatar a espantosa memória adquirida naquele dia. Provavelmente a conversa seria algo do tipo: - “Irmãos! Irmãos! Hoje nós contemplamos um grande pássaro branco, que não bate as asas, que é mais veloz do que a águia, que rugia mais alto do que a onça, querendo atacar nossa tribo, mas conseguimos afugentá-lo com o poder dos nossos arcos”.

Bem, independente do tom da conversa, uma memória passou a fazer parte daquela coletividade – e com toda certeza eles não descreveram a cena como sendo um episódio de um avião de pesquisa que estava levantando dados para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com o intuito de analisar a aldeia e a floresta amazônica!

Pelo fato destes indivíduos não possuírem instrumental subjetivo mais adequado para analisar com propriedade aquela realidade, certamente que o instrumental da linguagem, em uma situação como essa, seria uma associação primária a pássaros (e outros animais) que, provavelmente, seja o signo de linguagem que eles dispõem mais próximo de uma associação com um avião. Tal ausência (linguagem apropriada), conseqüentemente, produz um grande recorte da realidade primitiva ou um grande distanciamento. Eles não conseguiriam descrever tudo que viram, por mais que as imagens estejam vivas em suas mentes, pois não existe entre eles, em sua unidade de código, uma linguagem que possua sofisticação adequada para detalhar aquela experiência com mais propriedade.

No caso do engenheiro, imaginemos que ele compartilha a ex-

periência do museu com um amigo, não engenheiro, um tanto orgulhoso para fazer perguntas. Dada a sofisticação da linguagem do engenheiro, conhecimento de causa e o fato de possuir em comum com seu amigo uma unidade de código que contemple essa realidade, ele tem a oportunidade de transmitir imagens mais concretas, com mais riqueza de detalhes ao seu amigo, aproximando-o com maior intensidade da percepção da realidade contemplada no museu.

Entre os dois casos certamente o dos indígenas é o mais polisêmico, em virtude das lacunas existentes na memória da cultura, o que gera uma ausência na memória da linguagem referencial. Tal situação confere aos índios um maior poder para remodelar a transmissão da memória através do uso de metáforas.

O terceiro recorte da realidade ocorre no ato da *recepção*. Os índios que nunca viram um avião irão mentalizar um avião de uma maneira mais distante da realidade. Provavelmente o avião que será criado em suas mentes, literalmente, se assemelhará a um grande pássaro. Isso é aquilo que podemos chamar de *redução por ausência*. Ou seja, a cultura não dispõe de uma memória capaz de descrever uma realidade que lhe é totalmente estranha.

No caso do engenheiro da aeronáutica a redução acontecerá pelo fato de seu amigo não ter o conhecimento da linguagem técnica e as experiências no ramo da mecânica pertencentes ao engenheiro, provocando uma redução na recepção da memória. Neste caso a redução acontecerá não pela falta de uma memória da linguagem referencial presente em sua cultura, mas pela ausência do conhecimento da linguagem referencial presente na cultura de uma microcoletividade, que queremos aqui denominar de *redução às avessas*.

A sofisticação cultural presente na sociedade a que o engenheiro pertence permite a criação de linguagens da memória muito restritas, especializadas, que não fazem parte da memória da linguagem referencial da macrocoletividade, mas de uma microcoletividade. Ou seja, só engenheiros mecânicos da aeronáutica estariam habilitados a

entender em suas minúcias os códigos da memória do engenheiro que visitou o museu. Neste caso podemos também afirmar que a comunicação entre um especialista que transmitiu sua memória através de uma linguagem técnica em uma conversa informal com um amigo não especialista (o que demonstra que ele não é um bom comunicador) permitirá uma recepção com certo grau de polissemia, não na mesma intensidade do caso dos indígenas posto que este saiba o que é um avião, mas também será capaz de desenvolver uma nova memória mais distanciada da realidade.

Embasado nos exemplos supracitados, poderíamos dizer que a ausência de códigos de linguagem adequados para descrever certas realidades nos permite construir memórias mais polissêmicas assim como a ausência do conhecimento dos códigos mais especializados da linguagem também enseja uma ampliação polissêmica da memória (ainda que em um nível diferente).

No caso da redação dos Evangelhos, entendemos que ela se assemelhe mais ao segundo exemplo, com a diferença de que a recepção dos discípulos foi bem mais intensa do que os exemplos que construímos e de natureza menos polissêmica. O grau de distanciamento entre a realidade (feitos e palavras de Jesus) e a percepção (dos discípulos) não é muito elevado pelas seguintes razões:

1º - Foi uma transmissão de natureza didática, pois o rabi Jesus estava profundamente comprometido com o aprendizado dos discípulos.

2º - Foi utilizada a linguagem da cultura popular para transmissão de ensinamentos.

3º - Os discípulos conviveram com o mestre o que potencializa a percepção, aplicação e aprendizado.

É notório que os Evangelhos apresentam um relato reduzido da vida de Jesus (nenhuma biografia comenta todos os detalhes da vida de uma pessoa). Podemos visualizar esta situação a partir de uma evidência interna explícita presente no Evangelho de João: “Há, porém, ainda muitas outras coisas que Jesus fez. Se todas elas fossem

relatadas uma por uma, creio eu que nem no mundo inteiro caberiam os livros que seriam escritos, na verdade, fez Jesus diante dos discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro”²⁷⁹. Esta declaração descreve com clareza o caráter seletivo com que os Evangelhos foram escritos.

Digno de nota é o fato de que os discípulos não estavam preocupados em reproduzir todas as palavras de Jesus na íntegra, por mais que tenham sido fiéis na transcrição de várias palavras do Mestre. Seus interesses, no ato da redação, estavam em transmitir esboços objetivos dos atos e palavras de Jesus, selecionados de acordo com aquilo que julgavam mais importante, com a finalidade de darem um legado fiel das suas convicções às comunidades, que serviriam para direcionar a crença das gerações seguintes de cristãos que não teriam mais contato com os mesmos.

O Sermão do Monte ilustra bem a ausência de preocupação por parte dos seguidores de Jesus, em registrar todas as palavras do Mestre. A narrativa diz que Jesus se sentou no Monte das Bem-Aventuranças para ensinar. Estava presente uma multidão e os discípulos ao redor. O discurso se encontra registrado em Mateus entre os capítulos cinco e sete. A questão é: será que todo o discurso de Jesus foi reproduzido na íntegra por Mateus? Certamente que não. Se lermos o discurso não gastaremos mais do que 15 minutos, enquanto tudo indica que Jesus passou horas ensinando naquele dia.

Mas, como podem as palavras de Jesus sobreviverem durante décadas na memória dos seus seguidores? Passaremos a examinar esta possibilidade tomando como base o pensamento do Prof. Bauckham da Universidade de Sr. Andrews, presente em seu livro *Jesus and the eyewitnesses: the gospels as eyewitness testimony*²⁸⁰, onde discute sobre a confiabilidade da memória autobiográfica apresentando

²⁷⁹ João 21:25.

²⁸⁰ BAUCKHAM, R. *apud* FARIA, A. L. S. *Quem vos ouve, ouve a mim: oralidade e memória nos cristianismos originários*. Rio de Janeiro: Kliné, 2011, p. 85-90.

uma série de fatores importantes para averiguar a qualidade das lembranças ou memórias:

1º - *Evento único ou incomum*. Trata-se daqueles eventos cujas ocorrências na vida cotidiana são de baixíssima frequência facilitando sua memorização em relação a situações rotineiras.

2º - *Evento significativo ou importante*. Ficam registrados por sua relevância para aqueles que deles se lembram. Aquilo que é trivial ou sem importância é facilmente esquecido.

3º - *Evento em que uma pessoa está emocionalmente envolvida*. Embora ele reconheça que os estudos psicológicos não sejam conclusivos sobre os efeitos da emoção sobre a memória, admite que, em geral, a emoção parece ter um efeito positivo sobre a memória, incrementando a sua vivacidade, integridade e longevidade.

4º - *Imagens vívidas*. A maioria das memórias recordadas que se apresentam mais precisas são aquelas cujo conteúdo é povoado de imagens.

5º - *Detalhes irrelevantes*. Estudos apontam que memórias autobiográficas incluem detalhes sem importância e estes detalhes têm sido especialmente associados com memórias em flash, ou seja, memórias repentinas e rápidas.

6º - *Ponto de vista*. As memórias autobiográficas podem assumir duas formas em relação ao ponto de vista. Elas podem ser “memórias de campo”, em que as imagens da memória apresentam a cena original do ponto de vista a partir do qual ela foi originalmente experimentada e “memórias do observador”, em que as imagens da memória se formam como originadas pela experiência de um observador externo. – Ele fala desta perspectiva embasado em estudos que sugerem que as “memórias de campo” são mais prováveis no caso de memórias recentes, embora Bauckham admita parecer também ser verdadeiro que as pessoas possam mudar de ponto de vista acerca de sua posição quanto a um evento que se recorda.

7º - *Datação*. As evidências apontam que as memórias autobiográficas

excluem, em absoluto, informações relativas a tempo na maioria dos casos. Embora uma recordação típica inclua referências sobre localização, ações, pessoas, emoções e pensamentos, podendo acrescentar dados sobre a hora do dia, lembrar-se com exatidão das datas é muito incomum.

8º - *Essência e detalhes*. A “essência” da memória é comumente a sequência ou a estrutura que faz o evento ter sentido para a pessoa que inicialmente percebe o evento e então o memoriza. Logo, embora os detalhes possam ser distorcidos e/ou perdidos, a “essência” conserva a precisão do que foi vivido.

9º - *Repetição frequente*. Trazer à consciência uma cena, uma fala ou outra informação reiteradas vezes é um fator importante na retenção da memória e na precisão com que é retida. Isto pode envolver a construção da memória em uma forma narrativa padrão em vez de uma forma de memória revivida.

Após esboçar os critérios analíticos para o estudo de memórias autobiográficas, Bauckham dá o passo seguinte na busca de relacionar estes fatores importantes às memórias presentes nos Evangelhos, buscando atestar sua precisão e confiabilidade:

1º - *Relação das narrativas evangélicas com o critério evento único ou incomum*. É extremamente fácil ver que a maioria das narrativas evangélicas reconta eventos que nós reputaríamos, normalmente, como “inesquecíveis” devido às suas características únicas, incomuns e com frequência surpreendentes. Nada é apresentado como ordinário ou trivial, como, por exemplo, as narrativas de curas e exorcismos, que devem ter impressionado singularmente aqueles que acompanhavam Jesus durante sua atividade pública.

2º - *Relação das narrativas evangélicas com o critério evento significativo ou importante*. As narrativas dos Evangelhos estão, tanto a nível individual como coletivo, entre os eventos mais significativos e inesquecíveis das rudes e sofridas vidas dos discípulos.

3º - *Relação das narrativas evangélicas com o critério evento em que uma*

pessoa está emocionalmente envolvida. As testemunhas evangélicas, indubitavelmente, não eram observadoras à distância, mas participantes, bem próximas da ação mesmo quando não atuando nela, mas profundamente afetadas pelo evento.

4° - *Relação das narrativas evangélicas com o critério imagens vívidas.* Neste ponto os Evangelhos de Mateus e Lucas fornecem poucos detalhes sobre os feitos de Jesus, sendo Marcos (e o Evangelho de João que ele não comenta) o mais rico de detalhes. (Porém, existe uma riqueza de detalhes muito grande em todos os Evangelhos sobre o episódio da crucificação, bem como nas parábolas de Jesus)²⁸¹.

5° - *Relação das narrativas evangélicas com o critério detalhes irrelevantes.* São mínimos os detalhes irrelevantes nas narrativas evangélicas, posto que a maioria dos detalhes, de uma forma ou de outra, é significativa por razões narrativas e/ou teológicas.

6° - *Relação das narrativas evangélicas com critério ponto de vista.* Pontos de vista são raros nos Evangelhos, mas este fato não é uma evidência forte para negar o testemunho de testemunhas oculares.

7° - *Relação das narrativas evangélicas com o critério datação.* A ausência de informes precisos é um poderoso indício do fenômeno de memória autobiográfica, em que a memória incluiria indicações de datas somente por motivos específicos.

8° - *Relação das narrativas evangélicas com o critério essência e detalhes.* Alguns detalhes são úteis para perceber e recordar a essência. Como, por exemplo, a narrativa da alimentação dos cinco mil, presentes nos quatro Evangelhos, em que, supostamente, alguns detalhes numéricos são considerados como cruciais à história. Na medida em que as quatro versões enfatizam estes números, não parece haver motivos plausíveis para não enxergar aí a memória de testemunhas oculares.

9° - *Relação das narrativas evangélicas com o critério repetição frequente.* A repetição constante das histórias de curas por aqueles que foram por elas beneficiados é um daqueles pontos sobre os quais podemos ter

²⁸¹ Parêntese nosso.

uma certeza inelutável, à medida que foi em função disso que Jesus se tornou bem conhecido em toda a Palestina como um realizador de milagres. Além dos curados, os discípulos e os discípulos dos discípulos também devem ter propagado repetidamente estes relatos sobre Jesus.

Bauckham defende que a natureza de tais relatos indica que a história de uma testemunha ocular adquiriu muito cedo uma forma razoavelmente fixa e que algumas palavras-chaves pronunciadas por Jesus podiam ser recordadas com precisão. Estas histórias narradas pelas testemunhas oculares, segundo ele, também se tornaram, através de um processo natural de memórias compartilhadas no interior de grupos de discípulos, parte de um estoque entre aqueles mais íntimos de Jesus. Ele comenta, como regra geral, que a repetição constante teve como efeito a preservação das memórias das testemunhas oculares tal como elas foram, desde a primeira vez, lembradas e relatadas²⁸².

Outro fator que ajudou na preservação da memória, sobretudo, as referentes aos ensinamentos de Jesus, foi que ele transmitiu seus ensinamentos de uma forma bastante visual, usando elementos do dia a dia para falar de si próprio. Frases como: “eu sou a luz do mundo”, “eu sou a videira verdadeira” ou “eu sou a porta” são fáceis de serem memorizadas não exigindo muito esforço para serem lembradas.

Quando lemos as parábolas percebemos que elas foram construídas tomando-se como referencial situações do cotidiano, tornando-as de fácil visualização. Jesus não foi um filósofo que ensinou através de uma linguagem abstrata, antes, estava mais para um comunicador que desejava estabelecer uma relação com seus ouvintes, em geral, dotados de uma mente pragmática.

É importante entendermos que estamos falando de uma época muito ligada à oralidade. Explicando a possibilidade de os Evangelhos conterem relatos reais, mesmo sendo escrito décadas depois da

²⁸² BAUCKHAM *apud* FARIA, 2011, p. 90.

morte de Cristo, Chevitarese e Funari dizem: “As pessoas decoravam, tendo lido ou ouvido um texto, e podiam reproduzir longas passagens, para não dizer obras inteiras e imensas”²⁸³. O segundo aspecto da memória destacado é:

A memória é sempre subjetiva e estamos sempre sujeitos a recordar determinados momentos da vida, manter certas frases e situações e a esquecer e suprimir outras. Esses mesmos mecanismos fizeram com que os seguidores do Nazareno recordassem episódios e ditos de Jesus, assim como suprimissem outros²⁸⁴.

Quando analisamos o uso da memória cerebral na época de Jesus não devemos cometer o erro de transpor para o passado a nossa habilidade de utilizar o cérebro para arquivar lembranças na atualidade. Estamos falando de um ambiente sociocultural, mais estático em relação ao nosso, de uma atmosfera cultural muito distante da que vivemos em relação à preservação de memórias na nossa cultura ocidental industrializada.

Hoje, com tanta tecnologia e rápida troca de informações, necessária para sobrevivermos em nosso ambiente urbano altamente dinâmico e interativo, não dando a meditações, o uso do “mecanismo” cerebral para o arquivamento das memórias, cedeu lugar às engenhosas criações tecnológicas de arquivamento desenvolvidas no séc. XX.

Não convivemos com a preocupação de guardar em nossa mente todas as nossas memórias. Quando temos algo importante para preservar, tal como uma aula, formatura ou um discurso, pensamos logo em utensílios que consideramos mais práticos e seguros para arquivar memórias: gravador de voz, câmera fotográfica, câmera de filmagem, ou um computador para fazer anotações. Quando desejarmos resgatar essas memórias basta apenas um *click* e elas estarão à nossa

²⁸³ CHEVITARESE; FUNARI, 2012, p. 12.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 13.

disposição.

Os discípulos de Jesus, por outro lado, viveram em uma atmosfera mais pacata, naturalmente mais convidativa a um tempo de maior meditação. Época em que o arquivamento cerebral era bastante valorizado e utilizado com maior potencialidade na preservação de memórias.

Constatar que memórias sobre Jesus possuíam elevadas chances de terem sido preservadas através da oralidade até o seu registro escrito, é muito importante para dar credibilidade às fontes escritas, porém não o suficiente para sustentar esta tese, que se propõe a identificar, pela historiografia, prováveis ditos de Jesus presentes no registro evangélico. Necessário é que avancemos, o mais cientificamente possível, através de análises metodológicas que avaliem o material selecionado nos Evangelhos que se apresentam como ditos de Jesus.

2.6 Análise dos Ditos de Jesus (ADJ): Proposta metodológica brasileira para a investigação historiográfica dos ditos de Jesus

Nesta fase da pesquisa, passaremos a propor um caminho metodológico para avaliarmos a natureza historiográfica de ditos relacionados a Jesus extraídos dos Evangelhos. À semelhança de Tillich entendemos que não podemos falar de exatidão historiográfica, uma vez que a metodologia não permite atingir esse nível, mas podemos falar em “grande probabilidade” ou “alto grau de probabilidade”.

No Brasil, o estudo do Jesus Histórico tem sido marcado por uma revisão bibliográfica das propostas metodológicas historiográficas importadas de pesquisadores no exterior. É natural na academia, na fase inicial, que, na busca de conhecer qualquer área do saber que já esteja sendo pesquisada por outros, exista uma dependência referencial impulsionadora que acelere o amadurecimento intelectual do novo pesquisador. Porém, após atingir um determinado nível no pro-

cesso de maturação reflexiva, é necessário “soltar as mãos” dos mais velhos na direção da independência analítica que é salutar para o progresso científico.

Acreditamos que o estudo do Jesus Histórico no Brasil já atingiu uma fase mais madura. Chegamos a esta conclusão ao perceber que vários livros foram traduzidos, livros foram organizados, livros foram escritos por pesquisadores brasileiros, congressos se realizaram em solo brasileiro, debates aconteceram, conferências foram organizadas e revistas foram publicadas (algumas se encontram nas bancas disponíveis para a população em geral)²⁸⁵. Isso significa que já podemos começar a dar passos mais independentes na busca de conquistar novos horizontes, novos olhares, que contribuam com a pesquisa historiográfica que investiga a pessoa de Jesus, mesmo que, vez por outra, precisemos consultar os mais antigos, uma vez que não existe independência absoluta: sempre estaremos ligados àqueles que nos influenciaram com suas ideologias.

Graças a este amadurecimento, entendemos que a academia brasileira já é capaz de oferecer propostas metodológicas para o estudo do Jesus Histórico, ainda que, naturalmente, como dito anteriormente, possua certa dependência do labor acadêmico dos pesquisadores mais experientes. Na próxima seção focaremos em apresentar uma metodologia historiográfica que desenvolvemos para analisar os ditos de Jesus, chamada “Análise dos Ditos de Jesus” (ADJ), pautada nas propostas metodológicas de três grandes estudiosos da área: Meier, Theissen, Schweitzer.

2.6.1 Etapas da ADJ

Antes de adentrarmos a metodologia em si, é relevante fazermos algumas considerações sobre ciência, metodologia e teorias cien-

²⁸⁵ Em dezembro de 2013, estava nas bancas a revista *Jesus o homem que mudou a história: vida, ascensão e cristianismo*, produzida pela On-line editora.

tíficas. Segundo Newton Maia²⁸⁶, a ciência percebe o mundo através da sua metodologia. Nesta direção ele diz:

A nossa visão científica do mundo é, portanto, uma visão com as limitações humanas, característica de certa época [...] a visão científica do mundo é, portanto, uma visão formada por uma série de quaseverdades, cada uma das quais preenche perfeitamente bem as suas características, estando sempre prontas a, no futuro, ceder o seu lugar a outras quaseverdades [...] o nosso realismo científico [...] é temperado pelas limitações de nossa metodologia [...] não se pretende aceitar o realismo científico como significando mais do que lhe permite a metodologia de que ele brota²⁸⁷.

Por mais que esteja interessado em alcançar verdades absolutas, o cientista deve ser consciente de que tal busca é de natureza utópica. Ele deve entender que a verdade da ciência é a verdade da explicação científica. Na atualidade, a palavra verdade está em desuso no vocabulário científico. Ela cedeu lugar ao termo “verossimilhança” ou “verossimilitude” que significa “o que parece verdadeiro”. Nesse momento surge a pergunta: mas se a ciência não nos fornece verdades absolutas sobre o que estuda, como se pode justificar o seu imenso sucesso, nos últimos séculos? Maia responde da seguinte maneira:

A razão é simples: a ciência, em geral, não nos traz a verdade, mas sim a “quaseverdade”²⁸⁸, a verossimilhança [...] que, na prática, pode ser aceita como uma notável aproximação da verdade e, daí, o sucesso que dela se espera e que dela realmente se ob-

²⁸⁶ Doutor em Ciências pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, responsável em fundar o departamento de genética da Universidade Federal do Paraná e ex-presidente da Sociedade Brasileira de Genética. Faleceu em 2003.

²⁸⁷ MAIA, 2008, p. 22-23.

²⁸⁸ Freire-Maia defende que a meta suprema e ideal da ciência é, obviamente, a procura da verdade correspondencial: saber o que é exatamente como se é. Mas a quaseverdade já satisfaz e salva as aparências na interpretação dos fatos naturais, ou seja, devemos nos contentar com a verossimilhança. O que pode acontecer às vezes é que duas ou mais teorias, detentoras de quaseverdades, entrem em contradição e isso gera conflitos científicos que também são naturais no campo da ciência.

tém²⁸⁹.

Mais adiante Maia diz:

É uma pena que as teorias não possam ser provadas. Elas representam, sem dúvida, o que a Ciência tem de mais importante. Nós vemos o mundo de acordo com as teorias que aceitamos. São elas que nos dão uma imagem do mundo. Mudar de teoria significa mudar de imagem²⁹⁰.

O cientista²⁹¹ é um indivíduo que está o tempo todo a fazer perguntas, porém, a razão delas é sempre a busca por respostas. Mas como as respostas aparecem? Elas são obtidas através da análise de dados coletados que, por sua vez, são submetidos às estruturas metodológicas construídas objetivando resultados plausíveis ou racionais.

É embasado nesta visão de ciência²⁹², e método, que propomos a metodologia ADJ. A busca pela verdade certamente é o que interessa a esta investigação, mas estamos conscientes que, como acontece em qualquer área científica, a metodologia não possui capacidade para nos levar a atingi-la em sua inteireza; assim, contentamo-nos com as quaseverdades ou verossimilhança que esta metodologia, de natureza historiográfica, concede-nos para o estudo do Jesus Histórico.

²⁸⁹ MAIA, op. cit., p. 51.

²⁹⁰ Ibid., p. 60.

²⁹¹ Para Frere-Maia, o professor é o indivíduo que procura saber o que já foi feito para que isso possa ser ensinado. O cientista procura saber o que ainda não foi feito para que ele possa fazer. O professor aceita a ciência como se fosse perfeita e a ensina dogmaticamente, debulha em miúdos supostamente certos. O cientista, por outro lado, toma-a como um edifício em construção, sem planos concretos do que deve fazer. Por isso, às vezes, tem de desmanchar à tarde o que havia realizado de manhã e construir em seu lugar algo inesperado, que poderá vir a ser destruído também, por ele próprio ou por outro.

²⁹² Segundo Freire-Maia a ciência é um conjunto altamente heterogêneo e, às vezes, contraditório, de definições, descrições, classificações, interpretações, leis, modelos, teorias etc. em contínua correção, integração e renovação, e resultante da aplicação de uma metodologia científica, visando ao conhecimento do universo. A ciência se define fundamentalmente pela sua metodologia.

A metodologia ADJ foi desenvolvida para ser aplicada em seis etapas, a saber: Seleção, Tradução, Avaliação, Pontuação, Resultado, Ponderações Finais.

A primeira etapa (seleção) consiste em selecionar o material evangélico que se tem interesse de analisar, apresentando-o na língua original. Expressões importantes, ou verbos, podem ser destacados em negrito, o que facilitará a visualização com vistas a prováveis argumentações.

No segundo momento (tradução) procede-se com a tradução para o português que deve ser a mais próxima possível do original.

A terceira etapa (avaliação) é a mais significativa. Nesse momento o dito selecionado será sabatinado por sete questões, a maioria criada com base nos critérios analíticos de Meier, Theissen, Shweitzer e outras com base em nossas ponderações, seguidas de uma breve justificativa. As perguntas são:

1^a - Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? (Questão formulada com base no critério do constrangimento desenvolvido por Meier).

2^a - Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? (Questão formulada com base no critério da múltipla confirmação de Meier).

3^a - Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? (Aqui propomos a tese de que se o dito é construído com base em alguma citação do Antigo Testamento tem boas chances de pertencer ao Jesus Histórico, já que o mesmo era considerado Rabi o que pressupunha um excelente conhecimento dos textos sagrados judaicos).

4^a - Existem fontes extracanônicas anteriores a Jesus que dão respaldo a este dito? (Semelhante à terceira questão, propomos a tese de que se o dito é construído tomando-se como referência uma fonte mais antiga conhecida pela cultura, neste caso, extracanônica, possui boas chances de pertencer ao Jesus Histórico, que, como Rabi, também co-

nhecia os escritos da cultura).

5ª - O dito está ligado ao contexto cultural judaico? (Questão formulada com base na argumentação de Theissen que quanto mais ligado ao contexto judaico mais probabilidade existe de ser do Jesus Histórico).

6ª - Este dito possui uma extensão curta? (Questão construída tomando-se como referencial a proposta de Schweitzer que propôs que quanto mais curto o dito mais fácil de ser memorizado). Para La-Rocque, uma frase longa é aquela que possui mais de 18 palavras. Baseado nesta informação, consideramos um dito médio aquele que tem entre 11 e 18 palavras e um dito curto aquele que possui até 10 palavras²⁹³.

7ª - O conteúdo do dito é de natureza escatológica? (Interrogativa construída tomando-se como base a argumentação de Schweitzer que argumentava que as narrativas escatológicas possuíam maiores chances de pertencerem ao Jesus Histórico).

A quarta etapa (pontuação) consiste na fácil tarefa de fazer o somatório das questões que tiveram uma resposta positiva.

A quinta etapa (resultado) tem a finalidade de posicionar o dito em uma escala que contém apenas três posições: pouco historiográfico, razoavelmente historiográfico e bastante historiográfico. Caso o dito analisado só tenha respondido positivamente a duas questões ele deve ser considerado “pouco historiográfico”. Se responder positivamente a três ou quatro questões ele deve ser considerado “razoavelmente historiográfico”. Porém, se corresponder positivamente a cinco, seis ou as sete questões, ele deve ser considerado “bastante historiográfico”. A sexta e última etapa (ponderações finais) é o espaço onde devem ser colocadas as últimas considerações sobre o estudo do dito em apreço.

Para melhor facilitar a análise do dito, desenvolvemos uma ta-

²⁹³ LAROCQUE, P. *The Book on Writing: The Ultimate Guide to Writing Well*. USA: Grey & Guvnor Press, 2003, p. 54.

bela com cada etapa discriminada, que deve ser preenchida pelo pesquisador de forma freqüente, chamada “Tabela ADJ”²⁹⁴.

2.6.2 Analisando os ditos de Jesus

Agora passaremos a utilizar a ADJ para examinar alguns ditos importantes para a pesquisa, buscando confirmar se os mesmos possuem considerável grau de historicidade para serem atribuídos a Jesus. Os ditos foram selecionados estrategicamente, baseados em *insights* do pesquisador, visando comparações com o Livro de Enoque.

2.6.2.1 Primeiro dito

Tabela 6 – Primeiro Dito

| | | |
|--|-------------------|---|
| 1ª etapa: Lc 19:10a | υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου | |
| 2ª etapa: Lc 19:10a | Filho do Homem | |
| 3ª etapa: 1- Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? Sim () Não (X) | Justificativa: | Não necessariamente. Esta expressão estava associada a profetas e seu uso era um tanto popular nos dias de Jesus. |
| 2- Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: | Esta expressão está presente nos quatro Evangelhos. Porém ocorre com maior frequência no Evangelho de Mateus (29 vezes). |
| 3- Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: | No V.T. esta expressão ocorre 108 vezes. Sendo que 94 vezes só no Livro de Ezequiel. Porém, ela também pode ser encontrada nos Livros de Jó, Salmos, Isaías e Daniel. |
| 4- Existem fontes extracanônicas, anteriores à época de Jesus, que aparentemente dão | Justificativa: | Sim. Esta expressão está presente no Livro de Enoque, mais precisamente no Livro das |

²⁹⁴ Tabela no APÊNDICE A.

| | |
|---|--|
| respaldo a este dito? Sim (X) Não () | Parábolas, onde ocorre 15 vezes. |
| 5- O dito está ligado ao contexto cultural judaico? Sim (X) Não () | Justificativa: Ela está presente em todo o período do Segundo Templo, porém, origina-se em uma época anterior ao Segundo Templo. Na época de Jesus todos estavam familiarizados com esta expressão. |
| 6- O dito possui uma extensão curta? Sim (X) Não () | Justificativa: Possui apenas três palavras. |
| 7- O conteúdo do dito é de natureza escatológica? Sim () Não (X) | Justificativa: Não necessariamente. Apresentar-se como Filho do Homem tinha uma ligação mais forte com a figura de um profeta, por mais que venha a ter vínculos escatológicos. |
| 4ª etapa: Somatório das questões positivas: 5 (cinco) | |
| 5ª etapa: O dito se apresenta como: () pouco historiográfico () razoavelmente historiográfico (X) bastante historiográfico | |
| 6ª etapa: O uso da expressão Filho do Homem é bastante freqüente em toda a Bíblia aparecendo 186 vezes. Nos Evangelhos aparece o total de 80 vezes, sendo que no Evangelho de Mateus 29 vezes, Marcos 13 vezes, Lucas 26 e João 12 vezes, apontando para a grande possibilidade de ter sido uma expressão realmente usada por Jesus. No Antigo Testamento chama atenção o uso freqüente no Livro de Ezequiel somando o total de 93 vezes. Provavelmente o uso que Jesus faz desta expressão tenha a ver, em primeiro lugar, não com o desejo de falar de sua humanidade, mas de atestar o seu ministério profético equiparando-se com Ezequiel que aparece nas narrativas sendo chamado por Deus de Filho do Homem. Esta foi a expressão mais utilizada por Jesus para se referir a si mesmo. Além de ela estar presente no dito analisado, a metodologia ADJ apontou que a sentença possui uma natureza bastante historiográfica. | |

Fonte: Elaboração do autor.

2.6.2.2 Segundo dito

Tabela 7 – Segundo dito

| | | |
|---|--|--|
| <p>1ª etapa: Mt 25:31a</p> | <p>Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ,</p> | |
| <p>2ª etapa: Mt 25:31a</p> | <p>Mas quando vier o Filho do Homem, ele mesmo em glória e todos os anjos com ele,</p> | |
| <p>3ª etapa: 1- Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: Para que estas palavras fossem anunciadas pelos discípulos em uma sociedade judaica, em que as autoridades não reconheciam Jesus como Filho do Homem (ênfatisando o seu ministério profético) ou Messias, era necessário ter coragem para anunciá-las, pois esta frase apresenta Jesus como Filho do Homem que se manifestaria em glória e se assentaria em um trono como rei, como um messias glorioso.</p> | |
| <p>2- Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: Esta mesma expressão também aparece no Evangelho de Mc 8:38, Lc 9:26 e novamente em Mateus 16.27.</p> | |
| <p>3- Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? Sim () Não (X)</p> | <p>Justificativa: Porém, é interessante notar que a expressão Filho do Homem aparece 102 vezes no V.T.</p> | |
| <p>4- Existem fontes extracanônicas, anteriores à época de Jesus, que aparentemente dão respaldo a este dito? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: O conteúdo deste texto é muito semelhante ao presente no Livro de 1 Enoque 1:9ª, que diz: “E eis! Ele vem com milhares de seus santos para fazer juízo contra todos”.</p> | |
| <p>5- O dito está ligado ao contexto cultural judaico? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: Eram possuidores de uma cultura regida pela religiosidade. A apocalíptica judaica influenciava o imaginário judaico gerando a expectativa da vinda de um Messias que se apresentaria em glória para governá-los</p> | |

| | |
|---|--|
| | e julgar todas as nações. |
| 6- O dito possui uma extensão curta? Sim () Não (X) | Justificativa: Possui 17 palavras. Extensão média. |
| 7- O conteúdo do dito é de natureza escatológica? Sim (X) Não () | Justificativa: O texto é de natureza escatológica, narrando uma vinda futura do Filho do Homem, que é apresentado como aquele que irá julgar. |
| 4ª etapa: Somatório das questões positivas: 5 (cinco) | |
| 5ª etapa: O dito se apresenta como: () pouco historiográfico () razoavelmente historiográfico (X) bastante historiográfico | |
| 6ª etapa: O uso da expressão Filho do Homem associada ao contexto escatológico, bem como à figura de um messias, surge no período do Segundo Templo. No Livro de Daniel 7:13 é um exemplo “Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele”. Porém, sua maior ocorrência está no Livro de 1 Enoque, sendo associada com maior ênfase a um messias glorioso que executaria juízo sobre as nações. | |

Fonte: Elaboração do autor.

2.6.2.3 Terceiro dito

Tabela 8 – Terceiro dito

| | |
|---|---|
| 1ª etapa: Mt 25:31b | τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ |
| 2ª etapa: Mt 25:31b | Então assentará no trono de sua glória. |
| 3ª etapa: 1- Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? Sim (X) Não () | Justificativa: Este dito afirma que Jesus é rei. O que provocaria tensões políticas com os romanos, bem como religiosas com os judeus. |
| 2- Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? Sim () Não (X) | Justificativa: Não. |

| | |
|--|---|
| 3- Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? Sim () Não (X) | Justificativa: Não. |
| 4- Existem fontes extracanônicas, anteriores à época de Jesus, que aparentemente dão respaldo a este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: Livro de 1 Enoque 69:27: “E ele sentou no seu trono de glória e todo o julgamento foi dado ao Filho do Homem” |
| 5- O dito está ligado ao contexto cultural judaico? Sim (X) Não () | Justificativa: Possuidores de uma cultura regida pela religiosidade, a apocalíptica judaica influenciava o imaginário dos judeus gerando a expectativa da vinda de um Messias que se apresentaria em glória para governá-los e julgar todas as nações. |
| 6- O dito possui uma extensão curta? Sim (X) Não () | Justificativa: Apenas seis palavras. |
| 7- O conteúdo do dito é de natureza escatológica? Sim (X) Não () | Justificativa: O texto é de natureza escatológica, narando uma vinda futura do Filho do Homem, que se assentará em trono glorioso. |
| 4ª etapa: Somatório das questões positivas: 5 (cinco) | |
| 5ª etapa: O dito se apresenta como: () pouco historiográfico () razoavelmente historiográfico (X) bastante historiográfico | |
| 6ª etapa: Textos que apresentam Jesus “sentado em um trono” ou “à destra do trono de Deus”, indicando sua realeza, são bem comuns no Novo Testamento Só no Livro de Apocalipse a palavra “θρόνου” aparece 36 vezes. Ao utilizar esta expressão, Jesus deseja comunicar aos seus seguidores sua autoridade para governar e julgar, revelando autoridade e realeza, que eram qualidades esperadas do Messias. | |

Fonte: Elaboração do autor.

2.6.2.4 Quarto dito

Tabela 9 - Quarto dito

| | | |
|------------------------|---|---|
| 1 | καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι | |
| 2ª etapa: Mt 24:21a | E se não tivessem sido abreviados os dias | |
| 3ª etapa: | 1- Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? Sim (X) Não () | Justificativa: O contexto do dito se apresenta relacionado à destruição do templo de Jerusalém, razão suficiente para sentenciar um judeu à morte, uma vez que isto era interpretado como uma fala de maldição contra o Santo Lugar. |
| | 2- Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: Encontramos o mesmo dito escrito de modo similar em Mc 13:20ª: “Não tivesse o Senhor abreviado aqueles dias”. |
| | 3- Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? Sim () Não (X) | Justificativa: A expressão não se repete. |
| | 4 - Existem fontes extracanônicas, anteriores à época de Jesus, que aparentemente dão respaldo a este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: Existe uma expressão em 1 Enoque 80:2 que lembra o texto de Mateus: “No dia dos pecadores os anos serão encurtados”. |
| | 5- O dito está ligado ao contexto cultural judaico? Sim (X) Não () | Justificativa: A expectativa de um fim para o mundo estava presente na cultura. |
| | 6- O dito possui uma extensão curta? Sim (X) Não () | Justificativa: Possui apenas 6 palavras. |
| | 7- O conteúdo do dito é natureza escatológica? Sim (X) Não () | Justificativa: Trata-se de uma expressão vinculada ao contexto de Mateus 24, maior narrativa escatológica, presente no Evangelho de Mateus. |
| 4ª etapa: | Somatório das questões positivas: 6 (seis) | |
| 5ª etapa: | | |

| |
|---|
| <p>O dito se apresenta como: () pouco historiográfico () razoavelmente historiográfico (X) bastante historiográfico</p> |
| <p>6ª etapa: Esta é uma expressão que está ligada ao contexto apocalíptico, que floresceu bastante entre o século II a.C. e o século II d.C. A expectativa de um fim para mundo estava viva na cultura judaica no primeiro século da era cristã. Como exemplo citamos a comunidade de Qumran que havia se isolado para esperar um messias e aguardar a destruição do cosmos.</p> |

Fonte: Elaboração do autor.

2.6.2.5 Quinto dito

Tabela 10 - Quinto dito

| | | |
|---|---|---|
| 1ª etapa: Mt 24:2b | οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται. | |
| 2ª etapa: Mt 24:2b | De modo nenhum será deixada aqui pedra sobre pedra que não será derrubada | |
| 3ª etapa: | Justificativa: | |
| 1- Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? Sim (X) Não () | O texto claramente se refere à destruição do templo de Jerusalém, razão suficiente para condenar um judeu à sentença de morte, segundo a Lei Mosaica. | |
| 2- Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: | Encontramos o mesmo dito em Mc 13:2 e Lc 21:6. |
| 3- Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: | Sim. Alguns livros dos profetas, tais como Jeremias e Ezequiel, falam de destruição do Templo. |
| 4 - Existem fontes extracanônicas, anteriores à época de Jesus, que aparentemente dão respaldo a este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: | Sim. O texto de Enoque 90:28 retrata uma destruição do Templo. |
| 5- O dito está ligado ao contexto cultural judaico? Sim (X) Não () | Justificativa: | Os judeus conviviam com expressões que falavam de destruição do Templo e, por isso, buscando silenciar aqueles que se |

| | |
|--|---|
| | manifestavam contrários, instituíam penas severas a todos que se manifestassem insatisfeitos com as práticas do Templo. |
| 6- O dito possui uma extensão curta? Sim (X) Não () | Justificativa: Possui apenas 10 palavras. |
| 7- O conteúdo do dito é de natureza escatológica? Sim (X) Não () | Justificativa: A narrativa de Mt 24, ao lado de Mc 13 e Lc 21 é o texto de natureza mais escatológica presente nos Evangelhos. |
| 4ª etapa: Somatório das questões positivas: 7 (sete) | |
| 5ª etapa: O dito se apresenta como: () pouco historiográfico () razoavelmente historiográfico (X) bastante historiográfico | |
| 6ª etapa: Pronunciar tais palavras era um ato de muita coragem, sendo facilmente lembradas por aqueles que as ouvissem. Expressões que falavam da destruição do templo são facilmente encontradas em escritos proféticos. Ao pronunciar estas palavras Jesus estaria se apresentando como um profeta aos seus seguidores. | |

Fonte: Elaboração do autor.

2.6.2.6 Sexto dito

Tabela 11 – Sexto dito

| | |
|--|---|
| 1ª etapa: Lc 6:24 | οὐαὶ ὑμῖν |
| 2ª etapa: Lc 6:24 | Ai de vocês |
| 3ª etapa: 1-Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? Sim (X) Não () | Justificativa: Ele está no contexto acusatório, o que poderia ser interpretado como uma afronta aos ouvintes, principalmente as autoridades. |
| 2- Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? Sim (X) Não () | Justificativa: No Evangelho de Mateus encontramos 4 textos que usam expressões similares (18:7; 23:13; 23:27). |

| | |
|---|--|
| <p>3- Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: O Livro de Isaías contém várias expressões similares confrontando situações erradas referentes à conduta judaica.</p> |
| <p>4- Existem fontes extracanônicas, anteriores à época de Jesus, que aparentemente dão respaldo a este dito? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: O Livro de 1 Enoque possui várias expressões idênticas a esta, usadas de maneira semelhante.</p> |
| <p>5- O dito está ligado ao contexto cultural judaico? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: Os judeus já estavam habituados a este tipo de linguagem, característica de profetas, buscando enfatizar o pecado.</p> |
| <p>6- O dito possui uma extensão curta? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: Possui apenas 2 palavras.</p> |
| <p>7- O conteúdo do dito é de natureza escatológica? Sim (X) Não ()</p> | <p>Justificativa: Ela aponta para um juízo condenatório futuro sobre a vida daqueles inseridos no estilo de vida que o dito está condenando.</p> |
| <p>4ª etapa: Somatório das questões positivas: 7 (sete)</p> | |
| <p>5ª etapa: O dito se apresenta como: () pouco historiográfico () razoavelmente historiográfico (X) bastante historiográfico</p> | |
| <p>6ª etapa: Expressões semelhantes a esta ocorrem 20 vezes no Livro de Isaías, 1 vez no Livro de Amós, 1 vez no Livro de Sofonias, 33 vezes no Livro de 1 Enoque, 11 vezes no Evangelho de Mateus e 11 vezes no Evangelho de Lucas. Todas estas evidências atestam a popularidade da expressão, que era usada em um contexto profético-apocalíptico.</p> | |

Fonte: Elaboração do autor.

3

RELAÇÃO DO JESUS HISTÓRICO COM O LIVRO DE 1 ENOQUE

Neste capítulo faremos uma aproximação entre o Livro de 1 Enoque e os ditos selecionados propositadamente (em um nível intuitivo já havíamos percebido relações) e analisados pela ADJ no segundo capítulo, os quais foram referendados pela metodologia como possuidores de grande probabilidade de pertencerem a Jesus de Nazaré.

Não temos a intenção de sermos exaustivos em nossas análises, mas buscamos apresentar, algumas prováveis conexões entre o 1 Enoque e os Evangelhos, sobretudo os sinóticos, sempre na perspectiva proposta pela tese, ou seja, identificando possíveis influências do 1 Enoque na epistemologia de Jesus.

Selecionamos textos nos cinco principais Livros de Enoque, que são: Livro dos Vigilantes, Livro das Parábolas, Livro dos Escritos Astronômicos, Livro das Visões em Sonhos e a Epístola de Enoque, que serão confrontados livremente com os ditos, acompanhados de análises comparativas. Buscamos analisar cada livro separadamente, na intenção de facilitar a identificação das Seções (ou Livros) de 1 Enoque que possuem maiores chances de terem sido participantes da construção teológica de Jesus.

3.1 O Livro dos Vigilantes (1-36) e sua relação com o Jesus Histórico

Escrito originalmente em aramaico, o livro é uma importante evidência que corrobora com a ideia de que Jesus de Nazaré conhecia o Livro de 1 Enoque e que alguns de seus pensamentos estão baseados

nele. Na sequência passaremos a examinar um fragmento de suma importância para a construção desta tese.

Na década de 1970 Milik publicou a célebre obra, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, contendo suas análises sobre todos os fragmentos que ele identificou como sendo relacionados ao Livro de 1 Enoque. Dentre eles Milik estudou um pertencente ao primeiro capítulo do Livro de 1 Enoque, mais precisamente ao verso nove do capítulo.

Figura 4 - Fragmento aramaico 2



Fonte: Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4²⁹⁵.

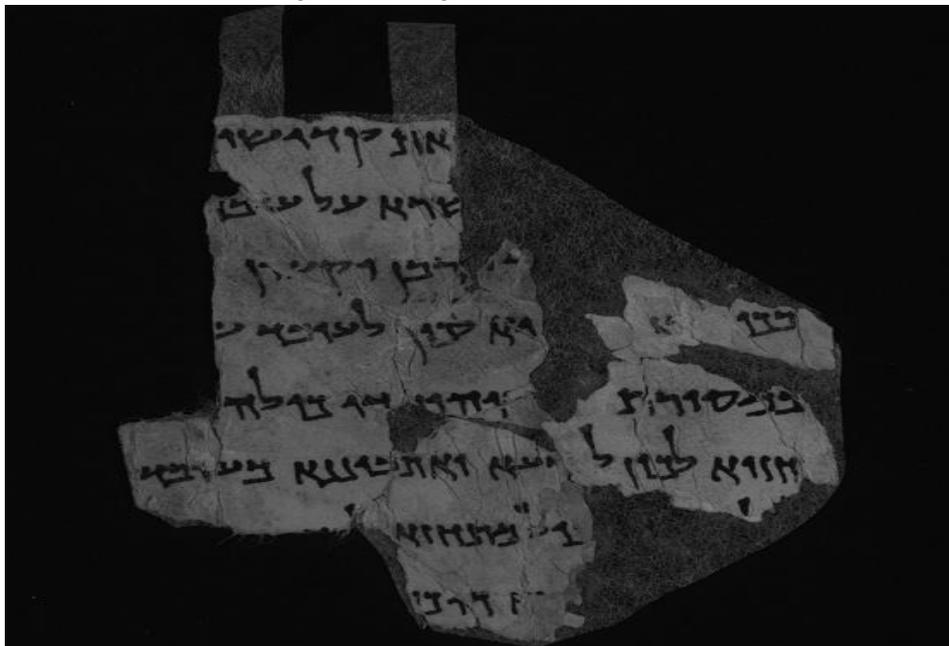
Desde setembro de 2011 a instituição Israel Antiquities Authority, que se situa junto ao Museu de Israel, responsável pelos manuscritos do Mar Morto, tem investido em um audacioso projeto: tornar públicos milhares de Manuscritos do Mar Morto por meio da internet²⁹⁶. Dentre os fragmentos publicados encontra-se o que mostramos

²⁹⁵ Esta foto tem cerca de 40 anos e está entre os anexos do livro e pode ser identificada pela seguinte referência: IX 4QEn^b 1vi and 4QEn^c 1i.

²⁹⁶ Segundo o Prof. Adolfo Roitman nos primeiros 4 dias após o lançamento foi cerca de 1 milhão de acessos ao *site*. O endereço do *site* é: <http://www.deadseascrolls>.

anteriormente, porém, desfrutando do avanço tecnológico ocorrido após quarenta anos. Na sequência o mesmo fragmento apresentado em infravermelho, o que confere maior visibilidade às informações contidas no mesmo.

Figura 5 - Fragmento Aramaico 2.2



Fonte: I. A. A.²⁹⁷

Segundo Milik as palavras em aramaico que estão contidas no fragmento são²⁹⁸:

Tabela 12 - Tradução de 4QEn^c 1i

| Linhas | Texto Aramaico | Tradução |
|----------|----------------|---------------------------------|
| 1ª linha | את קדישו | as miríades dos seus santos an- |

org.il/.

²⁹⁷ O Código B -359528 se encontra no endereço eletrônico: <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q204-1>.

²⁹⁸ MILIK, J. T. *The books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 184.

| | | |
|----------|--|---|
| | | jōs |
| 2ª linha | שרא על עֹבֹד | carne em relação a |
| 3ª linha | רְבֵרְבֵן וְקִשִּׁין | trabalhos |
| 4ª linha | בְּכֹל עֲוֹנָא לְכֹחַ לְעֹבֹד שׁ | as orgulhosas e duras |
| 5ª linha | בְּמִסּוּרַת אֲרִיָּהּ דִּי כֹלָה | todo seu trabalho e observar os trabalhos dos céus |
| 6ª linha | חֻזָּא לְכֹחַ לְרַעָא וְאַתְבּוּנָא בְּעֹבֹד | na estação de suas luzes para que todos possam surgir |
| 7ª linha | כֹּל מִתְחֻזָּא לְאִין | observe-vos a terra o seu trabalho |
| 8ª linha | אַ דִּי כֹ | alterações e tudo é visível para você |

Fonte: Elaboração do autor.

Baseado em um manuscrito grego ele propõe a seguinte reconstrução para o texto aramaico²⁹⁹:

[• כְּדִי יֵאֵתָה עִם רַבּוֹ] אֵת קְדִישׁוֹ [הֵי לְמַעְבַּד דִּין עַל כֹּלָהּ] יִוְבַד כֹּל רִשְׁעִין [
 [וַיִּזְכַּח לְכֹל בִּ] שְׂרָא עַל עֹבֹד [י רִשְׁעָהוֹן כֹּלָהוֹן דִּי עַבְדּוֹ וּמְלִלוֹ לְאַרְשַׁעָה [
 [וְעַל כֹּל מְלִין] רְבֵרְבֵן וְקִשִּׁין [דִּי מְלִלוֹ עֲלוּהֵי חֲטִין רִשְׁעִין •] אֲתַבּוּנָא [
 [בְּכֹל עֲוֹנָא] בְּדַחַן] וְאֵת לְכֹחַ לְעֹבֹד שׁ [מֵיָא וּלְמִנִּירְתָא דִּי לֹא מִשְׁנִין אֲרַחְתְּהוֹן [
 [בְּמִסּוּרַת] גַּה] אֲרִיָּהּ דִּי כֹלָה [הֵן דִּ] חִין וְעַרְבִין כֹּל חַד וְחַד מְנַהֵן בְּסַרְכְּהָ [
 • חֻזָּא לְכֹחַ לְ [א] רַעָא וְאַתְבּוּנָא בְּעֹבֹד [ה מֵן קְדִמְיָא לְאַחַרְנָא דִּי מְנַדְעִם [
 [לֹא] לְ [אֲשַׁנְיָהּ ו] כֹּל מִתְחֻזָּא לְ [כ] וִין • [חֻזָּא לְכֹחַ לְדַגְלֵי קִיטָא וְאַתְבּוּנָא [
 [בְּדַגְלֵי שְׁתּוֹ] אֵת דִּי כֹ] לְ אַרְעָא תְּתַמְלָא מִן וְעֻנְיָא מִטְרָא שְׂפַכִּין [

A tradução da reconstrução proposta por Milik é³⁰⁰:

²⁹⁹ O que está entre colchetes são as reconstruções propostas por Milik.

³⁰⁰ Para Milik o texto mais próximo do aramaico, e, portanto, mais útil para sua reconstrução, era a epístola do Judas preservada por pseudo-Cipriano, um escrito africano datado no ano 258 d.C. Maiores informações ver MILIK, J. T. *Books of Enoch*. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4. Oxford: University Press, 1976, p. 185.

Quando Ele vier com as miríades de seus santos, para executar julgamento contra todos, Ele destruirá todos os ímpios, e vencerá toda a carne, em relação a todas as suas obras de impiedade que eles têm cometido por obra e em palavra, e em relação a todos os orgulhosos e todas as duras palavras que ímpios pecadores falaram contra Ele. Considere todo o seu trabalho, e observe as obras dos céus, e os luminares que não mudam seus cursos nas estações de suas luzes, todos se levantam bem definidos, cada um deles em sua ordem. Observe-os da terra, e considere seus trabalhos a partir do primeiro até o último, que nada passa por mudanças, e tudo é visível para você.

O fragmento que apresentamos contém partes correspondentes ao texto de 1En 1:9-2:2. Para o presente trabalho o que interessa são apenas as primeiras cinco linhas deste que foi catalogado por Milik como sendo o fragmento 4QEn^c 1i (prato IX), e que aparece na atual catalogação do Israel Antiquities Authority como sendo o fragmento 6, presente no prato 199 (cód. B- 359527 e B -359528). As linhas iniciais deste fragmento claramente correspondem ao texto de 1 Enoque 1:9, cuja tradução proposta por VanderKam e Nickelsburg, que levaram em conta o texto etíope, é³⁰¹:

Olhem, ele vem com miríades dos seus santos para executar julgamento sobre todos, e destruir todos os perversos, e condenar toda a humanidade por todas as mortes perversas que eles têm praticado e pelas orgulhosas e duras palavras que os pecadores perversos têm falado contra ele.

No Evangelho de Mateus 25:31a encontramos um texto que lembra estas palavras. O texto é: "Όταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ ("mas quando vier o Filho do Homem, ele mesmo em glória e todos os anjos com ele"). Segundo análise feita no segundo capítulo, através da ADJ, estas pala-

³⁰¹ Segundo Milik o texto etíope de 1 Enoque não era o mais ideal para fazer a reconstrução deste verso e por isso só se baseou no texto de Judas 14-15.

vras têm grande probabilidade de pertencerem ao Jesus Histórico, servindo ao propósito de nossa tese.

É importante deixarmos claro que em relação aos Evangelhos estamos falando de ideias e não de uma citação explícita do Livro de 1 Enoque, como ocorre no Livro de Judas 14: “Quanto a estes foi que também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que veio o Senhor entre suas santas miríades”. Neste caso a comparação seria mais clara, transparente, de maior visibilidade posto que o próprio autor afirma estar se referindo a 1 Enoque. Este texto serve como evidência de que associar o Livro de Enoque ao Novo Testamento era uma prática cristã, além de que interpretar 1 Enoque 1:9 associado à figura de Jesus era uma realidade dentro do cristianismo primitivo.

Em relação à comparação entre 1 Enoque e os Evangelhos, que não fazem citações diretas a 1 Enoque, o nosso objetivo passa a ser o de analisar e comparar as ideias contidas nos textos buscando fazer aproximações. No caso de Mt 25:31a, chama-nos a atenção, principalmente, a expressão *καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ* (E todos os anjos com ele) que tranquilamente pode ser associada à expressão contida no início de 1En 1:9 que diz que “ele vem com miríades dos seus santos”³⁰². A diferença é que no Evangelho se fala de “todos os anjos” e em Enoque de “miríades de santos”, porém são frases similares.

De forma secundária, contudo, também importante, destacamos novamente a expressão *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Filho do Homem) em Mateus 25:31. Apesar de não ser uma expressão que ocorre no Livro dos Vigilantes, e sim, como vimos, no Livro das Parábolas, ela pertence ao Livro de 1 Enoque e está dentro do contexto de “Messias Glorioso Juiz”.

A segunda parte de Mt 25:31 diz: “então se assentará no trono de sua glória”. Conforme analisamos no capítulo anterior, esta expressão possui grande probabilidade de ser um dito de Jesus de Nazaré e

³⁰² No Livro de Enoque a palavra santo também aparece relacionada a anjos.

está associada, por exemplo, com 1En 69:27 (“E ele sentou no seu trono de glória e todo o julgamento foi dado ao Filho do Homem”) fortalecendo o nosso argumento de que a ideia de Mt 25:31 é advinda da literatura enoquita.

Neste caso entendemos que o conceito contido em Mateus 25:31 é fruto de dois Livros de Enoque: Livro dos Vigilantes e Livro das Parábolas. Existem boas evidências desta associação o que aumenta a probabilidade de que Jesus de Nazaré tenha utilizado conceitos de 1 Enoque na construção e transmissão de seus ensinamentos.

3.2 O Livro das Parábolas (37-71) e sua relação com o Jesus Histórico

Segundo expomos no primeiro capítulo da tese, o Livro das Parábolas³⁰³ (caps. 37-71) é o único Escrito para o qual não se achou representação nas grutas de Qumran. Isso não significa que ele não pertencia ao escopo original de 1 Enoque, mas simplesmente que não podemos verificar, tomando como fonte os Manuscritos do Mar Morto, se o Livro das Parábolas é anterior à era cristã. É importante lembrarmos que apenas 2 ou 3% do que se entende ser o Livro de 1 Enoque foram descobertos em Qumran e que existem milhares de fragmentos que não podem ser identificados, pois estão bastante danificados. Por mais que os Manuscritos do Mar Morto sejam um recurso importante para conhecermos a antiguidade de vários Escritos, entre eles o Livro de 1 Enoque, não é o único caminho para propormos argumentos coerentes a fim de defender a antiguidade de um determinado escrito, como, no caso em questão, o Livro das Parábolas.

A seguir argumentaremos que, independente da ausência deste livro em Qumran, o Livro das Parábolas pode ser anterior ao cristia-

³⁰³ Segundo Charlesworth, atualmente se conhecem cerca de 120 Livros das Parábolas em etíope. Cf. CHARLESWORTH, J. H. *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*. London: Bloomsbury, 2013, p. 37.

nismo primitivo. Certamente que não estamos sós em reconhecer que este livro é anterior à era cristã. Muitos estudiosos do período do Segundo Templo e a maioria dos estudiosos do Livro de 1 Enoque, a exemplo de R. H. Charles, James H. Charlesworth, Gabriele Boccaccini, para não citar outros, concordam que o Livro das Parábolas é uma composição pré-cristã³⁰⁴.

Um dos maiores problemas em estudar este Escrito, com a convicção de que estamos lidando com um texto anterior à era cristã, é o fato de que a versão mais antiga que temos do Livro das Parábolas é a tradução etíope, e, como explanamos, o 1 Enoque só foi traduzido para este idioma a partir do IV d.C.

Os principais argumentos contrários à datação³⁰⁵ do Livro das Parábolas na era pré-cristã são:

1º - Nenhum fragmento do livro em aramaico foi encontrado nas grutas de Qumran (por isso ele deve ser posterior ao ano 68 d.C.³⁰⁶).

2º - O Livro das Parábolas não foi citado pelos estudiosos cristãos antes do quarto século d.C.³⁰⁷.

3º - O Império Parta³⁰⁸ que aparece no Livro das Parábolas pode ser uma alusão à invasão da Palestina feita pelos partas no século II d.C.

Apesar de serem argumentos válidos e existirem pesquisadores que tomam este partido, o fato é que a maioria dos estudiosos não está

³⁰⁴ Logicamente também existiram grandes especialistas, a exemplo de Milik, que defendem a posição contrária. Milik, por exemplo, defendeu durante décadas que o Livro das Parábolas era uma composição cristã datada no ano 270 d.C. Porém, a partir do ano de 1977, a maioria dos especialistas, após um congresso sobre 1 Enoque, passaram a defender que o Livro das Parábolas era uma composição judaica anterior ao cristianismo. Ver BOCCACCINI, G. *Gli Pseudepigrifi dell' Antico Testamento e Il Nuovo Testamento e Il Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 1990, p. 224-236.

³⁰⁵ Alguns datam no final do século I d.C., outros no final do século III d.C. e existem aqueles que datam no século IV d.C.

³⁰⁶ Data em que se acredita que a comunidade deixou de existir.

³⁰⁷ KNIBB, 1979, p. 345-359.

³⁰⁸ O Império Parta ou Parto (247 a.C.- 224 d.C.), também conhecido como Império Arsácida, foi uma das principais potências político-culturais iranianas da antiga Pérsia.

convencida de que estas três posições são capazes de fechar a questão sobre a datação do Livro das Parábolas posicionando-o como uma composição pós-cristã. A seguir alguns argumentos do prof. Charlesworth que buscam refutar esta tomada de posição:

1º - O Livro das Parábolas foi o último Livro de Enoque a ser escrito. Ele foi redigido na época herodiana (37 a.C.–4 a.C.), não havendo tempo suficiente para que ele fosse amplamente difundido na Palestina, e, por esse motivo, não chegou a Qumran.

2º - O material encontrado nas onze cavernas de Qumran corresponde ao equivalente a 10 ou no máximo 20% do material original que existia³⁰⁹, o que significa que existe a possibilidade, cerca de 80 a 90% de chance, de que o livro, caso ele tenha chegado a Qumran, tenha se perdido com outros Escritos que ali existiam.

3º - Existem milhares de fragmentos que ainda não foram identificados, o que significa possibilidade de o Livro das Parábolas estar representado entre esses fragmentos.

4º - O argumento de que líderes da Igreja tenham mencionado o Livro das Parábolas só no IV século só é aceito por aqueles que não querem reconhecer que os Evangelhos citam este livro.

5º - O fato de o Livro de Enoque citar o império parta não significa que é uma alusão a uma invasão dos partas ocorrida no século II d.C., mas simplesmente reflete o temor que os redatores possuíam em relação a este império na época de sua redação. (argumento do autor)

Como expressamos anteriormente a maioria dos estudiosos de 1 Enoque entendem que o Livro das Parábolas é um Escrito pré-cristão, posto que, mesmo Qumran (principal evidência comparativa) sendo de grande importância para o entendimento da cultura literária daquela época, é uma fonte limitada, posto que não tem a totalidade dos documentos, mas uma minoria, e por isso não tem o poder de ser amplamente conclusiva.

Para os estudiosos que sustentam que o Livro das Parábolas é

³⁰⁹ CHARLESWORTH, 2013, p. 44.

um Escrito pós-cristão, a expressão *Filho do Homem*, bastante frequente no mesmo, é interpretada como sendo uma criação baseada nos Evangelhos. Ou seja, foi produzida tendo como referência a pessoa de Jesus de Nazaré. Em relação aos acadêmicos defensores da maior antiguidade do Livro das Parábolas, pré-cristão, a interpretação mais atual é que a expressão está relacionada ao personagem Enoque. Porém, esta hermenêutica não é a única. Outra possibilidade seria entender Filho do Homem como uma expressão messiânica.

Os principais argumentos que sustentam a interpretação de Filho do Homem como uma expressão pré-cristã, de natureza messiânica, são:

1º - No texto de 1En 42:2 a figura de Enoque aparece separadamente do Filho do Homem como se fossem dois personagens distintos. O texto apresenta um anjo revelando a Enoque segredos ocultos sobre o Filho do Homem. O texto diz: “E eu perguntei ao anjo da paz, que foi comigo e me mostrou todas as coisas ocultas sobre o Filho do Homem”.

2º - No texto de 1En 42:4 é dito que Enoque viu o Filho do Homem, reforçando o argumento de que são pessoas distintas e não uma referência a Enoque. Está escrito: “E este Filho do Homem que você tem visto”.

3º - Existem algumas referências que apresentam o Filho do Homem como um ser glorioso, assentado em um trono de glória diante de quem os seres humanos irão se curvar. Um exemplo se encontra em 1En 62:5: “E um grupo deles olhará um para o outro, e eles ficarão aterrorizados e curvarão suas cabeças e a dor vai apoderar-se deles quando eles virem o Filho do Homem assentado em um trono de glória”.

Estes argumentos também servem aos estudiosos que defendem a redação do Livro das Parábolas entre o primeiro e o quarto século da era cristã. A grande diferença, neste caso, seria que os redatores teriam recorrido a relatos dos Evangelhos em que Jesus é apresen-

tado escatologicamente em glória e, a partir daí, redigido partes do Livro das Parábolas. Entendemos que este não é o caso posto que bem antes da redação dos Evangelhos já existiam escritos que falavam de um messias glorioso, na cultura judaica, como é o caso de Daniel. Ou seja, não era necessário o conhecimento do que os Evangelhos apresentam sobre o Filho do Homem para se redigir um documento do estilo do Livro das Parábolas. Outro argumento que descarta esta possibilidade seria que a forma com que os Evangelhos apresentam o Filho do Homem é mais ampliada do que a forma presente no Livro das Parábolas.

Como expomos, a maioria dos estudiosos entende que o livro é anterior à era cristã e que a principal interpretação adotada para a compreensão da expressão Filho do Homem é que ela é uma referência ao próprio Enoque.³¹⁰ A seguir examinaremos os principais argumentos que sustentam esta tomada de posição:

1º - No texto de 1En 65:11 Enoque é chamado de filho. O texto diz: “Mas quanto a você, *meu filho*, o Senhor dos espíritos conhece que você é puro e sem culpa deste opróbrio sobre os mistérios”.

2º - No texto de 1En 60:10 o personagem Enoque é chamado literalmente de Filho do Homem: “E ele disse para mim, ‘aqui ó *Filho do Homem* que deseja saber o que está escondido.’”

3º - No texto de 1En 71:14 o personagem Enoque novamente é chamado de Filho do Homem: “E o anjo veio até mim e cumprimentou-me com sua voz e me disse: ‘você é aquele *Filho do Homem* que nasceu para a justiça e a justiça habita em você’”.

Estes três textos, supracitados, são o eixo que sustenta a interpretação de que o Filho do Homem é o personagem Enoque. A partir deste ponto de vista, estudiosos argumentam que a forma com que se deve enxergar as outras narrativas presentes no Livro das Parábolas, abordando Enoque como um personagem distinto do Filho do Homem, deve ser interpretada como uma revelação que o anjo dá a Eno-

³¹⁰ CHARLESWORTH, 2013, p. 38.

que acerca do próprio Enoque em um momento escatológico ou futuro.

Concordamos com os acadêmicos que defendem que esta é uma expressão pré-cristã, principalmente porque ela aparece de forma mais ampliada no Novo Testamento o que dá a ideia de que houve um progresso na utilização da mesma. Contudo, diferimos dos mesmos no que tange ao entendimento que só exista estas alternativas para a compreensão desta expressão. Ou seja, ou ela é referente a Enoque ou à figura de um messias. Entendemos que ela ocorre nos dois sentidos no referido Escrito. Isso significa que em alguns textos ela representa Enoque, e em outros, fala da expectativa de um messias (a maioria dos casos).

Um Escrito que tem sido estudado de forma comparativa ao Livro das Parábolas é o Livro de Daniel. Existe uma teoria que defende a possibilidade de o redator do Livro das Parábolas ter utilizado o Livro de Daniel. Conquanto esta posição ainda não seja muito convincente para nós, porque a construção do Filho do Homem em 1 Enoque difere em vários aspectos da apresentada no Livro de Daniel, o fato é que existem algumas semelhanças interessantes entre estes dois livros: Ambos utilizam a expressão Filho do Homem de duas formas distintas. No Livro de Daniel, à semelhança do que ocorre em 1 Enoque 60:10, esta expressão é utilizada como referência ao próprio Daniel (Dn 8:17). A outra forma utilizada no Livro de Daniel, semelhantemente ao que ocorre no Livro das Parábolas em 1En 62:5, descreve o Filho do Homem como um messias escatológico (Dn 7:13). Outra semelhança seria que tanto Enoque como Daniel são apresentados recebendo instruções acerca do futuro por meio de um anjo.

Apesar de não sabermos, exatamente, a origem desta expressão, percebe-se que no período do Segundo Templo ela aparece de uma forma mais elevada, com mais *glamour*, e está associada a profetas. Além do Livro das Parábolas, existem textos da Bíblia Hebraica, ou Antigo Testamento, que a utilizam, bem como textos do Novo Tes-

tamento. A expressão “Filho do Homem” aparece na Bíblia 186 vezes, sendo que 104 vezes ocorre no Antigo Testamento (Hebraico: בן אדם) e 82 vezes no Novo Testamento (Grego: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Na sequência quadro informativo:

Tabela 13 - Expressão Filho do Homem na Bíblia

| Livro | Quantidade de vezes | Referência |
|----------|---------------------|--|
| Números | 1 vez | 23:19 |
| Jó | 3 vezes | 16:21; 25:6; 35:8 |
| Salmos | 3 vezes | 8:4; 80:17; 144:3 |
| Isaías | 2 vezes | 51:12; 56:2 |
| Ezequiel | 94 vezes | 2:1; 2:3; 2:6; 2:8; 3:1; 3:3; 3:4; 3:10; 3:17; 3:25; 4:1; 4:16; 5:1; 6:2; 7:2; 8:5; 8:6; 8:7; 8:12; 8:15; 8:17; 11:2; 11:4; 11:15; 12:2; 12:3; 12:9; 12:18; 12:22; 12:27; 13:2; 13:17; 14:3; 14:13; 15:2; 16:2; 17:2; 20:3; 20:4; 20:21; 20:27; 20:46; 21:2; 21:6; 21:9; 21:12; 21:14; 21:19; 21:8; 22:2; 22:18; 22:24; 23:2; 23:36; 24:2; 24:16; 24:25; 25:2; 26:2; 27:2; 28:2; 28:12; 28:21; 29:2; 29:18; 30:2; 30:21; 31:2; 32:2; 32:18; 33:2; 37:7; 33:10; 33:12; 33:24; 33:30; 34:2; 35:2; 36:1; 36:17; 37:3; 37:9; 37:11; 37:16; 38:2; 38:14; 39:1; 39:17; 40:4; 43:7; 43:10; 43:18; 44:5; 47:6. |
| Daniel | 2 vezes | 7:13; 8:17 |
| Mateus | 29 vezes | 8:20; 9:6; 10:23; 11:19; 12:8; 12:32; 12:40; 13:37; 13:41; 16:13; 16:27; 16:28; 17:9; 17:12; 17:22; 18:11; 19:28; 20:18; 20:28; 24:27; 24:30; 24:37; 24:39; 24:44; 25:31; 26:2; 26:24; 26:45; 26:64 |
| Marcos | 13 vezes | 2:10; 2:28; 8:31; 8:38; 9:9; 9:12; 9:31; 10:33; 10:45; 13:26; 14:21; 14:41; 14:62 |
| Lucas | 26 vezes | 5:24; 6:5; 6:22; 7:34; 9:22; 9:26; 9:44; 9:56; 9:58; 11:30; 12:8; 12:10; 12:40; 17:22; 17:24; 17:26; 17:30; 18:8; 18:31; 19:10; 21:27; 21:36; 22:22; 22:48; 22:69; 24:7 |
| João | 12 vezes | 1:51; 3:13; 3:14; 5:27; 6:27; 6:53; 6:62; 8:28; 9:35; 12:23; 12:34; 13:31 |

| | | |
|---------|-------|------|
| Atos | 1 vez | 7:56 |
| Hebreus | 1 vez | 2:6 |

Fonte: Elaboração do autor.

Apesar de ser encontrada diversas vezes na Bíblia, esta expressão possui vários significados a depender do livro em que aparece. Em Números é apresentada diferenciando o caráter de Deus do humano. No Livro de Jó, ela é usada pelo personagem Jó e dois dos seus amigos, sempre expressando a ideia de que o ser humano não é nada e é passageiro: “Quanto menos o homem, que é gusano, e o filho do Homem, que é verme!” (Jó 25:6).

No Livro de Salmos segue a mesma direção apresentada no Livro de Jó, ou seja, fala da insignificância do ser humano: “que é o homem, que dele te lembra? E o filho do homem, que o visita?” (Sl 8:4). Em outra ocasião manifesta a dependência humana para com a intervenção do Criador sobre sua existência no sentido de empoderá-lo: “Seja a tua mão sobre o povo da tua destra, sobre o Filho do Homem que fortaleceste para ti” (Sl 80:17).

No Livro de Isaías já observamos uma mudança. Apesar de continuar possuindo a mesma intenção – descrever a pequenez humana – o agente da ação muda. Enquanto que em Jó e Salmos ela é apresentada como uma fala humana, em Isaías é uma fala divina: “Eu, eu sou aquele que vos consola; quem, pois, és tu, para que temas o homem, que é mortal, ou o filho do homem, que não passa de erva?” (Is 51:12). Neste livro ela aparece com o intuito de incentivar o homem a confiar em seu Criador e não temer o seu semelhante.

Quando estudamos o Livro de Ezequiel – o que mais utiliza esta expressão – outra mudança bastante significativa ocorre. Em 100% dos casos ela é apresentada como a maneira que Deus se dirige a Ezequiel: “Esta voz me disse: Filho do homem, põe-te em pé, e falarei contigo” (Ez 2:1). Diferente dos contextos apresentados anteriormente, em que a expressão é tomada para retratar a insignificância humana, aqui ela apresenta o Criador desejando comunicar-se com a criatura

humana. Ou seja, ganha *status*, valoriza a figura humana apresentando-a como alguém que se relaciona com o Criador. Poderíamos dizer que a expressão neste livro adquire vários significados. “Filho do Homem” pode ser entendida como *aquele com quem Deus deseja se comunicar, aquele que ouve a voz de Deus, aquele que recebe revelação de Deus, aquele que é orientado por Deus, aquele que é porta-voz de Deus, ou seja, profeta*. Sempre que o texto apresenta Deus utilizando esta expressão para comunicar-se com Ezequiel o contexto é de revelação divina ao profeta responsabilizando-o como porta-voz da profecia, agente divino e representante de Deus.

A expressão ocorre duas vezes no Livro de Daniel. Em um dos casos possui o sentido semelhante ao que ocorre em Ezequiel e, em outro, ganha caráter messiânico. A diferença é que ao invés de Deus falar diretamente com Daniel, envia um anjo, Gabriel, para lhe dar instruções.

Semelhantemente ao que ocorre em Ezequiel, Daniel é chamado de filho do homem: “Veio, pois, para perto donde eu estava; ao chegar ele, fiquei amedrontado e prostrei-me com o rosto em terra; mas ele me disse: Entende, filho do homem, pois esta visão se refere ao tempo do fim” (Dn 8:17).

O texto messiânico encontra-se em Dn 7.13 que diz: “Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele.”

Apesar da semelhança com o Livro de Ezequiel, entendemos que o dito cresce em *status* neste livro, posto que Daniel, além de ser um filho do homem, a quem Deus deseja fazer revelações, é chamado por um anjo de “homem mui amado”: “Ele me disse: Daniel, homem muito amado, está atento às palavras que te vou dizer; levanta-te sobre os pés, porque eis que te sou enviado. Ao falar ele comigo esta palavra, eu me pus em pé, tremendo” (Dn 10:11).

Daniel é apresentado como um homem que se relaciona com

Deus, recebe orientações divinas e é porta-voz de Deus, a exemplo de Ezequiel, mas também alguém muito amado por Deus. Isto nos faz pensar que a expressão filho do homem em Daniel pode ser interpretada como conectada à expressão homem mui amado. A intenção, neste caso, era transmitir aos leitores que os profetas eram homens a quem Deus muito amava. Este conceito seria de grande relevância para implantar na consciência da comunidade judaica a importância de valorizar a classe dos profetas diluindo o pensamento de que eles eram perturbadores do povo, da ordem estabelecida, aqueles que afrontavam, sendo muitas vezes mortos.

Antes de comentar sobre o significado desta expressão no Novo Testamento, é importante que primeiramente a entendamos no Livro das Parábolas. A expressão “Filho do Homem” (etíope: ወቅይ-ገብዖ³¹¹) aparece no Livro das Parábolas 15 vezes (46:2; 46:3; 46:4; 48:2; 60:10; 62:5; 62:9; 63:11; 69:26; 69:27; 69:29 (2x); 70:1; 71:14; 71:17).

No Livro das Parábolas, Enoque é apresentado como tendo uma visão acerca do futuro que aparece descrito em três parábolas. Durante a visão ele faz perguntas ao anjo que, em alguns momentos, direciona-se a Enoque chamando-o de Filho do Homem e em outras ocasiões o anjo fala de um Filho do Homem messiânico.

Neste livro esse “Filho do Homem messias” é apresentado como: aquele que tem a justiça³¹² (46:3); aquele que abaterá reis por não terem reconhecido com humildade que os seus reinos foram dados a eles (46:4-5); aquele que se assentará em um trono de glória diante de

³¹¹ Imagem extraída do livro de KNIBB, M. A. *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 178. v. 1. Segundo Charlesworth as expressões “primeiro eleito”, “primeiro justo”, “primeiro ungido”, “o messias” e “filho do homem” são todas expressões sinônimas e se referem a Enoque. Ver CHARLESWORTH, J. H. *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.

³¹² O conceito de filho do homem associado a um julgamento escatológico é muito forte no Livro das Parábolas. Segundo Vanderkam este é o tema central no Livro das Parábolas. Ver: VANDERKAM, J. *apud* CHARLESWORTH, op. cit., p. 174-175.

quem seres humanos aterrorizados curvar-se-ão em sua presença (62:4,5); aquele diante de quem todas as autoridades, como reis e os que governam, prostrar-se-ão em sua presença e suplicarão por misericórdia (62:9); aquele que humilhará os altivos e os banirá de sua presença (63:11); aquele que tem o nome que alegrará os justos (69:26); aquele a quem o julgamento foi confiado e julgará em seu trono de glória (69:27,29); aquele que nasceu para a justiça e em quem a justiça habita (71:14); aquele que dará paz e o caminho da verdade para os justos (71:17).

Na sequência a tabela que nos ajudará a entender, de forma objetiva, o conceito de Filho do Homem no Livro de Ezequiel, Daniel e Parábolas:

Tabela 14 - Filho do Homem: Significado em Ezequiel, Daniel e Parábolas

| Livro | Conceito |
|-----------|--|
| Ezequiel | Aquele que é instruído por Deus e é o seu porta-voz (profeta) |
| Daniel | Aquele que é instruído por Deus, é seu porta-voz e amado por Deus (profeta amado e messias glorioso) |
| Parábolas | Aquele que se assenta em glória para julgar em justiça (messias glorioso juiz) |

Fonte: Elaboração do autor.

Este levantamento, principalmente relacionado aos Livros de Ezequiel, Daniel e Livro das Parábolas, é fundamental para entendermos o pano de fundo do Novo Testamento, especialmente dos Evangelhos, quando utilizam a expressão filho do homem. Antes de passarmos a visualizar os textos é importante sabermos que é impossível entendermos a expressão filho do homem no Novo Testamento partindo exclusivamente de uma perspectiva etimológica. Esta expressão aparece no Novo Testamento como um título carregado, principalmente, da simbologia advinda dos três livros supracitados, porém é ampliada nos Evangelhos.

Neste ponto da pesquisa trazemos a análise que fizemos da ex-

pressão υιὸς τοῦ ἀνθρώπου (Filho do Homem) no segundo capítulo. A conclusão a que chegamos através da metodologia ADJ é que esta expressão tem grande probabilidade de ter sido utilizada pelo Jesus Histórico. Ela aparece em todos os Evangelhos totalizando 80 aparições sendo que destas 78 vezes são apresentadas como ditas pelo próprio Jesus falando de si mesmo e do seu ministério.

Também é relevante notarmos que a expressão não era estranha aos ouvidos dos discípulos nem dos ouvintes de Jesus. Entendemos isto a partir do texto de Mt 16:13,14: “Indo Jesus para os lados de Cesareia de Filipe, perguntou a seus discípulos: Quem diz o povo ser o Filho do Homem? E eles responderam: Uns dizem: João Batista; outros: Elias; e outros: Jeremias ou algum dos profetas”. Fica claro que a reação de todos acerca de Jesus era compará-lo com profetas, ou seja, entendiam que Jesus, que em várias ocasiões se apresentou a si mesmo como Filho do Homem, estava associado à figura de algum profeta, por mais que houvesse divergências acerca de a qual profeta ele deveria ser associado.

Quando Jesus se apresentou como Filho do Homem, comunicava para a sociedade judaica quem ele era: alguém que ouvia a Deus, alguém que se relacionava com Deus, alguém amado por Deus, um porta-voz de Deus, um profeta, um messias (ainda que a associação com o messias não fosse tão popular)³¹³.

É factível que a simbologia associada à expressão Filho do Homem é ampliada a partir da fala de Jesus. Para que possamos entender com mais clareza é importante que façamos um estudo comparativo entre os Evangelhos e os Livros de Ezequiel, Daniel e o Livro de 1

³¹³ Segundo o texto de Mt 16:13-16 percebe-se que poucas pessoas, à semelhança de Pedro, conseguiam associar a expressão filho do homem à figura do messias na época de Jesus. “Indo Jesus para os lados de Cesareia de Filipe, perguntou a seus discípulos: Quem diz o povo ser o Filho do Homem? E eles responderam: Uns dizem: João Batista; outros: Elias; e outros: Jeremias ou algum dos profetas. Mas vós, continuou ele, quem dizeis que eu sou? Respondendo Simão Pedro, disse: Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo.

Enoque, mais precisamente o Livro das Parábolas, buscando encontrar ideias semelhantes entre os escritos.

A seguir selecionamos algumas passagens nos Evangelhos na tentativa de encontrar alguma correlação (a maioria delas está presente em pelo menos três Evangelhos):

Tabela 15 - Significados para a expressão Filho do Homem

| Sobre o Filho do Homem | Evangelhos | Livros: Ezequiel, Daniel ou Parábolas | Conceito novo ou assimilado |
|--|--|--|-------------------------------|
| Aquele que tem autoridade sobre o pecado | Ora, para que saibais que o Filho do Homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados – disse, então, ao paralítico: Levanta-te, toma o teu leito e vai para tua casa. (Mt 9:6; Mc 2:10; Lc 5:24) | ----- | Conceito novo |
| Aquele que virá | Quando, porém, vos perseguirem numa cidade, fugi para outra; porque em verdade vos digo que não acabareis de percorrer as cidades de Israel, até que venha o Filho do Homem. (Mt 10:23) | Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. (Dn 7:13) | Assimilado (Messias glorioso) |
| Aquele que se relaciona com pecadores | Veio o Filho do Homem, que come e bebe, e dizem: Eis aí um glutão e bebedor de vinho, amigo de publicanos e peca- | ----- | Conceito novo |

| | | | |
|--|---|---|------------------------------------|
| | dores! Mas a sabedoria é justificada por suas obras. (Mt 11:19; Lc 7:34) | | |
| Sobre o Filho do Homem | Evangelhos | Livros: Ezequiel, Daniel ou Parábolas | Conceito novo ou assimilado |
| Aquele que tem autoridade sobre o sábado | Porque o Filho do Homem é senhor do sábado. (Mt 12:8; Mc 2:28; Lc 6:5) | ----- | Conceito novo |
| Aquele que tem autoridade sobre anjos | Mandarará o Filho do Homem os seus anjos, que ajuntarão do seu reino todos os escândalos e os que praticam a iniquidade. (Mt 13:41) | ----- | Conceito novo |
| Aquele que julga as obras humanas | Porque o Filho do Homem há de vir na glória de seu Pai, com os seus anjos, e, então, retribuirá a cada um conforme as suas obras. (Mt 16:27; Jo 5:27) | E ele sentou no seu trono de glória e todo o julgamento foi dado ao Filho do Homem. (1En 69:27) | Assimilado (Messias glorioso juiz) |
| Aquele que ressuscita dos mortos | E, descendo eles do monte, ordenou-lhes Jesus: A ninguém conteis a visão, até que o Filho do Homem ressuscite dentre os mortos. (Mt 17:9; Mc 8:31; Lc 9:22) | ----- | Conceito novo |
| Aquele que assentará em um trono de | Jesus lhes respondeu: Em verdade vos digo que vós, os que me seguistes, quando, na regene- | “E um grupo deles irá olhar uns para os outros, e eles ficarão aterrorizados e curvarão | Assimilado (Messias glorioso juiz) |

| | | | |
|--|---|--|------------------------------------|
| glória | ração, o Filho do Homem se assentar no trono da sua glória, também vos assentareis em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel. (Mt 19:28) | suas cabeças e a dor vai apoderar-se deles quando eles virem o Filho do Homem assentado em um trono de glória." (1En 62:5) | |
| Aquele que veio para servir e dar a sua vida em resgate de humanos | Tal como o Filho do Homem, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos. (Mt 20:28; Mc 10:45) | ----- | Conceito novo |
| Aquele que virá em glória e causará lamento na terra | Então, aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem; todos os povos da terra se lamentarão e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória. (Mt 24:30; Mc 13:26; Lc 21:27) | "E um grupo deles irá olhar uns para os outros, e eles ficarão aterrorizados e curvarão suas cabeças e a dor vai apoderar-se deles quando eles virem o Filho do Homem assentado em um trono de glória." (1En 62:5) | Assimilado (Messias glorioso juiz) |
| Aquele que exige que seus seguidores sejam seus representantes | Porque qualquer que, nesta geração adúltera e pecadora, se envergonhar de mim e das minhas palavras, também o Filho do Homem se envergonhará dele, quando vier na glória de seu Pai com os santos anjos. (Mc 8:38; Lc 9:26) | ----- | Conceito novo |

| | | | |
|---|---|--------------|----------------------|
| <p>Aquele cuja mensagem não era popular</p> | <p>Bem-aventurados sois quando os homens vos odiarem e quando vos expulsarem da sua companhia, vos injuriarem e rejeitarem o vosso nome como indigno, por causa do Filho do Homem. (Lc 6:22, Mt 5:11)</p> | <p>-----</p> | <p>Conceito novo</p> |
|---|---|--------------|----------------------|

Fonte: Elaboração do autor.

Observamos que existem ideias similares entre conceitos relacionados ao Filho do Homem nos Evangelhos e nos Livros de Ezequiel, Daniel e Parábolas. Porém, em vários momentos o conceito é ampliado nos ditos de Jesus (partindo do entendimento que eles têm bastante probabilidade de serem de fato palavras de Jesus).

Além de todo aparato simbólico que a expressão carregava, nos Evangelhos ela agrega pelo menos oito novos significados. Ela passa a transmitir o conceito de *alguém que tem autoridade sobre o pecado, autoridade sobre a morte, autoridade sobre anjos, autoridade sobre o sábado, desejo de se relacionar com pecadores, missão de ser substituto de pecadores, além de ter uma mensagem que não agradaria a todos.*

Percebemos que existe pelo menos a possibilidade de três relações entre o Livro das Parábolas e os Evangelhos, a saber: aquele que julga as obras humanas, aquele que se assentará em um trono de glória e aquele que virá em glória. Tais constatações já seriam evidências suficientes para apresentar a importância do Livro de 1 Enoque como literatura próxima a Jesus, logicamente assumindo a posição que o Livro das Parábolas é anterior à era cristã.

3.3 O Livro dos Escritos Astronômicos (72-82) e sua relação com o Jesus Histórico

Diferente do que ocorre com o Livro das Parábolas, no que tange as divergências acadêmicas sobre a antiguidade do escrito, os estudiosos concordam que os fragmentos deste livro, juntamente com o Livro dos Vigilantes, encontrados em Qumran são os exemplares mais antigos que temos da literatura enoqueana.

O Livro dos Escritos Astronômicos narra a ação de um anjo chamado Uriel revelando a Enoque as leis que governam o movimento dos corpos celestes. É bastante interessante ver a associação que o escritor faz entre astronomia e religião, o que é bastante diferente da nossa visão científica moderna que separa conhecimentos de ordem científica dos saberes da esfera religiosa. Contudo estamos pisando em um terreno em que tal hiato não existia.

Este livro, ou seção, apresenta informações matemáticas sofisticadas acerca de um calendário baseado no Sol. Sabe-se que o período do Segundo Templo foi um momento em que ocorreram muitas disputas sobre questões ligadas ao calendário. Naquele período o calendário solar (utilizado primeiramente pelos egípcios) ganha mais força e é adotado por algumas comunidades judaicas, o que pode ser percebido naturalmente no Livro dos Escritos Astronômicos.

Os cálculos usados para estabelecer esse calendário se mostram um tanto complexos e provavelmente era um segredo. Segundo a tradição samaritana, por exemplo, o calendário era supervisionado pelo sumo sacerdote, tido como o guardião de todos os segredos³¹⁴. Também é interessante notar que em todo o Antigo Testamento nada se fala de calendário solar.

O calendário é apresentado com meses de 30 dias sendo que no fim de cada trimestre deveria ser acrescentado mais um dia cujo somató-

³¹⁴ BARKER, M. *The Lost Prophet: The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*. Nashville: Abingdon Press, 1988, p. 25.

rio anual de dias era 364, bastante aproximado do calendário atual que possuímos, porém, ninguém sabe dizer exatamente a origem desse sistema de cálculos.

Diferente do Livro dos Vigilantes e do Livro das Parábolas, analisados anteriormente, fazer uma associação entre os Evangelhos e o Livro dos Escritos Astronômicos não é algo tão nítido. Não encontramos expressões tão claras nos Evangelhos que nos lembrem determinada passagem na literatura astronômica.

Entendemos que a ausência de uma expressão mais clara nos Evangelhos que remeta a este Escrito dá-se por alguns motivos:

1º - Este é um Escrito cujo objetivo principal é apresentar o movimento dos astros levando os leitores a entender o calendário solar.

2º - O calendário solar não era aceito por todos os judeus (Jesus se orientava pelo calendário lunar).

3º - O conhecimento deste calendário, além da sua complexidade, era do interesse das elites judaicas, não servindo aos propósitos populares de Jesus.

4º - O livro não possui uma mensagem associada diretamente à figura messiânica.

Apesar da ausência de evidências mais diretas, pelas razões supracitadas, encontramos indicativos que nos levam a uma associação com os Evangelhos, ainda que em um maior nível de subjetividade. A estrutura do texto de 1En 80, além dos elementos presentes nos mesmos, lembra-nos aquilo que Jesus apresentou como o princípio das dores. No texto de 1En 80:2 está escrito: “Nos dias dos pecadores os anos serão encurtados ... tudo sobre a terra irá mudar e não aparecerão no tempo certo”.

A quarta análise que realizamos através da Análise dos Ditos de Jesus (ADJ) confirma que a expressão “não tivessem aqueles dias sido abreviados”, presente no texto de Mt 24:21-22, pode se enquadrar na categoria de ditos que possuem grande probabilidade de estarem ligados à pessoa de Jesus.

Apesar dos ditos serem bastante parecidos eles possuem diferenças significativas, que passaremos a enumerar:

1º - Em 1 Enoque a narrativa fala de abreviação de anos, enquanto no Livro de Mateus se fala de abreviação de dias.

2º - No Livro de 1 Enoque a expressão aparece inserida em um contexto de dificuldade relacionada à vida dos ímpios, no Livro de Mateus relacionada à vida de todos (justos e ímpios).

3º - A narrativa de 1 Enoque fala de abreviação de anos na perspectiva de que os anos serão encurtados no sentido de que aquilo que era tempo suficiente para a terra produzir os seus frutos tornar-se-ia pouco tempo, ou seja, a terra precisaria de mais tempo para frutificar. No texto de Mateus a expressão se relaciona a uma preocupação divina em encurtar os dias por causa dos eleitos.

Mesmo tendo suas divergências, não podemos dizer que não existem ligações entre eles. Analisando o aspecto estrutural das narrativas do capítulo 80 de 1 Enoque e a estrutura de Mt 24:3-29, observa-se que existem bastantes semelhanças, o que não descarta a possibilidade do texto de 1En 80 ter sido uma narrativa que tenha ajudado a construir o pensamento de Jesus no que tange à sua escatologia. Observemos algumas semelhanças estruturais entre as narrativas:

1º - Ambos os relatos falam de um tempo futuro. No caso do Livro de 1 Enoque o anjo Uriel lhe revela os acontecimentos, em relação aos Evangelhos Jesus revela aos discípulos.

2º - As duas narrativas descrevem dias difíceis. Em 1 Enoque este dia é chamado “dia dos pecadores”, nos Evangelhos aparece como “princípio das dores”.

3º - Os dois textos falam dos elementos cósmicos como: Sol, Lua, estrelas (todos eles inseridos em um cenário de irregularidade).

4º - Os dois relatos afirmam mudanças ocorrendo no planeta Terra.

5º - Ambos os relatos falam de mudanças ocorrendo no cosmos.

6º - As duas narrativas falam de um fim. A diferença é que em Enoque acontecerá uma punição sobre todos os ímpios e em Mateus 24 os an-

jos reunirão os escolhidos.

Como comentamos no início desta seção, diferente do que ocorre entre o Livro dos Vigilantes e o Livro das Parábolas, não existem associações nítidas entre os prováveis ditos de Jesus presentes nos Evangelhos e o Livro dos Escritos Astronômicos; contudo, existem lampejos que abrem portas para a possibilidade deste livro também ter sido fonte de instrução para Jesus.

3.4 O Livro das Visões em Sonhos (83-90) e sua relação com o Jesus Histórico

Este livro apresenta dois sonhos que Enoque conta a seu filho Metusalém. O primeiro é referente à destruição da terra e o segundo descreve a história de Israel. Os eventos são descritos detalhadamente e os estudiosos tendem a relacionar este Escrito com a revolta dos Macabeus ocorrida em 167 a.C.³¹⁵;

Semelhantemente ao que ocorre no Livro dos Escritos Astronômicos, ele é anterior à era cristã, posto que foram encontrados fragmentos do Livro das Visões em Sonhos em Qumran, porém não existem associações tão claras entre ditos de Jesus e ele, ou seja, não podemos afirmar com uma boa margem de segurança que o Livro das Visões em Sonhos exerceu influência na construção ideológica de Jesus. Contudo, encontramos certa ligação entre eles, principalmente, porque o Livro das Visões em Sonhos retrata o fim de um Templo, que é entendido como sendo uma referência àquele que foi o Segundo Templo.

No capítulo 2, também analisamos um dito que retrata Jesus falando da destruição do Templo (Mt 24:2). Por mais que alguns estudiosos neguem que estas tenham sido palavras de Jesus e se refiram a elas como acréscimos das comunidades cristãs após a destruição do Segundo Templo, entendemos que, mesmo os mais desconfiados em

³¹⁵ BARKER, 1988, p. 27.

relação a eventos de natureza metafísica podem admitir, racionalmente, que estas palavras podem ter sido literalmente palavras de Jesus. Na sequência apresentaremos alguns argumentos que nos ajudam a perceber que o discurso de destruição do Templo não estava distante de Jesus:

1º - O discurso de destruição do Templo é anterior à época de Jesus.

2º - Existem vários textos no Antigo Testamento que falam de destruição do Templo.

3º - Sempre que práticas contrárias à Lei estavam ocorrendo dentro do templo era normal se levantarem profetas falando da destruição do Templo.

4º - Jesus estava insatisfeito com as práticas que ocorriam no templo (citamos como exemplo o episódio em que ele expulsou os cambistas).

5º - Jesus ensinava os seus seguidores a esperarem um novo reino, discurso que, naturalmente, tinha a ver com o fim de um mundo corrompido.

6º - A maioria dos ensinamentos de Jesus é de natureza apocalíptica.

É interessante percebermos como a vida de Jesus está associada à expectativa de uma nova era, do estabelecimento do reino de Deus na terra. O seu discurso é bastante parecido com o dos essênios, a diferença é que para os essênios era necessário esperar o novo reino, ou nova ordem, isolado do contexto social e em Jesus a espera deveria ocorrer em meio ao curso natural da existência:

Porquanto, assim como nos dias anteriores ao dilúvio comiam e bebiam, casavam-se e davam-se em casamento, até ao dia em que Noé entrou na arca, e não o perceberam, senão quando veio o dilúvio e os levou a todos assim também será a vinda do Filho do Homem. (Mt 24:38,39).

O texto enoquita que nos lembra Mateus 24 é 1En 90:28,29. Ele está inserido no contexto do segundo sonho de Enoque:

Levantei-me para ver, até que ele enrolou a antiga casa. Eles removeram todas as colunas, vigas e ornamentos da casa foram enrolados com ela [...] e eu vi até que o Senhor das ovelhas trouxe uma nova casa mais larga e mais alta do que a primeira e ele a ergueu no lugar da primeira [...] Todas as colunas, vigas e ornamentos eram novos e maiores do que os primeiros [...] E todas as ovelhas estavam dentro dela.

Apesar de não aparecerem as palavras “Templo” e “destruição”, o texto fala de “Casa” (como referência ao Templo) e “enrolar” (como referência “deixar de existir”). Também se fala de remoção e substituição de “colunas”, “vigas” e “ornamentos.” Porém o principal é que o texto apresenta esta “casa” com sendo uma criação do “Senhor das ovelhas”.

Mesmo não podendo estabelecer uma ligação precisa entre os ditos atribuídos a Jesus e o texto de 1En 90:28,29, essa porção enoquita reforça o nosso argumento de que as palavras que são apresentadas como sendo ditos de Jesus em Mt 24 têm toda probabilidade de serem dele, posto que a ideia da destruição do Segundo Templo já estava presente em textos judaicos, bem como a expectativa de um novo Templo. Todos estes eram anseios relacionados à esfera de crenças daqueles que acreditavam na apocalíptica judaica.

O que mais nos leva a refletir na possibilidade de o Livro das Visões em Sonhos ser o cenário por trás dessas prováveis palavras de Jesus, é a falsa acusação que os seus inimigos levantaram sobre sua pessoa. Marcos diz que foram dados vários falsos depoimentos contra Jesus. Falsários se apresentaram dizendo que ouviram o Nazareno afirmar que destruiria o Segundo Templo e construiria outro não por mãos humanas:

E os principais sacerdotes e todo o Sinédrio procuravam algum testemunho contra Jesus para condená-lo à morte e não achavam. Pois muitos testemunhavam falsamente contra Jesus, mas os depoimentos não eram coerentes. E, levantando-se alguns,

testificavam falsamente, dizendo: Nós o ouvimos declarar: Eu destruirei este santuário edificado por mãos humanas e, em três dias, construirei outro, não por mãos humanas.

No Evangelho de João 2:19, 20 Jesus é retratado falando que era capaz de reconstruir o templo em três dias: “Jesus lhes respondeu: Destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei. Replicaram os judeus: Em quarenta e seis anos foi edificado este santuário, e tu em três dias o levantarás”.

O texto é importante, pois apresenta os judeus ouvindo Jesus falar que era capaz de erguer o santuário em três dias. Independente do que Jesus estivesse querendo dizer com estas palavras, o fato é que o texto apresenta Jesus falando que era capaz de reconstruir o santuário, o que foi interpretado pelos ouvintes como sendo uma descrição de um feito sobrenatural relacionado ao Templo Judaico.

Porém, mesmo que as falsas testemunhas tenham construído a sua acusação baseadas nestas palavras, a acusação era falsa por dois principais motivos:

1º - Jesus não falou que ele destruiria o templo;

2º - Jesus não disse que o templo não seria erguido por mãos humanas.

O fato é que a formulação da acusação se reporta, ou ampara-se, em uma narrativa da época do Segundo Templo, conhecida nos ciclos judaicos, que falava que Deus iria erguer um novo Templo. Que narrativa era essa? Entendemos que era 1En 90:28,29. É interessante notar que o foco principal da acusação não estava relacionado à destruição do Templo, mas à construção. Os judeus conheciam a narrativa de um templo sendo erguido por Deus. A acusação foi recebida como grave porque eles disseram que Jesus não precisava de homens para construir um novo templo, em outras palavras, eles estavam acusando Jesus de se apresentar como o próprio Deus.

3.5 A Epístola de Enoque (91-105) e sua relação com o Jesus Histórico

Este quinto livro se assemelha à maioria dos livros proféticos do Antigo Testamento. Ele fala de julgamento sobre os pecadores e busca encorajar a fé. A epístola também apresenta temas relacionados à teologia e aborda a temática da recompensa dos justos, descrevendo-os como aqueles que viverão entre as hostes celestes.

Diferente das análises construídas em relação ao Livro dos Escritos Astronômicos e Livro das Visões em Sonhos, no que tange ao fato de não possuímos evidências tão claras que nos levem a uma associação mais direta ou intensa com prováveis ditos de Jesus, o oposto acontece com a Epístola de Enoque. Nela existe uma expressão de grande semelhança que nos leva a uma associação mais natural com os Evangelhos.

Na Epístola as expressões que mais se repetem são “ai de vós” (28 vezes) e “ai daqueles” (5 vezes), que são utilizadas de forma sinônima, totalizando 33 aparições. Esta é uma linguagem clássica dos profetas e não é por acaso que o Livro de Judas associa Enoque à figura de um profeta (Jd 14).

Conforme analisamos no segundo capítulo (sexto dito) esta expressão, também, possui grandes chances de ter sido utilizada por Jesus. Ela está presente no Evangelho de Mateus e no Evangelho de Lucas, às vezes sendo utilizada para denunciar, principalmente, a elite intelectual que interpretava a Lei e em outros momentos para denunciar a vida opulenta dos seguidores de Mamon. A seguir quadro que demonstra o contexto em que Jesus aparece utilizando a expressão.

Tabela 16 - Os “ais” nos Evangelhos

| Contexto | Referências |
|----------------------------------|--|
| Denunciar cidades | “Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Porque, se em Tiro e em Sidom se tivessem operado os milagres que em vós se fizeram, há muito que elas se teriam arrependido com pano de saco e cinza.” (Mt 11:21; Lc 10:13) |
| Denunciar a humanidade | “Ai do mundo, por causa dos escândalos; porque é inevitável que venham escândalos, mas ai do homem pelo qual vem o escândalo!” (Mt 18:7) |
| Denunciar os escribas e fariseus | <p>“Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque fechais o reino dos céus diante dos homens; pois vós não entrais, nem deixais entrar os que estão entrando!” (Mt 23:13)</p> <p>“Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque devorais as casas das viúvas e, para o justificar, fazeis longas orações; por isso, sofrereis juízo muito mais severo!” (Mt 23:14)</p> <p>“Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque rodeais o mar e a terra para fazer um prosélito; e, uma vez feito, o tornais filho do inferno duas vezes mais do que vós!” (Mt 23:15)</p> <p>“Ai de vós, guias cegos, que dizeis: Quem jurar pelo santuário, isso é nada; mas, se alguém jurar pelo ouro do santuário fica obrigado pelo que jurou!” (Mt 23:16)</p> <p>“Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho e tendes negligenciado os preceitos mais importantes da Lei: a justiça, a misericórdia e a fé; devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas!” (Mt 23:23)</p> <p>“Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque limpais o exterior do copo e do prato, mas estes, por dentro, estão cheios de rapina e intemperança!” (Mt 23:25)</p> <p>“Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque sois semelhantes aos sepulcros caiados, que, por fora, se mostram belos, mas interiormente estão cheios de ossos de mortos e de toda imundícia!” (Mt 23:27)</p> <p>“Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque edificais os sepulcros dos profetas, adornais os túmulos dos justos” (Mt 23:29)</p> <p>Ver também Lc 11:42-52.</p> |
| Dias de tri- | “Ai das que estiverem grávidas e das que amamentarem |

| | |
|--------------------------------------|--|
| bulação | naqueles dias!” (Mt 24:19; Lc 21:23) |
| Denunciar o estilo de vida dos ricos | <p>“Mas ai de vós, os ricos! Porque tendes a vossa consolação.” (Lc 6:24)</p> <p>“Ai de vós, os que estais agora fartos! Porque vireis a ter fome.” (Lc 6:25)</p> <p>“Ai de vós, quando todos vos louvarem! Porque assim procederam seus pais com os falsos profetas.” (Lc 6:26)</p> |

Fonte: Elaboração do autor.

Fica claro que a ênfase da denúncia recaía sobre os fariseus, escribas e ricos (incluam-se os saduceus), ou seja, sobre a elite judaica que se posicionava como representantes abençoados de YHWH frente aos pobres, incultos, pecadores e desprezados que pouco conheciam a Lei, ou seja, à grande maioria da população judaica.

No quadro a seguir identificamos os “ais” que aparecem no A.T e na Epístola de enoque:

Tabela 17 - Os “ais” no Antigo Testamento e no Livro de 1 Enoque

| | |
|---|--|
| No Livro de Amós a expressão está associada ao “dia do Senhor” | 5:18 |
| No Livro de Sofonias a expressão está associada aos filisteus. | 2:5 |
| No Livro de Isaías a expressão geralmente se encontra relacionada à “nação de Israel”, “perverso”, “acúmulo de riqueza”, “bebedice”, “iniquidade”, “mentira”, “tolos”, “injustiça”, “cidades”, “soberba”, “intentos malignos”, “desobediência”, “destruição”. | 1:4; 3:11; 5:8; 5:11; 5:18; 5:20; 5:21; 5:22; 10:1; 10:5; 17:2; 18:1; 28:1; 29:1; 29:15; 30:1; 31:1; 33:1, 45:9; 45:10. |
| Na Epístola de 1 Enoque a expressão geralmente se encontra associada às palavras “pecado”, “injustiça”, “iniquidade”, “opressão”, “riqueza”, “engano”, “dureza de coração”, “desobediência”. | 94:6; 94:7; 94:8; 95:4; 95:5; 95:6; 95:7; 96:4; 96:5; 96:6; 96:7; 96:8; 97:7; 97:8; 98:9; 98:11; 98:12; 98:13; 98:14; 98:15; 99:1; 99:2; 99:11; 99:12; 99:13 (2 X); 99:14; 99:15; 100:7; 100:8; 100:9; 103:5; 103:8. |

Fonte: Elaboração do autor.

Se compararmos estes livros com os Evangelhos, perceberemos que alguns dos ditos de Jesus poderiam ter sido construídos embasados em qualquer um deles. Por exemplo, os “ais” que nos Evangelhos aparecem pronunciados contra cidades podem ser vistos como reflexo do estilo dos Livros de Sofonias e Isaías. O “ai” pronunciado contra o interior carregado de maldade dos fariseus (Mt 23:27) parece ser eco do texto de Is 29:15: “Ai dos que escondem profundamente o seu propósito do SENHOR, e as suas próprias obras fazem às escuras, e dizem: Quem nos vê? Quem nos conhece?” O “ai” pronunciado contra os ricos (Lc 6:24) lembra o Is 5:8 e 1En 94:8.

Nesta última comparação, entendemos que o texto de Lc 6:24, “Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν,” expressa melhor o texto de 1En 94:8 que diz: “Ai de vós ricos, nas suas riquezas vocês tem confiado, das suas riquezas vocês irão se afastar, porque vocês não têm se lembrado do Altíssimo no dia em que desfrutam de riquezas”.

Entendemos, assim, por causa do uso do adjetivo πλουσίοις (ricos), que não ocorre no texto de Isaías, porém a ideia está presente em Isaías 5:8: “Ai dos que ajuntam casa a casa, reúnem campo a campo, até que não haja mais lugar, e ficam como únicos moradores no meio da terra!”

Contudo, apesar das nossas pesquisas indicarem a existência de possíveis relações entre a Epístola e os Evangelhos, o que é relevante para a construção desta tese, existe um nível de dificuldade que é impossível de ultrapassar: o fato dos “ais” presentes nos Evangelhos não serem citações diretas de nenhum livro do Antigo Testamento nem da Epístola. Eles são construções singulares que lembram as ideias contidas naqueles escritos. Nossa posição é que Jesus tenha recebido influência de todos esses livros e tenha construído os seus “ais” sem a preocupação com nenhum deles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A eficiência de uma explicação pode revelar uma aproximação da verdade, não a exata correspondência entre a teoria e os fatos. O usuário da metodologia científica tem consciência de não alcançar esta realidade profunda” (Newton Maia)³¹⁶.

Estas palavras são bastante relevantes para iniciarmos esta seção conclusiva. Como propomos desde a introdução da tese, não tivemos a pretensão de dizer que “é fato historicamente comprovado que Jesus utilizou o Livro de 1 Enoque”. Argumentamos que, metodologicamente, não existem condições para assumirmos esta posição, posto que se assim procedêssemos estaríamos fugindo dos critérios científicos adotados para construção desta pesquisa, e esta, então, seria mais um estudo que teria fracassado na apresentação de aspectos relacionados à vida do Jesus Histórico ou do Jesus estudado pelos pressupostos historiográficos.

Nosso interesse foi apresentar argumentos plausíveis que nos levassem a alcançar uma realidade possível, alicerçada em recentes pesquisas, que nos fizessem construir uma teoria de como poderia ter sido o desenvolvimento intelectual de Jesus baseado em suas preferências literárias. Neste sentido, contentamo-nos em utilizar a historiografia para fazer aproximações, obtendo noções que indicassem esta possibilidade.

Segundo o exposto no primeiro capítulo, o Livro Pseudoepígrafo de 1 Enoque é enxergado por vários estudiosos, principalmente do séc. XIX, XX e XXI, como um texto distinto, sendo o livro extracanônico que mais influenciou a redação do Novo Testamento, além de ser

³¹⁶ MAIA, 2008, p. 283.

um dos mais importantes documentos redigidos na época do Segundo Templo.

Os especialistas estão de acordo que a maior parte do desenvolvimento redacional dos Livros de Enoque, ocorreu no período em que a Palestina foi influenciada fortemente pelo helenismo. Essas transformações chegaram ao primeiro século da era cristã, fase em que vários elementos da cultura grega já estavam enraizados na cultura judaica.

O Livro de Enoque era tão relevante para o judaísmo que também foi traduzido para o grego, possibilitando que vários grupos de judeus, já helenizados, pudessem estudar o Escrito e praticar seus ensinamentos. Não podemos afirmar com qual versão do Escrito (aramaica ou grega) Jesus tenha tido contato, mas as duas existiam em sua época, bem como ele tinha condições idiomáticas de lidar com ambas.

Uma das maiores descobertas arqueológicas do séc. XX foram os Manuscritos do Mar Morto. Este achado foi de grande relevância para o estudo de 1 Enoque, pois entre os documentos foram achados os mais antigos fragmentos da literatura enoquita, estabelecendo definitivamente as bases para posicionar o Escrito como uma literatura anterior à era cristã.

O único Escrito completo de 1 Enoque a que temos acesso na atualidade é o texto etíope, traduzido para esta língua provavelmente no século IV da nossa era. Apesar de não existir segurança total acerca do formato redacional original de 1 Enoque, a maioria dos especialistas concorda, com base nos fragmentos em aramaico encontrados em Qumran, que representam quase todos os livros da versão etíope, que o texto original foi preservado em etíope.

Em relação ao gênero literário de 1 Enoque é importante que não sejamos reducionistas afirmando que este é um Escrito estritamente apocalíptico ou estritamente de sabedoria revelada, como alguns pesquisadores têm proposto; o bom senso nos convida a enxergá-lo como uma obra mista, ou seja, um texto apocalíptico de sabedo-

ria.

Conquanto se acredite que o início redacional de Enoque ocorreu a partir do fim do séc. IV d.C., exames das tradições contidas no mesmo revelam que ele contém tradições orais anteriores ao seu período redacional. Destacamos a “tradição azazelita” e a “tradição da segunda queda angelical” que apontam nesta direção.

A pesquisa sobre a literatura do Segundo Templo tem avançado. Uma excelente contribuição para o progresso do estudo da literatura pseudoepigráfica é o Seminário de Enoque, que tem reunido pesquisadores do mundo todo (cristãos e judeus) interessados não só no Escrito de 1 Enoque, mas na literatura produzida naquele período.

No segundo capítulo apresentamos os debates construídos em torno do Jesus Histórico, as diversas tentativas de apresentar um Jesus cabível aos pressupostos racionalistas e as várias perspectivas metodológicas, propostas nos 240 anos de pesquisas, que revelam a necessidade de pisar neste chão científico com cautela e prudência.

Contudo, podemos dizer que essas várias disputas serviram ao amadurecimento das pesquisas, concedendo a todo pesquisador, que se lança ao desafio de “navegar pelas águas tumultuosas” da historiografia, a consciência que deve iniciar sua jornada reflexiva sabedor que o “porto seguro” a se alcançar está no nível da “proposta de um Jesus Histórico” e não o da “certeza de um Jesus Histórico”. Neste sentindo entendemos que, na atualidade, as pesquisas podem alcançar um nível científico mais equilibrado.

A nossa compreensão sobre a base sustentável, que ainda viabilize ou legitime a busca da pessoa de Jesus por um viés metodológico historiográfico, encontra-se amparada na proposta de Tillich, que, ponderadamente, indicou o motivo do fracasso das pesquisas desta natureza apontando para o erro dos pesquisadores em apresentarem resultados “carregados de verdades” ao invés de indicarem probabilidades.

Uma discussão pertinente a esta pesquisa diz respeito aos idi-

omas falados por Jesus. A teoria que propomos indica que existe a probabilidade de Jesus ter falado três idiomas, sendo que o grego foi o mais utilizado por ele. Esta relação com o grego é de grande importância, uma vez que aproxima mais os ditos atribuídos a Jesus nos Evangelhos (registrados em grego) da sua pessoa histórica. Também argumentamos que não há necessidade de uma Fonte Q para o estudo do Jesus Histórico, uma vez que existem caminhos internos na investigação dos sinóticos que descartam esta hipótese.

A pesquisa mostrou a força que a tradição oral pode possuir como mecanismo de preservação de núcleos centrais da realidade. Memórias relacionadas aos ditos de Jesus possuem grandes chances de terem sido preservadas e registradas com coerência mesmo décadas após os pronunciamentos originais. Abordar este tema foi fundamental para que pudéssemos seguir adiante com a pesquisa após constatar que os Evangelhos possuem um grande potencial como fontes documentais historiográficas da vida de Jesus.

A aproximação com a psicologia da memória também foi fundamental para entendermos que episódios de natureza biográfico, dependendo do contexto em que eles ocorram, podem subsistir na memória do indivíduo por longos anos, e mesmo sendo uma expressão reduzida da realidade primária, podem preservar o núcleo central do que foi a realidade discernida, o que é algo confiável.

Visando a uma investigação mais rigorosa sobre os ditos que são atribuídos a Jesus nos Evangelhos, entendemos que havia necessidade de construir uma ferramenta metodológica para este fim. Com base nas propostas de sérios investigadores do Jesus Histórico construímos a ADJ e aplicamos em ditos que interessam a nossa investigação.

Todos os textos que selecionamos nos Evangelhos, e analisamos pela ADJ, estavam ligados ao cenário escatológico. Esta observação é importante, pois 1 Enoque aborda temas ligados à esta temática mais do que qualquer outra. Investigar ditos ligados ao cenário da escato-

logia foi relevante para potencializar a constatação do objetivo desta tese.

Os ditos analisados demonstraram que eles têm grande potencial de pertencerem a Jesus. Poderíamos dizer que, historiograficamente falando, possuem grande probabilidade de serem memórias originais dos ditos de Jesus. Com base neles passamos para a próxima etapa da pesquisa, embasados na possibilidade de segurança³¹⁷ permitida pela metodologia, que foi verificar a relação dos mesmos com o Livro de 1 Enoque.

Como enfatizamos no terceiro capítulo, não podemos nos reportar aos Evangelhos como fontes possuidoras de citações diretas do Livro de 1 Enoque. As aproximações aconteceram no nível ideológico, ou seja, entendemos que a teologia que encontramos nos ditos selecionados nos Evangelhos, bem como o uso de pequenas expressões, é semelhante à teologia e expressões encontradas em 1 Enoque.

A construção do terceiro capítulo foi bastante sugestiva para falarmos de 1 Enoque como uma possível fonte utilizada por Jesus na construção de sua escatologia. É interessante percebermos que ditos que falam da “volta do Filho do Homem”, “consumação do século”, “juízo vindouro”, “recompensa dos justos”, estão bem próximos da literatura enoqueana.

Nossa tese indica que existem indícios de que todos os principais Livros de Enoque, a saber: Livro dos Vigilantes, Livro das Parábolas, Livro dos Escritos Astronômicos, Livro das Visões em Sonhos e Epístola de Enoque podem ter sido possíveis fontes utilizadas por Jesus. Dentre eles destacamos o Livro dos Vigilantes e o Livro das Parábolas.

A conclusão a que chegamos confirma os *insights* de outros investigadores do Livro de 1 Enoque, a exemplo de James H. Char-

³¹⁷ É importante termos em mente que nenhuma metodologia garante a possibilidade de segurança total, mas sim, a segurança adequada aos critérios científicos adotados.

lesworth, que diz:

Enquanto eu ainda não possa julgar sua influência, eu não tenho nenhuma dúvida sobre a sua importância para o desenvolvimento do pensamento judaico dentro do judaísmo do Segundo Templo, assim como o surgimento da teologia dentro do movimento palestino de Jesus e talvez na própria autoconsciência de Jesus³¹⁸.

Registramos que a aproximação que realizamos entre os Evangelhos e o Livro do 1 Enoque, através da metodologia do Jesus Histórico, ajudou-nos a dar um passo a mais na busca de compreender a possível influência de 1 Enoque na formação da autoconsciência de Jesus, elevando a nossa percepção, que se encontrava no nível dos *insights*, introduzindo-a mais eficazmente no campo científico, ou seja, passamos a ter noções mais historiográficas da temática.

A pesquisa demonstrou que é plausível afirmar que 1 Enoque muito provavelmente foi um Escrito estudado por Jesus, servindo de base para a construção de alguns dos seus ensinamentos. Esta teoria se harmoniza bem com o contexto judaico da época que apreciava o Escrito enoquita, e também com o cristianismo que utilizou a obra até o IV século.

A metodologia ADJ foi fundamental neste processo, pois nos ajudou a potencializar os ditos que queríamos aproximar de 1 Enoque, concedendo-nos a segurança possível para chegarmos próximo de um Jesus que não deixou nada escrito, mas que demonstrou ser um excelente mestre, um grande discipulador.

Com a ajuda da ciência matemática (literalmente contei todos ditos contidos nos Evangelhos), chegamos à conclusão de que, aproximadamente, 45% do material dos Evangelhos são falas atribuídas a Jesus, sendo que 56% delas estão presentes em Mateus, 37% em Mar-

³¹⁸ CHARLESWORTH *apud* BOCCACCINI, 2005, p. 451.

cos, 47% em Lucas e 41% em João. Isso significa que cerca de 45% do conteúdo dos Evangelhos pode ser analisado através da metodologia ADJ³¹⁹, ensejando novas pesquisas relacionadas ao Jesus Histórico.

Apesar de todas as lacunas que a metodologia historiográfica apresenta – e do claro reducionismo proposto – algo que não pode ser negado, acerca de sua importância, é que o estudo baseado na historiografia foi responsável em reafirmar na academia que Jesus foi um personagem histórico, contradizendo a proposta de alguns teóricos do século XIX, de estudá-lo apenas como um personagem mítico, bem como está sendo responsável em trazer, mesmo com limitações metodológicas, o estudo da pessoa de Jesus para dentro das universidades brasileiras, sobretudo as públicas, o que já é uma conquista de enorme valor.

Desejamos que a ADJ ajude pesquisadores a fazerem pronunciamentos na academia, em tom de erudição, fruto de bases científicas, do tipo: “existe uma grande probabilidade que Jesus tenha dito...” ou “existem elevadas chances historiográficas que estas tenham sido palavras de Jesus”, o que é um avanço acadêmico, em solo brasileiro, no que se refere a pesquisa da vida do personagem central do cristianismo.

Além de ser uma metodologia que integra o quadro metodológico do campo das Ciências da Religião, outra justificativa para a escolha da utilização da metodologia historiográfica na construção desta tese, está pautada no nosso entendimento de que este é o caminho que possui um maior alcance de diálogo com vários segmentos acadêmicos.

Por mais estranho que pareça, é justamente o método historiográfico – apesar do seu “bisturi” metodológico capaz de fazer vários cortes no texto, recortando, reduzindo e buscando separar núcleos das

³¹⁹ Para os estudiosos do Jesus Histórico, que participaram do Jesus Seminar, apenas 18% do material contido nos Evangelhos são ditos que pertencem a Jesus; porém, como apresentamos no capítulo, esta conclusão não é fruto de uma análise metodológica, mas uma votação entre os estudiosos.

sentenças – que possui o maior poder de alavancar o estudo da pessoa de Jesus e do cristianismo primitivo nas universidades, permitindo um diálogo mais abrangente com outros saberes, posto que, se um dito é capaz de sobreviver a todo o arsenal historiográfico, vencendo os obstáculos impostos pela metodologia, ele atingirá o nível de ser considerado digno de notoriedade na comunidade acadêmica, podendo ser notado não só por historiadores, mas, também, por sociólogos, antropólogos e filósofos.

Além dos ditos analisados e comparados com 1 Enoque, percebemos durante as leituras que existe certa conexão entre outros textos que podem ser analisados e comparados, visando fortalecer a proposta desta tese. A seguir destacamos apenas alguns: 1En 22:9-12 e Lc 16:22-26; 1En 38:2 e Mt 26:24; 1En 39:4 e Jo 14:2.

Além da relação com Judas e 1 Pedro e as prováveis relações com os Evangelhos, percebe-se que existem outros livros no Novo Testamento que aparentemente demonstram estarem relacionados com 1 Enoque. Livros como: 1 Timóteo, 1 Coríntios, 2 Coríntios, Colossenses, 1 Tessalonicenses, são boas indicações de que o apóstolo Paulo possa ter estudado 1 Enoque. Além destes, encontramos textos em Hebreus e, principalmente, em Apocalipse, que lembram passagens do Livro de 1 Enoque. Estas aparentes relações podem constituir-se objeto de futuras pesquisas, que tenham como finalidade ampliar o entendimento do poder de influência que a literatura enoqueana exerceu no cristianismo primitivo, o que, indiretamente, potencializará ainda mais a nossa tese.

REFERÊNCIAS

- ALBECK, C. *Das Buch der Jubilaen und die Halacha*. Berlin: BHWJ 47, 1930;
- ALEXANDRE, P. S. The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Genesis 6. *Journal of Jewish Studies*, v. 23, 1972.
- ASLAN, R. *Zelota: A vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- AYMRO, W.; MOTOVU, J. *The Ethiopian Orthodox Church*. Addis Ababa: The Ethiopian Orthodox Mission, 1970.
- BAKKE, J. *Christian ministry: patterns and functions within the Ethiopian evangelical church Mekane Yesus*. *Studia Missionalia Upsalinsia* xliv. Oslo: Solum Forlag A.S., 1987.
- BARKER, M. *The Lost Prophet: The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*. Nashville: Abingdon Press, 1988.
- BARR, J. Aramaic-Greek Notes on the book of Enoch. *Journal of Semitic Studies*, v. 23, 1978.
- BAUR, J. *2000 years of Christianity in Africa: an African Church history*. 2nd ed. Nairobi: Paulines Pub., 2009.
- BICKERMAN, E. *From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism*. New York: Schocken Books, 1947.
- BLACK, M. *The Book of Enoch of IEnoch*. SVTP7. Leiden: Brill, 1985.
- BLANC, C. *Jesus: o homem que mudou a história*. São Paulo: On line Editora, 2013.
- BOCCACCINI, G. *Beyond the Essene Hypothesis*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1998.
- _____. *Enoch and Qumran origins: new light on a forgotten connection*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.
- _____. *Gli Pseudepigrifi dell' Antico Testamento e Il Nuovo Testamento e*

Il Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice, 1990.

_____. *Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar*, Turin: Silvio Zamorani Editore, 2002a.

_____. *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2002b.

BORNKAMM, G. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Editora Teológica, 1976.

BRUK, A. A. Reception, transmission and translation of scriptures in the EOTC. *Journal for Semitics*, South Africa, 2013.

BULTMANN, R. *Jesus and the Word*. New York: New edition, 1980.

CERVO, A. L.; BERVIAN, P. A. *Metodologia científica: para uso dos estudantes universitários*. 3.ed. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983.

CHARLES R. H. *The book of Enoch or 1Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1912.

_____. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1913. 2 v.

_____. *The Book of Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1893.

_____. *The Ethiopic Version of the book of Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1906.

_____. *The book of Enoch: translated from Professor Dillmann's Ethiopic text*. Oxford: Clarendon, 1893.

CHARLESWORTH, J. H. *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*. London: Bloomsbury, 2013.

_____. *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.

_____. *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*. SBLSCSS, 7S. Michigan: Scholars, 1981.

_____. *The Old testament Pseudepigrapha*. Garden City, New York: Doubleday, 1983. v. 1.

CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. *Jesus histórico. Uma Brevíssima Introdução*. Rio de Janeiro: Klíne Editora, 2012.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELL, G.; SELVATICI, M. *Jesus de Nazaré uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006.

COHEN, S. J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: the Westminster Press, 1987.

COLLINS, J. J. Introduction: the Morphology of a Genre. *Semeia*, v. 14. Missoula, MT, 1979.

_____. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.

CONNOR, J. M.; CUNLIFFE, B. *The Holy Land*. Oxford Archaeological Guides. Oxford: University Press, 2008.

COWLEY, R. W. *The biblical canon of The Ethiopian Orthodox Church today*. Ostkirchliche Studien, 1974.

CROATTO, J. S. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROSSAN, J. D. *O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CROSS, F. L. *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

CRYER, F. H.; THOMPSON, T. L. *Qumran between the Old and New Testaments*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

DAY, J., *Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

DILLMANN, A., *Liber Henoch aethiopice*. Leipzig: Vogel, 1851.

DOCKERY, D. S., *Manual Bíblico. A Mensagem da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

ELIADE, M., *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, M.; HARRY, B. P., *Crisis and Renewal in History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 1965. v. 5.

ISAAC, EPHRAIM, *The Ethiopian church*. Boston: H. N. Sawyer Co., 1976.

ISAAC, EPHRAIM, *O Livro de Enoque Etíope ou 1 Enoque*. Tradução: Orlando Iannuzzi Filho. São Paulo: Entre os Tempos, 2015.

FABRICIUS, J., *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*. Hamburg

and Leipzig, 1713. v. 1.

FARIA, A. L. S., *Quem vos ouve, ouve a mim: oralidade e memória nos cristianismos originários*. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

FLEMMING, J.; RADERMACHER, L., *Das Buch Henoch*. Leipzig: Hinrichs, 1902.

FUNARI, P. P. A. *O Jesus Histórico e a contribuição da Arqueologia*. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELL, G.; SELVATICI, M. *Jesus de Nazaré uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006.

GIL, A. C. *Pesquisa Social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.

GRUEN, E. S. *Heritage and hellenism: the reinvention of Jewish tradition*. Hellenistic culture and society 30. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998.

GUIMARAES, A. E. *O Sagrado e a História: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GUIMARÃES, F., O. *Angelologia no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Digital Publish, 2013.

HALVERSO, J., *Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber*. NTS, Cambridge, v. 40, 1994.

HENGEL, M., *Judaism and Hellenism, Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Oregon: Wipf & Stock Pub, 2003.

HERR, M. D., *The Calendar*. In: SAFRAI, S.; STERN, M. (Ed.). *The Jewish People in the First Century*. CRINT 1.2. Assen and Amsterdam: Van Gorcum, 1976, p. 834-64.

ILAN, T., *The Greek Names of the Hasmoneans*. JQR, Philadelphia, v. 78, 1987.

JACKSON, D., *Enochic Judaism, Library of Second Temple Studies*. London and New York: T. & T. Clark International, 2004.

JAMES, M. R., *Apocrypha Anecdota*. Cambridge: T&S 2.3, 1893.

JOSEFO. F., *A história dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

_____. F., *The Wars of the Jews, or History of the Destruction of Jerusalem*, book 6. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm>>. Acesso em: 15 out. 2014.

_____. *The Wars of the Jews, or History of the Destruction of Jerusalem*, book 7. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/2850/2850-h/2850-h.htm>>. Acesso em: 05 nov. 2014.

KAPLANK, S., *The monastic holy man and the Christianization of early Solomonic Ethiopia*. Studienzur Kulturkunde 73. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984.

KAUTZSCH, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1900.

KNIBB, M. A., *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha). London: Brill Academic Pub, 2008.

_____. *The Ethiopic Book of Enoch*. A New Edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments. v. 1: Text and Apparatus; v. 2: Introduction, Translation and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review*. *New Testament Studies*, v. 25, Cambridge, University Press, 1979.

KVANVIG, H. S. Gen 6,3 and the watcher story. *Henoch*, v. 25, 2003.

_____. *The Watcher Story and Genesis an Intertextual Reading*. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, v. 18, 2004.

LAROCQUE, P., *The Book on Writing: The Ultimate Guide to Writing Well*. USA: Grey & Guvnor Press, 2003.

LAURENCE, R., *Libri Enoch Versio Aethiopica*. Oxford: JH Parker, 1838.

_____. *The Book of Enoch the Prophet*. Oxford: JH Parker, 1821.

MAIA, N. F., *Verdades da ciência e outras verdades: a visão de um cientista*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden- New York: Brill, 1997. v. 1.

MCDOWELL, J.; WILSON, B., *Ele andou entre nós: Evidências do Jesus Histórico*. São Paulo: Editora Candeia, 1998.

MEIER, J. P., *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v. 2. Livro 1.

MIGNE, L., *Dictionnaire des apocryphes*. Harvard University, 1856.

_____, *Dictionnaire des apocryphes or collection de tous les livres apocryphes*. Paris, 1858. v. 2.

MIKRE-SELLASSIE, G. A., *Early translation of the Bible into Ethiopic-Geez*. Nairobi: Acton Publishers & UBS, 2004.

_____, *The early translation of the Bible into Ethiopic/Geez*. Addis Ababa: Berhanina Selam Printing Enterprise, 2008.

MILIK, J. T., *Books of Enoch*. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4. Oxford: University Press, 1976.

_____, *The books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

MILLARD, A. R., *Reading and writing in the time of Jesus*. New York: University Press, 2000.

NETZER, E., *Masada III, The Yadin Excavations 1963-1965, Final Reports: The Buildings, Stratigraphy and Architecture*. Jerusalem, 1991.

NEUSNER, J., *The Judaism the Rabbis Take for Granted*. Atlanta: Scholars, 1994.

NICKELSBURG, G. W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

NICKELSBURG, G. W. E.; VANDERKAM, J. C., *1Enoch: a new translation*. Minneapolis: Fortress, 2004.

NOGUEIRA, P. A. S. Título. In: CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G., *A descoberta do Jesus Histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009.p. 70.

NOGUEIRA, P. A. S.; MACHADO, J., *Morte e ressurreição de Jesus. Reconstrução e hermenêutica. Um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2010.

NOVO TESTAMENTO Interlinear Grego-Português. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

ODEBERG, H., *The Hebrew Book of Enoch*. Cambridge: University Press, 1928.

PANKHURST, R., *The Ethiopians*. The Peoples of Africa. Oxford: Blackwell Pub., 1998.

PARKINS, P., *Life in Abyssinia: being notes collected during three years' residence and travels in that country*. London: Murray, 1968.

PERES, O. V., A fenomenologia da Religião: Temas e Questões sob Debate. In: DREHER, L. H. (Org.), *A Essência Manifesta: A Fenomenologia nos Estudos Interdisciplinares da Religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.

POUPARD, P., *Diccionario de las Religiones*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

PROUTY, C.; ROSENFELD, E. Historical dictionary of Ethiopia. In: AFRICAN HISTORICAL DICTIONARIES, v. 32. Metuchen, NJ.: The Scarecrow Press, 1981.

PUECH, E., Notes sur les fragments freds du manuscrit 7Q4= 1 Hénoch 103 et 105. *Revue Biblique*, v. 103, 1996.

RAD, G., *Theologie des Alten Testaments: Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Kaiser Verlag, 1960.

RAPOPORT, L., *The lost Jews: last of the Ethiopian Falashas*. New York: Stein and Day Publishers, 1979.

REED, A. Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*. New York: Cambridge University Press, 2005.

REUSS, E., *Die Geschichtlichen der Heiligen Schrift des Alten Testaments*. BiblioLife, 2009.

RICHARDSON, R. J., *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas, 1989.

ROST, L., *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudoepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulinas, 1980.

RUSHANSKY, E., *O Palco da História: As raízes judaicas e o cristianismo*. Jerusalém: T- Land, 2013.

SACCHI, P., *Apocrifi dell'Antico testamento*. Turin: Unione Tipografico-Editrice, 1981.

- _____, *Jewish Apocalyptic and its History*. *JSP Sup 20*, Sheffield: Sheffield Academic, 1990.
- SAFRAI, S.; STERN, M., *The Jewish People in the First Century*. Assen and Amsterdam: Van Gorcum. Fortress Press, 1976.
- SCALIGER, JOSEPH., *Thesaurus Temporum: Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae Episcopi, Chronicorum canonum omnimodae Historiae libri duo*. Leiden, 1606.
- SCHIFFMAN, L., *Mysteries*. In: ELGVIN, T. *Qumran Cave 4. XV. Sapiential Texts, Part I*. *DJD*, v. 20, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- SCHMIDT, N., *The two recension of Slavonic Enoch*. *Journal of the American Oriental Society*, n. 41, 1921.
- SCHODDE, G. H., *The Book of Enoch: Translated from the Ethiopic with introduction and notes*. Washington: Andouer, 1882.
- SCHWEITZER, A., *A busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século Editora Cristã, 2003.
- SHAVIT, A., *My Promised Land*. New York: Penguin Random House Company, 2013.
- STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2004.
- STRUGNELL, J.; HARRINGTON, D.; ELVIN, T., *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2*. *DJD*, v. 34. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- STUCKENBRUCK, L. T., *The Book of Giants from Qumran*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- STUCKENBRUCK, L.; TIGCHELAAR, E. J. C.; MARTÍNEZ, F. G. In: PFANN, S. J., *Qumran Cave 4.XXVI. Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1. Discoveries in the Judaean Desert 36*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- TADDESSE, T., *Church and state in Ethiopia: 1270-1527*. Oxford: The Clarendon Press. 1972.
- TENNEY, M. C., *The Zondevon Pictorial Encyclopedia of the Bible*. 1975. v.

1.

THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus Histórico: Um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.

TILLICH, P., *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

UHLIG, S., *Das äthiopisch Henochbuch*, JSHRZ 5.6. Gütersloh: Gerd Mohn, Gütersloher Verlagshaus, 1984.

ULLENDORF, E., *Ethiopia and the Bible*. London: Oxford University Press, 1968.

VANDERKAM, J. C., *An Introduction to Early Judaism*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.

_____, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. CBQMS 16, Washington, D. C.: Catholic Biblical Association of America, 1984.

_____, *Enoch: A Man for All Generations*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1995.

YAAKOV, M., *Jewish Coins of the Second Temple Period*. Chicago: Argonaut, 1967.

APÊNDICE – Tabela ADJ

| | |
|---|----------------|
| 1ª etapa: | |
| 2ª etapa: | |
| 3ª etapa: | Justificativa: |
| 1- Este dito demandava coragem por parte dos seguidores de Jesus para ser anunciado? Sim (<input type="checkbox"/>) Não (<input type="checkbox"/>) | |
| 2- Existem outros Evangelhos canônicos que reproduzem este dito? Sim (<input type="checkbox"/>) Não (<input type="checkbox"/>) | Justificativa: |
| 3- Existem textos canônicos veterotestamentários que amparam este dito? Sim (<input type="checkbox"/>) Não (<input type="checkbox"/>) | Justificativa: |
| 4- Existem fontes extracanônicas, anteriores à época de Jesus, que aparentemente dão respaldo a este dito? Sim (<input type="checkbox"/>) Não (<input type="checkbox"/>) | Justificativa: |
| 5- O dito está ligado ao contexto cultural judaico? Sim (<input type="checkbox"/>) Não (<input type="checkbox"/>) | Justificativa: |
| 6- O dito possui uma extensão curta? Sim (<input type="checkbox"/>) Não (<input type="checkbox"/>) | Justificativa: |
| 7- O conteúdo do dito é de natureza escatológica? Sim (<input type="checkbox"/>) Não (<input type="checkbox"/>) | Justificativa: |
| 4ª etapa: | |
| 5ª etapa: | |
| O dito se apresenta como: (<input type="checkbox"/>) pouco historiográfico (<input type="checkbox"/>) razoavelmente historiográfico (<input type="checkbox"/>) bastante historiográfico | |
| 6ª etapa: | |

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Filipe Guimarães

Professor do curso de Relações Internacionais da UNIFAP. Pós-doutor em Relações Internacionais pela UFABC (2017). Doutor em Ciências da Religião pela UMESP (financiamento FAPESP). Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB-UMESP (financiamento PROCAD). Graduado em Administração de Empresas (UFPB), com destaque em Planejamento Estratégico Participativo. Licenciatura em História com ênfase em História das Relações Internacionais. Músico segundo a Ordem dos Músicos do Brasil. Responsável em Implantar a Arqueologia da Religião no território brasileiro. Coordenador do Projeto de Pesquisa Relações Internacionais e Religião. Realizou vários estágios de pesquisa em diversas Universidades no Exterior.

Até o século IV d.C. era comum, entre os cristãos, a leitura do livro pseudepígrafo de I Enoque. O embrião da rejeição entre os cristãos começou no século II, com Júlio Africano, amadureceu com Agostinho de Hipona e atingiu o seu auge no Concílio de Laodiceia, afastando I Enoque do cenário teológico ocidental até épocas recentes. A presente obra nos ajudará a entender a importância do Livro de I Enoque e sua influência no cenário literário judaico-cristão da época de Jesus ou, se desejarmos ser mais amplos, no período do Segundo Templo. Este livro nos fornece, entre outras coisas, informações relevantes para que entendamos a influência grega em vários setores da cultura judaica, impulsionadora de uma atmosfera bastante helenizada no primeiro século da era cristã em todo território povoado pelos judeus, principalmente ao norte, na Galiléia, bem como aborda da forma mais historiográfica possível a provável relação que Jesus Cristo com esta literatura.

editora
da UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAPÁ



ISBN 978-855476035-9

