

[Oracula, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005]
ISSN 1807-8222

A APOCALÍPTICA JUDAICA E O SURGIMENTO DA CRISTOLOGIA DE EXALTAÇÃO NA NARRATIVA DA TENTAÇÃO DE JESUS (Q 4,1-13)

Luigi Schiavo¹
Goiânia, GO

O relato da tentação representa um episódio estranho na vida de Jesus e que levanta muitas interrogações pelo seu desenvolvimento extraordinário sem ter tido testemunhas e pela dificuldade de entender sua finalidade dentro do conjunto dos relatos evangélicos. É o relato de uma experiência psicológica vivida por Jesus ou uma “construção” posterior dos redatores? Corresponde a um fato histórico, ou trata-se de um *midrash*, uma releitura da vida de Jesus a partir do Antigo Testamento?

O relato da tentação de Jesus abre a Fonte Q². Mesmo assim, foi considerado um acréscimo posterior ao documento, como terceiro estrato, provavelmente dos anos 80, no processo do começo de biografia de Jesus³. Neste estudo é nossa intenção ler o relato da tentação de Jesus em paralelo com a vasta literatura apocalíptica e pseudepígrafa, canônica e apócrifa do I séc. d.C., procurando convergências, concordâncias e dependências.

Nossa hipótese é a de que a tentação (Q 4,1-13) seja um texto de revelação extática relacionado à batalha escatológica, trazendo o imaginário dos primeiros seguidores sobre Jesus. Esta visão inicial daria novo sentido a Q como documento com unidade interna, visando propor uma nova ética na espera iminente do acontecimento escatológico final. As estruturas simbólicas, as imagens e a linguagem parecidas com as da literatura apocalíptico-escatológica levam-nos a pensar numa possível proximidade do movimento cristão das origens que produziu Q com os movimentos apocalípticos judaicos do I séc. Talvez seja este o chão onde deveríamos colocar o próprio Jesus, seu projeto e o movimento que desencadeou.

¹ Luigi Schiavo é Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor e Coordenador do Curso de Teologia da Universidade Católica de Goiás (UCG). Professor de Mestrado em Ciências da Religião da UCG.

² Ver a este propósito a reconstituição da *Fonte Q* em: KLOPPENBORG, John J. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes & Concordance*. Sonoma, Californis, Polebridge Press, 1988 e RIBLA 22, Petrópolis, Vozes, 1995, pp. 162-170.

³ KLOPPENBORG, John S. *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia, Fortress Press, 1989. (Studies in Antiquity and Christianity).

INTERPRETAÇÕES DO RELATO DA TENTAÇÃO DE JESUS (Q 4,1-13)

As interpretações do relato da tentação de Jesus se resumem fundamentalmente em duas: a de quem defende uma origem da história na comunidade cristã posterior e a de quem atribui a história ao mesmo Jesus. Além disso, por ser significativa, acrescentaremos a tese de J. Kloppenborg.

1. Hipótese da origem comunitária

Para os autores que defendem esta hipótese, o relato seria obra da comunidade cristã posterior, pois ele responde a exigências cristãs específicas. Mesmo assim, admite-se a possibilidade da existência de um dado primitivo que teria servido de base para elaborações sucessivas. Para alguns, trata-se de *um relato apologético*, cuja função é relativizar os milagres como demoníacos. Outros consideram este texto *um fragmento de catequese*, através do qual a comunidade cristã busca estimular a edificação espiritual nos cristãos e atitudes religiosas autênticas, como a fidelidade nas provas, a obediência a Deus, a paciência e a humildade. Também pode tratar-se de *uma exposição teológica* tentando explicar a natureza da tentação de Jesus recorrendo ao AT: seria um *midrash* das tentações do povo de Israel no deserto, a exemplo do que fez Paulo em 1Cor 10,1-13. Outros autores consideram Q 4,1-13 como *um compêndio dramático*, um resumo, numa única cena, de várias e diferentes tentações que Jesus enfrentou ao longo de seu ministério. Seriam acontecimentos reais, mas posteriores no sentido de que os evangelistas os anteciparam, colocando-os no começo de sua atividade pública e transferindo-os num nível sobrenatural, ressaltando todo seu significado teológico.

As dificuldades em admitir a origem comunitária do relato das tentações de Jesus estão relacionadas, sobretudo, à impossibilidade de se considerar um texto tão elaborado como fruto da fantasia popular e à recusa de Jesus, provavelmente correspondente à realidade, do messianismo temporal e de se servir de seu poder divino para interesse pessoal.

2. Hipótese da atribuição do relato a Jesus

Vários motivos justificam a atribuição do relato ao próprio Jesus: a) *A recusa de Jesus por um sinal*. São, sobretudo, os chefes religiosos de Israel que pedem para Jesus justificar sua autoridade (Mc 11,28 e paralelos) realizando um sinal do céu (Mc 8,11; Mt 12,38; 16,1; Lc 11,16.29); b) *A espera messiânica dos discípulos*: O relato das tentações representaria uma síntese das expectativas messiânicas dos contemporâneos de Jesus: o profeta escatológico na tentação dos pães, memória de Elias que devia voltar no

final dos tempos; o messias sacerdotal na tentação no templo; e o messias político na visão dos reinos. Com toda probabilidade, Jesus primeiro e a comunidade depois rejeitaram como satânicas estas “interpretações” da missão de Jesus; c) *Um relato simbólico baseado num fato real*. Provavelmente Jesus descreve algo que teria realmente vivido usando a linguagem simbólica para impressionar os ouvintes desconcertados diante de sua proposta messiânica, que não batia com as expectativas dos discípulos. Mas tal relato não pode ser situado antes do episódio de Cesaréia de Filipe (Lc 9,18-21).

Há algumas dificuldades em relação à hipótese da atribuição do relato a Jesus: literariamente o relato não é apresentado como vindo de Jesus, que sempre fala usando a terceira pessoa e nunca a primeira; também, por causa das expectativas messiânicas, este texto deveria ser colocado depois do episódio de Cesaréia de Filipe; enfim, não há nos evangelhos outros diálogos entre Jesus e Satanás.

3. A tentação do sábio (a proposta de Kloppenborg)

Nestes últimos anos a retomada da pesquisa sobre Jesus Histórico e a reconstrução da Fonte Q possibilitaram novas definições e interpretações. John Kloppenborg afirma que o relato da tentação de Jesus “não fazia absolutamente parte de Q, mas foi acrescentado, presumivelmente, por ter tido alguma função com respeito aos outros ditos de Q e dentro da estrutura da coleção como um todo”⁴. Por não ter a história da tentação a mesma forma, estilo e orientação teológica do outro material de Q, Kloppenborg conclui que se trata de uma interpolação posterior, que “serviu para ilustrar e legitimar certos costumes e o *ethos* do grupo de Q. Como herói e líder da comunidade de Q, Jesus oferece um exemplo de absoluta dependência, de atitude não-violenta e apolítica aos seus”⁵; e, não sendo reduzível ao gênero literário predominante na Fonte Q, *ditos de Jesus*, Kloppenborg prefere falar de *tentação do sábio*, uma forma bastante comum na época e comparável com a tentação de Abraão no *Apocalipse de Abraão* 13 e *Jubileus* 17, com a tentação de Jó no *Testamento de Jó* 6-22 e presente também em algumas afirmações nos mais recentes livros do AT: Eclo 44,20-21 e 1Mac 2,51-68. A função da prova ou tentação é sempre confirmar a presença da virtude, da fé e da sabedoria no herói citado.

⁴ KLOPPENBORG, John S. *The Formation of Q...*, p. 246.

⁵ Idem, p. 256.

Q 4,1-13: O RELATO DE UMA EXPERIÊNCIA MÍSTICA DE REVELAÇÃO

O texto da tentação de Jesus na *Fonte Q*, que parece estar mais bem conservado na versão de Lucas⁶, apresenta vários elementos para uma nova compreensão à luz da literatura apocalíptica e pseudepígrafa do I séc. d.C. É possível individuar no texto elementos visionários e de revelação e a estrutura simbólico-litúrgica do “mito de combate” tão conhecida no Oriente Médio.

1. A expressão “Ser levado”

Há uma expressão que define o fenômeno transcendental do êxtase religioso: *levado em espírito* ou *transportado em espírito* (*ēgeto en tō pnéumati*). O verbo está sempre no passivo, indicando uma ação que vem de fora. A palavra “espírito” está relacionada à experiência espiritual. Tal expressão ocorre, embora com variações literárias, em vários textos do NT e da literatura intertestamentária:

- ⇒ *1 Enoque* 71,1.5: “Aconteceu, depois disso, que *meu espírito foi arrebatado* e subiu aos céus, e vi”. É o início da ascensão ao céu e das duas visões do patriarca Enoque dos segredos do céu;
- ⇒ *Ascensão de Isaías* 6,9: “E enquanto Isaías falava sob a inspiração do Espírito Santo, e todos escutavam no mais profundo silêncio, *o seu espírito foi elevado acima dele mesmo*, e ele não mais enxergou os que estavam em pé diante dele”. É o começo da visão que Isaías teve enquanto visitava o rei Ezequias;
- ⇒ *Ap* 1,10: “No dia do Senhor *fui levado pelo espírito* (*egenómēn en pnéumati*) e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: escreve...”. É o início da 1ª visão de João”;
- ⇒ *Ap* 4,2: “Fui imediatamente *movido pelo espírito* (*egenómēn en pnéumati*): eis que havia um trono no céu e no trono alguém sentado...”. É a visão do céu e do trono de Deus;
- ⇒ *Ap* 17,3: “Ele *me transportou então em espírito* (*apēnegkēn me eis érmon en pnéumati*) ao deserto, onde vi uma mulher sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos, com sete cabeças e dez chifres”. É a visão do julgamento da Grande Prostituta;
- ⇒ *Ap* 21,10: “Então ele *me arrebatou em espírito* (*apēnegkēn me em pnéumati*) sobre um grande e alto monte, e mostrou-me a Cidade Santa, Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus”. É a visão final da Jerusalém messiânica;

⁶É a conclusão de KLOPPENBORG, John. *The Formation of Q...* p. 64-69, que cita STREETER, B.H. *On the Original Order of Q*. Oxford Studies in the Synoptic Problem, pp. 141-164 e TAYLOR, V. *The Order of Q*. JTS NS 4 (1953) pp. 27-31.

2. Conteúdo semântico de “ser levado”

Quanto ao conteúdo semântico, precisamos analisar os termos usados e comparar seus significados. Não tendo acesso aos textos originais de *1En* e *Asc.Is*, concentrar-nos-emos nos textos do Apocalipse.

- ⇒ Ap 1,10 e 4,2 usa o verbo *gínomai*, que traz a idéia de ser, acontecer, tornar-se. No passivo “ser levado”, no sentido de um novo estado como conseqüência de uma mudança⁷. Por vir acompanhado da preposição *en*, esse verbo não se trata de uma mudança física de um lugar para outro (*eis*), mas de uma mudança e transformação interior, espiritual, reforçada também pelo termo *en pnéumati* (em espírito).
- ⇒ Ap 17,3 e 21,10 fazem uso do verbo *apágō*, composto pela preposição *apo-*, (que indica uma ação de afastamento, separação, movimento contrário ao que foi indicado pelo radical⁸) e pelo verbo *ágō*, cujo significado é “levar, conduzir” (em se tratando de animais), “dirigir, governar, educar, formar, elevar, mas também acompanhar, conduzir avante para um lugar, ou tirar para fora” em se tratando de pessoas⁹. *Apágō* pode significar, portanto, “acompanhar de um lugar para outro”, mas também “desviar, tirar do caminho certo, arrebatar, roubar”. No sentido intransitivo, é “se afastar, alienar-se”. A idéia que parece mais em sintonia com o contexto do nosso texto é “sair para fora, ir para outro lugar”, sendo, para isso, acompanhado de um sujeito que vem de fora.

Os verbos *gínomai* e *apago*, mesmo de formas diferentes, podem ambos indicar a experiência do êxtase: o primeiro apontando para uma experiência de translação que a pessoa vivencia passivamente. O caráter espiritual da experiência é definido pelo que vem em seguida: *en pnéumati* sem artigo indica uma situação espiritual. O segundo verbo aponta para a idéia de ser levado para fora.

No relato da tentação de Jesus ocorre a mesma expressão: *ēgeto em tō pnéumati em tē erēmō* (Q 4,1). O verbo *apágō* sugere que Jesus tenha tido uma real experiência extática, um *ser levado para fora de si*, no sentido de elevação e subida (*ágō*), mas *no espírito* (*en tō pnéumati*). O artigo (*tō*) caracteriza o substantivo como uma qualidade da pessoa humana: *tō pnéuma*, que traduz o hebraico *ruah*, indica o princípio vital do homem ou dos animais, ou a força vital que pode separar-se dele, o aspecto mais elevado da natureza humana que constitui sua dignidade divina¹⁰. Jesus experimenta um ser levado para fora de si no elemento central, espiritual, divino de sua pessoa. Esta separação entre corpo e espírito não era comum no mundo vetero-testamentário, que concebia a pessoa humana

⁷ LIDDELL, Henry George. *Greek-English Lexicon*. New York, Harper and Brothers Publishers, 1954.

⁸ BÓLTING, Rudolf. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1941. p. 87.

⁹ BAILLY, A *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Librairie Hachette, 1950. p. 199.

¹⁰ RUSSELL, Syme David. *L'Apocalittica Giudaica*. Brescia, Ed. Paidéia, 1991. p. 191.

como uma unidade. Era típico da cultura grega, onde o espírito de uma pessoa podia abandonar o corpo e viajar no mundo espiritual. Os escritores apocalípticos, influenciados pelas idéias gregas, pensavam o espírito dividido do corpo “e com uma verdadeira vida consciente própria, especialmente após a morte”¹¹. Isso possibilitava a viagem do espírito e a sua visita ao mundo espiritual.

A experiência de Jesus é real, enquanto seu espírito é levado para fora do seu corpo. Tudo acontece numa situação de solidão interior (*en tē erēmo*), que não deve ser entendida como um ir para um lugar geográfico (o deserto físico, *para o deserto: eis tēn erēmon*), mas como uma situação espiritual. Enquanto a preposição *en* se refere a uma situação interior, a preposição *eis* aponta para uma direção física, um lugar geográfico. Mateus, talvez incomodado com a interpretação de Lucas, entende o deserto como lugar físico e o espírito como algo exterior a Jesus: “Jesus foi levado pelo espírito para o deserto (*anēchthē eis tēn érēmon ypo tou pnéumatos*), para ser tentado pelo Diabo” (4,1).

Nos textos acima podemos identificar um campo semântico comum, cujas características semânticas são as seguintes:

- O deslocamento de um lugar para outro ("conduzir");
- O transporte;
- A ação passiva: o sujeito vem de fora;
- A alienação, o sair para fora (ou ir para dentro);
- A interioridade da ação (*en*), que leva em pensar a uma experiência espiritual;

As semelhanças semânticas, sobretudo com os textos de Apocalipse, levam-nos a afirmar que *ēgeto en tō pnéumati* (levado em espírito) seja um termo técnico referente ao êxtase e à visão. Sendo assim, Q 4,1-13 é um texto extático, um relato de experiência extática vivenciada por Jesus, em que ele teve acesso, mediante êxtase e visão, a um mundo outro, transcendente ao humano e não uma creia ou apotegma como afirma Berger¹², nem o relato de um acontecimento histórico¹³.

3. O transporte corporal

A experiência extática é entendida, simbolicamente, como um abandono do corpo por parte do espírito. Na linguagem simbólica, o visionário é transportado para fora da realidade humana também com seu corpo: é o transporte corporal.

¹¹ Idem, p. 212.

¹² BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo, Ed. Loyola, 1998. pp. 76-77.

¹³ DUPONT, Jacques. *Le tentazioni di Gesù*. Brescia, Ed. Paideia, 1985. pp. 149-150.

No *Testamento de Abraão*, documento redigido talvez no Egito entre o I e o II séc. d. C., encontramos o relato de uma longa viagem de Abraão pela terra. Deus manda o arcanjo Miguel falar com Abraão sobre sua morte para que ele dê disposições sobre as suas posses. E Abraão faz um pedido estranho a Deus, por intermédio de Miguel: “Enquanto estou ainda neste corpo, gostaria de ver todo o mundo habitado e todas as coisas criadas, que tu estabeleceste, Senhor, através de uma palavra e depois de ter visto essas coisas, eu deixo a vida sem tristeza” (9,6). E assim foi. O arcanjo Miguel veio e pegou Abraão num carro de querubins, levou-o pelo ar do céu e o conduziu numa nuvem, onde estavam outros 60 anjos.

No *Apocalipse de Abraão*, composto provavelmente na Palestina por volta de 75-150 d.C., diz-se que Abraão foi colocado na asa direita de uma pomba enquanto o anjo assentou-se sobre a esquerda e foi transportado até os limites das chamas de fogo (15,3-4).

De Enoque se diz que “os anjos o levaram em suas asas ao primeiro céu e o puseram nas nuvens” (2En 3,1; 38,1; 1En 9,3); e em outro passo, Gabriel “pegou-me como uma folha que é apanhada pelo vento e colocou-me diante da face do Senhor” (21,7). Outros textos aludem à translação do corpo: no 2Bar. 6,3; 4Esdr. 14,9; Ez. 3,14-15; 2Rs 2,1; e, no NT, 2Cor 12,2-4.

Em outros textos o corpo dos falecidos que é transportado para o céu. É o caso de Adão, cujo corpo, logo após a morte, é levado por Serafins até a presença de Deus, onde fica depositado por três horas para ser entregue a Miguel, que o transporta ao terceiro céu (*Ap.Moisés* 37). Anjos tomaram também o corpo de Abel e de Eva e os sepultaram junto de Adão (40-43). O mesmo acontece com Jó, que na sua morte é transportado ao céu (*Test.Jó* 52) e com o pobre Lázaro que, tendo falecido, foi levado pelos anjos no seio de Abraão (Lc 16,22). Na epístola de Judas 9 encontramos a referência a uma interessante e estranha disputa entre o arcanjo Miguel e o diabo a respeito do corpo de Moisés, texto que parece depender da *Assunção de Moisés*¹⁴.

Sobre a origem da idéia da translação do corpo, Russell afirma ser uma típica tradição judaica de inspiração apocalíptica. Na literatura apocalíptica a tradição do transporte corporal está orientada à visão e pode representar a justa recompensa para os justos, cujos corpos após a morte são levados para a presença de Deus. No relato da tentação (Q 4,1-13), Jesus experimenta a visão sendo *levado em espírito* que, como vimos, tem a ver com a dimensão espiritual de sua pessoa. Mas Jesus também é transportado corporalmente

¹⁴ Sobre isso há uma interessante referência também em Josefo, *Ant.Jud.* IV,8,48.

por Satanás, contempla todos os reinos do mundo (4,5) e também é levado corporalmente a Jerusalém, sendo colocado no ponto mais alto do templo (4,9). Não se trata somente de uma visão espiritual (*levado em espírito*), pois o corpo de Jesus está totalmente envolvido em seus sentidos: tem fome, vê, fala, é transportado pra cá e pra lá, trava uma batalha verdadeira com Satanás. A impressão que se tem é a de uma experiência mística tão profunda e completa que até o corpo do visionário, e não apenas seu espírito, é envolvido.

As duas dimensões, o êxtase espiritual e o transporte corporal, são elementos típicos da literatura apocalíptica, cujo caráter de revelação se dá geralmente pelo êxtase que possibilita a visão e o acesso às “coisas divinas”. É mais um elemento que confirma nossa intuição de considerar Q 4,1-13 como um relato de experiência visionária e extática.

4. A estrutura literária “viagem para um outro mundo”

O êxtase, a saída do corpo e a visão de Deus são simbolicamente expressos na estrutura literária da “viagem extática”. Existem vários tipos de “viagens extáticas”, sendo que as mais conhecidas, na literatura antiga, são a viagem ao céu, a descida ao inferno e a viagem pela terra. Vamos analisar os três, procurando elementos para entender a “estranha viagem” de Jesus no relato da tentação.

a) A viagem celestial

É a mais comum das viagens, sobretudo na literatura apocalíptica. A análise dos relatos de ascensão e dos apocalipses de viagem nos permite levantar alguns elementos típicos dessa experiência extática:

a) A santidade do viajante

b) O ritual de preparação

c) Ser levado

d) O desaparecimento

e) A subida ao ponto mais alto

f) O acompanhamento por um anjo

g) A visão de anjos, do trono, do que vai acontecer, audição e revelação

h) Medo, tremor e adoração

i) A volta à terra

Neste tipo de viagem enfatiza-se mais o eixo espacial e menos o histórico através da descrição dos lugares visitados e a revelação se dá usualmente pela visão. Tal forma poderia corresponder ao item 1.3 da proposta de estrutura apresentada por J. J. Collins em *Semeia 14: viagem para um outro mundo*¹⁵. Querendo fazer uma definição melhor, o mesmo autor apresenta várias tipologias do gênero, sendo que a que mais se aproxima ao nosso texto pode ser a IIb: *viagem para um outro mundo com escatologia cósmica e/ou política*. Collins afirma que “tal tipo é largamente atestado e inclui 1En 1-36; *Similitudes* de Enoque; *Livro das Luminárias*; 2En e *Test.Levi 2-5* (todos judaicos); *Apocalipse de Esdras*; *Asc.Is.* 6-11; (...). Há uma considerável variação no grau de proeminência da escatologia cósmico/política nesses trabalhos”¹⁶. A presença de seres celestiais, especialmente anjos e demônios, está a afirmar que a história humana é condicionada, em boa parte, por forças sobre-humanas e a descrição da geografia celeste é inversamente proporcional à importância da história passada: “É significativo que os céus, como os períodos da história, são muitas vezes apresentados num número ordenado, que serve para reafirmar que há, no fim, uma ordem fixada para o universo”¹⁷. Mas mesmo não tendo grandes referências históricas, tais visões apocalípticas também culminam com a expectativa da chegada do julgamento final.

Não há dúvida de que tais textos, centralizados num tipo de misticismo de viagem celestial, tenham tido sua influência sobre as origens do movimento cristão. Um exemplo “é a ênfase joanina no *ver a glória de Deus*, no fato de que Jesus vai preparar moradas celestiais para seus discípulos, ou os elementos místicos de Paulo, que viaja até o terceiro céu; para não falarmos dos elementos extático-ascensionais na tradição sinótica, como a transfiguração de Jesus no monte (Marcos 9). Também não podemos esquecer das especulações sobre anjos e potestades na literatura pós-paulina”¹⁸. Nos capítulos 4 e 5 do livro do Apocalipse também encontramos um esquema de viagem celestial. Esses elementos são encontrados em numerosos outros textos apocalípticos cristãos, como foi demonstrado por Adela Y. Collins¹⁹, comprovando que o elemento místico da visão e da revelação pela viagem celestial, é um dos grandes eixos da literatura apocalíptica.

Comparando agora com Q 4,1-13, encontramos os seguintes elementos comuns à tipologia de viagem ao céu:

¹⁵ COLLINS, John J. Introduction: Toward the Morphology of a Genre. In: *Semeia 14*. Missoula, The Society of Biblical Literature, Missoula, 1979. p. 7.

¹⁶ Idem, p. 15.

¹⁷ Ibidem, p. 26.

¹⁸ NOGUEIRA, Paulo A. de S. Êxtase visionário e culto no Apocalipse de João. Uma análise de Apocalipse 4 e 5 em comparação com viagens celestiais da apocalíptica. In: *Ribla 34*, Petrópolis, Vozes, 1999. p. 53.

¹⁹ COLLINS, Adela Yarbro. The Early Christian Apocalypses. In: *Semeia 14*. Missoula, The Society of Biblical Literature, Missoula, 1979. pp. 61-121.

a) Três referências aos elementos de *preparação do êxtase*: A situação de solidão interior (*en tē erēmō*), confirmada pela indicação dos 40 dias em que Jesus ficou retirado, e o jejum: “não comeu nada naqueles dias” (Q 4,2);

b) *O ser levado pelo espírito*. Jesus é levado em espírito, como já vimos, mesmo que seja acompanhado por um anjo decaído, o Diabo, e se trate de uma viagem meio diferente;

c) *O desaparecimento*. Jesus desaparece, ficando no deserto 40 dias. O lugar deserto é o contexto, a situação em que pode acontecer o êxtase; os 40 dias representam seu tempo de duração. Além disso, vimos que o termo *deserto* pode representar uma experiência espiritual, interior. O desaparecimento justifica o estar com Deus;

d) *A subida ao ponto ou ao céu mais alto*. Lucas não faz referência a uma penetração de Jesus através dos vários céus, mas da visão de todos os reinos do mundo e do ponto mais alto do templo de Jerusalém e de anjos que estariam por lá.

e) *O acompanhamento por um anjo*. Em sua viagem Jesus também é acompanhado, mas pelo Diabo, um anjo decaído, cuja função é levá-lo e mostrar-lhe o domínio e poder a ele confiado na terra;

f) *A visão de anjos, do trono, do que vai acontecer, a audição e a revelação*. O Diabo mostra a Jesus todo seu poder e domínio: Jesus contempla a “glória” de Satanás, os reinos sobre os quais ele exerce sua autoridade e pelos quais ele pede para ser reconhecido como deus (Q 4,7-8);

g) *Medo, tremor e adoração*. No relato da tentação de Jesus é o Diabo que pede para ser adorado. As partes parecem estar invertidas (Q 4,7);

Em relação à preparação e à natureza da experiência, parece mesmo uma viagem, mas com conteúdo bastante diferente: Jesus não vai para os céus; parece ficar na terra. Também o que ele vê não é o trono do Altíssimo e sim o domínio de Satanás, a quem é convidado a adorar. Portanto, reconhecemos que há nesse texto alguns elementos de “viagem celestial”, que pelo menos deixam entrever uma experiência de caráter visionário por trás das palavras.

b) *A Descida ao Inferno*

Outra estrutura simbólico-literária é a “Descida ao Inferno”. Na *Descida de Cristo ao Inferno*, que com os *Atos de Pilatos* constitui o *Evangelho de Nicodemos*²⁰ (citado por Justino já em 150), Jesus desce ao inferno. Interessante é o diálogo entre Satanás e o Inferno, mostrando este último toda sua indignação com Satanás por ele ter facilitado a morte de Jesus e ser, portanto, causa de sua descida ao mundo inferior. Diz Satanás

²⁰ Tradução minha a partir de BARNSTONE, Willis (ed.). *The Other Bible. Jewish Pseudepygrapha. Christian Apocryphas. Gnostic Scriptures. Kabbalah. Dead Sea Scrolls*. Ed. by BARNSTONE W. San Francisco, Harper San Francisco, 1984.

ao Inferno: “Ó Inferno, devorador insaciável de todos! Sentiste tanto medo assim ao ouvir falar de nosso inimigo comum? Eu nunca lhe tive medo e bem que aticei os judeus, e eles o crucificaram e deram-lhe de beber fel com vinagre. Prepara-te, então, para que quando venha possas subjugá-lo firmemente” (4,2). O Inferno responde: “... Se, pois, viermos a recebê-lo aqui (Jesus, ndr.), tenho medo de que corramos perigo com relação aos demais, porque deves saber que vejo agitados todos os que devorei desde o princípio e sinto dores na minha barriga. E Lázaro, aquele que me foi arrebatado anteriormente, não é um bom presságio, pois voou para longe de mim, não como um morto mas sim como uma águia: tão rapidamente arremessou-o fora da terra. Assim, pois, conjuro-te por tuas artes e pelas minhas, não o tragas aqui. Tenho para mim que o fato de ele ter-se apresentado em nossa mansão quer dizer que todos os mortos cometeram pecado. E considera que, pelas trevas que possuímos, se o trouxeres aqui, não me restará nem um só dos mortos” (4,3). Ele sabia que, descido ao inferno, Jesus teria libertado todos os pecadores que lá estavam, levando-os ao paraíso (9,1).

O mesmo esquema se repete no *Evangelho de Bartolomeu*, de concepção gnóstica²¹ (citado por Justino em 150), que fala da descida de Cristo ao inferno com o objetivo de tirar dali Adão e todos os que com ele se encontravam e de acorrentar o Diabo. Repete-se também na *Caverna dos Tesouros*²², um apócrifo cristão que se originou na escola de Santo Efrém, falecido em Edessa em 373. No NT, a descida ao inferno aparece em Rm 10,6-7; Ef 4,8-10; 1Pd 3,18-20 e 1Pd 4,6. Querendo definir uma tipologia de descida ao inferno, a estrutura literária poderia conter os seguintes elementos:

- a) Diálogo entre Satanás e o Inferno sobre a identidade de quem desce, medo, indignação (dor de ventre) e revolta no Inferno;
- b) Descida de Cristo, diálogo (confronto) com Satanás, que acaba sendo vencido e amarrado;
- c) Libertação das almas ali presas, que são levadas para o paraíso;
- d) Subida para o paraíso e entronização de Cristo.

A partir destes elementos típicos, as viagens para o inferno se definem como “viagem cósmica de cunho apocalíptico”²³. Confrontando este esquema com o relato da tentação de Jesus, vamos ver quais são os elementos comuns:

²¹ O virgem sem mancha e predileto Bartolomeu pergunta: “Desvela-nos, Senhor, os mistérios dos céus. Jesus respondeu-lhe: se não me despojar deste corpo carnal, não os poderei desvelar” (1,1-2).

²² TRICCA, Maria Helena de Oliveira (org.). *Apócrifos. Os Proscritos da Bíblia*. Vol. II. São Paulo, Ed. Mercuryo, 1991.

²³É a tese defendida por HIMMELFARB, M. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1983.

- A pergunta sobre a identidade de Jesus, ainda que os contextos sejam muito diferentes. Na descida ao inferno esta é motivada pelo medo de Satanás ou do Inferno em relação a Jesus, enquanto que em Q 4 o que está por trás é a questão messiânica: “Se filho és de Deus...” (4,3.9);

- O confronto entre Jesus e Satanás, que se resolve na derrota deste último.

Mesmo tendo elementos parecidos, não podemos concluir que “a viagem” de Jesus seja uma descida ao Inferno. Trata-se de algo diferente e é o que veremos em seguida.

c) A viagem pela terra

Duas coisas incomodam no relato da tentação de Jesus: não há subida, nem descida! É uma viagem diferente, que mistura elementos da viagem celestial e da descida ao inferno. O transporte pela terra por um agente celeste não é uma novidade no mundo judaico. No *1 Enoque* há duas viagens de Enoque pela terra: 1En 17-19 (// 21-25) e 1En 20-36, onde ele tem visões do cosmo e dos fenômenos cosmológicos.

No *Testamento de Abraão*, o patriarca é levado numa longa viagem pela terra. Junto ao anjo, elevou-se sobre o mundo habitado inteiro e contemplou o mundo assim como ele era naquele dia: “(e ele viu) um homem que estava arando, outros conduzindo carros; em um lugar homens que estavam pastoreando rebanhos; em outro lugar outros que com seus rebanhos passavam a noite nos campos; depois outros que dançavam, brincavam e tocavam a cítara; outros ainda enquanto levavam um defunto ao túmulo. Ele viu também noivos sendo escoltados em procissão. Numa palavra: ele viu tudo o que estava acontecendo no mundo, de bom e de mal” (10,1-3)²⁴. Em seguida, ele presencia um roubo seguido de assassinato; assiste a um ato sexual imoral entre um homem e uma mulher; vê um homem irromper numa casa e levar todos os bens que lá havia. Abraão é, depois, conduzido para o céu e encontra dois caminhos: um era estreito e difícil, o outro largo e espaçoso. Para além deles viu Adão sentado num trono cujo aspecto era terrível; viu também o julgamento(12). No final da viagem (14), Abraão volta para casa e em seguida tem um longo diálogo com a Morte (18-19). A mesma visão da terra dividida em bons e maus, povo de Deus e pagãos, aparece no *Apocalipse de Abraão* (21,3-7), chegando a atribuir o mal à presença de Azazel que está entre Adão e Eva (23,10).

Os elementos característicos da estrutura literária “viagem pela terra” podem, portanto, ser os seguintes:

²⁴ Interessante que esta descrição do mundo no *Test.Abr.* (10,1-3) imita as descrições do escudo de Aquiles na *Eliada* de Homero (18, 491 ss.). Nos escritos apocalípticos, no lugar dos habitantes do mundo e de suas ações, há a visão da história do mundo em etapas (cf. Dn, *Ap.Abr.*, *4Esdr.*, *Ap.Bar.* siríaco, *En* etiópico: 72 ss., *EN* eslavo, *Ap.Bar* grego). Em MACHO, A D. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo V. Testamentos ou Discursos de Adios.* Madrid, Ed. Cristiandad, 1987. pp. 495, n. 10,2s.

- O objetivo dessa tradição é mostrar o mal presente na terra, sua origem na presença de Satanás (os Vigilantes, Azazel entre Adão e Eva, etc.) e a sua condenação (o julgamento);
- Em todos esses textos Satanás aparece como o dominador da terra, mesmo que seu domínio seja limitado e destinado a acabar (Ap.);
- A visão da terra acontece por um transporte de corpo (*Test.Abr.*) ou por uma viagem extática (1En, *Ap.Abr.*);
- O conteúdo da visão podem ser as atividades dos homens, destacando sobretudo as maldades (*Test.Abr.*), como também a visão de Satanás, de seu domínio (*Ap.Abr.*) ou a sua condenação (1En);
- Há acompanhamento do visionário: Uriel, vários anjos, Miguel, ou o mesmo Deus;
- Há diálogos sobre a realidade vista com perguntas e respostas entre o visionário e seu acompanhante;
- No final, todos os textos afirmam a soberania de Deus: destacamos a intercessão de Abraão em favor de Satanás, contra quem Deus parece ter-se fechado, no *Ap.Abr.*

Há muitos elementos comuns com Q 4,1-13: a viagem (Q 4,1) e a visão da terra como domínio de Satanás (Q 4,5), o transporte em corpo (Q 4,1), os diálogos (Q 4,3-11), o acompanhante (Satanás é um anjo decaído, Q 4,3s.), a afirmação do domínio final de Deus (Q 12). Sem esquecer as proximidades com a viagem celestial e a descida ao inferno, a viagem pela terra parece-nos a estrutura literária que mais elementos tem em comum com a estranha viagem de Jesus.

5. Conclusão

Este capítulo foi fundamental para a nossa proposta de interpretação da narrativa da tentação de Jesus (Q 4,1-13). A análise do texto a partir de suas estruturas simbólicas e semânticas e da estrutura literária comparada com a literatura judaica do tempo nos levou a afirmar que Q 4,1-13 é um relato de experiência extática (*ser levado em espírito*) tão profunda e intensa que envolve o transporte corporal.

Dentro das várias tipologias de viagens extáticas, concluímos que se aproxima mais à viagem pela terra, em que Jesus, levado por Satanás, contempla seu domínio terrestre e é desafiado a se submeter a ele.

Mais do que relato das tentações de Jesus, consideraremos, portanto, Q 4,1-13 como um relato de visão expresso na estrutura simbólica da viagem pela terra, que é parte da tipologia das *viagens celestiais*. Esta conclusão insere nosso texto dentro da grande tradição apocalíptica, onde tais estruturas literárias e

simbólicas encontram seu lugar específico, inviabilizando também, por conseguinte, a tese de Kloppenborg da *tentação do sábio*.

O COMBATE, A BATALHA ESCATOLÓGICA E A VITÓRIA

Passamos agora a abordar o conteúdo da visão, interpretando-a como a batalha escatológica entre dois seres divinos; um representando o bem; outro, o mal, para o domínio definitivo da terra.

1. O mito do combate

Adela Y. Collins define o “mito do combate” como uma estrutura simbólico-literária que “descreve uma batalha entre dois seres divinos e seus aliados para o domínio universal”²⁵. Geralmente um dos combatentes é um monstro, ou dragão, representando as forças caóticas, a esterilidade, a morte; enquanto o oponente é associado à ordem e à fertilidade. Trata-se de uma batalha cósmica, cujo desfecho é a constituição ou abolição da ordem social, e/ou da fertilidade na natureza. Este mito, comum no Oriente Médio, é o espelho da situação climática da região com a seqüência da estação seca e da estação chuvosa, do frio e do calor, do verão e do inverno, da morte e da vida. É possível encontrar esse modelo literário nos mitos sírio-fenícios, egípcios, acádicos, greco-romanos e judaicos.

O mito do combate é um dos gêneros de maior sobrevivência na literatura antiga e deu aos antigos poetas uma estrutura conceitual sobre o poder divino, a monarquia humana, a ascensão e queda das nações²⁶. Ele é presente na literatura de praticamente todas as sociedades próximas a Israel, numa forma ideal²⁷ bastante parecida:

- Um casal de Dragões que se tornam oponentes: trata-se geralmente de marido-mulher, irmão-irmã ou mãe-filho;
- Caos e desordem gerados pelo oponente que ameaça a ordem cósmica e política, gerando medo e confusão na assembléia dos deuses;
- O ataque: o oponente quer o poder do deus-chefe e fazê-lo cair depois de ter tomado seu poder;

²⁵ COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula, Montana, Scholars Press., p. 19.

²⁶ CLIFFORD, Richard. The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth. In: COLLINS, John J. (org.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York, Continuum, 1998. p. 7.

²⁷ Apresento aqui uma síntese das estruturas de COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation...*, pp. 59-60 e de CLIFFORD, Richard. *The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth...*, pp. 26-29.

- A impossibilidade de encontrar entre os deuses mais velhos quem possa encarar esta força caótica e pôr ordem no universo;
- O surgimento de um deus mais novo, jovem, o Campeão, que entra em batalha com a força hostil;
- A morte do Campeão;
- O reino do Dragão: morto e confinado o Campeão no mundo subterrâneo, o Dragão domina destrutivamente – saqueia e satisfaz sua luxúria e ataca a mulher ou mãe do deus;
- A recuperação do Campeão por obra da mulher (irmã ou mãe), que o recupera através da magia ou por sedução do Dragão ou indo ela mesma lutar contra o Dragão;
- A batalha e a vitória do Campeão;
- A criação de uma nova ordem ou restauração da anterior, construção de um palácio na terra para o culto do Campeão e proclamação dele como rei dos outros deuses.

O mito do combate se expressa de formas diferentes na literatura e religião dos vários povos do Oriente Próximo: Seth, Osíris e Horus no Egito; Marduk e Tiamat na Mesopotâmia; Ahura Mazda e Angra Mainyu no zoroastrismo; Indra e Vritra na Índia; Thor e Hrungrnir na Escandinávia; Baal, Yam e Mot em Ugarit; Yahweh e os dragões Leviatã e Raab, em Israel.

Nossa intuição é que o relato de Q 4,1-13 represente mais uma expressão do “mito do combate” e que sua interpretação dependa, portanto, também de sua estrutura literário-simbólica.

2. As tradições judaicas dos combatentes divinos

No contexto do mito do combate se dá a batalha escatológica. Trata-se de um grande enfrentamento cósmico entre exércitos celestiais de anjos e demônios e que envolve, na terra, os justos e seus opressores aliados de Satanás. A batalha é descrita como uma luta entre dois espíritos angelicais: de um lado um superanjo, do outro o Príncipe das Trevas, seja ele Satanás, Belial ou Mastema. A batalha entre eles só pode ser decidida pela intervenção de Deus no final da história.

2.1. As Tradições dos combatentes divinos angelicais²⁸

a) Miguel

²⁸ Entre as obras de maior relevância lembramos: GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology. Antecedents & Early Evidence*. Boston, Brill, 1988; HANNAH, Darrell D. *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999; STUCKENBRUCK, Loren T. *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995; NICKELSBURG, Gorge W. E. JR. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestament Judaism*. London, Oxford University Press, 1972.

A tradição judaica, sobretudo a intertestamental, atribui ao anjo Miguel funções extraordinárias. Ele é o anjo protetor de Israel (Dn 10,13). Sua função é vigiar sobre o povo e representá-lo na assembléia celeste.

- **Guerreiro divino.** Miguel é um anjo guerreiro, o chefe dos exércitos divinos que guerreia na defesa do povo de Israel contra todos os que o ameaçam, sobretudo Satanás. A ele se aplica o termo *s'ar*, que no AT é usado para definir o comandante do exército (1Sam 17,55; 1Rs 1,19; 2Rs 4,13; 25,19), sendo aqui considerado o chefe das hostes divinas de Yahweh (Js 5,14)²⁹. Em Daniel se afirma: “Nesse tempo, levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que se conserva junto dos filhos do teu povo. Será um tempo de tal angústia que jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem. Mas nesse tempo o teu povo escapará, isto é, todos os que se encontrarem inscritos no livro” (12, 1). De que tempo se trata? É “o tempo do fim” (11,40). Provavelmente a referência é ao tempo de Antíoco IV Epífanes (164 a.C.), marcado por guerras e pela espera da intervenção salvadora de Miguel (12,2-3). Miguel, portanto, se qualifica como o libertador escatológico, o agente escatológico da intervenção e libertação divina. Essa sua função é descrita com clareza na *Regra da Guerra*, texto encontrado entre os manuscritos do Mar Morto: “Este é o dia fixado para humilhar e para rebaixar o príncipe do domínio do mal. Enviou ajuda eterna ao lote redimido com o poder do anjo Majestoso, pelo serviço [...] de Miguel em luz eterna. Fará brilhar de gozo a aliança de Israel, paz e bênção ao lote de Deus. Exaltará sobre os deuses o serviço de Miguel e o domínio de Israel sobre toda carne” (17,5-8)³⁰. Miguel se torna o opositor tradicional de Satanás ou Belial e é chamado de “Príncipe da luz”, por oposição relacionado a *Lúcifer* (“o Portador da luz”, o anjo da luz que caiu nas trevas (Is 14,14)³¹. O Miguel guerreiro se encontra também em Ap 12,7-9. Assim, é natural que, pelo papel que se atribui a Miguel na literatura intertestamentária, protetor e salvador do povo na luta contra Satanás, ele seja considerado divino (*elohim*), uma espécie de superanjo superior a todos os outros.

Miguel aparece guerreando também no livro do Apocalipse, sempre contra Satanás, agora definido como o Dragão: “Houve então uma batalha no céu: Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus Anjos, mas foi derrotado e não se encontrou mais lugar para eles no céu. Foi expulso o grande Dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada – foi expulso para a terra, e seus Anjos foram expulsos com ele” (12,7-9). Este texto é interessante não somente por reforçar a idéia do anjo guerreiro, mas por trazer a referência ao mito dos Anjos caídos (Gn 6,1-4; 1En 6-8) e a *Lúcifer*.

²⁹ NICKELSBURG, Gorge W. E. JR. *Resurrection, Immortality, and Eternal...*, p. 11.

³⁰ A oposição de Miguel a Belial se torna mais nítida em 1QM 13, 9-13 e 12,9-12.

³¹ Sobre o mito de Lúcifer, ver SCHIAVO, Luigi. “Como é que é sentir o calor?” A história de Lúcifer que se tornou demônio por causa da mulher. In: *Estudos Bíblicos*, 72 (2002), Petrópolis, Vozes. pp. 73-89.

- **Defensor no julgamento.** Em outra tradição, Miguel aparece como o defensor num contesto judicial. O verbo hebraico *hamar*, que aparece em Dn 12,1 (“Nesse tempo, levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que se conserva junto dos filhos do teu povo”) ocorre geralmente em contextos jurídicos (Dt 19,16; Js 20,6; Ez 44,24; Is 50,8) e pode ser mais bem traduzido com: *está em favor* ou *para...* Neste sentido, Miguel é o anjo defensor, uma espécie de advogado que defende o povo do anjo acusador, que na literatura bíblica e extra-bíblica é identificado com Satanás (literalmente, significa: *acusador*). Este é o contexto de Jó 1-2, onde o anjo acusador (*Satã*) procura motivos para pôr em dúvida a retidão de Jó. Em Zc 1,12 o Anjo de Yahweh intercede pedindo para que Deus tenha piedade de Jerusalém; em 3 aparece uma cena de julgamento: o sumo sacerdote Josué está de pé diante do Anjo de Yahweh e de Satã. Se um defende, o outro acusa Josué. Anjos de acusação e de defesa aparecem no *Livro dos Jubileus*. O contexto da prova de Abraão é uma sala de tribunal, com a presença do juiz (Deus) e dos dois advogados: um de defesa, outro de acusação: “Eu (o anjo) estava diante dele (Abraão) e diante do Príncipe Mastema e o senhor disse...” (18,9). O sucesso da prova de Abraão tem como consequência a vergonha de Mastema: “O tirano Mastema ficou envergonhado” (18,12). Nestes textos “o anjo da presença tem explicitamente uma função judicial”³².

- **Sumo Sacerdote.** Finalmente, Miguel assume também funções sacerdotais. É o caso do *Testamento de Levi*, onde o Anjo revela ao patriarca: “Eu sou aquele Anjo que intercede pelo povo de Israel, para que não seja completamente aniquilado. Todo espírito mau atenta contra ele” (5,3). É bastante provável que este Anjo seja Miguel, o grande defensor, protetor do povo e que agora se torna também intercessor, pedindo justiça a Deus em favor do povo perseguido (1En 89-90), mediador entre Deus e os homens, título típico do Sumo Sacerdote, cuja função é converter o povo de seus erros (Test.Levi 6,1-2).

Parece que entre os arcanjos, a função de Miguel, após a queda dos Vigilantes, está ligada ao julgamento e destruição da maldade, da impureza, da violência para que brotem novamente justiça e retidão (1En 10-11). Poderíamos afirmar que a função de Miguel tem a ver com a moralidade da terra: zelar, defender e interceder para os justos e retos e, do outro lado, destruir a injustiça e maldade junto com os maldosos. A primeira tarefa está ligada ao contexto judicial, enquanto a segunda tem a ver com o julgamento escatológico e a batalha final. É este o âmbito de atuação dentro do qual temos de ler a figura do Anjo Miguel.

Na *3Baruque*, um documento bastante posterior que pode ser datado entre o final do primeiro e o terceiro séculos d.C., a figura de Miguel se torna central. Ele recebe as boas obras e as orações do homem e as leva ao templo, num céu superior, para oferecê-las no altar (este templo celeste é mencionado também no Testamento de Levi V,1). Ele também tem as chaves do reino de Deus ou dos céus (11,2). Por tudo isso ele é

³² NICKELSBURG, Gorge W. E. JR. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life...*, p. 12.

cultuado pelos anjos inferiores que se prostram diante dele (11.6). Nestes textos posteriores (11-16) Miguel é sumo sacerdote no templo celeste, único intermediário entre Deus, os anjos supervisores e o homem e figura divina superior a todos.

b) Melquisedec

Outra tradição de superanjo guerreiro bastante afirmada no judaísmo tardio é a de Melquisedec. Nos Manuscritos de Qumran há referências a Melquisedec no *Apócrifo do Gênesis* (1QapGn 22,12-18), que comenta o episódio de Gn 14 e, mesmo que a reconstrução seja difícil, aparece duas vezes também no *Cântico do Sacrifício Sabático*, sendo ele apresentado na sua função sacerdotal e como anjo³³.

Numa outra tradição, em contexto de maldição, aparece o nome de *Melkiresha* talvez como o oponente de Melquisedec: “Maldito sejas tu, *Melkiresha* em todos os desígnios de tua inclinação culpável. Que te faça Deus um objeto de horror por mão dos vingadores de vingança...” (4Q 280). Tais maldições estariam presentes também na Regra da Comunidade (1QS 2 5.7) e na Regra da Guerra (1QM 13 4-6), favorecendo uma identificação de *Melkiresha* com Belial.

Mas é em *11QMelch 13* que Melquisedec é a figura central. Trata-se de um texto muito fragmentário, em três colunas, de um *Pesher* cuja datação foi colocada na primeira metade do I séc. a.C.³⁴. Três grandes temas perpassam o texto: a expiação ligada ao último jubileu (vv. 1-9a); Melquisedec como agente da libertação escatológica (vv. 9b-15a); Melquisedec como figura divina (vv. 15b-25)³⁵.

- **O último jubileu e a expiação.** A primeira parte de 11Q Melch II,1-9a, tem como pano de fundo a ano jubilar de Lv 25 e a remissão das dívidas de Dt 15,2. Melquisedec aparece como o agente do julgamento divino que resgata os que estavam presos. Este julgamento acontecerá nos últimos dias: a periodização da história é típica da literatura apocalíptica e o décimo jubileu, o último, pode corresponder à 10ª semana na divisão de 10 semanas do *Livro das Parábolas de Enoque*. Nesta décima semana “acontecerá o julgamento eterno e ele será feito pelos anjos vigilantes”³⁶ (1En 91,12-17; 93). Mas o décimo jubileu pode corresponder

³³ MARTINEZ, Fiorentino Garcia. Las tradiciones sobre Melchisedec en los manuscritos de Qumrán. In: *Biblica* 81. Roma: 2000, pp. 70-71.

³⁴ JONGE, M. de, WOUDE, A. S. van der. 11Qmelchisedek and the New Testament. In: *New Testament Studies* 12, 1965-66, pp. 302-303; HORTON, F.L. *The Melchisedek Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976. pp. 66-73.

³⁵ Minha referência é o artigo de ADRIANO FILHO, José. Melquisedec, um redentor celestial e juiz escatológico. Um estudo de 11Qmelquisedec (11QM13). In: *Estudos da Religião* 19 (2000) São Bernardo do Campo, UME SP. pp. 44-64.

³⁶ É a tradução literal, mas Sacchi propõe que se deveria ler “sobre os anjos vigilantes” que pecaram com as filhas dos homens (Gn 6,1-4 e 1EN 8-9). In: SACCHI, Paolo. *Apócrifi dell’Antico Testamento*. V. I..., p. 222 n.12.

também “à reunião da diáspora”. Em outras palavras, parece se referir aos 490 anos ou as 70 semanas de Daniel 9,24-27. É chamado o ano de remissão proclamado pelo Senhor (linhas 3 e 4) ou libertação (Isaías 61,1): o tempo no qual o exílio chega ao fim e o povo da diáspora volta para casa é descrito como o último e décimo ano do jubileu (linha 7)³⁷. Com o julgamento acontece a expiação da iniquidade, tarefa típica do sumo sacerdote no *Yom hakippurim* escatológico. Além de juiz escatológico, Melquisedec é aqui descrito como *salvador* da “herança de Melquisedec” (os fiéis), *Messias* que com sua ação inaugura o ano da graça jubilar (Is 61,1-2a) e o dia da paz eterna (v. 16).

- **Melquisedec x Belial.** Nesta segunda parte (v. 9b-15a), à libertação dos cativos corresponde o julgamento de Belial. Aqui Melquisedec é uma figura claramente divina e transcendente pelo título *elohim* usado em relação aos anjos (v. 10) e “Rei da justiça” relacionado a Deus sem nunca, porém, aparecer o tetragrama sagrado³⁸. Já se afirmou que Melquisedec representaria uma hipóstase de Deus³⁹, mas ele é distinto de Deus por “executar a vingança dos juízos de Deus” (v. 13). Portanto, “se Melquisedec em 11QMelch não é nem Deus nem uma hipóstase divina, certamente é uma personagem celeste excelsa. O texto lhe atribui o domínio sobre os exércitos celestes; ele é o chefe de todos os anjos e de todos os filhos de Deus. Além disso, é ele quem conduz a batalha contra Belial e os espíritos de seu lote e quem executa a vingança divina contra eles”⁴⁰. A função de Melquisedec, libertador celestial e chefe das hostes celestiais, é claramente paralela à do arcanjo Miguel⁴¹, mesmo que eles não sejam identificados explicitamente⁴², ou à do *Filho do Homem* do 1Enoque e dos evangelhos, o qual virá para julgar⁴³. Este *elohim* se ergue no meio da assembléia divina (Sl 82,1-2), expressando sua realeza sobre os seres celestes e julgando outros *elohim* (no plural): pode-se referir a Belial e ao seu lote. Portanto, ao Melquisedec deste trecho de 11QMelch atribuem-se as funções divinas de juiz celeste e executor da sentença e da vingança divinas (v. 13) em oposição ao lote de Belial.

- **Melquisedec como figura divina.** Nesta última parte (vv. 15b-25) a destruição dos poderes antagonistas (Belial e seu lote) inaugura o tempo da paz escatológica que é proclamada por “um ungido”, figura messiânica

³⁷ ADRIANO FILHO, José. *Melquisedec, um redentor celestial e juiz escatológico...*, pp. 52-53. Ver também CARMIGNAC, Jean. Le document de Qumrân sur Melchisedec. In: *Revue de Qumran* 7 (1979), p. 346; JONGE, M. DE, WOUDE, A. S. *11QMelchisedek and the New Testament...*, p. 304.

³⁸ MANZI, F. Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran. In: *AnBibl* 136 (Roma, 1997), pp. 101-102.

³⁹ MILIK, J. T. Milkî-sedeq et Milkî-resha' dans les anciens écrits juifs et chrétiens. In: *Journal of Jewish Studies* 23 (1972), p. 125: “Melquisedec é por consequência algo mais do que um anjo, ou o chefe dos espíritos bons, identificável a Miguel. Ele é na realidade uma hipóstase de Deus, dito em outros termos o Deus transcendente que age no mundo, Deus mesmo sob forma visível onde ele aparece aos homens, e não um anjo distinto de Deus (Ex 23,20)”.

⁴⁰ MARTINEZ, Fiorentino Garcia. *Las tradiciones sobre Melchisedek en los manuscritos de Qumrán...*, p. 73.

⁴¹ Textos paralelos são 1QM 13, 9-12; 17, 5-9

⁴² JONGE, M. DE, WOUDE, A. S. *11QMelchisedek and the New Testament...*, p. 304.

⁴³ FLUSSER, David. Melchizedek and the Son of Man. In: *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem, The Magnes Press, 1988. pp. 186-192.

paralela a Is 52,7 e Dn 9,26. Tratar-se-ia do profeta messiânico que aparece junto com os “messias de Israel e de Aarão” em 1QS 9,11? Segundo Milik, ele é o “Mestre da Justiça escatológico” que instruirá a comunidade dos últimos tempos sobre o significado profundo da Torah e dos profetas (CD 6,11)⁴⁴. Mas o que mais chama nossa atenção é que nas linhas 24-25 Melquisedec é proclamado rei, “rei da justiça”, segundo o significado literal do nome: *Melqui sedeq*. Após derrotar Belial e livrar os justos, Melquisedec inaugura o reino escatológico de paz e justiça.

Resumindo, 11QMelch nos apresenta uma figura angelical, divina (*elohim*), cujas funções são: sacerdote escatológico que realiza, no final dos tempos (décimo jubileu), a expiação através do julgamento e condenação de Belial, instaurando o reino da justiça e paz, sendo por isso chamado de “rei da justiça”. A figura de Melquisedec, na literatura de Qumran, reúne os títulos messiânicos de sacerdote, rei e profeta escatológico. Neste sentido, ele pode ser comparado a outras figuras que na literatura intertestamentária exerciam, mesmo que de forma diferente, as mesmas funções: o superanjo Miguel e o *Filho do Homem*. Estas tradições, sobretudo a de Melquisedec, penetraram no Novo Testamento, firmando-se na Carta aos Hebreus, onde o Cristo (já desapareceu a referência à humanidade de Jesus de Nazaré), comparado a Melquisedec, é declarado superior na sua função sacerdotal.

c) O Filho do Homem

O *Livro de Daniel* traz a primeira referência à misteriosa figura do *Filho do Homem* (ou *Filho da Humanidade*) que ele insere no contexto do julgamento celeste dos quatro animais que representam os quatro reinos: “Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, *um como Filho do Homem*. Ele adiantou-se até o Ancião e foi introduzido à sua presença. A ele foi outorgado o império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído” (7,13-14). Na expressão *um como Filho do Homem* o que chama a atenção é o “como”. Daniel vê os animais: um “como um leão”, outro “como” um urso e outro “como” um leopardo. A linguagem é claramente simbólica⁴⁵. A questão é saber se *um como Filho do Homem* se refere a um homem elevado à esfera celeste, ou a um ser celestial que aparece em forma humana. Na interpretação mais antiga, trata-se de uma figura tipológica, um símbolo coletivo do povo de Israel ou dos santos, assim como os animais representavam os inimigos de Israel⁴⁶.

⁴⁴ MILIK, J. T. *Milkî-sedeq et Milkî-resha' dans les anciens écrits juifs et chrétiens...*, p. 126

⁴⁵ RUSSELL, D.S. *A Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 B.C. – A.D. 100*. Philadelphia, The Westminster Press, 1964. p. 325.

⁴⁶ É a interpretação, por exemplo, de DUNN, James D. G. *Christology in the Making. A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Philadelphia, The Westminster Press, 1980. pp. 68-75.

No v. 14 assistimos a uma cena de entronização: o *Filho do Homem* é introduzido à presença do Ancião e a ele foi dado o poder sobre todas as nações e todos o serviam. O poder que já fora dos animais e dos impérios terrenos é agora entregue a ele. Por trás disso há a idéia de um ser celestial vindouro que em sua ação escatológica irá derrotar os inimigos de Deus e instaurar seu reinado eterno. É provável que a figura do *Filho do Homem* adquira aqui um sentido messiânico, de libertador escatológico, não na linha do messianismo real-davídico, mas como indivíduo celestial, anjo⁴⁷, que pode até ser identificado com o arcanjo Miguel, cuja espera como salvador é bem atestada na literatura intertestamental e nos *Rolos do Mar Morto* (p. ex. em: 1QM 17,6-8). Miguel⁴⁸, Melquisedec, o Príncipe da Luz são “salvadores angelicais não corretamente chamados de messias, pois eles não são ungidos, mas de qualquer forma não são figuras humanas. Eles são, todavia, relevantes para o desenvolvimento da tradição relativa ao *Filho do Homem*”⁴⁹.

Uma evidência mais recente da tradição do *Filho do Homem* está no *Livro das Similitudes de Enoque* (1En 37-71), produzido provavelmente numa comunidade judaica diferente da de Qumran na primeira metade do I séc. a.C. (60 a.C.). A mais clara alusão ao *Filho do Homem* está em 1En 46,1-4: “Lá eu vi um que tinha uma Cabeça dos Dias e esta era branca como a lã; e junto dele havia um outro, cujo aspecto era de um homem, o seu rosto era cheio de graça, semelhante ao de um anjo santo”. A afirmação *cujo aspecto era de um homem* não é um título, mas uma simples maneira de se referir a alguém cuja aparência é como a de homem; pode se referir também ao “Escolhido” ou ao “Justo”. Dele se diz também que é “como um dos santos anjos” (46,2). Anjos são muitas vezes descritos em forma humana na literatura apocalíptica (compare: Dn 8,15; 9,21; 10, 5.18; 12,6-7). Sua descrição depende claramente de Dn 7,13-14, e aqui como lá está relacionado à justiça e ao domínio (“detentor da justiça”, v. 3). Assemelha-se à figura do juiz escatológico que vem para derrubar os poderosos da terra e restabelecer o domínio eterno de Deus (“Esse *filho do homem* faz os reis e os poderosos se erguerem de suas camas e aos fortes abala nos seus tronos; dissolve o comando dos fortes e tritura os dentes dos pecadores”, v. 4). Novamente, o contexto do aparecimento do *Filho do Homem*, é judicial: a abertura dos “livros dos vivos” sinaliza para o começo do julgamento final (1En 47,3).

No final do *Livro das Similitudes*, o *Filho do Homem* é identificado com o próprio Enoque, que em 1En 71,14, subindo aos céus, assim é cumprimentado por um anjo: “Você é o *Filho do Homem* nascido para a justiça e a justiça morou em ti e a justiça do Ancião nunca te abandonará”. Por fim, ele é cultuado como uma divindade

⁴⁷ RUSSELL, D.S. *Daniel an Active Volcano. Reflexions on the Book of Daniel*. Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1989. p. 86.

⁴⁸ “Miguel é o *Filho do Homem* em Dn7; é *Melquisedec* nos textos de Qumran e é também associado ao Messias em Ap 12. Ali Miguel e seus anjos superam o Dragão assim que o reino é dado ao Cristo (v. 10)”. In : LACOQUE, André. *The Book of Daniel...*, pp. 133-134.

⁴⁹ COLLINS, John, J. *The Scepter and the Star...*, p. 176.

em 48, 5, quando “todos os que vivem na terra cairão e se prostrarão diante dele e proclamarão salmos por ele ao nome do Senhor dos Espíritos”.

As *Similitudes* de Enoque revelam uma dependência de Daniel, como também uma evolução da tradição do *Filho do Homem* para uma figura mais clara de salvador celestial pré-existente. A tradição vai, aos poucos, levando a interpretação do *Filho do Homem* à linha do Messias escatológico.

Outro texto que reflete Dn 7 é 4*Esdras* 13, um apocalipse judaico do final do I séc. d.C.: “Após sete dias, aconteceu de, à noite, ter um sonho; eis que vi, se levantando do mar um vento tão forte que agitava todas suas ondas; olhei, e eis que o vento fez subir do fundo do mar *algo parecido a um homem*; olhei, e eis que aquele homem voava junto às nuvens do céu: onde sua face se virava para olhar, tremia tudo o que estava sob seu olhar, de onde saía a voz de sua boca se fundiam todos os que a ouviam, como se liquefaz a cera quando sente o fogo” (13,1-4). Encontramos aqui uma das mais claras descrições da figura do Messias, definido como: “Messias” (12,32), “o meu Servo” (13,32.37.52: uma clara alusão a Is 48,4 e 49,6), “o meu servo o Messias” (7,28-29), “Homem” (13,3: “algo parecido a um homem”, 5.12.25.32), onde o “homem” de 13,1 seria uma viva reminiscência do “*Filho do homem*” de Dn 7. Ele ainda é o juiz escatológico que “acusará de sua impiedade os povos que se reuniram (...) e os destruirá sem fadiga com a lei (13,37-38 e 12,31-33 e 11,38-46). Mas ele é um guerreiro messiânico que destrói seus inimigos não com a força da espada, mas com o fogo de sua boca, combatendo e vencendo do alto do monte Sião (13,25-36). Tal visão do *Filho do Homem* é uma memória da teofania do guerreiro divino. Quem ouve sua voz se derrete diante dele, assim como as montanhas derretem diante de Deus (Sl 97,5; 18,14; 29; 144; Ex 19,16ss.; Hab 3; Jó 38). Ele exerce um papel muito mais ativo no julgamento e destruição dos maus do que a figura de Dn 7. Por isso, para Collins, a interpretação desta figura se deve mais aos tradicionais motivos messiânicos que a Dn 7.

Se nas *Similitudes de Enoque* o *Filho do Homem* aparece como um juiz entronizado no seu trono glorioso no céu e pré-existente, em 4*Esdras* 13 ele é um guerreiro divino, o Messias, que toma posição na montanha e restaura Israel e Sião, mas não um juiz dos últimos dias⁵⁰.

Nos escritos do I séc. d.C. aparece a tendência de combinar a tradição do Messias davídico com as expectativas do salvador celestial. O *Filho do Homem* de Daniel é reinterpretado como figura celestial (*Similitudes*) ou como Messias que restaura Israel na terra (4*Esdras*). O Messias vai adquirindo características celestiais e transcendentais. Assim, pode-se falar em expectativas messiânicas que se

⁵⁰ RUSSELL, D.S. *A Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, p. 331.

manifestam com tonalidades e cores diferentes, a ponto de Perrin concluir que “não há nenhum conceito de *Filho do Homem*, mas uma variedade de usos da imagem do *Filho do Homem*”⁵¹.

O título *Filho do Homem* é bastante presente na Fonte Q e em escritos cristãos do Novo Testamento⁵², onde parece ser o único título aplicado por Jesus a si mesmo. Na opinião de estudiosos como Dunn, “inicialmente nos círculos cristãos a visão de Daniel foi interpretada escatologicamente e o *Filho do Homem* como uma figura do juízo final. Mas, no fim do I séc., há um novo aumento de interesse na figura de Dn 7, e especificamente no *Filho do Homem* (ou *Homem*) como ser celestial pré-existente”⁵³. Esta observação leva para uma interpretação do *Filho do Homem* na linha do juiz escatológico na Fonte Q e a comprovação desta idéia nos textos nos permitirá avançar bastante na tentativa da reconstrução do imaginário dos primeiros seguidores sobre Jesus.

d) As tradições angelomórficas e Jesus

Segundo as expectativas apocalíptico-escatológicas, entre os séc. I a.C e I d.C., esperava-se o acontecimento da batalha escatológica combatida por um ser angelical, divino que derrotaria definitivamente Satanás e instauraria o domínio eterno de Deus. A tradição judaica parece atribuir esta função messiânica a várias figuras de anjos: Miguel, Melquisedec, o Anjo da Luz, o *Filho do Homem*, etc. Trata-se de tradições bastante parecidas que, como afirma Collins, podem se resumir numa única tradição: “Miguel, Melquisedec e o Príncipe da Luz eram três nomes para a mesma figura”⁵⁴; mas podem também ser entendidas como três expressões diferentes da mesma figura, na interpretação de Garcia Martinez: “*Filho de Deus* em Qumran poderia ser identificado com as figuras conhecidas em outros textos como Miguel, Melquisedec ou o Príncipe da Luz”⁵⁵. Diante disso, nossa pergunta é se as funções de tais personagens, no entendimento dos primeiros seguidores de Jesus, ainda de formação judaica, podem ter sido aplicadas à figura de Jesus.

Para responder a tal questão temos de analisar a tradição angelomórfica⁵⁶ que, no entendimento de vários estudiosos, pode ter servido de base para o surgimento de uma cristologia angelomórfica anterior às

⁵¹ PERRIN, Norman. *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*. Philadelphia, Fortress Press, 1974. p. 26

⁵² Na Fonte Q o título *Filho do Homem* está em: 6,22; 7,34; 9,58; 11,30; 12,8.10.40; 17,24.30; em Marcos 14,62; em Mateus: 16,27-28; 19,28; 25,31; 26,64; em Lucas: 21,34; At 7,56; em Apocalipse: 7.13-14; 14,14-15; outros textos com prováveis alusões são: Mt 10,23; 28,18; Mc 2,10; 8,38; Jo 5,27; textos questionáveis: Lc 18,8.

⁵³ DUNN, James DD. G. *Christology in the Making...*, pp. 95-97.

⁵⁴ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star...*, p. 176.

⁵⁵ GARCIA MARTINEZ, Florentino. The Eschatological Figure of 4Q246. In: *Qumran and Apocayptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden, Brill, 1992. p. 178.

⁵⁶ A este propósito, ver GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology...*, pp. 51-187.

definições conciliares que começam com Nicéia, em 325. É preciso lembrar que se trata de um tema novo na pesquisa bíblica, que se tornou relevante nas últimas décadas com a descoberta e tradução de novos documentos da tradição pseudepígrafa e extracanônica judaica.

A questão do angelomorfismo está intimamente ligada à revelação do Deus de Israel, que em muitos casos se comunica aos seres humanos em formas angélicas. No Antigo Testamento aparece várias vezes a figura do “Anjo do Senhor”, que nada mais seria do que a manifestação do próprio Deus (Gn 16,7-13; 33,24,30; Ex 14,19; 12, 21-29; 23,20-24; Js 5,13-15; Jz 13,3-22; Os 12,3-4; 1Cr 21,14-16; etc.). A revelação de Deus não segue um esquema uniforme relacionado à teofania ou angelofania, nem há designações uniformes para as manifestações visíveis de Deus. O Anjo ou Mediador angelomórfico está próximo de Deus ou de seu trono; na aparição terrena assume características físicas numa gama bastante ampla: fogo, nuvem, homem, etc.; exerce funções ou atos típicos de Deus; possui o Nome Divino; pode ser objeto de alguma veneração. Há fundamentalmente duas interpretações do “Anjos do Senhor”: ele é outro indistinguível de Deus, como sua visível manifestação; ou ele é distinto de Deus, partilhando a autoridade de Deus e sua “substância” através da posse do nome divino⁵⁷.

Além do “Anjo do Senhor”, o Antigo Testamento apresenta várias *hipóstases divinas angelomórficas*. O conceito de *hipóstase* tem a ver com a substância, a essência de uma coisa que, no nosso caso, chega a ter uma subsistência ou existência individual, uma “personificação”. Encontramos isso relacionado ao *Nome de Deus* que, sobretudo pela teologia deuteronomista, tornou-se importante para expressar a presença de Deus no lugar do seu culto e a distinção entre os seres divinos no céu e sua representação no monte Sião (Dt 12, 11.15; 1Rs 8, 16.43; 5,5). Também o Nome é instrumento usado por Deus na criação do mundo (Sl 124,8; Jub 36,7; 1En 69) e se hipostatiza angelomórficamente na figura do Anjo protetor que precede o povo no caminho do deserto (Ex 23,20-24) e no Arcanjo Miguel. “E (Satã) disse a Miguel para mostrar-lhes o Nome secreto, para que os homens vissem este Nome secreto e lembrassem dele no juramento...” (1En 69,14-15)⁵⁸. Esta tradição leva à crença na pré-existência da figura angelomórfica que possui o Nome divino.

Outra hipóstase antropomórfica é a *Glória de Yahweh* que assume a forma de nuvem ou fogo (Ex 33,17-34; Is 6,1). Em Ez 8,2 ela assume a forma de Homem (1; 8,2). Em 1En 14,20-22 é entronizada sendo sempre mais entendida como uma figura angelomórfica distinta de Deus e que aos poucos vai ocupando o seu trono.

⁵⁷ Idem, pp. 57-69.

⁵⁸ Outros textos parecidos relacionados a outros Anjos: Yael: Ap.Abr 10,3-8; Metatron: 3EN 12,5-13.1; Israel/Jacob: PrJos 9; a Palavra: Filo, *Migr* 174; Moisés: *Targum Samaritano* Ex. 23,20-21; Cristo: Clemente de Alexandria, *Paid*. 1.7.

Outras hipóstases antropomórficas são: a *Sabedoria* (Pro 8,22-31; 1En 42; 2En 30,8; SabSal 9,1); A *Palavra* (Gn 15,1; 1Sam 3,1.6.10.21; Jr 1,4; 1Rs 19,4-9; Jub 2,1); o *Espírito* (Sl 104,4; 1QM 12,8-9; 1En 39,12); o *Poder de Yahweh* (Jr 17,3; Ap.Abr. 10,8). Todas estas hipóstases não podem ser lidas como distintas e separadas de Deus, mas estão inter-relacionadas com aspectos diferentes dele. “A identificação de Jesus com uma ou mais dessas hipóstases angelomórficas divinas era distintiva em muitas situações, mas não um fenômeno único. Havia diversos ‘principais anjos’, aos quais era atribuído o mais alto *status* que acompanha a investidura do Nome ou marcas externas da Glória”⁵⁹. Entre eles lembramos: Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Israel, Yael, Metatron. A conclusão é que havia uma ênfase crescente nessa literatura em interpretar o anjo principal como uma figura ao lado de Deus, sendo que a proeminência é dada à tradição do Anjo do Nome divino, atributo chave para se ter autoridade divina e partilhar a mesma substância divina.

Mas não somente seres divinos têm atribuições angelomórficas. Também homens podem ser interpretados como anjos, mesmo que vivos e ainda na terra. É a “assunção ao céu, ou a subida mística que traz um *status* angelical para um humano. Isso significa que uma transformação angelomórfica acontece quando a pessoa chega na presença do Deus entronizado”⁶⁰. Entre os seres humanos que gozaram desta situação lembramos Adão, que teve um corpo angélico luminoso antes da queda e foi criado à imagem de Deus (Gn 1,26-27); Abel, que também é uma figura gloriosa entronizada para o julgamento em Test.Abr 12,4; 13,2; o patriarca Enoque, que foi assunto aos céus e é apresentado como um viajante celestial (1En 71,14; 2En 22,5-10); Noah (1En 106,2-6), Jacó (*José e Asenet* 22,6-8); profetas como Moisés (Eclo 5,1-5), Elias (2Rs 2,1-11; Eclo 48,1-11; Mal 3,1); sacerdotes como Levi (Test.Levi 8,1) e Melquisedec (Sl 110,4; 11QMelch); reis como Davi (2Sam 14,17; Zac 12,7). Além destes, os *maskilim* (sábios) do livro de Daniel, a elite do grupo dos fiéis, que “resplandecerão, com o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça, hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (12,3). Essencialmente, afirma-se aqui que “os líderes justos, mortos na perseguição, serão transformados em anjos, desde que as estrelas foram identificadas com anjos na tradição bíblica (ex. Jô 38,7)”⁶¹.

A tradição angelomórfica está bem enraizada no mundo e na literatura judaica entre as duas eras. Seja que ela se apresente como uma manifestação de Deus em forma de anjo ou de homem, seja que se trate de um ser humano elevado à presença de Deus em forma angelical. É razoável pensar que tal tradição possa ter sido aplicada à figura de Jesus. De fato temos elementos para afirmar que ele foi interpretado no Novo Testamento como a antropomorfização da Palavra preexistente (Jo 1), da Sabedoria (Q 11,31), do Espírito (Jo 19,30). A ele foi aplicado o título *Filho do Homem* (Q 6,22 e ss.; Mc 13,24-27), Filho de Deus (Mc 1,1) e

⁵⁹ GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology...*, p. 123.

⁶⁰ Idem p. 183.

⁶¹ SEGAL, Alan F. *The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in light of Qumran...*, p 305.

Messias (Mc 11,1-11). Ele tem experiência de visão dos céus abertos (Mc 9,2-8) e, após sua morte, foi assunto aos céus (Lc 24,51-52).

Dentro deste contexto, o relato da tentação de Jesus (Q 4,1-13) pode apresentar mais elementos que projetam e enriquecem a idéia de um Jesus angelomórfico:

- Sua condição angelical de oponente de Satanás, que o faz parecido aos grandes anjos guerreiros: Miguel, Melquisedec e o *Filho do Homem*;
- A relativização do corpo físico no ser transportado pelo céu, passando, num piscar de olhos, de uma situação “física” para outra;
- A relativização das necessidades físicas, como a fome;
- A possibilidade de fazer coisas maravilhosas, como transformar pedras em pão;
- A visão do universo, materialmente impossível, pois não existe montanha tão alta que possibilite uma abrangência universal;
- O ver a Glória, que na linguagem apocalíptica se refere à visão do trono de Deus;
- O prostrar-se diante de Deus, ação típica dos anjos diante do trono do Altíssimo;
- A afirmação “se tu és filho de Deus”, que pode ser aplicada aos Anjos, chamados “filhos de Deus”, ou ao vencedor escatológico (Mito do Combate) e que revela a natureza divina de Jesus;
- Ficar na ponta do templo de Jerusalém é uma ação tipicamente messiânica, pois se acreditava que quando o Messias chegasse se colocaria no lugar mais alto do templo;
- A presença de outros anjos que o protegem e servem.

Diante de tudo isso, é possível afirmar que a figura histórico-terrena de Jesus pode ter sido lida à luz da tradição angelomórfica, sobretudo dos Anjos guerreiros (Miguel, Melquisedec, o *Filho do Homem*). A figura celestial de Jesus que enfrenta Satanás é a de um guerreiro que luta, mesmo que com a arma da palavra, como aprofundaremos mais adiante, e na derrota do adversário ele é o juiz escatológico que condena os maus e faz justiça aos eleitos que permaneceram fiéis. Neste sentido, o relato da tentação representa, na verdade, a narrativa sintética de uma contenda entre seres celestiais, angelicais, divinos. Portanto, encontramos aqui uma das raízes mais antigas da Cristologia e uma das primeiras representações das crenças dos primeiros seguidores sobre Jesus.

2.2. As tradições dos oponentes escatológicos⁶²

Depois das forças do bem, as forças adversárias do mal. Na história das religiões uma das explicações que encontrou maior respaldo foi atribuir o mal a seres transcendentais, opostos a Deus. Pela imaginação popular, eles foram identificados com várias figuras.

a) Os grandes monstros⁶³

No mundo mesopotâmico, *Tiamat* representa a água salgada do mar, insalubre para a vida, mas também a inércia, a falta de movimento, o peso morto do passado. *Marduk*, deus da vida, vence-o, mata-o e divide sua carcaça em duas partes: com uma faz o céu e as águas do céu contidas pelas traves celestes, organiza os astros, o sol e a lua, as constelações, o calendário; com a outra metade, abastece de água os rios da Mesopotâmia. A ordem está restabelecida, a vida, a paz, a saúde, a felicidade, a prosperidade e a salvação garantidas! Mas, mesmo vencido e morto, *Tiamat* continua presente e com suas águas salgadas cobre a maior parte da superfície da terra. Era uma ameaça constante com suas inundações e tem de ser periodicamente repelida e novamente destruída. Para isso existe o culto.

No mundo ugarítico-cananeu, que muito influenciou o Israel antigo, aparece *Yam*, deus do mar indomável e sempre em movimento, ameaçando a terra sólida, o oceano mítico que circunda a terra e pode em qualquer momento submergi-la e destruí-la, símbolo do caos e da desordem. Ao lado dele, o *Leviatã* (Jó 3,8; 26,13; 40,25; Am 3,9; Sl 74,14; 104,26), a serpente escorregadia, o tirano de sete cabeças, *Raab*, provavelmente um dragão e *Mot*, deus da seca⁶⁴, da esterilidade da terra e da morte. Ele mora no deserto e é o gênio do calor escaldante do verão: seu nome significa “morte”. Do mundo inferior, definido como “poço”, “abismo”, *Mot* governa como rei.

⁶² Para este tema, nossas referências são as obras: BOUSSET, W. *The Antichrist Legend. A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1999; PAGE, Hugh Rowland Jr. *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Leiden, Brill, 1996; PEERBOLTE, Liettaert L.J. *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*. Leiden, Brill, 1996. Também minha própria produção científica: SCHIAVO, Luís, SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo, Paulinas, 2000; SCHIAVO, Luigi. O mal e suas representações simbólicas. O universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia. In: *Estudos da Religião* 19 (2000), São Bernardo do Campo, UESP, pp. 65-83 e O simbólico e o diabólico: a vida ameaçada. In: *Phoênix* 8 (2002), Rio de Janeiro, Mauad Ed., pp. 230-243.

⁶³ SCHIAVO, Luigi. *O simbólico e o diabólico...*, pp. 232-233.

⁶⁴ Nos textos judaicos aparece também *Beemot*, monstro masculino da terra seca (talvez o hipopótamo mítico, símbolo da força bruta: Jó 39,15-24), a diferença do *Leviatã*, o monstro feminino marinho em forma de crocodilo que mora nas águas: 1En 60,7-8.24-25; 4Esdras, 6,49-52; Apoc.Bar. 29,4.

b) *Satanás: o adversário e o acusador*

Na Bíblia hebraica, o termo “*stn*”, radical de *Satanás*, significa “um que é contra, obstrui e age como *adversário*”, originariamente um apelido para os homens⁶⁵. Deus é responsável tanto pelo bem como pelo mal, mandando o inimigo: um *satanás*. Mesmo assim, a partir do VI séc. a.C., o contato com as religiões dos povos vizinhos faz com que o Deus bíblico seja imaginado “como um rei poderoso, cercado por uma numerosa corte de ministros (anjos) que executam suas ordens: está presente nesta imagem a impressão de grandeza, poder e magnitude que as monarquias babilônicas e persas devem ter suscitado nos judeus exilados”⁶⁶. Entre os anjos (*ben-elohim*, filhos de Deus) também se encontra *Satanás*, cuja tarefa é a de antagonista que testa a fé dos justos (Jó 1-2; 1Cr 21,1), ou o *acusador* que no juízo divino acusa os justos (Zc 3,1-3). *Satanás* é uma figura que ainda pertence ao céu, mas sempre mais é responsabilizado pelo mal presente na terra. Aos poucos ele vai se tornando o oponente de Deus. A figura do oponente vai adquirindo contornos específicos, sendo personificado num ou vários seres com nome próprio.

c) *Belial: um confronto celestial*

O contexto do surgimento da figura de Belial é o clima de oposição na época do império grego, quando a opressão se faz mais acirrada. Neste contexto de oposição, *Belial* se torna o oponente celestial. Ele é criatura de Deus: “Tu criastes Belial para a fossa, anjo da hostilidade; seu domínio são as trevas, seu conselho é para o mal e a iniquidade” (1QM 13,11)⁶⁷, mas sua função é de chefe dos exércitos inimigos na guerra contra Miguel e seus anjos: “... Nos ensinastes os tempos das guerras de tuas mãos, para [combater] cobrir-te de glória com nossos inimigos, para fazer cair as hordas de Belial” (1QM 11,8). Este anjo mal “forma o antitipo de Miguel, o anjo guardião de Israel (13,11)”⁶⁸. No final, ele será aniquilado por Deus (1QM 1,4-5).

A guerra entre Miguel e Belial começa nos céus e se alastra para a terra toda (1QH 11,35) e é uma verdadeira guerra santa, com traços rituais, combatida em sete períodos: nos primeiros seis haverá o empate das ações militares, que será quebrado no sétimo pela intervenção de Deus através de seu herói messiânico: Miguel ou o Príncipe da Luz que derrotará definitivamente Belial e todos os espíritos do seu lote (12-13; 17)⁶⁹.

⁶⁵ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás. Um Estudo sobre o Poder que as Forças Irracionais exercem na Sociedade Moderna*. Rio de Janeiro, Ediouro Publicações S.A, 1996. p. 66.

⁶⁶ SCHIAVO, Luigi. *O mal e suas representações simbólicas...*, p. 69.

⁶⁷ Belial aparece também no Documento de Damasco quatro vezes: 4,12-19; 5,17-19; 7,21-8,2; 12,2-3.

⁶⁸ PEERBOLTE, Lietaert L.J. *The Antecedents of Antichrist...*, p. 262.

⁶⁹ Para aprofundar este tema, ver: COLLINS, John J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. New York, Routledge, 1997. pp. 91-109.

No tempo de Jesus, o dualismo e oposição entre Bem e Mal se expressam na presença de uma multidão de demônios⁷⁰ e espíritos impuros⁷¹ que na terra e no ar ameaçavam de várias formas as pessoas: desgraças, má sorte, doenças, fracassos na vida particular e nos negócios, pecado, morte: tudo era atribuído à influência negativa destes seres espirituais que podiam chegar a possuir uma pessoa. Exorcismo, amuletos, cuidados especiais eram necessários para se proteger deles. Era uma verdadeira guerra particular de não menor importância que a guerra travada na sociedade contra os opressores e no céu entre Miguel e Belial⁷². As curas e exorcismos de Jesus devem ser lidos dentro do contexto de oposição com Satanás ou Beelzebul⁷³: o evangelista Marcos estrutura sua obra a partir da confrontação entre Jesus e Satanás. Com sua palavra, ação e, sobretudo, com sua morte e ressurreição⁷⁴, Jesus derrota definitivamente o mal.

No livro dos Jubileus, que na opinião da maioria dos estudiosos é datado no II séc. a.C., o nome próprio do líder dos anjos maus é *Mastema*. O significado do nome é *hostilidade*. O *Príncipe Mastema* é quem manda os demônios espalharem corrupção destruição e morte na terra (Jub 11,3-7; 19,28) e a ele é atribuída a origem do sacrifício de Isaac (17,16) e a ação dos egípcios para matar Moisés e prejudicar o povo na saída do Egito (48, 10.15). Nas vezes em que este nome ocorre em Qumran, sempre é relacionado a Belial (4Q 286 10 2,2; 1QS 3,20-25; 1QM 13,10-12; 13,4; 14,9; CD 16,5)⁷⁵.

Por fim, em alguns textos Belial se torna *Beliar* (de: *beli* 'ôr, que significa: *sem-luz*). Isso é atestado principalmente no *Testamento de Levi*, num contexto de oposição entre luz e trevas (18,4; 19,1).

⁷⁰ “No grego clássico, a palavra *daimón*, teria o significado positivo de um espírito que orienta e protege; no tardo período grego-romano, este termo, como o latim *genius*, representa os espíritos padroeiros das famílias ou propriedades, deuses menores ou semi-deuses; só mais tarde *daimónium* passou a indicar espíritos maus que atormentam seres humanos, causando males psíquicos e mentais e conduzindo por maus caminhos”. In: SCHIAVO, Luigi. *O mal e suas representações simbólicas...*, pp. 78-79.

⁷¹ “Trata-se, portanto de um espírito que pertence à esfera divina, mas contrário a Deus. Sua impureza consiste em tornar os homens incapazes de entrar em contato com Deus, incompatíveis com sua natureza. Também pode ser alienante, apoderando-se do homem, despersonalizando-o, e possuindo-o. Afinal, ele representa a ideologia contrária ao ser e ao projeto de Deus”. Idem, p 80.

⁷² Ver SCHIAVO, Luís, SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo, Paulinas, 2000. pp. 69-75.

⁷³ “O nome *Baal-Zebub* (2Rs 1,1-18), deve ter sido de um deus semita, provavelmente de origem filistéia. O termo *Baal* indica *senhor, deus, patrão*, enquanto *Zebub* é nome coletivo que significa *mosquitos*. Tratar-se-ia, portanto do *senhor dos mosquitos*, no sentido do deus que causa ou cura doenças. Parece que os judeus usassem este nome de forma irônica e intolerante: para eles seria o *deus do esterco*, por ser o esterco o lugar que reúne os mosquitos”. In: SCHIAVO, Luigi. *O simbólico e o diabólico: a vida ameaçada...*, p. 239.

⁷⁴ A vida de Jesus pode ser interpretada na estrutura do mito do combate: combate, morte do herói, ressurreição por obra de uma mulher, novo combate e vitória final.

⁷⁵ HENTEN, J. W. van. *Mastemah*. In: DICTIONARY OF DIETIES AND DEMONS IN THE BIBLE. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pietre W. van der Horst (ed.). Leiden, Brill, 1999. pp. 553-554.

d) O Anticristo

No contexto do mundo greco-romano, na literatura das comunidades cristãs a figura do oponente escatológico assume os traços do *Anticristo* (1Jo 2,18; 2Cor 6,15; 2Ts 2,3-4). No *Testamento de Dan* (5,10) e nos *Oráculos Sibillinos* (3,63), é identificado com Beliar, vindo da Samaria (os sebastenos)⁷⁶. Na *Ascensão de Isaías* encontramos uma das melhores descrições do Anticristo: “Beliar, o grande anjo, rei deste mundo desde a sua criação, Beliar, digo eu: descera de seu firmamento sob a forma de um homem, de um rei ímpio, assassino de sua própria mãe, de um rei deste mundo. (...) E com este anjo Beliar, com este rei ímpio, virão todas as potências deste mundo que farão todas as suas vontades” (4,2-4). Parece haver aqui, como no *III Oráculo Sibillino*, a identificação de Beliar, o Anticristo, com uma personagem histórica, talvez com o imperador Nero (Ap 13,3). Pela lenda *Nero Redivivus*, após uma geração ele teria retornado com os partos e sua figura já se tornou um ser demoníaco, com os traços do Dragão mítico. Isso é evidente no *Livro V dos Oráculos Sibillinos* (final do I séc. d.C.): “(Nero), terrível serpente, que começará uma terrível guerra e que um dia, ao estender as mãos sobre a sua raça, a destruirá e perturbará entre competições, corridas, matanças e todo tipo de audácia; cortará a montanha banhada por dois mares e com sangue a manchará. Com certeza ele, o destruidor, também deixará de ser visto; mas depois voltará, igualando-se a um deus, porém, ficará claro que não o é” (5,29-34). No Livro VIII (II-III séc. d.C.), a descrição de Nero é mítica, dependendo da imagem do Dragão: “O dia em que chegará a serpente purpúrea sobre as ondas, com uma multidão em seu ventre e atribulará teus filhos com fome e guerra fratricida, então estará próximo o fim do mundo, o último dia e o juízo do Deus imortal” (8,88-91)⁷⁷.

A tradição do Anticristo parece ser o resultado de várias tradições: a da ascensão do mal, dos falsos profetas (Mc 13, 22), do tirano escatológico (4Esdras 5,6; 11,19-35; 12,23-31; 2Bar 36-40; Or. Sibillinos 3, 75-92.611-615), da tradição de Belial/Beliar, dos monstros do caos, do assalto final das nações pagãs e da lenda de Nero Redivivus⁷⁸. A concentração posterior na cristologia fez com que as figuras dos oponentes escatológicos fossem freqüentemente modeladas depois de Cristo: as Bestas do Apocalipse são pintadas com traços de Cristo, assim como o Anticristo das cartas joaninas pressupõe a posição central de Cristo; do outro lado, a variedade de figuras de oponentes escatológicos no cristianismo antigo vai gradualmente se concentrando, de Ireneu em diante, na pessoa do Anticristo como o único oponente escatológico de Cristo⁷⁹.

⁷⁶ DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. III, n. 63. Madrid, Ed. Cristiandad, 1987. p. 289.

⁷⁷ Outras referências a Nero nos Oráculos Sibillinos: 5, 214s.; 8,154; etc.

⁷⁸ PEERBOLTE, Lietaert L.J. *The Antecedents of Antichrist...*, pp. 224-339.

⁷⁹ Idem, p. 343.

e) *Satanás, o oponente escatológico de Jesus em Q 4,1-13*

O Satanás da narrativa da tentação de Jesus (Q 4,1-13) é um ser divino, angelical, capaz de voar pelo céu e de ver a terra inteira, como já vimos. Não é um monstro, mas um ser bem definido, com nome próprio: Satanás, Belial, etc. Podemos pensar nele à luz do mito de Lúcifer e dos anjos caídos, considerados a origem dos males na terra.

Ele não tenta Jesus, mas o desafia (“se tu és...”) naquilo que é fundamental: magia, poder, culto – três elementos que caracterizam e pertencem à esfera divina. Neste sentido, Satanás é aqui próximo de Belial, cuja intenção era combater contra os exércitos divinos para estabelecer seu domínio total. Mas fracassa nessa intenção.

Há na figura de Satanás também alguns traços típicos do Anticristo: a arte mágica da sedução operando milagres (Q 4,3. 9-11), declarar-se Deus (Q 4,7.9) e atribuir-se o poder total e absoluto (Q 5-6). A diferença é que o Anticristo é, mormente, uma figura política terrena: encontramos na narrativa da tentação de Jesus elementos que na evolução sucessiva contribuíram para a formação da posterior figura do Anticristo (Asc.Is 4,2-14; Ap. 13; 2Ts 2,3-4; etc.).

A oposição se faz evidente também na presença dos outros anjos que deveriam socorrer Jesus: “sobre as mãos te carregarão, para que não tropece em alguma pedra o teu pé” (Q 4,11). Jesus tem anjos ao seu serviço, o que faz pensar em Miguel e em Belial, chefes um dos anjos e o outro dos demônios.

O conflito é escatológico pelos atores celestiais que estão envolvidos e pelo fato de que quase nada no texto aponta para o histórico: nenhuma localização temporal, ou alusão a pessoas históricas, mas apenas as referências à fome, aos reinos e ao templo de Jerusalém. Também é escatológico porque o objeto da contenda tem a ver com ser deus. Na sua última resposta, irritado Jesus deixa transparecer isso: “E respondendo mais alto disse-lhe Jesus: ‘Está escrito: não tentarás o senhor teu deus’” (Q 4,12).

Finalmente, igualmente os elementos simbólico-míticos apontam para o escatológico: é um conflito que acontece na esfera celeste e é de se pressupor que seu desfecho definitivo seja, por conseguinte, no fim dos tempos, no *eschaton*. Assim, ele se torna exemplar, explicativo e orientativo para o gênero humano.

Temos suficientes elementos para afirmar que o Diabo de Q 4,1-13 é o oponente escatológico de Jesus. Jesus, à luz da tradição angelomórfica (Miguel, Melquisedec e o Filho do Homem), e o Diabo como o

oponente escatológico (dependente, sobretudo, das figuras de Belial, Mastema e com traço do futuro Anticristo), travam uma verdadeira batalha celestial que, ao nosso ver, é a batalha escatológica.

3. A batalha escatológica

3.1. Da oposição dualista à guerra santa

Em Israel, com o surgimento de impérios sempre mais fortes e poderosos, acentua-se cada vez mais o conflito e a oposição entre o pequeno e insignificante resto de Israel e a dominação política, militar e cultural imposta de fora. A história é vista como o campo de uma batalha cósmica entre *Yahweh* e seus inimigos, que tem nos impérios do momento seus aliados fiéis. Miríades de anjos bons e de espíritos maus ou demônios compõem as milícias celestes em guerra entre elas para o domínio sobre o universo. E, quanto mais a dominação é acirrada, tanto mais parece estar próximo o momento do confronto final, entendido como *escatológico* no sentido de que marcará o fim da dominação das forças do mal, agora personificadas sob *Belial*⁸⁰, e o começo do reinado de *Yahweh*. Este conflito é *apocalíptico* pelas imagens e representações fantásticas e simbólicas que o descrevem e por anunciar a mudança da ordem cósmica das coisas. Livros como Daniel, o ciclo de Enoque e especialmente a literatura de Qumran, entre outros, testemunham essa exasperada visão dualista da história, onde tudo é dividido entre bem e mal, puro e impuro, luz e trevas e é traduzido para o mundo judaico nas estruturas simbólicas do *Mito do Combate*.

No prólogo da *Regra da Comunidade*, o dualismo é afirmado claramente na divisão entre *Filhos da Luz* em conflito com os *Filhos das Trevas* (1QS 1,9). O ponto alto de tal teologia é o “*Tratado dos dois Espíritos*” (1QS 3,13-IV, 26)⁸¹, onde se declara que Deus “criou o homem para dominar o mundo e pôs nele os espíritos para que caminhe por eles até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade (...). Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das Trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade: eles andam por caminhos de falsidade” (3, 17-21). A pessoa humana experimenta o dualismo desde o momento de sua criação, pois os dois espíritos estão postos nela neste momento e a condicionarão para o resto de sua vida. A história dos homens está marcada por esta divisão. Também o tempo está dividido em partes iguais até o juízo final e a “nova criação”. Há “um ódio eterno entre as duas divisões” até que o mal e a injustiça serão destruídos para sempre no tempo de sua visita (4, 15-26).

⁸⁰ Interessante são os nomes e seus significados: enquanto o *Satanás* era “adversário” ou “acusador”, *Belial* vem do radical hebraico que quer dizer *maldade*.

⁸¹ A este propósito, ver o belo tratado de ALLEGUE, Jaime Vásquez. *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tieneblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 2000. 433 pp.

Do dualismo para a guerra o caminho é pequeno. Na parte mais antiga dos *Oráculos Sibílicos*, pseudépígrafo judaico, cuja datação é provavelmente da época dos Macabeus, na descrição da chegada do Messias se afirma que haverá uma guerra dos povos contra a cidade santa, mas Deus irá intervir: “Julgará Deus a todos com a guerra, a espada, o fogo e a chuva que tudo inunda” (3,689). Nos *Rolos do Mar Morto* há um tratado, a *Regra da Guerra*, que explica como a guerra deve ser conduzida: ela se articula em sete momentos: nos primeiros três, os filhos da luz serão mais fortes; nos três momentos seguintes, ganharão os filhos das trevas; por fim, a vitória final se dará pela intervenção de Deus (1QM 1,13-16). Mas é uma guerra que vai além do contexto histórico de opressão e morte que o povo vivia: é uma guerra santa e litúrgica, pois seu desfecho depende da rígida observância de uma série de normas de pureza (1QM 7,1-8) e litúrgicas (1QM 2,1s).

3.2. A batalha e a vitória pela Palavra

Pela tradição apocalíptica, a batalha escatológica pode ser jurídica. Já vimos como Miguel, o grande guerreiro celeste, chefe dos exércitos divinos, tem também funções de defensor judicial (Dn 12,1); e o *Filho do Homem* de Daniel, que vem para restaurar a justiça, levanta-se no meio de um tribunal divino (7,9-10). Esta imagem de um ser celestial estar frente a frente com outro em atitude de contenda aparece com clareza no *Livro dos Jubileus* (início do II séc. a.C.) quando, na hora de Abrão sacrificar Isaac, estão diante dele o Anjo de Deus e à sua frente o Príncipe Mastema (18,9): é uma nítida imagem judicial que, no momento de comprovar a verdade, vê opostos, cara-a-cara, o anjo de Deus e seu adversário, Mastema. No foro jurídico o combate se dá pela palavra. Na descrição do Messias que encontramos em Is 11,4, diz-se que “ele julgará os fracos com justiça, com equidade pronunciará uma sentença em favor dos pobres da terra. Ele ferirá a terra com o bastão de sua boca, e com o sopro de seus lábios matará o ímpio”, aberta referência ao julgamento final em que o ímpio será destruído.

Mas é no *4Esdras*, um apócrifo judaico do AT, redigido provavelmente entre 100-120 d.C., que encontramos uma maravilhosa visão do Messias Guerreiro que combate com a espada de fogo de sua boca: “o vento fez subir do fundo do mar algo parecido a um homem; olhei, e eis que aquele homem voava junto às nuvens do céu: aonde seu rosto se virava para olhar, tremia tudo o que se achava abaixo do seu olhar, onde saía a voz de sua boca se fundiam todos os que a ouviam, como se derrete a cera diante do fogo (...). Não levantou a mão, não tinha a espada nem outro instrumento de guerra, mas vi somente que *emitiu de sua boca como um fluxo de fogo* e de seus lábios um sopro de chama, e de sua língua faíscas de tempestade; todas estas coisas se mesclaram, o fluxo de fogo, o sopro de chama e a grande tempestade, e recaíram sobre o assalto da multidão que estava pronta para combater, queimando todos, ao ponto que (daquela) multidão incontável não se viu mais nada a não ser pó de cinza e cheiro de fumaça, somente. Eu vi e fiquei aterrorizado” (13,1-

11). A única arma desse Messias Guerreiro é o fogo que sai de sua boca, que na interpretação da visão é a lei, pois “a lei é comparável ao fogo” (13,39). Tal interpretação da visão clarifica que a batalha é travada no foro jurídico, onde os maus são acusados de sua impiedade e serão destruídos pela força da Lei. O lugar do juízo também é significativo: o monte Sião, lugar da manifestação e do julgamento final do Messias.

A mesma tradição aparece com força no livro do *Apocalipse de João*, na descrição inicial da figura do *Filho do Homem*, de cuja boca saía uma espada afiada, com dois gumes (1,16) e em Ap 2,16, onde a espada que sai da boca é instrumento para combater os nicolaítas da Igreja de Pérgamo. Em Ap 11,5, na descrição das duas testemunhas, diz-se que “caso alguém queira prejudicá-las, sai de sua boca um fogo que devora seus inimigos”. E em Ap 19,1-16, o motivo da espada afiada e do julgamento pela palavra aparece novamente na visão do cavaleiro no cavalo branco, de cuja boca sai uma espada afiada para com ela ferir as nações, no contexto do primeiro combate escatológico. Neste texto a relação entre espada afiada e palavra é evidente no nome dado ao cavaleiro: “Verbo de Deus”, título cristológico típico da literatura joanina. Por fim, a força da palavra na destruição do mal e dos maus aparece também na 2Ts 2,7-8.

A palavra tem uma força “mágica”: além de criar (Gn 1), ela destrói. Um exemplo disso pode ser encontrado no anúncio da queda da Babilônia, em Ap 18,1-2, onde o próprio anúncio tem, por si mesmo, a força da ação: “Depois disso, vi outro anjo descendo do céu; tinha grande poder e a terra ficou iluminada com a sua glória. Ele então gritou com voz poderosa: Caiu! Caiu Babilônia, a Grande! Tornou-se moradia de demônios, abrigo de todo tipo de espíritos impuros, abrigo de todo tipo de aves impuras e repelentes”; ou no anúncio da vitória em Ap 12,11: “Eles o venceram pelo sangue do Cordeiro e pela palavra de seu testemunho, pois desprezaram a própria vida até a morte”. Não é por acaso que nos exorcismos se faz largo uso da palavra como força que, na pronúncia do nome do outro, neutraliza e domina. Na mitologia de Ugarit há um interessantíssimo paralelo: a técnica que o deus Kotar sugere para Baal superar Yam consiste numa interrogação retórica e numa arma mágica: a pronúncia do seu nome. A vitória e a destruição do adversário se dá por um encantamento mágico (1.2 IV 7-12)!

No *Cântico dos Sacrifícios Sabáticos*, um dos documentos mais importantes e enigmáticos encontrados entre os Rolos do Mar Morto, acredita-se tanto na força da palavra que ela parece substituir o sacrifício no templo: agora o verdadeiro sacrifício é a louvação ininterrupta à Glória de Deus (4Q 404,30-35). E para esta comunidade a observância da palavra (lei) se torna uma arma indispensável na derrota de Satanás: só assim se justifica o grande apego dos essênios às normas legais: “E no dia em que o homem se comprometeu em retornar à lei de Moisés o anjo Mastema se distanciará dele se ele observar suas palavras” (CD 16,5). A Regra é considerada necessária na derrota do Mal: “Esta é a regra para os homens da comunidade que se

oferecem voluntariamente para converter-se de todo mal e para manter-se firmes em tudo o que ordena segundo a sua vontade. Que se separem da congregação dos homens de iniquidade para formar uma comunidade na lei e nos bens, e submetendo-se à autoridade dos filhos de Sadoc...” (1QS 5,1-2). Submeter-se a uma regra é garantia de salvação. A regra é uma força quase que mágica preservando contra os ataques dos inimigos. Palavra e magia estão estreitamente ligadas uma à outra: o adversário é vencido pela fala, tanto no sentido bom, como no sentido negativo da sedução.

3.3. A batalha escatológica em Q 4,1-13

Voltando agora ao relato da tentação de Jesus (Q 4,1-13), a batalha entre Satanás e Jesus se dá pela palavra. Os vários textos analisados acima confirmam a presença de uma grande tradição de batalha pela palavra: é em continuidade a esta tradição que acreditamos que nosso texto se coloca.

Nas suas três investidas, Satanás por duas vezes faz uma interrogação retórica pronunciando o nome/título de Jesus: “Sé és filho de Deus...?”. À luz dos esquemas literários de Ugarit, podemos pensar que se trate de uma espécie de esconjuro mágico, quase que um exorcismo visando neutralizar Jesus e seu poder. Nestas duas tentativas o conteúdo da proposta também é mágico: transformar pedras em pães e jogar-se abaixo do templo para ser salvo pelos anjos. O milagre dos pães pode ter a ver com as expectativas messiânicas da volta de Elias, que também multiplicou óleo e farinha, elementos para fazer o pão (1Rs 17); o milagre do templo pode estar relacionado a uma religião mágica e à volta do Messias que, segundo a tradição, na sua chegada se instalaria no templo de Jerusalém (Mt 3,1). A batalha entre os dois adversários escatológicos em Q 4,1-13 envolve a magia: através da realização de gestos mágicos (a cena do pão (Q 4,3) e a cena do templo (Q 4,9-11), mas também através do uso mágico do nome do adversário, na tentativa de exorcizá-lo e neutralizar seu poder).

Mas a magia não é fim a si mesma: ela é instrumento para conseguir o poder. Por isso, a primeira e a terceira investidas funcionam literariamente como uma inclusão, cujo centro, o mais importante, é a visão do trono, da glória e do culto que se deve ao senhor da história. Querendo visualizar, temos o seguinte esquema concêntrico:

- a. Proposta mágica de transformar pedras em pães;
 - b. Visão do trono, da glória, do culto;
- a'. Proposta mágica de pular do templo.

Temos, nos vv. 7-8, uma descrição sintética da visão do trono, da glória e do culto celestial que aqui provavelmente se refere aos poderes terrenos dos que ambicionam se fazer de deus. Em 2Ts 2,3-4 se lê que o adversário chega a sentar no templo de Deus: “Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe um culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus e querendo passar por Deus”. Jesus responde com citações das Escrituras, mostrando que a palavra pode ser usada de outra forma, isto é, para vencer o inimigo. Neste sentido, Jesus está próximo da intuição da comunidade dos Essênios de que a observância da palavra (ou da lei) é um instrumento para vencer o inimigo.

Podemos pensar que tal contenda tenha como sua referência o foro jurídico, onde dois adversários se enfrentam pela palavra e onde a palavra tem toda uma magia própria. Mas acreditamos que não fica presa a um determinado esquema, mas o transcende e o enriquece com outros elementos, sobretudo com o visionário. Por isso é difícil achar um modelo literário que sirva de parâmetro no qual encaixar perfeitamente nosso texto. Preferimos pensar na presença de elementos judiciais, visionários e míticos. Esse pluralismo se aplica também às figuras dos grandes combatentes angelicais, Miguel, Melquisedec e o *Filho do Homem* e Belial, que são apresentados pela tradição em vários tipos de batalha.

O CHRISTUS VICTOR E A ORIGEM DA CRISTOLOGIA

As tradições da batalha escatológica e da vitória sobre Satanás são típicas do mundo judaico, especificamente da literatura apocalíptica. Jesus, que segundo a tradição teve em sua vida terrena uma grande atuação em milagres e exorcismos, depois de sua morte pode ter sido entendido à luz destas tradições: na sua palavra e ação Satanás teria sido derrotado definitivamente, dando início a uma nova fase da história humana. Como tudo o que acontece na terra é o reflexo do que já aconteceu no céu, o texto de Q 4,1-13 podia representar, conseqüentemente, o relato da batalha celestial acontecendo entre Jesus e o Diabo. O mito do combate e a tradição angelomórfica teriam oferecido a roupagem simbólica a esta imagem, onde Jesus é representado como combatente e vencedor celestial.

1. Estrutura da imagem do Jesus vitorioso e seu contexto traditivo

O relato de Q 4,1-13 é um conjunto de três cenas estruturadas de forma concêntrica, tendo como centro a tomada do trono e o culto. Não consideramos o termo “filho de Deus” na linha da cristologia posterior que via em Jesus o Filho de Deus, mas a partir da tradição judaica do segundo templo, como um dos apelidos

comuns dos seres celestes, sobretudo dos anjos. Talvez se trate do mais importante dos anjos (Miguel), mas não do *filho*, o que poderia representar um sério problema ao monoteísmo judaico. O fato de ser *filho de Deus* tem que ser demonstrado e confirmado com gestos sobrenaturais, mágicos, reveladores de sua natureza celestial.

a) A **primeira cena** (Q 4, 2b-4). Transformar pedras em pães era reconhecido como o sinal dos últimos tempos que só o Messias poderia realizar. Este seria o grande sinal revelador de sua identidade e o colocaria na tradição dos grandes profetas do passado: de Moisés que deu o maná ao povo no deserto (Ex 16), de Elias (1Rs 17), de Eliseu (2Rs 4); do pão de graça que, com vinho e leite, são a promessa para os últimos tempos em Is 55,1-2; assim como o banquete escatológico que Deus preparará no alto monte para todos os povos (Is. 25,6s; // Mt 22,2-10 e Lc 14,14.16-24). Quanto à abundância da comida, também é sinal escatológico: *4Esdras* define o paraíso como “o paraíso das delícias” (7,2), onde “foi preparada a delícia” (8,52), que pode ser interpretada como fartura e abundância. Nas aparições do ressuscitado, não é por acaso que pão e peixe são oferecidos à comunidade dos discípulos como a comida típica dos últimos tempos (Jo 21) e até hoje a partilha do pão no culto cristão está ligada à memória da páscoa e ao anúncio do futuro escatológico. No Evangelho de João, depois da multiplicação dos pães (com sobra de doze cestos de pedaços de pão!), o povo reconhece em Jesus, “o profeta que deve vir ao mundo” e vão buscá-lo para fazê-lo rei, proposta que Jesus rejeita (Jo 6,14-15). Transformar pedras em pães significa, portanto, revelar sua identidade de esperado para os últimos tempos e, mais do que um homem, aparece aqui na natureza de ser celestial, “um filho de Deus”.

Na resposta de Jesus: “Está escrito: não só de pão o homem viverá” (Q 4,4), encontramos uma confirmação de sua condição divina. Os alimentos dos anjos eram diferentes dos alimentos dos homens. Em *José e Aseneth*, um pseudepígrafo judaico com interpolações cristãs que narra a história do casamento de José no Egito, o arcanjo Miguel toma com sua própria mão e come uma porção de um favo de mel que ele havia trazido para Aseneth e que ele descreve assim: “Esse favo é na realidade o espírito da vida e foi preparado pelas abelhas do paraíso das delícias, extraído do orvalho e das rosas do paraíso de Deus, bem como todas as suas outras florações. Dele se alimentam também os anjos e todos os escolhidos de Deus e todos os que são seus filhos. Aquele que dele comer não morrerá para todo o sempre”⁸² (16, 7). E na *Vida de Adão e Eva*, outro texto judaico redigido provavelmente entre 20 e 70 d.C., depois da expulsão do paraíso Adão e Eva estão com fome, mas “não encontraram nada parecido àquilo que tinham no paraíso; encontraram, pelo contrário, a comida com a qual se nutriam animais e feras” (4). Portanto, quando Jesus recusa transformar

⁸² In: TRICCA, Maria Helena de Oliveira (org.). *Apócrifos. Os Proscritos da Bíblia*. Vol. IV.. São Paulo, Ed. Mercuryo, 2001. pp. 101-137.

pedras em pães, na realidade ele está também afirmando que sua comida é diferente, pois um ser divino nunca comeria pão como os homens!

Não comer pão ou outra comida terrena é típico dos seres celestes e também dos homens que têm experiências extáticas. Abraão, viajando em companhia do anjo Javel até o trono de Deus declara: “Assim nós partimos e juntos permanecemos durante quarenta dias e quarenta noites. Não comi pão, nem bebi água, porque o meu alimento era contemplar o anjo que estava comigo e a minha bebida era a sua palavra” (*Ap.Abr.*, 12,1).

Nesta primeira cena Jesus não tem necessidade de mostrar quem ele é através de um grande sinal messiânico-escatológico, pois por sua natureza ele é “um filho de Deus” que está frente ao Diabo como o agente escatológico do julgamento e salvação divinos, um ser que por ser celeste não precisa de pão como os homens para se alimentar.

b) Na **terceira cena** (Q 4,9-12) há outro desafio para mais um sinal, desta vez localizado no templo, lugar onde, segundo as escrituras e as crenças judaicas, apareceria o Messias (MI 3,1). Neste lugar Jesus é provocado a mostrar que os anjos estão ao seu serviço num milagre extraordinário. Como não lembrar Miguel, chefe dos hostes angelicais? E que o templo na terra é sinal de domínio e senhorio no céu, como em Ugarit? Mesmo que a mitologia de Ugarit seja do II milênio a.C., sua tradição atravessou o tempo e o espaço, sendo muito bem assimilada pelo mundo judaico, por exemplo, através dos salmos que, rezados todos os dias pelos judeus pios, traziam de fato as imagens mitológicas de Ugarit, reaproveitadas, em muitos casos, para descrever Yahweh e seu poder. Em Q 4,1-13, a antiga simbologia da religião ugarítica serve para descrever o templo de Deus, construído no monte santo de Sião, símbolo de poder e morada terrestre do Deus celeste.

O fato de pular do ponto mais alto do templo e não morrer traz uma referência interessante ao profeta Elias no *Livro de Enoque*: no contexto da descrição da infidelidade dos israelitas que matavam os profetas representados por ovelhas se diz: “E uma delas (Elias, ndr.) se salvou e não foi morta, pulou e gritou contra as ovelhas (porque) queriam matá-la e o Senhor das ovelhas a salvou das mãos das ovelhas e a fez subir e ficar perto de mim” (1En 89, 52).

Nesta terceira cena aparece novamente o questionamento sobre a identidade de Jesus: “Se tu és filho de Deus...”, mas relacionado agora à proteção dos anjos. O templo como cenário do desafio leva a pensar que mais uma vez o Diabo questiona a identidade de Jesus como oponente escatológico, ser divino chefe dos

hostes angelicais e, portanto, o Messias escatológico. Pelo contrário, ele mesmo reivindica ser dono do templo, logo do poder celeste, com direito a culto próprio. De uma certa forma, o Diabo está se declarando Messias e Senhor.

c) Na **segunda cena** (Q 4,5-8) encontramos uma visão “terrestre” do trono celeste: Satanás se declara senhor dos reinos da terra habitada, propõe toda esta glória a Jesus, mas exige em troca culto e adoração. Jesus responde que o único Senhor é Deus no céu como na terra e só a ele se presta culto⁸³. Esta imagem lembra, mesmo que em síntese, as grandes visões do trono e do culto prestado a Deus na literatura de viagem celestial, onde o viajante era admitido, depois de longa viagem extática, passando pelos vários céus, à visão do trono de Deus e do culto que os anjos lhe prestavam sem interrupção (1En 17-37 e outros). Há nesta imagem uma lembrança muito interessante da *Vida de Adão e Eva*, quando o Diabo se recusa de adorar Adão recém-criado como a imagem de Deus dizendo: “Eu não vou adorar um inferior e posterior a mim. Eu fui criado antes dele; antes que ele fosse feito eu já era feito. Ele é que deve me adorar!” E diante da possibilidade de Deus ficar irado com ele, afirma: “Se ele ficar irado comigo eu colocarei meu trono acima das estrelas do céu e eu serei como o Altíssimo”. (12-16). Aqui como em Q 4,5-8 encontramos novamente a tentativa do Diabo de exigir seu culto próprio. Jesus como Miguel se opõe a ele, afirmando que somente Deus pode ser adorado. Podemos interpretar que por trás da afirmação de Jesus, “Está escrito: tu adorarás o Senhor teu Deus e a ele somente servirás”, tenha a ordem explícita para o Diabo voltar à sua real condição angelical dependente e a serviço do Altíssimo e não opositor e adversário dele.

A visão de todos os reinos da terra lembra a viagem de Abraão no *Apocalipse de Abrão* que, levado por um anjo na asa de uma pomba, foi para o céu onde contemplou Deus, seu trono e a terra lá em baixo, o altar e o templo de Jerusalém, a humanidade dividida em povo de Deus e pagãos e o desenvolvimento da história humana (15-25). No *Apocalipse de Baruque*, texto judaico do final do I séc. d.C., Baruque é convidado a subir ao topo de uma montanha⁸⁴ e todas as regiões da terra passarão diante dos seus olhos (126).

Nesta cena, como na segunda, Jesus pronuncia o Nome do “Senhor Deus”: nas fórmulas mágicas o nome de Deus, de Jesus, dos Anjos ou dos grandes profetas era considerado portador de um poder sobrenatural e deveria ser pronunciado para se obter determinado resultado. O mesmo ocorre nos exorcismos, onde o conhecimento e a pronúncia do nome era sinal de poder sobre o adversário.

⁸³ Segundo Käsemann, uma das questões centrais da apocalíptica é saber de quem é este mundo: de Deus ou dos poderes maus que subjagam e deformam a vida humana na terra? In: KÄSEMANN, Ernest. On the Subject of primitive Christian Apocalyptic. In: *New Testament Questions of Today*. Philadelphia, 1969. pp. 108-137.

⁸⁴ Talvez por isso Mateus acrescenta que o diabo levou Jesus a um monte muito alto onde lhe mostrou todos os reinos do mundo (Mt 4,8).

Diante de Satanás, Jesus não faz uso da ação, mas responde aos desafios lançados pelo adversário com a força mágica da palavra bíblica e do Nome de Deus. Pela palavra mágica foi desafiado. A mesma palavra, usada de forma mágica, é sua força e arma: é por ela que rejeita as investidas de Satanás. É um Jesus que, pelo conteúdo das citações bíblicas, declara-se “filho de Deus”, ser celestial, fiel e em sintonia com o projeto de Deus; só a ele é submetido porque só ele é o Senhor. Perseverança e fidelidade total à palavra e não manifestação de força e poder por grandes gestos mágicos – é deste modo que Satanás é derrotado na sua tentativa de tomar o trono de Deus. A força e a magia desta mesma arma (a Lei) permitirá aos seguidores de Jesus derrotar, também eles, as forças do mal e seus opositores.

2. Importância e função da Imagem do Jesus Vitorioso

O texto de Q 4,1-13 oferece uma representação fantástica da luta entre Jesus e Satanás num conjunto de várias imagens que vão além da esfera terrestre. Jesus é descrito como figura celestial e divina, um guerreiro, um vencedor escatológico com os mesmos traços e funções de Miguel, do *Filho do Homem* e de Melquisedec.

Esta imagem de Jesus devia representar algo extraordinário para seus primeiros seguidores e para o movimento de Q: trazia a afirmação de que Satanás já tinha sido derrotado por ele. Por conseqüência, era possível que seus seguidores também derrotassem Satanás e seus aliados terrestres, os inimigos das primeiras comunidades, sejam eles judeus ou romanos. Pela força que exercia, os primeiros seguidores de Jesus deviam se referir a esta imagem na hora de resistir diante dos conflitos, perseguições e morte. E ela talvez nos proporcione uma das primeiras afirmações cristológicas, a do Cristo Vencedor, o *Christus Victor*, anterior ou contemporânea à do *Servo Sofredor* que se impõe em seguida e está ligada à interpretação da morte e ressurreição de Jesus.

A ênfase na vitória pela palavra e não pela cruz poderia nos explicar a falta, em Q, do relato da morte e ressurreição de Jesus, tão marcante para os textos posteriores como os evangelhos e a literatura paulina. Com certeza o grupo de Q viu Jesus morrer na cruz e até faz referência ao seguir Jesus carregando cada um a sua cruz (Q 14,26). Mas para eles não passaria da morte de um profeta⁸⁵, sem o significado salvífico que adquire noutra tradição. Temos suficientes elementos para acreditar que esta antiga tradição teve uma razoável penetração nas gerações sucessivas, fazendo-se presente nos evangelhos, na literatura do NT e,

⁸⁵ COLLINS, Adela Y. *Apocalypticism and Christian Origins*, p. 6. Preleção no Seminário: *Apocalíptica: Cosmovisão, Ética e Crítica Social*, Universidade Metodista de São Paulo, 14-17/08/2001. (Não publicado).

principalmente, nos escritos de alguns Padres. Mas outra tradição, a da salvação pelo sofrimento e morte do Messias⁸⁶, acabou se impondo na reflexão teológica cristã posterior.

3. A Tradição do *Christus Victor* no Novo Testamento

Encontramos no NT pelo menos duas imagens do Cristo Vitorioso, que em nosso entender expressam e continuam a mesma tradição contida em Q 4,1-13.

a) *A imagem do cortejo triunfal*

A imagem está presente em Cl 2,15 quando, falando de Cristo que com sua morte e ressurreição trouxe a vida, afirma-se que ele “despojou os Principados e as Autoridades, expondo-os em espetáculos em face ao mundo, levando-os em cortejo triunfal”.

O verbo *apekdýomai* tem o sentido de revelação, de tirar a roupa ou a máscara, mostrando sua real natureza, mas também se refere ao ato de *desarmar* ou *despojar*, termos militares ligados a uma confrontação e vitória na guerra.⁸⁷ Os termos “Principados” (*tas archás*) e “Autoridades” (*tas eksousías*) aparecem em Cl 2,10 e também em Ef 1,21. As funções ligadas a estes termos são políticas, econômicas, jurídicas, eclesiásticas, tribais, etc. Neste sentido, envolveriam reis, procuradores, senadores, juizes, altos sacerdotes, xeiques e os títulos com os quais eles são definidos. “É provável que Paulo entenda por *Principados e Autoridades* todas as instituições e estruturas pelas quais os reinos visíveis e invisíveis são administrados e sem as quais a vida humana é impossível”⁸⁸.

Estes mesmos *Principados e Autoridades* são agora, segundo Cl 2,15 desarmados, vencidos pelo Cristo ressuscitado e levados no cortejo triunfal onde são expostos ao espetáculo público. A imagem lembra os cortejos triunfais dos generais romanos que, vencida a guerra, desfilavam nos Foros Romanos com suas Legiões, trazendo consigo os prisioneiros vencidos e os despojos da guerra, aclamados pelas autoridades e pelo povo. A exposição pública dos inimigos, despidos dos seus sinais de honra e poder era sinal de vergonha e humilhação para eles, agora reduzidos à escravidão, e de glória para os seus vencedores.

⁸⁶ A este propósito, ver: AULÉN, Gustav. *Christus Victor. An Historical Study of Three Main Types of Idea of Atonement*. New York, The MacMillan Company, 1957.

⁸⁷ BARTH, Markus, BLANKE, Helmut. *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, Doubleday, 1994. p. 333. (The Anchor Bible, 34B).

⁸⁸ Idem, p. 174.

A mesma imagem, expressa com outras palavras, está presente em outra afirmação de Paulo: Cristo “pôs debaixo de seus pés todos os seus inimigos” (1Cor 15,15; Cl 1,15-20; Ef 1,20-22). Aparece novamente a idéia da escravidão, do domínio sobre os inimigos bem na linha de Ef 4,8, que afirma que Cristo “tendo subido às alturas, levou cativo o cativo”. Por outro lado, segundo Paulo, os cristãos que junto a ele lutaram contra os inimigos, são com eles “carregados em seu triunfo” (2Cor 2,14).

A imagem de Jesus Vitorioso sobre Satanás (Q 4,1-13) é transposta aqui na linguagem militar e aplicada ao Cristo que com sua ressurreição vence a morte e salva a humanidade. Se em Q Jesus derrotou Satanás com a palavra, agora a vitória se dá pela sua morte. À antiga tradição da batalha escatológica pela magia da palavra se acrescenta a nova tradição da vitória pela morte que, aos poucos, vai se tornando central na teologia cristã. Mesmo assim, ainda que numa outra imagem, a tradição do Cristo Vitorioso continua presente.

b) *A imagem do cavaleiro*

Esta imagem aparece no livro do Apocalipse. No contexto do primeiro combate escatológico, o céu se abre e “eis que apareceu um cavalo branco cujo montador se chama *Fiel e Verdadeiro*; ele julga e combate com justiça. Seus olhos são chama de fogo; sobre sua cabeça há muitos diademas, e traz escrito um nome que ninguém conhece, exceto ele; veste um manto embebido de sangue; e o nome com que é chamado é Verbo de Deus. Os exércitos do céu acompanham-no em cavalos brancos, vestidos com linho de brancura resplandecente. Da sua boca sai uma espada afiada para com ela ferir as nações. Ele é quem as apascentará com um cetro de ferro. Ele é quem pisa o lagar do vinho do furor da ira de Deus, o Todo-Poderoso. Um nome está escrito sobre seu manto e sobre sua coxa: *Rei dos reis e Senhor dos senhores*” (19,11-16). Trata-se de uma cena de julgamento. O tema do julgamento está presente na bela imagem do vinhateiro que, pisando a uva no lagar, fica com suas vestes manchadas de mosto. A referência é a Is 63,1-3, onde a mesma imagem das vestes manchadas de sangue, como no pisar das uvas, é usada para descrever o julgamento dos povos inimigos. A imagem relembra também a conclusão da aliança no Sinai, onde o altar do sacrifício e o povo são aspergidos com o sangue dos holocaustos (Ex 24, 3-8).

Os nomes do cavaleiro (*Fiel, Verdadeiro e Verbo de Deus*) são epítetos divinos que podem ser usados também para homens. Eles destacam três atitudes que contrastam vivamente com as características de Satanás. Quanto ao nome escrito no seu manto e na coxa, pode referir-se a uma estátua eqüestre em Éfeso que tinha seu nome inscrito na sua coxa. A palavra, porém, poderia ser uma errada translação do radical

hebraico *dgl*, “estandarte”, que pode facilmente ser confundido com *rgl*, “perna, pé”⁸⁹. Para alguns estudiosos, o nome estaria escrito no cinto ou na espada; para outros seria a marca na coxa do cavalo, segundo o costume grego, ou os nomes escritos nas coxas das estátuas em Roma⁹⁰. A frase *Rei dos reis e Senhor dos senhores* (v. 16) recorre também em 1Tim 6,15 e Dn 2,47 e suas letras em aramaico somam a 777, número simbólico da perfeição, em claro contraste com o 666 da Besta (13,18). A imagem do cavalo remete para o tema do poder, da força e da vitória. Na literatura apocalíptica o cavalo representa também forças negativas ou punitivas: Joel descreve a praga dos gafanhotos com aspecto de cavalos e ruído de carros (2,4-5 // Ap 9,7-9); em 2 Macabeus 3,25-29, um terrível cavaleiro aparece para punir Heliodoro; e cinco magníficos cavaleiros celestes vêm defender Judas Macabeu dos seus inimigos (2 Mc 10,29-30).

O cavaleiro do Apocalipse é uma figura declaradamente escatológica. Provavelmente ele pode ser identificado com o Cordeiro de Ap 17,14, onde aparece o mesmo título *Rei dos reis e Senhor dos senhores*. O fato de ele ser adornado de diademas denota realeza e soberania, a exemplo de Ptolomeu, que tinha sua fronte cingida por dois diademas: o do Egito e o da Ásia (1Mac 11,13). No diadema está o nome que ninguém conhece, exceto ele (v. 12), que poderia sugerir sua natureza divina e celestial, como os 144.000 que trazem na fronte o nome do Cordeiro e do seu Pai (Ap 14,1). As vestes manchadas de sangue poderiam aludir ao messias sacerdotal: na *Regra da Guerra* se lê que os sacerdotes de Aarão, trajados à guerra, marcharão na frente dos soldados (1QM 7,9-11), entre os quais também há a cavalaria (1QM 6,12s.). Trata-se de exércitos celestiais, com participação direta dos anjos (1QM 12,8) na guerra santa.

A imagem do cavaleiro transpassando o inimigo com sua lança é bastante comum em amuletos judaicos, onde geralmente representa Salomão, considerado pela tradição o protótipo dos sábios, dotado de poderes extraordinários que lhe permitiam submeter todos os males e, portanto, o “Mestre dos demônios”. Em tais amuletos o inimigo era representado por uma figura feminina, na qual se costumava ver a presença do Mal e do Demônio⁹¹. Mas é especialmente no contexto greco-romano que tal imagem adquire importância, sendo achada em relevos funerários na Grécia clássica, sinal de riqueza, prestígio e poder (séc. V-IV) e em moedas gregas e romanas do V séc a.C. até o IV séc. d.C.⁹². Além disso, conhecem-se os hábitos de erguer monumentos equestres na Roma antiga como sinal de vitória.

⁸⁹ MASSYNGBERDE, J. Ford. *Revelation. Introduction, Translation and Commentary*. New York, Doubleday, 1975. n. 16, p. 314 (The Anchor Bible, 38).

⁹⁰ Idem, p. 323.

⁹¹ SCHIAVO, Luigi. “Como é que é sentir o calor?” A história de Lúcifer que se tornou demônio por causa da mulher. In: ESTUDOS BÍBLICOS, 72, Petrópolis, Vozes, 2001. pp. 73-89.

⁹² A este propósito, ver CHEVITARESE, André Leonardo. *Amuletos, Salomão e Cultura Helenística*. Preleção proferida no Seminário de Pesquisa: *Apocalíptica: experiência visionária, expectativas messiânicas e história da recepção*. São Paulo, UMESP, 21-23/08/2002.

CONCLUSÃO

Os passos percorridos em nosso estudo levaram às seguintes afirmações:

a) a linguagem simbólica e o elemento visionário caracterizam o relato da tentação de Jesus (Q 4,1-13). Mais do que experiência histórica de tentação vivida por Jesus ou relato simbólico ou paradigmático para a comunidade, trata-se do relato de uma experiência visionária de êxtase religioso, parecida com a forma de viagem celestial pela terra e evidente no termo técnico *levado em espírito* que, como vimos, expressa o conteúdo semântico do êxtase e da visão. Há um forte paralelismo e dependência das estruturas simbólico-religiosas em relação à literatura apocalíptica judaica, na qual o elemento extático-visionário e de viagem espiritual é largamente atestado.

b) A estrutura literário-simbólica do *Mito do Combate* comum a todo o Oriente Médio e presente na literatura judaica nos forneceu o instrumentário para interpretar o conteúdo da visão: a batalha entre dois seres celestiais pelo domínio sobre a terra. Pela tradição angelomórfica judaica, um superanjo, seja ele Miguel, o *Filho do Homem* ou Melquisedec, lidera as hostes divinas na batalha escatológica até derrotar definitivamente Satanás (Belial ou Mastema) e seus demônios. A figura celestial de Jesus no relato da tentação ainda não é a do *Filho de Deus* da visão teológica cristã posterior, mas pelos vários elementos parecidos às figuras angelicais ele é, por enquanto, o anjo-chefe, guerreiro que, com a força da palavra, enfrenta e derrota Satanás. Ainda estamos no contexto simbólico da visão apocalíptico-escatológica da história. Se Jesus é o combatente celestial, ele pode facilmente ter sido interpretado por seus seguidores como o agente escatológico da salvação, o Messias.

c) A imagem de Jesus vencendo Satanás representa ainda uma das primeiras afirmações teológicas que apontam para uma cristologia de *exaltação*, anterior ou pelo menos contemporânea à cristologia da *kénosis*, que tem na figura do *Servo Sofredor* e na imagem da cruz suas referências mais importantes. Isso pode explicar também porque não há referência à morte de Jesus na cruz na Fonte Q. Faltando referência à cruz é compreensível que em Q não haja referência à ressurreição. Nem é necessário, porque o Jesus que luta e vence Satanás já é um ser celeste, divino, um *filho de Deus*, como demonstramos. Ele já é exaltado e participa da glória de Deus. As imagens do Cristo Vencedor e do Cristo Crucificado e Ressuscitado podem ter representado duas tradições cristológicas originariamente independentes, posteriormente unidas por Paulo, cuja mensagem central é a teologia da cruz. A imagem do Cristo Vitorioso (*Christus Victor*) deve ter alimentado a mística dos primeiros seguidores de Jesus na sua resistência às investidas do Mal, representado pelas incompreensões, conflitos, opressão, perseguição e mortes sofridas pelos seguidores de

Jesus por mão do império romano e de seus aliados judeus. Tal imagem continua presente em outras imagens teológicas da sucessiva literatura neotestamentária (a do cortejo triunfal e a do cavaleiro), mesmo que nelas já se afirme com força a superioridade de Cristo em relação às demais forças divino-celestiais.

d) Por tudo o que acabamos de dizer, o grupo dos primeiros seguidores de Jesus (e talvez o próprio Jesus) era profundamente condicionado pela visão apocalíptico-escatológica da história e o Cristianismo encontra uma de suas mais importantes raízes no mais amplo movimento de renovação judaico do I século da nossa era, fortemente embebido por expectativas apocalíptico-escatológicas. A Fonte Q, redigida talvez entre os anos 40-60 da era comum, representa um dos primeiros e mais importantes escritos cristãos e pode, por consequência, ter sido o documento de referência de um grupo que, pela proximidade de estruturas religiosas e simbólicas, de visão da história e da sociedade, coloca-se em continuidade com os grupos e movimentos que estão por trás da vasta literatura apocalíptico-escatológica entre as duas eras⁹³.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigraphy. V. I-II*. New York, Doubleday, 1983.

COOGAN, Michael David. *Stories from Ancient Canaan*. Philadelphia, The Westminster Press, 1978. 120p.

DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vols. IV e V. Madrid, Ed. Cristiandad, 1987.

HENNECKE, Edgar. *New Testament Apocrypha*. Vol. I, Trowbridge Wiltshire, SCM Press LTD, 1993. 530p.

_____. *New Testament Apocrypha*. Edited by SCHNEEMELCHER, W. Vols. I-II. Philadelphia, The Westminster Press, 1964.

JAMES, M. (ed.). *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1924.

JOSEFO, Flávio. Antiquidades Judias. In: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1961. 1130p.

_____. Guerra de los Judios. In: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1961. 370p.

_____. *Antichità Giudaiche* (a cura di Luigi Moraldi). Vol. 2. Torino, UTET, 1998.

LETE, G. Del Olmo. *Mitos e Leyendas de Canaan*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1981. 699p.

⁹³ Esta é a hipótese defendida em minha tese de doutorado: SCHIAVO, Luigi. *A batalha escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus. A derrota de Satanás na narrativa da tentação (Q 4,1-13)*. São Bernardo do Campo, SP, UMESP, 2002. 269p. (Não publicada).

GARCIA MARTINEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis, Vozes, 1995. 580p.

GARCIA MARTINEZ, Florentino, TIGLHELARR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Vols. I-II. New York, Brill, 1997.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira (org.). *Apócrifos. Os Proscritos da Bíblia*. Vol. 4. São Paulo, Ed. Mercuryo, 1995.

SACCHI, Paolo. *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Vol 2. Torino, TEA UTET, 1997-2001.

Jesus Histórico

AGUIRRE, Rafael. *Estado Actual de los Eestudios sobre el Jesús Histórico después de Bultmann*. In: ESTUDIOS BÍBLICOS 54 (1996), Madrid. pp. 433-463.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico. Vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1994. 543p.

HOONAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994. 160p.

MEIER, John Paul. *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico*. Vols. I-II-III. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1993.

SCHIAVO, Luís, SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo, Paulinas, 2000. 125p.

STEGEMANN, Ekkehard W., STEGEMANN, Wolfgang. *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century*. Minneapolis, Fortress Press, 1999. 531p.

THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Edimburgo, Ed. J. Riches, 1983.

_____ *Il Gesù Storico. Un Manuale*. Brescia, Queriniana, 1999. 803p.

VERMES, Geza. *Jesus o Judeu*. São Paulo, Loyola, 1990.

_____ *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo, Loyola, 1996.

_____ *A religião de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro, Imago, 1995. 225p.

ZUURMOND, Rochus. *Procurais o Jesus Histórico?* São Paulo, Ed. Loyola, 1998. 127p.

Literatura Apocalíptica

BOUSSET, W. *The Antichrist Legend. A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1999. 300p.

- CHARLESWORTH, James H, (ed.). *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis, Fortress Press, 1987. 597p.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996. 350p.
- COLLINS, Adela Yarbo. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden, Brill, 2000. 262p.
- _____ *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula, Montana, Scholars Press. 291p.
- COLLINS, John. J. *Apocalypticism in the Dead Scrolls*. London-New York, Routledge, 1997. 187p.
- _____ *Seer, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. New York, Brill, 1997. 348p.
- _____ *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. 120p.
- _____ *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. In: *Semeia* 14. Missoula, The Society of Biblical Literature, Missoula, 1979.
- _____ *The Encyclopaedia of Apocalypticism*. Vol. I. *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York, Continuum, 1988. 498p.
- _____ *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI/Cambridge, UK. Eerdmans, 1998. 337p.
- _____ *The Scepter and the Star: the Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York, Doubleday, 1995. 268p.
- CORSINI, Eugênio. *O Livro do Apocalipse de João*. São Paulo, Ed. Paulus, 1984. 398p.
- FITMYER, Joseph A. Melchisedek in the MT, LXX, and the NT. In: *Biblica* 81 (Roma, 2000), pp. 63-69.
- GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. (ed.). *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.
- HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia, Fortress Press, 1983. 444p.
- HIMMELFARB, M. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1983.
- LAATO, Antti. *A Star is Rising, The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*. Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1997.
- LACOQUE, André. *The Book of Daniel*. Atlanta, John Knox Press, 1979. 302p.
- McNAMARA, Martin. Melchisedec: Gn 14,17-20. In: *Biblica* 81 (Roma, 2000), pp. 1-31.

- MALINA, Bruce. *On the Genre and Message of Revelation. Star visions and Sky Journeys*. Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1995. 317p.
- MALINA, Bruce J., ROHRBAUGH, Richard L. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis, Fortress Press, 1992. 422p.
- MARTINEZ, Florentino Garcia. Las tradiciones sobre Melquisedec. In: *Biblica* 81 (Roma, 2000), pp. 70-80.
- MILL, M.E. *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- NICKELSBURG JR, George W. E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in the Intertestament Judaism*. London, Oxford University Press, 1972. 185p.
- PAGE, Hugh Rowland Jr. *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Leiden, Brill, 1996. 230p.
- PEERBOLTE, Lietaert L.J. *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*. Leiden, Brill, 1996. 379p.
- PORTEOUS, Norman W. *Daniel: A Comentary*. Philadelphia, The Westminster Press, 1965. 173p.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo, Loyola, 1993. 455p.
- ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York, Crossroad, 1982. 562p.
- ROOKE, Deborah W. Jesus as Royal Priest. In: *Biblica* 81 (Roma, 2000), pp. 81-94.
- RUSCONI, Roberto. Antichrist and Antichrists. In: MCGINN, Bernard (ed.). *The Encyclopaedia of Apocalypticism in Western History and Culture*. New York, Continuum, 1998. pp. 287-325.
- RUSSELL, David Syme. *L'apocalittica giudaica*. Brescia, Paideia, 1991. 549p.
- _____ *Daniel an Active Volcano. Reflexions on the Book of Daniel*. Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1989. 139p.
- SACCHI, Paolo. *L'apocalittica e la sua storia*. Brescia, Ed. Paideia, 1990. 374p.
- WRIGHT, J. Edward. *The Early History of Heaven*. Oxford, Oxford University Press, 2000. 318p.

Cristianismo das Origens

- AA.VV. *Gospel Origins & Christian Beginnings*. Sonoma, California, Polebridge Press, 1990. 214p.
- AA. VV. Cristianismos originários (30-70 dC.). In: *RIBLA* 22, Ed. Vozes, Petrópolis, 1995. 181p.

- BORNKAMM, G. *El Nuevo Testamento y la Historia del Cristianismo Primitivo*. Salamanca, Ed. Sigueme, 1976. 176p.
- CASTELLI, Elizabeth A., TAUSSIG, Hal. *Remaining Christian Origins. A Colloquium Honouring Burton L. Mack*. Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1996. 332p.
- CROSSAN, John Dominique. *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*. New York, HarperSanFrancisco, 1999. 652p.
- ESLER, Philip Francis. *The First Christians in their Social Worlds*. London/New York, Routledge, 1994. 164p.
- FLUSSER, David. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo. V. III*. Rio de Janeiro, Imago, 2002. 272p.
- GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology: Antecedents & Early Evidence*. Boston, Brill, 1988. 403p.
- GOEHRING, James E., HEDRICK, Charles W., SANDERS, Jack J., BETZ, Hans Dieter. *Gospel Origins & Christian Beginning*. Sonoma, California, Polebridge Press, 1990. 214p.
- GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia. As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro, Imago, 1994. 265p.
- HANNAH, Darrell D. *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. 289p.
- HOONAERT, Eduardo. *Cristãos da terceira geração (100-130)*. Petrópolis, Vozes, 1997. 142 p.
- JOHNSON, Luke Timothy. *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*. Minneapolis, Fortress Press, 1989. 199p.
- KNOHL, Israel. *O Messias antes de Jesus. O Servo Sofredor dos Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro, Imago, 2001. 146p.
- PIÑERO, Antonio (ed.). *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. Madrid, Universidad Complutense. 530p.
- _____ *O outro Jesus Segundo os Evangelhos Apócrifos*. São Paulo, Ed. Paulus, 2002. 206p.
- ROWLAND, Christopher. *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*. London, SPCK, 1997. 428p.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus. Jesus e outros Messias*. São Paulo, Paulus, 1998. 375p.
- SCHMIDT, F. *O pensamento do templo de Jerusalém a Qumran*. São Paulo, Ed. Loyola, 1994. 280p.
- SHOLEM, Gershon. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1995.
- SICRE, José Luis. *De Davi ao Messias. Textos básicos da esperança messiânica*. São Paulo, Ed. Vozes, 2000. 376p.

STUCKENBRUCK, Loren T. *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. 348p.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1989. 187p.

_____ *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1987. 211p.

_____ *The Gospel in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis, Fortress Press, 1991. 320p.

Contexto histórico, cultural, político, religioso e social do I séc. dC.

ALBRIGHT, William Foxwell. *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*. New York, Doubleday & Company, Inc. 1968. 294p.

BARCKLEY, J.M.C. *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*. Edinburg, T&T CLARK, 1996. 520p.

BLINKINSOPP, Joseph. *Sage Priest Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995. 191p.

CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1973. 374p.

DAN, Joseph. *The Ancient Jewish Mysticism*. Tel-Aviv, ModBooks, 1993. 227p.

FREYNE, Séan. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos. Enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo, Ed. Loyola, 1996. 255p.

_____ *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. 323 B.C.E. - to 135 C.E. A study of the Second Temple Judaism*. Notre Dame, Indiana University of Notre Dame, 1980. 491p.

GAMMIE, John G., PERDUE, Leo G. *The Sages in Israel and The ancient Near East*. Winona Lake, Eisenbaus, 1990. 543p.

GARNSEY, Peter, SALLER, Richard. *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*. Berkeley, University of California Press, 1987. 231p.

HANDY, Lowell K. Dissenting Deities or Obedient Angels: Divine Hierarchies in Ugarit and the Bible. In: *Biblical Research*, XXXV (1990), pp. 18-35.

HENGEL, Martin. *Jews, Greeks and Barbarians. Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*. Philadelphia, Fortress Press, 1980. 174p.

_____ *Earliest Christianity*. London, SCM Press LTD, 1979. 244p.

HORSLEY, Richard A. *Galilee. History, Politics, People*. Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995. 360p.

- _____. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O contexto social dos Rabis*. São Paulo, Paulus, 2000. 194p.
- HORSLEY, Richard A., HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995. 226p.
- JAGERSMA, H. *A History of Israel from Alexander the Great to Bar Kochba*. London, SCM. Press LTD., 1985. 224p.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem en tiempos de Jesus*. Madrid, Cristiandad, 1977. 322p.
- KEE, Howard Clark. *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*. Brescia, Ed. Paideia, 1993. 241 p.
- _____. *Miracle in the Early Christian Word. A Study in Socio-historical Method*. New Haven and London, Yale University Press, 1983. 320p.
- LEVINE, A.J. (ed.). *The Galilee in the Late Antiquity*. Cambridge, Harvard University Press, 1992. 410p.
- MAIER, Johann. *Il Giudaismo del Secondo Tempio*. Brescia, Paideia Editrice, 1991. 379p.
- MILLAR, Fergus. *The Roman Near East. 31 BC - AD 337*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994. 587p.
- PETIT, Paul. *A Paz Romana*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1989. 350p.
- WAETJEN, Herman C. *A Reordering of Power. A socio-political Reading of Mark's Gospel*. Minneapolis, Fortress Press, 1989. 251p.
- WENGST, Klaus. *Pax romana. Pretensão e realidade*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1991. 225p.