



Diego da Silva Ramos

**Os céus serão abalados:
textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini

Rio de Janeiro
Abril de 2021



Diego da Silva Ramos

**Os céus serão abalados:
textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini
Orientador e Presidente
PUC-Rio

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga
PUC-Rio

Prof. Dr. Romeu Leite Izidório
PUCCAMP

Rio de Janeiro, 09 de abril de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Diego da Silva Ramos

Pastor Batista, formado em Ministério Pastoral pelo Seminário Teológico Batista de Niterói. Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana. Pós-graduado em Educação Cristã e Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Integra o grupo de pesquisa ARBS (Análise Retórica Bíblica Semítica) junto à PUC-Rio e ao CNPq. Atua como professor na área de Teologia Bíblica e Exegese do Novo Testamento no Seminário Teológico Batista de Niterói e como professor visitante na pós-graduação da Faculdade Batista do Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Ramos, Diego da Silva

Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27 / Diego da Silva Ramos; orientador: Heitor Carlos Santos Utrini. – 2021.

147 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Evangelho de Marcos. 3. Uso do Antigo no Novo Testamento. 4. Textos-fonte e contextuais. 5. Apocalíptica judaica. I. Utrini, Heitor Carlos Santos. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Dedico este trabalho a todos
aqueles que amam e se
dedicam zelosamente ao estudo
das Sagradas Escrituras.

Agradecimentos

A Deus, em primeiro lugar, pelo dom da vida e pelo chamamento ao Santo Ministério da Palavra.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pe. Heitor Carlos Santos Utrini, que soube exercer com maestria, dedicação, amor e zelo a sua função.

Ao Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga pelas orientações que muito contribuíram para o terceiro capítulo deste trabalho.

À PUC-Rio, em especial ao Departamento de Teologia, professores e funcionários, pela acolhida neste período de mestrado. Foi uma etapa intensa de crescimento e aprendizado que muito me marcou e que certamente levarei por toda a vida.

Ao Seminário Teológico Batista de Niterói, minha primeira escola de formação teológica e ministerial, onde hoje tenho o privilégio de servir como professor.

À Diretora Acadêmica do Seminário Teológico Batista de Niterói, Rosemary Jeremias Pacheco e todo corpo administrativo, docente e discente desta casa de formação pastoral, pela confiança, suporte, incentivo e contínua parceria.

À minha esposa, Isabella, por todo amor e compreensão, dispensados em dose extra durante o período de produção deste trabalho.

Aos meus pais, Luiz e Edna; à minha irmã Taiane e aos cunhados Elon e Jorge Luiz pelo apoio durante esta breve, mas profícua jornada de formação.

À Prof^a. Elen Barreto Mancebo, pelo ensino do hebraico; e ao Prof. Pr. Henrique Alves, pelo ensino do grego. Que Deus continue usando suas vidas para despertar outros como eu a se aprofundarem no estudo sistemático das línguas bíblicas.

Ao amigo, Pr. Thadeu Lopes, pelo incentivo que, sem o qual, eu sequer teria feito a inscrição para o processo seletivo do mestrado.

E, por fim, aos queridos colegas mestrandos e doutorandos da área bíblica, da turma 2019.2 – 2021.1, pelos momentos de comunhão, aprendizado e amizade.

Soli Deo Gloria.

Resumo

Ramos, Diego da Silva; Utrini, Heitor Carlos Santos. (Orientador). **Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27**. Rio de Janeiro, 2021. 146p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O discurso escatológico seminal de Jesus, presente em Mc 13, traz em seu corpo algumas descrições de abalo cósmico, guerras e tribulações que não deixam nada a desejar se comparado às melhores produções cinematográficas e literárias da atualidade. Este cenário apocalíptico é explorado exegeticamente nesta pesquisa, tomando como objeto material Mc 13,24-27. A motivação para a escolha da perícope se deve ao interesse do autor pelo campo que investiga o uso das fontes bíblicas e extrabíblicas na narrativa evangélica; e justifica-se pela incipiente produção acadêmica que versa sobre o fenômeno da intertextualidade em Marcos. O problema da pesquisa parte da seguinte indagação: quais as contribuições da análise intertextual em Mc 13,24-27? Diante desse questionamento, o objetivo geral do trabalho visa apresentar as contribuições da análise intertextual a partir dos textos-fonte e contextuais utilizados em Mc 13,24-27. Para alcançar tal objetivo, o estudo terá como objetivos específicos: descrever o contexto literário de Mc 13; realizar a análise exegética do objeto material pelo método histórico-crítico; investigar os pressupostos hermenêuticos e como a exegese bíblica era empregada no período apostólico; e, por fim, examinar a intertextualidade entre os textos-fonte e contextuais que compõem Mc 13,24-27. O trabalho pretende despertar a atenção para o uso das diversas fontes que entraram ou podem ter entrado em contato com os autores do Novo Testamento e, de certo modo, influenciado na releitura do Antigo Testamento.

Palavras-chave

Evangelho de Marcos; Apocalíptica judaica; Uso do Antigo no Novo Testamento; Textos-fonte e contextuais; Dia do Senhor; Filho do Homem.

Abstract

Ramos, Diego da Silva; Utrini, Heitor Carlos Santos (Advisor). **The skies will be shaken: source texts and contextual in Mc 13,24-27**. Rio de Janeiro, 2021. 146p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The seminal eschatological discourse of Jesus, present in Mc 13, brings in his body some descriptions of cosmic upheaval, wars and tribulations that can be equally compared to a Hollywood production or literary story of today. This apocalyptic scenario is explored exegetically in this research, taking Mc 13,24-27 as material object. The motivation for choosing the pericope is due to the author's interest in the field that investigates the use of biblical and extra-biblical sources in the evangelical narrative; and it is justified by the incipient academic production that deals with the phenomenon of intertextuality in Marcos. The research problem starts from the following question: what are the contributions of the intertextual analysis in Mc 13,24-27? In view of this questioning, the general objective of the study aims to present the contributions of intertextual analysis based on the source and contextual texts used in Mc 13,24-27. To achieve this objective, the study will have as specific objectives: to describe the literary context of Mc 13; perform the exegetical analysis of the material object by the historical-critical method; investigate hermeneutic assumptions and how biblical exegesis was used in the apostolic period; and, finally, to examine the intertextuality between the source and contextual texts that make up Mc 13,24-27. The work intends to draw attention to the use of the various sources that got or may got in touch with the authors of the New Testament and, in a way, influenced the reinterpretation of the Old Testament.

Keywords

Mark's Gospel; Jewish apocalyptic; Use of the Old in the New Testament; Source texts and contextual; Lord's Day; Son of the Man.

Sumário

1. Introdução	15
2. Contexto literário de Mc 13	20
2.1. Definições e características do gênero apocalíptico	21
2.2. Desenvolvimento da apocalíptica judaica	27
2.3. Aspectos históricos e sociais da apocalíptica	32
3. Exegese de Mc 13,24-27	40
3.1. Tradução e segmentação de Mc 13,24-27	40
3.2. Crítica textual	41
3.3. Crítica literária	45
3.3.1. Delimitação e unidade literária	48
3.3.2. Estrutura de Mc 13,24-27	50
3.3.3. Crítica da forma e do gênero literário	52
3.3.4. Análise redacional	60
3.4. Crítica das tradições	65
3.5. Comentário exegético	67
3.5.1. Mas naqueles dias...	67
3.5.2. Vindo nas nuvens...	72
3.5.3. Ele reunirá os eleitos...	74
4. Exegese bíblica no período apostólico	76
4.1. Fontes primárias e secundárias	78
4.2. Padrões exegéticos	79
4.3. Técnicas de apropriação textual	82
4.4. Pressupostos hermenêuticos	83
4.4.1. Particularidades individuais	84
4.4.2. Hermenêutica escatológica	84
4.4.3. Hermenêutica cristocêntrica	87
4.4.4. Hermenêutica solidária ou coletiva	89

5. Textos-fonte e contextuais em Marcos	93
5.1. Textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-25	98
5.1.1. Textos-fonte em Mc 13,24-25	99
5.1.2. Textos contextuais nos Mc 13,24-25	105
5.2. Textos-fonte e contextuais em Mc 13,26	108
5.2.1. Textos-fonte em Mc 13,26	109
5.2.2. Textos contextuais em Mc 13,26	112
5.3. Textos-fonte e contextuais em Mc 13,27	121
5.3.1. Textos-fonte em Mc 13,27	122
5.3.2. Textos contextuais em Mc 13,27	127
6. Considerações finais	131
7. Referências bibliográficas	137
7.1. Fontes	137
7.2. Obras	137

Siglas e abreviações

1Cor	Primeira epístola de Paulo aos Coríntios
1Cr	Primeiro livro das Crônicas
1En	Primeira Enoque
1Mc	Primeiro livro de Macabeus
1Pd	Primeira Pedro
1Sm	Primeiro livro de Samuel
1Ts	Primeira epístola de Paulo aos Tessalonicenses
2Cor	Segunda epístola de Paulo aos Coríntios
2Cr	Segundo livro das Crônicas
2Esd	Segundo livro de Esdras
2Jo	Segunda João
2Mc	Segundo livro de Macabeus
2Pd	Segunda Pedro
2Rs	Segundo Livro de Reis
2Ts	Segunda epístola de Paulo aos Tessalonicenses
3Jo	Terceira João
a.C.	Antes de Cristo
Ab	Livro de Abdias
Am	Livro de Amós
Ap	Livro do Apocalipse
apud	Citado por; conforme; segundo
AT	Antigo Testamento
At	Livro de Atos dos Apóstolos
Bar. Gr.	Baruque Grego ou 3ª Baruque
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
cap.	Capítulo
cf.	Confronte; confira
d.C.	Depois de Cristo
Dn	Livro de Daniel
Dt	Livro de Deuteronômio
Ecl	Livro de Eclesiastes

ed.	Editor
eds.	Editores
Ef	Epístola de Paulo aos Efésios
En. Esl.	Enoque Eslovo ou 2ª Enoque
En. Et.	Enoque Etíope
et al.	Indicação para citação de mais de três autores
Ex	Livro de Êxodo
ex.	Por exemplo
Ez	Livro de Ezequiel
Gl	Epístola de Paulo aos Gálatas
Gn	Livro de Gênesis
Hab	Livro de Habacuque
Il.	Ilíada de Homero
Is	Livro de Isaías
Jl	Livro de Joel
Jo	Evangelho segundo João
Jr	Livro de Jeremias
Js	Livro de Josué
Jz	Livro de Juízes
Lc	Evangelho segundo Lucas
lit.	Literalmente
Lv	Livro de Levítico
LXX	Septuaginta
Mc	Evangelho segundo Marcos
Ml	Livro de Malaquias
Mq	Livro de Miquéias
Mt	Evangelho segundo Mateus
Na	Livro de Naum
NA ²⁸	Nestlé-Aland 28ª edição
Ne	Livro de Neemias
Nm	Livro de Números
NT	Novo Testamento
Od.	Odisseia de Homero

org.	Organizador
orgs.	Organizadores
Os	Livro de Oséias
p.	Página
par.	Paralelo
Rm	Epístola de Paulo aos Romanos
Sb	Livro de Sabedoria
SBL	Society of Biblical Literature
Séc.	Século
Sécs.	Séculos
Sf	Livro de Sofonias
Sl	Livro dos Salmos
SISal	Salmos de Salomão
ss.	Seguintes
T. Levi	Testamento de Levi
T. Moisés	Testamento de Moisés
TA	Texto Aramaico
TH	Texto Hebraico
Tt	Carta de Paulo à Tito
v.	Versículo
vv.	Versículos
Zc	Livro de Zacarias

Lista de tabelas

Tabela 01: Tradução e segmentação de Mc 13,24-27	40
Tabela 02: Propostas de esboço de Mc 13	47
Tabela 03: Estrutura de Mc 13	50
Tabela 04: Estrutura de Mc 13,24-27 proposta por J. Mateos	51
Tabela 05: Estrutura de Mc 13,24-27 proposta pelo autor	52
Tabela 06: O uso de Is 13,10 em Mc 13,24	99
Tabela 07: O uso de Is 34,4 em Mc 13,25	101
Tabela 08: Textos contextuais em Mc 13,24-25	104
Tabela 09: O uso de Dn 7,13 em Mc 13,26	108
Tabela 10: Textos contextuais em Mc 13,26	114
Tabela 11: O uso de Dt 30,4 em Mc 13,27	121
Tabela 12: O uso de Zc 2,6 em Mc 13,27	122
Tabela 13: Textos contextuais em Mc 13,27	126

Και ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ
ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς
ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου
καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.
(Mc 12,30)

1 INTRODUÇÃO

Poucos temas mexem tanto com o imaginário popular quanto aqueles relacionados ao “fim do mundo”. Relatos a respeito dos abalos cósmicos que antecipam a dissolução do macrocosmo estão presentes nas mais diversas culturas desde os tempos mais remotos. Muitas vezes, culturas essas totalmente díspares, mas com tradições absurdamente semelhantes:

A doutrina da destruição do mundo (*pralaya*) já era conhecida nos tempos védicos (cf. *Atharva Veda*, X, 8, 39-40). A conflagração universal (*ragnarok*), seguida de uma nova criação, faz parte da mitologia germânica. Esses fatos parecem indicar que os indo-europeus não ignoravam o mito do Fim do Mundo.¹

Joseph Campbell, por sua vez, também traz à memória a versão Maia, ilustrada na última página do *Códex Dres-den* e a versão *viking* da destruição do universo, descrito na *Poetica Edda*, conforme a seguir:²

“O sol fica negro, a terra afunda no mar,
As quentes estrelas são atiradas céu abaixo;
Fortes se tornam o vapor e a chama que nutre a vida,
Até que o fogo se eleve ao próprio céu.

Eis que Garm uiva diante de Gniphellir,
Os grilhões se quebram e o lobo se liberta;
Muito sei eu e mais posso ver.
Do destino dos deuses, os poderosos na luta”³ (tradução nossa)

Não raro, esses mitos eram ordenados como ciclos cosmogônicos que versavam sobre morte e ressurreição, ou consumação e geração da vida, ou fim e recomeço. Na cosmovisão oriental, estes ciclos não pressupunham necessariamente o fim do mundo ou o colapso definitivo do cosmos, mas uma renovação ou substituição de uma ordem antiga por uma nova.

Numa fórmula sumária, poder-se-ia dizer que, para os primitivos, o fim do mundo já ocorreu, embora deva reproduzir-se num futuro mais ou menos distante. Com efeito, os mitos de cataclismos cósmicos são extremamente difundidos. Eles contam como o mundo foi destruído e a humanidade aniquilada, com exceção de um casal ou de

¹ ELIADE, M. Mito e realtà, p. 87.

² CAMPBELL, J. El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito, p. 331-332.

³ CAMPBELL, J. El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito, p. 333.

alguns sobreviventes. [...] Ao lado dos mitos diluvianos, outros relatam a destruição da humanidade por cataclismos de proporções cósmicas: tremores de terra, incêndios, desabamento de montanhas, epidemias etc. Evidentemente, esse fim do mundo não foi radical: foi antes o Fim de uma humanidade, a que se seguiu o aparecimento de uma nova humanidade. Mas a imersão total da Terra nas águas ou sua destruição pelo fogo, seguida pela emergência de uma Terra virgem, simbolizam a regressão ao caos e à cosmogonia.⁴ (tradução nossa)

Eliade esclarece a importância de considerar que na antiguidade os mitos não possuíam um caráter ficcional, como entendido na pós-modernidade. Para as sociedades arcaicas, os mitos constituem “a história dos atos dos entes sobrenaturais. Essa história é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a uma realidade) e sagrada (porque é a obra dos entes sobrenaturais)”.⁵

É provável que tais relatos remontem a uma fonte em comum, sedimentada naquilo que C. G. Jung denominou como “imagens arquetípicas”.⁶ Em outras palavras, os arquétipos são uma “herança de valores, aspirações e metas que representam um atavismo de nossos ancestrais”.⁷ Todo esse conhecimento herdado deu origem a um imaginário coletivo que, aos poucos, foi sublimado e formou uma espécie de inconsciente coletivo idealizado.

Intrigado com os vários elementos em comum dessas “visões intemporais” transmitidas pelos arquétipos – mesmo quando sob uma variedade de costumes e lugares – Campbell, em sua obra seminal de mitologia comparada intitulada *The Hero With a Thousand Faces* (1949), defende a tese de que os mitos mais importantes da humanidade, aqueles que atravessaram e sobreviveram ao tempo, partilham de uma estrutura fundamental denominada por ele de “monomito”. Essa estrutura essencial é descrita por Campbell como contendo alguns estágios que ele define como a “trajetória do herói”.⁸

O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula

⁴ ELIADE, M. Mito e realtà, p. 81.

⁵ ELIADE, M. Mito e realtà, p. 40.

⁶ C. G. Jung define “imagens arquetípicas” como “Formas ou imagens de natureza coletiva que se manifestam praticamente em todo o mundo como constituintes dos mitos e, ao mesmo tempo, como produtos autóctones e individuais de origem inconsciente”. JUNG, C. G. *Psychology and Religion*, 1938, p. 63 apud CAMPBELL, J. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, p. 24. Campbell define “arquétipos” como aqueles conceitos, imagens ou ideias que “inspiraram, nos anais da cultura humana, as imagens básicas dos rituais, da mitologia e das visões”. CAMPBELL, J. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, p. 25.

⁷ ZIMMERMAN, D. E. *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*, p. 38.

⁸ CAMPBELL, J. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, p. 12-49.

representada nos rituais de passagem: separação-iniciação-retorno — que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito. Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra forças fabulosas e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes.⁹ (tradução nossa)

Campbell demonstra, através de uma seleção de tradições antigas, tais como Osíris, Prometeu, Perseu, Buda e Maomé, que a estrutura tripartite do monomito¹⁰ transcende a época, a localização geográfica, a cultura e os costumes; além de oferecer uma base comum de preservação e transmissão do arcabouço cultural agregado da humanidade. Essa estrutura aparece, inclusive, nas histórias das personagens bíblicas Moisés, Sansão, Davi e, até mesmo, Jesus.

A ideia da dissolução do macrocosmo também aparece na apocalíptica judaica, mas com algumas inovações. “O fim do mundo será único, assim como a cosmogonia foi única. O cosmo que ressurgirá após a catástrofe será o mesmo cosmo criado por Deus no princípio dos tempos, mas purificado, regenerado e restaurado em sua glória primordial”.¹¹ Outra diferença substancial na apocalíptica judaica se refere ao tempo, que deixa de ser circular, ou cíclico, e torna-se linear, irreversível, teleológico. E, ainda, a escatologia deixa de ser uma regeneração cósmica implicando, igualmente, na regeneração da totalidade da espécie humana e dá lugar a um julgamento divino que implica em uma seleção: “somente os eleitos viverão em eterna beatitude”.¹²

A relevância da questão não pode ser ignorada, tendo em vista que tais heranças arquetípicas atravessaram o tempo, alcançaram a modernidade e influenciam, até mesmo, o modo de pensar e agir dos pós-modernos.¹³ As

⁹ CAMPBELL, J. El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito, p. 35.

¹⁰ Em resumo, a estrutura fundamental que compõe a “trajetória do herói”, ou monomito, é formada, primeiro, pela etapa da separação ou partida, onde o herói é chamado à aventura. Essa vocação nem sempre é prontamente atendida, podendo haver recusa ou resistência por parte do convocado. A segunda etapa, a iniciação, começa quando o herói aceita o desafio e adentra em um mundo estranho à sua realidade. Nesta trajetória ele deve enfrentar um caminho de provas, podendo ou não contar com algum auxílio sobrenatural. Se o herói sobrevive às tarefas, então se torna “Senhor dos dois mundos” e recebe uma grande bênção ou recompensa, muitas vezes relacionada ao autoconhecimento ou amadurecimento. A terceira etapa, o retorno, tem seu início com a decisão do herói de retornar ou não ao mundo comum. Se optar pelo retorno, e for bem sucedido no trajeto, a bênção conquistada será aplicada à vida, podendo servir à renovação da comunidade, da nação ou do mundo. CAMPBELL, J. El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito, p. 53-222.

¹¹ ELIADE, M. Mito e realtã, p. 91.

¹² ELIADE, M. Mito e realtã, p. 91-92.

¹³ “Os mitos, efetivamente, narram [...] todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras [...]. O homem [...] é o resultado direto daqueles eventos míticos”. ELIADE, M. Mito e realtã, p. 33.

convenções sociais, os costumes locais, os valores humanos, as estruturas de pensamento e a relação humana com a casa comum, seja ela ecologicamente sustentável ou não. Todos esses componentes antropológicos, psicológicos e ambientais estão diretamente enraizados nos valores transmitidos pelos mitos que, tacitamente, fundaram a civilização contemporânea.

É possível encontrar esses testemunhos facilmente na literatura e no cinema dos sécs. XX e XXI, afinal, nunca se produziu tantos filmes e livros que tratam sobre destruição em massa, colapso celeste e o fim do mundo. Curioso notar que a estrutura tripartite do monomito não foi descartada e que, muitas vezes, os produtos contemporâneos da indústria do entretenimento nada mais são do que uma releitura ou repetição dos antigos mitos gregos, romanos, nórdicos e orientais, apenas sob uma nova roupagem.

O discurso escatológico de Jesus, presente nos Evangelhos Sinóticos (Mt 24; Mc 13 e Lc 21,5-38), também traz em seu bojo algumas descrições de abalo cósmico, guerras e tribulações que não deixam nada a desejar se comparado às melhores produções cinematográficas e literárias da atualidade. Quiçá, tais produções devem sua inspiração aos Evangelhos. Em especial Mc 13, considerado o discurso seminal, pois conserva a primeira composição do gênero dentro da narrativa evangélica.

O objeto material desta pesquisa, Mc 13,24-27, registra bem este momento decisivo do “retorno do herói”. A descrição é apoteótica. Com a vinda do Filho do Homem toda abóbada celeste entra em colapso. Com grande poder e glória, após vencer um longo caminho de provas, Jesus volta para a realidade comum como “Senhor dos dois mundos” e traz consigo a bênção regeneradora da vida, capaz de extinguir a ordem presente para fundar uma nova era na história.

A pesquisa, de cunho bibliográfico e natureza descritiva, partirá da investigação gramatical e sintática do objeto material conforme o texto grego disponível na NA²⁸. A exegese, propriamente dita, se dará em dois momentos primordiais: no primeiro, se fará uma análise diacrônica a partir do método histórico-crítico; no segundo, se fará uma análise sincrônica a partir da análise intertextual dos textos-fonte e contextuais utilizados em Mc 13,24-27.

O estudo não dedicará um capítulo à parte para as questões introdutórias relacionadas ao Evangelho de Marcos por entender que tais informações já estão amplamente documentadas e disponíveis em diversas obras teológicas e

comentários bíblicos, inclusive em português. Quando e, se necessário, tais informações virão cerzidas no corpo do trabalho ou nas notas textuais.

A motivação para a escolha do objeto material se deve ao interesse pessoal do autor pela temática e justifica-se pela incipiente produção acadêmica que verse sobre o fenômeno da intertextualidade em Mc 13,24-27. O pouco espaço dado à perícope na maioria dos comentários bíblicos, mesmo os de maior peso acadêmico, e a quase inexistente discussão sobre a contribuição e a influência das fontes extrabíblicas é facilmente notada. Quando muito, os comentadores levam em consideração apenas o uso do AT no NT, mas sem se aprofundar nas questões intertextuais.

Dado esta influência do contexto histórico-cultural e o crescente reconhecimento da importância das diversas fontes contextuais para a cosmovisão apostólica e o desenvolvimento da teologia bíblica do NT, o problema da pesquisa parte da seguinte indagação: qual a contribuição da análise intertextual a partir dos textos-fonte e contextuais utilizados em Mc 13,24-27? A hipótese inicial propõe que a aparente descontinuidade entre o AT e o NT em Mc 13,24-27 possa ser mais bem compreendida pela perspectiva de continuidade, quando levado em consideração as contribuições da análise intertextual dos textos-fonte e contextuais que compõe a perícope.

Diante desse questionamento, o objetivo geral do trabalho visa apresentar a contribuição da análise intertextual a partir dos textos-fonte e contextuais utilizados em Mc 13,24-27. Para alcançar tal objetivo, o estudo terá como objetivos específicos: descrever o contexto literário de Mc 13, no cap. 02; realizar a análise exegética pelo método histórico-crítico de Mc 13,24-27, no cap. 03; investigar os pressupostos hermenêuticos e como a exegese bíblica era empregada no período apostólico, no cap. 04; e, por fim, examinar a intertextualidade entre os textos-fonte e contextuais que compõem Mc 13,24-27, no cap. 05.

Sem a intenção de esgotar o assunto, o trabalho pretende despertar a atenção para o uso das diversas fontes que entraram ou podem ter entrado em contato com os autores do NT e, de certo modo, influenciado os mesmos na sua releitura do AT. Esse diálogo intertextual se mostra um elemento catalisador importante para o desenvolvimento da teologia neotestamentária e não pode deixar de ser considerado durante o labor exegético.

2 CONTEXTO LITERÁRIO DE MARCOS 13

A Tradição Sinótica deixa um claro testemunho das raízes apocalípticas das comunidades cristãs mais antigas.¹⁴ A comunidade marcana, assim como todo o cristianismo nascente do primeiro século, estava imerso em um ambiente fortemente influenciado pela apocalíptica judaica.¹⁵ Basta recordar que o movimento associado a Jesus Cristo partiu do seio do judaísmo e, como tal, pertencia “à história do apocalipticismo judaico nas décadas anteriores e seguintes à primeira revolta judaica contra Roma”,¹⁶ logo, não havia chances de permanecer imune da sua influência e dos seus efeitos.

Esse dado deve sempre ser levado em consideração quando se trata dos Evangelhos, caso haja o desejo de compreender a cosmovisão que influenciava o pensamento cristão nas suas origens. No entanto, muito provavelmente devido ao caráter hermético do gênero apocalíptico, é somente a partir do séc. XIX que ele começou a ser revisitado pelos pesquisadores bíblicos e, apenas no séc. XX, que este tipo literário passou a receber a devida atenção e importância nos estudos acadêmicos.¹⁷

Uma amostra desse testemunho apocalíptico nos Sinóticos pode ser encontrada nos três discursos escatológicos de Jesus (Mt 24; Mc 13 e Lc 21,5-37). Especificamente relacionado ao cap. 13 de Marcos, encontramos ali um discurso atípico, bastante distinto da estrutura geral do Evangelho, longo e recheado de referências ao universo simbólico que remete, quase que sem sombra de dúvidas, ao gênero apocalíptico.¹⁸

Logo, uma aproximação ao texto de Mc 13 exige uma análise preliminar das definições, características e dos aspectos históricos e sociais que deram origem e influenciaram o desenvolvimento da apocalíptica. Esta aproximação se faz necessária não somente para a análise de Mc 13, mas para que também seja possível

¹⁴ COLLINS, A. Y. *Apocalypses and apocalypticism: early christian*, p. 289.

¹⁵ MORGADO, C. *O Apocalipse de Marcos (Mc 13)*, p. 577.

¹⁶ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*, p. 365.

¹⁷ SOARES, D. O. *A literatura apocalíptica: o gênero como expressão*, p. 99.

¹⁸ Os principais motivos de contestação quanto ao gênero literário de Mc 13 pertencer ao apocalíptico serão tratados na etapa do método histórico-crítico denominado “crítica do gênero literário”.

perceber a influência da perspectiva apocalíptica em todos os escritos neotestamentários.

2.1 Definições e características do gênero apocalíptico

Aparentemente, quando os antigos intérpretes liam livros como o Apocalipse, por exemplo, liam-no da mesma forma como qualquer outro livro profético. Para eles, João era um profeta e seu livro, uma profecia. Miranda aponta que foi somente no séc. XIX que Friedrich Lücke em sua obra *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literature* (1832) inovou ao sugerir que o Apocalipse de João pertencia a um tipo literário distinto.¹⁹ Seu pioneirismo lançou os primeiros fundamentos da pesquisa sobre o gênero apocalíptico, mas foi apenas o começo.

A importante definição acadêmica de Lücke que contribuiu para a compreensão moderna do Apocalipse partiu de um duplo reconhecimento do gênero: (1) que o Apocalipse não é como outras obras proféticas e (2) que o Apocalipse possui semelhança com outros escritos da antiguidade e forma com eles uma corrente literária própria.²⁰

A partir da contribuição de Lücke, as pesquisas tentaram sumarizar as características típicas do gênero a partir de listas definidoras. Cada lista apresentava um traço diferente daquilo que julgava ser típico de um apocalipse. A estratégia logo mostrou-se útil, mas não obteve êxito, pois “isso fazia com que um livro que determinado autor apontava como apocalipse fosse considerado por outro estudioso como pertencente a um gênero distinto”.²¹

Qualquer tentativa de definir o gênero listando características comuns esbarra em duas verdades contraditórias: 1) nenhuma obra da literatura é única (cada uma está relacionada a outras por uma série de características interligadas); 2) nenhuma dessas obras que estão sendo relacionadas são exatamente iguais. Cada obra compartilha inúmeras características com outras; mas nem todas compartilham todas as características entre si. Portanto, a questão em definir um gênero deve partir dos seus limites: a definição é ampla o suficiente para incluir todos os exemplares e ainda

¹⁹ MIRANDA, V. A. O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João, p. 29; BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 74.

²⁰ BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 74.

²¹ MIRANDA, V. A. O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João, p. 30.

estreita o suficiente para excluir as obras que são claramente de um tipo diferente? E, provavelmente, a resposta será sempre “não”.²² (tradução nossa).

Na virada do séc. XIX para o séc. XX, duas contribuições importantes para a pesquisa sobre a literatura apocalíptica foram feitas. Na Alemanha, por Emil Kautzsch, com o livro *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (Tübingen, 1900), e na Inglaterra, por R. H. Charles, com o livro *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1913). Esses estudiosos traduziram, editaram, comentaram e publicaram material suficiente para tornar a história, a identidade e as características da apocalíptica e da sua literatura mais acessíveis do que até então havia sido possível.²³

A edição de Kautzsch é menos comentada do que a de Charles e ele às vezes fala pejorativamente da apocalíptica. O trabalho de Charles mostra um valor mais alto para a literatura apocalíptica, explicitamente contrariando a suposição (por Wellhausen e outros) de uma lacuna histórica de Malaquias à era cristã que estava sem inspiração e profetas.²⁴ (tradução nossa)

Diacronicamente, o livro que acabou por definir e dar nome ao gênero apocalíptico é o Apocalipse de João, presente no Novo Testamento. Foi ele quem terminou por ditar os elementos típicos do gênero e, devido ao seu universo simbólico característico, reuniu todos os textos com formas e motivos literários semelhantes ao do escrito joanino sob o mesmo guarda-chuva de características gerais.²⁵

Adicionar precisão à terminologia, no entanto, se faz necessário para uma aproximação mais segura. À época de Charles, não havia ainda uma definição muito clara a respeito da classificação do gênero, mas ele já oferecia uma síntese dos principais pontos de discussão que norteariam as pesquisas seguintes:

Apocalíptico – da palavra grega Ἀποκάλυψις que significa “revelação” ou “descoberta” – é um adjetivo que tem sido usado para descrever um certo tipo de literatura e uma característica especial das religiões no final da Antiguidade. Infelizmente, hoje em dia não há consenso sobre a definição precisa desse adjetivo;

²² BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 75.

²³ MARCUS, J.; SOARDS, M. L. Apocalyptic and the New Testament, p. 21.

²⁴ MARCUS, J.; SOARDS, M. L. Apocalyptic and the New Testament, p. 21.

²⁵ DE BOER, M. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmologia e movimento social, p. 14; COLLINS, A. Y. Cosmology and eschatology in jewish and christian apocalypticism, p. 6; COLLINS, J. J. Apocalypses and apocalypticism: early jewish apocalypticism, p. 283.

a confusão às vezes surge porque é frequentemente empregado de maneiras contraditórias. Alguns estudiosos argumentaram que “apocalíptico” denota um tipo específico de literatura reveladora que tem uma estrutura narrativa e características únicas, como pseudônimo, imagens bizarras e visões do fim dos tempos ou dos numerosos céus; segundo eles, a literatura apocalíptica tende a representar um gênero literário bem definido. Outros estudiosos – mais impressionados com as diferentes características dos documentos que são “apocalípses” – alegaram que “apocalíptico” não denota um gênero específico, mas uma orientação religiosa que está preocupada com a aproximação do fim de todo o tempo e história normais. Alguns especialistas escreveram sobre a religião apocalíptica como se fosse um movimento. As diferenças e contradições entre os escritos apocalípticos – especialmente as diferentes atitudes em relação à revolução e as descrições contrastantes dos vários céus e do Paraíso – deveriam nos prevenir contra perceber a religião bíblica tardia como se fosse um movimento uniforme coerente.²⁶ (tradução nossa)

Uma definição mais apropriada, aceita e bem documentada por outros autores, foi dada por um grupo de estudiosos que trabalharam no Projeto de Gêneros da Society of Biblical Literature (SBL) e publicado no número 14 da revista *Semeia* (1979) intitulada *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, sob a organização de J. J. Collins. Nesta obra clássica, os autores propuseram definir, sintetizar e marcar alguns limites do gênero a fim de melhor identificá-lo:

“Apocalipse” é um gênero de literatura reveladora com estrutura narrativa, em que uma revelação é mediada por um ser de outro mundo para um humano destinatário, revelando uma realidade transcendente que também é temporal, enquanto vislumbra a salvação escatológica e espacial, na medida em que envolve outro mundo, um mundo sobrenatural.²⁷ (tradução nossa)

É válido ressaltar, no entanto, que Collins estava ciente que o uso do título grego *ἀποκάλυψις* não possui atestação como um rótulo de gênero no período anterior ao cristianismo, sendo o Apocalipse de João a obra que inaugurou o uso do termo como tal. E, mesmo assim, sem a pretensão de classificar algum gênero literário, senão tão somente designar, num sentido genérico, que o escrito joanino se trata de uma revelação. Para o autor, um apocalipse é apenas uma estrutura geral de caráter compósito que incorpora vários gêneros literários e, por isso, não seria possível falar de apocalipse como gênero específico com tanta precisão, pelo menos até o começo do segundo século d.C.²⁸

²⁶ CHARLESWORTH J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 3.

²⁷ COLLINS, J. J. *Apocalypse: the morphology of a genre*, p. 9.

²⁸ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*, p. 20-21.

As características dos apocalipses, apresentadas na revista *Semeia 14*, elucidaram as questões relacionadas ao gênero do ponto de vista da forma (literatura de revelação de estrutura narrativa) e do conteúdo (mediação sobrenatural, salvação escatológica, realidades transcendentais, temporal e espacial), mas faltou, no entanto, esclarecer a indicação de função e objetivo deste tipo literário.²⁹

Esta definição deveria levar em conta a proposição de Christopher Rowland (1982), que já defendia, acertadamente, não haver um conteúdo comum para os apocalipses. Para ele, o gênero excluiria quaisquer ideias definidas sobre o futuro ou o fim dos tempos (escatologia) como um elemento principal (mesmo admitindo que este seja um componente importante de muitos apocalipses).³⁰

Nesta direção, um acréscimo relevante é dado por David Hellholm (1982). Ele vê a função geral dos apocalipses como dando conforto a uma minoria oprimida. Num segundo momento, E. P. Sanders (1983) procurou simplificar o conceito de apocalipse, descrevendo seu caráter “essencial”, que ele propôs ser a combinação da revelação com a promessa de restauração e reversão.³¹

Mas coube a Adela Yarbro Collins (1986) refinar a definição a respeito da função do gênero na revista *Semeia 36*: “um apocalipse tem como objetivo interpretar as circunstâncias terrenas presentes à luz do mundo sobrenatural e do futuro, e influenciar tanto a compreensão quanto o comportamento do público por meio da autoridade divina”.³² Esta definição de objetivo se encaixa de modo adequado em todos os escritos judaicos que são classificados como apocalipses.

Em uma pesquisa mais recente, David Barr (2006) segue o mesmo argumento:

Um apocalipse funciona para transformar o público mediante a experiência relatada pela outra realidade dada pelo próprio apocalipse [...]. Precisamos entender o que o público esperava quando era apresentado a uma revelação, um apocalipse. Este estudo sugere que eles esperavam ver além e por detrás do mundo, do senso comum, para um mundo mais real [...]. Ouvir o Apocalipse como um apocalipse o transforma de um esquema materialista e inacreditável de futuro para uma reflexão séria sobre como viver em um mundo de opressão e dominação.³³ (tradução nossa)

²⁹ MIRANDA, V. A. O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João, p. 30; BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 76.

³⁰ BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 76.

³¹ BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 76.

³² COLLINS, A. Y. Early christian apocalypticism: genre social setting, p. 7.

³³ BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 86, 88-89.

Poucos anos antes da contribuição de *Semeia 14*, uma definição tripla dada por Klaus Koch³⁴ em 1972 e desenvolvida por Paul Hanson³⁵ em 1975, que diferencia “apocalipse” como o gênero literário propriamente dito; “escatologia apocalíptica” como uma perspectiva religiosa e “apocalipsismo” como uma comunidade ou movimento que incorpora uma perspectiva apocalíptica como sua ideologia, ainda serve de modo útil até às pesquisas mais recentes.³⁶ Esta tríplice distinção entre gênero, cosmovisão e movimento social ajuda a compreender melhor o conceito, o espectro e a influência da apocalíptica judaica em seu contexto próprio e sobre os escritos do Novo Testamento.³⁷

A proximidade virtual existente entre a “apocalíptica” e a “escatologia” exige uma melhor definição dos termos. Por vezes estes fenômenos apenas se tocam, mas, outras vezes se misturam tanto que é muito comum ao leitor ordinário das Escrituras tratá-los como a mesma coisa, sem discernir adequadamente as particularidades de cada um.

Por escatologia se entende a área da teologia voltada à compreensão da finitude humana e das “últimas coisas” (futuro, morte, juízo, céu e inferno). No geral, é possível concebê-la não como algo que trata sobre o fim absoluto da vida ou da história, mas como uma perspectiva que apresenta uma distinção entre duas épocas.³⁸ Ela pode ou não se expressar por meio de símbolos apocalípticos. Quando não o faz, expressa o sentido definitivo da vida humana individual e coletiva de forma existencial e/ou espiritualista.³⁹ Deve-se ter em mente, ainda, “a escatologia não como uma perspectiva uniforme, mas como um fenômeno que, embora possuindo seu *proprium*, pode se apresentar de forma multifacetada, com grande complexidade de representações”,⁴⁰ o que exige considerar cada texto bíblico em seu próprio contexto histórico-cultural, teológico e literário.⁴¹

Quanto à apocalíptica, a tentativa acadêmica de definir um fenômeno tão antigo precisa levar em consideração que qualquer categoria atual, inclusive o

³⁴ KOCH, K. The rediscovery of apocalyptic, 1972, p. 23-80 apud HANSON, P. D. *Apocalypses and apocalypticism: the genre*, p. 279.

³⁵ HANSON, P. D. *Apocalypses and apocalypticism: the genre*, p. 280.

³⁶ HANSON, P. D. *Apocalypses and apocalypticism: the genre*, p. 280; BARR, D. L. *Beyond genre: the expectations of Apocalypse*, p. 84.

³⁷ DE BOER, M. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social, p. 14.

³⁸ LIMA, M. L. C. Em torno do conceito de escatologia profética, p. 270.

³⁹ IBARRONDO, X. P. *Apocalipsis*, p. 11-13.

⁴⁰ LIMA, M. L. C. Em torno do conceito de escatologia profética, p. 271.

⁴¹ LIMA, M. L. C. Em torno do conceito de escatologia profética, p. 271.

próprio termo “apocalipse” – e seus cognatos – deve ser utilizado com muita sensibilidade e bom senso, pois os autores antigos não faziam uma distinção rígida entre gênero literário, perspectiva e ideologia.⁴² De modo geral, é possível considerar a apocalíptica como uma perspectiva que se integra dentro da visão escatológica judaica, só que agregando um caráter mais mítico e sobrenatural que visa anunciar e preparar seus ouvintes para o fim dos tempos.⁴³

O pensamento de escatologia na religião israelita não distinguia entre uma ação realizada num determinado espaço de tempo e outra no fim do tempo, conforme o *eschatós* grego, mas atribui aos acontecimentos, que nós chamamos de intra-históricos, as características de definitivo. Isso significa que em um determinado acontecimento presente, um israelita já poderia, se quisesse, identificar nele a esperança ou a expectativa escatológica já acontecendo. Contudo, os articuladores e organizadores da religião israelita, no processo de desenvolvimento de seu *ethos* religioso, propuseram o emprego desse pensamento a situações em que a história ou o mundo sofreriam uma transformação total; de tal modo que haveria um novo estado de coisas, tudo diferente, mas sem um encerramento final. Uma escatologia com o teor de um fim último dos acontecimentos ou do mundo não acontece na religião israelita pré-exílica. Isso se aproxima mais de uma apocalíptica, própria do judaísmo dos séculos III e II a.C.⁴⁴

Outra distinção básica entre os textos apocalípticos se refere àqueles que são considerados os apocalipses “históricos” (Daniel, Livro dos Jubileus, 4Esdras, 2Baruque e, no 1Enoque, o Livro dos Sonhos e o Apocalipse das Semanas) e os apocalipses de “viagens a outro mundo” (2Enoque, 3Baruque, Testamento de Abraão, Apocalipse de Abraão, Apocalipse de Sofonias, Testamento de Levi 2-5 e, no 1Enoque, o Livro das Sentinelas, o Livro de Astronomia e Similitudes).⁴⁵

Algumas características que diferenciam os apocalipses “históricos” e os de “viagens a outro mundo” podem ser destacadas. Como meio de revelação, os “históricos” podem lançar mão da visão de um sonho simbólico (Dn 2 e 7), uma epifania, um discurso angelical, um diálogo de revelação, um *midrash*, um *peshet* ou um relato de revelação; enquanto os de “viagens a outro mundo” utilizam-se da transportação do visionário e da narrativa de revelação.⁴⁶

⁴² HANSON, P. D. *Apocalypses and apocalypticism: the genre*, p. 279.

⁴³ IBARRONDO, X. P. *Apocalipsis*, p. 11-13.

⁴⁴ JESUS, J. M. *Teologia e história da escatologia e da apocalíptica*, p. 100.

⁴⁵ COLLINS, J. J. Daniel, with an introduction to apocalyptic literature, p. 6-19 apud SOARES, D. O. *A literatura apocalíptica: o gênero como expressão*, p. 107.

⁴⁶ SOARES, D. O. *A literatura apocalíptica: o gênero como expressão*, p. 107.

Quanto ao conteúdo, os “históricos” podem trazer uma profecia *ex-eventu* – que pode ser uma periodização da história (Dn 2 e 7) ou uma profecia relativa ao reinado – e as predições escatológicas; enquanto os de “viagens a outro mundo” podem conter listas de coisas reveladas, as visões das moradias dos mortos, cenários de juízo, visões de trono e listas de vícios e virtudes.⁴⁷

De forma genérica, a modo de conclusão, é possível afirmar que hoje existe um certo consenso nas pesquisas sobre algumas características centrais do gênero apocalíptico. Elas podem ser sintetizadas em cinco pontos, conforme elencado por David Barr:

(1) A alegação de que uma revelação secreta foi dada a algum vidente ou profeta; (2) Essa revelação é transmitida por meio de um sonho, uma visão ou o transporte do vidente para o céu – embora frequentemente os três meios sejam combinados; (3) A revelação geralmente é mediada por alguma figura, como um anjo, que atua como guia e intérprete do vidente; (4) A revelação geralmente não é autoexplicativa, mas consiste em uma variedade de símbolos misteriosos envolvendo animais (muitas vezes compostos de animais diferentes, com várias cabeças), figuras mitológicas e números; e, finalmente, (5) A recepção da revelação é frequentemente atribuída a alguma figura do passado: Isaías, Sofonias, Enoque, Daniel, Esdras, Adão, Pedro, Moisés.⁴⁸ (tradução nossa)

Estes dados centrais são importantes para a análise de Mc 13 como um discurso pertencente ou não ao gênero apocalíptico, como será visto na etapa do método histórico-crítico denominado “crítica do gênero literário”. Por ora basta guardar estas conclusões para enfim confrontá-las com o objeto de estudo no momento apropriado.

2.2 Desenvolvimento da apocalíptica judaica

Quanto às influências que podem ter cooperado para o desenvolvimento da apocalíptica judaica, já houve um tempo em que os estudiosos estavam confiantes de que a origem poderia ser encontrada no dualismo persa com o qual o judaísmo entrou em contato no período do segundo templo. O apoio a esta visão sucumbiu como resultado das descobertas que as fontes persas nas quais a hipótese se apoiava haviam sido escritas mais de meio milênio após o período da suposta influência.⁴⁹

⁴⁷ SOARES, D. O. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão, p. 107.

⁴⁸ BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse, p. 74.

⁴⁹ HANSON, P. D. Apocalypses and apocalypticism: the genre, p. 281.

Isso apoia a tese de Hanson que, assim como Charles já no início do século, enxerga uma íntima relação entre o movimento profético – ancorado na visão deuteronomista – e a origem do movimento apocalíptico:

Charles vê a relação apocalíptica e profética como extremamente próxima, mas diferindo em quatro maneiras: a apocalíptica expande o “escopo” da profecia (1) para abranger todo o tempo e o universo, adicionando à profecia (2) a crença em uma vida futura abençoada, (3) a expectativa de um novo céu e uma nova terra, e (4) o fim catastrófico do mundo presente.⁵⁰ (tradução nossa)

Já Hanson desenvolve a pesquisa, propondo num primeiro momento que há um desenvolvimento progressivo desde as raízes proféticas primitivas até o complexo fenômeno denominado como apocalíptico.⁵¹ Esse desenvolvimento é, a princípio, fortemente influenciado por eventos marcantes da história de Israel como o fim da instituição monárquica, o exílio babilônico e outros,⁵² e vai se tornando cada vez mais complexo ao longo dos séculos até a chegada da era helenística, onde é possível enxergar a apocalíptica em seu esplendor.⁵³

Quando o problema é abordado historicamente, três fatores primários podem ser identificados, os quais explicam o desenvolvimento da escatologia apocalíptica desde as raízes proféticas anteriores: (1) a autoidentificação de seus protagonistas com a tradição profética clássica, (2) eles seguirem o exemplo do Segundo Isaías, ao se apropriar da liga arcaica e do material mítico-poético real, mas começando a interpretá-lo com uma literalidade que foi cuidadosamente evitada pelo Segundo Isaías, (3) um cenário de crise, onde as comunidades pós-exílicas estão lutando para se ajustar à perda da nacionalidade sob uma nova ameaça à unidade da comunidade na forma de um cisma crescente entre duas facções, uma visionária e a outra hierocrática. Esses três ingredientes já sugerem nossa controvérsia básica, que a escatologia apocalíptica é o modo assumido pela tradição profética, uma vez que foi transferida para um cenário novo e radicalmente alterado na comunidade pós-exílica.⁵⁴ (tradução nossa)

Diametralmente, Gerhard von Rad entende que a apocalíptica parece ter suas origens principalmente nas tradições de sabedoria. Von Rad parte de algumas

⁵⁰ MARCUS, J.; SOARDS, M. L. *Apocalyptic and the New Testament*, p. 21.

⁵¹ HANSON, P. D. *The dawn of apocalyptic*, p. 9.

⁵² Após 587 a.C., a imagem muda. A identidade política de Israel como nação chega ao fim. O ofício da realeza termina. Os profetas não têm mais os eventos da história de uma nação em que possam traduzir os termos da vontade cósmica de Yahweh. Consequentemente, os sucessores dos profetas, os visionários, continuam a ter visões, mas cada vez mais abdicam da outra dimensão do ofício profético, a tradução dos eventos cósmicos em eventos históricos. Nesse ponto, entramos no período de transição da escatologia profética para a apocalíptica. HANSON, P. D. *The dawn of apocalyptic*, p. 16.

⁵³ HANSON, P. D. *Apocalypses and apocalypticism: the genre*, p. 281.

⁵⁴ HANSON, P. D. *The dawn of apocalyptic*, p. 9-10.

observações para defender seu ponto de vista, como o fato de a apocalíptica “não tomar os grandes nomes da profecia como o seu ponto de partida, mas sim, os patriarcas da sabedoria: Daniel, Enoque, Esdras e outros. No fim do livro de Daniel, encontramos uma espécie de apoteose aos mestres da sabedoria (Dn 12,3)”. O autor indica ainda o exemplo de Enoque 37-71, tipicamente apontado como literatura apocalíptica, mas que se autodefine como “discursos de sabedoria” (1En 37,2).⁵⁵ Logo, para von Rad, “ao incorporar a história universal e a perspectiva escatológica, o esforço enciclopédico da sabedoria se completa na apocalíptica, tornando-se uma gnose universal, com aspectos claramente híbridos”.⁵⁶

Um ponto de vista mais equilibrado seria considerar a influência tanto da profecia clássica quanto da sabedoria na apocalíptica. Profecia e sabedoria não se autoexcluem. Na verdade, a sabedoria complementa a profecia e ambas caminhavam juntas e estavam muito presentes na cultura e na religiosidade judaicas. Talvez a percepção do pêndulo pese mais a favor da influência da profecia nos estudos acadêmicos, em detrimento da sabedoria, devido às características preditivas e futurísticas marcadamente presentes na apocalíptica.

De fato, a principal mudança que ocorre no desenvolvimento da apocalíptica judaica não reside na transição entre a profecia e a apocalíptica ou a sabedoria e a apocalíptica, mas se dá prioritariamente no pensamento escatológico da antiga religiosidade israelita, seja ela profética ou sapiencial.

Essa mudança trouxe algumas alterações significativas na estrutura anterior do pensamento escatológico judaico: antes, o que era marcadamente intra-histórico com a escatologia, passa-se para o supra histórico com a apocalíptica; a esperança que se aguardava incisivamente para o presente, passa para o além; do âmbito nacional, passa-se para o global e do ambiente do Templo passa-se para o céu. Essa mudança foi realizada através de recursos linguísticos e literários que foram revestidos de imagens fantásticas, singulares e estimulantes: as pessoas e os objetos tornaram-se símbolos de situações e acontecimentos, de forma que uma invasão de gafanhotos, por exemplo, transforma-se em catástrofe que atinge o mundo inteiro (Joel 1,2-4); um terremoto na Terra estende-se também às estrelas, ao sol e à lua (Isaías 24,18c-23); povos, reinos e reis aparecem como animais, montanhas e nuvens (Daniel 7).⁵⁷

Em síntese, relacionado aos elementos de descontinuidade – e tomando por base a maioria dos autores que consideram o profetismo clássico como a raiz da

⁵⁵ VON RAD, G. Teologia do Antigo Testamento, p. 723-724.

⁵⁶ VON RAD, G. Teologia do Antigo Testamento, p. 726.

⁵⁷ MARTINS, J. Uma sociologia da apocalíptica no judaísmo entre os séculos III e II a.C., p. 227.

apocalíptica – enquanto o profetismo possui uma visão intra-histórica, mais otimista acerca da possibilidade de mudança social e do engajamento político, a apocalíptica é meta-histórica, pessimista ao extremo acerca da habilidade dos oprimidos e alienados promoverem alguma mudança na realidade, logo, a única alternativa que resta é propor uma forma de escapismo que desagua em um universo simbólico que pode ser caracterizado como uma espécie de “fantasia visionária”.⁵⁸

Quanto aos elementos de continuidade, Hanson defende que há uma linha ininterrupta que reside na esperança escatológica da restauração de Israel como povo de Deus, reunido novamente como comunidade sagrada em uma Sião glorificada. Para o autor, é essa esperança na reunião do povo eleito que forma o elo que obriga a considerar o profetismo e a apocalíptica como dois extremos de um único fenômeno.⁵⁹

Outro exemplo importante de continuidade pode ser encontrado na temática do “Dia do Senhor” – tema este que não está distante da ideia de restauração do povo de Deus, tão comum na apocalíptica judaica. Mesters elucida que, no período profético, de um lado estavam os profetas do rei e, do outro, os profetas populares. Os profetas reais utilizavam o nome do Senhor para legitimar o sistema monárquico, invocando o Dia do Senhor como um dia de luz onde Deus defenderia o rei dos inimigos da nação. Enquanto os profetas populares também invocavam o Dia do Senhor, mas como um dia de Juízo (Am 5,18-20) onde Deus defenderia o direito dos pobres contra os abusos do rei (Cf. Is 2,12.21; Am 5,20; 8,9-10; Sf 1,14-15; Jr 4,23-24).⁶⁰

O enfoque foi mudando lentamente. Para os apocalípticos, o dia de Yavé continua sendo o dia da justiça divina, mas não contra o rei infiel de Israel, senão contra o Império e as nações que oprimem e exploram o povo de Deus (Is 24,21-23; 26,20-27,1). O dia de Yavé não se manifesta em acontecimentos históricos no percurso dos anos e dos séculos; é a marca divina que põe fim à história do mundo de baixo. Os sinais cósmicos que acompanham a sua chegada simbolizam este fim. Prefiguram a desintegração da antiga criação e o começo da nova (Ap 20,11-21,5).⁶¹ (tradução nossa)

⁵⁸ DE BOER, M. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social, p. 18.

⁵⁹ HANSON, P. D. *The dawn of apocalyptic*, p. 12.

⁶⁰ MESTERS, C. *et al.* *El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico*, p. 34.

⁶¹ MESTERS, C. *et al.* *El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico*, p. 39-40.

Graças a estes elementos de continuidade e descontinuidade; e entendendo que nem toda profecia ou apocalipse traz um conteúdo escatológico em si, Hanson propõe um refinamento da sua tese, num segundo momento, ao afirmar que “as origens da apocalíptica não repousam na profecia em si, mas na escatologia profética, que é continuada e radicalizada pela escatologia apocalíptica no VI e V séculos a.C.”.⁶²

Logo, o autor lança mão da terminologia “escatologia profética” e “escatologia apocalíptica” a fim de evidenciar a linha tênue que liga as duas perspectivas e para valorizar tanto os elementos de continuidade quanto de mudança no desenvolvimento, definindo os termos da seguinte forma:

Escatologia profética, nós definimos como uma perspectiva religiosa que se concentra no anúncio profético à nação dos planos divinos para Israel e o mundo [...]; isto é, o profeta interpreta para o rei e para o povo como os planos do conselho divino serão executados no contexto da história de sua nação e da história do mundo. A escatologia apocalíptica é definida como uma perspectiva religiosa que se concentra na divulgação (geralmente de natureza esotérica) aos eleitos da visão cósmica da soberania de Yahweh [...] daquilo que os visionários, em grande parte, haviam traduzido em termos de história simples, política real e instrumentalidade humana [...] da realidade que havia surgido das condições sombrias pós-exílicas, dentro das quais aqueles associados com os visionários encontravam-se.⁶³ (tradução nossa)

Lima corrobora:

Primeiramente, a escatologia, no Antigo Testamento e particularmente nos profetas, não pode ser limitada a uma dimensão ultra temporal, ao fim do mundo ou da história (no sentido habitual do termo). Antes, pode designar a perspectiva que contemple uma dimensão intra-histórica, mas que implique um fim definitivo conforme a perspectiva do texto bíblico concreto. Ou seja, a nova época pode ser intramundana e temporal, de modo que não há por que limitar o conceito de escatologia à perspectiva supra temporal ou à literatura apocalíptica.⁶⁴

Essa transição entre a “profecia tardia” e a “apocalíptica inicial” se dá sob uma linha muito tênue, mas possível de ser identificada em alguns escritos do Antigo Testamento. Se considerarmos a profecia clássica sob uma perspectiva mais historicamente orientada e os escritos apocalípticos como portadores de uma visão mais transcendente de salvação, então poderíamos seguir Hanson ao considerar Is

⁶² AMARAL, A. L. Consideração sobre pesquisa das origens da apocalíptica, p. 85.

⁶³ HANSON, P. D. The dawn of apocalyptic, p. 11.

⁶⁴ LIMA, M. L. C. Em torno do conceito de escatologia profética, p. 273-274.

24-27; 56-66 e Zc 9-14 como textos-chave que ocupam esta posição de transição entre estas duas formas de expressão.⁶⁵

A modo de conclusão, é possível entender que enquanto a escatologia profética havia conseguido manter um certo equilíbrio entre a esfera celeste e terrestre, permitindo à ação humana algum fim na história, a apocalíptica, mesmo tendo sua origem nela, dela se separou, optando por manifestar-se prioritariamente pelo viés divino e celeste. Contudo, vale ressaltar, essa experiência apocalíptica era bastante heterogênea em sua produção de sentido e diversos grupos propuseram seus próprios tipos de valores simbólicos e espera escatológica.⁶⁶

2.3 Aspectos históricos e sociais da apocalíptica

Bem cedo as pesquisas acadêmicas buscaram encontrar evidências da relação entre a apocalíptica e algum grupo ou movimento específico dentro do judaísmo que pudesse oferecer melhores evidências do seu desenvolvimento. Mas cabe ressaltar, no entanto, que este fenômeno não se deu apenas no interior das comunidades judaicas.

Alguns estudiosos cometeram o erro de identificá-lo com algum partido religioso em Israel. A apocalíptica não é, entretanto, propriedade exclusiva de um grupo em particular e, a depender do período, sua adoção por algum grupo específico é determinado menos pela história passada desse grupo do que por seu status em um período específico. Além disso, como uma perspectiva, ela não descreve uma postura que um grupo ou indivíduo defenda ou rejeite completamente, mas pode ser incorporada em vários graus e combinada com outras perspectivas, um fenômeno com paralelos na modernidade, onde é possível combinar pontos de vista religiosos, supersticiosos e científicos.⁶⁷ (tradução nossa)

Este gênero literário já estava presente na Babilônia (através dos apocalipses acadicos), no mundo persa (representado na crença da ressurreição dos mortos, no dualismo e na angelologia), no mundo helênico (representado pelas jornadas sobrenaturais e crença na imortalidade) e no Egito (como mostra a *Crônica Demótica*).⁶⁸ Somente estes dados já inserem este fenômeno em uma pluralidade de contextos e influências que impossibilitam atribuí-lo a algum movimento específico

⁶⁵ HANSON, P. D. *Apocalypses and apocalypticism: the genre*, p. 281.

⁶⁶ JESUS, J. M. *Teologia e história da escatologia e da apocalíptica*, p. 105.

⁶⁷ HANSON, P. D. *The dawn of apocalyptic*, p. 431.

⁶⁸ MARTINS, J. *Uma sociologia da apocalíptica no judaísmo entre os séculos III e II a.C.*, p. 230.

de perspectiva apocalíptica. De fato, parece que o gênero em si era utilizado por grupos diferentes em vários momentos, a depender da situação.

Um apocalipse pode oferecer apoio diante da perseguição (cf. Daniel); segurança diante de um choque cultural (possivelmente o Livro dos Vigilantes) ou impotência social (as Similitudes de Enoque); reorientação na esteira de um trauma histórico (2Baruc, 3Baruc); consolo pelo destino trágico da humanidade (4Esdras); ou conforto pela inevitabilidade da morte (o Testamento de Abraão). O fator constante é que o problema é posto em perspectiva pela revelação sobrenatural de um mundo transcendente e do julgamento escatológico.⁶⁹

A verdade é que ainda pouco se sabe a respeito da existência de qualquer outro grupo além dos Essênios que possa ser considerado uma espécie de movimento apocalíptico. E, inclusive, até mesmo a própria comunidade de Qumran era desconhecida até bem pouco tempo atrás.

Também é verdade que as pesquisas dão conta da existência de vários grupos no início do séc. I que poderiam ter tido algum caráter apocalíptico, mas nada que ainda possa ser seguramente afirmado. Resta, tão somente, a seita do Mar Morto como parâmetro de referência, ainda que a relação precisa desta comunidade com algum movimento apocalíptico não seja potencialmente clara.⁷⁰

Devemos resistir à tentação de fundir todos os grupos apocalípticos do início do século II em um movimento. A seita do Mar Morto foi certamente influenciada pelos apocalipses, mas é melhor considerá-la como um movimento distinto. A comunidade de Qumran fornece o único exemplo em que temos evidências substanciais sobre a organização social de um movimento apocalíptico. Em muitos aspectos, vai contra as ideias estereotipadas de tais movimentos. É rigidamente hierárquico, legalista e preocupado com questões de pureza. Não devemos inferir que todos os movimentos apocalípticos foram organizados dessa forma. O caráter da comunidade de Qumran foi moldado em grande parte pelas tradições sacerdotais de seus membros. Uma visão de mundo apocalíptica não implica em si mesma uma forma particular de organização social.⁷¹ (tradução nossa)

O contexto social da apocalíptica seria melhor definido não a partir de um grupo ou movimento, mas sim de uma condição ancorada em um *Sitz im Leben* específico. A “experiência grupal de alienação” frente às estruturas da sociedade (sejam elas políticas, econômicas ou culturais) e um decorrente senso de

⁶⁹ COLLINS, J. J. A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica, p. 397.

⁷⁰ COLLINS, A. Y. Apocalypses and apocalypticism: early christian, p. 286-287.

⁷¹ COLLINS, A. Y. Apocalypses and apocalypticism: early christian, p. 286.

“impotência” podem ser elencados como os principais elementos de origem. É a resposta a este contingente que exige a criação de um novo “universo simbólico” que dê conta de contrapor ou substituir a velha ordem de opressão.⁷²

Segundo Hanson, os movimentos apocalípticos podem ser de dois tipos: (1) um grupo marginalizado ou oprimido dentro de uma sociedade, ou (2) uma sociedade ou nação inteira sob o jugo de um poder estrangeiro. A matriz do apocalipsismo é a alienação (exclusão e opressão), e a resposta a esta situação é a adoção da perspectiva da escatologia apocalíptica. Tipicamente falando, a experiência grupal de alienação e a função política que resulta do universo simbólico conduzem a uma clara distinção entre os eleitos e os maus (cf. 1En 5,6-7).⁷³

Esse universo simbólico alternativo constitui a linguagem ou expressão daquilo que Hanson define como escatologia apocalíptica, propriamente dita. Esta forma de expressão surge quando algum grupo ou movimento perde a esperança na possibilidade de mudança social, atraindo sobre si um pessimismo extremo e uma forma de escapar desta realidade, ainda que a partir de uma forma de expressão mítica e visionária.⁷⁴

Ciente destes dados, qualquer incursão na literatura apocalíptica exige uma contextualização a partir da própria história de Israel, que é o espaço onde se encontram os eventos catalisadores que deram “fim” ao movimento profético e “início” ao movimento apocalíptico.

No entanto, sem a pretensão de redigir um tratado histórico, será apontado, tão somente, os períodos-chave e os elementos críticos que podem ter colaborado – ou efetivamente o fizeram – para o desenvolvimento das novas formas de expressão que geraram todo o universo simbólico que caracterizou a apocalíptica judaica e, conseqüentemente, a cosmovisão do cristianismo nascente – refletido na produção literária dos escritos neotestamentários.⁷⁵

⁷² DE BOER, M. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social, p. 13.

⁷³ DE BOER, M. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social, p. 14.

⁷⁴ DE BOER, M. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social, p. 18.

⁷⁵ Para um aprofundamento relacionado à História de Israel e do Antigo Oriente Próximo, sugere-se a leitura de SOGIN, J. A. *Storia d'Israele*. Brescia: Paideia Editrice, 2002; LIVERANI, M. *Antico Oriente: storia, società, economia*. Roma-Bari: Laterza, 2011; LIVERANI, M. *Para além da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2003; GERSTENBERGER, E. S. *Israel no tempo dos Persas*. São Paulo: Loyola, 2014; MAIER, J. *Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo*. São Paulo: Loyola, 2005.

Um marco relevante na história do Oriente Próximo pode ser datado em 539 a.C. quando Ciro, rei dos persas, fez sua entrada triunfal na Babilônia, dando fim ao domínio neobabilônico, erguido sobre as ruínas do império assírio.⁷⁶ Os impérios assírio e babilônico, ao contrário do persa, tinham por hábito desterrar os povos dominados para outras terras a fim de misturar as etnias, culturas e religiões e, assim, criar uma dificuldade natural para o desenvolvimento de alguma unidade social que possibilitasse o surgimento de conflitos e rebeliões.⁷⁷ Já a política de dominação persa, usava do respeito às identidades regionais e da proteção aos cultos locais como ferramenta de submissão, para facilitar que seus vassalos aceitassem a sua soberania.⁷⁸

Durante a longa convivência de Israel com a cultura persa, é questionado se o povo judeu assimilou elementos de sua religião, agora conhecida como zoroastrismo. A discordância gira em torno do nível em que esta influência possa ter ocorrido.⁷⁹ Dentre as possibilidades, dois pontos relevantes deste período para o universo simbólico da apocalíptica podem ser lembrados aqui: (1) os dois absolutos, a luta entre o bem e o mal, o que dá ocasião para o fortalecimento de uma cosmovisão dualista; (2) a já elaborada angelologia persa, com suas diferentes classes angelicais.⁸⁰

É neste período também que o povo judeu buscou compreender as razões que culminaram no desastre do cativeiro babilônico. Esta releitura da história, fortemente influenciada pela sabedoria, permitiu um olhar renovado sobre as antigas tradições israelitas.

Quem é o culpado pelo desastre do cativeiro? O que devemos fazer para reencontrar o caminho do favor de Deus? A resposta encontrada era esta: a culpa está no abandono da Aliança. O caminho para reencontrar o favor de Deus está na observância renovada da Lei. Iniciado na época persa, este movimento de renovação foi crescendo e se espalhando, irradiando-se por toda a diáspora e também na Palestina. Nele está a semente de muitos movimentos de instituições que foram surgindo durante os períodos persa, helenista e romano, a saber, fariseus, hassideus

⁷⁶ Por mais curto que tenha sido o tempo entre o desterro (597-586 a.C.) e o edito de Ciro (538 a.C.), para a história israelita-judaica ele teve a importância de uma época. MAIER, J. Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo, p. 43.

⁷⁷ SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico, p. 71.

⁷⁸ SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico, p. 70.

⁷⁹ SCOTT JR. J. J. Origens judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário, p. 80.

⁸⁰ SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico, p. 71; MESTERS, C. *et al.* El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico, p. 44.

(piedosos), anawim, zelotes, essênios, movimento batista, sinagoga etc. Foi nestes ambientes populares que as ideias e imagens das versões de Ezequiel, Joel, Zacarias 9-14, Isaías 24-27 e Isaías 34-35 encontravam ampla acolhida, contribuindo para que, aos poucos, se criasse o chão em que ia germinar o movimento apocalíptico como a nova forma da profecia em época de império. Os dois trechos de Isaías (Is 24-27 e Is 34-35), às vezes, recebem o nome de Apocalipse de Isaías. Alguns chamam a época persa de período pré-apocalíptico.⁸¹

Um novo período de dominação foi inaugurado em 333 a.C., quando Alexandre Magno desbravou o mundo asiático. Historicamente o período é definido como a época helenista (333-63 a.C.) – abarcando, inclusive, o período macabeu / hasmoneu (163-63 a.C.). Alexandre propôs-se a tarefa de conduzir uma política de expansão da cultura helênica a fim de facilitar a parceria política e comercial tanto de gregos como de asiáticos no seio de uma mesma cultura. Em suma, foi um período marcado pelo sincretismo não só cultural, como também religioso.⁸²

A colonização helenística, à semelhança do modo persa, reconhecia o monoteísmo judaico e reforçava a autonomia da província judaica ao redor do Templo. Foi deste modo que Alexandre caiu na simpatia dos judeus, preservando uma imagem predominantemente positiva. E foi deste modo que muitos judeus se sentiram incentivados a se mudarem para outras cidades – como Alexandria – formando ali as comunidades da diáspora. Os direitos e privilégios concedidos aos judeus como comunidade religiosa na Judéia também foram transferidos para estas novas comunidades.⁸³

Com a formação de uma enorme colônia judaica em Alexandria, nasceu um fator novo e importante também do ponto de vista da história das religiões. Em um prazo relativamente curto, formou-se, num ambiente judaico de língua grega, um novo clima cultural que no decurso do tempo foi colocando, também na esfera das ideias religiosas, acentos diferentes dos que eram tradicionais na Palestina (e na Babilônia).⁸⁴

Após a morte de Alexandre, no entanto, a aparente estabilidade foi lentamente dando lugar à desconfiança.⁸⁵ Conforme o politeísmo era cada vez mais representado por toda parte – através de imagens ligadas ao poder público, às ideias

⁸¹ MESTERS, C.; OROFINO, F. Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos, p. 29 apud SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico, p. 72.

⁸² SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico, p. 73.

⁸³ MAIER, J. Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo, p. 155.

⁸⁴ MAIER, J. Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo, p. 154.

⁸⁵ MAIER, J. Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo, p. 153.

religiosas e culturais – os judeus se sentiam cada vez mais confrontados com o mundo ao redor. Esta ameaça à identidade e à cultura causou grande ansiedade nas comunidades judaicas⁸⁶ e foi apenas uma questão de tempo até que parte da população adotasse uma atitude militante contra os “ídolos” e a “idolatria”.⁸⁷

O cenário aqueceu ainda mais ao final do séc. III, quando, somado à penetração da cultura helênica, as ininterruptas guerras entre os Lágidas (Egito) e Selêucidas (Síria) pelo controle da Palestina – importante corredor comercial entre a Europa, Ásia e África – submeteram os agricultores judeus a um nível sistemático de exploração nunca visto antes.⁸⁸

Além destes motivos, algumas outras ocasiões deram razão para o surgimento de movimentos de contestação, conforme assevera Mesters:

A eclosão do movimento apocalíptico acontece no começo do século II, durante os doze anos de governo do rei selêucida Antíoco IV (175-164). A ganância de poder e de dinheiro corrompeu a classe sacerdotal de Jerusalém. Em 174, Jasão, irmão do sumo sacerdote Onias III, compra para si a função do sumo sacerdócio pagando muito dinheiro ao rei (2Mc 4,7-9). Dois anos depois, em 172, Menelau, pagando 300 talentos a mais que Jasão, consegue o sumo sacerdócio para si (2Mc 4,23-24). Em 170, Menelau manda assassinar Onias III, o legítimo sumo sacerdote (2 Mc 4,30-35). Assim, por causa da politicagem e da corrupção, o povo, que já tinha ficado sem rei e sem profeta, ficou também sem o seu sumo sacerdote, sem o ungido, sem “messias” (Dn 9,26). Três anos depois, em 167, Antíoco IV, apoiado pelo sumo sacerdote Menelau, nomeado por ele, invade o templo de Jerusalém, impede o sacrifício perpétuo, nele introduz a estátua da divindade grega, a abominação da desolação (Dn 11,31), e começa a perseguir sistematicamente aos que querem continuar fiéis à tradição dos pais (2Mc 6,1-7, 42). Os sacerdotes, que deviam ser os defensores do povo, se convertem em seus perseguidores (1Mc 1,11-15; 2Mc 4,7-29). [...] Todos estes acontecimentos provocaram a rebelião armada dos Macabeus em 166.⁸⁹ (tradução nossa)

Utrini aponta, no entanto, que aquilo que começou como um “desejo de manter a pureza da religião e da fé judaica por meio da revolta de Matatias e de seus filhos (cf. 1Mc 2-5), logo se corrompeu, dando azo a disputas de poder”⁹⁰ no interior da classe sacerdotal. Estes acontecimentos fertilizaram o solo para que as

⁸⁶ SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico, p. 72.

⁸⁷ MAIER, J. Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo, p. 154.

⁸⁸ MESTERS, C. *et al.* El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico, p. 45.

⁸⁹ MESTERS, C. *et al.* El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico, p. 45.

⁹⁰ UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a cruz de Cristo: messianismo e poder temporal em SIsal 17 e de Mc 12,13-17, p. 525.

ideias apocalípticas finalmente germinassem, dando origem a alguns movimentos de resistência:

Alguns sacerdotes desiludidos romperam com o Templo e fundaram uma comunidade alternativa no deserto de Qumran, nas imediações do Mar Morto. Outros sábios começaram a produzir uma interessante literatura de contestação cujo pensamento logo se enraizou nas camadas populares.⁹¹

As grandes visões do livro de Daniel são deste período, além do início da tradição oral apocalíptica que deu origem aos livros dos Jubileus, 3Esdras e partes de Enoque. Não é possível determinar precisamente a datação destes livros, mas sua redação se deu provavelmente entre o final do período helênico e durante o período romano.⁹² Todos estes escritos – e outros mais – gozavam de extremo prestígio no ambiente judaico e influenciaram fortemente o pensamento e a cosmovisão do cristianismo nascente.

As constantes crises e guerras civis entre as classes sacerdotais pelo poder temporal tiveram, por fim, a “arbitragem” de Roma que, ao final do segundo século, já era uma república em larga expansão comercial e territorial. A conjuntura macropolítica começou então a mudar drasticamente a partir do período de dominação romana (63 a.C. – 135 d.C.):

Neste momento é muito importante compreender que em 63 a.C., para defender a fronteira oriental do Império contra a ameaça dos partos, os romanos invadiram a Palestina e lhe impuseram um pesado tributo. De 57 até 37, em apenas 20 anos, estouraram seis revoltas na Galiléia. O povo, sem rumo, ia atrás de qualquer um que promettesse libertá-lo do pesado tributo imposto pelos romanos. Nos anos quarenta, os partos invadiram a Palestina e ocuparam Jerusalém. Os romanos nomearam o jovem Herodes para reprimir as revoltas na Galiléia e libertar Jerusalém. Herodes, antes de ser rei de toda a Palestina, foi comandante militar da Galiléia (47-41 a.C.). O período do governo de Herodes, chamado O Grande, aquele que matou as crianças de Belém (Mt 2,16). Ele promovia na Palestina a assim chamada Pax Romana. Esta “paz” trouxe uma certa estabilidade econômica para o Império, mas para os povos dominados não era paz.⁹³

Durante a fase de dominação romana, o período em que o movimento apocalíptico alcançou seu ponto mais alto foi logo após a destruição de Jerusalém,

⁹¹ UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a cruz de Cristo: messianismo e poder temporal em SIsal 17 e de Mc 12,13-17, p. 525.

⁹² MESTERS, C. *et al.* El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico, p. 46.

⁹³ SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico, p. 76.

mais especificamente entre 70 a 135 d.C. Estes são os anos entre a primeira e a segunda rebelião dos judeus. Além dos livros de Daniel, dos Jubileus, 3Esdras e de Enoque, os seguintes livros de inspiração apocalíptica podem ser apontados como escritos no período romano: 4Esdras, a Ascensão de Isaías, os Testamentos dos Doze Patriarcas, de Jó e de Abraão e os Apocalipses de Baruch, de Abraão, de Elias, de Moisés e de Enoque. Além destas literaturas, nasce entre os cristãos os Apocalipses de João, de Pedro e de Paulo.⁹⁴

À guisa de conclusão, até o momento não há evidências de um grupo ou movimento específico por trás da apocalíptica. Mas percebe-se claramente a própria história como grande catalisadora para o desenvolvimento do gênero literário, desde as suas raízes primitivas na escatologia profética até a escatologia apocalíptica. E o período helênico-romano quando de fato o fenômeno apocalíptico desabrochou e floresceu como literatura de protesto contra as estruturas de opressão e perseguição, dando ocasião à origem de um rico universo simbólico que impactou a cultura e, posteriormente, os escritos neotestamentários.

⁹⁴ MESTERS, C. *et al.* El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico, p. 46-47.

3 EXEGESE DE MC 13,24-27

A exegese de Mc 13,24-27 partirá do texto grego disponível na NA²⁸, mas prosseguirá o restante da pesquisa conforme as conclusões obtidas pela crítica textual. A tradução será literal e, por isso, seguirá os princípios de correspondência formal, que busca preservar as características originais de estilo, métrica e gramática, evitando, na medida do possível, interpretações, ou acréscimos ao texto.⁹⁵

3.1 Tradução e segmentação de Mc 13,24-27

A segmentação do texto organiza-se de modo a decupar cada oração em linhas separadas, identificadas com o número arábico correspondente ao versículo do capítulo treze do Evangelho de Marcos mais as letras, em sequência, do alfabeto latino (ex. 24a, 24b, 25a, 25b etc.). As observações de ordem léxico-gramatical serão exploradas nas notas de rodapé, quando houver.

Ἄλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται,	24a	Mas ⁹⁶ naqueles dias, após aquela tribulação ⁹⁷ , o sol será escurecido,
καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,	24b	(e) a lua não dará a sua claridade,
καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες,	25a	(e) as estrelas cairão do céu, ⁹⁸

⁹⁵ WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, p. 47.

⁹⁶ A conjunção adversativa ἀλλά, traduzida como “mas”, marca claramente a divisão desta seção da anterior (Mc 13,14-23). MATEOS, J. Marcos 13, p. 331.

⁹⁷ A preposição μετά com o acusativo marca o tempo subsequente: o sol será escurecido após a tribulação descrita anteriormente. DECKER, R. J. Temporal deixis of the greek verb in the Gospel of Mark with reference to verbal aspect, p. 134.

⁹⁸ A construção “ἔσονται [...] πίπτοντες” estabelece um futuro perifrástico com valor iterativo neste segmento. Logo, no lugar de traduzir literalmente “e as estrelas estarão do céu caindo”, faz-se a opção pela tradução “e as estrelas cairão do céu”. BLASS, F.; DEBRUNNER, A. A greek grammar of the New Testament and other early christian literature, p. 179; DECKER, R. J. Temporal deixis of the greek verb in the Gospel of Mark with reference to verbal aspect, p. 134; MATEOS, J. Marcos 13, p. 349; MATEOS, J.; CAMACHO, F. II Vangelo di Marco: analisi linguistica e commento esegetico, p. 300. Por causa da combinação do verbo finito futuro com o participio presente, o aspecto desse uso futuro é progressivo. WALLACE, D. B. Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento, p. 648. A construção perifrástica comunica maior expressividade, força e

καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	25b	e ⁹⁹ os poderes (que estão) ¹⁰⁰ nos céus
σαλευθήσονται.	25c	(eles) serão abalados.
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	26a	E então ¹⁰¹ verão ¹⁰² o Filho do Homem
ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.	26b	vindo nas nuvens com ¹⁰³ grande ¹⁰⁴ poder e glória.
καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους	27a	E então ele enviará os anjos
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.	27b	e (ele) reunirá os [seus] escolhidos desde os quatro ventos da extremidade da terra até a extremidade do céu.

Tabela 01: Tradução e segmentação de Mc 13,24-27.

3.2 Crítica textual

Em relação à crítica textual, o Evangelho de Marcos conta com boa atestação nos maiores Manuscritos e testemunhos, bem como nas listas dos catálogos bíblicos orientais e ocidentais. Seus testemunhos datam desde o início do séc. III e chegaram

eficácia ao texto, mesmo em contextos menos dramáticos e retóricos. ZERWICK, M. *Biblical greek illustrated by examples*, p. 125.

⁹⁹ A sequência de três conjunções καί (24b, 25a e 25b) nos indicam a ocorrência de três orações coordenadas que listam uma série de eventos simultâneos. DECKER, R. J. *Temporal deixis of the greek verb in the Gospel of Mark with reference to verbal aspect*, p. 134.

¹⁰⁰ A presença do segundo artigo nominativo plural feminino αἱ na oração, seguido pelo adjunto adverbial de lugar ἐν τοῖς οὐρανοῖς, indica uma possível elipse do verbo de ligação οὖσαι, particípio plural feminino de εἰμί, indicando que os poderes estão em algum lugar, neste caso, “nos céus”.

¹⁰¹ O advérbio τότε, um advérbio de tempo correlativo, é usado seis vezes em Marcos, sendo quatro vezes dentro do capítulo treze e duas vezes somente nesta seção (Mc 2,20; 3,27; 13,14.21.26.27). O advérbio coloca os eventos em sequência (o evento que segue τότε é cronologicamente após o evento que o precede). Ocasionalmente, o τότε ocorre sozinho. DECKER, R. J. *Temporal deixis of the greek verb in the Gospel of Mark with reference to verbal aspect*, p. 73.

¹⁰² O plural indefinido é um uso bastante comum, pelo menos nas línguas que carecem de uma forma especial de pronome sujeito indefinido. Outros verbos no NT talvez tenham sido afetados pela influência da tendência aramaica de evitar o uso da voz passiva (Lc 12,20). ZERWICK, M. *Biblical greek illustrated by examples*, p. 1.

¹⁰³ A preposição μετὰ com o genitivo, aqui, denota um advérbio de circunstância atendente, logo, a orção por “com” na tradução. WALLACE, D. B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*, p. 378, 743.

¹⁰⁴ Πολύς é usado aqui como um adjetivo simples que confere grau de extensão à δύναμις. BAUER, W. *et al.* *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature*, p. 849.

até nós em manuscritos que preservaram seu texto bem conservado.¹⁰⁵ A perícopre de Mc 13,24-27, apresenta variantes importantes apenas nos vv.25.27, não havendo, portanto, grandes dificuldades relacionadas à integridade textual.¹⁰⁶

No v.25a, onde na NA²⁸ se lê ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες (lit.: estarão do céu caindo)¹⁰⁷, a primeira variante, τοῦ οὐρανοῦ ἔσονται ἐκπίπτοντες (do céu estarão caindo), traz uma mudança na colocação do verbo ἔσονται e une a preposição ἐκ ao particípio πίπτοντες.¹⁰⁸ A segunda variante do v.25a, οἱ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔσονται πίπτοντες (lit.: as do céu estarão caindo), acrescenta um artigo nominativo masculino plural após ἀστέρες (ou seria aqui apenas a omissão de ἀστέρες?) e altera a ordem na colocação do verbo ἔσονται na oração.¹⁰⁹ A terceira variante do v.25a, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔσονται ἐκπίπτοντες (do céu cairão / estarão caindo), altera a ordem na colocação do verbo εἰμί na oração e acrescenta uma preposição ἐκ ao particípio πίπτοντες.¹¹⁰ A quarta variante do v.25a, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσοῦνται (do céu cairão) traz uma substituição do particípio presente πίπτοντες pelo futuro médio πεσοῦνται, onde é possível notar a assimilação do verbo εἰμί pelo verbo secundário, apresentando uma harmonização no final entre estes dois verbos –νται, apesar de não representar uma mudança significativa, pois estas variantes não alteram o sentido no texto.¹¹¹

Pela crítica externa, constata-se que o texto adotado pela NA²⁸ possui o maior número de testemunhas consideradas de maior antiguidade, peso e autoridade para

¹⁰⁵ GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas dos catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 404-406.

¹⁰⁶ MATEOS, J., Marcos 13, p. 341.

¹⁰⁷ As testemunhas que apoiam o texto adotado pela NA²⁸ no v.25a são os maiúsculos κ (Sinaiticus, séc. IV, alexandrino, categoria I), Α (Alexandrinus, séc. V, alexandrino, categoria I), Β (Vaticanus, séc. IV, alexandrino, categoria I), C (Ephraemi Rescriptus, séc. V, egípcio, categoria II), Θ (Coridethianus, séc. IX, egípcio, categoria II), Ψ (Athous Lavrensis, séc. IX, parcialmente egípcio e de categorias II e III); pelos minúsculos 579 (séc. XIII, egípcio, categoria II, com pequenas variações), 892 (séc. IX, egípcio, categoria II) e 1424 (séc. IV, parcialmente bizantino e de categorias III e V).

¹⁰⁸ Variante testemunhada pelos maiúsculos K (Cyprius, séc. IX, bizantino, categoria V), L (Regius, séc. VIII, egípcio, categoria II, com uma pequena variação: πίπτοντες), Γ (Tischendorfianus, séc. X, bizantino, categoria V), Δ (Sangallensis, séc. IX, egípcio, categoria II); pelos minúsculos da família 1 (*f*¹, séc. IX-XV, preponderantemente manuscritos de categoria III e V) e 1241 (séc. XII, categoria III nos Evangelhos); pelo texto Majoritário, pelo códice Aureus (aur, sécs. VII-IX, testemunha mista das versões latinas da Vulgata e da Vetus, com uma pequena variação: πίπτοντες), pelos textos bizantinos (séc. XII), na versão vulgata e na siríaca heracleana.

¹⁰⁹ Variante testemunhada pelo uncial D (Beza, séc. V, ocidental, categoria IV).

¹¹⁰ Variante testemunhada pelos minúsculos da família 13 (*f*¹³, séc. XI-XV, preponderantemente manuscritos de categoria III e V), 28 (séc. XI, categoria III), 2542 (séc. XIII, categoria III) e pela leitura marginal da versão siríaca heracleana.

¹¹¹ Variante testemunhada pelo maiúsculo W (Washingtonianus, séc. IV, categoria III) e, com pequenas variações, pelos minúsculos 565 (séc. IX, categoria III) e 700 (séc. XI, categoria III).

Marcos, a saber, os códices \aleph , A, B, C, Θ , Ψ e os minúsculos 579, 892 e 1424. Destas testemunhas, todas são consideradas como categorias I e II por Aland e Aland, exceto o minúsculo 1424. A origem Alexandrina de maior parte destes documentos também favorece a escolha, tendo em conta que o texto alexandrino é “tido como o mais fiel aos escritos originais, sobretudo por apresentar-se, quando comparado aos outros, como o mais breve e menos polido ou desenvolvido em questões de estilo e gramática [...] e encontra sua melhor expressão nos manuscritos \aleph e B, unciais, mas também em papiros, como os de número 46, 66 e 75, entre outros”.¹¹²

Pela crítica interna, apesar de não haver alteração no significado da tradução entre as variantes, constata-se que o texto adotado pela NA²⁸ no v.25a traz uma leitura mais difícil que deve predominar sobre a mais fácil (*lectio difficilior praestat faciliorem*).¹¹³ As três primeiras variantes sugerem uma “correção” escribal do futuro perifrástico – comumente construído como uma locução verbal – ao alterar a colocação do verbo $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ na oração, aproximando-o do verbo secundário, a fim de tornar a locução mais evidente. A quarta variante, por sua vez, faz o caminho inverso ao eliminar a redundância gerada pelo futuro perifrástico, assimilando o verbo principal ao secundário.

No v.27a, ocorre a inserção do pronome $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ em alguns manuscritos – possivelmente influenciado pela tradição paralela presente nos Evangelhos, conforme indicado no aparato crítico.¹¹⁴ A leitura proposta pela NA²⁸ como a mais próxima do original não adota o pronome.¹¹⁵

¹¹² WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, p. 65.

¹¹³ GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹¹⁴ Variante testemunhada pelos maiúsculos \aleph (Sinaiticus, séc. IV, alexandrino, categoria I), A (Alexandrinus, séc. V, alexandrino, categoria I), C (Ephraemi Rescriptus, séc. V, egípcio, categoria II), K (Cyprius, séc. IX, bizantino, categoria V), Γ (Tischendorfianus, séc. X, bizantino, categoria V), Δ (Sangallensis, séc. IX, egípcio, categoria II), Θ (Coridethianus, séc. IX, egípcio, categoria II), Ψ (Athous Lavrensis, séc. IX, parcialmente egípcio e de categorias II e III); pelos minúsculos das famílias 1 e 13 ($f^{1,13}$, séc. IX-XV, preponderantemente manuscritos de categoria III e V), 28 (séc. XI, categoria III), 565 (séc. IX, categoria III), 579 (séc. XIII, egípcio, categoria II), 700 (séc. XI, categoria III), 892 (séc. IX, egípcio, categoria II), 1241 (séc. XII, parcialmente alexandrino, bizantino e eclético, categorias I, III e V), 1424 (séc. IX, parcialmente bizantino, categorias III e V) e 2542 (séc. XIII, categoria III); também pelo texto majoritário, pelos manuscritos latinos antigos e na vulgata; em todos os manuscritos da versão siríaca e pelas citações de Orígenes, segundo a tradução latina.

¹¹⁵ As testemunhas que apoiam o texto adotado pela NA²⁸ no v.27a, onde não há o pronome $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (seus/dele), são os maiúsculos B (Vaticanus, séc. IV, alexandrino, categoria I), D (Beza, séc. V, ocidental, categoria IV), L (Regius, séc. VIII, egípcio, categoria II), W (Washingtonianus, séc. IV, categoria III), 083 (séc. VI, egípcio, categoria II) a maioria dos manuscritos latinos antigos e vários manuscritos da versão copta boáirica.

Pela crítica externa, constata-se que o texto adotado pela NA²⁸ não deveria, necessariamente, ser o preferido, pois todos os manuscritos que trazem a inserção do pronome αὐτοῦ são considerados testemunhos de grande peso e autoridade para Marcos, assim como também são considerados todos aqueles manuscritos que não trazem o pronome. Logo, levando-se em conta apenas a crítica externa, a balança tenderia para a escolha dos manuscritos que inserem o pronome pessoal, devido não só ao maior número de testemunhos, mas também à maior diversidade geográfica de suas famílias de origem.

Pela crítica interna, no entanto, levando em consideração que a leitura mais breve deve predominar sobre a mais longa (*lectio brevior praestat longiori*) e a leitura divergente em relação a passagem paralela deve predominar sobre a leitura que lhe é conforme (*lectio difformis a loco parallelo praestat conformi*)¹¹⁶, a inserção de αὐτοῦ, além de evidenciar uma leitura mais longa, também pode ser considerada uma tentativa de harmonização com o texto presente em Mt 24,31, ou, ainda, uma tentativa de explicar o texto, já que o pronome genitivo assume função sintática de adjunto adnominal restritivo e ajuda a especificar a “quem pertenceriam” os anjos (*lectio corrigenda*).¹¹⁷ Logo, a NA²⁸ faz uma escolha acertada ao optar por não inserir o pronome no corpo do texto.

Por fim, no v.27b, enquanto a NA²⁸ insere o pronome [αὐτοῦ] entre colchetes¹¹⁸, outros manuscritos omitem o pronome.¹¹⁹ Pela crítica externa, constata-se que tanto os manuscritos que trazem a inserção do pronome αὐτοῦ como aqueles que fazem a omissão são considerados testemunhos de maior antiguidade, peso e autoridade para Marcos. De fato, a quantidade de testemunhos que trazem a

¹¹⁶ GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹¹⁷ GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹¹⁸ As testemunhas que apoiam o texto adotado pela NA²⁸ no v.27b são os maiúsculos κ (Sinaiticus, séc. IV, alexandrino, categoria I), A (Alexandrinus, séc. V, alexandrino, categoria I), B (Vaticanus, séc. IV, alexandrino, categoria I), C (Ephraemi Rescriptus, séc. V, egípcio, categoria II), K (Cyprius, séc. IX, bizantino, categoria V), Γ (Tischendorfianus, séc. X, bizantino, categoria V), Δ (Sangallensis, séc. IX, egípcio, categoria II), Θ (Coridethianus, séc. IX, egípcio, categoria II), 083 (séc. VI, egípcio, categoria II), pelos minúsculos da família 13 (*f*¹³, séc. XI-XV, preponderantemente manuscritos de categoria III e V), 579 (séc. XIII, egípcio, categoria II), 700 (séc. XI, categoria III), 1241 (séc. XII, parcialmente alexandrino, bizantino e eclético, categorias I, III e V), 1424 (séc. IX, parcialmente bizantino, categorias III e V) e 2542 (séc. XIII, categoria III); pelo texto majoritário, pelos manuscritos latinos antigos, pela vulgata e todos os manuscritos da versão siríaca.

¹¹⁹ Ocorre a omissão de αὐτοῦ nos maiúsculos D (Beza, séc. V, ocidental, categoria IV), L (Regius, séc. VIII, egípcio, categoria II), W (Washingtonianus, séc. IV, categoria III), Ψ (Athous Lavrensis, séc. IX, parcialmente egípcio e de categorias II e III); nos minúsculos da família 1 (*f*¹, séc. IX-XV, preponderantemente manuscritos de categoria III e V), 28 (séc. XI, categoria III), 565 (séc. IX, categoria III), 892 (séc. IX, egípcio, categoria II), por todos ou a maioria dos manuscritos latinos antigos e das citações de Orígenes, segundo a tradução latina.

inserção do pronome é ligeiramente maior que dos testemunhos que fazem omissão, mas, ainda assim, não seria critério suficiente para estabelecer qual das variantes se aproximaria do original.

Pela crítica interna, é possível alcançar as mesmas conclusões obtidas no v.27a aqui no v.27b, ou seja, a não inclusão do pronome no corpo do texto. No entanto, a NA²⁸ faz opção pela inclusão de [αὐτοῦ] aqui no v.27b, ainda que entre colchetes (conservando a dúvida de sua manutenção ou não). Essa escolha se dá pelo fato de a crítica externa contar com testemunhos de peso tanto para manutenção quanto para omissão. Logo, a conclusão deste estudo segue a NA²⁸ para esta variante, propondo a manutenção do pronome entre parênteses.

3.3 Crítica literária

A análise literária procura estudar os textos como unidades literariamente formuladas e acabadas a partir da definição da delimitação do texto, sua estrutura, integridade literária e o uso das fontes.¹²⁰ O Evangelho de Marcos é mais curto em extensão do que os outros Evangelhos Sinóticos de Mateus e Lucas, mas as passagens narradas por ele possuem em geral a forma mais completa.¹²¹

Os relatos no geral são unidades narrativas completas em si mesmas, de diversos tipos ou formas, como relatos biográficos de diversos gêneros, teofanias, relatos de milagres, paradigmas, parábolas e outros ensinamentos, unidos na maioria das vezes pela conjunção copulativa καί (e), raras vezes por δέ (mas, e, porém), e algumas vezes por outros recursos literários, especialmente por sumários-anúncio, que introduzem de forma geral o que se vai narrar. Dá a impressão de um conjunto de relatos que foram acumulados e que circulavam independentemente, e depois foram integrados à obra por meio dos procedimentos literários descritos.¹²²

O estilo da escrita grega de Marcos assemelha-se ao dos romances populares helenísticos, sendo, portanto, pouco sofisticado e polido. O uso abusivo da conjunção grega καί para conectar as orações combinado com o uso frequente de advérbios temporais e a preferência pelos verbos no presente histórico – ao utilizar

¹²⁰ WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, p. 112.

¹²¹ BLOMBERG, C. L. Introdução aos Evangelhos: uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos, p. 119.

¹²² MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R. Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 98.

os verbos no presente para se referir a eventos passados – contribui para o dinamismo, urgência, vivacidade e imediatismo na dinâmica dos relatos.¹²³

Em relação à identificação das principais divisões do Evangelho, muitas possibilidades têm sido propostas, mas pouco ou nenhum consenso acadêmico foi alcançado¹²⁴, no entanto, é possível apontar pelo menos três quebras principais na narrativa marcana (1,15; 12,44 e 13,37) que separam o texto em quatro seções distintas: o prólogo (1,1-15); a narrativa principal (1,1-12,44); o discurso escatológico (13,1-37) e a paixão / ressurreição (14,1-16,8).¹²⁵

É notável, entretanto, que dentre os Evangelhos Sinóticos, Marcos tenha menos ensinamentos relacionados diretamente às palavras de Jesus.¹²⁶ O único discurso longo de Jesus que o Evangelho preserva é precisamente o “sermão escatológico” (13,5b-37). Esta peculiaridade sugere um fluxo narrativo com um desenvolvimento que percorre todo o Evangelho e desemboca nesse importante sermão, que é imediatamente seguido pelo relato da paixão / ressurreição.¹²⁷

Depois de uma série de advertências gerais sobre serem enganados por aflições mundanas (13,6–8), e advertências específicas sobre os perigos que os discípulos enfrentarão ao pregar as boas novas (13,9–13), Jesus se volta para o assunto das tribulações na Judéia (13,14–23) que precederão a agitação dos céus, a aparição do Filho do Homem e a reunião dos eleitos (13,24–27). O discurso termina com duas parábolas (13,28–31; 13,32–37), ambas sobre o tema da prontidão escatológica. As palavras de Jesus aos discípulos começam e terminam com ordens a serem observadas (13,5.37). As exortações de 13,14–27 são ressaltadas com a frase “naqueles dias” (13,17.24; cf. 13,20), subjacente à força profética da linguagem (cf. Jr 3,16.18; 5,18; 31,29.33; 33,15-16; 46,26; 50,4.20; Ez 38,17; Dn 11,6.14; Jl 2,29; 3,1; Zc 8,6.9-10.23).¹²⁸ (tradução nossa)

Apesar de todas estas considerações, o evangelista parece deixar seus leitores deliberadamente no escuro a respeito da cronologia dos eventos que ocorrem no capítulo.

¹²³ A conjunção *καί* (e) ocorre em 555 versículos por 1.091 vezes e o advérbio de tempo *εὐθύς* (imediatamente) ocorre em pelo menos 40 versículos por 41 vezes, aparecendo em todos os capítulos do Evangelho, exceto no 12 e no 13. BEAVIS, M. A. Mark, p. 17.

¹²⁴ GEDDERT, T. J. Watchwords: Mark 13 in markan eschatology, p. 185; BEAVIS, M. A. Mark, p. 25.

¹²⁵ GEDDERT, T. J. Watchwords: Mark 13 in markan eschatology, p. 185.

¹²⁶ O Evangelho de Marcos preserva 278 versículos contendo as palavras de Jesus; Lucas apresenta 578 versículos e, Mateus, 640 versículos. HENDRIKSEN, W. Marcos, p. 30.

¹²⁷ BLOMBERG, C. L. Introdução aos Evangelhos: uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos, p. 158.

¹²⁸ BEAVIS, M. A. Mark, p. 189.

Marcos nunca pretendeu que o décimo terceiro capítulo de seu Evangelho ajudasse os leitores na tarefa de traçar uma cronologia dos eventos do fim dos tempos. De qualquer forma, o capítulo foi projetado para impedi-los de fazê-lo, a fim de que eles possam realmente viver como cidadãos fiéis do reino 'secreto' enquanto esperam o fim de sua ocultação e sua divulgação total para justificar sua fé e recompensar sua fidelidade.¹²⁹ (tradução nossa)

A dificuldade em localizar os eventos do cap. 13 cronologicamente não impede o leitor atento de identificar uma possível sequência dos relatos. Algumas sugestões de esboços que auxiliam na organização do capítulo e facilitam a visualização das seções temáticas estão a seguir:

Esboço 01: ¹³⁰
13,5–23: A destruição do Templo (e Jerusalém); 13,24–27: A vinda do Filho do Homem; 13,28–31: Uma parábola sobre a destruição do Templo (e Jerusalém); 13,32–37: Uma parábola sobre a vinda do Filho do Homem.
Esboço 02: ¹³¹
13,5–13: A destruição do Templo (e Jerusalém); 13,14–27: Tribulação anterior à vinda do Filho do Homem e sua vinda; 13,28–31: Uma parábola sobre a destruição do Templo (e Jerusalém); 13,32–37: Uma parábola sobre a vinda do Filho do Homem.
Esboço 03: ¹³²
13,5–23: A destruição do Templo (e Jerusalém); 13,24–27: A vinda do Filho do Homem; 13,28–37: Parábolas sobre a vinda do Filho do Homem.
Esboço 04: ¹³³

¹²⁹ GEDDERT, T. J. Watchwords: Mark 13 in markan eschatology, p. 224.

¹³⁰ LANE, W. L. The Gospel according to Mark, 1974, p. 455–84; HURTADO L. W. Mark, 1983, p. 212, 222–25; WITHERINGTON III, B. The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary, 2001, p. 340, 348–50 apud STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, p. 43.

¹³¹ EDWARDS, J. R. The Gospel according to Mark, 2002, p. 385–86; WESSEL, W. W.; STRAUSS, M. L. Mark, 2010, p. 916 apud STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, p. 44.

¹³² BEASLEY-MURRAY, G. L. Jesus and the last days: the interpretation of the olivet discourse, 1993, p. 364–65; PESCH, R. Das Markusevangelium, part 2: Kommentar zu 8,27-16,20, 1981; MOLONEY, F. J. The Gospel of Mark: a commentary, 2002, p. 251–53, 272; COLLINS, A. Y. Mark: a commentary, 2007, p. 591–619 apud STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, 2014, p. 44.

¹³³ TAYLOR, V. The Gospel according to St. Mark, 1952, p. 498–524; HENDRICKSEN, W. The Gospel of Mark, 1975, p. 510; NINEHAM, D. E. Saint Mark, 1963, p. 343–62; BROOKS, J. A. Mark, 1991, p. 204–18; GUNDRY, R. H. Mark: a commentary on his apology for the cross, 1993, p. 733–35; EVANS, C. A. Mark 8,27–16,20, 2001, p. 292; DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J. The Gospel of Mark, 2002, p. 378; FOCANT, C. The Gospel according to Mark: a commentary,

13,5–23: Eventos anteriores à vinda do Filho do Homem; 13,24–37: A vinda do Filho do Homem.
Esboço 05: ¹³⁴
13,1–37: A destruição do Templo (e Jerusalém) e o estabelecimento de uma nova ordem (sem a vinda literal do Filho do Homem).
Esboço 06: ¹³⁵
13,1–31: A destruição do Templo (e Jerusalém) e o estabelecimento de uma nova ordem; 13,32–37: Tempo desconhecido da vinda do Filho do Homem e do fim.

Tabela 02: Propostas de esboço de Mc 13.

Como é possível observar, também há pouco consenso quanto a organização da estrutura interna do cap. 13 do Evangelho, no entanto, há algum consenso de que Mc 13,24-27 pode ser considerado uma seção bem demarcada dentro da narrativa, a partir dos critérios que serão tratados na análise da delimitação, estrutura e forma da perícopes.

3.3.1 Delimitação e unidade literária

Quanto à delimitação do texto, Mc 13,24-27 mostra-se coesa e bem delimitada sintática e semanticamente, não apresentando indícios de rupturas¹³⁶ que

2012, p. 523, 529, 542–56 apud STEIN, R. H. *Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13*, 2014, p. 44.

¹³⁴ GOULD, E. P. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Mark*, 1896, p. 240–41; HATINA, T. R. *The focus of Mark 13,24–27: the parousia or the destruction of the Temple?*, 1996, p. 43–66; WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*, 1997, p. 339–68; MCKNIGHT, S. *A new vision for Israel: the teachings of Jesus in national context*, 1999, p. 120–55; HATINA, T. R. *In search of a context: the function of Scripture in Mark's narrative*, 2002, p. 348 apud STEIN, R. H. *Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13*, 2014, p. 44.

¹³⁵ FRANCE, R. T. *Jesus and the Old Testament: his application of the Old Testament passages to himself and his mission*, 1971, p. 231–33; FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark*, 2002, p. 500–46 apud STEIN, R. H. *Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13*, 2014, p. 45.

¹³⁶ Segundo Lima, elementos de ruptura podem se dar a partir de: (1) duplicação do texto em diversos contextos; (2) repetições que perturbam o desenvolvimento do tema; (3) termos ou expressões que parecem introduzir elementos novos, diferentes dos já apresentados; (4) tensões internas, em níveis de conteúdo, difíceis de explicar; (5) tensões de caráter histórico, cultural ou religioso; (6) grande diferença de estilo, onde se pudesse suspeitar que houvesse diferentes níveis de texto; (7) mudança de gênero literário; (8) problemas sintáticos como mudanças de pessoas gramaticais, por exemplo; (9) pluralidade semântica com o uso de um mesmo termo ou expressão com uma pluralidade de sentidos. Quando o texto apresenta algum turbamento em um ou vários desses aspectos, pode-se

possam sugerir algum turbamento no desenvolvimento da temática e da unidade literária.¹³⁷ Isso se deve ao fato dela apresentar no v.24a marcas formais características do início de uma nova perícopie. A conjunção adversativa *ἀλλά* somado ao adjunto adverbial *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* criam uma ruptura em relação à sequência narrativa anterior, abrindo uma nova seção temática dentro do cap. 13, que trata das coisas que haveriam de acontecer após Mc 13,5-23.¹³⁸

O indicador temporal, “Mas naqueles dias após a tribulação” (*ἀλλά ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην*), e a mudança de assunto no verso 24a marca o início de uma nova unidade. Os fenômenos cósmicos previstos em vv. 24b-25 são típicos de descrições de teofania em escritos mais antigos, mas passaram a funcionar como sinais da intervenção divina escatológica na literatura apocalíptica judaica. O aparecimento do Filho do Homem no v.26 é assim caracterizado como uma intervenção divina escatológica.¹³⁹ (tradução nossa)

No tocante ao término da perícopie, entende-se que o v.27 apresenta a melhor proposta de término, pois nele encerra-se a sequência de orações relacionadas aos acontecimentos futuros que respondem às perguntas relacionadas aos “sinais cósmicos” da vinda do Filho do Homem.¹⁴⁰

Como bem expressa Collins:

A descrição da reunião dos eleitos no v.27 deixa claro que essa intervenção é concebida pelo evangelista como orientada para a salvação dos fiéis e não para o julgamento dos pecadores. Tal orientação faz sentido se o julgamento já tiver sido previsto como pertencente ao segundo estágio; o julgamento dos pecadores está associado à destruição ardente do templo e seus arredores nos vv.14–20. Por esses motivos, vv.24–27 deve ser entendida não apenas como uma unidade literária separada, mas também como o retrato da etapa final do drama escatológico.¹⁴¹ (tradução nossa)

supor que ele tenha sofrido alguma intervenção redacional. LIMA, M. L. C. Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 94-98.

¹³⁷ Lima aponta que “na avaliação da unidade literária, os dados que oferecem maior segurança para indicar o nível redacional secundário de um texto são os formais (sintaxe, estilo, vocabulário, gênero literário) e os de conteúdo (particularmente envolvendo questões de índole histórica, institucional ou religiosa). Sempre se deve atentar, porém, para a possibilidade de variação destes elementos por parte de uma mesma redação”. LIMA, M. L. C. Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 98.

¹³⁸ MATEOS, J. Marcos 13, p. 331; COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 614; GNILKA, J. El Evangelio según San Marcos, p. 233.

¹³⁹ COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 614.

¹⁴⁰ LENTZEN-DEIS, F. Comentário ao Evangelho de Marcos: modelo de nova evangelização, p. 395; MARCUS, J. Mark 8–16: a new translation with introduction and commentary, p. 906-907.

¹⁴¹ COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 614.

No contexto imediato, o v.28 introduz uma parábola provocando uma ruptura temática e sintática através de um novo assunto e uma nova oração principal: ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν (aprendei, pois, a parábola da figueira), que indica o início de uma nova seção na perícopes.

3.3.2

Estrutura de Mc 13,24-27

A estrutura de Mc 13,24-27 está inserida dentro de uma estrutura maior. O cap. 13 do Evangelho de Marcos apresenta uma disposição onde é possível argumentar que “a progressão do pensamento no discurso foi cuidadosamente projetada em uma estrutura A-B-A'-B' e dois horizontes de tempo, conceitualmente relacionados”¹⁴², dando origem a seguinte estrutura, conforme proposto por Tan:¹⁴³

Jesus e os discípulos se aproximam do Monte das Oliveiras (vv.1-3)	
Os discípulos levantam duas questões (v.4)	
QUANDO	essas coisas acontecerão?
QUAL	será o sinal de que tudo está prestes a ser cumprido?
A resposta de Jesus (vv.5-37)	
QUAL	será o sinal de que tudo está prestes a ser cumprido?
A	Profecias relacionadas à destruição do Templo (vv.5-23)
B	Profecias relacionadas à vinda do Filho do Homem (vv.24-27)
QUANDO	essas coisas acontecerão?
A'	O tempo da destruição do Templo (vv.28-31)
B'	O tempo da vinda do Filho do Homem (vv.32-37)

Tabela 03: Estrutura de Mc 13.

É possível observar que as duas perguntas feitas pelos discípulos são respondidas na ordem inversa. Os sinais que dizem respeito aos eventos principais

¹⁴² TAN, K. H. Mark: a new covenant commentary, p. 174.

¹⁴³ TAN, K. H. Mark: a new covenant commentary, p. 175.

são respondidos primeiro (A e B), seguidos pelo ensino a respeito do tempo quando esses sinais haveriam de acontecer (A' e B').¹⁴⁴

Os estudos estruturais de Jan Lambrecht¹⁴⁵ e Joanna Dewey¹⁴⁶ demonstram que, quando lidos sob as perspectivas da crítica literária, os discursos de Jesus no Evangelho de Marcos se apresentam estruturalmente unificados [...] Lambrecht discorda da maior parte das pesquisas de Marcos e argumenta que Mc 13 não é uma coleção solta de *logia* ou tradições apocalípticas reformuladas. Pelo contrário, é uma composição unificada resultante da arte do redator, que impôs completamente seus próprios interesses e técnicas sobre os materiais que ele tinha à sua disposição. Além disso, Lambrecht considera que todo o discurso está bem integrado no contexto geral do Evangelho, funcionando adequadamente como o discurso de despedida de Jesus.¹⁴⁷ (tradução nossa)

A seção de Mc 13,24-27 traz seis orações coordenadas marcadas pelo futuro (v.24b, 25a, 25d, 26a, 27a, 27b), as quais propõem um desenvolvimento rumo ao clímax, sendo três orações coordenadas abordando aspectos de comoção cósmica e outras três orações coordenadas. Juan Mateos¹⁴⁸ propõe uma estrutura a partir da semântica textual, conforme o esquema a seguir:

(24)	A	Ἄλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην
	B	ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,
(25)	B'	καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.
(26)	C	καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.
(27)	C'	καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.

Tabela 04: Estrutura de Mc 13,24-27 proposta por J. Mateos.

A estrutura está claramente indicada pela temática. O início se dá com uma introdução (A) onde se oferecem dados temporais (24A) [...] que regem a temporalidade do restante da seção. A continuação é composta por duas unidades.

¹⁴⁴ TAN, K. H. Mark: a new covenant commentary, p. 175.

¹⁴⁵ LAMBRECHT, J. Die Redaktion der Markus-Apokalypse: Literarische Analyse und Strukturuntersuchung, 1967 apud YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 18.

¹⁴⁶ DEWEY, J. Markan public debate: literary technique, concentric structure, and theology in Mark 2,1-3,6, 1980 apud YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 18.

¹⁴⁷ YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 18. A proposta levantada por Lambrecht de Mc 13 se tratar de um “discurso de despedida” de Jesus será discutida na etapa da crítica da forma e do gênero literário.

¹⁴⁸ MATEOS, J. Marcos 13, p. 331.

Na primeira (B, B') se descreve a comoção cósmica; na segunda (C, C'), a chegada do Filho do Homem. Ambas estão conectadas pela dependência temporal da segunda em relação à primeira (v.26: καὶ τότε).¹⁴⁹ (tradução nossa)

Aos moldes de Juan Mateos, esta pesquisa propõe a estrutura temática A – B – C, onde (A) se refere tanto aos dados temporais quanto aos eventos cósmicos narrados nos vv.24-25, (B) às descrições do Filho do Homem no v.26 e (C) à imagem da reunião dos eleitos pelos anjos conforme o v.27, dando origem a seguinte estrutura:

(24-25) A	Ἄλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.
(26) B	καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.
(27) C	καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.

Tabela 05: Estrutura de Mc 13,24-27 proposta pelo autor.

É necessário levar em consideração que “o Evangelho de Marcos deveria ser lido em voz alta e, portanto, teria sido estruturado para o ouvido mais do que para o olho”¹⁵⁰, tendo como pressuposto de referência a retórica greco-romana, além da retórica semítica. Isso fica evidente através do estilo paratático de Marcos (ao fazer uso frequente da conjunção καί), o que evidencia a sua preocupação em facilitar a escuta do texto¹⁵¹ e dar mais dinamicidade à história.

3.3.3

Crítica da forma e do gênero literário

A concordância dos críticos da forma de que o Evangelho de Marcos é composto de “várias tradições díspares, dispostas de forma artística em uma estrutura artificial e que o material tradicional dificilmente pode ser considerado

¹⁴⁹ MATEOS, J. Marcos 13, p. 331.

¹⁵⁰ YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 25.

¹⁵¹ YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 52.

bem integrado a uma história coerente”¹⁵² tem sido cada vez mais contestado, principalmente a partir dos recentes estudos a respeito do intrincado e complexo uso da arte retórica greco-romana em Marcos.¹⁵³

No entanto, apesar do uso bem planejado da retórica linguística, o Evangelho de Marcos não se enquadra no estilo literário da elite, mas pertence ao nível da literatura popular, que tende a se aproximar da linguagem falada e não dos literatos.¹⁵⁴ Essa característica dificulta encontrar um paralelo equivalente aos Evangelhos na literatura greco-romana e por isso vários gêneros literários já foram propostos como modelos para Marcos.

Witherington argumenta que o Evangelho de Marcos pertence ao antigo gênero biográfico, ou “*bios*”, como os gregos chamavam, devido a sua clara intenção de persuadir seus leitores a respeito da identidade de Jesus e da necessidade de permanecerem fiéis, apesar das crescentes perseguições contra eles.¹⁵⁵

É constitutivo essencial da biografia antiga que o sujeito seja uma figura distinta ou notória (reis, generais, filósofos, figuras literárias, legisladores, profetas ou santos) e que o objetivo seja expor, de modo seletivo, a essência da pessoa.¹⁵⁶ Essa característica central das biografias antigas, por vezes são confundidas com algumas características secundárias,¹⁵⁷ dificultando que haja um consenso nas pesquisas sobre o gênero dos Evangelhos.

¹⁵² YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 05.

¹⁵³ Para um estudo mais completo a respeito do uso da retórica greco-romana no Evangelho de Marcos, consultar YOUNG D. M.; STRICKLAND, M., The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, 2017; WITHERINGTON III, B. The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary, 2001.

¹⁵⁴ YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 13.

¹⁵⁵ WITHERINGTON III, B. The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary, p. 04; YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 32.

¹⁵⁶ TALBERT, C. H. Biography, Ancient, p. 746.

¹⁵⁷ Talbert levanta sete características secundárias (que podem ou não estar) presentes no antigo gênero biográfico: (1) é incorreto descrever a biografia antiga como um relato da vida de um indivíduo, do nascimento à morte. Algumas biografias começam com a vida madura do herói; (2) presumia-se que a distinção da identidade do herói como indivíduo aparecia não apenas em seus atos, mas também em gestos insignificantes ou declarações passageiras; (3) não há virtualmente nenhum interesse em rastrear a personalidade ou o desenvolvimento do caráter sob uma perspectiva cronológica; (4) algumas biografias têm como objetivo afetar o comportamento ou as opiniões de seus leitores de forma positiva, negativa ou, ainda, nenhum interesse abertamente propagandístico; (5) a “vida” de um sujeito pode ser descrita em termos míticos ou pode ser desprovida de mito; (6) a forma literária em que uma biografia é apresentada varia. A forma dominante é a narrativa em prosa, mas também pode se apresentar como um diálogo, elogio, sermão ou provérbio; (7) as biografias antigas desempenham uma multiplicidade de funções sociais. Algumas tinham apenas um objetivo literário, já outras pareciam servir a algum tipo de propósito propagandístico. Dentro dessa orientação geral, várias funções mais específicas poderiam ser identificadas. TALBERT, C. H. Biography, Ancient, p. 745-749.

Marcos tem afinidades óbvias com a biografia helenística (*bios, vita*), uma classificação feita já no século II, quando Justino Mártir (1Apol. 66–67) chamou os Evangelhos de *apomnēmoneumata* (“*memorabilia*”) dos apóstolos. Muitos estudiosos contemporâneos interpretaram Marcos como tendo sido influenciado pela literatura helenística do *bios* (“vida”) (por exemplo, Talbert, 1970; Standaert, 1978, 433–40; Shuler, 1982; Robbins, 1984; Beavis, 1989; Bryan, 1993; Burrige, 2004). A descrição de Charles Talbert (1970) da biografia antiga – narrativa em prosa sobre a vida de uma pessoa, apresentando fatos supostamente históricos que são selecionados para revelar o caráter ou a essência do indivíduo, geralmente com o objetivo de afetar o comportamento do leitor.¹⁵⁸ (tradução nossa)

Vorster corrobora a posição acadêmica que vem sendo ultimamente levantada quanto ao gênero literário dos Evangelhos:

Nos últimos anos, aumentou a convicção de que os Evangelhos revelam características de biografias antigas. Reconhecendo as diferenças entre os Evangelhos e as biografias antigas, bem como a diversidade nos diferentes tipos de biografia dos antigos mundos greco-romano e semítico, um número crescente de estudiosos afirma que a biografia é o único tipo de texto genérico com o qual o gênero Evangelho pode ser comparado.¹⁵⁹ (tradução nossa)

Essa classificação, no entanto, não é definitiva.¹⁶⁰ O fato de se tratar de uma narrativa descritiva centrada em uma personagem específica não deve servir de único critério para definição de um gênero literário tão complexo como o Evangelho. A melhor saída, talvez, seja considerar os Evangelhos como um gênero à parte que se aproxima, na sua forma, do gênero biográfico¹⁶¹ ou, como sugere Blomberg, talvez seja melhor referir-se aos Evangelhos como biografias teológicas.¹⁶²

No que tange à Mc 13, do ponto de vista da forma e do gênero literário, a soma das características de estilo, sintaxe e estrutura, isto é, a configuração

¹⁵⁸ BEAVIS, M. A. Mark, p. 15.

¹⁵⁹ VORSTER, W. S. Gospel genre, p. 1079.

¹⁶⁰ O fato dos Evangelhos serem narrativas em prosa contínuas do comprimento de um único pergaminho, compreendendo histórias, anedotas, ditos e discursos dentro de um espaço relativamente curto para descrever sua compreensão da personagem de Jesus de Nazaré dificulta um consenso acadêmico quanto ao gênero, no entanto, tem sido cada vez mais aceito que os Evangelhos não são muito diferentes do conteúdo de outras biografias antigas. BURRIDGE, R. A. Gospel: genre, p. 338.

¹⁶¹ SCHNELLE, U. Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 105.

¹⁶² BLOMBERG, C. Introdução aos Evangelhos: uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos, p. 143.

linguística, é fundamental para sua definição.¹⁶³ O capítulo é comumente associado ao gênero apocalíptico.¹⁶⁴

Wegner indica que a forma do cap. 13 do Evangelho pode facilmente ser enquadrada como um dito apocalíptico de Jesus, tendo seu *Sitz im Leben* diretamente ligado ao culto ou à profecia cristã primitiva.¹⁶⁵ Dibelius “enquadra os ditos na atividade parenética das primeiras comunidades” a fim de oferecer ensino, orientação e poimênica pastoral, classificando a forma do capítulo como uma parênese¹⁶⁶ e Berger, por sua vez, define a forma literária de Mc 13 como um discurso apocalíptico Sinótico.¹⁶⁷

Os escritos apocalípticos, tanto ao longo da história do Judaísmo como no Cristianismo, foram compostos como uma forma disfarçada do povo protestar contra a perseguição e a opressão dos poderosos; imperadores ou mesmo líderes religiosos contra grupos alternativos.¹⁶⁸ [...] A Apocalíptica cristã se configura principalmente nos textos: na escola paulina (1Ts 4, 15-17; 1Ts 5, 1-3; 2Ts 2,1-12); em Sinóticos (Mc 13; Mt 24; Lc 21) e na carta de Pedro (2Pd 3,1-13). Surgiu ao lado da Apocalíptica judaica, sendo muito parecida com ela, tanto na teologia, quanto na forma literária.¹⁶⁹

No entanto, definir Mc 13 como um texto do gênero apocalíptico não é tão simples, pois apesar desta classificação parecer ser a mais acertada, devido aos motivos literários evocados pelo capítulo, para alguns autores os ditos de Jesus em Mc 13 fogem dos padrões esperados para um discurso apocalíptico – padrão este já compartilhado no capítulo que trata a respeito do contexto literário de Mc 13.¹⁷⁰

¹⁶³ BERGER, K. As formas literárias do Novo Testamento, p. 13.

¹⁶⁴ A designação de Marcos 13 como um “pequeno apocalipse” teve origem com Timothée Colani, professor de teologia em Estrasburgo e Wilhelm Weiffenbach, professor do Seminário Teológico de Friedberg na Alemanha. Segundo a hipótese levantada por esses autores, o discurso do Monte das Oliveiras não é um registro digno de crédito das palavras de Jesus, mas sim um apocalipse abreviado que reflete as ideias messiânico-judaicas que Marcos incorporou em seu Evangelho. PEREIRA JÚNIOR, I. L. Não ficará pedra sobre pedra: o discurso de Jesus no Monte das Oliveiras conforme o Evangelho de Marcos, p. 30; MATEOS, J. Marcos 13, p. 25.

¹⁶⁵ WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, p. 244-245.

¹⁶⁶ DIBELIUS, 1971, p. 247 apud WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, p. 243.

¹⁶⁷ BERGER, K. As formas literárias do Novo Testamento, p. 269, 275.

¹⁶⁸ MORGADO, C. Apocalipse de Marcos (Mc 13), p. 568.

¹⁶⁹ FERREIRA, J. A. Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo, 2012, p. 136 apud MORGADO, C. Apocalipse de Marcos (Mc 13), p. 568.

¹⁷⁰ O consenso atual sobre as características centrais do gênero apocalíptico foram sintetizados por David Barr, a saber: (1) A alegação de que uma revelação secreta foi dada a algum vidente ou profeta; (2) Essa revelação é transmitida por meio de um sonho, uma visão ou o transporte do vidente para o céu – embora frequentemente os três meios sejam combinados; (3) A revelação geralmente é mediada por alguma figura, como um anjo, que atua como guia e intérprete do vidente; (4) A revelação geralmente não é autoexplicativa, mas consiste em uma variedade de símbolos misteriosos envolvendo animais (muitas vezes compostos de animais diferentes, com várias cabeças), figuras mitológicas e números; e, finalmente, (5) A recepção da revelação é frequentemente atribuída a

Witherington, por exemplo, aponta que faltam no cap. 13 alguns elementos essenciais do gênero apocalíptico, a saber, “(1) um mediador de outro mundo; (2) visões do céu ou viagens sobrenaturais; (3) fraseologia e imagens apocalípticas; (4) definição da data”.¹⁷¹ Do mesmo modo Hooker assevera:

O discurso carece de muitas das características da escrita apocalíptica: não há visão celestial, nenhum uso de imagens bizarras, nenhuma descrição do que acontece após a parusia – nenhuma ressurreição, nenhum julgamento, nenhuma punição ou recompensa – e a ideia de que se pode identificar o tempo do Fim é especificamente negado. O escritor está mais preocupado em alertar seus leitores sobre os perigos que os aguardam e exortá-los a se prepararem para uma longa luta do que em encorajá-los sugerindo que o Fim está próximo: na verdade, ele parece preocupado em abafar a expectativa excessivamente entusiástica do Fim que pode levar apenas ao desapontamento.¹⁷² (tradução nossa)

Lambrecht,¹⁷³ assim como aqueles que não consideram Mc 13 como um discurso apocalíptico, tendem a defini-lo como uma parênese:¹⁷⁴

Sem dúvida, existem semelhanças entre o discurso do Monte das Oliveiras e a linguagem apocalíptica tradicional [...], no entanto, existem enormes diferenças. A principal delas é que Marcos 13 consiste em uma parênese (exortação). O gênero da parênese ou como é comumente chamado “discurso de despedida”, é caracterizado

alguma figura do passado: Isaías, Sofonias, Enoque, Daniel, Esdras, Adão, Pedro, Moisés. BARR, D. L. *Beyond genre: the expectations of Apocalypse*, p. 74.

¹⁷¹ WITHERINGTON III, B. *The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary*, p. 336.

¹⁷² HOOKER, M. D. *The Gospel according to Saint Mark*, p. 299

¹⁷³ LAMBRECHT, J. *Die Redaktion der Markus-Apokalypse: Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, 1967 apud YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. *The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark*, p. 18.

¹⁷⁴ Hatina defende que Mc 13 se trata de uma parênese, por faltar nele motivos literários que o enquadrem no gênero apocalíptico. Esses motivos literários, no entanto, foram catalogados por Hatina a partir de vários autores distintos que não apontam motivos concordantes, mas dispersos, a saber: (1) a falta de uma referência à libertação de Israel nacional de seus opressores conforme BEASLEY-MURRAY, G. R. *Second thoughts on the composition of Mark 13*, 1983, p. 417; (2) a referência ao fim que ainda não está cumprido (v.7), atua como um corretivo ao apocalíptico, conforme MARXSEN, W. *Mark the evangelist: studies on the redaction history of the Gospel*, 1969, p. 173; (3) a estreita conexão com parênese, conforme HARTMAN, L. *Prophecy interpreted: the formation of some jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13*, 1966, p. 175 e SCHWEIZER, *The good news according to Mark*, 1970, p. 277; (4) a falta de uma visão claramente definida e predeterminada da história, conforme ANDERSON, H. *The Gospel of Mark*, 1976, p. 289 e BEASLEY-MURRAY, G. R. *Jesus and apocalyptic: with special reference to Mark 14,62*, 1980, p. 418; (5) nenhuma menção dos justos que testemunham a punição dos ímpios; (6) nenhum pseudônimo, conforme SCHWEIZER, *The good news according to Mark*, 1970, p. 276; (7) a falta de certeza a respeito do tempo real da catástrofe cósmica; (8) a omissão do destino dos reinos terrestres e daqueles que cometem o mal; e (9) a omissão do sofrimento cósmico – em oposição ao sofrimento com Jesus, conforme HOOKER, M. D. *Trial and tribulation in Mark XIII*, 1982, p. 80-86 apud HATINA, T. R. *The focus of Mark 13,24-27: the parousia, or the destruction of the Temple?*, p. 47.

pela exortação ética dada por um líder de uma comunidade ou patriarca de uma família em face de uma partida iminente ou até mesmo a morte.¹⁷⁵

Stein, no entanto, argumenta acertadamente que:

As tentativas de classificar Marcos 13 como um testamento ou discurso de despedida não são convincentes porque o capítulo carece de características desses dois gêneros como reflexão sobre eventos passados, convocação de discípulos e referência à morte ou partida iminente do orador. Uma descrição melhor para Marcos 13 é defini-lo, juntamente com o restante de Marcos, como um exemplo de “narrativa histórica”. Porém, no final das contas, o rótulo que colocamos neste capítulo pouco importa.¹⁷⁶ (tradução nossa)

Parece que faltam elementos de defesa tanto àqueles que entendem que Mc 13 deve ser considerado um discurso apocalíptico quanto àqueles que propõem se tratar de uma parênese ou discurso de despedida. Estas brechas impedem uma definição imediata ou mais precisa do gênero literário do capítulo nas duas possibilidades propostas. Numa linha intermediária, Maloney propõe que Mc 13 apresenta um gênero híbrido, ou seja, uma parênese (exortação) apocalíptica que, por um lado, usa metáforas apocalípticas tradicionais (vv.7-8; 14-17; 24-27) e, por outro lado, muitas ordens (imperativos) o que o confirma como uma parênese.¹⁷⁷

A proposta de Maloney, apesar de minoritária, certamente possui seu mérito, mas é a proposta de Mc 13 como pertencente ao gênero apocalíptico que encontra maior aceitação nas pesquisas. Whitherington e Hooker, cada um do seu modo, concordam e vão de encontro às características centrais do gênero apocalíptico,¹⁷⁸ e defendem que aqueles pontos ausentes em Mc 13 para defini-lo como um texto apocalíptico podem ser atenuados (ou, quem sabe, até refutados) se considerarmos que para a comunidade marcana o enunciador do discurso é o próprio Cristo, o que dispensa a necessidade de um mediador de outro mundo ou alguma figura

¹⁷⁵ Seguindo Klaus Koch, Pereira Júnior defende que Mc 13 não se trata de um texto apocalíptico, mas de uma parênese, a partir da análise dos oito núcleos de motivos literários que podem ser encontrados nos apocalipses, a saber, (1) expectativa urgente do fim das condições terrenas em um futuro imediato; (2) o final como uma catástrofe cósmica; (3) periodização e determinismo; (4) atividade de anjos e demônios; (5) nova salvação, de caráter paradisíaco; (6) manifestação do reino de Deus; (7) um mediador com funções reais; (8) Na nova era, as condições do homem e do mundo são gloriosas. KOCH, K. *The rediscovery of apocalyptic*, 1972, p. 28-33 apud PEREIRA JÚNIOR, I. L. *Não ficará pedra sobre pedra: o discurso de Jesus no Monte das Oliveiras conforme o Evangelho de Marcos*, p. 32.

¹⁷⁶ STEIN, R. H. *Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13*, p. 43.

¹⁷⁷ MALONEY, E. C. *Mensagem urgente de Jesus para hoje: o Reino de Deus no Evangelho de Marcos*, p. 135.

¹⁷⁸ Seguindo o consenso acadêmico atual sintetizado por David Barr. Cf. tópico 2.1, p. 27.

importante do passado e, até mesmo, de visões, viagens, fraseologia ou imagens sobrenaturais.

Edwards assevera que em Mc 13 nos encontramos diante de “uma trama do apocalíptico judaico que descreve um cataclisma cósmico”, não real e histórico, mas sim “meta-histórico”,¹⁷⁹ que trata do “desencadear, de forma imprevista, da realidade de Deus na criação”.¹⁸⁰ Ao beber destas fontes, Marcos, expressa sua intenção teológica ao longo da narrativa, tendo em vista seus leitores da comunidade cristã primitiva.

Os motivos literários do AT, oriundos da apocalíptica judaica, são muito caros à Marcos e cumprem bem o propósito teológico de transmitir, imgeticamente, aquilo que o evangelista desejava comunicar. Ao analisar tão somente Mc 13,24-27, já é possível ter uma breve noção do quanto a linguagem apocalíptica consegue servir bem aos objetivos da narrativa marcana:

Muito das pesquisas recentes relacionadas ao “discurso da oliveira” giram em torno da linguagem apocalíptica do sol e da lua escurecendo e das estrelas caindo do céu com a vinda do “Filho do Homem” nas nuvens (Mt 24,29-29; Mc 13,24-27; Lc 21,26). Para alguns estudiosos, isso descreve a destruição do templo de Jerusalém e a vindicação e exaltação de Jesus ao céu. Interpretado desta forma, não tem nada a ver com o fim cataclísmico do cosmos (Wright, 1996; Hatina; France). Em apoio a esta visão estão as profecias do AT que usam semelhantes linguagem sobre o sol, a lua e as estrelas sendo abalados para descrever a derrubada de impérios terrestres e cidades (Is 13; 34; Ez 32) [...]. A linguagem apocalíptica descreve os reais efeitos cósmicos da destruição do culto no templo e a exaltação de Jesus no templo celestial como o Filho do Homem daniélico [...]. Em apoio a esta visão temos a clara evidência de que os antigos judeus viam o templo como um microcosmo do “céu e da terra” (Sl 78,69; Josefo, *Antiguidades* 3,181), de modo que a profanação do santuário pode ser descrita como o evento causador da queda das estrelas (Dn 8,9-11) [...]. Estes eventos [...] “abalam” o cosmos, mas não necessariamente o trazem ao fim.¹⁸¹ (tradução nossa)

Vale considerar, no entanto, que além dos motivos literários elaborados pela narrativa, tipicamente vinculados à apocalíptica, também temos um contexto histórico e social de origem fortemente ligado ao gênero que, por sua vez, talvez seja o elemento característico definidor de maior peso:¹⁸²

Marcos 13 é considerado um texto apocalíptico, o pequeno apocalipse. Escrito em um momento trágico [...]. Pedro e Paulo já tinham sido assassinados [...] e a

¹⁷⁹ EDWARDS, J. R. O comentário de Marcos, p. 497.

¹⁸⁰ ERNST, J. II Vangelo secondo Marco, vol. 02, p. 615.

¹⁸¹ PITRE, B. J. Apocalypticism and apocalyptic teaching, p. 30.

¹⁸² Cf. tópico 2.3, p. 32-39.

comunidade marcana vivia ao redor de Roma, sob as ordens do Imperador Vespasiano. Em Roma, a tensão imperial era terrível: em um ano e meio, desde Nero, que antes já havia perseguido os cristãos, até aquele momento, foram assassinados os imperadores Nero, Galba, Otonio e Vitélio.¹⁸³

A marca principal da tradição apocalíptica judaica era reconfortar os fiéis que estavam sob perseguição,¹⁸⁴ fazer conhecido e antecipar o objetivo final da história e a justiça de Deus à humanidade.¹⁸⁵ E Mc 13 é o tipo de narrativa que cumpre bem este propósito de trazer conforto em meio à perseguição ao retratar a difícil situação do povo sob os ditames do Império Romano. Não era possível à comunidade marcana falar tudo às claras. E por esse motivo a escolha de um gênero literário familiar – o apocalíptico – que tradicionalmente já faz uso de símbolos e imagens para comunicar sua mensagem.¹⁸⁶

Geralmente escritos em tempo de perseguição, (os apocalipses) se valiam de um modo indireto de comunicar, através de uma linguagem camuflada, que era entendida apenas pelo grupo perseguido e não por quem estava fora dele, pois se falassem às claras poderiam ser presos. Os símbolos funcionavam como senhas, que se revelavam apenas para quem os conhecia.¹⁸⁷ [...] Marcos usa uma linguagem que dá a impressão de que tudo iria se desmoronar, que era chegado o fim, o que leva muitos que o leem a pensar que trata do fim do mundo, mas não é disso que ele fala. O desafio da comunidade era superar o medo com a esperança, o que foi conseguido com a fé no Jesus ressuscitado.¹⁸⁸

De especial atenção no capítulo é a passagem que descreve o momento exato da intervenção divina, justamente os vv.24-27, com o qual este estudo se ocupa. Para Carmona, em Mc 13,24-27 temos “uma série de fenômenos cósmicos, tomados da linguagem apocalíptica, que acompanham a teofania-juízo”.¹⁸⁹ Segundo Myers, “os prodígios cósmicos, simbólicos do julgamento, são comuns na literatura apocalíptica [...] e se originam na tradição profética tardia”.¹⁹⁰ Berger define esta passagem como um vaticínio sobre o momento do fim ou sobre o juízo vindouro.¹⁹¹

O gênero literário “vaticínio” engloba textos, quase sempre curtos, que se referem a eventos futuros, felizes ou infelizes, fora do esquema ato-efeito, fazendo

¹⁸³ MORGADO, C. Apocalipse de Marcos (Mc 13), p. 573.

¹⁸⁴ WILLIAMSON JR, L. Marco, p. 323.

¹⁸⁵ IBARRONDO, X. P. Apocalipsis, p. 13-14.

¹⁸⁶ MORGADO, C. Apocalipse de Marcos (Mc 13), p. 574.

¹⁸⁷ MORGADO, C. Apocalipse de Marcos (Mc 13), p. 568.

¹⁸⁸ MORGADO, C. Apocalipse de Marcos (Mc 13), p. 574.

¹⁸⁹ CARMONA, A. R. Evangelio de Marcos, p. 130.

¹⁹⁰ MYERS, C. O Evangelho de São Marcos, p. 408.

¹⁹¹ BERGER, K. As formas literárias do Novo Testamento, p. 267.

frequentes analogias com os profetas do Antigo Testamento. Em Mc 13,24-27, analogias especialmente com Isaías, Daniel, Ezequiel e Zacarias.¹⁹² Quanto à forma, os vaticínios são reconhecíveis, muitas vezes, pelo uso dos verbos no futuro, características claramente identificáveis nesta passagem.¹⁹³ Segundo Berger:

Há o grande grupo dos vaticínios que se referem ao futuro escatológico, desde a perseguição da comunidade (provavelmente também já atual), passando pelas tribulações escatológicas, até a separação, no Juízo, e a substituição do sofrimento pela felicidade – como na literatura profética, ainda predominam as predições de calamidades. Dentro dos apocalipses sinóticos, às vezes, mas raramente e muito por alto, é indicado para que servem esses vaticínios: é para que os fiéis sejam prudentes e vigilantes, não vacilem, tenham paciência e não se deixem seduzir [...]. A importância dos vaticínios para as comunidades da época consistiu, em suma, na superação do sofrimento. Pois, se os mensageiros de Deus sabiam das tentações e horrores, então a soberania de Deus e a salvação dos justos não foram abolidas pelas ameaças contemporâneas, e tudo isso só podia ser o caminho para o Reino, sobre o qual Deus também é o Senhor. Se Deus e seus profetas sabiam do lado negativo, não se podia tirar daí nenhum argumento contra Deus e a mensagem. No primeiro plano estão, pois, estas duas ideias: é necessário que os justos sejam separados dos injustos, e o sofrimento será seguido pela glória.¹⁹⁴

A modo de conclusão é possível definir Marcos como um gênero literário com características próprias, denominado Evangelho, que se aproxima, na sua forma, das antigas biografias greco-romanas. O cap. 13 pode ser enquadrado como um discurso do gênero apocalipse e os vv.24-27 como um vaticínio sobre o momento do fim ou sobre o juízo vindouro, tendo seu *Sitz im Leben* diretamente ligado ao contexto de perseguição, alienação e sofrimento sob o domínio do Império Romano.

3.3.4 Análise redacional

A análise redacional dos textos do Evangelho de Marcos é mais difícil por não ser possível acessar com precisão as fontes utilizadas.¹⁹⁵ Apesar de haver a compreensão de que o evangelista teve acesso a uma variedade de fontes, os

¹⁹² STANDAERT, B., Marco. Vangelo di una notte Vangelo per la vita, p. 692; MEYNET, R. Il Vangelo di Marco, p. 411.

¹⁹³ BERGER, K. As formas literárias do Novo Testamento, p. 262-264.

¹⁹⁴ BERGER, K. As formas literárias do Novo Testamento, p. 263.

¹⁹⁵ WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, 2012, p. 159.

estudiosos diferem sobre a ênfase no papel de Marcos como um compilador de tradições ou um autor que dominava seus materiais.¹⁹⁶

A crítica redacional de Mc 13 esbarra na crítica da forma, pois ele parece um capítulo à parte neste Evangelho, por se tratar de um discurso longo (de extensão atípica no Evangelho) com um suposto caráter apocalíptico que foge às convenções dos demais ditos escatológicos pré-pasciais de Jesus. No lugar da concepção escatológica dos judeus, que abarcava a parusia com poder e glória,¹⁹⁷ o Jesus pré-Pascal havia pregado que o reino de Deus já havia chegado e se estenderia gradualmente sobre toda a humanidade, além de ter evitado usar o título de “Messias” para si mesmo, apenas se considerando um profeta¹⁹⁸.

A primeira hipótese, levantada por Colani (1864) e abordada por Weiffenbach (1873) e G. R. Beasley-Murray (1954-1957), dá conta que o cap. 13 de Marcos possui na sua base de composição um pequeno apocalipse judaico ou judaico-cristão,¹⁹⁹ que teria tido seu *Sitz im Leben* na perseguição sofrida durante a guerra judaico-romana (66-70 d.C.), tornando-se então um importante instrumento que deveria ter animado seus leitores diante da iminente queda de Jerusalém. A integração deste apocalipse com os ditos autênticos de Jesus e expectativas das primeiras comunidades de seguidores do Cristo teria sido feito por um autor posterior, podendo ser inclusive o próprio Marcos.²⁰⁰

Colani também acreditava que declarações como Marcos 13,24–27, nas quais o Filho do Homem retorna logo após a queda de Jerusalém, e 13,30, nas quais o fim da história ocorreria durante a vida dos discípulos, não eram autênticas [...]. Foram os discípulos que mais tarde adicionaram tais crenças messiânicas e apocalípticas judaicas às tradições de Jesus [...]. Ele viu Marcos 13,5–31 como consistindo de ensinamentos apocalípticos judaico-cristãos que não vieram do Jesus histórico e eram de fato contrários aos seus ensinamentos. Desde então, numerosos estudiosos seguiram Colani e encontraram atrás de Marcos 13 uma fonte judaica ou judaico-

¹⁹⁶ COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 598-599.

¹⁹⁷ MATEOS, J. Marcos 13, p. 25-26; GNILKA, J. El Evangelio según San Marcos, p. 235; MILLOS, S. P. Marcos, p. 1278.

¹⁹⁸ STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, p. 34.

¹⁹⁹ A autenticidade do discurso foi contestada por Timothée Colani em 1864. Ele argumentou que parte do capítulo se tratava de um apocalipse judaico-cristão mencionado por Eusébio (História Eclesiástica 3.5), equivalente à revelação divina que instruíra os membros da comunidade cristã em Jerusalém para deixar a cidade. O discurso interpolado (vv.5–31) foi escrito antes do início do cerco de Jerusalém. Em 1933, Gustav Hölscher argumentou que “o pequeno apocalipse” era um texto judaico escrito em 39-40 d.C. no contexto da crise evocada pela tentativa do Imperador Romano Calígula de instalar sua estátua no templo em Jerusalém. Alguns defensores da teoria do “pequeno apocalipse” sugeriram que esse texto circulava na Judéia na forma de um folheto apocalíptico. COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 596.

²⁰⁰ MATEOS, J. Marcos 13, p. 24.

cristã que consistia em algo como 13.7–8.12.14–22.24–27; ou 13.5b–8.12–16.19–22.24–27; ou 13,6- 7b.8.12.13b-20a.22.24-27; ou 13,7–8.14–20.24–27.²⁰¹ (tradução nossa)

Longe de alcançar um consenso, desde Colani alguns autores concordaram e outros discordaram da proposta de um pequeno apocalipse por trás da redação final de Mc 13, até a proposta de L. Hartman (1966)²⁰² que através de analogias entre a literatura apocalíptica e Mc 13 sugeriu que este capítulo não se tratava de um pequeno apocalipse reelaborado para um novo contexto como vinha sendo proposto até então, mas que se tratava de um *midrash* do livro de Daniel.²⁰³

Em relação ao uso das possíveis fontes bíblicas utilizadas pelo autor bíblico para compor Mc 13,24-27, o aparato crítico da NA²⁸ sugere haver a presença tanto de citações quanto de alusões ao AT.²⁰⁴ Uma análise pormenorizada, no entanto, não deixa evidente o uso de citações nesta seção, senão alusões; exceto pelo v.24, que suscita dúvidas quanto a se tratar de citação ou alusão, a depender do critério a ser considerado.²⁰⁵

Graças ao uso abundante de algumas imagens bem características, é possível identificar alguns textos-fonte. O v.24 remete o leitor / ouvinte do Evangelho a diversos textos (Is 13,10; Jl 2,10.31; 3,4; 4,15; Ez 32,7; Am 8,9), porém seu paralelo mais próximo é Is 13,10. O v.25 é vinculado a Is 34,4 por se tratar do único texto do AT que faz referência a estrelas caindo do céu no contexto de juízo.²⁰⁶ O v.26 é

²⁰¹ COLANI, T. Jésus Christ et les croyances messianiques of son temps, 1864 apud STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, p. 34.

²⁰² HARTMAN, L. Prophecy interpreted: the formation of some Jewish Apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13, 1966 apud MATEOS, J. Marcos 13, p. 29.

²⁰³ D. M. Young e M. Strickland também concordam com a posição de Hartman sobre Mc 13 ser um *midrash* de Daniel 7. YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark, p. 263. Esta ideia se fundamenta na popularidade do livro de Daniel entre os judeus no séc. I. O livro do profeta já havia inspirado a redação de outras obras, como 1 Enoque e voltaria a inspirar a redação também de obras futuras, como 4 Esdras. Esta pesquisa retomará a discussão do uso de Dn 7 em Mc 13,26 no tópico 5.2, etapa de análise dos textos-fonte e contextuais.

²⁰⁴ “Diferentemente de uma citação do AT, que é uma referência direta, a alusão é indireta [...]. Alguns acreditam que a alusão deva consistir na reprodução da passagem do AT numa combinação singular de no mínimo três palavras. Talvez isso seja uma boa regra prática, contudo, ainda é possível que um número menor de palavras ou mesmo uma ideia seja uma alusão”. BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 55-56.

²⁰⁵ A análise pormenorizada do uso do AT no NT se dará no cap. 05.

²⁰⁶ MCLEAN, B. H. Citations and allusions to Jewish scripture in early Christian and Jewish writings through 180 C.E., p. 87, 89, 114; EVANS, C. A. Ancient texts for New Testament studies: a guide to the background literature, p. 358; ARCHER, G. L.; CHIRICHIGNO G. Old Testament quotations in the New Testament, p. 98-101; WATTS, R. E. Marcos, p. 281; VAN IERSEL, B. M. F. Mark: a reader-response commentary, p. 59.

comumente ligado a Dn 7,13.²⁰⁷ O v.27, por sua vez, é considerado uma alusão a Zc 2,6 (LXX) e Dt 30,4 combinados.²⁰⁸

Quanto a localização temporal da redação de Mc 13, é relevante considerar que “não há nada no material que descreva o julgamento de Jerusalém que ainda não seja encontrado nas previsões e descrições proféticas anteriores de um evento desse tipo”²⁰⁹, ou seja, não há informações no cap. 13 que possam ser enquadradas após o ano 70 d.C.²¹⁰

Edwards e Ernest afirmam que essa visão gloriosa do futuro não traz nada relacionado ao aspecto de um futuro de Jerusalém ou de Israel,²¹¹ nem sequer sobre a destruição de Jerusalém.²¹² Por outro lado, isso devolve as descrições dos eventos para os lábios de Jesus, concordando com a tendência acadêmica de reconhecer que grande parte desse material teve sua origem nos ensinamentos dele.²¹³

Pelo contrário, há várias coisas que faltam na previsão de Jesus que indicam que Marcos 13 foi escrito antes de 70 d.C. Uma é a falta de qualquer menção à grande parte que o fogo teve na destruição do templo e da cidade. Outra é a omissão de qualquer menção aos violentos e intramurais combates entre vários grupos judaicos durante o cerco. Ainda outra é a falta de menção aos milhares de judeus que foram crucificados pelos romanos fora dos muros da cidade. Finalmente, a referência à oração para que a destruição não ocorra durante o inverno (13,18) seria mais estranha se escrita após 70 d.C., uma vez que a destruição da cidade ocorreu no verão daquele ano.²¹⁴ (tradução nossa)

²⁰⁷ MCLEAN, B. H. Citations and allusions to jewish scripture in early christian and jewish writings through 180 C.E., p. 111; EVANS, C. A. Ancient texts for New Testament studies: a guide to the background literature, p. 358; ARCHER, G. L.; CHIRICHIGNO G. Old Testament quotations in the New Testament, p. 140-141; VAN IERSEL, B. M. F. Mark: a reader-response commentary, p. 59.

²⁰⁸ MCLEAN, B. H., Citations and allusions to jewish scripture in early christian and jewish writings through 180 C.E., p. 53, 117; WATTS, R. E. Marcos, p. 284.

²⁰⁹ Stein aponta as seguintes referências ao Antigo Testamento: Sl 74,3-7; 137,1-9; Jr 7,14; 9,11; 26,6.17-19; 32,24-29; 52,4-30; Ez 4,1-3; Mq 3,9-12. STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, p. 35.

²¹⁰ Não é impossível, portanto, que a escrita do discurso e, com ele, a do Evangelho, se localize no início da década de 40 (na ocasião em que Calígula erigiu sua estátua no Templo) ou, mais tardiamente, em 66/67 (na ocasião da invasão da Palestina pelo exército romano). Embora o momento da composição do Evangelho suscite os pontos de vista mais conflitantes, o discurso oferece um ponto de apoio para datação precoce, que coincide com outros dados da tradição primitiva, em particular com Atos dos Apóstolos (At 1,6; 10; 12,11; 15,7-11). Segundo Lucas, após a morte e ressurreição de Jesus, o grupo judeu-cristão tardou em abandonar os ideais do judaísmo para aceitar a mensagem universalista do Evangelho. E em Mc 13 encontramos ainda aquela postura nacionalista do grupo de discípulos. MATEOS, J. Marcos 13, p. 451-452; TAYLOR, N. H. The destruction of Jerusalem and the transmission of the synoptic eschatological discourse, p. 285, 308.

²¹¹ EDWARDS, J. R. O comentário de Marcos, p. 499.

²¹² ERNST, J. II Vangelo secondo Marco, p. 616.

²¹³ STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, p. 35.

²¹⁴ STEIN, R. H. Jesus, the Temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13, p. 35.

É válido também considerar a hipótese de que o objetivo da redação de Marcos fosse corrigir uma série de interpretações escatológicas conflitantes de seu tempo, oriundas, talvez, de algumas interpretações equivocadas dos escritos Paulinos (1Ts 4,13-18). Essa observação é importante, pois algumas discussões recentes desse capítulo se concentram no possível uso que Marcos faz de Paulo, buscando uma análise mais dirigida para outros possíveis contextos específicos vividos pela comunidade marcana.

Uma questão para a qual algumas evidências podem ser encontradas é se a tradição pré-marcana pode ser discernida na descrição da vinda do Filho do Homem nos vv.24-27. Alfred Resch argumentou que a descrição de Paulo da parousia em 1Ts 4,13-18 depende de declarações de Jesus que também são encontradas nos Evangelhos Sinóticos. Ele interpretou a referência a um λόγος κυρίου (“palavra” ou “dito” ou “discurso do Senhor”) no v.15 para significar que Paulo conhecia alguns ditos atribuídos ao Jesus histórico. Ele propôs que “seremos levados” (ἀρπαγησόμεθα) no v.17 está relacionado a “ele reunirá os eleitos” (ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτούς) em Marcos 13,27 e que ἐν νεφέλαις (“nas nuvens” ou “sobre as nuvens”) em 1Ts 4,17 está relacionada à mesma frase grega em Marcos 13,26.²¹⁵ (tradução nossa)

A hipótese, neste caso, seguindo Hartman, é de que Paulo teria tido conhecimento da tradição ou do *midrash* de Daniel no qual Mc 13 também teria se baseado – tradição esta que não sobreviveu até os nossos dias. É claro que Paulo não teria citado a tradição literalmente, mas a expôs livremente.²¹⁶ David Wenham propõe que se Paulo fez uso de uma tradição ligada a algum dito sinótico, “Mc 13,27 seria um bom candidato, já que ‘trará com ele’ (ἄξει σὺν αὐτῷ) em 1Ts 4,14 é semelhante e talvez relacionado a ‘Ele reunirá os eleitos’ (ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτούς) naquele verso de Marcos”.²¹⁷

A conexão entre 1Tessalonicenses 4 e Marcos 13 também foi posta em causa pelo argumento do chamado “arrebamento”, a ideia de que “seremos levados” (ἀρπαγησόμεθα) em 1Ts 4,17, é peculiar a Paulo. É provável que, ao contrário, a descrição do Filho do Homem em Mc 13,27 enviando os anjos para reunir os eleitos dos quatro ventos pressuponha um evento semelhante ao descrito por Paulo. É verdade que a passagem de Marcos não especifica para onde os eleitos serão levados uma vez reunidos, mas o envolvimento dos anjos sugere que eles são levados para o céu. À luz da variabilidade da tradição oral e de sua constante adaptação a novas situações, a conexão entre Marcos 13,26–27 e 1Ts 4,15-17 poderia ser explicada postulando-se que cada texto resultou de uma versão diferente da tradição oral sobre a parousia. Essa conclusão, no entanto, deve permanecer como uma hipótese, uma vez

²¹⁵ COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 599.

²¹⁶ COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 599-600.

²¹⁷ COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 599.

que é igualmente possível que cada texto resulte da adaptação e atualização do autor a respeito de um texto escrito anteriormente e que seria reescrito nas suas próprias palavras. Marcos descreve o evento primariamente em termos visuais. Paulo enfatiza o que será ouvido.²¹⁸ (tradução nossa)

A modo de conclusão, a análise redacional aponta para uma forte dependência de Mc 13 em relação ao livro de Daniel ou de alguma tradição ou *midrash* ligado a ele e a seção 13,24-27 traz em si uma composição ordenada de alusões ao AT. É discutível se Marcos fez uso de 1Ts 4,13-18 buscando corrigir alguma interpretação escatológica de seu tempo. Quanto à data da redação, tem-se por certo que Mc 13 foi escrito antes da destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. e que sua origem se deu, muito provavelmente, a partir dos ensinamentos do próprio Jesus.

3.4 Crítica das tradições

A Pontifícia Comissão Bíblica define que a crítica das tradições “situa os textos em correntes de tradição, das quais ela procura determinar a evolução no decorrer da história”.²¹⁹ Por “crítica das tradições” se entende um dos passos do método exegético histórico-crítico, por “história das tradições” ou *Traditionsgeschichte* se entende o estudo das tradições sob uma perspectiva cronológica, onde se investiga a pré-história ou fase pré-redacional dos textos e suas modificações no decorrer do tempo.²²⁰ “O objetivo da história da tradição é elaborar um modelo da gênese do texto sob análise”.²²¹

Segundo Croatto e Krüger, este passo exegético pode ser considerado como um dos passos mais difíceis da exegese²²², pois a análise das tradições que permeiam uma perícopa exige um “conhecimento exaustivo não só de grupos e instituições do AT, judaísmo e helenismo, como também de sua história e literatura”.²²³

Quando os textos foram transmitidos de forma oral ou escrita, eles se transformaram de várias maneiras até alcançar sua configuração final. Percorreram um processo de

²¹⁸ COLLINS, A. Y. *Mark: a commentary on the Gospel of Mark*, p. 600.

²¹⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 42.

²²⁰ LIMA, M. L. C. *Exegese Bíblica: teoria e prática*, p. 143; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*, p. 166.

²²¹ SCHNELLE, U. *Introdução à exegese do Novo Testamento*, p. 111.

²²² CROATTO, J. S.; KRÜGER, R. *Métodos exegéticos*, 1996, p. 196 apud WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*, p. 305.

²²³ WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*, p. 305.

crescimento e modificação, no qual foram inseridos num novo contexto, transformados ou reescritos diante de novas situações. Essas transformações podem ser depreendidas de camadas do crescimento, que documentam a história do texto.²²⁴

De acordo com Lima, Fohrer, Wegner, Croatto e Krüger, o conjunto de imagens, conceitos, ideias, símbolos, motivos e temas expressam pensamentos e modos de conceber algo com características semelhantes em textos diferentes, e por isso, evocam temáticas específicas que remetem o leitor para um determinado mundo conceitual²²⁵ e, conseqüentemente, para uma tradição que está sendo revisitada naquele momento.

Quanto a diferença entre motivos e tema, Lima elucida:

A diferença entre motivo e tema reside basicamente no acento dado. Um motivo sempre traz consigo o aspecto conceitual, mas o integra em expressões e imagens. Os temas, diferentemente, focalizam o aspecto conceitual, sendo mais livres no uso do vocabulário: são propriamente elementos conceituais.²²⁶

Possíveis tradições podem ser identificadas quando se constatam influências culturais que sejam comuns a vários textos independentes entre si. Os motivos literários podem ser representados pela ideia da criação do homem a partir do barro, a imagem do “justo sofredor” ou dos exércitos celestes de Yahweh. Os temas podem ser exemplificados pelas concepções de libertação da escravidão ou do Dia do Senhor, por exemplo.²²⁷

Como as tradições são transmitidas de geração em geração, pode-se contar com a probabilidade de que venham a adquirir novos significados, sejam adaptadas a novas realidades; em suma, que apresentem variações. Até que ponto as diferenças de sentido de termos e expressões indicam diferentes formas de pensamento, diferentes mentalidades (e, portanto, tradições diversas), e até que ponto essas diferenças semânticas implicam o desenvolvimento de uma mesma tradição – isto só poderá ser esclarecido com o estudo amplo e aprofundado do uso do vocabulário e das temáticas envolvidas.²²⁸

Quando nos referimos aos textos do Novo Testamento, em especial, é preciso levar em conta que “antes da sua composição por escrito, circulavam fragmentos

²²⁴ SCHNELLE, U. Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 111.

²²⁵ FOHRER, G. Exegese des Alten Testaments, p. 102, 105 apud LIMA, M. L. C. Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 145; CROATTO, J. S.; KRÜGER, R. Métodos exegéticos, 1996, p. 195 apud WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, p. 305.

²²⁶ LIMA, M. L. C. Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 146.

²²⁷ SIMIAN-YOFRE, H. (org.). Metodologia do Antigo Testamento, p. 110.

²²⁸ LIMA, M. L. C. Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 151.

orais isolados, de vários gêneros”.²²⁹ Podemos elencar narrativas, confissões de fé, ditos de Jesus, parábolas etc. Esses fragmentos foram recolhidos e reunidos em coletâneas maiores ou citados em alguma epístola.

Em Mc 13,24-27 encontramos uma concentração singular de referências a diversas imagens que evocam tradições antigas presentes no AT, a saber, o escurecimento do sol e da lua, a queda das estrelas, o abalo dos céus, a visão do Filho do Homem vindo nas nuvens, das figuras angélicas e a reunião dos eleitos. Na perícopes em discussão, todos os motivos encontram lugar de referência nos escritos proféticos e nos escritos apocalípticos que versam sobre o Dia do Senhor, o “Filho do Homem” e a restauração de Israel (ilustrada pela imagem da reunião dos eleitos).

Conclui-se, deste modo, que em Mc 13,24-27 existe pelo menos três tradições independentes. Cada uma delas teve seu próprio percurso de desenvolvimento histórico e de aplicação, mas, ao serem rearranjadas uma ao lado da outra por Marcos, adquiriram um novo significado para atender a um novo contexto. Uma análise pormenorizada do uso de cada tradição se dará num capítulo à parte, onde também será analisado o uso que Mc 13,24-27 faz dos textos-fonte e contextuais.

3.5 Comentário exegético

O comentário exegético se ocupará com a análise semântica e etimológica das palavras, termos e expressões de maior interesse presentes em Mc 13,24-27. Também se ocupará em relacionar e aplicar estes dados conforme o seu uso no Evangelho e no restante das Escrituras.

3.5.1 Mas naqueles dias...

Mc 13,24		
Ἄλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται,	24a	Mas naqueles dias, após aquela tribulação, o sol será escurecido,
καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,	24b	(e) a lua não dará a sua claridade,

²²⁹ EGGER, W. Metodologia do Novo Testamento, p. 166.

A expressão adverbial temporal ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις aparece quatro vezes em Marcos (1,9; 8,1; 13,17.24). Em todas as ocorrências indicando um período definido e não um dia específico,²³⁰ normalmente introduzindo oráculos escatológicos.²³¹ Já o substantivo ἡμέρα aparece 389 vezes na NA²⁸, exceto em 2 e 3Jo. O leque semântico da palavra é variado, podendo significar: (1) uma unidade de tempo que consiste em vinte e quatro horas; (2) o dia em contraste com a noite; (3) o próprio tempo ou um período de tempo, ou, particularmente, o momento da vida ou atividade de uma pessoa; e, por fim, (4) um dia específico.²³² Em Marcos o termo é encontrado 26 vezes, sendo que ligado a um período definido de tribulação e julgamento, somente 06 vezes e apenas no cap. 13 do Evangelho (v.17.19.20[2x].24.32).

Ainda no v.24 encontramos uma segunda expressão adverbial temporal μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην. Essa indicação dupla de tempo acontece corriqueiramente em Marcos.²³³ Neste caso, indica que “a tribulação chegou ao mais alto nível e está para explodir”.²³⁴ No grego secular θλίψις significa, literalmente, “aflição”, “tribulação” ou “pressão” no sentido físico. O uso figurado do termo é utilizado desde a LXX para vários termos hebraicos com valor semântico de “angustiar”, “tratar com hostilidade”, “afligir”, “oprimir”, “acossar”, “ser hostil a” e até “destruir”, nem sempre sendo possível distinguir entre a aflição interna ou externa.²³⁵ Em todo NT o substantivo é contado 45 vezes, sendo que em Marcos o termo possui 03 ocorrências, 01 vez com valor semântico de sofrimento ou angústia (Mc 4,17) e 02 vezes com valor de tribulação ou aflição (Mc 13,19.24).

A dramaticidade da narrativa é sustentada pelo uso do verbo σκοτίζω no futuro passivo, que ilustra a imagem do escurecimento do sol e da lua, como que em um “colapso cósmico total”.²³⁶ A palavra é atestada desde Homero, quase sempre associada à escuridão que abrange o Hades como lugar de morte e, principalmente, de punição. A existência sombria no reino dos mortos não é “vida verdadeira” e essa sombra também pode se projetar na vida presente.²³⁷

²³⁰ MATEOS, J. Marcos 13, p. 334-335; DELLING, G. ἡμέρα, p. 950.

²³¹ EVANS, C. A. Mark 8,27-16,20, p. 327.

²³² TRILLING, W. ἡμέρα, p. 119.

²³³ Cf. 1,32.35; 4,35; 10,30; 14,30.43; 15,42; 16,2. POHL, A. Evangelho de Marcos, p. 376.

²³⁴ MILLOS, S. P. Marcos, p. 1.273.

²³⁵ SCHLIER, H. Θλίβω, θλίψις, p. 139.

²³⁶ EDWARDS, J. R. O comentário de Marcos, p. 498.

²³⁷ CONZELMANN, H. Σκότος, σκοτία, σκοτόω, σκοτίζω, σκοτεινός, p. 424-425.

Na cosmologia hebraica “as trevas estão ligadas ao caos, e a criação começa com luz. A ênfase não está nas trevas originais, mas em sua superação pela palavra de poder de Deus”²³⁸ que sobrepõe o caos primordial, transformando a desordem em ordem. A palavra também afeta a escatologia hebraica. Joel e Amós proclamam o Dia do Senhor como um dia de trevas (Am 5,20; Jl 2,1-2). “Ele tem em vista o juízo histórico de Israel, porém o começo do caos está por trás da metáfora. Contudo, mesmo o caos está debaixo do controle de Deus (Am 8,9)”²³⁹.

Esta associação de ideias relacionada ao verbo σκοτίζω ganham corpo em Mc 13,24. Encontramos aqui um cenário de desordem cósmica que precede a vinda do Filho do Homem. Sua chegada triunfal, com poder e glória, sobrepõe o caos e reforça o papel ordenador do juízo divino sobre a escuridão. A teologia do NT desenvolve ainda mais esta ideia quando associa o Cristo ao logos divino joanino que prevalece sobre as trevas (Jo 1,1-5).

Nota-se, pelo uso do futuro passivo σκοτισθήσεται, que o sol não escurecerá devido a sua própria contingência, mas será definitivamente apagado pela ação divina. A raiz σκοτίζω é atestada 05 vezes no NT e apenas 01 vez em Marcos, aqui no v.24. Cabe observar que o substantivo σκότος (escuridão ou trevas) correlato à raiz do verbo, também possui uma única ocorrência em Marcos, justamente na ocasião da crucificação e morte de Jesus (Mc 15,33), havendo alta probabilidade de um versículo estar aludindo ao outro, talvez de modo intencional.

A lua também não dará sua luz e, com isso, a humanidade se verá em total escuridão. Quando associada aos eventos escatológicos, regularmente a lua é posta lado a lado do sol. No julgamento ela será escurecida (Ecl 12,2; Is 13,10; Ez 32,7; Jl 2,10); “envergonhada” (Is 24,23); transformada em sangue (Jl 2,31; T. Moisés 10,5) e paralisada no seu curso (Hab 3,11; En. Et. 80,4; 2Esd 5,4).²⁴⁰

O substantivo φέγγος, significando brilho ou luz é atestado desde Homero. Na LXX a palavra ocorre 24 vezes com o mesmo significado, frequentemente ligada à ideia do brilho ou da luz que emana da face do Senhor quando na sua aparição.²⁴¹ No NT a palavra ocorre 03 vezes, sendo 02 nos apocalipses sinóticos (Mt 24,29; Mc 13,24) e 01 vez na parábola da candeia (Lc 11,33). É válido destacar

²³⁸ CONZELMANN, H., Σκότος, σκοτία, σκοτόω, σκοτίζω, σκοτεινός, p. 429.

²³⁹ CONZELMANN, H., Σκότος, σκοτία, σκοτόω, σκοτίζω, σκοτεινός, p. 429.

²⁴⁰ HAGNER, D. A. Σελήνη, p. 2422-2423.

²⁴¹ Cf. 2Rs 22,13; 23,4; Jó 3,4; 22,28; 38,12; 41,10; Sb 7,10; Os 7,6; Am 5,20; 2Mc 12,9; Ez 1; 10,4; 43,2. MÜLLER, P. G. Φέγγος, p. 418.

que desde sempre o sol e a lua foram os astros responsáveis por permitir à humanidade mensurar o tempo, as estações e os anos. Ao escurecê-los, logo após dois adjuntos adverbiais temporais, o texto transmite a clara ideia de que o tempo é terminado.²⁴²

Mc 13,25		
καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες,	25a	(e) as estrelas cairão do céu,
καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	25b	e os poderes (que estão) nos céus
σαλευθήσονται.	25c	(eles) serão abalados.

O termo ἀστέρες aparece 24 vezes no NT, sendo 14 apenas no livro do Apocalipse. A palavra, comumente traduzido como “estrelas”, indica os astros em geral, podendo designar, além das estrelas, os planetas e meteoros.²⁴³ “O NT compartilha o antigo entendimento segundo o qual estrelas não são simplesmente substâncias materiais, mas seres vivos [...]. As estrelas não possuem um caráter numinoso no sentido de poderes astrais. No entanto, eles podem manter uma relação próxima com os eventos terrestres”²⁴⁴, assim como acontece em Mt 2,2 quando uma estrela brilha de forma excepcional devido ao nascimento de Jesus.²⁴⁵

Na apocalíptica as estrelas são comumente entendidas como elementos celestes controlados por anjos. Embora isso seja verdadeiro, é difícil ver como os anjos poderiam estar representados aqui como relacionados aos corpos celestes, visto que eles são eclipsados e lançados da abóbada do céu. Esse destino negativo parece ser incompatível com a tarefa positiva atribuída a eles no v.27, onde são enviados para reunir os eleitos.²⁴⁶

O substantivo δύναμις aparece 119 vezes no NT, sendo 12 vezes em Mateus; 10 em Marcos; 15 em Lucas; 10 em Atos dos Apóstolos; 36 nas cartas de Paulo; 06 em Hebreus; 02 em 1Pedro; 03 em 2Pedro e 12 em Apocalipse.²⁴⁷ Os sinóticos

²⁴² GONZAGA, W.; RAMOS, D. S. A reelaboração da tradição do “Filho do Homem” pela comunidade marcana em Mc 13,24-27, p. 231-232.

²⁴³ MILLOS, S. P. Marcos, p. 1275; PESCH, R. II Vangelo di Marco, p. 452; EVANS, C. A. Mark 8,27-16,20, p. 328.

²⁴⁴ RITZ, H. J. Ἀστήρ, p. 94-95.

²⁴⁵ RITZ, H. J. Ἀστήρ, p. 94-95.

²⁴⁶ VAN IERSEL, B. The sun, moon, and stars of Mark 13,24-25 in a Greco-Roman reading, p. 85.

²⁴⁷ FRIEDRICH, G. Δύναμις, p. 356.

trazem 03 ocorrências em comum de δύναμις, associado aos astros celestes, justamente nos textos apocalípticos (Mt 24,29; Mc 13,25 e Lc 21,26).

Δύναμις tem uma grande variedade de significados. Isso é indicado pela variedade de palavras com as quais está associado ou com as quais é usado em declarações paralelas. Por um lado, existem expressões sinônimas para poder: ισχύς, κράτος, ἐξουσία e ἐνέργεια; em seguida, as designações para milagre: σημεῖον e τέρας; δύναμις está adicionalmente associado a δόξα, ἀφθαρσία, πνεῦμα, σοφία, λόγος e χάρις. Finalmente, é mencionado em conexão com ἀρχή, ἐξουσία, κυριότης e ἄγγελος [...]. No NT δύναμις pode ser usado quase como sinônimo e, em seguida, também antiteticamente às palavras indicadas, criando uma tensão notavelmente paradoxal. [...] Fraqueza e poder não podem ser unidos, mas em Paulo a fraqueza oferece a melhor possibilidade para o desdobramento de poder. Quando o assunto são os atos de Deus e dos humanos, as relações sinônimas e antitéticas não necessariamente se excluem.²⁴⁸ (tradução nossa)

Δύναμις em Mc 13,25 deve ser entendido no contexto de Is 34,4 e Dn 8,10 (LXX) onde também ocorre a associação entre o termo e os astros celestes sendo abalados. É necessário levar em consideração que os poderes celestes também são associados positivamente às hostes angelicais (Sl 102,21 [LXX]; Sl 148,2) ou, negativamente, aos δυνάμεις – espíritos malignos que, no pensamento judaico, deveriam governar os corpos celestes – que perderam seu poder na ocasião da ressurreição e exaltação de Jesus (1Pd 3,22; Ef 1,18). Esses “poderes” não exercem influência sobre os cristãos porque o amor de Deus em Jesus Cristo é mais forte do que os poderes que perturbam o relacionamento com Deus (Rm 8,38). A perda pública de todo tipo de “poder” contrário à Deus ocorrerá na parusia (1Cor 15,24).²⁴⁹

Embora algumas pessoas acreditem que esta descrição se referira a fenômenos astronômicos extraordinários, outros estão certos de que esta descrição não se aplique a corpos celestes, mas ao colapso dos governos terrestres, que muitas vezes são descritos na literatura apocalíptica por essas figuras de linguagem.²⁵⁰ (tradução nossa)

A presença do futuro perifrástico ἔσονται [...] πίπτοντες e do futuro passivo σαλευθήσονται no texto marcano deixa a cena que ilustra a queda das estrelas e o abalo dos poderes dos céus ainda mais vívida que nos outros sinóticos. Em Marcos

²⁴⁸ FRIEDRICH, G. Δύναμις, p. 356.

²⁴⁹ FRIEDRICH, G. Δύναμις, p. 358.

²⁵⁰ BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. A handbook on the Gospel of Mark, p. 414.

– diferente de Mateus e Lucas – é quase possível enxergar as estrelas caindo uma a uma e não se exclui, novamente, a ação divina.²⁵¹

Na LXX, pelo menos 23 raízes hebraicas são agrupadas e traduzidas pelo verbo σαλεύω (em todas as 61 ocorrências), sempre com o sentido de “tremor”, “agitação” ou “fúria”, podendo abraçar, ainda, o sentido de “temor numinoso”, “espanto”, “confusão” e “horror”.²⁵² No NT σαλεύω ocorre 15 vezes, sendo apenas 01 vez aqui em Marcos. O tremor dos poderes nos céus (eclipse do sol, da lua e a queda das estrelas) são comumente associados à metáfora do “juízo final” e da transformação do cosmos, influenciado diretamente pelas imagens marcantes oriundas do AT.²⁵³ Todo esse leque semântico e imagético é evocado e revisitado aqui em Mc 13,25, conferindo uma grande carga dramática ao texto.

3.5.2

Vindo nas nuvens...

Mc 13,26		
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	26a	E então verá o Filho do Homem
ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.	26b	vindo nas nuvens com grande poder e glória.

O primeiro καὶ τότε (e então), de indicação temporal, revela a figura do Filho do Homem.²⁵⁴ A expressão grega ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – com seus equivalentes hebraico מֶלֶךְ-בְּנֵי-אָדָם e aramaico בְּרֵי בְנֵי אָדָם – ocorre 191 vezes em toda Escritura, sendo 84 no NT. Trata-se de um hebraísmo que significa, simplesmente, “homem” ou “ser humano” e, originalmente, não carrega consigo um aspecto de título divino.²⁵⁵ Do total de ocorrências, 80 estão nos Evangelhos, sendo 14 em Marcos, sempre nos lábios de Jesus (com exceção de Jo 5,27). As outras 04 ocorrências encontram-se em At 7,56; Hb 2,6; Ap 1,13; 14,14.²⁵⁶

²⁵¹ HENDRIKSEN, W. Marcos, p. 577.

²⁵² BERTRAM, G. Σαλεύω, σάλος, p. 65-66.

²⁵³ Cf. Mc 13,25; Mt 24,29; Lc 21,26; cf. Is 13,10; 34,4; Ez 32,7; Jl 2,10; 4,15 – e do pseudoepígrafo 1En 102,2. BALZ, H. Σαλεύω, p. 225.

²⁵⁴ Antes associada ao povo de Israel (Dn 7,13), mas agora personificada e divinizada, provavelmente sob influência de 1Enoque 35-71 (63 a.C.-70 d.C.), sob a figura do “eleito”. EVANS, C. A. Mark 8,27-16,20, p. 328; MARCUS, J. Mark 8-16, p. 909; ERNST, J. Il Vangelo secondo Marco, p. 617-618; GRASSO, S. Vangelo di Marco, p. 315.

²⁵⁵ RATZINGER, J. Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração, p. 275-276.

²⁵⁶ NICKELSBURG, G. W. E. Son of Man, p. 142.

Vale ressaltar, no entanto, que em Hebreus e no Apocalipse a expressão não é precedida pelo artigo monádico,²⁵⁷ o que esvazia um pouco a singularidade do termo e a possibilidade de elevá-lo gramaticalmente à condição de um título propriamente dito. A expressão só adquiriu valor de epíteto a partir do uso feito pelo próprio Cristo e/ou a partir da interpretação dos discursos de Jesus pela comunidade cristã pós-Pascal.

O sujeito indeterminado do futuro médio ὄψονται, pode ser entendido como referindo-se aos habitantes da terra. No entanto, também pode se referir aos eleitos do v.22, tanto mais que são mencionados novamente no v.27.²⁵⁸ Mesmo sem deixar claro quem são estes que verão o Filho do Homem, o plural impessoal pode indicar simplesmente que “todos” o verão,²⁵⁹ ou, como um equivalente da forma passiva, “[o Filho do homem] será visto”.²⁶⁰ Não haverá necessidade de apresentá-lo²⁶¹, pois a raiz grega do verbo, ὀπάω, descreve um “ver” que vai além do simples enxergar e alcança o aspecto da percepção e da compreensão racional.²⁶²

Ao imprimir a imagem do Filho do Homem vindo a partir das nuvens, o autor do Evangelho retira a figura escatológica da nebulosidade e a expõe sob a claridade da glória e do poder,²⁶³ realçando ainda mais “a chegada do juízo”.²⁶⁴ No AT, a presença de Deus manifestando-se “nas nuvens” favorece a releitura marcana de modo a deixar claro a origem divina do Filho do Homem (Ex 34,5; Lv 16,2; Nm 11,25).²⁶⁵ Se antes a escuridão imperava devido ao obscurecimento dos astros, agora, o Filho do Homem se torna a única referência visível para os olhos humanos.²⁶⁶

²⁵⁷ WALLACE, D. B. Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento, p. 223.

²⁵⁸ VAN IERSEL, B. The sun, moon, and stars of Mark 13,24-25 in a Greco-Roman reading, p. 90.

²⁵⁹ STANDAERT, B. Marco. Vangelo di una notte Vangelo per la vita, p. 694.

²⁶⁰ BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. A handbook on the Gospel of Mark, p. 415.

²⁶¹ A vinda de Jesus não precisará de nenhum anúncio, em contraste com os falsos messias que precisam de arautos para anunciar sua vinda (Mc 13,21). O Cristo se anunciará na expansão dos céus e através da extensão da terra. SCHNABEL, E. J. Mark: an introduction and commentary, p. 331-332.

²⁶² BAUER, W. Ὀπάω, p. 719.

²⁶³ GRASSO, S. Vangelo di Marco, p. 315-316; STANDAERT, B. Marco. Vangelo di una notte Vangelo per la vita, p. 693; EVANS, C. A. Mark 8,27-16,20, p. 329.

²⁶⁴ PESCH, R. Il Vangelo di Marco, p. 453.

²⁶⁵ BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. A handbook on the Gospel of Mark, p. 415.

²⁶⁶ GONZAGA, W.; RAMOS, D. S. A reelaboração da tradição do “Filho do Homem” pela comunidade marcana em Mc 13,24-27, p. 233.

3.5.3 Ele reunirá os escolhidos...

Mc 13,27		
καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους	27a	E então ele enviará os anjos
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.	27b	e (ele) reunirá os [seus] escolhidos desde os quatro ventos da extremidade da terra até a extremidade do céu.

O segundo καὶ τότε (e então) nos mostra uma belíssima imagem, onde uma das maiores expectativas judaicas é finalmente consumada: a reunião dos eleitos que estão dispersos entre as nações.

A palavra ἀγγέλους aparece 176 vezes no NT, concentrando 51 ocorrências nos sinóticos e 06 em Marcos. Os anjos assumem diversas funções em toda Escritura, mas, associado especificamente aos textos apocalípticos e/ou de contexto escatológico, eles sempre acompanham a figura do Filho do Homem na execução do juízo vindouro e compartilham funções associadas ao evento.²⁶⁷

O substantivo ἐκλεκτός (escolhido, eleito) possui 23 ocorrências no NT. Termo oriundo da teologia deuteronomista²⁶⁸, a eleição de indivíduos é pensada, majoritariamente, no contexto da eleição da comunidade.²⁶⁹ Em Marcos, a palavra aparece somente no cap. 13 (vv.20.22.27). Esta intervenção divina é concebida pelo evangelista como orientada para a salvação (originalmente dos judeus e, posteriormente, atualizada e ampliada para todos os fiéis independente da raça) e alude ao motivo da reunião de todos os exilados.²⁷⁰

A expressão ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ é encontrada aqui em Marcos e, parcialmente, é retomada também em Mt 24,31. Lucas não lança mão da sentença, pois não faz uso do seu paralelo sinótico. Esta expressão idiomática, carregada de uma linguagem pleonástica, significa simplesmente que os eleitos de Deus serão reunidos, não importa quão dispersos e distantes eles possam estar. O glorioso e poderoso “Filho do Homem” enviará seus anjos para reunir os eleitos que foram espalhados pelos quatro ventos.²⁷¹

²⁶⁷ Cf. Mt 13,39ss.; 25,31; Mc 8,38 par.; 13,37 par.; Lc 12,8; 2Ts 1,7. BROER, I. Ἄγγελος, p. 14.

²⁶⁸ PATRICK, D. Election: Old Testament, p. 435.

²⁶⁹ QUELL, G. Ἐκλεκτός, p. 572.

²⁷⁰ COLLINS, A. Y.; ATTRIDGE, H. W. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 614-615.

²⁷¹ EVANS, C. A. Mark 8,27–16,20, p. 329-330.

O conceito de universo subjacente a esta expressão, em conformidade com a cosmogonia judaica, era o do céu como um semicírculo – ou uma grande cúpula – que cobria a terra. Deste modo, entendia-se que a terra e o céu se encontravam nos dois extremos do mundo, ou, nos “confins da Terra”.²⁷² Logo, a imagem dos quatro ventos associado à imagem da extremidade da terra e dos céus fala da totalidade do mundo e do amplo espectro de alcance da ação de juízo e salvação que o Filho do Homem empreenderá.

O comentário exegético conclui e deixa evidente o quanto Mc 13 está integrado e ao mesmo tempo preserva sua singularidade no Evangelho. A seção 13,24-27 confirma esta natureza do capítulo na escolha que faz de certas palavras e expressões. Como elementos de singularidade é possível apontar, além do gênero “discurso apocalíptico”, o uso particular dos termos ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (v.24), θλίψις (v.24), σαλεύω (v.25) e ἐκλεκτός (v.27). Como elementos de integração, é possível apontar o uso da raiz verbal σκοτίζω (v.24), que se relaciona diretamente com o substantivo σκότος (Mc 15,33); e o uso da expressão υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (v.26), abundante em outras partes do Evangelho.

²⁷² BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. A handbook on the Gospel of Mark, p. 416.

4 EXEGESE BÍBLICA NO PERÍODO APOSTÓLICO

Os intérpretes judeus do séc. I se valiam de alguns princípios exegéticos básicos para nortear a interpretação daqueles escritos tidos como de alto valor espiritual. Para o leitor do séc. XXI esses antigos pressupostos hermenêuticos e o uso de fontes alheias ao AT podem não saltar prontamente aos olhos na leitura bíblica, mas isso não anula seus efeitos para o desenvolvimento teológico do NT. Portanto, visando facilitar uma aproximação ao *modus operandi* como os autores bíblicos interpretavam seus escritos, sugere-se como ponto de partida a principal fonte de referência utilizada pelos cristãos à época. Neste sentido, o campo de pesquisa a respeito do uso do AT no NT talvez seja, de longe, o melhor caminho para a compreensão da exegese bíblica no período apostólico.²⁷³

Os estudos tradicionais sobre o uso do AT no NT sempre utilizaram categorias como profecia e cumprimento, tipo e antítipo, alegoria, *targum* e *midrash* para tentar dar conta do emaranhado de possibilidades que esse campo da pesquisa bíblica propõe. Neste sentido, Steve Moyise e Grant Osborne indicam que o termo literário “intertextualidade”, desenvolvido por Julia Kristeva (1969) e introduzido nos estudos bíblicos por Richard B. Hays (1989), abriu um novo conjunto de possibilidades.²⁷⁴

Por intertextualidade se entende o fenômeno de interação dialógica que um texto sofre quando é utilizado em um contexto diferente, por vezes, recebendo um novo significado no novo contexto. Embora haja aspectos de continuidade, a intertextualidade reconhece que “cada recontagem de uma história é, em certo sentido, uma reformulação dessa história”.²⁷⁵

A “intertextualidade dialógica” afirma que o texto-fonte nem sempre é tão maleável quanto categorias tradicionais como alegoria, tipologia e *midrash* sugerem. Às vezes, o texto-fonte é tão poderoso que traz consigo associações e conotações que não são facilmente silenciadas [...]. Um autor não “domina” um texto no senso de “controlar” seu significado. O texto reage, por assim dizer, lembrando o leitor de que

²⁷³ Em vários momentos do NT os autores bíblicos também fazem uso de fontes extrabíblicas nas suas composições, mas é válido ressaltar que os mesmos princípios hermenêuticos que regem o uso do AT no NT também regem o uso das fontes extrabíblicas no NT. Exemplos de uso destas fontes secundárias serão consideradas no cap. 05 desta pesquisa.

²⁷⁴ OSBORNE, G. R. A espiral hermenêutica, p. 423; MOYISE, S. Intertextuality and biblical studies: a review, p. 418-419; BEETHAM, C. A. Echoes of scripture in the letter of Paul to the Colossians, p. 01; HAYS, R. B. Echoes of scripture in the letters of Paul, p. xii, 14-24.

²⁷⁵ MOYISE, S. Intertextuality and biblical studies: a review, p. 424.

pertenceu a outro lugar e que possui certos “direitos”. Chamo isso de “intertextualidade dialógica”, pois sugere que a influência entre os textos é bidirecional: o novo afeta o antigo, enquanto o antigo afeta o novo.²⁷⁶ (tradução nossa)

De fato, a hermenêutica pós-moderna está certa ao constatar que nenhum texto é uma ilha, logo, nenhum texto pode ser entendido isoladamente. O complexo sistema de códigos e signos que formam uma superfície textual pode ser entendido como uma grande teia ou matriz que depende de outros textos para obter o seu significado. Desse modo, cada novo texto sempre perturba a superfície de textos existentes, revisando-os, à medida que vão surgindo.²⁷⁷

Apesar da contribuição que a compreensão da intertextualidade como fenômeno literário pode agregar para a exegese bíblica, não é recomendado considerá-la como ponto de partida para os estudos bíblicos, pois dificilmente os autores bíblicos tinham clara percepção das inúmeras possibilidades de interações dialógicas quando lançavam mão dos escritos veterotestamentários aplicando-os em um novo contexto.

É necessário considerar a perspectiva de leitura apostólica do AT antes de analisar o seu uso, seja em Marcos ou em todo o NT. O modo como os autores neotestamentários faziam uso das Escrituras era diversificado e gera ocasião para inúmeras discussões acadêmicas que vão desde o uso consciente ou inconsciente de termos comuns ao uso de padrões exegéticos judaicos, a depender do objetivo.²⁷⁸ O centro do debate, na verdade, reside na continuidade ou descontinuidade entre o sentido original das passagens do AT e o uso que os autores do NT faziam delas.

Fato é que a análise intertextual auxilia na compreensão dessa interação dialógica entre os testamentos a posteriori, mas não ajuda o analista a compreender os pressupostos exegéticos e hermenêuticos que norteavam os autores bíblicos. Para isso é imperioso conhecer as tendências de abordagem ao AT que havia no período do judaísmo do Segundo Templo – do qual faz parte o NT. Sem levar em conta esse contexto, qualquer tentativa de análise textual entre os Testamentos seria considerado, minimamente, incipiente.

O percurso para o estudo do *modus operandi* como os autores bíblicos fizeram uso do AT no NT passa antes pela análise dos métodos exegéticos judaicos. Isso

²⁷⁶ MOYISE, S. Intertextuality and biblical studies: a review, p. 424.

²⁷⁷ MOYISE, S. Intertextuality and biblical studies: a review, p. 418.

²⁷⁸ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 21.

nos levará ao levantamento das principais fontes de referência, dos padrões exegéticos mais comuns, das técnicas de apropriação textual mais utilizadas e dos pressupostos hermenêuticos que orientavam a leitura e a interpretação apostólica.

4.1 Fontes primárias e secundárias

Em relação às fontes, o texto hebraico consonantal (TH) e a Septuaginta (LXX) são consideradas as principais. A maioria das citações do AT no NT, inclusive, tem origem na versão grega em detrimento do texto hebraico, menos utilizado. Isso porque a LXX era a Bíblia corrente no séc. I, aceita até na Palestina. Mesmo as epístolas de perfil mais judaico, como Hebreus e Tiago, lançaram mão dela.²⁷⁹

Segundo Osborne, trinta por cento dos casos de citações existentes no NT são idênticas ao TH e, nos casos em que há diferença, até mesmo em relação à LXX, deve-se levar em conta as variantes encontradas nas três recensões judaicas²⁸⁰ ou, como demonstram alguns rolos de traduções gregas que foram encontradas em Qumran, a alguma versão grega que reflete um exemplar hebraico que tenha existido antes da cristalização do cânon veterotestamentário.²⁸¹

Em menor volume, as traduções targúmicas, paráfrases em aramaico do texto hebraico,²⁸² também podem nos ajudar a compreender alguns usos do AT no NT. “Ao dar ‘o sentido’, os targumistas tentaram permanecer o mais fiéis possível ao texto original e ainda assim revelar o significado do que o texto tinha a dizer aos

²⁷⁹ A Septuaginta é a tradução grega do AT, provavelmente elaborada entre 250-150 a.C., em Alexandria, e teve três recensões judaicas (Áquila, Símaco, Teodocião) e três cristãs (hesiquiana, hexaplárica e luciânica). OSBORNE, G. R. *A espiral hermenêutica*, p. 413; FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento*, p. 93-107.

²⁸⁰ OSBORNE, G. R. *A espiral hermenêutica*, p. 421.

²⁸¹ FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento*, p. 117, 120-121. Longenecker acrescenta que apesar da forte dependência da redação da LXX, no NT também existem alguns casos em que citações diferem de todas as versões conhecidas do Antigo Testamento, seja grego, hebraico ou aramaico: (1) Mc 10,19; Mt 19,18-19 e Lc 18,20 ao citar Ex 20,12-16 e Dt 5,16-20; (2) Mc 12,36; Mt 22,44 e Lc 20,42-43 ao citar Sl 110,1; (3) Mc 14,27 e Mt 26,31 ao citar Zc 13,7; (4) Lc 4,18-19 ao citar Is 61,1-2; 58,6. LONGENECKER, R. N. *Biblical exegesis in the apostolic period*, p. 46.

²⁸² Na Palestina do séc. I o aramaico era a língua corrente e o hebraico era utilizado apenas por uma minoria escolarizada. Os Targuns (תרגום = tradução, explicação, comentário) apresentavam paráfrases ora livres, ora mais próximas do original hebraico, a fim de transmitir o sentido do texto. Isso permitia às pessoas comuns compreender melhor as Escrituras. Os primeiros Targuns escritos devem ter surgido por volta do IV ou III séc. a.C., logo, eles estão próximos temporalmente do surgimento da Septuaginta. OSBORNE, G. R. *A espiral hermenêutica*, p. 414-415; FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento*, p. 127.

seus ouvintes. Os Targuns, portanto, ficam a meio caminho entre a tradução direta e a recontagem livre da narrativa bíblica”.²⁸³

Um exemplo bem conhecido é Marcos 4,12, texto em que Jesus cita o AT numa forma próxima ao Targum de Isaias 6,9-10, “para que, vendo, vejam e não percebam; [...] para que não se convertam e sejam perdoados”. Tanto o *ivva* (= propósito, “para que”) quanto o uso de “perdoados” em vez de “curados” (TH e LXX) refletem o targum, mostrando que o propósito de Jesus era descrever os líderes cruéis da parábola do semeador e, por comparação, chamar os ouvintes ao entendimento. Outro exemplo pode ser o eco do Targum de Pseudo-Jônatas, de Levítico 22,28, em Lucas 6,36, “Sede misericordiosos, como o vosso Pai é misericordioso”.²⁸⁴

Como fontes secundárias, é possível indicar outros textos de origem judaica, tais como os escritos de Qumran, de Filo, Josefo, os tratados rabínicos e demais textos considerados apócrifos. Estes documentos ajudam a compreender o pano de fundo histórico-cultural que pode ter influenciado, de certo modo, a cosmovisão apostólica e, conseqüentemente, a releitura do AT sob nova(s) perspectiva(s). Outros textos da literatura helenístico-romana que não bebem nas mesmas fontes bíblico-judaicas do NT, mas que clarificam constantes antropológicas e aspectos sociais das culturas mediterrâneas, também podem ser considerados.²⁸⁵

4.2 Padrões exegéticos

Dentre os principais padrões exegéticos judaicos é possível destacar o método literalista, o *midrash* e o *peshet*.²⁸⁶

Em relação à interpretação literalista, como o próprio nome já diz, se refere ao uso claro, direto, simples e natural do texto. Esse método é particularmente

²⁸³ LONGENECKER, R. N. *Biblical exegesis in the apostolic period*, p. 8.

²⁸⁴ OSBORNE, G. R. *A espiral hermenêutica*, p. 415.

²⁸⁵ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Textos fuente y textos contextuales de la narrativa evangélica*, p. 605.

²⁸⁶ No entanto, considerar esses padrões como “métodos” propriamente dito já no período apostólico ainda é motivo de discussão no campo acadêmico. A definição de *midrash*, por exemplo – um termo usado tanto no judaísmo primitivo quanto no rabínico para designar uma exposição interpretativa e um método particular de interpretação – quando usado de forma mais restrita, também conota um gênero literário particular (cf. A. G. Wright), uma atitude mais do que um método (cf. R. Le Déaut), ou simplesmente “um tipo de interpretação bíblica que é encontrada nos comentários bíblicos judaicos que os judeus chamam de ‘*midrash*’” (cf. D. Boyarin)? Da mesma forma com relação ao termo *peshet*, que aparece nos Manuscritos do Mar Morto. Isso se refere a um método de exegese diferente do *midrash*? Ou deve ser visto como uma subcategoria ou extensão do *midrash* – isto é, como *midrash-peshet*. Ou os dois termos devem ser entendidos como sinônimos? E questões semelhantes podem ser levantadas com relação a *peshat* (“simples” ou “literal”) e exegese alegórica. LONGENECKER, R. N. *Biblical exegesis in the apostolic period*, p. xxiii.

utilizado pelos autores do NT quando eles apelam para a lei mosaica, onde a liminar original é preservada. Esse método é o mais familiar para os intérpretes modernos das Escrituras e não apresenta grandes dificuldades de uso.²⁸⁷

Um segundo padrão exegético, o *midrash*²⁸⁸, provém da palavra hebraica דרש que significa “procurar, expor, investigar, interpretar”. Trata-se de um termo rabínico para a exegese bíblica. Como tal se refere a uma exposição interpretativa que procura elucidar significados ocultos e incorporados, aprofundando o espírito do texto para alcançar significados que não são imediatamente óbvios.²⁸⁹

A crença era que havia significados além dos que estavam obviamente determinados. Eles representavam a verdadeira ideia central de um texto; esse era o objetivo dos *midrash*. Os mestres judeus empregavam tanto os padrões do *peshat* (literal) quanto do *midrash* (significado subjacente ao texto). Havia dois aspectos, *halakha* (*halakh*, “[como] andar”; logo, referia-se a questões legais) e o *hagadá* (*nagad*, “explicar”; logo, referia-se a abordagens expositivas ou homiléticas). O primeiro veio das academias e se concentrou nas regras para a vida, o segundo veio das sinagogas e se concentrou nos caminhos do povo de Deus. Havia ainda dois tipos de literatura, obras de exposição, na forma de comentários sobre um texto, e as outras obras homiléticas, que desenvolviam um tema ou assunto.²⁹⁰

Algumas listas de princípios exegéticos midráshicos atribuídas a vários rabinos judeus tentam elucidar as possíveis maneiras como o AT era interpretado. Dentre essas listas podemos destacar os sete princípios (*middoth*) de Hillel,²⁹¹ que

²⁸⁷ GUNDRY, S. N.; BERDING, K.; LUNDE, J. (eds.). Three views on the New Testament use of the Old Testament, p. 26; LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 14-18.

²⁸⁸ Sobre a interpretação midráshica, Longenecker destaca: (1) Seu ponto de partida é a Escritura; é uma reflexão ou meditação sobre a Bíblia. (2) É homilético e em grande parte se origina da leitura litúrgica da Torá. (3) Faz uma análise metódica do texto, com o objetivo de iluminar obscuridades ali encontradas. Todo esforço é feito para explicar a Bíblia pela Bíblia, geralmente não arbitrariamente, mas explorando um tema. (4) A mensagem bíblica é adaptada para atender às necessidades contemporâneas. (5) De acordo com a natureza do texto bíblico, o *midrash* ou tenta descobrir os princípios básicos inerentes às seções legais, com o objetivo de resolver problemas não tratados na Escritura (*halakha*); ou se propõe a encontrar o verdadeiro significado dos eventos mencionados nas seções narrativas do Pentateuco (*Hagadá*). LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 23.

²⁸⁹ GUNDRY, S. N.; BERDING, K.; LUNDE, J. (eds.). Three views on the New Testament use of the Old Testament, p. 25; PORTON, G. G. *Midrash*, p. 818; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. דרש, p. 233.

²⁹⁰ OSBORNE, G. A espiral hermenêutica, p. 415-416.

²⁹¹ É atribuído ao rabino Hillel sete regras para explicação da lei do AT. Estas regras surgiram por volta do séc. I a.C. e todas elas encontram paralelos equivalentes nos princípios hermenêuticos da retórica helenista. São elas: 1ª Regra: “coisas fáceis e difíceis”, isto é, a conclusão *a minori ad majus*, do fácil ao difícil, e também vice-versa; 2ª Regra: “decisão idêntica”, isto é, a conclusão analógica (*per analogiam*). Essa regra pressupõe que nos textos legais ocorrem termos de teor ou também de significado idêntico; 3ª Regra: “constituição de uma família a partir de outros textos”, ou seja, de uma passagem é derivada uma tese principal, que em seguida liga todas as demais passagens semelhantes numa só família; 4ª Regra: a dedução de uma tese principal resulta de duas passagens

foram posteriormente ampliados para as treze regras do Rabino Akiba (110-130 d.C.) e as trinta e duas do Rabino Eliezer ben Jose ha-Galili (130-160 d.C.).²⁹²

A autenticidade dessas listas, no entanto, é duvidosa. Não existe qualquer evidência de que esses sábios reconheciam tais listas atribuídas a eles ou até mesmo se utilizavam tais princípios. E, como já é sabido desde o final da década de 40, as técnicas exegéticas atribuídas a esses rabinos eram aquelas já comumente usadas pelos retóricos helenistas, o que evidencia que as práticas exegéticas judaicas não eram tão distantes das práticas exegéticas de seus vizinhos não judeus à época.²⁹³

Um terceiro padrão exegético judaico, o *peshet*, provém da palavra hebraica פֶּשֶׁט e significa solução ou interpretação. Esse método é visto principalmente na literatura de Qumran dada a convicção que este grupo possuía de que eles eram o verdadeiro povo escatológico de Deus. Eles aguardavam uma iminente invasão do “Reino de Deus” em seus dias e interpretavam as Escrituras como encontrando cumprimento na sua história particular e contemporânea.²⁹⁴

Longenecker aponta que “A questão crucial na definição da interpretação *peshet* tem a ver com seu ponto de partida. Em contraste com a exegese rabínica, que falava de ‘isso tem relevância para isso’, os pactos do Mar Morto tratavam as Escrituras de uma maneira ‘isso é aquilo’”.²⁹⁵ Essa exegese aparenta levar pouco ou nada em conta o contexto original do AT, mas, nem por isso, parece ter sido deixado de lado no NT. É possível encontrar a interpretação *peshet* repetidamente, inclusive nas palavras de Jesus.²⁹⁶

É necessário salientar, entretanto, que apesar de ser possível identificar os métodos e padrões exegéticos que foram utilizados no NT, não há clareza sobre se os autores bíblicos tinham consciência clara destas categorias, pois eles parecem não ter feito muita distinção entre um tratamento literalista do texto, uma análise

da Escritura; 5ª Regra: “coisas gerais e singulares” e “coisas singulares e gerais”, isto é, a interpretação do geral por meio do particular e do particular pelo geral; 6ª Regra: “conforme o semelhante em outra passagem”, isto é, uma definição mais precisa de uma passagem bíblica por meio da outra; 7ª Regra: “uma coisa” que se deduz do contexto, isto é, uma interpretação do contexto da afirmação bíblica. SCHNELLE, U. Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 152-153; LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 20-21.

²⁹² OSBORNE, G. A espiral hermenêutica, p. 416.

²⁹³ PORTON, G. G. *Midrash*, p. 821.

²⁹⁴ GUNDRY, S. N.; BERDING, K.; LUNDE, J. (eds.). Three views on the New Testament use of the Old Testament, p. 28.

²⁹⁵ LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 28.

²⁹⁶ Cf. Mt 11,10; 13,14-15; 15,8-9; 21,42; 26,31; Mc 1,2-3; 12,10-11; 14,27; Lc 4,16-21; 7,27; 20,17; 22,37; Jo 5,39-47; 6,45; 13,18; 15,25. LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 54-57.

midráshica, uma interpretação *pesher* e a aplicação de uma profecia. Todos esses métodos exegéticos são percebidos a partir daquilo que foi elaborado e registrado a posteriori e, às vezes, se confundem aparecendo como uma combinação entrelaçada de vários métodos.²⁹⁷

4.3 Técnicas de apropriação textual

Quanto às técnicas de apropriação²⁹⁸ do AT no NT, é possível destacar, principalmente, a tipologia e a alegoria.²⁹⁹

Por tipologia se entende não um método exegético pelo qual um intérprete verifica o significado de determinado texto, mas uma “perspectiva histórica” observada a partir de um τύπος, que significa “modelo”, “padrão” ou “exemplo”. Ou seja, eventos, instituições ou pessoas podem prenunciar situações futuras. Essa abordagem ao AT é tão predominante no NT que pode ser considerada como característica dele.³⁰⁰

Existem vários exemplos de tipologia em ambos os Testamentos. O êxodo é um tipo de acontecimento em que se observa tanto o movimento de ida (Jr 31,15) quanto o de retorno (Os 11,1) do exílio, e cada um destes é, em termos tipológicos, cumprido na narrativa da infância de Jesus (Mt 2,15,18). Isaías prediz um novo êxodo (Is 43,16-21; 48,20-21; 52,11-12) e um novo Jardim do Éden (Is 11,6-9, cf. Ap 22,1-5). Os profetas descrevem o Messias como o Davi ideal (Is 22,20-24; Jr 23,5-6; Ez 34,23-24; Zc 3,8). No NT, Jesus percebe os dias de Noé e Ló cumpridos no julgamento por vir (Lc 17,28-30) e o lamento de Davi cumprido na sua morte (Mc 15,34 par.). Paulo percebe Adão como um “tipo daquele que estava por vir” (Rm 5,14; cf. Rm 5,14-21), e o cordeiro da Páscoa como um tipo de Cristo sacrificado pelo pecado (1Cor 5,7). Hebreus poderia ser designado como uma tipologia de Jesus cumprindo toda a lei cerimonial.³⁰¹

²⁹⁷ LONGENECKER, R. N. *Biblical exegesis in the apostolic period*, p. 86-87.

²⁹⁸ Osborne esclarece que o termo “técnicas de apropriação” é retirado de MOO, D. J. *The Old Testament in the Gospel passion narratives*, 1983. O termo se refere ao modo como os judeus e cristãos se apropriaram dos textos do AT e o aplicaram às novas situações de sua comunidade. OSBORNE, G. R. *A espiral hermenêutica*, p. 418.

²⁹⁹ Enquanto alguns autores enquadram a alegoria como um padrão exegético (R. N. Longenecker; S. N. Gundry; K. Berding e J. Lunde) este trabalho seguirá a proposta de D. J. Moo e G. R. Osborne que definem a alegoria como uma técnica de apropriação textual, bastante próximo da tipologia. OSBORNE, G. *A espiral hermenêutica*, p. 418-420.

³⁰⁰ GUNDRY, S. N.; BERDING, K.; LUNDE, J. (eds.). *Three views on the New Testament use of the Old Testament*, p. 18-19.

³⁰¹ OSBORNE, G. *A espiral hermenêutica*, p. 420.

O cuidado que se deve tomar ao se aproximar destes exemplos está em diferenciar a tipologia da profecia. Enquanto a profecia é direta, a tipologia é indireta. Enquanto a profecia se volta para o futuro e anuncia um acontecimento relacionado ao NT, de forma análoga, a tipologia relaciona o evento do NT ao AT.

Desse modo, os acontecimentos que ocorreram no passado se unem aos que ocorreram no presente, de forma que as ações poderosas de Deus, como o Êxodo ou o Retorno do exílio, prenunciam as experiências da comunidade de Deus no presente, a igreja.³⁰²

Um segundo método de apropriação, a alegoria, também extrai um significado simbólico e espiritual do texto, pressupondo que uma interpretação mais profunda e sofisticada seja encontrada sob o significado óbvio da passagem. Mas diferente da tipologia que também pode fazer uma espécie de leitura simbólica, a alegoria é menos preocupada com o sentido literal e histórico do texto, embora não os negue, e se atém prioritariamente à ênfase dos detalhes e motivos literários com maior poder retórico e ilustrativo. E, diferente do *midrash* que também faz uma leitura “espiritualista” do texto, a alegoria não possui regras básicas de interpretação, logo, possui um caráter ainda mais livre de interpretação e aplicação.³⁰³ Existem várias passagens alegóricas em ambos os Testamentos:

O casamento de Oseias e Gomer, e seus dois filhos, como símbolo da deslealdade de Israel para com Deus; ou a Canção da Vinha, de Isaías 5,1-7, como uma alegoria do julgamento de Deus sobre Israel [...]. Parece claro agora que Jesus muitas vezes fez uso da alegoria em suas histórias, como nas parábolas do semeador (Mc 4,1-20 par.) ou dos agricultores maus (Mc 12,1-12 par.). A alegoria mais conhecida é a referência que Paulo faz a Sara e Hagar com a representação das alianças da graça e da lei, em Gálatas 4,24-31.³⁰⁴

4.4 Pressupostos hermenêuticos

Em relação aos pressupostos hermenêuticos, importa levar em conta a cosmovisão que norteava a mentalidade de cada autor bíblico. Por isso, para além dos métodos exegéticos e de apropriação textual, é necessário considerar o

³⁰² OSBORNE, G. A espiral hermenêutica, p. 418-419.

³⁰³ GUNDRY, S. N.; BERDING, K.; LUNDE, J. (eds.). Three views on the New Testament use of the Old Testament, p. 29.

³⁰⁴ OSBORNE, G. A espiral hermenêutica, p. 421.

ambiente social, cultural e as opções hermenêuticas a que os autores possivelmente tiveram acesso ou estavam expostos. Essa variedade de elementos, sem dúvida, também afeta a análise da interrelação entre os Testamentos.

4.4.1 Particularidades individuais

Paulo, por exemplo, tinha um preparo intelectual diferenciado que o permitia fazer uso do AT no NT de modo distinto de outros autores menos instruídos. Encontramos em Paulo, inclusive, referência a poetas gregos (At 17,28: Arato e Cleantes; 1Cor 15,33: Epimênides; Tt 1,12: Menandro). Um autor como Paulo tinha mais conhecimento do grego, da retórica helenística, semítica e consciência dos métodos exegéticos e princípios de interpretação utilizados à época do que a média das pessoas. Por conseguinte, analisar o uso do AT em Paulo exige do exegeta a consideração de elementos técnicos e contextuais distintos daqueles outros autores que não tiveram o mesmo preparo formal que ele.

Quanto a Marcos, sem dúvida, o evangelista faz uso do AT ao seu modo, muitas vezes pondo-o nos lábios de Jesus, por vezes conjugando duas ou mais passagens em uma, outras vezes entrando em tensão com a intenção dos autores originais e, ainda, outras vezes atribuindo e atualizando novos significados aos textos veterotestamentários. A variedade é notória. Seu grego, apesar de simples, não foge da riqueza retórica evidenciada pela forma como a sua composição narrativa foi estruturada.

4.4.2 Hermenêutica escatológica

Apesar das particularidades individuais que diferenciam um autor bíblico do outro, são alguns pontos em comum na forma como eles fazem uso do AT no NT que chamam a atenção. Nota-se entre eles algumas semelhanças importantes no modo de interpretar e aplicar o AT e no modo como desenvolvem novos textos – a partir de textos mais antigos – por vezes parecendo distanciar-se do sentido original. Esta exegese aparentemente arbitrária ou aleatória do AT nos momentos que ele é citado ou aludido é comum no NT e suscita inúmeras discussões. Beale aponta alguns exemplos de suposta “interpretação equivocada”:

(1) Argumentação *ad hominem*: o papel dos anjos na revelação da Lei em Gl 3,19; o tema do “véu” do êxodo em 2Cor 3,13-18 e a “semente” de Gn 12,7; 22,17.18 em Gl 3,16; (2) Abordagens não contextuais do *Midrash*: interpretação do batismo e da “rocha espiritual que acompanhava [nossos pais]” em 1 Co 10,1-4; Dt 30,12-14 em Rm 10,6-8; Gn 12,7 e 22,17.18 em Gl 3,16; Sl 68,18 em Ef 4,8; Os 11,1 em Mt 2,15; (3) Interpretações alegóricas: Dt 25,4 em 1Cor 9,9; uso do AT em Gl 4,24; Gn 14 em Hb 7; (4) Interpretações que não levam em conta o todo, não regidas por qualquer tipo de regra interpretativa: Is 40,6-8 em IPd 1,24.25.³⁰⁵

Alguns fatores poderiam ajudar a compreender este uso indiscriminado de citações e alusões do AT fora de contexto no NT. Marcus aponta uma primeira possibilidade, relacionado à “tendência generalizada na exegese judaica pós-bíblica, por exemplo, de interpretar os textos do Antigo Testamento escatologicamente, e esse padrão é seguido nas apropriações do Antigo Testamento no Novo Testamento”:³⁰⁶

As interpretações judaicas escatologicamente orientadas dos textos do Antigo Testamento são especialmente esclarecedoras da intenção de Marcos por se apropriar desses mesmos textos, porque Marcos e sua comunidade parecem estar em contato com a Grande Revolta dos Judeus Palestinos contra o domínio romano (66-74 d.C.), provavelmente fortemente influenciado por uma forma de escatologia apocalíptica e que ainda estava em andamento ou havia terminado recentemente quando o Evangelho foi escrito. Isso nos leva [...] ao cenário de vida de Marcos e de sua comunidade no ambiente criado pela Revolta Judaica e à luz que esse cenário lança em seu Evangelho, principalmente na exegese do Antigo Testamento.³⁰⁷ (tradução nossa)

Esse tipo de interpretação escatologicamente orientada era muito comum entre os judeus. No Evangelho de Marcos, por exemplo, é possível observar além desta tendência hermenêutica, outras estratégias exegéticas muito comuns entre os judeus.

A conjuração do contexto maior de uma passagem pela citação de um ou dois versos específicos é [...] uma prática marcana consistente, e essa prática corresponde a um método de citação encontrado na literatura rabínica. Outras técnicas de Marcos que parecem emprestadas da exegese judaica incluem a escolha de uma versão específica do Antigo Testamento por ser teologicamente útil; o ajuste do texto do Antigo Testamento para torná-lo mais aplicável à situação e útil para teologia marcana; a fusão dos textos do Antigo Testamento; a reconciliação das contradições das

³⁰⁵ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 22-23.

³⁰⁶ MARCUS, J. The way of the Lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, p. 10.

³⁰⁷ MARCUS, J. The way of the Lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, p. 10.

Escrituras e o esmaecimento da linha entre Escritura e interpretação.³⁰⁸ (tradução nossa)

É possível, ainda, encontrar traços deste perfil interpretativo entre os rabinos através do *midrash*, entre os essênios em Qumran, através do *peshet*, quando aplicado à figura do Mestre da Justiça e, também, na literatura apocalíptica.³⁰⁹

A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto revolucionou o estudo do Antigo Testamento no Novo. Agora, temos uma infinidade de textos vindos de uma comunidade do mesmo período da Igreja primitiva, que também pensava que as escrituras estavam sendo cumpridas neles. Vimos técnicas como tipologia, alegoria, links de palavras-chave, citação de textos variantes, alteração do texto citado e leitura do texto de uma maneira surpreendente ou não ortodoxa.³¹⁰ (tradução nossa)

É justamente o pressuposto de estar vivendo na era da realização ou nos dias de cumprimento escatológico, compartilhado tanto pelos autores do Novo Testamento quanto pelos manuscritos encontrados em Qumran, que gerou a ocasião para atualização dos escritos para o novo contexto.

O sermão de Pedro no dia de Pentecostes começa com a afirmação de que “os últimos dias” estão sendo atualizados agora. E este tema é recorrente em toda a pregação dos primeiros cristãos. Tal como aconteceu com os pactos de Qumran, os primeiros judeus crentes em Jesus entendiam suas antigas Escrituras em um contexto escatológico. Ao contrário dos sectários do Mar Morto, porém, cuja escatologia era principalmente proléptica e antecipada, os cristãos estavam convencidos de que a chegada da Era Messiânica foi um fato consumado. O messianismo foi realizado em Jesus de Nazaré, e os últimos dias inaugurados com ele.³¹¹ (tradução nossa)

Isso significa que “as Escrituras podem ser aplicadas diretamente às pessoas envolvidas nos eventos escatológicos finais [...]. Ambos os grupos [cristãos e essênios] viam o estabelecimento de sua comunidade como um cumprimento das promessas de Deus para Israel e ambos pensaram que o julgamento logo cairia sobre aqueles que resistissem”.³¹²

³⁰⁸ MARCUS, J. The way of the Lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, p. 10.

³⁰⁹ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 21-22.

³¹⁰ MOYISE, S. The Old Testament in the New: an introduction, p. 19.

³¹¹ LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 78-79.

³¹² MOYISE, S. The Old Testament in the New: an introduction, p. 128-129.

4.4.3 Hermenêutica cristocêntrica

Não é suficiente, no entanto, lidar apenas com questões de intertextualidade, com as convenções exegéticas do judaísmo primitivo ou com uma postura hermenêutica escatologicamente orientada dos escritores do NT sem apreciar a natureza cristotélica da exegese apostólica. Essa segunda tendência interpretativa, ou, como seria possível denominar, “hermenêutica cristocêntrica”, onde eles liam Cristo em passagens que aparentemente nada se relacionavam com o futuro messias também era comum e bastante disseminada.

Peter Enns observa três visões dentro da crítica evangélica: (1) os autores do NT estavam cientes do contexto do AT e eram fiéis a ele; (2) eles não eram fiéis ao contexto, mas também não o “interpretavam”, apenas o “aplicavam”; e (3) eles estavam sob a autoridade apostólica e, portanto, não tiveram que permanecer fiéis ao contexto do AT. Ele acredita que todos os três são fracos e sugere um quarto: os autores neotestamentários não eram consistentes com o contexto original, mas o interpretavam “à luz da vinda de Cristo”. Em um ponto eu concordo: eles veem o AT através da realidade da vinda de Cristo, mas também conheciam o contexto do AT e o transformavam, levando em conta o advento de Cristo.³¹³

Para alguns estudiosos, esse tipo de “hermenêutica livre” ora escatológica, ora cristocêntrica, ora ambas, dava fácil ocasião para uma possível distorção de sentido das palavras do AT, além de demonstrar uma marca indelével da falibilidade humana presente no NT.³¹⁴ Mas, para aqueles que defendem o *sensus plenior*³¹⁵ das Escrituras este tipo de leitura é justificável, já que eles consideram que os autores bíblicos partiam de uma análise que levava em conta o contexto mais amplo do AT, agora interpretado a partir de um novo dado revelado, a saber, o Cristo.³¹⁶

É importante salientar que quando se leva em consideração o *sensus plenior*, apesar do NT utilizar passagens do AT de modo a fornecer uma dimensão adicional

³¹³ OSBORNE, G. R. A espiral hermenêutica, p. 423.

³¹⁴ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 21-22.

³¹⁵ Por *sensus plenior* (ou sentido pleno das Escrituras), a Pontifícia Comissão Bíblica define da seguinte forma: “Define-se o sentido pleno como o sentido mais profundo do texto, desejado por Deus, mas não claramente expresso pelo autor humano. Descobre-se sua existência em um texto bíblico quando se estuda esse texto à luz de outros textos bíblicos que o utilizam ou em sua relação com o desenvolvimento interno da revelação”. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 100. Para um aprofundamento sobre o tema, tendo em vista que não será abordado neste trabalho, sugere-se também a leitura do debate sobre interpretação literal e não literal (*sensus plenior*) do AT no NT disponível em: THOMAS, R. L. The New Testament use of the Old Testament. In: Master’s Seminary Journal, vol.13:1, mar-mai 2002, p. 79-98.

³¹⁶ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 28-30.

que vai além do sentido histórico-gramatical original, isso não cancela o significado histórico-gramatical original. A passagem do AT preserva o seu significado. A inspiração para o segundo significado, atualização ou aplicação do AT no NT é o próprio contexto e autoridade do NT.³¹⁷

Em relação a isso, C. F. D. Moule assevera:

Três fatores principais são discerníveis. Primeiro, o judaísmo pré-cristão (baseado em parte nas tradições gentílicas) já havia desenvolvido certas maneiras de interpretar as escrituras. Em segundo lugar, o próprio Jesus, durante seu ministério, usou as Escrituras com grande originalidade, mas com uma compreensão dos métodos tradicionais. E em terceiro lugar, os primeiros cristãos estavam cientes de que a voz da profecia inspirada, por muito tempo silenciosa, havia começado mais uma vez a ser audível; e, portanto, usaram tanto as escrituras quanto as memórias e tradições das palavras de Jesus com a liberdade criativa dos inspirados. Esse terceiro fator, na verdade, se interliga de maneira notável com o segundo; para o Jesus histórico, cuja exegese da Escritura eles recordaram foi ao mesmo tempo considerada muito mais do que um mestre de dias passados: como o Senhor da fé, ele ainda estava com e dentro e entre seu povo enquanto eles continuavam a expor as Escrituras em seu nome. Assim, a exegese cristã primitiva da Escritura (de acordo com o que já descobrimos sobre o culto cristão primitivo e o caráter da comunidade cristã primitiva como um todo) era uma coisa nova e criativa, embora enraizada também em uma tradição judaica anterior. Cristo foi considerado mais autorizado do que a Escritura, mas no sentido de cumprir e transcender, não de aboli-la.³¹⁸ (tradução nossa)

Uma importante contribuição para a compreensão destas questões é dada por C. H. Dodd em seu livro *According to the Scriptures* (1952). Nesta obra, Dodd faz uma síntese de diversas proposições levantadas por autores que o precederam e defende duas ideias principais que norteiam os estudos a respeito do uso do AT no NT até os dias de hoje: (1) “que as citações e alusões do AT no NT levam em conta o contexto mais amplo da passagem do AT em que estão inseridas”; (2) “que o AT formou a subestrutura da teologia do NT, fornecendo [...] as principais categorias teológicas e uma estrutura de pensamento que são finalmente interpretadas pelo acontecimento salvador da vinda de Jesus”.³¹⁹

A seleção que os autores do NT faziam de textos do AT não era aleatória, arbitrária nem desarmônica com o sentido original do AT, mas, sim, determinada por uma perspectiva mais abrangente e dominante que enxerga a história da redenção

³¹⁷ THOMAS, R. L. *The New Testament use of the Old Testament*, p. 86-88.

³¹⁸ MOULE, C. F. D. *The birth of the New Testament*, 1966, p. 58 apud LONGENECKER, R. N. *Biblical exegesis in the apostolic period*, p. xxx-xxxi.

³¹⁹ DODD, C. H. *According to the Scriptures*, 1952 apud BEALE, G. K. *Teologia Bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo*, p. 33.

unificada por um plano onipotente e sábio. Esse plano revela os princípios imutáveis da fé em Deus, a fidelidade divina no cumprimento das promessas, a revolta dos incrédulos, o juízo divino sobre eles e a glória de Deus. Portanto, os autores do NT tinham uma preocupação muito evidente com padrões históricos e canônicos mais abrangentes ou com pessoas importantes (ex., profetas, sacerdotes e reis), instituições e fatos que eram componentes essenciais desses padrões. Esse destaque era em grande medida facilitado pela convicção de que Cristo e a igreja representavam então o verdadeiro Israel. Por isso, era atraente ver vários segmentos e padrões da história de Israel extraídos do AT retomados em Cristo e na igreja do NT. Essa perspectiva holística evitava que os autores se concentrassem em minúcias exegética ou teologicamente insignificantes das passagens e os direcionava a buscar, nas citações de referências individuais, sinais de um tema, ou temas, histórico-salvífico mais amplo no contexto veterotestamentário imediato, e também no maior, do qual faziam parte.³²⁰

Sob a perspectiva de Dodd, entender as aplicações do AT que parecem ter sido retiradas do seu contexto original no NT, não significa necessariamente uma arbitrariedade. Dodd chama a nossa atenção para um contexto teológico construído durante centenas de anos que norteia o modo interpretativo dos autores bíblicos. Quando Mateus aplica à Jesus aquilo que o AT previa para Israel (Mt 2,4-22), e Paulo aplica à igreja aquilo que era previsto para Israel (Rm 9,24-26), não estamos diante de uma falácia hermenêutica, mas diante de mais um viés interpretativo que norteava os autores bíblicos, relacionado à solidariedade racial ou “personalidade coletiva”.³²¹

4.4.4 Hermenêutica solidária ou coletiva

É graças a este terceiro pressuposto hermenêutico, bastante comum na mentalidade hebraica desde o AT, que aquelas leituras aparentemente retiradas do contexto original ganham sentido e pleno significado sob o novo contexto. Quem cunhou e popularizou o conceito de solidariedade humana a partir da sua análise da mentalidade hebraica foi o acadêmico inglês H. W. Robinson.³²²

O termo em si, oriundo do conceito de solidariedade da lei inglesa, encontra seu equivalente na cosmovisão bíblica quando se percebe a noção de

³²⁰ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 133.

³²¹ Para um aprofundamento detalhado a respeito do tema, indica-se a leitura da tese doutoral de Russel P. Shedd, intitulada *A solidariedade da raça: o homem em Adão e em Cristo*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

³²² ROBINSON, H. W. The hebrew conception of corporate personality, 1936, p. 49 apud SHEED, R. P., *A solidariedade da raça: o homem em Adão e em Cristo*, p. 16.

prolongamento pessoal de uma corporação, ou seja, quando “uma nação ou família, incluindo-se os membros passados, presentes e futuros, pode operar como um único indivíduo por intermédio de qualquer um dos membros julgado seu representante. Portanto, a comunidade era vista como um elo interminável”.³²³

Shedd aponta o quanto esta ideia está presente no AT e cita, à guisa de exemplo, MI 1-4 onde Esaú e a nação de Edom são considerados equivalentes; Is 41,8 onde Israel como nação e Jacó como a fonte paterna são quase indistinguíveis; Os 11,1, onde a nação é tratada como indivíduo; Js 7,9; Dt 29,20; 2Rs 14,27; 1Sm 24,21.22; Jó 18,17.19, onde a “eliminação do nome de sobre a face da terra” é mais do que a destruição de um indivíduo, mas de toda uma linhagem familiar; Gn 9,4; Dt 12,33, onde cada membro de uma família partilha do mesmo sangue e, por conseguinte, da mesma vida; e, por fim, Dt 5,3.6; 6,12 e Am 3,1 onde fica bem ilustrado a ideia de que os filhos e as gerações posteriores podem partilhar as experiências de seus ancestrais.³²⁴

Os desdobramentos desta mentalidade desembocam nas ideias de bênçãos e maldições que podem ser estendidos às gerações posteriores, ou seja, pode haver uma implicação nacional relacionada ao pecado de um ancestral ou uma bênção nacional relacionada ao cumprimento da aliança. Todo esse pensamento culmina na própria religião israelita, profundamente ancorada na mediação sacerdotal e seus ritos sacrificiais, festivos e demais instituições.³²⁵ Entendendo este princípio, uma boa parcela de textos do AT que aparentam estar fora de contexto no NT passa a fazer mais sentido.

É sob esta perspectiva que textos antes dirigidos a Israel encontram continuidade e o seu cumprimento escatológico em Jesus Cristo e na Igreja. Na exegese de Marcos encontramos estes aspectos presentes em toda narrativa. As profecias do AT que culminam no *eschaton* estão focadas de maneira sem precedentes e surpreendentes na figura individual de Jesus³²⁶ que solidariamente representa toda coletividade humana.

Quando nos voltamos para o Novo Testamento, passamos da atmosfera da predição para a do cumprimento. As coisas que Deus havia predito pela boca de seus santos

³²³ SHEED, R. P. A solidariedade da raça: o homem em Adão e em Cristo, p. 16.

³²⁴ SHEED, R. P. A solidariedade da raça: o homem em Adão e em Cristo, p. 17-23.

³²⁵ SHEED, R. P. A solidariedade da raça: o homem em Adão e em Cristo, p. 23-46.

³²⁶ MARCUS, J. The way of the Lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, p. 203.

profetas agora atingiram, ao menos em parte, seu cumprimento [...]. O sinal supremo do *eschaton* é a ressurreição de Jesus e a descida do Espírito Santo sobre a igreja. A ressurreição de Jesus não é simplesmente um sinal que Deus concedeu em favor de seu Filho, mas é a inauguração, a entrada na história, dos tempos do fim. Portanto, os cristãos foram introduzidos na nova era por meio de Cristo [...]. O que havia sido previsto nas Escrituras Sagradas para ocorrer com Israel ou com o homem no *eschaton* aconteceu com Jesus e em Jesus. A pedra fundamental da nova criação foi lançada.³²⁷

Seguindo Dodd e sua perspectiva de continuidade intertestamentária, Beale faz uma síntese daquilo que ele considera ser os principais pressupostos hermenêuticos relacionados aos autores do NT para uso do AT em suas composições:

(1) Há o pressuposto evidente de solidariedade ou representação coletiva; (2) Diante da solidariedade ou representação coletiva, Cristo, como o Messias, é considerado representante do Israel verdadeiro do AT e o Israel verdadeiro — a igreja — no NT; (3) A história é unificada por um plano sábio e soberano, tanto que as partes mais antigas são projetadas para corresponder às partes mais novas e apontar para elas (cf. Mt 5,17; 11,13 ; 13,16.17); (4) A era do cumprimento escatológico chegou com Cristo; (5) Do pressuposto anterior, segue que as partes mais novas da história bíblica funcionam como o contexto mais amplo para a interpretar as mais antigas, porque todas têm, em última análise, o mesmo autor divino, que inspira os vários autores humanos. Uma dedução dessa premissa é que Cristo é o alvo que o AT indicava e é o centro da história da salvação no fim dos tempos — essa é a chave para interpretar as partes mais antigas do AT e suas promessas.³²⁸

Um outro fator de interesse que corrobora para o otimismo de alguns estudiosos em relação à capacidade dos autores do NT se referirem ao AT contextualmente, é o fato de não haver certeza absoluta de que alguma forma de exegese *midráshica* não contextual fosse tão comum ou importante antes do ano 70 d.C., “uma vez que a maior parte dos exemplos são posteriores, e os mais antigos, os que podem ser datados com alguma probabilidade, não parecem refletir esse enfoque interpretativo livre”.³²⁹ A preocupação com uma exegese contextual é encontrada com frequência tanto em Qumran quanto na literatura apocalíptica,

³²⁷ MANSON, W. Eschatology in the New Testament. In: Eschatology: four papers read to the society for the study of theology, SJTOP 2, 1953, p. 6 apud BEALE, G. K. Teologia Bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo, p. 38.

³²⁸ BEALE, G. K. O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas, p. 52; BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 130-131.

³²⁹ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 23.

minando, de certa forma, o argumento daqueles que defendem uma influência dominante de uma exegese judaica não contextual sobre os intérpretes cristãos.³³⁰

De todos os padrões e pressupostos hermenêuticos levantados, aquele que mais se destaca como diferencial inovador do uso do AT no NT é o da leitura cristotélica das Escrituras, que associado à exegese da época, à mentalidade vigente e ao exemplo deixado pelo próprio Cristo, foi capaz de produzir uma interpretação distinta e particular do AT.³³¹

A modo de conclusão, é possível observar que apesar do uso de métodos exegéticos e até de uma leitura escatológica em comum com seus contemporâneos judeus, os autores cristãos apresentam como diferencial uma hermenêutica cristocêntrica sustentada pelo forte senso de solidariedade racial que reivindica Jesus como cumprimento das Escrituras. Não parece haver aqui uma intenção de descontinuidade em relação ao AT, mas de demonstrar como que os textos, quando interpretados corretamente, alcançam seu *eschaton* em Cristo.³³²

³³⁰ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 23.

³³¹ LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 86-87.

³³² MOYISE, S. The Old Testament in the New: an introduction, p. 132.

5 TEXTOS-FONTE E CONTEXTUAIS EM MARCOS

O Evangelho de Marcos, diante de um leitor menos atento, parece fazer pouco apelo ao AT quando comparado a Mateus e Lucas. Segundo o índice de citações e alusões que consta no *The Greek New Testament*, Marcos faz uso de pelo menos 30 citações do AT, 86 alusões aos livros canônicos e 02 alusões aos livros deuterocanônicos.³³³ Este quantitativo, no entanto, não reflete aquilo que poderíamos considerar o total de ocorrências. H. C. Kee, por exemplo, em um artigo de 1975, lista 57 citações e aproximadamente 160 alusões apenas entre os capítulos 11-16 de Marcos.³³⁴

Esta discrepância numérica se dá pela dificuldade em diferenciar citação, alusão e eco nas pesquisas bíblicas. O primeiro obstáculo para resolver esta questão seria definir se houve uso intencional do autor bíblico quando este fez uso de alguma referência do AT no NT. Já o segundo obstáculo seria precisar quantos paralelos textuais são necessários para se determinar uma citação ou alusão, principalmente naqueles casos em que há alusões mais nítidas ou menos nítidas, pois abre questionamento quanto a se tratar de uma alusão propriamente dita ou uma citação “sutil”, a depender da quantidade de termos paralelos. Não havendo consenso entre os autores sobre estes pontos, não há precisão quanto a definição dos termos.³³⁵

³³³ ALAND, B. *et al.* *The Greek New Testament*, p. 745-760.

³³⁴ KEE, H. C. *The function of scriptural quotations and allusions in Mark 11-16*, 1975, p. 165-168 apud HOOKER, M. D. *Mark*, p. 220, 224.

³³⁵ O comprimento da referência ou a quantidade de palavras ou termos paralelos desempenha um papel importante na definição de uma citação, alusão ou eco entre os autores. Para C. A. Beetham, por exemplo, uma referência literal ou quase literal de volta a um texto anterior de seis palavras ou mais será considerada uma citação. Uma referência de cinco ou menos – mesmo que literalmente – será rotulado como uma alusão (exceto quando houver uma fórmula introdutória). Em outro exemplo, Beale aponta que Stanley E. Porter classifica as referências diretas ao AT em citação formal (as que vêm com fórmula introdutória), citação informal (que devem ter um mínimo de três palavras em comum com a referência do AT e ausência de fórmula introdutória) e “paráfrase” (as que têm um número suficiente de palavras exclusivas que permita observar um elo identificável com o texto do AT). A “paráfrase” de Porter é o que a maior parte dos que estudam esse campo considerariam uma “alusão”, porém ele reserva o termo “alusão” para “aquilo que talvez não seja conscientemente intencional”; Porter se concentra menos no aspecto linguístico e se preocupa mais em estabelecer vínculo com “pessoa, lugar ou obra literária” e aplicá-lo ao “material contemporâneo”. Ele define “eco” como “invocação de uma ideia ou conceito mais geral por meio de textos tematicamente relacionados”. Somente estes exemplos já lançam luz suficiente sobre a dificuldade em definir, precisamente, os termos citação, alusão e eco nas pesquisas acadêmicas. BEETHAM, C. A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, p. 17; PORTER, S. E. *Further comments on the use of the Old Testament in the New Testament*. In: BRODIE, T. L.; MACDONALD, D. R.; PORTER, S. E. *The intertextuality of the epistles: explorations of theory*

Portanto, sem a intenção de entrar na longa discussão sobre as diferentes visões e definições de citação, alusão e eco textual, será tomado como referência as definições básicas dadas tão somente por G. K. Beale:

A **citação** é uma reprodução direta de uma passagem do AT, facilmente identificável por seu paralelismo vocabular bem característico. Muitas dessas citações são introduzidas por uma fórmula do tipo “para que se cumprisse o que o Senhor havia falado pelo profeta” (Mt 2,15), “está escrito” (Rm 3,4), ou uma expressão semelhante. Outras passagens sem esses indicadores prévios apresentam paralelos tão óbvios com algum texto do AT que só pode se tratar de citação (p. ex. Gl 3,6; Ef 6,3) [...] a maior parte dos comentaristas reconhece que a legitimidade das alusões deve ser julgada dentro de um espectro como praticamente certa, provável ou possível, sendo que a última equivale essencialmente a “ecos” [...]. A chave para identificar uma **alusão** consiste em observar se há um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma ordem ou estrutura. Quando se encontram tanto uma redação (coerência vocabular) quanto temas singulares, a alusão proposta ganha maior probabilidade [...]. Alguns comentaristas distinguem entre “ecos” e “alusões”. Por vários motivos, essa distinção pode se revelar de pouca utilidade. Primeiro, alguns estudiosos usam os dois termos quase como se fossem sinônimos. Em segundo lugar, os que fazem uma distinção qualitativa nítida entre os termos acham que o eco contém menos volume do AT ou menos coerência vocabular com ele do que a alusão. Portanto, o **eco** é apenas uma referência sutil ao AT não tão clara quanto a alusão.³³⁶ (grifos do articulista)

Quando se toma por base tão somente os critérios básicos de definição³³⁷, já impressiona o fato de saltar aos olhos, nos Evangelhos, algumas diferenças entre eles. Em Mateus e João, o uso de citações através das fórmulas introdutórias do tipo καθὼς γέγραπται e fórmulas de cumprimento do tipo ἵνα πληρωθῆι, e equivalentes, são mais abundantes que em Marcos e Lucas, que fazem maior uso de alusões.³³⁸

Em Marcos existe apenas 01 citação explícita (Mc 1,2-3) que é atribuída ao profeta Isaías, mas que na verdade se trata de uma citação composta por Mt 3,1 e Is 40,3.³³⁹ Essa citação composta atribuída a Isaías já causou tantas dificuldades que os antigos copistas optaram por lidar com a discrepância omitindo o substantivo Ἡσαΐας da expressão καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφῆτῃ (v.1,2) pelo plural ἐν τοῖς προφήταις. Algumas traduções modernas, como a *King James Version* americana, ainda seguem esta segunda opção, apesar dos críticos textuais

and practice, 2007, p. 17-19 apud BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 54.

³³⁶ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 53-56.

³³⁷ Por critério básico entende-se citação como referência direta; alusão como referência indireta e eco textual como a vaga lembrança de uma passagem ou conceito veterotestamentário.

³³⁸ LONGENECKER, R. N. Biblical exegesis in the apostolic period, p. 119.

³³⁹ HOOKER, M. D. Mark, p. 220.

defenderem que os manuscritos que trazem o termo Ἡσαΐας são os que estão mais próximos do original.³⁴⁰

Esta única citação explícita que encontramos já no começo de Marcos deve ser valorizada como o início do fio condutor de toda a composição, como que dando o mote daquilo que será abordado, pois de imediato é possível ao leitor / ouvinte perceber que o Evangelho lança mão do AT logo na sua introdução e que assim o evangelista também o faz no decorrer de todo o livro, sempre nas partes mais importantes e de maior destaque da narrativa.

Nas pesquisas recentes, o uso do AT em Marcos tem sido um assunto relativamente negligenciado. Por muitos anos, a única monografia completa de maior importância foi a dissertação de Alfred Suhl, intitulada *Die Funktion der Alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (1965).³⁴¹ Nesta monografia, Suhl argumenta que Marcos não está interessado no passado pelo passado ou em sua continuidade com o presente, ou seja, para Suhl, Marcos não estava tão interessado no passado a fim de demonstrar a relação entre “promessa e cumprimento” ou “prova” das Escrituras como os outros sinóticos e por esta razão o evangelista utilizou a linguagem e os paralelos textuais do AT apenas com a intenção de colorir a sua narrativa e demonstrar que o mesmo Deus que agiu no passado também estava por trás dos eventos que envolviam Jesus.³⁴²

Obviamente, esta proposição de Suhl foi criticada. Grässer apontou que Suhl não lida adequadamente com o uso da conjunção καθώς nos momentos em que Marcos interpreta certas alusões e citações como que cumpridas em Cristo (Mc 1,2; 9,13; 14,21). Para Grässer, assim como καθὼς γέγραπται havia sido usada pelo evangelista junto a uma citação ligada ao profeta Isaías em 1,2 com perspectiva de cumprimento, do mesmo modo καθὼς γέγραπται também deveria ser vinculado ao AT quando associado à alguma citação ou alusão no Evangelho com a perspectiva

³⁴⁰ Se para a composição desta citação composta Marcos estava usando uma fonte de testemunho onde os textos já haviam sido combinados anteriormente e ele não tinha conhecimento da natureza composta e o atribuiu a Isaías, ou, se para Marcos o profeta Isaías era um representante dos Profetas da mesma maneira que Salmos pode representar os Escritos (Lc 24,4) é motivo de debate. MOYISE, S. *The Old Testament in the New: an introduction*, p. 21-22.

³⁴¹ SUHL, A. *Die Funktion der Alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965 apud MARCUS, J., *The way of the Lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, p. 02.

³⁴² MARCUS, J. *The way of the lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, p. 02.

de cumprimento. Grässer argumenta de modo semelhante para os textos de Mc 7,6; 14,21.49.³⁴³

Estudos sobre o uso que Marcos faz do AT continuaram surgindo desde então. U. Mauser analisou o tema do deserto em Marcos; L. Hartman analisou o uso de Dn 7-12 em Mc 13; H. C. Kee o uso em Mc 11-16; D. J. Moo o uso nas narrativas da paixão do Evangelho; H. J. Steichele o uso de motivos do AT na cristologia marcana a partir de Mc 1,1-11; 9,2-13 e 15,20-41; J. D. M. Derret propôs que o Evangelho de Marcos se baseava em um esquema do AT fornecido pela estrutura de Êxodo, Números e Josué; W. Roth afirmou ter decifrado o código de Marcos ao descobrir que o Evangelho era baseado nas narrativas de Elias e Eliseu (1Rs 17 a 2Rs 13) e, por fim, D. e P. Miller propuseram que cada seção de Marcos era um *Midrash* sobre um tema específico do AT. Todos esses estudos possuem o seu valor e refletem o crescente interesse pelo uso do AT em Marcos desde A. Suhl até o final dos anos 90, mas a maior contribuição destas análises reside na ampliação da percepção dos pesquisadores sobre o fenômeno da intertextualidade no NT.³⁴⁴

Sem descartar totalmente as definições básicas dos termos citação (referência direta), alusão (referência indireta) e eco textual (vaga lembrança de uma passagem ou conceito veterotestamentário), dadas por G. K. Beale, esta pesquisa tomará como preferência de classificação para análise intertextual do uso do AT e outras fontes extrabíblicas no NT a proposta dada por Pérez Fernández em sua obra *Textos fuentes y contextuales de la narrativa evangélica* (2008), tendo em vista não haver consenso, do ponto de vista acadêmico, quanto a precisão das definições clássicas citação, alusão e eco textual.

Pérez Fernández propõe um método de cinco passos que consiste em (1) destacar o cenário, os atores, as palavras e ações presentes no texto, de modo a

³⁴³ GRÄSSER, E. Review in TLZ (Theologische Literaturzeitung), vol. 91, 1966, p. 667–669 apud MARCUS, J. The way of the Lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, p. 02-03.

³⁴⁴ MAUSER, U. Christ in the wilderness: the wilderness theme in the second Gospel and its basis in the biblical tradition, 1963; HARTMAN, L. Prophecy interpreted: the formation of some jewish apocalyptic texts of the eschatological discourse Mark 13, 1966; KEE, H. C. The function of scriptural quotations and allusions in Mark 11–16. In: Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70, pp. 165–188, 1975; MOO, D. J. The Old Testament in the Gospel passion narratives, 1983; STEICHELE, H. J. De Leidende Sohn Gottes, 1980; DERRET, J. D. M. The making of Mark: the scriptural bases of the earliest Gospel, 1985; ROTH, W. Hebrew Gospel cracking the code of Mark, 1988; MILLER, D.; MILLER, P. The Gospel of Mark as midrash on earlier jewish and New Testament literature. In: Studies in the Bible and early christianity, vol. 21, 1990 apud MARCUS, J. The way of the Lord: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, p. 04-05.

ordenar a exposição narrativa e evidenciar aquilo que ela evoca do AT; (2) identificar o texto-fonte (somente os bíblicos) do relato evangélico; (3) fazer a leitura canônica em sua forma final, conforme consta preservado no NT; (4) identificar os textos contextuais (extrabíblicos) que podem ter dialogado com o NT; (5) fazer uma releitura final à luz das novas abordagens.³⁴⁵

Sobre a expressão “texto-fonte”, Pérez Fernández explica:

Tais textos-fonte são sempre os bíblicos. Nosso método nos leva a descobrir que um mesmo episódio evangélico é interpretado diversamente recorrendo a textos-fonte diferentes. O específico do *midrash* cristão é mostrar como todas as Escrituras têm seu cumprimento em Jesus. Não trata, portanto, o *midrash* cristão de fazer uma investigação neutra ou simplesmente aberta, mas condicionada por um pressuposto: todas as Escrituras dão testemunho de Cristo. Isso se faz na literatura epistolar paulina, na literatura apocalíptica, na didática e na evangélica. Preciso que nem todas as citações do AT às quais me refiro são textos-fonte; há aqueles que são simplesmente aclaratórios ou contextuais para uma cena evangélica. Um esclarecimento deve ser feito sobre a expressão “textos-fonte”: a fonte em sentido estrito é Jesus, sua personalidade, suas obras e palavras, seu próprio ensinamento. Se os primeiros trovadores e escribas cristãos usaram tão abundantemente a Bíblia para contar e escrever a vida de Jesus e para reproduzir suas palavras é porque descobriram nele e por ele um novo paradigma para ler as Escrituras.³⁴⁶ (tradução nossa)

Tomando por base as conclusões alcançadas na etapa do método histórico-crítico denominado “análise redacional”, serão considerados como “textos-fonte” as referências bíblicas que mais se aproximam da redação marcana, levando-se em conta os paralelos textuais evocados no discurso. E serão considerados “textos contextuais” aqueles extrabíblicos que de algum modo podem ter entrado em contato com a comunidade marcana e servido de fonte secundária ou influenciado a releitura de algum texto mais antigo das Escrituras.

O percurso de análise do uso do AT em Mc 13,24-27 buscará, deste modo, identificar os textos-fonte e contextuais que compõem a narrativa, de modo a observar a continuidade e descontinuidade entre os Testamentos e a contribuição marcana no uso de fontes mais antigas a partir de um novo contexto histórico-cultural. A relação dialógica entre o AT e o NT ficará evidente durante o percurso,

³⁴⁵ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica: metodología aplicada a una selección del Evangelio de Marcos, p. 11-15.

³⁴⁶ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica: metodología aplicada a una selección del Evangelio de Marcos, p. 12-13.

possibilitando entrever as tensões e rupturas que porventura tenham sido geradas na superfície textual da perícopes ora analisada.

5.1 Textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-25

Para a composição do cenário, destaca-se na leitura de Mc 13,24-25 os adjuntos adverbiais “naqueles dias” e “após aquela tribulação” propondo uma temporalidade; os substantivos “o sol”, “a lua” e “as estrelas” evidenciando “as personagens”; e as expressões verbais “será escurecido”; “não dará a sua claridade” e “serão lançadas do céu” encenando os atos da peça. Esta construção narrativa apresenta um ambiente cataclísmico que evoca motivos literários veterotestamentários relacionados à temática do יְהוָה יוֹם (Dia do Senhor).³⁴⁷

Esta expressão, muito bem documentada nos livros proféticos, possui o maior número de ocorrências no corpus do δώδεκα προφητῶν.³⁴⁸ A princípio, o termo transmite uma série de imagens teológicas complexas que traduzem a compreensão de um dia particular em que YHWH se manifestaria teofanicamente na história em favor do seu povo, libertando-o de todos os seus inimigos, mas que foi logo substituída pela imagem negativa de um dia funesto de trevas e escuridão, mas que não deixaria de produzir salvação.³⁴⁹

O yôm YHWH, portanto, encontra-se inserido no quadro desta fé revelada e da questão sobre a escatologia bíblica. É uma expressão teológica importante que diz respeito à ação da justiça de YHWH proclamada tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, que valorizou e retomou a temática para evidenciar o dia da

³⁴⁷ Que o Dia de Yahweh será caracterizado em parte por tremores e trevas é um tema profético comum. Esta associação de tremor e escuridão com catástrofe é natural: solo estável e luz durante o dia representam segurança; sua ausência reflete um desastre. As maldições da aliança já antecipam esse tipo de reversão da segurança natural (Dt 28,29 “Ao meio-dia você vai tatear como um cego no escuro” cf. as maldições de medo / terror / horror), mas não identifica escuridão ou terremoto como maldições em si. Eles são, antes, sinais de teofania que o Dia de Yahweh envolve (Hab 3,6.10; 1Rs 19,11; Ez 32,7-8). STUART, D. Hosea–Jonah, p. 251-252.

³⁴⁸ A expressão encontra-se atestada dezesseis vezes na Bíblia Hebraica, usada em dois tipos de construção: 1º) יְהוָה יוֹם ligado à ideia de um dia de trevas e escuridão, e que, concomitante à sua vinda, se verificariam certos sinais de mutação nos elementos cósmicos (Am 5,18.20; Is 13,6.9; Ez 13,5; Sf 1,7.14; Ab 15; MI 3,23; JI 1,15; 2.1.11; 3,4; 4,14); 2º) יוֹם לַיְהוָה referindo-se à atividade processual de YHWH (Is 2,12; Ez 30,3). Destaca-se somente Ez 13,5 como não se referindo a uma realidade futura, mas já acontecida, que corresponderia à primeira deportação dos judeus ocorrida no ano 597 a.C. (2Rs 24,14-16). FERNANDES, L. A. O Yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (1º parte), p. 206.

³⁴⁹ FERNANDES, L. A. O Yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (1º parte), p. 201-215.

manifestação gloriosa do Filho do Homem (cf. Lc 17,24.30; 1Cor 1,8; 5,5; 1Ts 5,2; 2Pd 3,10; Ap 16,14).³⁵⁰

O Jesus de Marcos prediz a catástrofe nos vv.24-27 lançando mão de termos cósmicos comuns aos relatos proféticos que tratam a respeito da temática (Is 13,10; Ez 30,3; Jl 2,2; 3,4; Sf 1,15). Apesar de não haver a ocorrência da expressão “Dia do Senhor” nos Evangelhos Sinóticos, há passagens que sugerem significados próximos ou relacionados, tais como “naquele(s) dia(s)” ou “o dia do Filho do Homem”. Essas expressões estão comumente associadas à ideia da manifestação do juízo divino ou da manifestação iminente do Reino de Deus.³⁵¹

5.1.1

Textos-fonte em Mc 13,24-25

A fim de facilitar a visualização do uso que o NT faz dos textos-fonte, eles serão colocados lado a lado em um quadro sinótico na seguinte ordem: TH (BHS)³⁵², LXX e NA²⁸. Cada oração será decupada e numerada conforme a ordem que se encontra disposta na sua versão de origem, mas, no quadro, somente o TH terá primazia quanto à disposição canônica por se entender que (em tese) ele serviu de fonte primária. As proposições da LXX poderão ser colocadas fora da ordem canônica, pois cada oração será disposta conforme o seu paralelo temático ou textual hebraico. Do mesmo modo se dará com a NA²⁸, cuja disposição seguirá os paralelos contidos tanto na LXX quanto no TH.

Conforme a conclusão obtida durante a análise redacional, uma série de passagens bíblicas (Is 13,10; Jl 2,10.31; 3,4; 4,15; Ez 32,7; Am 8,9) poderiam ser apontadas como aquelas que são aludidas em Mc 13,24-25, mas o texto-fonte do qual o evangelista faz uso no v.24 é Is 13,10, devido ao maior paralelismo textual e sintático; e, no v.25, é Is 34,4, não tanto devido ao paralelismo textual, mas semântico.³⁵³

³⁵⁰ FERNANDES, L. A. O Yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (1ª parte), p. 203.

³⁵¹ HIERS, R. H. Day of Christ, p. 77.

³⁵² O texto hebraico consonantal será mantido neste trabalho conforme a versão do texto massorético disponível na BHS.

³⁵³ VAN IERSEL, B. M. F. Mark: a reader-response commentary, p. 59.

Quadro sinótico do uso de Is 13,10 em Mc 13,24		
Is 13, 10 (BHS)	Is 13,10 (LXX)	Mc 13,24 (NA ²⁸)
<p>1 כִּי-כּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְקַסְלֵיהֶם לֹא יִהְיוּ אוֹרָם</p> <p>Porque as estrelas dos céus e suas constelações não darão a sua luz;</p>	<p>1 οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὁ Ὠρίων καὶ πᾶς ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ τὸ φῶς οὐ δώσουσιν,</p> <p>Porque as estrelas do céu, Órion e todo o ornamento do céu não darão a luz;</p>	
<p>2 הַשֶּׁלֶשׁ הַשָּׁמַשׁ</p> <p>o sol escurecerá</p>	<p>2 καὶ σκοτισθήσεται</p> <p>será escurecido</p>	<p>1 Ἀλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται,</p> <p>Mas naqueles dias, após aquela tribulação, o sol será escurecido</p>
<p>3 בְּצֵאתוֹ</p> <p>ao nascer</p>	<p>3 τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος,</p> <p>o nascer do sol</p>	
<p>4 וְיָרַח לֹא-יִגִּיעַ אוֹרוֹ:</p> <p>e a lua não fará brilhar a sua luz.</p>	<p>4 καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς.</p> <p>e a lua não dará a sua luz.</p>	<p>2 καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,</p> <p>e a lua não dará a sua claridade.</p>

Tabela 06: O uso de Is 13,10 em Mc 13,24.

Em relação ao TH, a primeira parte de Is 13,10 se trata de uma proposição nominal complexa p-x-w-x-N-yiqtol³⁵⁴ que enfatiza os elementos “estrela” e “constelações”.³⁵⁵ A palavra hebraica קַסְלֵיהֶם traduzida aqui como “suas constelações” também pode ser traduzida por “seus Órions”, sendo esta a leitura feita pela LXX, no entanto, sem o uso de pronome possessivo e do plural.³⁵⁶

³⁵⁴ A análise da forma das orações hebraicas e aramaicas seguirá aquela proposta por Alviero Niccacci, onde “p” indica preposição; “x” indica qualquer nome (substantivo, adjetivo, advérbio, particípio, infinitivo construto e infinitivo absoluto não ligado a um verbo finito da mesma raiz) ou locução adverbial; “w” indica a conjunção ׀; “N” indica um advérbio de negação; “yiqtol, qatal, wayyiqtol, weqatal” indica as formas verbais; “inf.const.” indica um infinitivo construto. Os diferentes arranjos sintáticos serão explorados durante cada análise oracional. Para um aprofundamento, sugere-se a leitura de NICCACCI, A. *Sintaxis del Hebreo Bíblico*.

³⁵⁵ NICCACCI, A. *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 169.

³⁵⁶ Órion é uma dentre várias constelações. Outras referências à constelação de Órion são Am 5,8; Jó 9,9; 38,31. GRAY, G. B. *A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah 1-27*, p. 240; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 493.

Buscando provavelmente evidenciar não apenas uma única constelação, mas todo firmamento celeste, a versão grega acrescenta *καὶ πᾶς ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* (e todo ornamento do céu). Nota-se que a LXX não faz uma tradução literal, ou, pelo menos, não conforme a versão preservada pelo texto massorético.

O TH ordena a seguir três orações em sequência: uma proposição verbal com voz ativa qatal que informa o que sucederá com o sol, uma oração nominal simples p-inf.constr. que comunica um evento que acontecerá concomitante à cláusula anterior e uma sentença nominal complexa w-x-N-yiqtol que põe em relevo o elemento “lua”.³⁵⁷ O texto grego na LXX preserva a forma das orações conforme o TH, mas utiliza um futuro passivo no lugar do qal ativo na primeira, um particípio ativo no lugar do qal infinitivo na segunda e um futuro ativo no lugar do hifil imperfeito na terceira proposição.

Nota-se a partir da tradução que o texto-fonte utilizado em Mc 13,24 segue a LXX, tendo sido esta, muito provavelmente, a sua fonte principal. Se o uso que o NT faz do AT neste versículo se trata de citação ou alusão é motivo de discussão, visto que em Marcos foram feitas duas alterações significativas. De ordem sintática, enquanto em Isaías *τοῦ ἡλίου* (do sol) é sujeito genitivo do particípio *ἀνατέλλοντος* (o nascer), em Marcos *ὁ ἥλιος* (o sol) torna-se sujeito paciente de *σκοτισθήσεται* (será escurecido). De ordem estilística, ocorre mudança de vocabulário. O complemento verbal *φῶς*, utilizado em Isaías, é substituído por *φέγγος* em Marcos.

Alguns gramáticos, mais antigos, baseados na leitura dos clássicos gregos, tentam distinguir *φῶς* como a luz do sol e *φέγγος* como a claridade da lua. Esse padrão parece ser seguido no NT, pois nas duas ocasiões em que a luz da lua é mencionada utiliza-se *φέγγος* (Mt 24,29; Mc 13,24) e onde o brilho do sol é referido, utiliza-se *φῶς* (Ap 22,5).³⁵⁸ Esse padrão, no entanto, parece não ser seguido na LXX (Is 13,10; 30,26; 60,19; Jr 38,36; Ez 32,7). O mais seguro é simplesmente considerar estas palavras como sinônimos.

³⁵⁷ NICCACCI, A. *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 163-169

³⁵⁸ TRENCH, R. C. *Synonyms of the New Testament*, p. 163-164; SWETE, H. B. *The Gospel according to St. Mark*, p. 311.

Quadro sinótico do uso de Is 34,4 em Mc 13,25		
Is 34,4 (BHS)	Is 34,4 (LXX)	Mc 13,25 (NA ²⁸)
<p>1 וְנִמְקוּ כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם</p> <p>E todo exército dos céus será dissolvido</p>		<p>2 καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς</p> <p>e os poderes que estão nos céus</p>
<p>2 וְנִגְלוּ כִסְפֵּר הַשָּׁמַיִם</p> <p>e os céus serão enrolados como pergaminho;</p>	<p>1 καὶ ἐλιγίσεται ὁ οὐρανός</p> <p>E o céu será enrolado</p> <p>2 ὡς βιβλίον,</p> <p>como um pergaminho,</p>	
<p>3 וְכָל־צְבָאָם יִבוֹל</p> <p>e todo seu exército cairá</p>	<p>3 καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται</p> <p>e todas as estrelas cairão</p>	<p>1 καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες,</p> <p>E as estrelas cairão do céu,</p>
<p>4 כְּנֹבֵל עֵלֶה מִגֶּפֶן</p> <p>como o cair da folha da vide,</p>	<p>4 ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου</p> <p>como folhas da videira,</p>	
<p>5 וְכִנְבֹּלֶת מִתְּאֵנָה:</p> <p>assim como cai da figueira.</p>	<p>5 καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς.</p> <p>assim como cai as folhas da figueira.</p>	<p>3 σαλευθήσονται.</p> <p>serão abalados.</p>

Tabela 07: O uso de Is 34,4 em Mc 13,25.

Quanto à forma e à sintaxe, o TH de Is 34,4 apresenta cinco orações, sendo duas proposições weqatal que indicam um aspecto futuro ao discurso; seguida de uma oração nominal complexa w-x-yiqtol que interrompe a cadeia weqatal para assinalar ênfase ao elemento צְבָא (exércitos), centro do discurso; seguido então por uma oração nominal simples p-inf.const. que indica simultaneidade em relação à oração anterior e, por fim, uma proposição verbal w-p-qatal, que aqui possui função de informar, comparar ou esclarecer.³⁵⁹

A LXX parece não fazer uma tradução literal de Is 34,4, pois ainda ocorrem algumas mudanças de estrutura e vocabulário em relação ao TH. Relacionado à

³⁵⁹ NICCACCI, A. *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 163-169.

estrutura, a versão grega preserva quase a mesma da versão hebraica, fazendo omissão, apenas, de uma tradução que pudesse equivaler à primeira oração weqatal. Quanto ao vocabulário, nota-se uma opção menos formal da LXX ao substituir o sujeito צְבָאָה (exército) por $\alpha\sigma\tau\rho\nu$ (estrela) no lugar de um equivalente grego mais próximo do hebraico na terceira oração. Estas pequenas diferenças entre a LXX e o TH, no entanto, não afetam a semântica textual.

A alusão feita a Is 34,4 em Mc 13,25 justifica-se pelo fato deste se tratar do único versículo do AT que associa a queda de estrelas ao contexto de juízo.³⁶⁰ Nota-se um maior paralelo textual com a LXX, principalmente pela escolha do vocábulo $\alpha\sigma\tau\eta\rho$ (estrela) em vez do termo צְבָאָה (exército), mas não se pode negar que a referência aos $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$ (poderes que estão nos céus) na segunda oração de Mc 13,25 possa estar aludindo à ideia por trás da expressão hebraica $\text{כָּל־צְבָאֵי הַשָּׁמַיִם}$ (todo exército dos céus) presente na primeira oração do TH e omitida na LXX. Quanto às mudanças, enquanto na LXX $\alpha\sigma\tau\rho\nu$ é um nominativo neutro seguido do verbo $\pi\acute{\iota}\pi\tau\omega$ (cair) no futuro médio, na NA²⁸ faz-se opção por $\alpha\sigma\tau\eta\rho$, nominativo masculino plural, seguido pelo futuro perifrástico $\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ [...] $\pi\acute{\iota}\pi\tau\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ (estarão [...] caindo), agregando maior cadência verbal à trama.

É importante destacar que o contexto original de ambas as profecias não se refere a um “juízo final” e nem ao “fim do mundo” propriamente dito. A ideia principal por trás da intervenção divina comumente associada ao Dia do Senhor é a purificação do mal (Is 14,1; 35,1-2). Em Is 13,10 o oráculo profético anuncia a ruína da Babilônia pelas mãos do exército Medo. E em Is 34,4 a imagem do exército dos céus se desfazendo e as estrelas caindo se refere à ruína de Edom.³⁶¹

A leitura canônica, na forma final conforme preservado em Marcos, também não está se referindo ao “fim do mundo” propriamente dito:

O Jesus de Marcos reutilizou deliberadamente os textos simbólicos veterotestamentários para descrever a destruição do Templo de Jerusalém como poder idólatra ilegítimo [...] ao usar essa linguagem simbólica do “Dia do Senhor”, ele anuncia que a aniquilação escatológica de todos os males começará com a destruição do Templo. Ele era o centro do poder do regime cujos líderes serão responsáveis pela morte de Jesus e que infligiram tanto sofrimento ao povo de Israel. Isso é prenunciado pela reação cósmica que “houve trevas sobre toda a terra” na crucificação de Jesus em 15,33, a única outra menção de trevas em Marcos [...]. Os

³⁶⁰ WATTS, R. E. Marcos, p. 281.

³⁶¹ WATTS, R. E. Marcos, p. 281-284.

exegetas, não raro, interpretam mal Marcos, pois pensam que esse julgamento escatológico indica o fim de nosso continuum de tempo e espaço em alguma catástrofe cósmica, mas não é essa a intenção de nosso evangelista. Somente uma interpretação excessivamente literal desses textos apocalípticos leva a essa conclusão [...] nenhum dos textos paralelos no Antigo Testamento anuncia esse destino do mundo.³⁶²

Baseando-se nas cenas de abalos cósmicos e tremores terrestres presentes no AT e no valor simbólico que elas transmitem, também é possível apontá-las como descrições da “vinda de Deus”. É verdade que nenhum dos textos do AT em que Mc 13,24-25 se baseia (Is 13,10; 34,4; Jl 2,6 [LXX]) diz respeito à vinda de Deus. Eles tratam sobre o “Dia do Senhor”. A ideia da “vinda de Deus”, no entanto, é fortemente indicada pelo verbo σαλεύω (v.25) – que não é encontrado em nenhuma destas passagens utilizadas por Marcos.³⁶³ Segundo Beasley-Murray, o verbo é um termo padrão nas descrições teofânicas do AT.³⁶⁴

O valor simbólico destes elementos apocalípticos era relativamente bem decifrável no séc. I. Uma “tradição de simbolismo” cultivado pelo judaísmo deu significado às experiências de pensamento que já tinham se consolidado como símbolos de conceitos religiosos. Deste modo, “a mesma imagem veterotestamentária de estrelas cadentes (Is 34,4) pela qual Isaías previu a queda de Edom é empregada por Marcos em 13,25 e por João de Patmos em Ap 6,13 para descrever a fase cósmica a ser estabelecida para o triunfo do Filho do Homem e do Cordeiro, respectivamente”.³⁶⁵

Ao associar esses símbolos e motivos literários, fica claro que a comunidade marcana esperava que Jesus viesse ou fosse revelado como o Cristo ou o Filho do Homem naquele dia. Apesar dele próprio aparentemente não se associar diretamente a esta figura, é fato que os cristãos, no contexto pós-pascal, concluíram que Jesus era aquele que voltaria como o Filho do Homem para julgar e inaugurar uma nova era e um novo tempo em Israel.³⁶⁶ Um tempo melhor que o anterior. Uma era associada à inauguração do Reino de Deus.

³⁶² MALONEY, E. C. Mensagem urgente de Jesus para hoje, p. 151.

³⁶³ ADAMS, E. The coming of the Son of Man in Mark's Gospel, p. 57.

³⁶⁴ Cf. Jz 5,5; Am 9,5; Mq 1,4; Is 64,11 [Teodocião]; Hab 3,6; Na 1,5; Sl 18,7; 114,7; Jô 9,6. BEASLEY-MURRAY, G. R. Jesus and the last days: the interpretation of the Olivet discourse, p. 424.

³⁶⁵ MALONEY, E. C. Mensagem urgente de Jesus para hoje, p. 102.

³⁶⁶ HIERS, R. H. Day of Christ, p. 78.

5.1.2 Textos contextuais em Mc 13,24-25

Os textos contextuais que podem ter dialogado com Mc 13,24-25 podem ser encontrados na literatura do período intertestamentário, a saber, o T. Levi 4,1 (que data de 250 – 100 a.C.) e o T. de Moisés 10,5 (que data do ano 4 a.C. – 30 d.C.). Nestes textos, a falta da luz do sol e da lua acompanha o juízo de Deus sobre a humanidade:³⁶⁷

T. Levi 4,1
<p>Saiba, então, que o Senhor efetuará julgamento sobre os filhos dos homens. Pois mesmo quando as pedras são divididas, quando o sol se extingue, as águas secam, o fogo se acalma, toda a criação está perturbada, [...] os homens – ainda descrentes – persistirão em seus erros. Portanto, eles serão condenados com punição.³⁶⁸ (tradução nossa)</p>
T. Moisés 10,5
<p>[...] E a terra estremecerá, até as suas extremidades ela será abalada. E as altas montanhas se tornarão baixas. Sim, eles serão abalados, como vales fechados cairão. O sol não dará luz. E na escuridão os chifres da lua fugirão. Sim, eles serão quebrados em pedaços. Será totalmente transformado em sangue. Sim, até mesmo o círculo das estrelas ficará em desordem.³⁶⁹ (tradução nossa)</p>

Tabela 08: Textos contextuais em Mc 13,24-25.

Destaca-se no T. Levi a temática do juízo divino associado à ideia do abalo na ordem natural da criação, com ênfase à extinção do sol. No T. Moisés, também em um contexto de juízo divino, o sol não dará a sua luz e, conseqüentemente, devido a escuridão, a lua e as estrelas também entrarão em colapso.

Na literatura clássica também se encontram muitas referências às figuras do sol e da lua, mas não se acham paralelos textuais que os relacione a algum tipo de “juízo” propriamente dito.

³⁶⁷ WATTS, R. E. Marcos, p. 282; CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 778, 920-921; PRIEST, J. F. Testament of Moises, p. 921.

³⁶⁸ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 789.

³⁶⁹ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 932.

Talvez o paralelo mais próximo se ache nos escritores romanos (Plínio, *História Natural* 2,30; Plutarco, *César* 69,3; Dio Cassius, *História de Roma* 45,17,5) [...] nestas obras o escurecimento do sol é ligado à tragédia, tal qual a morte de César, ou a guerra entre Otaviano e Marco Antônio.³⁷⁰

Outras menções relacionadas a eventos astronômicos acerca do sol e da lua que se aproximam de uma perspectiva quase-religiosa podem ser encontrados em En. Et. 72-74; En. Esl. 11-16; Bar. Gr. 6-9.³⁷¹

Os gregos também consideravam os astros celestes como seres vivos (e deidades). Típica é a declaração de Filo de Alexandria: “Esses são os corpos celestes; pois se diz que estes não são apenas criaturas vivas, mas criaturas vivas dotadas de mente, ou melhor, cada uma delas uma mente em si mesma, excelente por completo e insusceptível de qualquer mal”.³⁷²

Nos países do lado leste do Mediterrâneo, bem como no Egito e no Império Romano, o culto de Helios, o deus do sol, e Selene, a deusa da lua, datam de um período muito inicial da história humana [...]. Além disso, não era apenas o sol e a lua, mas também os outros planetas que tinham nomes de divindades [...] eles foram chamados de Marte, Júpiter, Vênus, Saturno ou Mercúrio e, quando ouviam quaisquer um desses nomes, as pessoas que viviam no Império Romano primeiro pensavam nestas divindades e só depois cogitavam poder se tratar de um corpo celeste [...]. Deve-se acrescentar que Nero, que havia derramado muito sangue cristão após ter incendiado Roma e, portanto, antagonizou particularmente os cristãos romanos, mandou erguer para si mesmo uma estátua que o representava rodeado pelos raios do sol. Desta forma ele ordenou que seus súditos o adorassem como deus do sol.³⁷³ (tradução nossa)

Neste sentido, uma possível releitura de Mc 13,24-25 sob a perspectiva da comunidade marcana, que residia no seio do Império Romano, poderia ir um pouco além do sentido apocalíptico original do AT, que tinha por objetivo principal ilustrar um desastre cósmico associado à ideia de juízo divino. Sob a nova leitura, é provável que a comunidade marcana em Roma, bem como o público em geral, tivesse entendido essas palavras de Jesus, a princípio, como anunciando o fim dos ídolos do panteão greco-romano.³⁷⁴

³⁷⁰ HAGNER, D. A. Ἡλιος, p. 2420-2421.

³⁷¹ HAGNER, D. A. Ἡλιος, p. 2420-2421.

³⁷² PHILO. Philo, p. 59.

³⁷³ VAN IERSEL, B. The sun, moon, and stars of Mark 13,24-25 in a Greco-Roman reading, p. 87-88.

³⁷⁴ VAN IERSEL, B. The sun, moon, and stars of Mark 13,24-25 in a Greco-Roman reading, p. 89.

Essa perspectiva poderia também lançar luz sobre a escolha marcana por utilizar o masculino ἀστήρ no lugar do neutro ἄστρον, conforme Is 34,4 (LXX). O substantivo ἀστήρ comunica a imagem de estrelas personificadas de modo mais eficiente que o neutro ἄστρον.³⁷⁵ Essa sutil mudança de vocabulário aqui em Mc 13,25 abre margem para ideia das estrelas tanto como corpos celestes quanto como deidades, sendo que com um acento maior sobre a segunda opção.

Essa leitura, no entanto, parece fugir um pouco do contexto de Mc 13, que fala essencialmente sobre a destruição do Templo de Jerusalém e nada a respeito de divindades romanas. Contudo, é necessário considerar que o Jesus de Marcos reutiliza textos apocalípticos veterotestamentários, ricos em símbolos, para vincular a queda de figuras idolátricas justamente à destruição do Templo de Jerusalém, que havia se tornado um objeto de culto e idolatria para a religião judaica daquele tempo.

Apesar destes motivos relacionados aos textos contextuais e à religiosidade greco-romana serem fatores de atenção, é válido enfatizar que o AT se basta para sustentar a mesma leitura pelo autor bíblico. O sol, a lua e as estrelas também aparecem como objeto de culto idolátrico.³⁷⁶ Prestar culto à YHWH e não aos astros do céu é o que distingue Israel dos povos pagãos. O escurecimento dos astros traz consigo a ideia de sentença divina ou da intervenção de Deus na história. Motivos literários que são comumente associados ao Dia do Senhor.³⁷⁷

É possível defender que não há descontinuidade com o AT em Mc 13,24-25, mas uma leitura complementar que preserva tanto o ensino de juízo divino contra idolatria quanto deixa claro o alvo metafórico dele, o Templo em Jerusalém. Com efeito, Marcos, “ao usar a linguagem simbólica do ‘Dia do Senhor’, anuncia que a aniquilação escatológica de todos os males começará com a destruição do Templo”.³⁷⁸ Se para os ouvintes/leitores ambientados à religião greco-romana a associação dos astros às divindades pagãs veio em primeiro plano, é possível constatar que para estes não houve prejuízo semântico relacionado ao juízo divino sobre a idolatria, objetivo igualmente proposto pelo יהוה יום (Dia do Senhor).

³⁷⁵ VAN IERSEL, B. The sun, moon, and stars of Mark 13,24-25 in a Greco-Roman reading, p. 89.

³⁷⁶ Cf. Dt 4,19; 17,3; 2Rs 17,16; 21,3; 23,5; Jr 8,2; Ez 8,16.

³⁷⁷ MARCUS, J. Marcos 13, p. 344.

³⁷⁸ MALONEY, E. C. Mensagem urgente de Jesus para hoje, p. 151.

5.2 Textos-fonte e contextuais em Mc 13,26

Para a composição da trama, destaca-se na leitura de Mc 13,26 uma personagem misteriosa, denominada o “Filho do Homem”. O adjunto adverbial de lugar “nas nuvens” lança luz sobre o cenário onde se desenrola a cena. E o participio “vindo” somado à locução adverbial de modo “com grande poder e glória” abre espaço para o ato cênico propriamente dito. Esta construção narrativa apresenta um ambiente de intervenção divina que evoca uma personagem apocalíptica consagrada pelo livro de Daniel, o Filho do Homem.

A expressão $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ é atestada não apenas em Daniel. Ela ocorre pelo menos 93 vezes em Ezequiel, sempre na forma vocativa e se referindo à própria humanidade do profeta. Também aparece em outros livros do AT, sempre relacionado à mesma ideia de humanidade.³⁷⁹ Mas é em Daniel que esta expressão é retirada de um lugar comum e colocada sob os holofotes (7,13).³⁸⁰ E, ao ser usada sob o guarda-chuva do gênero apocalíptico, acaba por receber dose suficiente de carga simbólica e dramática para se transformar em um epíteto relacionado ao povo de Israel (Dn 7,15-18.27) e, mais tardiamente, em um epíteto divino.

Josefo confirma o quanto Daniel era popular entre os judeus do primeiro século (*Antiguidades* 10:266–69) e como esta emblemática figura de Daniel deve ter sido a chave para as palavras de Jesus sobre o “Filho do Homem”.³⁸¹ A personagem enigmática está situada no meio de uma unidade literária (Dn 2-7) que relata a crescente pressão entre os judeus exilados que estavam sendo obrigados a adorar o rei da Babilônia. Daniel tem uma visão de bestas feras que se levantam para atacar Israel, enquanto uma corte celestial se prepara para julgá-las. Vários tronos são preparados e Deus – o Ancião de Dias – vem para tomar Seu assento. E então, alguém semelhante a um Filho do Homem (כְּבִר אֲנֹכִי) aparece vindo sobre as nuvens do céu e a ele é outorgado privilégios normalmente reservados somente à Deus: autoridade, glória, poder, soberania, um reino eterno e a adoração de todos os povos, línguas e nações.

³⁷⁹ Cf. Nm 23,19; Jó 16,21; 25,6; 35,8; Sl 8,4; 80,17; 146,3; Is 51,12; 56,2; Jr 49,18.33; 50,40; 51,43.

³⁸⁰ A expressão se repete uma segunda vez em Dn 8,17, mas referindo-se à pessoa do profeta Daniel.

³⁸¹ JOSEPHUS, F. *The antiquities of the jews*, p. 285.

5.2.1 Textos-fonte em Mc 13,26

Conforme a conclusão obtida durante a análise redacional, o texto-fonte que melhor pode ser apontado como aquele que é aludido em Mc 13,26 é Dn 7,13. Como comentado, é no livro de Daniel que a expressão “filho do homem” recebe contornos que a retiram de um lugar-comum para ser colocada num mais alto relevo. O maior paralelismo textual entre Marcos e Daniel também é constatado quando a personagem é igualmente posta vindo a partir das nuvens.

Quadro sinótico do uso de Dn 7,13 em Mc 13,26		
Dn 7,13 (BHS)	Dn 7,13 (LXX)	Mc 13,26 (NA ²⁸)
<p>1 קָזָה הַגִּיט בְּחֻזִי לִילְיָא</p> <p>Eu estava olhando nas minhas visões de noite,</p>	<p>1 ἐθεώρουν ἐν ὀράματι τῆς νυκτὸς</p> <p>Eu via na visão de noite</p>	
<p>2 וְאָרוּ עִם-עַנְנֵי שָׁמַיָא כְּבָר אֲנִי שְׂאֵתָה הָהָה</p> <p>e eis que com as nuvens do céu, como Filho do Homem, ele estava vindo</p>	<p>2 καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο,</p> <p>e eis que sobre as nuvens do céu como Filho do Homem ele vinha</p>	<p>2 ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.</p> <p>vindo nas nuvens com grande poder e glória</p>
<p>3 וְעַד-עֲתִיק יוֹמָיָא מְטָה</p> <p>e dirigiu-se³⁸² ao ancião de dias</p>	<p>3 καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρήν,</p> <p>e enquanto³⁸³ o ancião de dias estava presente,</p>	<p>1 καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου</p> <p>e então verão o Filho do Homem</p>
<p>4 וּקְדָמוּהִי הַקְרִבוּהִי:</p> <p>e diante dele³⁸⁴ o fizeram chegar</p>	<p>4 καὶ οἱ παρεστηκότες παρήσαν αὐτῷ.</p> <p>aqueles que o assistem também estavam próximos.</p>	

Tabela 09: O uso de Dn 7,13 em Mc 13,26.

³⁸² A raiz טמט, utilizada oito vezes somente no livro de Daniel, traduz-se como “vir sobre” ou “em direção a” quando associada à preposição ט. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 05, p. 1914.

³⁸³ Traduzido aqui como ὡς temporal. LIDDELL, H. G. *et al.* *A Greek-English Lexicon*, p. 2038.

³⁸⁴ A raiz aramaica קדמ traduz-se como “diante de”, assim como as preposições hebraicas קדמ e קדמ. HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1731.

O texto aramaico (TA) apresenta em sua forma uma sequência de quatro orações nominais (x-qatal / w-x-qatal / w-p-x-qatal / w-x-qatal) que formam uma estrutura típica do discurso narrativo aramaico, com a oração x-qatal em primeiro plano e, em seguida, o fundo narrativo com três orações que detalham a visão do profeta. A ênfase sintática recai sobre o substantivo ܘܘܩܘܠܐ (visão), elemento central que é detalhado logo em seguida.³⁸⁵

A LXX parece não fazer, novamente, uma tradução literal do TA. Sua estrutura também apresenta quatro orações. A primeira, equivalente ao aramaico, faz uso do imperfeito descritivo, aspecto responsável por descrever uma ação em progresso no passado do ponto de vista de um falante.³⁸⁶ A segunda oração também segue o TA, com uma pequena variação no uso da preposição ἐπί (sobre) em detrimento de alguma outra que pudesse equivaler a ܘܘܩܘܠܐ (com).³⁸⁷ A terceira e a quarta oração do texto grego não seguem o TA. Enquanto no aramaico o “Filho do Homem” vai ao encontro do “ancião de dias”, na LXX o foco recai sobre a descrição da imagem do “ancião de dias” acompanhado pelos seus assistentes.

No NT, na primeira oração de Mc 13,26, equivalente à segunda parte da segunda oração de Dn 7,13, a figura do “Filho do Homem”, que antes havia sido anunciado como uma visão noturna no AT, agora recebe contornos mais vívidos no texto marcano ao ponto de precipitar na cena como algo concreto, patente aos olhos de todos. Se na BHS e na LXX o uso das preposições ̣̣ e ὡς comparam o “Filho do Homem” à figura humana³⁸⁸ – contrastando visual e tematicamente com os animais

³⁸⁵ NICCACCI, A. *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 99.

³⁸⁶ Esse valor do imperfeito é confirmado pelo uso repetido de ἐθεόρουσ no capítulo (Dn 7,2.4.6.7.9.11.13) e a descrição vívida e detalhada da visão rumo ao clímax (v.13). GOODWIN, W. W. *Syntax of the moods and tenses of the greek verb*, p. 11-12; FANNING, B. M. *Verbal aspect in New Testament greek*, p. 241-244; WALLACE, D. *Gramática grega: uma sintaxe do Novo Testamento*, p. 543.

³⁸⁷ A versão grega do livro de Daniel de acordo com Teodocião (séc. II d.C.) traz μετά (com) no lugar de ἐπί (sobre), ficando mais próxima da versão aramaica preservada pelo Texto Massorético. KITTEL, R. *et al.* *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1399.

³⁸⁸ As expressões ܘܘܩܘܠܐ ܘܘܩܘܠܐ / ܘܘܩܘܠܐ ܘܘܩܘܠܐ são sempre anártricas no AT, nunca ocorrendo a construção “o” ser humano ou “o” Filho do Homem. Mas ela é usada como título para um indivíduo em I Enoque 37-71; 4 Esdras 13; no NT e nos escritos rabínicos. A expressão é usada de várias maneiras nesses documentos, e mesmo neles é duvidoso se é possível pensar em termos de um “conceito de Filho do Homem” bem definido no judaísmo. Há ainda menos evidências de que no século II a.C. o termo fosse usado como título ou aludisse a um conceito bem conhecido. A construção ܘܘܩܘܠܐ ܘܘܩܘܠܐ em Dn 7,13 é qualificada pela preposição ܘܘܩܘܠܐ “semelhante”, portanto, “alguém em semelhança humana” ou, mais literalmente, “alguém semelhante a um ser humano”. GOLDINGAY, J. E. *Daniel*, p. 167-168.

fantásticos que haviam sido descritos³⁸⁹ – em Marcos a forma articular denota especificidade e ele é plenamente personificado.³⁹⁰

Na segunda oração de Mc 13,26, equivalente à primeira parte da segunda oração de Dn 7,13, encontramos uma combinação dos substantivos δυνάμεως [...] καὶ δόξης (poder [...] e glória), que também é encontrado no Sl 62,3 (LXX) e em algumas combinações sinônimas como em 1Cr 29,11 e Dn 2,37; 4,30. Nos Salmos e em 1 Crônicas as passagens falam do poder e da glória de Deus, mas em Daniel se referem a um rei humano. Não há como precisar se em Mc 13,26 houve uso intencional a partir destes paralelos veterotestamentários, mas é possível conceber que haja aqui um eco textual no uso desta associação de palavras.³⁹¹

Outro detalhe em Mc 13,26 diz respeito à locução adverbial ἐν νεφέλαις (nas nuvens). A escolha marcana pelo uso da preposição locativa ἐν diverge tanto da BHS quanto da LXX, que utilizam as preposições $\alpha\upsilon\tau\omicron$ (com) e ἐπί (sobre), respectivamente. Em Marcos o Filho do Homem é colocado como que surgindo do meio das nuvens, de modo semelhante às teofanias veterotestamentárias.

No AT, o Senhor aparece em uma tempestade (Jz 5,4–5; Sl 18); as nuvens escuras são sua tenda e o rodeiam (Sl 18,11; 97,2; Jó 22,14); Ele vem do meio das nuvens (Ez 1,4); a nuvem enche o templo como a orla de Sua vestimenta (1Rs 8,10–11; 2Cr 5,13; Ez 10,3); elas são o seu carro (Is 19,1; Sl 104,3) e a poeira de seus pés (Na 1,3).³⁹² Deste modo, as nuvens cumprem bem o propósito marcano de explicitar a divindade e a glória do Filho do Homem.

O fato de que essa figura “vem com as nuvens do céu” é uma descrição que chama a atenção, considerando que em outros textos é sempre Deus que viaja nas nuvens (de fato, os rabinos chegam algumas vezes a se referir a Deus como “cavaleiro das nuvens”). Isso significa que o Filho do Homem é retratado como um ser divino quando se aproxima do trono do Ancião de Dias. Uma importante versão da LXX (Grego Antigo) interpreta o texto [de Daniel] da seguinte forma: “nas nuvens do céu veio alguém como um Filho do Homem, e ele veio como o Ancião de Dias” (enquanto o aramaico e a LXX de Teodociação trazem “ele veio até o Ancião de Dias”). Portanto, a mais antiga tradução existente de Dn 7,13 retrata o Filho do Homem como uma divindade semelhante ao Ancião de Dias.³⁹³

³⁸⁹ SEYBOLD, K. ζ , p. 7.

³⁹⁰ EVANS, C. A. Mark 8,27–16,20, p. 16.

³⁹¹ EVANS, C. A. Mark 8,27–16,20, p. 329.

³⁹² OEPKE, A. Νεφέλη, νέφος, p. 905; ADAMS, E. The coming of the Son of Man in Mark's Gospel, p. 57.

³⁹³ BEALE, G. K. Teologia Bíblica do Novo Testamento, p. 177.

5.2.2 Textos contextuais em Mc 13,26

Os textos contextuais que podem ter dialogado com Mc 13,26 podem ser encontrados tanto na literatura grega quanto na judaica. O uso da locução ἐν νεφέλαις (nas nuvens), por exemplo, pode ter sido usada com intuito de incorporar melhor a ideia helenista das nuvens como algo comumente associado às divindades:

Os deuses [gregos] que desejam assistir a uma batalha ou se unir no amor no topo das montanhas se escondem nas nuvens (*Ilíada*, 20,150; 14,343) [...]. Apolo e Iris encontram Zeus envolto nas nuvens em Gargaron (Il., 15,153) [...]. Os deuses também ocultam seus assistentes e favoritos nas nuvens, por exemplo, Afrodite e Paris, (Il., 3,380) ou Hefesto e Idaios (Il., 5,23) ou Apolo e Heitor (Il., 20,444) ou Atenas e Odisseu (*Odisséia*, 7,15 e 41; 23,372). A mitologia pode prever a ocultação de distritos ou frotas inteiras pelas nuvens (Od., 13,189; 8,561). [...] Finalmente, a nuvem é a carruagem dos deuses que conduz o herói até eles.³⁹⁴ (tradução nossa)

Os hebreus parecem ter feito uma associação das nuvens com a divindade de modo semelhante aos gregos, porém de um modo mais distinto. Na Bíblia hebraica a majestade destas descrições supera em muito o que é encontrado no paganismo. Deus é sempre descrito como único e absoluto e os demais seres celestiais, quando aparecem envoltos nas nuvens, o fazem de modo subordinado à gloriosa presença de Yahweh. Até mesmo o Filho do Homem recebe seu poder do Ancião de Dias (Dn 7,13).³⁹⁵ Ou seja, apesar das referências gregas relacionando os deuses pagãos às nuvens, é possível constatar que as referências hebraicas já sustentam a adoção de “nuvens” como instrumento literário para ressaltar a divindade do Filho do Homem.

Quanto a expressão “filho do homem”, esta não pode ser prontamente admitida como uma alusão à Dn 7,13 sem levar em consideração as tentativas anteriores de associá-lo também às Similitudes³⁹⁶ e a 4Esdras.³⁹⁷ Este debate já

³⁹⁴ OEPKE, A. Νεφέλη, νέφος, p. 903-904.

³⁹⁵ OEPKE, A. Νεφέλη, νέφος, p. 905.

³⁹⁶ É necessário esclarecer que 1Enoque não se trata de uma obra única, mas uma coleção de escritos apocalípticos que se distinguem em cinco composições, a saber: O Livro dos Vigilantes (1En 1-36); As Similitudes (1En 37-71); O Livro Astronômico (1En 72-82); O Livro dos Sonhos (1En 83-90) e a Epístola de Enoque (1En 91-108 – sendo que 93,1-10 e 91,11-17 são considerados uma unidade distinta denominada “O Apocalipse das Semanas”). COLLINS, J. J. A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica, p. 75.

³⁹⁷ 4Esdras (2Esdras 3-14) foi escrito na Palestina por volta do final do primeiro século, após a queda de Jerusalém. A nomenclatura dos livros de Esdras é confusa e exige que façamos um detalhamento da sua divisão: 1Esdras = livro canônico de Esdras; 2Esdras = o livro de Neemias; 3Esdras = 1Esdras (apócrifo judaico); 4Esdras = 2Esdras 3-14; 5Esdras = 2Esdras 1-2 (cristão); 6Esdras = 2Esdras 15-

alcançou algum consenso, por exemplo, quanto a 4Esdras, que não é tido como uma fonte pré-cristã. Essa conclusão, no entanto, não se aplica às Similitudes, que possui uma datação controversa. Guthrie defende que 1Enoque não se trata de uma fonte pré-cristã:

Costuma-se encontrar evidenciado pano de fundo nas três principais fontes judaicas – Daniel 7, as Similitudes de Enoque e o Apocalipse de Esdras. [...] Das três fontes principais, a evidência de 4Esdras 13 pode ser descartada para nosso propósito porque não é pré-cristã. A passagem de Enoque, na qual o título aparece (37–71) com toda a probabilidade, não é pré-cristã, pois não há evidência dessas seções nas porções sobreviventes de Enoque encontradas na biblioteca de Qumran. É perigoso, portanto, dar valor a ela para a interpretação do uso sinótico. Isso nos deixa com Daniel 7 como a única fonte pré-cristã.³⁹⁸

Collins, por sua vez, defende se tratar de uma fonte pré-cristã:

Um apocalipse que deveria ser datado antes de 70 d.C. e provavelmente se originou na terra de Israel são as Similitudes de Enoque (1Enoque 37-71). As Similitudes são apresentadas como visões celestiais de Enoque, mas seu conteúdo deve principalmente ao livro de Daniel. [...] As Similitudes não são encontradas entre os Manuscritos do Mar Morto e presumivelmente foram obra de uma seita diferente. Eles são tipicamente apocalípticos em seu enfoque no julgamento vindouro e na esperança de uma vida celestial após a morte para os justos.³⁹⁹ (tradução nossa)

Sobre não haver evidências da presença das Similitudes de Enoque em Qumran, Collins aponta ainda que a biblioteca essênica não continha toda a literatura da época e que isso não seria evidência para descartar a sua existência numa data antes de 70 a.C. Ainda para este autor, as alusões históricas mais específicas aos partos e aos medos, em Similitudes 56,5-7, podem ser melhor datadas desde após a invasão da Palestina pelos Partos em 40 a.C. até pelo menos antes da revolta judaica de 66-70 d.C., à qual o livro não faz referência.⁴⁰⁰

Nickelsburg parece concordar com Collins quanto uma datação anterior a 70 d.C.⁴⁰¹, mas é mais cauteloso em afirmar a relação entre os Evangelhos e as Parábolas de 1Enoque:

16 (cristão). Também há um Apocalipse de Esdras cristão escrito em grego. COLLINS, J. J. A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica, p. 281.

³⁹⁸ GUTHRIE, D. Teologia do Novo Testamento, p. 276-277.

³⁹⁹ COLLINS, J. J. From prophecy to apocalypticism: the expectation of the end, p. 149.

⁴⁰⁰ COLLINS, J. J. A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica, p. 257-258.

⁴⁰¹ A maioria dos estudiosos considera as Parábolas um texto judaico da última metade do século I a.C. ou dos três primeiros quartos do séc. I d.C. Essa datação encontra apoio em 1Enoque 56,5 que

[Similitudes] parece ser o mais recente dos textos enóquicos e provavelmente data do final do primeiro século antes de Cristo. Seus primeiros capítulos imitam o início do Livro dos Observadores, e partes substanciais dele contam as jornadas cósmicas de Enoque e apresentam descrições dos fenômenos astronômicos que ocorrem em paralelo aos cap. 72-82. O componente principal e único desses capítulos, no entanto, é uma série de quadros celestes que retratam o julgamento e os eventos que levaram até ele. Presidindo o julgamento, há uma figura celestial conhecida como Justo, Eleito, Ungido e Filho do Homem. Esse vice-regente de Deus, cuja descrição é uma composição de características extraídas de Daniel 7 e de textos bíblicos sobre o rei davídico e o servo do Senhor, foi um protótipo para a especulação do NT sobre o Filho do Homem, embora a relação precisa entre os textos do Evangelho e as Parábolas sejam incertos.⁴⁰² (tradução nossa)

Se Collins e Nickelsburg estiverem certos, As Similitudes nos fornecem evidências claras a respeito da figura do Filho do Homem personificada como um redentor divino já no tempo de Jesus, o que difere substancialmente da interpretação de Daniel e Ezequiel, que interpretam o Filho do Homem de forma coletiva, como “os Santos do Altíssimo”⁴⁰³ (Dn 7,15-18.27), e de forma individual, como “ser humano”, respectivamente. Estes dados devem ser levados em consideração, tendo em vista que até o período apostólico o epíteto parece não ter sido diretamente relacionado a uma única persona divina, messiânica e escatológica.⁴⁰⁴

As Similitudes começam mais ou menos onde Daniel 7 termina. À medida que a narrativa das Similitudes progride, ele [o Filho do Homem] aparece em outras configurações. A atividade desta figura vai muito além do que é retratado na visão de Daniel. Ao contrário de Daniel, o eleito / Filho do Homem recebe um papel escatológico ativo. Sua principal função é a de juiz no julgamento final, sentado no trono divino (45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2-5; 69,29). Ele julga as ações dos anjos (61,8), reis e governantes da terra (62,3-12) e pecadores (45,2-3). Após o julgamento e sua execução, o eleito governa um céu e uma terra transformados (45,4-5). A chegada do eleito é marcada por convulsões geofísicas. As montanhas se tornam planas e as colinas se transformam em água com a sua revelação (53,7).⁴⁰⁵ (tradução nossa)

faz referência à invasão Parta de 40 a.C. e em 67,8–13 que faz referência a Herodes, o Grande. NICKELSBURG, G. W. E. *First Book of Enoch*, p. 513.

⁴⁰² NICKELSBURG, G. W. E. *1 Enoch: a commentary on the book of 1 Enoch*, chapters 1–36; 81–108, p. 7.

⁴⁰³ A maior parte dos intérpretes modernos consideram “alguém como Filho do Homem” de Daniel 7,13 o símbolo de um coletivo, a saber, os israelitas fiéis na época da revolta dos macabeus, quando o livro de Daniel provavelmente foi escrito. Possivelmente, a expressão se refere à nação de Israel como uma espécie de messias coletivo que reina após o julgamento. BOYARIAN, D. *The Jewish Gospels: the story of the Jewish Christ*, p. 39; SCOTT JR. J. J. *Origens judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário*, p. 336.

⁴⁰⁴ N. Perrin, na sua obra “Rediscovering the teaching of Jesus” (1967), defende que não existia no judaísmo antigo um conceito de Filho do Homem apocalíptico que viesse como salvador preexistente e celeste. MATEOS, J. Marcos 13, p. 482.

⁴⁰⁵ ADAMS, E. *The coming of the Son of Man in Mark’s Gospel*, p. 45.

As principais referências ao Filho do Homem aparecem na segunda e terceira parábolas de 1Enoque:⁴⁰⁶

1En 46,1-5
<p>Naquele lugar, eu vi aquele a quem pertence o tempo antes do tempo [lit., Chefe ou Ancião de dias]. E sua cabeça era branca como a lã, e estava com ele outro indivíduo, cujo rosto era como o de um ser humano. Seu semblante estava cheio de graça como o de um dos santos anjos. E eu perguntei a um – dentre os anjos – que estava indo comigo, e que tinha me revelado todos os segredos sobre aquele que nasceu dos seres humanos, “Quem é este, e de onde é aquele que vai como o protótipo do Antes-do-Tempo [Chefe de dias]?”. E ele me respondeu e me disse: “Este é o Filho do Homem, a quem pertence a justiça, e com quem habita a justiça. E ele vai abrir todos os depósitos escondidos; pois o Senhor dos Espíritos o escolheu, e ele está destinado a ser vitorioso diante do Senhor dos Espíritos na retidão eterna. Este Filho do Homem a quem viste é aquele que removeia os reis e os poderosos dos seus tronos e assentos confortáveis. Ele deve afrouxar as rédeas dos fortes e esmagar os dentes dos pecadores. Ele deve destituir os reis de seus tronos e reinos. Pois eles não o exaltam e glorificam, e nem lhe obedecem, a fonte de sua realza.⁴⁰⁷ (tradução nossa)</p>
1En 48,2-7
<p>Naquela hora, aquele Filho do Homem recebeu um nome, na presença do Senhor dos Espíritos, na Antiguidade; mesmo antes da criação do sol e da lua, antes da criação das estrelas, ele recebeu um nome na presença do Senhor dos Espíritos. Ele será o bordão dos justos, para que se apoiem nele e não caiam. Ele é a luz dos gentios e se tornará a esperança dos que estão doentes do coração. Todos os que habitam na terra se prostrarão e adorarão diante dele [...]. Para este propósito, ele se tornou o Escolhido; ele estava escondido na presença do (Senhor dos Espíritos) antes da criação do mundo e por toda a eternidade. E ele revelou a sabedoria do Senhor dos Espíritos aos justos e aos santos, pois preservou a porção dos justos porque eles odiaram e desprezaram este mundo de opressão [...] e porque eles serão salvos em seu nome e é seu beneplácito que eles tenham vida.⁴⁰⁸ (tradução nossa)</p>
1En 62,3-15
<p>No dia do julgamento, todos os reis, os governadores, os altos funcionários e os proprietários de terras o verão e reconhecerão – como ele se senta no trono de sua glória, e a justiça é julgada diante dele, e que nenhuma conversa sem sentido será pronunciada em sua presença [...]. Metade deles olhará para a outra metade; eles ficarão apavorados e abatidos; e a dor os dominará quando virem aquele Filho do Homem sentado no trono de sua glória [...]. Pois o Filho do Homem foi escondido desde o princípio, e o Altíssimo o preservou na presença de seu poder; então ele o revelou aos santos e aos eleitos. A congregação dos santos será plantada, e todos os eleitos estarão diante dele. Naquele dia, todos os reis, os governadores, os altos funcionários e os que governam a terra se prostrarão diante dele com o rosto em terra, e adorarão e elevarão suas esperanças naquele Filho do Homem; eles devem implorar e implorar por misericórdia a seus pés [...]. Assim, ele os entregará aos anjos para punição, a fim de que a vingança seja executada sobre eles – opressores de seus filhos e eleitos. Será uma cena e tanto para</p>

⁴⁰⁶ A seleção dos trechos de Similitudes segue a proposta de SCOTT JR. J. J. *Origens judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário*, p. 336-338, mas a tradução segue aquela disponível em CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 34-50.

⁴⁰⁷ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 34.

⁴⁰⁸ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 35.

meus justos e eleitos [...]. Os justos e eleitos serão salvos naquele dia; e de agora em diante eles nunca mais verão as faces dos pecadores e opressores. O Senhor dos Espíritos permanecerá sobre eles; eles comerão, descansarão e se levantarão com aquele Filho do Homem para todo o sempre. Os justos e os eleitos se levantarão da terra e deixarão de ter o rosto abatido. Eles devem usar as vestes de glória. ⁴⁰⁹ (tradução nossa)
1En 63,11
Depois disso, seus rostos ficarão cheios de vergonha diante daquele Filho do Homem; e de diante de sua face eles serão expulsos. E a espada permanecerá no meio deles, diante de sua face. ⁴¹⁰ (tradução nossa)
1En 69,27-70,1
(Então) veio a eles uma grande alegria. E eles abençoaram, glorificaram e exaltaram (o Senhor) pelo fato do nome daquele (Filho do) Homem lhes ter sido revelado. Ele nunca passará ou perecerá diante da face da terra. Mas os que desviaram o mundo [...] desaparecerão diante da face da terra. Doravante nada que seja corruptível será encontrado; pois aquele Filho do Homem apareceu e se assentou no trono de sua glória; e todo o mal desaparecerá de diante de sua face; ele irá e dirá àquele Filho do Homem, e ele será forte diante do Senhor dos Espíritos ⁴¹¹ [...]. E aconteceu depois disso que seu nome vivo foi levantado perante o Filho do Homem e ao Senhor dentre os que habitam na Terra. ⁴¹² (tradução nossa)
1En 71,17
Assim haverá longos dias com aquele Filho do Homem e paz para os justos; seu caminho é reto para os justos, em nome do Senhor dos Espíritos para todo o sempre. ⁴¹³ (tradução nossa)

Tabela 10: Textos contextuais em Mc 13,26.

A referência a Enoque que vê aquele a quem pertence o tempo antes do tempo [lit.: Chefe ou Ancião de dias], cuja cabeça era branca como a lã e o outro indivíduo que estava com ele, cujo rosto era como o de um ser humano (1En 46,1), claramente faz alusão à Daniel 7. Assim como no capítulo 62, onde este que tem um rosto semelhante ao de um ser humano é posteriormente referido como “aquele Filho do Homem” que mais tarde estará assentado em um trono de glória, também se trata de uma alusão ao texto daniélico.⁴¹⁴ Ainda no capítulo 62 temos um dado que pode desvendar os sujeitos do plural impessoal ὄψονται ([eles] verão) utilizado em Mc 13,26, onde se diz que “no dia do julgamento, todos os reis, os governadores, os altos funcionários e os proprietários de terras o verão e reconhecerão” (v.3).

⁴⁰⁹ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 43-44.

⁴¹⁰ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 44.

⁴¹¹ Aqui termina a terceira parábola de Enoque.

⁴¹² CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 49.

⁴¹³ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 50.

⁴¹⁴ COLLINS, J. J. From prophecy to apocalypticism: the expectation of the end, p. 149.

Todas essas referências lançam mais luz sobre o texto marcado ao evidenciar a progressão no uso do título. Se Dn 7 retirou o Filho do Homem do uso comum ao associá-lo coletivamente aos “Santos do Altíssimo” (Dn 7,18), é 1Enoque que parece personificá-lo em um ser preexistente, celestial, salvador e majestoso, mas ainda “semelhante a um ser humano”. E é Marcos que, por sua vez, finalmente eleva “Filho do Homem” ao grau de epíteto divino associado a um indivíduo, o Cristo.⁴¹⁵

É natural pensar que tudo relacionado à expressão na tradição posterior se deriva de Daniel – porque geralmente se supõe que o material da visão tenha sido originado dele – ou, em outra hipótese, que haja algum antecedente pagão e, portanto, nenhuma raiz possível nos textos bíblicos. Talvez 1Enoque conserve tradições mais antigas, também comuns à Daniel, mas ainda não é possível ter maiores certezas.⁴¹⁶

A teologia dos Evangelhos, longe de ser uma inovação radical dentro da tradição religiosa israelita, é um retorno altamente conservador aos momentos mais antigos dessa tradição, momentos que foram amplamente suprimidos nesse meio tempo – mas não inteiramente. A identificação do “cavaleiro nas nuvens” com aquele como um filho do homem em Daniel fornece também o nome e a imagem do Filho do Homem nos Evangelhos. Segue-se que as ideias sobre Deus que identificamos como cristãs não são inovações, mas podem estar profundamente conectadas com algumas das mais antigas ideias israelitas sobre Deus. Essas ideias, no mínimo, remontam a uma leitura totalmente plausível (e atestada) de Dn 7 e, portanto, até o século II a.C., o mais tardar. Elas podem até ser muito mais antigas que isso.⁴¹⁷ (tradução nossa)

Uma possibilidade plausível do uso de tradições mais antigas comuns à Daniel e a 1Enoque é levantada por Clifford ao apontar a linguagem como os poetas israelitas descreviam Yahweh, com a mesma formulação como os deuses El e Baal eram descritos em Canã.⁴¹⁸ O autor parte da análise de Sl 18,8-20; 29; 77,12-21 e

⁴¹⁵ É importante ressaltar que na cristologia marcada o “Filho do Homem” possui características e funções bem definidas: (1) o Filho do Homem exerce seu senhorio na terra (2,10.28); (2) o Filho do Homem sofre e morre (8,31; 9,12.31; 10,33-34; 10,45; 14,21.41); (3) o Filho do Homem ressuscitará (8,31; 9,9.31); (4) O Filho do Homem que vem é o Jesus exaltado (14,62); (5) Ele vem no “fim” da história (13,24); (6) Ele vem assentado à direita do Todo-Poderoso (14,62); (7) como um guerreiro divino (8,38); (8) à frente de uma comitiva angelical (8,38; 13,27); (9) para efetuar um julgamento (8,38; 14,62); (10) para resgatar os eleitos (13,27); (11) sua vinda será visível (13,26; 14,62); (12) e seus efeitos serão globais (13,27); (13) e cósmicos (13,24-25). ADAMS, E. *The coming of the Son of Man in Mark's Gospel*, p. 60-61.

⁴¹⁶ BARKER, M. *The lost prophet: the book of Enoch and its influence on christianity*, p. 106.

⁴¹⁷ BOYARIN, D. *The jewish Gospels: the story of the jewish christ*, p. 47.

⁴¹⁸ N. Perrin, na sua obra “Rediscovering the Teaching of Jesus” (1967), também defende que as imagens de Dn 7,13 derivam de um antigo mito cananeu e são utilizadas pelo autor de Daniel para expressar o conceito de “Santos do Altíssimo” (os mártires macabeus) que recebem a sua recompensa. A mesma imagem é utilizada pelos autores das Parábolas de Enoque para interpretar o traslado desta personagem e pelos autores cristãos para interpretar a ressurreição de Jesus. Segundo

Ex 15, onde Yahweh é descrito como um Deus da tempestade que usa armas de vento, chuva e relâmpagos para derrotar seus inimigos e celebra Suas vitórias, não sobre outros deuses ou monstros, mas sobre o exército do Faraó no Egito. Segundo Clifford, estes atos históricos eram celebrados com linguagem e conceitos míticos muito típicos, ancorados no antigo gênero do mito de combate cananeu.⁴¹⁹

Um dos gêneros mais longevos da literatura antiga foi o chamado mito de combate. Durou como gênero até o período mais desenvolvido das obras apocalípticas e teve uma enorme influência sobre elas. Na verdade, o gênero forneceu aos poetas antigos uma estrutura conceitual para refletir sobre o poder divino e a realeza humana, e sobre a ascensão e queda das nações. Exemplos do mito na Mesopotâmia são *Lugal-e*, *Anzu* e *Enuma elish*. Em Canaã, é representado pelo Ciclo de Baal. Na poesia bíblica antiga, ele é encontrado na vitória de Yahweh sobre o Faraó no mar (Êxodo 15) ou sobre o próprio mar (vários salmos). Não existe uma forma ideal de mito de combate, é claro, mas uma trama consistente pode ser abstraída: uma força (muitas vezes descrita como um monstro) ameaça a ordem cósmica e política, instilando medo e confusão na assembleia dos deuses; a assembleia ou seu presidente, incapaz de encontrar um comandante entre os deuses mais antigos, recorre a um jovem deus para lutar contra a força hostil; ele derrota o monstro com sucesso, criando o mundo (incluindo os seres humanos) ou simplesmente restaurando a ordem que havia antes da ameaça; após isso, o jovem deus constrói um palácio e recebe aclamação de realeza dos outros deuses.⁴²⁰ (tradução nossa)

Clifford defende que em Dn 7 aparecem alguns vestígios do mito de combate. Embora não haja autores que argumentem que os textos cananeus do séc. XIV tenham moldado diretamente a cena do Filho do Homem, não há como negar as influências do mito na cena:

O Filho do Homem vindo com as nuvens do céu (Dn 7,13) lembra o epíteto cananeu de Baal, “cavaleiro das nuvens”;⁴²¹ o Ancião dos Dias (Dn 7,9) evoca o epíteto canaanita de El [...], “Pai dos Anos”. O padrão de relacionamento é mais uma prova

Perrin, o uso de motivos literários similares nos mitos cananeus e em Daniel possui duas direções completamente independentes, assim como são os conceitos de “Filho do Homem” em Enoque e em Jesus. Os pontos em comum relacionados ao conceito derivariam tão somente da dependência comum de ambos os textos com as ideias apocalípticas. MATEOS, J. Marcos 13, p. 482.

⁴¹⁹ Esta combinação entre o ato histórico e o mítico não só renovou como também aprofundou o significado da posição de Israel no projeto divino, dando um novo alcance, agora cósmico, ao curso do Povo de Deus. CLIFFORD, R. J. *The roots of apocalypticism in Near Eastern myth*, p. 29.

⁴²⁰ CLIFFORD, R. J. *The roots of apocalypticism in Near Eastern myth*, p. 07.

⁴²¹ Na Epopeia ugarítica de Aqhat e no ciclo de histórias de Baal e Anat, Baal é descrito como o “cavaleiro das nuvens”. Os atributos desse deus, comandando as tempestades, soltando relâmpagos e dirigindo-se à guerra como um Guerreiro Divino, aparecem até mesmo nos textos egípcios de El Amarna. As características de Yahweh como o Criador, doador da fertilidade e Guerreiro Divino têm muito em comum com essas epopeias antigas. Daniel fora educado nessa literatura e suas revelações são construídas com base nessas imagens, embora os temas comuns venham com uma roupagem totalmente nova. A literatura intertestamentária, como o livro de IEnoque, bem como o Novo Testamento e a literatura cristã inicial identificam o Filho do Homem como o Messias. WALTON, J. H. *et al.* *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento*, p. 710, 959.

de influência: a interação de duas figuras semelhantes a deuses não tem precedentes na Bíblia, mas é comum nos textos ugaríticos; há oposição entre o mar e o cavaleiro das nuvens. Existem, é claro, grandes diferenças, como a introdução do motivo dos quatro reinos, e a besta que é morta não em combate, mas por decreto judicial. O conhecimento da origem cananea pode destacar pontos importantes em Dn 7: os reinos terrestres simbolizados pelas quatro bestas são agentes de um mal mais primordial, o mar; nenhuma batalha precisa ser travada, a vitória já está ganha; O monoteísmo israelita transformou o antigo deus-guerreiro em um representante angelical de Israel.⁴²² (tradução nossa)

Já em Marcos, o uso de Daniel – e até 1Enoque – é mais facilmente constatável do que o uso de um mito cananeu tão antigo. É possível que ecos do mito de combate tenham formado o arcabouço literário que deu origem à Dn 7 e, por conseguinte, à 1Enoque; e estes dois, por sua vez, forneceram o substrato redacional para a composição marcana. Não se pode perder de vista, no entanto, o modo como os autores bíblicos interpretavam as Escrituras e nem o fenômeno da intertextualidade. O uso de tradições comuns não obriga, necessariamente, a preservação do significado de origem. Espera-se que haja uma atualização hermenêutica em cada novo contexto.

Marcos usa “filho do homem” tanto como uma designação para o Jesus humano quanto em seu sentido específico tradicional para denotar seu futuro status como o exaltado juiz messiânico. Unindo os dois usos estão as fórmulas que descrevem a morte e ressurreição de Jesus; o homem sofredor se tornará o filho exaltado do homem quando a rejeição que o levou à morte for superada na vindicação constitutiva de sua ressurreição. No futuro, como filho do homem, ele participará do julgamento daqueles que o rejeitaram em sua vida ou durante o tempo da igreja. A ambiguidade proposital da expressão, que é parte integrante do enredo de Marcos, é evidente na decisão do autor de nunca usar “filho do homem” como o predicado do verbo “ser”, como faz com os títulos “filho de Deus” e “messias”. Jesus nunca é considerado aquele que “é o filho do homem”. A falta de tal identificação explícita permite que a ambiguidade do termo permaneça e, assim, se perpetue o mistério da identidade de Jesus entre os personagens humanos na história, apesar de seu uso do termo.⁴²³ (tradução nossa)

Estes dados são relevantes para a compreensão dos elementos que possivelmente contribuíram para a releitura de tradições tão antigas sob um contexto totalmente novo. É possível que originalmente Jesus tenha feito uso de “filho do homem” de maneira a designar a si mesmo simplesmente como “ser humano”. Também é possível que a expressão, em sua fase pré-marcana, tivesse pouca importância escatológica. Mas é inegável que para a comunidade marcana,

⁴²² CLIFFORD, R. J. The roots of apocalypticism in Near Eastern myth, p. 33.

⁴²³ NICKELSBURG, G. W. E. Son of Man, p. 144.

influenciada pelo espírito apocalíptico, uma simples designação foi elevada à condição de epíteto divino.⁴²⁴

Avançando um pouco mais na questão, Collins e Attridge apontam algumas possibilidades interessantes no uso da expressão, associado ao seu uso pela comunidade marcana:

O uso do epíteto “o Filho do Homem” (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) tanto oculta quanto revela sobre quem é Jesus. O leitor crítico de Marcos hoje não pode assumir que todos na plateia de Marcos entendessem esse epíteto como um título. Como a origem de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου não é grega, um falante comum de grego da época teria entendido a expressão literalmente como “filho do homem” e teria se perguntado sobre quem Jesus estava falando. Já um membro judeu da plateia que soubesse hebraico ou aramaico, além de grego, reconheceria a expressão literária semítica em traços gregos, mas ficaria intrigado com o uso da forma definida [articular]. Um judeu instruído nas escrituras pode pensar que Jesus estava fazendo alusão ao messias, que, como o rei, é o “homem” definitivo. Esse ouvinte pode até reconhecer uma alusão a Daniel 7,13. Mas somente aqueles instruídos pelos líderes cristãos, no entanto, entenderiam plenamente que Jesus está sendo apresentado aqui como o exaltado Filho do Homem de Daniel 7, em uma recepção radicalmente nova desse texto.⁴²⁵ (tradução nossa)

De todos os títulos que aparecem nos Evangelhos sinóticos, “Filho do Homem” é, sem dúvida, tanto o mais significativo quanto o mais enigmático. Ele é usado somente pelo próprio Jesus, o que imediatamente levanta o problema do que ele queria dizer com isso. Isso nos mostra que o autor do Evangelho não estava alheio ao ambiente cultural que o circundava e sugere uma releitura intertextual com as literaturas apocalípticas correntes no séc. I d.C., em especial as Similitudes de Enoque e o livro de Daniel.⁴²⁶

O texto de Marcos, na sua forma final, aos poucos desenvolve uma interpretação radicalmente nova quanto ao uso da expressão ao agregar elementos destas literaturas que o precederam – ou ecos de tradições ainda mais antigas como o antigo gênero do “mito de combate” cananeu – agregando à pessoa de Jesus uma identidade messiânica escatológica diferente da compreensão tradicional de Messias conforme entendido pelo AT e os judaísmos tidos como “oficiais”.

⁴²⁴ EVANS, C. A. Mark 8,27-16,20, p. 89-94; FRANCE, R. T. The Gospel of Mark: a commentary on the greek text, p. 127-129; TAN, K. H. Mark: a new covenant commentary, p. 35-36; CHIALÀ, S. Libro delle Parabole di Enoc: testo e commento, p. 303-340.

⁴²⁵ COLLINS, A. Y. Mark: a commentary on the Gospel of Mark, p. 186-187.

⁴²⁶ GONZAGA, W.; RAMOS, D. S. A reelaboração da tradição do “Filho do Homem” pela comunidade marcana em Mc 13,24-27, p. 231.

5.3 Textos-fonte e contextuais em Mc 13,27

Agora são os anjos e os eleitos as personagens que compõem a cena. Marcos já tinha apresentado uma nuance deste cenário em 8,38, onde se diz que o Filho do Homem virá na glória de seu pai acompanhado dos santos anjos.⁴²⁷ Aqui em 13,27 o mesmo Filho do Homem atua liberando uma ordem para que estes anjos reúnam os eleitos – os seguidores de Cristo (cf. 8,34-38) – desde os quatro ventos da extremidade da terra até a extremidade do céu. A composição narrativa revela a dimensão global – pelo menos do mundo até então conhecido – do evento relacionado à vinda do Filho do Homem, bem como as consequências deste fenômeno.

Qualquer possibilidade de esperança estava remotamente distante, pois até então os elementos literários descreviam apenas um juízo iminente, motivo que remonta ao tema do Dia do Senhor. Mas no v.27 há um resgate do otimismo, pois encontramos aqui a expectativa do juízo sendo complementada pela concretização de um dos maiores sonhos do povo judeu, relacionado à concretização da longa espera por uma descendência numerosa, pela posse da terra e pelo êxodo do exílio. Encontramos aqui a retomada da temática relacionada à reunião do povo eleito.⁴²⁸

A cena em si é desconcertante, pois em todo AT é somente Deus quem dirige e comanda os anjos do céu, mas Evans ressalta o quanto é espantoso o nível de autoridade celestial que foi investida em um único ser humano, o Filho do Homem. A Ele é concedido o domínio, a glória e o reino (Dn 7,14).⁴²⁹ E sob as ordens dele os anjos não apenas reunirão os eleitos (Mc 13,27), como também recolherão todas as causas de escândalo e todos aqueles que praticam a iniquidade, separando os justos dos ímpios (Mt 13,40-41.49-50).

⁴²⁷ SCHNABEL, E. J. Mark: an introduction and commentary, p. 331.

⁴²⁸ SCHNABEL, E. J. Mark: an introduction and commentary, p. 333; ADAMS, E. The coming of the Son of Man in Mark's Gospel, p. 53-54.

⁴²⁹ EVANS, C. A. Mark 8,27-16,20, p. 329.

5.3.1 Textos-fonte em Mc 13,27

O texto-fonte ao qual Mc 13,27 alude pode nos remeter a várias passagens que retratam a temática da reunião daqueles que estavam dispersos.⁴³⁰ Mas, seguindo a indicação da análise redacional, é possível considerar aqui o uso combinado de Dt 30,4 com Zc 2,6 (LXX).⁴³¹

Quadro sinótico do uso de Dt 30,4 em Mc 13,27		
Dt 30,4 (BHS)	Dt 30,4 (LXX)	Mc 13,27 (NA ²⁸)
		<p>1 καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους</p> <p>E então ele enviará os anjos</p>
<p>1 אַם־יִהְיֶה נִדְּחִיךָ בְּקֶצֶה הַשָּׁמַיִם</p> <p>Ainda que⁴³² os teus desterrados estejam na extremidade dos céus</p>	<p>1 ἐὰν ἢ ἡ διασπορά σου ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ,</p> <p>se a tua dispersão estiver da extremidade do céu até a extremidade do céu.</p>	<p>2 καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.</p>
<p>2 מִשָּׁם יִקְבְּצֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ</p> <p>De lá o Senhor teu Deus te reunirá</p>	<p>2 ἐκεῖθεν συνάξει σε κύριος ὁ θεός σου,</p> <p>de lá o Senhor teu Deus te reunirá</p>	<p>e (ele) reunirá os [seus] escolhidos desde os quatro ventos da extremidade da terra até a extremidade do céu.</p>
<p>3 וּמִשָּׁם יִקְחֶךָ:</p> <p>e de lá ele te tomará</p>	<p>3 καὶ ἐκεῖθεν λήμψεται σε κύριος ὁ θεός σου,</p> <p>e de lá o Senhor teu Deus te tomará</p>	

Tabela 11: O uso de Dt 30,4 em Mc 13,27.

Quanto à forma, o TH possui uma oração condicional bimembre composta por uma proposição nominal simples com particípio (prótase) e uma proposição nominal complexa p-x-yiqtol (apódose). É proposto aqui uma situação hipotética e uma ação divina caso ela ocorra. Logo em seguida o texto traz uma oração

⁴³⁰ Cf. Dt 28,64; 30,4; Ne 1,9; Is 5,26; 11,12; 27,12-13; 43,6; Jr 16,15; Ez 17,21; Mq 4,6.

⁴³¹ HOOKER, M. D. The Gospel according to Saint Mark, p. 321.

⁴³² Traduzido aqui com valor concessivo. ALONSO-SCHÖKEL, L. Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 60.

subordinada nominal complexa w-p-x-yiqtol que reforça, ao fazer um paralelismo sinonímico, a expectativa positiva gerada pela apódose.

A LXX parece fazer uma tradução literal de Dt 30,4, havendo poucas diferenças em relação ao texto hebraico. Na primeira oração, a expressão ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ (da extremidade do céu até a extremidade do céu), aparentemente uma redundância, trata-se de uma expressão adverbial que pode ser traduzida idiomáticamente como “de uma extremidade à outra do céu”, equivalente ao TH. A segunda oração se trata de uma tradução literal do TH. A terceira oração, idem; apenas com a opção pelo uso de κύριος ὁ θεός σου (o Senhor teu Deus) no lugar do pronome pessoal “ele” implícito na conjugação do yiqtol.

Quanto a Mc 13,27, o texto marcano apresenta duas orações. A primeira não possui paralelo claro com o AT. Referências a Deus ordenando o envio de anjos num contexto de juízo são encontradas em 1Cr 21,15; 2Cr 32,21 e Sl 78,49, mas nada equivalente a proposta de envio dos anjos para reunir os eleitos. A segunda oração possui maior paralelismo textual com a primeira e a segunda proposição tanto do TH quanto da LXX. O uso que Marcos faz de Dt 30,4 é atestado pelo uso do verbo συνάγω (reunir) associado à expressão ἀπ’ ἄκρου [...] ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, único local do AT onde também ocorre essa combinação.⁴³³ Interessa notar que enquanto no AT o foco recai sobre “os desterrados”, no NT aqueles que estão dispersos são referidos positivamente como “os eleitos”.

Quadro sinótico do uso de Zc 2,6 em Mc 13,27

Zc 2,10 (BHS)	Zc 2,6 (LXX)	Mc 13,27 (NA ²⁸)
		1 καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους E então ele enviará os anjos
1 הָיִי הָיִי וְנִסֶּה מֵאֲרָץ צָפוֹן נִאֲמְרֵי הַהֵן	1 ὁ ὁ φεύγετε ἀπὸ γῆς βορρᾶ,	

⁴³³ A frase marcana ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ é incomum e difícil. Na LXX ocorre ἀπ’ ἄκρου τῆς γῆς ἕως ἄκρου τῆς γῆς (Dt 13,7; Jr 12,12), bem como ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ (Dt 30,4, Sl 19,6 [18,7]), e até fala de [...] τέσσαρας ἀνέμους ἐκ τῶν τεσσάρων ἄκρων τοῦ οὐρανοῦ (Jr 49,36 [25,16]), mas o contraste entre ἄκρον γῆς e ἄκρον οὐρανοῦ aparece somente aqui em Mc 13,27. O sentido parece ser “de um ponto a outro oposto da terra e/ou do céu”, ou seja, em todo o horizonte do mundo. Mas a frase talvez seja coloquial ao invés de exata e pretende apenas transmitir a impressão de que nenhum ponto na superfície da terra onde algum dos eleitos possa estar será esquecido. SWETE, H. B. The Gospel according to St. Mark, p. 313.

		Oh! Oh! Fugi da terra do Norte	
	Ei! Ei! ⁴³⁴ Fugi da terra do Norte, oráculo do Senhor	2 λέγει κύριος, disse o Senhor	
2	כִּי כְּאַרְבַּע רוּחֹת הַשָּׁמַיִם פָּרַשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם־יְהוָה:	3 διότι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς, Porque dos quatro ventos do céu eu vos reunirei	2 καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.
	Porque tal como ⁴³⁵ os quatro ventos do céu eu vos espalhei, oráculo do Senhor.	4 λέγει κύριος, Disse o Senhor	e (ele) reunirá os [seus] escolhidos desde os quatro ventos da extremidade da terra até a extremidade do céu.

Tabela 12: O uso de Zc 2,6 em Mc 13,27.

Quanto à forma, o TH traz duas orações. A primeira, uma proposição verbal no imperativo ordena a fuga da terra do Norte,⁴³⁶ isto é, da Babilônia, que logo cairia diante de Dario, reservando aos seus habitantes terríveis calamidades (Is 48,20; Jr 50,8; 51,6).⁴³⁷ A segunda proposição, uma subordinada nominal complexa p-x-qatal, explica que a fuga deve se dar porque o povo estava espalhado assim como os ventos se dispersam pelo céu, no entanto, importava ao Senhor que os exilados retornassem para Sião (Zc 2,9). Fica claro que não há menção à ideia de uma ação divina que vise reunir os desterrados. O mais evidente na perícope (Zc 2,6-13) é que o Senhor aguarda uma resposta do povo em unir-se a Ele (v.11).

A LXX traz quatro orações em sua estrutura. A primeira oração não apresenta dificuldades, pois se trata de uma tradução literal do TH. A segunda traz a forma

⁴³⁴ Traduzido aqui literalmente como “ei! ei!”, a interjeição é usada para despertar a atenção do(s) ouvinte(s) e encorajá-lo(s) à uma tomada de decisão. Também pode ser traduzido como “vamos! vamos!” ou, em alguns contextos, como “ai! ai!”. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, p. 242; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, p. 223; BALDWIN, J. G. Ageu, Zacarias e Malaquias: introdução e comentário, p. 86.

⁴³⁵ VANGEMEREM, W. A. Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento, vol. 02, p. 574.

⁴³⁶ A “terra do Norte” também pode ser entendida no sentido figurado. Os grandes inimigos do povo israelita sempre estiveram relacionados ao Norte. Primeiro, os assírios, que conquistaram Israel, o Reino do Norte; depois, os babilônios, que invadiram Judá, o Reino do Sul. BALDWIN, J. G. Ageu, Zacarias e Malaquias: introdução e comentário, p. 86.

⁴³⁷ JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. Commentary critical and explanatory on the whole Bible, p. 718.

conjugada λέγει κύριος (disse o Senhor) no lugar de uma forma nominal que fosse equivalente ao construto נְאֻם־יְהוָה (oráculo do Senhor). A terceira oração difere do TH ao dizer que ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς (dos quatro ventos do céu eu vos reunirei).⁴³⁸ “Este significado se encaixa no contexto, mas envolveria a leitura de מְאַרְבַּע (dos quatro) no lugar do hebraico כְּאַרְבַּע (como quatro) e יִסְפְּתֵי (Eu reunirei) em vez de פָּרְשֵׁתִי (Eu espalhei)”.⁴³⁹ A quarta oração segue o padrão da segunda ao substituir uma expressão nominal construto por uma expressão verbal finita.

Mc 13,27 também traz duas orações na sua estrutura. A primeira não possui paralelo claro com o AT, conforme discutido em Dt 30,4. A segunda oração claramente lança mão da LXX, tendo em vista o uso do verbo grego συνάγω (reunir) no lugar de um equivalente para o hebraico פָּרַשׁ (espalhar). O uso que Marcos faz de Zc 2,6 (LXX) é atestado pelo uso da expressão ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων (dos quatro ventos), único local do AT onde a expressão ocorre da mesma forma que citada por Marcos.

Ao combinar Dt 30,4 e Zc 2,6, Marcos indica estar ciente do contexto original destas passagens e parece fazer uso intencional delas. Em ambos os textos os temas são sobre restauração e o retorno do exílio. A esperança do povo hebreu é fortemente dirigida à promessa de que mesmo que eles estejam dispersos, o Senhor os restaurará. Mas, obviamente, apesar desta promessa ter sido parcialmente cumprida após o fim do cativeiro na Babilônia, o AT parece não estar se referindo somente a esta ocasião. Israel ainda não tinha sido “espalhado entre todas as nações” e “até os confins do céu” (Dt 30,3-4). Quando Deus os resgatou do exílio, nem todos os israelitas retornaram e tampouco eles foram multiplicados acima de seus pais (Dt 30,5). Muito menos seus corações e os de seus filhos foram circuncidados para amar ao Senhor (Dt 30,6).⁴⁴⁰

⁴³⁸ Tanto a forma nominal ἐπισυναγωγή quanto a forma verbal ἐπισυνάγω são empregados pela LXX em passagens onde a reunião das tribos dispersas de Israel no reino messiânico está em vista (Dt 30,4; Tb 13,15; Sl 106,47 [105,47]; 147,2 [146,2]; Zc 2,6; 2Mc 2,7). O substantivo é sugestivamente usado no NT para as reuniões ordinárias da Igreja, que são antecipações da grande assembleia que acontecerá na ocasião do retorno do Senhor (Hb 10,25; 2Ts 2,1). SWETE, H. B. *The Gospel according to St. Mark*, p. 312-313.

⁴³⁹ SMITH, R. L. *Micah–Malachi*, p. 194.

⁴⁴⁰ JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. *Commentary critical and explanatory on the whole Bible*, p. 139.

Em Zacarias prevalece a exortação para que o povo fuja da Babilônia por causa das bênçãos prometidas ao povo de Deus em sua própria terra e por causa do juízo iminente, prestes a cair sobre o povo inimigo. O Senhor se coloca como único refúgio disponível diante do iminente estado de calamidade (Zc 2,6-9). E, assim como em Dt 30,3-6, as promessas contidas em Zc 2,10-13 também parecem não ter se cumprido plenamente.

É fato que em muitos aspectos o povo judeu mudou para melhor com o término do cativeiro babilônico. Eles foram (de certo modo) afastados da idolatria e puderam novamente se reunir como povo na sua própria terra. Mas essa reforma externa foi apenas um prelúdio para as realizações mais elevadas que eles estariam destinados a alcançar na era messiânica.

É aqui em 13,27 que Marcos parece nos indicar a plena realização das promessas relacionadas a Dt 30,4 e Zc 2,6. A releitura marcana destes textos inova ao deixar evidente que a promessa da reunião do povo eleito só é possível de ser alcançada na pessoa de Cristo. É na conversão ao Evangelho que os desterrados finalmente terão seus corações circuncidados e, graças ao efeito da sua conversão, eles poderão ouvir e responder ao chamado divino.

É verdade que o Antigo Testamento contém muitas passagens que mostram que os filhos de Deus que estão espalhados serão reunidos (Dt 30,4; Is 11,11-16; 27,12-13; Ez 39,27-28; Zc 2,6-11, etc.). Mas tais referências, embora sejam úteis, apenas antecipam ou prenunciam aquilo que é ensinado aqui em Mc 13,27. Elas predizem um retorno à terra de Canaã, e é um fato conhecido que o remanescente realmente voltou. O que Jesus ensina, como relatado aqui em Mc 13,27, é algo mais, a saber, a reunião coletiva de todos os eleitos a si mesmo no seu glorioso retorno.⁴⁴¹

A descrição de uma “comitiva angelical” também é outra característica típica das teofanias presentes no AT e que em Mc 13,27 visa reforçar a divindade de Jesus. Comumente é Deus que vem acompanhado do exército celestial para lutar em nome do seu povo, mas aqui eles têm o papel mais positivo de ajudar o Filho do Homem na reunião dos eleitos, em vez de executar julgamento sobre os inimigos de Deus.⁴⁴²

⁴⁴¹ HENDRIKSEN, W. Marcos, p. 579.

⁴⁴² A ideia dos anjos como agentes do julgamento divino também está presente em 1En 62,3-15. ADAMS, E. The coming of the Son of Man in Mark's Gospel, p. 58.

5.3.2 Textos contextuais em Mc 13,27

Os textos contextuais que podem ter dialogado com Mc 13,27 são os SlSal 8,28; 11,1-4; 17,26 e 1En 39,6; 61; 62,3-15.⁴⁴³

SISal 8,28
Reúna os dispersos de Israel com misericórdia e bondade, pois a sua fidelidade está conosco. ⁴⁴⁴ (tradução nossa)
SISal 11,1-4
Soem em Sião a trombeta sinalizadora do santuário; anunciar em Jerusalém a voz de alguém que traz boas novas, pois Deus tem sido misericordioso para com Israel em cuidar deles. Suba em um lugar alto, Jerusalém, e olhe para seus filhos, do Leste e do Oeste reunidos pelo Senhor. Vêm do Norte na alegria do seu Deus; de ilhas distantes, Deus os reuniu. Ele aplainou altas montanhas em terreno plano para eles; as colinas fugiram com sua chegada. ⁴⁴⁵ (tradução nossa)
SISal 17,26
Ele vai reunir um povo santo a quem ele conduzirá em justiça; e ele vai julgar as tribos do povo que foram santificados pelo Senhor seu Deus. ⁴⁴⁶ (tradução nossa)
1En 39,6
E naqueles dias meus olhos viram o Eleito da justiça e da fé, e a justiça prevalecerá em seus dias, e os justos e eleitos serão incontáveis diante dele para todo o sempre. ⁴⁴⁷ (tradução nossa)
1En 61
Vi naqueles dias que longas cordas foram dadas a esses anjos; e içando suas próprias [respectivas] porções [das cordas], voaram na direção nordeste. E eu perguntei ao anjo, dizendo-lhe: “Por que aqueles [anjos] içaram estas cordas e foram embora?” E ele me disse: “Eles foram fazer as medições”. O anjo que estava indo comigo também me disse: “Estes [anjos] são os que trarão as cordas para medir dos justos, bem como suas cordas de amarração, a fim de que possam se apoiar no nome do Senhor de os Espíritos para todo o sempre. Então os eleitos começarão a andar com os eleitos. [...] Para que todos voltem e encontrem esperança no dia do Eleito. Pois não há ninguém que morra diante do Senhor dos Espíritos, e ninguém que pereça. [...] Ele colocou o Eleito no trono de glória; e ele julgará todas as obras dos santos que estão no céu, pesando na balança suas ações. [...] E ele convocará todas as forças dos céus, e todos os santos [...]. Naquele dia, eles se levantarão em uma voz, abençoando, glorificando e exaltando no espírito de fé,

⁴⁴³ EVANS, C. A. Ancient texts for New Testament studies: a guide to the background literature, p. 358; EVANS, C. A. Mark 8,27–16,20, p. 329.

⁴⁴⁴ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: expansions of the “Old Testament” and legends, wisdom, and philosophical literature, prayers, psalms and odes, fragments of lost judeo-hellenistic works, p. 660.

⁴⁴⁵ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: expansions of the “Old Testament” and legends, wisdom, and philosophical literature, prayers, psalms and odes, fragments of lost judeo-hellenistic works, p. 661-662.

⁴⁴⁶ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: expansions of the “Old Testament” and legends, wisdom, and philosophical literature, prayers, psalms and odes, fragments of lost judeo-hellenistic works, p. 667.

⁴⁴⁷ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha, p. 31.

no espírito de sabedoria e paciência, no espírito de misericórdia, no espírito de justiça e paz, e no espírito de generosidade. Todos eles dirão em uma voz: “Bendito (é ele) e que o nome do Senhor dos Espíritos seja abençoado para todo o sempre”. Todos os vigilantes no céu acima o abençoarão; todos os santos que estão no céu o abençoarão; todos os eleitos que habitam no jardim da vida (o abençoarão) [...]. Pois a misericórdia do Senhor dos Espíritos é grande em quantidade e ele é longânimo. Todas as suas obras e todas as dimensões de sua criação, ele revelou aos justos e aos eleitos em nome do Senhor dos Espíritos”.⁴⁴⁸ (tradução nossa)

1En 62,3-15

No dia do julgamento, todos os reis, os governadores, os altos funcionários e os proprietários de terras o verão e reconhecerão – como ele se senta no trono de sua glória, e a justiça é julgada diante dele, e que nenhuma conversa sem sentido será pronunciada em sua presença. [...] Metade deles olhará para a outra metade; eles ficarão apavorados e abatidos; e a dor os dominará quando virem aquele Filho do Homem sentado no trono de sua glória. [...] Pois o Filho do Homem foi escondido desde o princípio, e o Altíssimo o preservou na presença de seu poder; então ele o revelou aos santos e aos eleitos. A congregação dos santos será plantada, e todos os eleitos estarão diante dele. Naquele dia, todos os reis, os governadores, os altos funcionários e os que governam a terra se prostrarão diante dele com o rosto em terra, e adorarão e elevarão suas esperanças naquele Filho do Homem; eles devem implorar e implorar por misericórdia a seus pés. [...] Assim, ele os entregará aos anjos para punição, a fim de que a vingança seja executada sobre eles – opressores de seus filhos e eleitos. Será uma cena e tanto para meus justos e eleitos. [...] Os justos e eleitos serão salvos naquele dia; e de agora em diante eles nunca mais verão as faces dos pecadores e opressores. O Senhor dos Espíritos permanecerá sobre eles; eles comerão, descansarão e se levantarão com aquele Filho do Homem para todo o sempre. Os justos e os eleitos se levantarão da terra e deixarão de ter o rosto abatido. Eles devem usar as vestes de glória.⁴⁴⁹ (tradução nossa)

Tabela 13: Textos contextuais em Mc 13,27.

Os dezoito Salmos de Salomão incorporam a resposta de um grupo de judeus devotos à captura de Jerusalém pelos romanos no séc. I a.C. Como consequência eles incorporam um sumário, talvez o mais detalhado, a respeito das “expectativas messiânicas” existentes em um período imediatamente anterior ao primeiro século da era cristã (em especial SISal 17).⁴⁵⁰

Os Salmos de Salomão refletem a luta que os judeus enfrentaram enquanto tentavam reconciliar um desastre nas mãos de um conquistador estrangeiro com a crença de que Israel era o povo escolhido de Deus. O salmista resolve a luta argumentando que os males que se abateram sobre a nação foram causados pelo pecado do povo (1,7-8; 2,11-13; 8,9-14.22; 17,5-8.19-20). Assim, ele afirma com segurança que Deus não abandonou Israel; ele simplesmente castigou seu povo, de quem terá misericórdia

⁴⁴⁸ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 42-43.

⁴⁴⁹ CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, p. 43-44.

⁴⁵⁰ UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a cruz de Cristo: messianismo e poder temporal a partir de SISal 17 e de Mc 12,13-17, p. 527-530; WRIGHT, R. B. *Psalms of Solomon: a new translation and introduction*. In: *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: expansions of the “Old Testament” and legends, wisdom, and philosophical literature, prayers, psalms and odes, fragments of lost judeo-hellenistic works*, p. 643.

para sempre (7,3-10; 9,9-11). Tal confiança encontra um foco especial na esperança pelo Messias, que é apresentada nos Salmos 17 e 18. O salmista aguarda o dia em que o Messias, o filho de Davi, virá e livrará a nação de seus inimigos e restaurará Jerusalém em seu devido lugar (17,21-25.45) [...]. Os Salmos de Salomão são, portanto, um importante testemunho da rica diversidade do judaísmo no século I a.C. A coleção testemunha tanto a perspectiva política quanto a piedade pessoal de um determinado grupo de judeus. Além disso, fornece um dos exemplos mais notáveis da esperança messiânica judaica pré-cristã.⁴⁵¹ (tradução nossa)

O Messias é aqui identificado como um filho de Davi que virá para estabelecer um reino eterno de Deus e, embora não seja identificado como um ser sobrenatural, é dito que ele não tem pecado e que governará pautado em virtudes elevadas tais como sabedoria, justiça, misericórdia e poder. De interesse para Mc 13,27 é o papel do Messias como restaurador das antigas divisões tribais e com elas dos antigos caminhos de retidão e fidelidade. Ele trará, desde os quatro cantos, Israel de volta da diáspora, tornando-a uma pátria purificada.⁴⁵²

Além dos Salmos de Salomão, Mc 13,27 também parece dialogar com alguns trechos de 1Enoque. Com destaque especial à referência dos anjos que saem para medir os justos e do número incontável de eleitos que estarão (reunidos) diante dele eternamente, conforme consta no capítulo 61.

A ideia de reunir os eleitos dos quatro ventos é consistente com a imagem retratada nas Parábolas de Enoque, onde em 1Enoque 61 os anjos com cordas de medição são enviados para revelar tudo o que está escondido nas profundezas da terra; aqueles que foram destruídos pelo deserto e aqueles que foram devorados pelo peixe do mar e pelas feras. Eles retornarão à presença do Eleito.⁴⁵³ (tradução nossa)

A terminologia exata dos anjos reunindo os eleitos conforme consta em Mc 13,27 não está presente em 1Enoque, mas a ideia de os eleitos serem recolhidos de todo o mundo é a mesma em ambos os textos.⁴⁵⁴ O papel de reunir os eleitos é atribuído somente a Deus no AT (Is 11,11; 27,12-13; Mq 4,6-7), mas é possível que um diálogo com 1Enoque tenha introduzido a ideia da participação dos anjos em

⁴⁵¹ TRAFTON, J. L. *Psalms of Solomon*, p. 116.

⁴⁵² UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a cruz de Cristo: messianismo e poder temporal a partir de SIsal 17 e de Mc 12,13-17, p. 527-530; WRIGHT, R. B. *Psalms of Solomon: a new translation and introduction*. In: *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom, and philosophical literature, prayers, psalms and odes, fragments of lost judeo-hellenistic works*, p. 643.

⁴⁵³ WALCK, L. W. *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, p. 194.

⁴⁵⁴ WALCK, L. W. *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, p. 194.

Marcos e, por conseguinte, em textos subsequentes que se basearam em Marcos (Mt 13,37-41.49-50; 24,31; Ap 14,15-19).

O v.27 encerra o anúncio explícito de Marcos em relação à divindade do Cristo. Se a identidade messiânica de Jesus percorre o Evangelho como uma espécie de “segredo”, não se pode dizer o mesmo de Mc 13,24-27. O evangelista utiliza a metáfora do abalo cósmico para rasgar os céus e nos permitir captar a visão do Filho do Homem em sua expressão máxima de glória e poder. O autor lançou mão de eventos muito específicos do AT para proclamar desde os quatro ventos do céu a divindade de Jesus, o Cristo.

Portanto, longe das críticas em relação ao uso do AT de modo aleatório ou fora de contexto pelos autores neotestamentários, é possível constatar que mesmo sob um novo momento histórico e cultural, a leitura marcana dos textos-fonte e contextuais preservam a continuidade temática e teológica em relação às suas origens. Em Marcos o AT é respeitado, assim como os dados apresentados pela literatura contextual são bem-vindos e muito bem aproveitados. Nada parece ser descartado, mas complementado. Todos esses dados, em conjunto, favorecem aos propósitos do autor bíblico de apresentar Jesus como o ápice da revelação divina, ou, melhor, como o próprio Ser Divino.

6 Considerações finais

Tendo em vista o objeto material da pesquisa, Mc 13,24-27, o estudo dedicou sua atenção ao contexto literário de Mc 13 e concluiu que o capítulo está fortemente marcado por elementos literários muito característicos, também presentes na apocalíptica judaica. A definição tríplice desenvolvida por Paul Hanson de “apocalipse” como gênero literário, “escatologia apocalíptica” como uma perspectiva religiosa e “apocalipsismo” como uma comunidade ou movimento que incorpora uma perspectiva apocalíptica como sua ideologia, ainda serve de modo útil até às pesquisas mais recentes. Mas observou-se que enquanto em Mc 13 o gênero literário e a perspectiva religiosa estão bem demarcados, não é possível defender a presença de um movimento específico por trás da redação deste capítulo no Evangelho. O contexto social de Mc 13 é melhor definido não a partir de um grupo ou movimento, mas sim por um *Sitz im Leben* específico de perseguição e experiência grupal de alienação frente às estruturas sociais.

Em seguida a pesquisa dedicou esforços à análise exegética diacrônica de Mc 13,24-27, pelo método histórico-crítico. Após a tradução e segmentação do texto, a crítica textual evidenciou boa atestação relacionado à unidade, integridade e transmissão da perícopes. Pelos critérios de análise externa e interna, a conclusão da crítica textual concorda e segue a NA²⁸.

Em relação à crítica literária, constatou-se que a escrita grega de Marcos se assemelha à dos romances populares helenísticos, pouco sofisticada e polida, mas com grande dinamicidade, vivacidade e senso de urgência, principalmente por causa da sua organização paratática. A dificuldade em delimitar Mc 13,24-27 no capítulo não parece ser uma questão de discussão entre os comentaristas. A perícopes preserva boa coesão e não apresenta indícios de ruptura temática ou turbamentos sintáticos ou semânticos que prejudiquem a unidade literária. Quanto à estrutura, optou-se pela disposição temática A – B – C, onde (A) se refere aos eventos cósmicos narrados nos vv.24-25, (B) às descrições do Filho do Homem no v.26 e (C) à imagem da reunião dos eleitos pelos anjos conforme o v.27.

Quanto ao gênero literário, é possível definir Marcos como um gênero com características próprias, denominado Evangelho, que se aproxima, na sua forma, das antigas biografias greco-romanas. O cap. 13 pode ser enquadrado como um

discurso do gênero apocalipse e os vv.24-27 como um vaticínio sobre o momento do fim ou sobre o juízo vindouro.

A análise redacional concluiu que Mc 13 se trata de um *midrash* do livro de Daniel e a seção 13,24-27 de uma composição formada por algumas alusões ao AT, identificáveis graças ao uso abundante de motivos literários muito característicos. O v.24 remete o leitor do Evangelho a diversos textos (Is 13,10; Jl 2,10.31; 3,4; 4,15; Ez 32,7; Am 8,9), porém seu paralelo mais próximo é Is 13,10. O v.25 é vinculado a Is 34,4 por se tratar do único texto do AT que faz referência a estrelas caindo do céu no contexto de juízo. O v.26 é comumente ligado a Dn 7,13. O v.27, por sua vez, é considerado uma alusão a Zc 2,6 (LXX) e Dt 30,4 combinados. É discutível se Marcos fez uso de 1Ts 4,13-18 buscando corrigir alguma interpretação escatológica de seu tempo.

A crítica das tradições encontra em Mc 13,24-27 pelo menos três tradições independentes. O escurecimento do sol e da lua, a queda das estrelas e o abalo dos céus nos vv.24-25; a visão do Filho do Homem vindo nas nuvens no v.26; e a presença das figuras angélicas e da reunião dos eleitos no v.27. Estas imagens encontram lugar de referência nos escritos proféticos e nos escritos apocalípticos que versam sobre o Dia do Senhor, o “Filho do Homem” e a temática da restauração de Israel.

O comentário exegético se ocupou com a análise semântica e filológica de determinadas palavras, termos e expressões presentes em Mc 13,24-27. Também se ocupou em relacionar e aplicar estes dados conforme o seu uso no Evangelho e no restante das Escrituras. O comentário deixou evidente o quanto Mc 13 está integrado e ao mesmo tempo preserva sua singularidade no Evangelho. Como elementos de singularidade é possível apontar, além do gênero “discurso apocalíptico”, o uso particular dos termos ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (v.24), θλίψις (v.24), σαλεύω (v.25) e ἐκλεκτός (v.27). Como elementos de integração, é possível apontar o uso da raiz verbal σκοτίζω (v.24), que se relaciona diretamente com o substantivo σκότος (Mc 15,33); e o uso da expressão υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (v.26), abundante em outras partes do Evangelho.

O quarto capítulo da pesquisa introduziu o tema da análise intertextual, levando em consideração o *modus operandi* da exegese bíblica no período apostólico. A forma como os autores neotestamentários faziam uso das Escrituras era diversificado. Logo, após definição das fontes primárias e secundárias; dos

padrões exegéticos *midrash* e *peshet*; e das técnicas de apropriação textual tipologia e alegoria; o capítulo se debruçou sobre os pressupostos hermenêuticos que guiavam os autores bíblicos. Concluiu-se que apesar do uso de métodos exegéticos e até de uma leitura escatológica em comum com seus contemporâneos judeus, os autores cristãos apresentavam como diferencial uma hermenêutica cristocêntrica sustentada pelo forte senso de solidariedade racial que reivindicava Jesus como cumprimento das Escrituras. Não parece haver nos autores bíblicos uma intenção de descontinuidade em relação ao AT, mas de demonstrar como que os textos, quando interpretados corretamente, alcançam seu *eschaton* em Cristo.

Munido dos dados obtidos nos capítulos anteriores, a última etapa do trabalho buscou responder ao problema da pesquisa, propriamente dito. Para isso, o estudo lançou mão do método exegético sincrônico proposto por Pérez Fernández, que visa auxiliar na análise intertextual que o NT faz do AT e das fontes extrabíblicas. A pesquisa evidenciou que, por vezes, um significado totalmente novo do AT no NT se deu, devido, principalmente, às influências contextuais em vez das bíblicas, não sendo possível, portanto, negligenciar a importância de tais fontes para a *práxis* exegética.

A pesquisa confirmou a hipótese inicial ao deixar evidente as contribuições da análise intertextual para exegese. O método ofereceu novos horizontes hermenêuticos e de abordagem ao texto sagrado. Possibilitou identificar a quais fontes o autor bíblico pode ter recorrido ou tinha em mente durante a composição redacional. Permitiu analisar o desenvolvimento teológico e as rupturas semânticas das tradições, termos e expressões quando sob novos contextos históricos e culturais. Colocou em evidência as múltiplas camadas de leitura e interpretação, a depender do público-alvo. Confirmou a continuidade teológica do AT no NT, se levado em conta os pressupostos hermenêuticos de leitura escatológica, cristocêntrica e solidariamente orientada. E, por último, mas não menos importante, deixou patente a tênue linha que separava as fontes bíblicas das contextuais no período apostólico, visto que estas últimas também são utilizadas recorrentemente no NT.

Para os críticos da Bíblia, essa linha tênue e o diálogo entre as fontes bíblicas e contextuais coloca em xeque a credibilidade das Escrituras. Ao ver desta pesquisa, o que se dá é justamente o oposto. Temas como o fim ou a dissolução do mundo compunham o imaginário coletivo das sociedades arcaicas e os autores bíblicos não

estavam inertes em um vácuo cultural. Eles estavam inseridos em um tempo histórico específico e eram produto do meio em que viviam.

Os mitos são vestígios imateriais importantes daquilo que Paulo ensina em Rm 1,18-25, de que a revelação natural é capaz de comunicar aspectos da Verdade Divina a todos os povos, sem distinção. No entanto, devido a pecaminosidade, só é possível ao ser humano vislumbrar alguns lampejos daquela Verdade nas coisas criadas. Nem mesmo o AT é completo em si mesmo. Tal condição só pode ser superada pela iniciativa salvífica de Deus através de Jesus Cristo,⁴⁵⁵ aquele que as Escrituras declaram ser o ἀπαύγασμα (resplendor) da δόξα (glória) e o χαρακτήρ (expressão exata) da ὑπόστασις (substância, natureza ou essência) do próprio Deus (Hb 1,3).

Em sua autobiografia espiritual, intitulada *Surpreendido pela Alegria* (1955), C. S. Lewis relata a conclusão que o motivou a abraçar o cristianismo, mesmo diante de tantas opções possíveis de experiência religiosa:

A questão já não era encontrar a única religião simplesmente verdadeira entre mil religiões simplesmente falsas. Era, antes: “Onde a religião atingiu a verdadeira maturidade? Onde as sugestões de todo paganismo foram cumpridas, se é que foram?”⁴⁵⁶

Lewis não buscou uma crença “verdadeira” e “absoluta” sobre as demais. Ele procurou por uma fé madura que superasse as expectativas das demais. J. R. R. Tolkien via no cristianismo o cumprimento das projeções míticas da humanidade. No ensaio *Sobre Estórias de Fadas* (1938), ele declara:

Os Evangelhos contêm um conto de fadas, ou uma história de tipo maior que engloba toda a essência dos contos de fadas. Contêm muitas maravilhas – peculiarmente artísticas, belas e emocionantes, “míticas” no seu significado perfeito e encerrado em si mesmo; e entre as maravilhas está a maior e mais completa eucatástrofe⁴⁵⁷ concebível. Mas essa história entrou para a História e o mundo primário; o desejo e a aspiração da subcriação foram elevados ao cumprimento da criação. [...] A Lenda e a História encontraram-se e se fundiram.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ LIBÂNIO, J. B. Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 251-252, 266-271.

⁴⁵⁶ LEWIS, C. S. *Surpreendido pela alegria*, p. 209.

⁴⁵⁷ Neologismo criado por Tolkien para se referir à súbita mudança positiva de eventos que ocorre no final de uma história, mesmo quando tudo parece destruído.

⁴⁵⁸ TOLKIEN, J. R. R. *Árvore e folha*, p. 69-70.

Esta pesquisa compartilha do mesmo ponto de vista quando se depara, na narrativa evangélica, com as imagens apocalípticas evocadas pelo discurso escatológico de Jesus. O escurecimento do sol e da lua, a queda das estrelas e a vinda de um ser divino dentre as nuvens não são imagens estranhas àquelas encontradas nas tradições de Israel e de outros povos. No entanto, se estes mitos fundantes carregam consigo alguns lampejos da Verdade Divina, assume-se que na pessoa e na obra do Cristo esse vestígio imaterial projetado nas lendas folclóricas se tornou realidade histórica.

Se houver da parte do exegeta, assim como havia por parte dos apóstolos, a franca compreensão de que toda verdade tem origem divina (Rm 1,25), logo se entenderá o porquê de eles não terem dificuldade em utilizar as fontes contextuais para o benefício do Evangelho e para glória de Deus (At 17,16-31). E, neste sentido, a análise intertextual dos textos-fonte e contextuais também contribui para uma leitura menos preconceituosa, pré-concebida, arrogante, ensimesmada, simplista e descuidada da Bíblia.

Em todo tempo, Marcos soube captar as mais antigas tradições e ordená-las de modo preciso para compor, com riqueza teológica, a narrativa evangélica. A releitura marcana se respalda nos pressupostos hermenêuticos já discutidos de leitura escatológica, cristocêntrica e solidariamente orientada para apresentar na pessoa de Jesus o cumprimento das Escrituras em perfeita continuidade e concordância com os dados revelados até então. Se é Deus o agente ativo do juízo divino, do abalo cósmico, do recolhimento dos santos e dos recorrentes fenômenos epifânicos no AT; em Marcos é Jesus que assume os papéis antes atribuídos somente à pessoa de Deus. O autor bíblico cumpre com maestria a sua missão de reler a história de Israel com as lentes certas.

Em Mc 13 o Filho do Homem é pintado com pinceladas precisas, cores vivas e tintas tão raras que o Cristo parecer saltar do papel para se revelar diretamente ao leitor. Essa compreensão, no entanto, para alcançar seu sentido perene, exige todo um arcabouço de saberes prévios que foram confiados não só à Israel, mas a toda humanidade durante um longo e tortuoso processo histórico de encontros com a revelação divina. Parte desse processo pôde ser deslumbrado nestas poucas páginas, sem, no entanto, a ilusão de ter alcançado a plena cobertura da questão. Fica o desafio para que novas pesquisas tragam à tona outras novas nuances de

intertextualidade com os textos-fonte e contextuais que porventura dialoguem não só com a perícopé ora analisada, mas com tantos outros textos da Sagrada Escritura.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1

Fontes

ALAND, K.; ALAND, B.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

ALAND, K.; ALAND, B.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. **Greek New Testament**. Fifth Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

KITTEL, R. et al. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft / Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

RAHLFS, A. (ed.). **Septuaginta**: id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpreters. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

7.2

Obras

ADAMS, E. The coming of the Son of Man in Mark's Gospel. **Tyndale Bulletin**, vol.56:1, 2005, p. 39-61. Disponível em: <https://legacy.tyndalehouse.com/tynbul/Library/TynBull_2005_56_2_04_Adams_SonOfMan_Mark.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2021.

ALONSO-SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

AMARAL, A. L. Consideração sobre pesquisa das origens da apocalíptica. **Oracula**, vol.03, n.06, p. 78-89, 2007. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/oracula/article/view/5884/4756>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

ARCHER, G. L.; CHIRICHIGNO G. **Old Testament quotations in the New Testament**. Chicago: Moody Press, 1983.

BALDWIN, J. G. **Ageu, Zacarias e Malaquias**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova / Mundo Cristão, 1972.

BALZ, H. Σαλεύω. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**, Edinburgh: T&T Clark, 1992, vol. 03, p. 225.

BARKER, M. **The lost prophet**: the book of Enoch and its influence on christianity. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.

BARR, D. L. Beyond genre: the expectations of Apocalypse. In: BARR, D. L. (ed.). **The reality of Apocalypse: rhetoric and politics in the book of Revelation**. London: Brill / SBL, 2006, p. 71-89.

BAUER, W. *et al.* **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature**. Chicago / London: The University of Chicago Press, 2000.

BAUER, W. Ὁράω. In: BAUER, W. *et al.* **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 719-720.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEALE, G. K. **Teologia Bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BEASLEY-MURRAY, G. R. **Jesus and the last days: the interpretation of the olivet discourse**. Vancouver: Regent College Publishing, 2005.

BEAVIS, M. A. **Mark**. Michigan: Grand Rapids, 2011.

BEETHAM, C. A. **Echoes of scripture in the letter of Paul to the Colossians**. Boston: Brill, 2008.

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

BERTRAM, G. Σαλεύω, σάλος. In: KITTEL, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Grand Rapids, 1964, vol. 07, p. 65-70.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **A greek grammar of the New Testament and other early christian literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

BLOMBERG, C. L. **Introdução aos Evangelhos: uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BOYARIAN, D. **The jewish Gospels: the story of the jewish christ**. New York: The New Press, 2012.

BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. **A handbook on the Gospel of Mark**. New York: United Bible Societies, 1993.

BROER, I. Ἄγγελος. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Edinburgh: T&T Clark, 1990, vol. 01, p. 13-16.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oak Harbor: Logos Research, 2000.

BURRIDGE, R. A. Gospel: genre. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Illinois: InterVarsity Press, 2013, p. 338.

CAMPBELL, J. **El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito**. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

CARMONA, A. R. **Evangelio de Marcos**. Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén. Sevilla: Desclée De Brouwer, 2009.

CHARLESWORTH J. H. (ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha**. Vol. 01. London: Yale University Press, 1983.

CHARLESWORTH, J. H. (ed.). **The Old Testament pseudepigrapha and the New Testament: expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom, and philosophical literature, prayers, psalms and odes, fragments of lost judeo-hellenistic works**. Vol. 02. London: Doubleday, 1985.

CHIALÀ, S. **Libro delle Parabole di Enoc: testo e commento**. Brescia: Paideia Editrice, 1997.

CLIFFORD, R. J. The roots of apocalypticism in Near Eastern myth. In: COLLINS, J. J. (ed.). **The encyclopedia of apocalypticism: the origins of apocalypticism in judaism and christianity**. New York: Continuum, 1999, vol 01, p. 03-38.

COLLINS, A. Y. (ed.). **Early christian apocalypticism: genre social setting**. Semeia 36. Decatur: SBL, 1986.

COLLINS, A. Y. Apocalypses and apocalypticism: early christian. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 01, p. 288-292.

COLLINS, A. Y. **Cosmology and eschatology in jewish and christian apocalypticism**. Leiden / New York / Koln: Brill, 1996.

COLLINS, A. Y. **Mark: a commentary on the Gospel of Mark**. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

COLLINS, J. J. (ed.). **Apocalypse: the morphology of a genre**. Semeia 14. Missoula: SBL, 1979.

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

COLLINS, J. J. From prophecy to apocalypticism: the expectation of the end. In: COLLINS, J. J. (ed.). **The encyclopedia of apocalypticism: the origins of apocalypticism in judaism and christianity**. New York: Continuum, 1999, vol. 01, p. 129-161.

CONZELMANN, H. Σκότος, σκοτία, σκοτώω, σκοτίζω, σκοτεινός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (orgs.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Grand Rapids, 1964, vol. 07, p. 423-445.

DE BOER, M. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. **Estudos de Religião**, n.19, p. 11-24, 2001.

DECKER, R. J. **Temporal deixis of the greek verb in the Gospel of Mark with reference to verbal aspect**. New York: Peter Lang Publishing, 2001.

DELLING, G. Ἡμέρα. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (orgs.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Grand Rapids, 1964, vol. 02, p. 943-953.

EDWARDS, J. R. **O comentário de Marcos**. São Paulo: Shedd, 2018.

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

ELIADE, M. **Mito e realtã**. Torino: Boria Editore, 1966.

ERNST, J. **Il Vangelo secondo Marco**. Vol. 02. Brescia: Morcelliana, 1991.

EVANS, C. A. **Ancient texts for New Testament studies**: a guide to the background literature. Massachusetts: Hendrikson Publishers, 2005.

EVANS, C. A. **Mark 8,27–16,20**. Dallas: Word Books, 2001.

FANNING, B. M. **Verbal aspect in New Testament greek**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

FERNANDES, L. A. O Yôm YHWH, expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (1º parte). **Atualidade Teológica**, n.28, jan-abr, 2008, p. 201-221. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18353/18353.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 03 jan. 2021.

FISCHER, A. A. **O texto do Antigo Testamento**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FRANCE, R. T. **The Gospel of Mark**: a commentary on the greek text. Carlisle: Grand Rapids, 2002.

FRIEDRICH, G. Δύναμις. In: BALZ, H. R.; **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Edinburgh: T&T Clark, 1990, vol. 01, p. 355-358.

GEDDERT, T. J. **Watchwords**: Mark 13 in markan eschatology. Sheffield: JSOT Press, 1989.

GNILKA, J. **El Evangelio según San Marcos**: Mc 1-8,26. Salamanca: Sigueme, 1986.

GOLDINGAY, J. E. **Daniel**. Dallas: Word Books Publisher, 1989.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLO, I; FERNANDES, L. A.; LIMA, M. L. C. (Orgs.). **Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas dos catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes / Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019.

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S. A reelaboração da tradição do “Filho do Homem” pela comunidade marcana em Mc 13,24-27. **Paralellus Revista de Estudos de Religião – UNICAP**, vol.12, n.29, p. 213-237, jan./abr., 2021. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1769/pdf>>. Acesso em: 01 mar. 2021.

GOODWIN, W. W. **Syntax of the moods and tenses of the greek verb**. New York: Public Domain, 1889; Bellingham: Logos Research, 2014.

GRASSO, S. **Vangelo di Marco**. Nuova versione, introduzione e commento. Roma: Paoline, 2003.

GRAY, G. B. **A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah 1-27**. Edinburgh: T & T Clark, 1911.

GUNDRY, S. N.; BERDING, K.; LUNDE, J. (eds.). **Three views on the New Testament use of the Old Testament**. Michigan: Zondervan / Grand Rapids, 2008.

GUTHRIE, D. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HAGNER, D. A. Ἡλιος. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2420-2422.

HAGNER, D. A. Σελήνη. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, vol. 02, p. 2422-2423.

HANSON, P. D. Apocalypses and apocalypticism: the genre. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol.01, p. 279-280.

HANSON, P. D. **The dawn of apocalyptic: the historical and sociological roots of jewish apocalyptic eschatology**. Revised edition. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HATINA, T. R. The focus of Mark 13,24-27: the parousia, or the destruction of the Temple? **Bulletin for Biblical Research**, v.06, p. 43-66, 1996. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26422141>>. Acesso em: 31 dez. 2020.

HAYS, R. B. **Echoes of scripture in the letters of Paul**. London: Yale University Press, 1989.

HENDRIKSEN, W. **Marcos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

HIERS, R. H. Day of Christ. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 02, p. 76-80.

HOOKER, M. D. Mark. In: CARSON, D. A.; WILLIAMSON, H. G. M. (eds.). **It is written: Scripture citing Scripture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 220-230.

HOOKER, M. D. **The Gospel according to Saint Mark**. 7ª Reimpressão. London: Continuum, 2006.

IBARRONDO, X. P. **Apocalipsis**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Commentary critical and explanatory on the whole Bible**. Oak Harbor: Logos Research, 1997.

JESUS, J. M. Teologia e história da escatologia e da apocalíptica. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, vol.10, n.18, p. 100-111, jul./dez., 2016. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleiteo/article/viewFile/31211/21660>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

JOSEPHUS, F. The antiquities of the jews. In: JOSEPHUS, F.; WHISTON, W. (trad.). **The works of Josephus: complete and unabridged**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1987, p. 27-542.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. מִן־לֵבָב. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden: Brill, 1994-2000, p. 233.

LENTZEN-DEIS, F. **Comentário ao Evangelho de Marcos: modelo de nova evangelização**. São Paulo: Ave-Maria, 2003.

LEWIS, C. S. **Surpreendido pela alegria**. Viçosa: Ultimato, 2015.

LIBÂNIO, J. B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LIDDELL, H. G. *et al.* **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LIMA, M. L. C. Em torno do conceito de escatologia profética. **Revista Coletânea**, n. 04, p. 261-275, 2003.

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

LONGENECKER, R. N. **Biblical exegesis in the apostolic period**. Michigan: Grand Rapids, 1999.

MAIER, J. **Entre os dois Testamentos**: história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005.

MALONEY, E. C. **Mensagem urgente de Jesus para hoje**: o Reino de Deus no Evangelho de Marcos. São Paulo: Paulinas, 2008.

MARCUS, J. **Mark 8–16**: a new translation with introduction and commentary. New York: Yale University Press, 2009.

MARCUS, J. **The way of the Lord**: christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark. London / New York: T&T Clark International / Continuum, 2004.

MARCUS, J.; SOARDS, M. L. (eds.). **Apocalyptic and the New Testament**. Sheffield: JSOT Press, 1989.

MARTINS, J. Uma sociologia da apocalíptica no judaísmo entre os séculos III e II a.C. **Revista Último Andar**, n.28, p. 226-236, 2016. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/29749/20699>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

MATEOS, J. **Marcos 13**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

MATEOS, J.; CAMACHO, F. **Il Vangelo di Marco**: analisi linguistica e commento esegetico (capp. 10,32-16,8). Cordoba: Cittadella Editrice, 2008.

MCLEAN, B. H. **Citations and allusions to jewish scripture in early christian and jewish writings through 180 C.E.** New York: Edwin Mellen Press, 1992.

MESTERS, C. *et al.* **El sueño del pueblo de Dios**: las comunidades y el movimiento apocalíptico. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001.

MEYNET, R. **Il Vangelo di Marco**. Roma: Gregorian / Biblical Press, 2016.

MILLOS, S. P. **Marcos**. Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 2014.

MIRANDA, V. A. **O caminho do cordeiro**: representação e construção de identidade no Apocalipse de João. São Paulo: Paulus, 2011.

MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000.

MORGADO, C. O Apocalipse de Marcos (Mc 13). **Fragmentos de Cultura**, v.21, n.04, p. 567-579, out./dez., 2011. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2230>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

MOYISE, S. Intertextuality and biblical studies: a review. **Verbum et Ecclesia**, vol.23, Iss.02, Jan.2002, p. 418-431. Disponível em: <[https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/10735/Moyise_Intertextuality\(2002\).pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/10735/Moyise_Intertextuality(2002).pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 03 jan. 2021.

MOYISE, S. **The Old Testament in the New: an introduction**. London; New York: Continuum, 2001.

MÜLLER, P. G. Φέγγος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Edinburgh: T&T Clark, 1992, vol. 03, p. 418.

MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

NICCACCI, A. **Sintaxis del Hebreo Bíblico**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.

NICKELSBURG, G. W. E. **1 Enoch: a commentary on the book of 1 Enoch, chapters 1–36; 81–108**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

NICKELSBURG, G. W. E. First Book of Enoch. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 02, p. 508-517.

NICKELSBURG, G. W. E. Son of Man. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 06, p. 137-150.

OEPKE, A. Νεφέλη, νέφος. In: KITTEL, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Grand Rapids, 1964, vol. 04, p. 902-910.

OSBORNE, G. R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PATRICK, D. Election: Old Testament. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 02, p. 434-441.

PEREIRA JÚNIOR, I. L. **Não ficará pedra sobre pedra: o discurso de Jesus no Monte das Oliveiras conforme o Evangelho de Marcos**. São Leopoldo, 2015. 63p. Dissertação. Faculdade EST. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/679/1/pereirajunior_il_tmp400.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2020.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M. **Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica: metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos**. Estella: Verbo Divino, 2008.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M. Textos fuente y textos contextuales de la narrativa evangélica. In: **Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez**. Leiden: Brill, 2007, p. 605-622.

PESCH, R. **Il Vangelo di Marco**. Brescia: Paideia, 1980.

PHILO. **Philo**. Vol. I – X. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1929-1962.

PITRE, B. J. Apocalypticism and Apocalyptic Teaching. In: **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Illinois: InterVarsity Press, 2013, p. 23-33.

POHL, A. **Evangelho de Marcos**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1998.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1994.

PORTON, G. G. *Midrash*. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 04, p. 818-822.

PRIEST, J. F. Testament of Moises. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992 vol. 04, p. 920-922.

QUELL, G. Ἐκλεκτός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013, vol. 01, p. 571-574.

RAD, G. V. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE / Targumim, 2006.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2016.

RITZ, H. J. Ἀστήρ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013, vol. 01, p. 94-95.

RITZ, H. J. Ἀστήρ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (orgs.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Grand Rapids, 1964, vol. 01, p. 503-505.

SCHLIER, H. Θλίβω, θλίψις. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (orgs.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Grand Rapids, 1964, vol. 03, p. 139-148.

SCHNABEL, E. J. **Mark: an introduction and commentary**. Vol. 02. Illinois: InterVarsity Press, 2017.

SCHNELLE, U. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SCOTT JR. J. J. **Origens judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário**. São Paulo: Shedd Publicações, 2017.

SEYBOLD, K. זָ. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974-2006, vol. 07, p. 1-7.

SHEED, R. P. **A solidariedade da raça: o homem em Adão e em Cristo**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SIMIAN-YOFRE, H. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SMITH, R. L. **Micah–Malachi**. Dallas: Word Books, 1984.

SOARES, D. O. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, vol.07, n.13, p. 99-113, 3 dez., 2008. Disponível em: <<http://seer.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/425/835>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

SOUZA, J. D. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico. **Fragmentos de Cultura**, vol. 21, n. 01, p. 69-78, jan./mar., 2011. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1663>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

STANDAERT, B., **Marco**. Vangelo di una notte Vangelo per la vita. Commentario, testi e commenti. Bologna: EDB, 2012.

STEIN, R. H. **Jesus, the Temple and the coming Son of Man**: a commentary on Mark 13. Illinois: InterVarsity Press, 2014.

STUART, D. **Hosea–Jonah**. Dallas: Word Books, 1987.

SWETE, H. B. **The Gospel according to St. Mark**. The greek text with introduction, notes and indices. London: Macmillan & Co, 1909.

TALBERT, C. H. Biography, Ancient. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol.01, p. 745-749

TAN, K. H. **Mark**: a new covenant commentary. Oregon: cascade, 2015.

TAYLOR, N. H. The destruction of Jerusalem and the transmission of the synoptic eschatological discourse. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, vol.59, n.02, p. 283-311, 2003. Disponível em: <<https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/656>>. Acesso em: 01 jan. 2021.

THOMAS, R. L. The New Testament use of the Old Testament. In: **Master's Seminary Journal**, v.13:1, mar-mai 2002, p. 79-98.

TOLKIEN, J. R. R. **Árvore e folha**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

TRAFTON, J. L. Psalms of Solomon. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 06, p. 115-117.

TRENCH, R. C. **Synonyms of the New Testament**. London: Public Domain, 1894; Bellingham: Logos Research, 2020.

TRILLING, W. Ἡμέρα. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Edinburgh: T&T Clark, 1991, vol. 02, p. 119-121.

UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a cruz de Cristo: messianismo e poder temporal em SIsal 17 e de Mc 12,13-17. **Reflexus**, vol.12, n.20, p. 521-542, 2018. Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/772>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

VAN IERSEL, B. M. F. **Mark: a reader-response commentary**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

VAN IERSEL, B. The sun, moon, and stars of Mark 13,24-25 in a Greco-Roman reading. **Biblica Radboud University**, vol.77, iss.01, 1996, p. 84-92. Disponível em: <<https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/28578>>. Acesso em 01 jan. 2021.

VANGEMEREM, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. Vol. 01-05. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VORSTER, W. S. Gospel genre. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol.02, p. 1077-1079

WALCK, L. W. **The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew**. London: T&T Clark / Continuum, 2011.

WALLACE, D. B. **Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009.

WALTON, J. H. *et al.* **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WATTS, R. E. Marcos. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (org.), **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 139-316.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2012.

WILLIAMSON JR, L. **Marco**. Torino: Claudiana, 2004.

WITHERINGTON III, B. **The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary**. Michigan: Grand Rapids, 2001.

WRIGHT, R. B. Psalms of Solomon: a new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. H. (ed.). **The Old Testament pseudepigrapha and the New Testament: expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom, and philosophical literature, prayers, psalms and odes, fragments of lost judeo-hellenistic works**. London: Doubleday, 1985, vol. 02, p. 639-670.

YOUNG D. M.; STRICKLAND, M. **The rhetoric of Jesus in the Gospel of Mark**. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

ZERWICK, M. **Biblical greek illustrated by examples**. Roma: E.P.I.B., 1963.

ZIMERMAN, D. E. **Vocabulário contemporâneo de psicanálise**. Porto Alegre: Artmed, 2008.