

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Filipe Galhardo Sant'Anna**

**O Apocalipse de Jesus, o Judeu: exegese de Mc 13,24-27 – Um estudo à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Literatura Apocalíptica do Judaísmo do Segundo Templo**

**Orientador:** Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

**Área de concentração:** Teologia Bíblica (Novo Testamento)

**Linha de atuação:** Análise e interpretação de textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento

**Projeto de Pesquisa:** Análise Retórica Bíblica Semítica

Rio de Janeiro, 22 de Março de 2024



**Filipe Galhardo Sant'Anna**

**O Apocalipse de Jesus, o Judeu: exegese de Mc 13,24-27 – Um estudo à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Literatura Apocalíptica do Judaísmo do Segundo Templo**

Dissertação apresentada como requisito parcial para 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 assinada.

**Waldecir Gonzaga**  
Orientador  
PUC-Rio

**Fábio da Silveira Siqueira**  
PUC-Rio

**Leonardo dos Santos Silveira**  
Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 22 de março de 2024

**Filipe Galhardo Sant'Anna**

Formado em Teologia pela Universidade do Grande Rio. Integra o grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) junto à PUC-Rio e ao CNPq. Atua como professor de Exegese do Novo Testamento Grego no Instituto Piel de Estudos Bíblicos, além de lecionar Teologia na Faculdade Aplicada de Teologia e Filosofia.

Ficha Catalográfica

Sant'Anna, Filipe Galhardo

O apocalipse de Jesus, o Judeu : exegese de Mc 13,24-27 – um estudo à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Literatura Apocalíptica do Judaísmo do Segundo Templo / Filipe Galhardo Sant'Anna ; orientador: Waldecir Gonzaga. – 2024.

200 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus. 3. Evangelho de Marcos. 4. Gênero Apocalipse. 5. “Filho do Homem”. 6. Análise Retórica Bíblica Semítica. I. Gonzaga, Waldecir. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

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

Para Lucas Gabriel, Pedro Henrique e João Marcos,  
meus amados filhos, inspiração durante todo  
o processo de escrita dessa pesquisa.

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente a Deus, cujas bênçãos e providências me permitiram colher os frutos desta pesquisa.

Ao meu orientador, que logo também se tornou meu amigo, Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga. Sua generosidade, dedicação e capacidade acadêmica me inspiraram ao longo de toda a pesquisa.

À PUC-Rio, com especial menção a todo Departamento de Teologia, pelo acolhimento indistinto, que sempre proporcionou a estrutura ideal para a manutenção deste trabalho.

À FAPERJ e também à CAPES, cujos fomentos se tornaram cruciais na realização da pesquisa.

Aos meus filhos, para os quais dedico este trabalho. Sem eles eu não teria tido a alegria e amor necessários para escrever mesmo quando não havia mais forças.

Ao meu irmão, Paulo César, que através do incentivo me ajudou a ir bem mais longe em todo percurso do Mestrado.

À minha família, meus pais, tios e irmãos, que me apoiaram em tudo, proporcionando o incentivo, carinho e amor que sempre precisei durante toda a jornada.

À Hozana Souza, que me acompanhou e ajudou durante todo processo de estudos e escrita.

Aos professores do Departamento de Teologia: Maria de Lourdes Corrêa Lima, Pe. Fábio da Silveira Siqueira, Pe Heitor Carlos Santos Utrine, Pe Leonardo Agustini Fernandez e ao meu orientador, Pe Waldecir Gonzaga.

À Beatriz, amiga fiel, especialmente pela revisão que fez de toda a dissertação, tornando a pesquisa muito melhor, com menos erros e mais fluida.

Aos meus colegas, mestrandos(as) e doutorandos(as) da área bíblica, que ao longo da caminhada demonstraram amizade, apoio e companheirismo.

À Igreja de Cristo, que através de diferentes tradições e instituições me sustentou em oração e ajudas diversas.

Sant'Anna, Filipe Galhardo; Gonzaga, Waldecir. (Orientador). **O Apocalipse de Jesus, o Judeu: exegese de Mc 13,24-27 – um estudo à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Literatura Apocalíptica do Judaísmo do Segundo Templo**. Rio de Janeiro, 2024. 200p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

**Resumo:**

Logo após deixar o recinto do Templo, em meio a conturbados episódios de oposição, Jesus sobe o Monte das Oliveiras para ensinar aos discípulos o que enfrentariam no porvir, naquilo que ficou conhecido como seu Discurso Escatológico (Mc 13,5-27). Uma pequena parte desse discurso chamou particular atenção dos estudiosos, especialmente pela linguagem fortemente judaica e sua aproximação com a literatura apocalíptica. Trata-se do extrato discursivo presente em Mc 13,24-27: *o apocalipse de Jesus, o Judeu*. Esse texto, embora fascinante, é envolto em uma camada espessa de desafios metodológicos: sua autoria é perpassada por problemas historiográficos, sua composição possui várias nuances redacionais, ele pertence a uma construção narrativa repleta de paralelismos retóricos. Além disso, sua forma literária apresenta diversos elementos de um gênero absolutamente paradigmático: o *apocalipse*. Esta pesquisa, portanto, apresenta uma proposta de exegese dentro de um percurso realmente transdisciplinar, conciliando métodos diacrônicos, seguindo uma abordagem histórico-crítica, e sincrônicos, particularmente através do uso do método de Análise Retórica Bíblica Semítica.

**Palavras-chave:**

Jesus, Evangelho de Marcos, Gênero Apocalipse, “Filho do Homem”, Análise Retórica Bíblica Semítica

Sant'Anna, Filipe Galhardo; Gonzaga, Waldecir (Advisor). **The Apocalypse of Jesus the Jew: exegesis of Mc 13,24-27 – a study in the light of Semitic Biblical Rhetorical Analysis and Apocalyptic Literature of Second Temple Judaism**. Rio de Janeiro, 2024. 200p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

**Abstract:**

Soon after leaving the Temple grounds, in the midst of turbulent episodes of opposition, Jesus climbs the Mount of Olives to teach his disciples what they would face, in what became known as his Eschatological Discourse (Mk 13,5-27). A small part of this speech caught particular attention from scholars, especially due to the strongly Jewish language and its proximity to apocalyptic literature. This is the discursive extract present in Mc 13,24-27: the apocalypse of Jesus, the Jew. The text of Mc 13,24-27, although fascinating, is surrounded by a thick layer of methodological challenges: its authorship is permeated by historiographical problems, its composition has several editorial nuances, it belongs to a narrative construction full of rhetorical parallels, in addition Furthermore, its literary form presents several elements of an absolutely paradigmatic genre: the apocalypse. This research, therefore, presents a proposal for exegesis within a truly transdisciplinary path, reconciling diachronic methods, following a historical-critical approach, and synchronic ones, particularly through the use of the Semitic Biblical Rhetorical Analysis method.

**Keywords:**

Jesus, Gospel of Mark, Genre Apocalypse, “Son of Man”, Semitic Biblical Rhetorical Analysis

## Sumário

<b>Siglas e abreviações</b> .....	<b>9</b>
<b>Lista de tabelas</b> .....	<b>12</b>
<b>Capítulo 1: Introdução</b> .....	<b>13</b>
1.1. Definição do tema e delimitação do escopo .....	13
1.2. Objetivo, método e roteiro .....	14
1.2.1. Objetivo .....	14
1.2.2. Método .....	15
1.2.3. Roteiro metodológico .....	15
1.2.3.1. O estado da questão .....	15
1.2.3.2. Análise Retórica de Mc 11,1–13,27 .....	17
1.2.3.3. Os aspectos críticos do texto de Mc 13,24-27.....	18
1.2.3.4. Análise de gênero e comentário exegético de Mc 13,24-27 .....	18
1.3. Desígnio da pesquisa: sobre o Monte das Oliveiras .....	19
<b>Capítulo 2: <i>Status Quaestionis</i> de Mc 13,24-27</b> .....	<b>21</b>
2.1. Os diferentes espectros de pesquisa em Mc 13,24-27 .....	21
2.2. Questões relativas à redação: o uso de <i>υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου</i> e a autoria de Mc 13,24-27 .....	22
2.3. Texto e narrativa: a relevância contextual de Mc 13,24-27 .....	34
2.4. A relação entre <i>Similitudes de Enoque</i> e Mc 13,24-27 .....	50
2.5. Análise e levantamento dos resultados .....	65
<b>Capítulo 3: Análise Retórica Bíblica Semítica da seção de Mc 11,1–13,27</b> .....	<b>67</b>
3.1. Análise Retórica da seção de Mc 11,1–13,27 .....	68
3.2. Análise Retórica da relação entre Mc 11,1-11 e Mc 13,3-27 .....	70
3.3. Análise Retórica da relação entre Mc 11,12-26 e Mc 12,41-13,2 .....	73
3.4. Análise Retórica da relação entre Mc 11,15-19 e Mc 12,41-44 .....	74
3.5. Análise Retórica da relação entre Mc 11,12-14.20-24 e Mc 13,1-2 .....	80
3.6. Análise Retórica da relação entre Mc 11,27-33 e Mc 12,38-40 .....	85
3.6.1. A autoridade de Jesus confrontada .....	86

3.6.2. O ensino de Jesus que confronta .....	88
3.7. Análise Retórica da relação entre Mc 12,1-12 e Mc 12,35-37 .....	89
3.7.1. Os vinhateiros homicidas e a vindicação do Filho amado (Mc 12,1-12) .....	90
3.7.2. A sujeição dos inimigos e a vindicação do <i>Kyrios</i> de Davi (Mc 12,35-37) .....	91
3.8. Análise Retórica da relação entre Mc 12,13-17 e Mc 12,28-34 .....	92
3.8.1. A César o que é de César (Mc 12,13-17) .....	93
3.8.2. O único Deus e a subversiva ética do amor – Mc 12,28-34 .....	95
3.9. Análise Retórica da posição concêntrica de Mc 12,18-27 .....	96
<b>Capítulo 4: O texto de Mc 13,24-27 – Análise Crítica .....</b>	<b>100</b>
4.1. Segmentação, tradução e crítica textual .....	100
4.1.1. Segmentação e Tradução .....	100
4.1.2. Crítica textual .....	101
4.1.2.1. A integridade textual de Marcos .....	101
4.1.2.2. As variantes textuais de Mc 13,24-27 .....	103
4.2. Constituição do texto .....	107
4.3. Crítica da redação .....	117
4.3.1. Mc 13,24-25 e Mt 24,29 – diferenças e similaridades .....	119
4.3.2. Mc 13,26 e Mt 24,30 – diferenças e similaridades .....	124
4.3.3. Mc 13,27 e Mt 24,31 – diferenças e similaridades .....	127
4.3.4. Mc 13,24-25 e Lc 21,25-26 – diferenças e similaridades .....	132
4.3.5. Mc 13,26 e Lc 21,27 – diferenças e similaridades .....	135
4.3.6. Mc 13,27 e Lc 21,28 – diferenças e similaridades .....	137
<b>Capítulo 5: Análise de Gênero e Comentário Exegético – O <i>apocalipse</i> de Jesus, o Judeu</b> .....	<b>140</b>
5.1. A herança apocalíptica de Mc 13,24-27: Análise do gênero <i>apocalipse</i> .....	140
5.1.1. O <i>corpus</i> enóquico .....	142
5.1.2. Daniel 7–12 .....	147
5.1.3. O movimento apocalíptico de Qumran .....	150
5.2. Elementos de gênero em Mc 13,24-27 .....	153
5.2.1. A presença de ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις em Mc 13,24 e seu uso na literatura profética, nos <i>corpora</i> apocalípticos do Judaísmo do Segundo Templo e nos rolos de Qumran .....	155

5.2.2. Θλιῖψιν ἐκείνην: o conceito de “tribulação” como elemento chave na apocalíptica judaica .....	158
5.2.3. Ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται: a linguagem de abalos cósmicos na literatura apocalíptica .....	161
5.2.4. O conceito de בן דאָס e וְנִרְאֶה רַבָּךְ na Bíblia Hebraica e a resignificação de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου na apocalíptica do Judaísmo do Segundo Templo .....	163
5.2.5. καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς: o fim do exílio como conceito escatológico na profecia hebraica e na apocalíptica judaica .....	167
5.2.6. <i>O apocalipse de Jesus, o Judeu</i> .....	169
5.3. Comentário Exegético .....	171
5.3.1. O texto Mc 13,24-27 à luz do seu contexto discursivo .....	171
5.3.2. Abalos cósmicos (Mc 13,24-25) .....	175
5.3.3. O Filho do Homem (Mc 13,26) .....	180
5.3.4. A reunião dos eleitos (Mc 13,27) .....	183
5.3.5. Excurso exegético – a interpretação de Mc 13,24-27 .....	185
<b>6. Considerações finais .....</b>	<b>187</b>
6.1. O <i>Status Quaestionis</i> – aspectos conclusivos .....	187
6.2. Análise Retórica Bíblica Semítica – aspectos conclusivos .....	188
6.3. Análise crítica – aspectos conclusivos .....	189
6.4. Análise de Gênero e Comentário Exegético – aspectos conclusivos .....	190
<b>7. Referências bibliográficas .....</b>	<b>193</b>

## Siglas e abreviações

1Cor	Primeira epístola de Paulo aos Coríntios
1CD-A	Documento de Damasco <sup>a</sup>
1Cr	Primeiro livro das Crônicas
1En	Primeiro livro de Enoque
1Mac	Primeiro livro de Macabeus
1Pd	Primeira epístola de Pedro
1QpHab	1QPesher de Habacuque
1QH <sup>a</sup>	1QHadayot <sup>a</sup>
1QM	1QRolo da Guerra
1QS	1QRegra da Comunidade
1Sm	Primeiro livro de Samuel
1Ts	Primeira epístola de Paulo aos Tessalonicenses
2Cor	Segunda epístola de Paulo aos Coríntios
2Cr	Segundo livro das Crônicas
2Jo	Segunda epístola de João
2Mac	Segundo livro de Macabeus
2Pd	Segunda epístola de Pedro
2Rs	Segundo Livro de Reis
2Ts	Segunda epístola de Paulo aos Tessalonicenses
3Jo	Terceira epístola de João
a.C.	Antes de Cristo
Ob	Livro de Obadias
Am	Livro de Amós
Ant	Antiguidades dos judeus
Ap	Livro do Apocalipse
AT	Antigo Testamento
At	Livro de Atos dos Apóstolos
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
cap.	Capítulo
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
2En	Segundo livro de 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
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
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
NA28	Nestlé-Aland 28ª edição
Ne	Livro de Neemias
Nm	Livro de Números

NT	Novo Testamento
org.	Organizador
orgs.	Organizadores
Os	Livro de Oséias
p.	Página
Rm	Epístola de Paulo aos Romanos
Séc.	Século
Sécs.	Séculos
Sf	Livro de Sofonias
Sl	Livro dos Salmos
SISal	Salmos de Salomão
T. Levi	Testamento de Levi
T. Moisés	Testamento de Moisés
TM	Texto Massorético
v.	Versículo
vv.	Versículos
Zc	Livro de Zacarias
11QMelch	11QMelquisedeque

## Lista de tabelas

Tabela 01:	Paralelismo entre os poderes celestes proposto por Gundry	36
Tabela 02:	Segmentação e tradução de Mc 13,24-27 propostas pelo autor	63
Tabela 03:	Manuscritos que atestam o Evangelho de Marcos	64
Tabela 04:	Variantes textuais de Mc 13,26	67
Tabela 05:	Variantes textuais de Mc 13,27	69
Tabela 06:	Estrutura composicional de Mc 13	77
Tabela 07:	Análise redacional entre Mc 13,24-27, Mt 24,29-31 e Lc 21,25-28	80
Tabela 08:	Análise redacional entre Mc 13,24-25 e Mt 24,29	83
Tabela 09:	Análise redacional entre Mc 13,26 e Mt 24,30	87
Tabela 10:	Análise redacional entre Zc 12,10.14 (TM), Zc 12,10.14 (LXX) e Mt 24,30a-b	88
Tabela 11:	Diferenças e similaridades entre Mc 13,27 e Mt 24,31	90
Tabela 12:	Diferenças e similaridades entre Mc 13,26-27, 1Ts 4,16-17 e Mt 24,30c-31	92
Tabela 13:	Diferenças e similaridades entre Mc 13,24-25 e Lc 21,25-26	96
Tabela 14:	Diferenças e similaridades entre Mc 13,26 e Lc 21,27	99
Tabela 15:	Diferenças e similaridades entre Mc 13,27 e Lc 21,28	100
Tabela 16:	Paralelismo concêntrico proposto por Gonzaga e Sant'Anna (2023)	121
Tabela 17:	Paralelismo temático entre Mc 11,1-11 e Mc 13,3-27 proposto pelo autor	123
Tabela 18:	Análise Retórica da relação entre Mc 11,12-26 e Mc 12,41-13,2	126
Tabela 19:	Paralelismo sintático e narrativo entre Mc 11,12-14 e Mc 13,1-2	132
Tabela 20:	Paralelismo sintático e narrativo entre Mc 11,21-23 e Mc 13,1-2	134
Tabela 21:	Principais elementos do gênero apocalipse	151
Tabela 22:	Ordem cronológica e literária de 1Enoque	153
Tabela 23:	Análise dos elementos de gênero do <i>corpus</i> enóquico	155
Tabela 24:	Análise dos elementos de gênero de Daniel 7–12	158
Tabela 25:	Análise dos elementos de gênero do movimento apocalíptico de Qumran	162

## Capítulo 1: Introdução

### 1.1. Definição do tema e delimitação do escopo

Jesus não só é a figura central dos documentos que mais tarde vieram a compor o Novo Testamento, como a eles conferiu a mais absoluta importância. A questão se Jesus realmente foi uma pessoa histórica, e não um ser ideologicamente projetado, deixou de ser matéria relevante no ambiente acadêmico há algumas décadas. Pouco se discute sua existência histórica – entre céticos e conservadores, um consenso cada vez mais consolidado –, mas, sim, suas características reais, para além do que sobre ele foi projetado por seus primeiros discípulos. A questão a respeito do Jesus histórico, então, consiste basicamente em responder quem foi e o que ensinou Jesus de Nazaré.

Entre os muitos episódios registrados pelos primeiros evangelistas, um dos mais emblemáticos surge no contexto de sua última viagem a Jerusalém: após polêmicos ensinamentos nos edifícios do Templo, Jesus se retira do recinto, constata sua magnânima suntuosidade e imediatamente prediz que suas grandes pedras e construções serão todas derrubadas; ele caminha de lá até o Monte das Oliveiras, um importante símbolo escatológico da literatura profética, se colocando precisamente diante do Templo – algo que os evangelistas fazem questão de registrar – e responde a pergunta de alguns dos seus discípulos: “quando estas coisas acontecerão?”. A longa e incisiva resposta do mestre tem sido há muito tempo definida como o seu “discurso escatológico” (Mc 13,1-37; Mt 24,1-44; Lc 21,5-36).

Um trecho particularmente importante da exposição parece ter chamado especial atenção dos estudiosos: o pequeno extrato discursivo presente em Mc 13,24-27. Nessa parte do discurso em particular, Jesus usa uma linguagem especialmente característica: um sol escurecido, estrelas caindo do céu e, de repente, um ser transcendental, com grande poder, aparecerá vindo no alto das nuvens para enviar anjos e reunir os seus “eleitos”. As formas literárias desse enredo são conhecidas da apocalíptica judaica, um gênero judaico amplamente desenvolvido no período do Segundo Templo. Jesus não falava de algo estranho aos seus ouvintes.

Do ponto de vista da crítica moderna, no entanto, desde as recepções mais primitivas desse texto, o registro de Marcos tem sido alvo das mais variadas considerações: a questão de sua autoria, sua posição no contexto narrativo do relato marcano, suas diferenças em relação aos seus paralelos sinóticos (Mt 24,29-31; Lc 21,25-27), sua gênese apocalíptica e seus

referenciais teológicos são apenas algumas das muitas nuances suscitadas a partir de Mc 13,24-27. A presente pesquisa buscará fazer uma análise crítica e exegética do texto de Mc 13,24-27, o seu escopo, em um percurso metodológico absolutamente transdisciplinar, no qual buscaremos nos aproximar do contexto original desse extrato discursivo e como ele de fato se relaciona com a pessoa de Jesus.

## 1.2. Objetivo, método e roteiro

### 1.2.1. Objetivo

Embora nem sempre fique claro ao leitor, um texto, seja ele qual for, possui muitas características ocultas em sua superfície. É o que ocorre também com o pequeno extrato discursivo de Mc 13,24-27. Questões referentes à autoria, redação, retórica, gênero, intertextualidade e uma série de outros fatores perfazem o mundo escondido de Mc 13,24-27. Investigar a gênese da composição desse extrato, portanto, é um dos objetivos primários desta pesquisa. Durante boa parte do séc. XX, através do conhecido método historiográfico de dissimilaridade, a pessoa histórica de Jesus foi constantemente esvaziada de qualquer característica compartilhada.<sup>1</sup> Questões referentes ao texto, no entanto, como retórica, gênero e intertextualidade, dependem em grande medida do *Sitz im Leben* (contexto vital) de sua origem.

Se Mc 13,24-27 não remonta ao Jesus histórico, como muito comumente se argumentou no passado, mas a alguns de seus primeiros discípulos, então algumas de suas características textuais devem ser depreendidas a partir de uma construção literária e teológica de um cristianismo mais desenvolvido. Caso contrário, porém, a origem galilaica de Jesus deve pressupor uma proximidade muito mais estreita com a literatura judaica de seu tempo, o que alteraria, por exemplo, questões relacionadas ao gênero e à intertextualidade. Traçar as características textuais presentes e inerentes ao texto a partir da compreensão de sua origem, desse modo, será um dos principais objetivos desta investigação.

---

<sup>1</sup> O método de dissimilaridade remonta suas origens a um de seus principais proponentes, Rudolf Bultmann. O teólogo e crítico alemão supunha que as marcas de similaridade entre Jesus e outras religiões e/ou culturas representavam, eventualmente, um processo de releitura que não pertencia ao Jesus histórico, que deveria ser alcançado pela aplicação do método de dissimilaridade, BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 205. Outro dos principais proponentes desse método, já na virada do séc. XX para o XXI, foi E. P. Sanders, que o aplicou de forma um pouco mais sofisticada, ainda que nele tenha encontrado algumas incongruências, SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism*, p. 145-146.

### 1.2.2. Método

Poucos aspectos em uma pesquisa que se preste ao alvo acima delimitado são tão importantes quanto a escolha do método a ser adotado. Na multifacetada área das Ciências Bíblicas, especialmente a partir da virada da primeira metade do séc. XX, subsiste uma acirrada disputa acadêmica em relação ao método a ser priorizado dentro de um escopo de pesquisa exegética: se diacrônico, com uma ênfase historiográfica bem mais substancial; ou sincrônico, com especial interesse no texto como o temos hoje, para além do seu processo de formação ao longo da história.

Naturalmente, se não formos capazes de pelo menos nos aproximarmos do contexto histórico e redacional do texto, o empreendimento interpretativo torna-se perigoso e elástico demais para ser minimamente responsável. Mesmo assim, entre os séculos XIX e XX, de fato, houve abusos e exageros na aplicação dos procedimentos críticos e historiográficos do já consolidado Método Histórico-Crítico, o qual, embora não seja capaz de responder a todas as exigências do texto sagrado, tem oferecido grande auxílio aos estudos bíblicos. No objetivo de se alcançar as camadas mais subterrâneas do texto, o movimento de retorno a ele próprio acabou se tornando cada vez mais difícil, o que abriu um largo espectro de atuação para as disciplinas de caráter mais sincrônico, com maior preocupação sobre o texto em si e suas nuances sintáticas, retóricas e narrativas, aquilo que comumente se identifica como Crítica Literária.<sup>2</sup>

A presente pesquisa, no entanto, parte do pressuposto de que ambos os espectros metodológicos são da mais absoluta importância: diacrônico e sincrônico. Entender o processo histórico da formação e autoria do texto de Mc 13,24-27 certamente irá nos aproximar da gênese kerygmática que o envolve. Compreender se esse extrato discursivo remonta ao próprio Jesus e suas raízes judaicas ou, de outro modo, a uma releitura cristã primitiva de seus ditos é um dos aspectos mais cruciais para se perceber o significado e intenção das palavras de Mc 13,24-27.

No entanto, para além das origens históricas, não se pode negar que o texto passou por um processo de arranjo literário muito evidente. A sua posição no *corpus* do Evangelho de Marcos certamente possui sua gênese no redator final, a partir de suas intenções retóricas e

---

<sup>2</sup> Wegner oferece uma boa análise comparativa entre os métodos diacrônicos e sincrônicos, preferindo, do ponto de vista metodológico, um uso conjunto e transdisciplinar, em que se possa conjugar os elementos positivos de ambas as abordagens, WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 11-23. Para Egger, deve-se perceber bem as características de percepção de cada uma das abordagens, como ele próprio propõe: “Os métodos não são instrumentos que se possam aplicar mecanicamente para captar o sentido do texto. São indicações sobre como orientar-se e como descobrir as características do texto e apreender seu sentido do modo mais adequado”, EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 17.

teológicas. A origem deste tipo de material escrito tem pouco valor caso não sejamos capazes de identificar sua forma literária última.

Com vista a alcançar todos os ângulos do texto, bem como todas as camadas de sua formação, empregar-se-á tanto o conjunto de disciplinas que perpassa o método Histórico-Crítica, como a crítica textual, crítica da constituição e redação e análise dos processos de apropriação literária de intertextualidade; quanto os instrumentos de análise que compõem a Crítica Literária, tal como a análise sintática e gramatical (inerentes à segmentação e tradução), a delimitação do texto e a análise de seus aspectos retóricos.

Dentre esse conjunto transdisciplinar de análise, o Método de Análise Retórica Bíblica Semítica, desenvolvido por Roland Meynet e amplamente exposto por Waldecir Gonzaga,<sup>3</sup> será também de especial relevância para a pesquisa, a partir do qual o texto de Mc 13,24-27 será analisado à luz de sua seção narrativa mais abrangente (Mc 11,1-13,27). Além disso, será utilizada a análise dos textos-fonte e dos processos de intertextualidade envolvidos em Mc 13,24-27, que será feita a partir da Análise de Gênero e de como a literatura judaica subjacente pode ter tido influência na composição desse extrato discursivo.

### 1.2.3. Roteiro metodológico

#### 1.2.3.1. O estado da questão

Um dos riscos mais constantes em um empreendimento exegético é o de se chegar a conclusões extraídas de um processo interpretativo que se sustenta a partir de um único espectro crítico. A exegese moderna é absolutamente transdisciplinar. Por esse motivo, o percurso desta pesquisa busca transitar de forma consistente entre diferentes procedimentos metodológicos, diacrônicos e sincrônicos, a fim de alcançar resultados sólidos e conclusões seguras. Como o primeiro deles, porém, realizamos uma análise do *Status Quaestionis* (o estado da investigação), considerando os principais autores dos últimos cem anos de pesquisa sobre Mc 13,24-27.

Considerando o caráter transdisciplinar deste trabalho, a bibliografia abordada não tem um único recorte temático, de modo que são abordados os três principais temas relacionados ao texto, dada a convergência deles entre si: (1) questões relacionadas à autoria e composição de

---

<sup>3</sup> MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 159-249; MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, 132-209; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

Mc 13,24-27; (2) as pesquisas que abordam de forma mais abrangente os diferentes elementos narrativos presentes em Mc 13,24-27; (3) a bibliografia a respeito da relação entre Mc 13,24-27 e a literatura judaica, especialmente o texto judaico de Similitudes de Enoque.<sup>4</sup> Ao final deste segundo capítulo, são observados os resultados obtidos, como eles se relacionam e quais aspectos eventualmente deixaram de ser abordados nesse *corpus* bibliográfico.

### 1.2.3.2. Análise Retórica de Mc 11,1–13,27

Como primeiro fundamento da pesquisa, antes mesmo de nos debruçarmos objetivamente sobre Mc 13,24-27, é necessário reconhecer o seu contexto literário. A posição do texto dentro da seção narrativa do *corpus* marcano certamente tem sua origem na retórica redacional do evangelista, o que também, por outro lado, precisa considerado. Nenhum texto ocupa um espaço vazio, é preciso reconhecer, para além dos aspectos historiográficos, as linhas retóricas que permeiam e conectam o entorno narrativo de Mc 13,24-27. Que essa seção está interligada pela narração, não parece existir muitas dúvidas entre os comentaristas, mas diferente da retórica greco-romana, os autores judeus não pensavam nos textos apenas em termos narrativos e lineares. A retórica semítica, de forma geral, sempre foi mais concêntrica e permeada por paralelismos. E foi justamente através desse processo retórico que o evangelista interligou os episódios redacionais aos quais teve acesso.

Naturalmente, um método que seja capaz de lidar com o típico modo judaico de escrever, tão influente nos diferentes *corpora* evangélicos, é absolutamente indispensável. Roland Meynet foi um dos autores que demonstrou ampla capacidade técnica e metodológica com o que ficou conhecido como Método de Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), “um passo indispensável na pesquisa exegética”.<sup>5</sup> No dizer de Waldecir Gonzaga, um método de “procedimentos e critérios científico-linguísticos” que ajuda a “identificar as relações significativas entre as unidades literárias, como foram compostas por seus redatores”.<sup>6</sup> Desse modo, perpassa o terceiro capítulo uma preocupação inteiramente sincrônica, a partir da qual analisamos a estrutura retórica da seção narrativa em que se encontra o texto de Mc 13,24-27 (Mc 11,1–13,27), utilizando o método de ARBS, ainda que interagindo com outras abordagens.

<sup>4</sup> Similitudes de Enoque é o nome dado a uma das seções narrativas do livro de 1Enoque, que corresponde mais precisamente aos capítulos 37-71 desse *corpus*, CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), The Old Testament Pseudepigrapha (vol. 1), p. 29-50. Questões referentes à datação, origem e influência sobre o Novo Testamento, e especificamente sobre o texto de Mc 13,24-27, irão ser tratadas no segundo capítulo desta pesquisa.

<sup>5</sup> MEYNET, R., Rhetorical Analysis – An Introduction Biblical Rhetoric, p. 21. (tradução nossa)

<sup>6</sup> GONZAGA, W., Palavra de Deus na Perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 15.

### 1.2.3.3. Os aspectos críticos do texto de Mc 13,24-27

O quarto capítulo aborda o texto de Mc 13,24-27 de forma mais específica. Como tem se demonstrado até aqui, os aspectos historiográficos são de suma importância para a compreensão da sua gênese. Por outro lado, o texto como nós temos atualmente, bem como a carga retórica, que não é inerente à sua origem discursiva, mas à sua redação subsequente, é tão vital quanto seus aspectos originários. Em um primeiro momento, a tradução segmentada observará todas as nuances semânticas, sintáticas e gramaticais do texto de Mc 13,24-27. Sem dúvidas, caso o discurso remonte mesmo a Jesus, ou pelo menos o extrato disposto em Mc 13,24-27, sua composição provavelmente originou-se a partir de um pronunciamento aramaico, mas, dado o número de seguidores e a tradição cultural de se preservar ditos orais, não é de todo improvável que o texto grego tenha preservado com algum grau de fidelidade o *logion* aramaico.

Não existe, porém, um único texto grego que sustente uma leitura absolutamente fiel da narrativa bíblica, de modo que a análise dos principais manuscritos gregos do texto de Mc 13,24-27 é feita a partir de um emprego rigoroso do método de Crítica Textual. Além disso, é preciso cuidado e perícia ao se observar o seu caráter redacional. Como se sabe, há uma certa distância entre os discursos de Jesus e a redação dos evangelhos. Identificar os *logia* originais da *rabi* galileu nem sempre é fácil, mas é preciso fazer certa distinção entre o trabalho editorial dos evangelistas e os ditos de Jesus, por isso também utilizamos uma análise criteriosa da Constituição Redacional de Mc 13,24-27. De forma interligada à análise constitucional, é necessário observar que houve relatos diferentes a respeito de um mesmo discurso, o que se traduz no problema sinótico. Uma parte importante do capítulo quatro, portanto, se preocupa em fazer uma análise paralela das redações de Mc 13,24-27, Mt 24,29-31 e Lc 21,25-28, observando as diferenças e similaridades entre esses textos a partir da Crítica da Redação.

### 1.2.3.4. Análise de gênero e comentário exegético de Mc 13,24-27

Durante muito tempo, e por múltiplos motivos, houve um perigoso esvaziamento dos elementos judaicos por trás das linhas dos diferentes *corpora* neotestamentários. O Novo Testamento, majoritariamente, foi escrito por judeus cristãos do séc. I d.C., período em que o cristianismo não era tido como outra coisa senão um espectro, entre os muitos outros, do Judaísmo do Segundo Templo. Um dos gêneros surgidos justamente nesse período foi o

*apocalipse*. Embora esse também seja o nome do último livro do Novo Testamento, esse é o termo padrão para se identificar o gênero a partir do qual não somente o Apocalipse de João foi escrito, mas também outras partes do Novo Testamento, incluindo o pequeno extrato discursivo de Mc 13,24-27. Na base desses apocalipses neotestamentários, no entanto, estão inúmeros outros textos judaicos, os primeiros textos a serem escritos com os elementos que mais tarde se tornariam imprescindíveis para a constituição do gênero *apocalipse*, e que vieram séculos antes da composição do Novo Testamento.

Entender o texto de Mc 13,24-27, portanto, exige um esforço para perceber as nuances de gênero por trás de seu vocabulário e construção narrativa. O quinto capítulo, desse modo, faz uma regressão literária aos primórdios do *apocalipse*, com o cuidado de identificar os principais elementos, formas literárias e vocabulário empregados nesse gênero, reconhecendo padrões hermenêuticos que fundamentam essa imagética, o que nos ajuda a identificar aspectos importantes escondidos detrás da superfície de Mc 13,24-27. Os escritos apocalípticos já eram bem populares na época do ministério de Jesus, de modo que seus ouvintes certamente reconheceriam a linguagem evocada através do vocabulário e elementos empregados nessa parte do discurso. O leitor moderno, porém, não possui a mesma familiaridade, mas uma vez que identificamos os padrões de gênero, podemos voltar ao vocabulário do texto com maior propriedade hermenêutica.

Como reflexo dos resultados obtidos na metodologia crítica e na análise de gênero, portanto, o comentário exegético do texto de Mc 13,24-27 traz um rigoroso estudo sobre a disposição narrativa do texto, levando em consideração os aspectos semânticos e históricos por trás do pequeno *apocalipse de Jesus*. Os distúrbios cósmicos, o aparecimento do “Filho do Homem”, bem como a reunião dos eleitos são elementos que seriam facilmente reconhecidos pelos seus ouvintes originais, mas que o leitor moderno pode não estar tão familiarizado. Por outro lado, é importante reconhecer as possibilidades semânticas e sintáticas que nem sempre são imediatamente observadas apenas na tradução. A análise exegética é talvez a parte mais interdisciplinar da pesquisa, interagindo com um conjunto diverso de ferramentas críticas, mas sem deixar de lado os aspectos narrativos do texto.

### 1.3. Desígnio da pesquisa: sobre o Monte das Oliveiras

Espera-se, a partir desse percurso, chegar ao objetivo último em relação ao escopo do tema, isto é, não só extrair do texto a maior quantidade de informações e conexões que Mc

13,24-27 possa nos fornecer, mas, também, e talvez ainda mais importante, nos aproximar o máximo possível daquele ambiente de onde originalmente surgiu o enunciado atualmente exposto no trecho de Mc 13,24-27.

Os primeiros ouvintes de Jesus certamente não possuíam todos os privilégios bibliográficos e metodológicos que hoje dispomos, mas certamente gozavam de um privilégio ímpar e absolutamente singular, eles estavam lá. Não precisavam de léxicos, pois ouviam no próprio idioma; de comentários não tinham necessidade, pois a cultura emanava do próprio cotidiano deles; a crítica textual e redacional certamente lhes eram completamente dispensáveis, pois não haveria variantes e alterações entre a voz que saía da boca de Jesus e seus atentos ouvidos que apreendiam os ensinamentos do rabi galileu. Que a presente pesquisa, apesar de sua carga crítica e científica, nos faça como alguns dos camponeses que, assentados sobre o Monte das Oliveiras, ouviam atentamente o ensinamento pronunciado no *Apocalipse de Jesus, o Judeu*.

## Capítulo 2: *Status Quaestionis* de Mc 13,24-27

### 2.1. Os diferentes espectros de pesquisa em Mc 13,24-27

Poucos textos suscitaram tanta curiosidade popular e investigação acadêmica como o extrato do discurso escatológico, em Mc 13,24-27, em que Jesus anuncia a vinda do “Filho do Homem”<sup>7</sup>. Desde os primórdios do cristianismo, esse texto é comumente interpretado como um anúncio da segunda vinda do próprio Jesus, um consenso que, com a chegada da crítica bíblica, foi aos poucos sendo abalado, especialmente a partir do séc. XIX. Desde então, boa parte do debate a respeito desse texto gira em torno de seus aspectos redacionais, isto é, se ele é parte do discurso original de Jesus, se ele é proveniente de um apocalipse judaico anterior ou contemporâneo a ele, ou se, de outro modo, é resultado da reflexão cristã primitiva posterior, que decidiu atribuir a Jesus uma parte de sua própria expectativa. No centro dessa questão, porém, está a menção ao “Filho do Homem”, título cuja origem suscitou uma divergência quase irreconciliável entre os comentaristas.

No alvorecer desse debate, no entanto, vários dos outros elementos narrativos presentes em Mc 13,24-27 foram deixados de lado. Sua relação narrativa com o restante do discurso escatológico, o significado dos abalos cósmicos, a importância da presença tanto dos “anjos” como dos “eleitos” e uma série de outros fatores que, no auge da disputa historiográfica e filológica a respeito do “Filho do Homem” e dos ditos que dele fizeram menções, acabaram por serem quase que absolutamente negligenciados nos grandes centros acadêmicos de produção teológica e exegética. Esse cenário foi relativamente contornado a partir do início da segunda metade do séc. XX, período a partir do qual começaram a surgir grandes comentários e pesquisas inteiras dedicadas não só às questões relativas à datação, composição e origem redacional, mas igualmente ao conjunto de elementos narrativos presentes no pequeno, porém da mais absoluta importância, texto de Mc 13,24-27.

Como resultado desse debate, floresceu um novo espectro de pesquisa, não somente a respeito do dito contido em Mc 13,24-27, mas das menções ao “Filho do Homem” no Novo

---

<sup>7</sup> Adotaremos, nesta pesquisa, as iniciais maiúsculas para o título “Filho do Homem” sempre que mencionado no contexto de Semelhanças de Enoque ou de qualquer outro livro do Novo Testamento. Para as menções ao texto de Dn 7,13, no entanto, salvo indicação contrária, será adotada a tradução apropriada para a expressão aramaica: “כְּבַר שְׂמַיָּא/*um como filho do homem*”. Para os outros termos hebraicos, especialmente “בְּרִיָּה אָדָם”, será usado o termo “*filho do homem*”. Também se respeitará as diversas menções dos autores citados nesta pesquisa, a fim de preservar a opção filológica e teológica de cada um deles.

Testamento de forma geral. Isso porque, corroborando os proponentes de uma influência judaica para Mc 13,24-27, o livro das Similitudes de Enoque, que compreende os capítulos 37–71 do livro de 1Enoque,<sup>8</sup> contém várias menções ao tal “Filho do Homem”. Dessa forma, muitas das pesquisas sobre Mc 13,24-27 surgiram com uma especial ênfase sobre a relação desse texto, independentemente de sua origem de composição, com Similitudes de Enoque.

Nesse específico debate, uma das questões mais cruciais diz respeito à data de composição, não necessariamente de Mc 13,24-27, mas do texto das Similitudes, uma vez que sua ausência entre os fragmentos enóquicos de Qumran acabou por acirrar a discussão a respeito de sua origem: se ele é anterior ao ministério de Jesus e ao Novo Testamento de modo geral ou se, de outro modo, ele é posterior. A resposta dessa questão normalmente pesa sobre o grau de influência que ele eventualmente tenha exercido sobre textos como Mc 13,24-27.

Desse modo, os dados bibliográficos relativos ao tema desta pesquisa foram separados a partir desses três tópicos que, embora enfatizem aspectos diferentes de um mesmo texto e de seus desdobramentos intrínsecos, estão inerentemente relacionados quanto ao conteúdo final da temática. Em primeiro lugar, portanto, abordaremos as questões relativas à redação de Mc 13,24-27, bem como a importância do termo “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*” para os elementos que dizem respeito à origem do dito. Em um momento posterior, a análise se concentrará nos comentários e pesquisas que abranjam os diferentes temas presentes em Mc 13,24-27, e não somente as questões redacionais e críticas em relação ao “Filho do Homem”. Por fim, um levantamento das pesquisas relacionadas ao debate a respeito da relação entre Similitudes, o ministério de Jesus e a composição do Novo Testamento, será de vital importância para entendermos em que medida esse texto está presente em Mc 13,24-27.

## 2.2. Questões relativas à redação: o uso de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου e a autoria de Mc 13,24-27

Uma das questões fundamentais de Mc 13,24-27 reside nos seus aspectos redacionais e historiográficos, principalmente relacionados ao uso da expressão “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*”. Embora o recorte do presente trabalho seja os principais autores dos últimos cem anos de pesquisa sobre o texto, os aspectos mais elementares relativos à redação de Mc 13,24-

---

<sup>8</sup> O livro de “Similitudes de Enoque” também é conhecido, e assim mencionado por muitos autores, como “Parábolas de Enoque”. Esta pesquisa, contudo, utilizará o título “Similitudes de Enoque”, ainda que, eventualmente, os autores citados se refiram a esse *corpus* literário sob “Parábolas de Enoque”. Ademais, todas as citações e referências aos textos pseudoepígrafos, incluído Similitudes de Enoque, salvo indicação contrária, serão feitas a partir de CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (vol. 1-2), 995p.

27 proliferaram extensivamente a partir do séc. XIX, quando o Método Histórico-Crítico passou a ser o procedimento majoritário para a análise acadêmica dos textos do Novo Testamento.

A gênese do período crítico das ciências bíblicas encontra-se precisamente na Alemanha do séc. XIX, especialmente com o professor, profundamente hegeliano, **David Friedrich Strauss**. Em sua obra mais importante, *The life of Jesus - critically examined*, Strauss foi um dos primeiros críticos a sustentar uma diferença entre os distintos usos de “ὁἰὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*” nos sinóticos, postulando que o uso mais antigo, e que deve pertencer a Jesus, possui uma conotação semântica idiomática para uma autorreferência, como “eu”, e que o uso mais recente, com conotações apocalípticas, como presente em Mc 13,24-27, caso remonte a Jesus, deve ser identificado como referência a uma terceira pessoa que não ele próprio.<sup>9</sup>

Já no início do séc. XX, a questão do caráter escatológico do Novo Testamento, especialmente com relação à tradição de Jesus, foi rapidamente identificada como um fator fundamental, o que tornou o capítulo 13 de Marcos, e em especial os vv.24-27, um extrato literário da mais absoluta relevância para a pesquisa histórica e crítica do Novo Testamento. Como **Albert Schweitzer** registra, em sua magna obra sobre o Jesus histórico, *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, escrita em 1906, “a investigação sistemática do apocalipse sinótico foi uma contribuição de máxima importância à crítica”.<sup>10</sup>

O próprio Schweitzer, no entanto, manteve-se muito cético com relação à originalidade do *kerygma* de Jesus como registrado nos evangelhos. A escatologia e a apocalíptica, tanto para Schweitzer como para boa parte da tradição crítica desse período, são importantes na medida em que conseguem descrever as tradições cristãs primitivas sobrepostas à mensagem histórica de Jesus. Em relação à importância de Mc 13, Schweitzer faz um claro contraste entre o material supostamente judaico-cristão e o *kerygma* de Jesus:

Quando o Apocalipse Judaico-Cristão for eliminado, nós chegamos no discurso, falado sobre o Monte das Oliveiras, no qual Jesus exortou seus discípulos à vigilância, em vista da proximidade, ainda que indefinida, da hora do retorno do “Dono da Casa”.<sup>11</sup>

A ideia de que o discurso presente em Mc 13 constitui um apocalipse judaico-cristão, que não tem sua origem em Jesus, manteve-se vigorosa em boa parte dos estudos modernos posteriores a Schweitzer. Para **Rudolf Bultmann**, especialmente a partir de sua clássica obra

<sup>9</sup> STRAUSS, D. F., *The life of Jesus – critically examined*, p. 293-295.

<sup>10</sup> SCHWEITZER, A., *The Quest of the Historical Jesus*, p. 226. (tradução nossa).

<sup>11</sup> SCHWEITZER, A., *The Quest of the Historical Jesus*, p. 228. (tradução nossa)

*The History of the Synoptic Tradition*, a linguagem apocalíptica presente em Mc 13,24-27 era um nítido exemplo de como o cristianismo primitivo exerceu sua atividade editorial. Porém, embora ele descreva todo o capítulo 13 como um “apocalipse judaico com edição cristã”, também lembra que é preciso distinguir os elementos editoriais dos extratos possivelmente originais, como, segundo Bultmann, pode ser o caso da predição da queda do Templo, em Mc 13,1-2. A principal diferença em relação a Schweitzer é que Bultmann compreende que os vv.24-27 constituíam um dito apocalíptico judaico que, junto com outros ditos em Mc 13, havia sido “preservado intacto antes de ser trabalhado por Marcos”.<sup>12</sup>

O mesmo ocorre com a figura do “Filho do Homem” nos termos apocalípticos de Mc 13,24-27, que para Bultmann consiste em uma tradição judaica, reutilizada pelo cristianismo posterior a Jesus.<sup>13</sup> Contudo, Bultmann rechaça a opinião de que o “Filho do Homem” apocalíptico fosse parte de um mito gnóstico reconstruído sobre a figura de Jesus, principalmente em razão da ausência de vários dos elementos da imagética gnóstica do “Filho do Homem”: (1) o “Filho do Homem” apocalíptico dos sinóticos não é pré-existente; (2) também não há elementos de exaltação, típicos do gnosticismo cristão posterior; (3) seu ofício judicial também não é prevaletente, como em Jo 5,21, embora Bultmann, especificamente nesse ponto, não considere melhor a evidência de Mt 25,31-46; (4) também não há, argumenta Bultmann, “uma conexão de seu destino [do “Filho do Homem”] com os seus remidos”, como em Jo 1,11.<sup>14</sup>

Uma das obras mais importantes desse período foi o comentário escrito por **Vicent Taylor**, *The Gospel according to St. Mark*, cuja primeira edição foi publicada em 1952, posteriormente revisada em 1966. No período em que o comentário foi escrito, os manuscritos de Qumran, em sua grande maioria, ainda não haviam sido traduzidos ou disponibilizados, mas o diálogo de Taylor com a literatura judaica é definitivamente mais aberto, especialmente com

---

<sup>12</sup> BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 122. (tradução nossa). O extrato judaico no capítulo 13 de Marcos, segundo Bultmann, pode ser identificado no v.7f, no v.12, nos vv.14-22 e nos vv.24-27. Não há, contudo, elementos convincentes para a proposta de Bultmann.

<sup>13</sup> BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 122-123.

<sup>14</sup> Embora Bultmann não considere os ditos acerca “Filho do Homem” nos sinóticos como parte do mito gnóstico, tampouco confere a eles qualquer grau de originalidade histórica que remonte a Jesus, BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 152-153; Bultmann, além disso, pressupõe que o mito gnóstico do “Filho do Homem” esteja de algum modo refletido em João, um corolário que parte de um pressuposto equivocado a respeito da data do quarto evangelho (para muitos no início do séc. XX, no entorno do séc. II d.C.), que seria amplamente revisto com a publicação do papiro Rylands 457 (P<sup>52</sup>), um fragmento datado do início do séc. II, publicado em 1935; para uma cuidadosa análise dos equívocos pressupostos no argumento de Bultmann, veja DUNN, J. D. G., *Unidade e Diversidade – Um estudo das características dos primórdios do cristianismo*, p. 437-448.

relação ao texto de Mc 13,24-27. Taylor propõe um bom número de textos-fonte da apocalíptica judaica, que possivelmente estão pressupostos, ou de alguma forma influentes, sobre o texto de Mc 13,24-27.<sup>15</sup> De modo geral, contudo, o seu comentário ainda parte de certa reserva em identificar em Jesus elementos muito característicos dos apocalipses judaicos, de modo que, para ele, o extrato discursivo dos vv.24-27, que originalmente deviam estar conectados com os vv.5-8, dificilmente poderia ter sido dito por Jesus, senão que reflete uma construção “fundamentalmente judaica” posteriormente identificada com ele.<sup>16</sup>

A opinião divergente não demorou muito a aparecer, **Josef Schmid** publicou seu comentário, *Das Evangelium nach Markus*, apenas seis anos depois da primeira edição do que fora exposto por Taylor, em 1958.<sup>17</sup> Para Schmid, a defesa de uma fonte apocalíptica-judaica, implícita em Mc 13,24-27, defendida por Vicent Taylor, deixa de considerar os aspectos formais do texto, uma vez que “não há como demonstrar uma relação literária original entre os supostos componentes desse apocalipse [judaico]”.<sup>18</sup>

A alegação de que os elementos apocalípticos não encontram origem no restante dos ditos e discursos de Jesus, como lembra Schmid, também desconsidera passagens relevantes dos *corpora* sinóticos, como Mt 25,31-46, em que os elementos apocalípticos estão nitidamente presentes, assim como a figura do “Filho do Homem”, o que não pode deixar de ser considerado. Schmid defende, portanto, que a forma do discurso deve remontar ao Jesus histórico, e que o conteúdo presente no extrato discursivo dos vv.24-27 faz referência ao fim

---

<sup>15</sup> Entre vários outros textos e extratos da apocalíptica judaica, Taylor cita 1En 80,4 como referência contextual a Mc 13,25: “Muitas estrelas-líderes transgredirão a ordem, alterarão os seus cursos e funções, não mais aparecendo no seu tempo determinado”, TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 518. (tradução nossa).

<sup>16</sup> TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 519. (tradução nossa). Taylor propõe a possibilidade de que “originalmente os vv.5-8 e 24-27 formassem uma única unidade que foi quebrada pela inserção dos vv.9-13 e 14-23”, TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 517. (tradução nossa). Sobre a possibilidade dos vv.24-27 remontarem a Jesus, Taylor propõe que “a suposição é de que algum mestre cristão primitivo viu nos vv.24-27 uma semelhança suficiente com o ensino de Jesus para aceitar a seção como tradição autêntica, enquanto, na verdade, é secundária e derivada”, TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 519. (tradução nossa).

<sup>17</sup> O comentário foi originalmente composto em alemão, cuja primeira edição apareceu em 1958, SCHMID, J., *Das Evangelium nach Markus*; A primeira edição em espanhol, surgiu já em 1966, SCHMID, J., *El Evangelio segun San Marc*, e é a ela que faremos menção na presente pesquisa.

<sup>18</sup> SCHMID, J., *El Evangelio segun San Marc*, p. 352. (tradução nossa). Schmid argumenta que a proposta de Taylor de que os vv.5-8 e 24-27 poderiam ter, originalmente, constituído uma unidade literária, não se sustenta em razão de que a mesma nuance apocalíptica também pode ser identificada, por exemplo, nos vv.14-23.

deste *eón*, tanto nos termos do “Dia de YHWH” da profecia hebraica quanto a partir da imagética escatológica da apocalíptica judaica.<sup>19</sup>

Ainda no início da segunda metade do séc. XX, surge a aclamada pesquisa de **Norman Perrin**, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, originalmente lançada em 1967, apenas um ano após a publicação de seu emblemático artigo *The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion*, publicado em 1966. De especial importância no erudito trabalho desenvolvido por Perrin é sua análise da literatura judaica a respeito do “Filho do Homem”, que ele não considera como uma construção própria, mas como um reflexo da exegese de tipo *peshet*, que fez com que Similitudes de Enoque e 4Esdras reelaborassem o texto de Dn 7,13 e as várias alusões em Ezequiel à luz de suas próprias perspectivas. Essa análise sustenta a argumentação de Perrin de que não havia nenhuma perspectiva messiânica em torno do termo “Filho do Homem”, mas sim uma reelaboração exegética a partir dos *corpora* de Daniel e Ezequiel.

O que temos não é a concepção da vinda de uma figura transcendente e soberana, o redentor celestial, o Filho do homem. Não há relação suficiente entre o uso de Filho do homem em I Enoque e IV Esdras para supormos que ambos são reflexos de uma concepção comum. O que temos são as imagens de Dan. 7.13 sendo usadas livre e criativamente por visionários e escribas subsequentes. Esses usos são independentes um do outro.<sup>20</sup>

É a partir dessa argumentação, também, que Perrin faz sua análise dos ditos sinóticos do “Filho do Homem”, entre os quais está Mc 13,24-27, que ele não enxerga como remontando à figura do Jesus histórico. Assim como o uso de “Filho do Homem” em Similitudes de Enoque e 4 Esdras representam, respectivamente, distintas exegeses de Dn 7,13, também os cristãos primitivos interpretaram a ressurreição de Jesus a partir não só de Dn 7,13 como também do Sl 110,1, utilizando-se, segundo Perrin, do mesmo método, a exegese *peshet*, a partir da qual eles leram a história de Jesus e reinterpretaram suas falas.

Assim como os escribas da saga de Enoque interpretaram a tradução de Enoque nos termos de Ezequiel e Daniel, assim também, mas de forma totalmente independente, os escribas do cristianismo primitivo interpretaram a ressurreição de Jesus nos termos de dois textos do Antigo Testamento: Sl.

<sup>19</sup> A identificação da narrativa de Mc 13,24-27 com o “יְהוָה/ dia de YHWH” é um ponto interessante da proposta de Schmid, SCHMID, J., *El Evangelio segun San Marc*, p. 352; mas ele deixa de desenvolver a principal evidência de tal associação, isto é, que a expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/naqueles dias” (na LXX normalmente “ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις/naqueles dias”), no v.24a, é um sinônimo, na literatura profética, justamente do “יְהוָה/ dia de YHWH” (Jl 1,15; 2,1; 2,11; 2,29-3,1; 4,14 Am 5,11-20; Sf 1,14, Ob 15, Zc 14,1-6, Is 2,12).

<sup>20</sup> Para Perrin, portanto, não há uma expectativa messiânica, porque, segundo ele argumenta, não existe uma originalidade de pensamento no uso da expressão, mas uma dependência exegética de um texto (ou textos) que não traz essa expectativa, PERRIN, N., *The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion*, p. 25-26. (tradução nossa).

110:1 e Dan. 7:13. Assim como Enoque tornou-se Filho do homem com base na interpretação de sua tradução, Jesus tornou-se Filho do homem com base na interpretação de sua ressurreição.<sup>21</sup>

Perrin vai além da alusão ao texto de Dn 7,13 e postula um uso *midráshico* do Sl 110,1, Zc 12,10 e Dn 7,13, uma apropriação exegética que, segundo ele, teria sido consolidada a partir de movimentos cristãos primitivos que reinterpretaram o ministério de Jesus a partir de sua morte e ressurreição. O Sl 110,1, conforme o teórico sustenta, se liga ao texto pelo elemento de exaltação, a partir do qual os cristãos interpretavam a ressurreição de Jesus, como em 1Cor 15,24-28. Já o texto de Zc 12,10 traz o elemento redentivo e está atrelado ao texto pelo verbo “ἐπιβλέπονται”, que ocorre no texto grego da LXX, que aparece na construção “καὶ ἐπιβλέπονται πρὸς μὲ ἀνθ’ ὧν κατωρχήσαντο/e *verão aquele a quem transpassaram*” (Zc 12,10b), e que liga-se a Mc 13,26a “καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου/e *então verão o Filho do Homem*”, naturalmente aludindo, também, ao texto de Dn 7,13.

Perrin não se distancia muito da longa tradição crítica alemã. Enxergando o extrato de Mc 13,24-27 como fruto da interpretação do tipo *peshet*, ele registra a já conhecida sustentação de que Mc 13,24-27 não é outra coisa senão um produto da exegese cristã primitiva, especificamente relacionado com a crença, pós-pascal, da *parousia* de Jesus.<sup>22</sup>

**Geza Vermes**, erudito húngaro-judeu, foi um dos primeiros críticos a disponibilizar uma tradução dos manuscritos de Qumran, tornando-se um dos principais nomes do novo período exegético inaugurado pela renascença das relações entre a literatura judaica e o Novo Testamento.<sup>23</sup> Para Vermes, toda a discussão historiográfica a respeito de Mc 13,24-27 remonta à questão semântica do “filho do homem”.<sup>24</sup> Nesse sentido, no entanto, Vermes transcende a crítica alemã, segundo o consenso majoritário estabelecido por Schweitzer e Bultmann de que

<sup>21</sup> Em sua análise, Perrin acrescenta também o uso de Zc 12,10, mas as bases para o uso do Sl 110,1 em Mc 13,24-26 são mais difíceis, embora Perrin tenha em mente uma capilaridade maior de interpretações cristãs primitivas, PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, p. 172-173. (tradução nossa).

<sup>22</sup> Há problemas metodológicos na abordagem de Perrin e sua associação tende a se tornar um salto interpretativo muito grande. Sua tese parece sustentar que os *peshetim* judaicos não constituíam afirmações independentes, quando na verdade refletem justamente uma emancipação de pensamento muito característico da exegese judaica. E essa emancipação pode, eventualmente, ter gerado uma nova noção messiânica a partir de usos antigos do mesmo termo, que originalmente não possuíam tal nuance, o que pode ter acontecido tanto na tradição enóquica quanto nas tradições relacionadas ao próprio Jesus, como em Mc 13,24-27.

<sup>23</sup> A primeira edição da tradução de Vermes foi *The dead sea scrolls in English*, publicada em 1987, posteriormente revisada em VERMES, G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 694p.

<sup>24</sup> Vermes lembra que o termo aramaico “בֶּרֶךְ אָבִי/filho do homem”, comumente traduzido para o grego “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/filho do homem”, em boa parte dos casos, reflete uma circunlocução, um idiomatismo de referência a primeira ou segunda pessoa do singular: “eu” ou “tu”; quando não é esse o caso, geralmente há uma referência direta ou indireta ao texto de Dn 7,13, tratando-se, segundo Vermes, de uma reinterpretação cristã, e não de um uso próprio e histórico de Jesus, VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 165-196.

o material apocalíptico do “Filho do Homem” registra uma fonte judaica ou, pelo menos, judaico-cristã.

Vermes, assim como Perrin, apresenta uma ampla pesquisa sobre a qual estabelece um paradigma que se tornaria duradouro nas próximas décadas, de que não há material judaico, anterior ou contemporâneo a Jesus, a respeito de um título messiânico do “Filho do Homem”, e que os ditos comportados nos sinóticos, João e em Apocalipse, refletem o *kerygma* cristão primitivo, posteriormente relacionado a Jesus.<sup>25</sup> O texto de Mc 13,24-27, então, reflete, para Vermes, um conceito cristão pós-pascal, relacionado à *parousia* de Jesus, pegando de empréstimo a imagética da profecia hebraica veterotestamentária.<sup>26</sup>

A resposta ao primeiro ensaio de Vermes, publicado em 1967, veio do mundo alemão, especificamente das mãos do proeminente **Joaquim Jeremias**, que em 1971 publicou sua obra *magna*, *Neutestamentliche Theologie*, parte dela em reação à posição adotada pelo húngaro-judeu em relação ao texto de Mc 13,24-27. Embora Jeremias assuma uma posição crítica bastante aguçada a respeito do discurso escatológico, reconhecendo a possibilidade de existir material posterior a Jesus, ele rejeita a ideia do *apocalipse* judaico ou judaico-cristão defendida por uma ala considerável da crítica alemã, e, de igual forma, a possibilidade de o discurso inteiro remontar sua redação a movimentos cristãos primitivos, defendida por Perrin e Vermes. Assim, propõe Jeremias, “devemos contar com o fato de que entre os ditos que constam em Mc 13, encontra-se material autêntico”.<sup>27</sup> A sua posição a respeito da conotação de título da expressão “Filho do Homem” também é significativamente divergente da que adota Vermes:

Contudo, posteriormente o ser em figura de homem de Dn 7,13 interpreta-se não coletivamente, mas sem exceção como uma pessoa individual. Assim, na apocalíptica, “o homem” torna-se título do redentor (discursos metafóricos do Enoque Etíope 37-71, séc. I a.C.; Oráculos Sibílicos, entre 70 e

<sup>25</sup> Um fator fundamental para a conclusão de Vermes é a datação das Similitudes de Enoque posterior a 70 d.C. Para Vermes, os manuscritos de Qumran não corroboram a antiguidade dos capítulos enóquicos correspondentes às Similitudes, que trazem com alguma recorrência o título “Filho do Homem”, uma vez que sua presença não é atestada entre os fragmentos. “Seria, portanto, um risco muito grande fiar-se em Enoch para tentar remontar até Jesus, ainda que, para o exame da evolução da teologia cristã primitiva, isto seja perfeitamente admissível”, VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 181.

<sup>26</sup> Um dos principais argumentos de Vermes diz respeito ao vocabulário empregado no capítulo 13 de Marcos, em especial os vv.24-27, que apresentam um índice de atestação muito incomum dentro do *corpus* marcano, VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 180-193.

<sup>27</sup> JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 126. (tradução nossa). Para Jeremias, pelo menos o extrato de Mc 13,10 demonstra algumas evidências de interpolação cristã primitiva, refletindo, sobretudo, o posterior tema da missão gentílica. Uma outra resposta a Vermes, absolutamente digna de nota, veio de Joseph A. Fitzmyer, que embora concorde com parte do argumento filológico de Vermes com relação ao uso aramaico de “בר אָנִישׁ/*filho do homem*”, destoa de modo veemente no que diz respeito à análise filológica da expressão grega neotestamentária de “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*o Filho do Homem*”, aproximando-se mais da análise proposta por Jeremias. Algumas das resoluções do debate estão disponíveis em FITZMYER, Joseph A. *Another view of the ‘Son of Man’ debate*, p. 58-68.

100 d.C.; 4 Esdras, 94 d.C.; Trifão, em Justino, Dia. 31.1, anterior a 165 d.C.). As fontes mais importantes são os discursos metafóricos do Enoque Etíope 37-71, que alcançaram a forma atual depois da invasão dos partos na Palestina (40-39 a.C.; En Et 56,5-7).<sup>28</sup>

E é precisamente essa concepção de título inerente à expressão, como utilizada na apocalíptica judaica, assim como a datação dessa literatura, a principal delas remontando ao séc. I a.C., que torna possível, para Jeremias, que Jesus conhecesse tal referência e dela tivesse feito uso, como no texto de Mc 13,24-27.<sup>29</sup> Outrossim, ele é um dos primeiros biblistas a reconstruir a movimentação do “Filho do Homem”, como presente em Mc 13,26, à luz da dependência literária de Dn 7,13.

No que tange a isso, afirma que a movimentação do “כִּבְרֵי אֱנוֹשׁ/*um como filho do homem*” não é representada de cima para baixo, como se imagina em relação a Mc 13,24-27, em que se pressupõe a *parousia*, mas como uma movimentação ascendente, em termos de glorificação e vindicação, “representação que seria, então, mais antiga do que a ideia da *parousia*”.<sup>30</sup> É o que atesta também, segundo a argumentação de Jeremias, o texto de Lc 22,69, em que a posição celeste do “Filho do Homem” pressupõe uma movimentação ascendente: “Ora, Lc 22,69 parece pressupor que a revelação da glória do Filho do homem consiste em um arrebatamento para junto de Deus (cf. I En 71)”, o que, para Jeremias, também estaria implícito em Mc 13,26.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> A releitura da apocalíptica judaica proposta por Jeremias é mais tradicional. Nesse sentido, o “Filho do Homem”, como título messiânico não está restrito aos círculos cristãos do séc. I d.C., se não que remonta sua origem à tradição enoquica mais primitiva, JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 256-257. (tradução nossa)

<sup>29</sup> Como visto anteriormente, Vermes propõe a datação de Similitudes de Enoque após 70 d.C., VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 181; Jeremias, por outro lado, avalia a datação de Similitudes, bem como os extratos do “Filho do Homem” em algum ponto do séc. I a.C., e é precisamente dessa discussão a respeito da datação de Similitudes que depende boa parte das conclusões a respeito de Mc 13,24-27, bem como sua atribuição, ou não, à figura histórica de Jesus, JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 256-257.

<sup>30</sup> JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 259-260. (tradução nossa). O texto aramaico de Dn 7,13 registra a construção verbal “הָיָה הַמֶּלֶךְ/*estava vindo*”, na LXX traduzida pelo verbo “ἤρχετο/*vinha*”, em Mc 13,26 citado com o particípio “ἐρχόμενον/*vindo*”. No texto de Dn 7,13, a referência geográfica do verbo deve ser o lugar onde está o “Ancião de Dias”, isto é, a “corte celeste”. O movimento, portanto, é ascendente; caso o texto-fonte de Mc 13,26 for Dn 7,13, a movimentação geográfica, como propõe Jeremias, também é ascendente. Segundo Jeremias, só posteriormente o texto passou a comportar uma interpretação diferente, com respeito à *parousia*, JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 259-260.

<sup>31</sup> JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 260-261. (tradução nossa). Como em Dn 7,-14, em Lc 22,69, a posição ideal do “Filho do Homem” é à direita de Deus, sua exaltação. Assim, Jeremias enxerga em Lc 22,69 uma fonte independente de Mc 14,62, que teria interpolado a leitura de Lc 22,6 com a tradição de Mc 13,26; a favor de Jeremias, Lc 22,69 apresenta a leitura mais curta e mais simples, e Mc 14,62 pode ter interligado os ditos em vista da expectativa cristã primitiva da *parousia*. Para Jeremias, portanto, a leitura mais antiga é a de Lc 22,69, uma tradição que de alguma forma se relaciona com o arrebatamento do “Filho do Homem” para junto do “Ancião de Dias”, presente em IEn 71,1-9. Essa tradição mais antiga, segundo Jeremias propõe, também está na base de Mc 13,26: “finalmente, também Mc 13,26 (ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις) sugere essa compreensão ao citar Dn 7,13, e pela continuação no v.27 (καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους)”, JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 260-261.

Em menos de duas décadas após o acirrado debate entre Vermes, Jeremias e seus respectivos proponentes, apareceu o aclamado *Jesus and Judaism*, de **Ed Parish Sanders**, originalmente publicado em 1985.<sup>32</sup> Embora Sanders tenha ficado mais conhecido por sua obra a respeito de Paulo, *Jesus and Judaism* logo se notabilizou pela aplicação criteriosa do chamado método de dissimilaridade, que pretendia criar, por assim dizer, uma forma de dissociação entre o material cristão primitivo e o material tipicamente judaico do material próprio do Jesus histórico.<sup>33</sup> Para Sanders, no entanto, o extrato literário de Mc 13,24-27 apresenta uma estreita familiaridade com o texto paulino de 1Ts 4,16-17, o que para ele, nesse caso específico, reflete o efeito contrário do resultado padrão esperado pela aplicação do método de dissimilaridade.

Este é um daqueles casos em que a concordância entre o material dos ditos sinóticos e a crença cristã primitiva apoia, em vez de argumentar contra o material do Evangelho: o princípio da dissimilaridade aqui não funciona. A expectativa de Paulo sobre a vinda do Senhor (veja também I Co 15,23) não é sua própria criação, mas sem dúvida foi mantida em comum com outros cristãos primitivos. Os primeiros mestres e apóstolos mudaram a expectativa da vinda do Filho do homem com seus anjos para a volta do Senhor, assim como na tradição sinótica eles identificaram o Filho do homem com Jesus; mas a expectativa geral provavelmente remonta a Jesus. Parece, então, que a tradição contida neste grupo de passagens é antiga e muito possivelmente autêntica, pelo menos em termos gerais.<sup>34</sup>

Sob esse ponto de vista, a despeito de seu ceticismo em relação ao dito do “Filho do Homem” presente em Mc 13,24-27, Sanders, ainda que com bastante relutância, é levado a corroborar as evidências de autenticidade deste *logion*, que só posteriormente, ainda segundo Sanders, foi revestido de uma crença cristã primitiva a respeito da volta do Senhor, mas cuja origem pode, eventualmente, remontar ao próprio Jesus. Esse é um dado importante na bibliografia recente sobre Mc 13,24-27, principalmente porque demonstra as limitações dos processos historiográficos envolvidos na metodologia crítica de dissimilaridade, que no geral parece conceber a existência de Jesus nos limites de um limbo histórico, no qual estão ausentes tanto as características ideológicas do movimento que imediatamente o sucedeu quanto a filosofia judaica subjacente ao seu próprio contexto.

Cerca de nove anos depois, em seu monumental *The historical figure of Jesus*, publicado em 1994, Sanders ampliaria essa mesma abordagem em uma perspectiva mais pormenorizada

---

<sup>32</sup> A pesquisa de Sanders sobre Jesus surgiu cerca de oito anos após a publicação de seu “Paul and Palestinian Judaism”, que revolucionou os estudos paulinos de então. Embora seu trabalho sobre o Jesus histórico não tenha tido o mesmo êxito, “Jesus and Judaism” certamente se notabilizou pela rigorosa aplicação do método histórico-crítico, em especial o da dissimilaridade, SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism*, p. 145-146.

<sup>33</sup> O método de dissimilaridade remonta sua origem a Bultmann, que o aplicou como parte de seu processo de demitologização dos evangelhos, BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 205. Um dos grandes problemas historiográficos de tal método reside justamente em sua dificuldade de assegurar um lugar histórico real para o objeto da análise, neste caso, Jesus.

<sup>34</sup> SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism*, p. 145. (tradução nossa)

do ponto de vista redacional. Seguindo com o paralelo entre os registros sinóticos de Mc 13,24-27 e o texto paulino de 1Ts 4,16-17, ele afirma a autenticidade do dito apocalíptico do “Filho do Homem” com muito mais convicção, embora não enxergue nele qualquer tipo de autoidentificação. Entretanto, também desenvolve a ideia de que 1Ts 4,16-17 é uma amostra de que esse dito foi reinterpretado a partir da crença cristã primitiva a respeito da *parousia*, uma expectativa que continuou a evoluir até o final do séc. I, como demonstra, segundo sua perspectiva, o texto de 2Pd 3,3-8. Para tal teórico, essa foi uma evolução socioreligiosa relativamente curta, mas demonstra incerteza em enxergar Mc 13,24-27 como uma autoidentificação de Jesus: “Ele se referiu a si mesmo como ‘Filho do Homem’, mas não sabemos em qual sentido. Em particular, não sabemos se ele pensou que seria o futuro Filho do Homem que viria nas nuvens”.<sup>35</sup>

Em 1977, **James D. G. Dunn** já havia esboçado um importante material sobre a questão do “Filho do Homem” e o uso escatológico/apocalíptico de Mc 13,24-27,<sup>36</sup> mas seu *opus magnum* surgiria apenas em 2003: *Jesus Remembered*.<sup>37</sup> No capítulo XVI, Dunn divide sua pesquisa sobre o “Filho do Homem/filho do homem” em três tópicos distintos. De forma preliminar, retomando o debate entre Vermes e Jeremias, ele aborda os problemas relacionados aos aspectos filológicos do termo, bem como suas raízes apocalípticas, o que é de especial interesse à presente pesquisa. Neste aspecto, Dunn faz uma extensa análise do uso aramaico de “כְּבִר אֱנוֹשׁ/*um como filho do homem*” em Dn 7,13, principalmente em razão do seu valor para a apocalíptica judaica no período do Segundo Templo, mas especialmente pelo seu uso nas fontes sinóticas, sobretudo Mc 13,24-27. De particular importância em sua análise, Dunn argumenta em favor da originalidade do uso de Jesus do termo “Filho do Homem”:

A dedução mais óbvia é que o uso dentro da tradição de Jesus se originou lá. Além disso, a tradição recorda o uso dessa expressão como peculiar a Jesus: “o filho do homem” como uso característico de Jesus. Aqui, novamente, a dedução é óbvia: a expressão foi lembrada como um palavreado

<sup>35</sup> SANDERS, E. P., *The historical figure of Jesus*, p. 248. (tradução nossa).

<sup>36</sup> Em *Unity and Diversity in the New Testament*, publicado em 1977, James Dunn já apontava algumas possibilidades para o debate acerca dos ditos do “Filho do Homem”, especialmente Mc 13,24-27, então travado por Vermes, Perrin, Jeremias e outros, mas fazendo isso especialmente a partir de uma importante análise historiográfica dos movimentos cristãos primitivos, a partir da qual ele faz uma relação entre os *logia* da tradição de Jesus e sua eventual relação não somente com a fé dos cristãos primitivos, mas também com a atividade de preservação e transmissão desses ditos, DUNN, J. D. G., *Unidade e Diversidade no Novo Testamento*, p. 106-113.

<sup>37</sup> *Jesus Remembered* (2003) é o primeiro volume de uma série de livros intitulada *Christianity in the Making*, de caráter absolutamente historiográfico e exegético. Após o livro um, que trata especificamente dos eventos e literatura relacionados a Jesus, foram publicados *Beginning from Jerusalem* (2008), com especial atenção aos movimentos cristãos primitivos de primeira geração e, posteriormente, *Neither Jew nor Greek: A Contested Identity* (2015), que abarca os movimentos cristãos primitivos após a destruição de Jerusalém.

distinto de Jesus porque era exatamente o que essa expressão era. Foi Jesus que, por assim dizer, inseriu a expressão “o filho do homem” na tradição de Jesus.<sup>38</sup>

Com relação à influência de Similitudes em Mc 13,24-27, Dunn enxerga como absolutamente improvável, mas assume tal influência em Mt 19,28 e 25,31, além de Jo 5,27, uma vez que ele data Mateus e João em torno das duas últimas décadas do séc. I d.C.<sup>39</sup> Em Mc 13,24-27, no entanto, como Jeremias já havia apontado, Dunn reforça a estreita dependência com relação a Dn 7,13, sobretudo no que diz respeito à movimentação geográfica do “*בְּרֵךְ וְיָבִיט/um como filho do homem*”. Ele argumenta que a ação descrita em Mc 13,24-27 se dá no céu, onde ocorrem os distúrbios cósmicos e de onde o “Filho do Homem” reunirá seus eleitos, após ter “*ἐρχόμενον/vindo*”.<sup>40</sup> Ainda assim, nos textos paralelos a Marcos e no restante da tradição apocalíptica do “Filho do Homem”, segundo aponta Dunn, existem sinais claros de uma mudança de perspectiva no desenvolvimento e na transmissão da tradição.

A possibilidade óbvia que surge, é que houve uma tendência de inverter a direção da viagem no curso da transmissão da tradição de Jesus. O que começou como uma evocação direta da visão de Daniel, de uma exaltação e entronização explícita no céu, foi progressivamente desenvolvido para a ideia mais complexa de entronização seguida por uma redescida à terra.<sup>41</sup>

O corolário evidente na perspectiva de Dunn, portanto, reside em sua compreensão histórico-literária do dito de Mc 13,24-27, cuja origem do discurso no próprio Jesus não pode ser prontamente rejeitada, e que, se por um lado não se deve assumir a influência objetiva de Similitudes, por outro, deve-se esperar um uso bem mais direto de Dn 7,13, incluindo a movimentação ascendente do “Filho do Homem”, que só mais tarde reverberou em uma

<sup>38</sup> DUNN, J. D. G., *Jesus recordado*, p. 962.

<sup>39</sup> Dunn assume a possibilidade das ideias presentes em Similitudes e 4Esdras já estarem circulando em um período anterior ao ministério de Jesus, mas advoga que esses escritos parecem evocar uma interpretação de Daniel 7 muito característica e singular, “como se eles estivessem oferecendo uma nova interpretação, e não como se referissem a algo já familiar”. Por outro lado, Mateus e João podem muito bem, segundo justifica Dunn, terem recebido parte da influência direta de Similitudes, por exemplo, como parecem indicar os textos de Mt 19,28; 25,31 e Jo 5,27, o que se explica a partir do período de composição desses livros, DUNN, J. D. G., *Jesus recordado*, p. 953; 986.

<sup>40</sup> Embora Dunn não mencione, no registro de Mt 24,31, o verbo conjugado na terceira pessoa do plural, “*ἐπισυνάξουσιν/reunirão*”, atribui a atividade aos anjos, diferente do que ocorre em Mc 13,27, onde a conjugação na terceira do singular, “*ἐπισυνάξει/reunirá*”, atribui a atividade ao “Filho do Homem”, favorecendo sua posição celeste. Conforme Dunn mesmo propõe, “a elaboração da tradição que Mateus faz, simplesmente acrescenta mais confusão”, DUNN, J. D. G., *Jesus recordado*, p. 987.

<sup>41</sup> Dunn também lida bem com o restante da tradição apocalíptica do Filho do Homem, como registrada nos sinóticos, registrando que a movimentação geográfica nem sempre parece ser ascendente. Segundo registra Dunn, este é o caso de Mc 8,38, Mt 24,27, Lc 17,24 e Lc 18,18. Para Dunn, contudo, há uma estreita ambiguidade na tradição preservada em Mateus, uma vez que se pode encontrar lá uma movimentação descendente (Mt 24,27.37-39), talvez mais influenciada pela expectativa da *parousia*; mas também, por outro lado, uma coleção de ditos do Filho do Homem que, segundo Dunn, mencionam sua movimentação de forma mais ascendente (Mt 19,28; 25,31), estas, mais influenciadas por Similitudes, DUNN, J. D. G., *Jesus recordado*, p. 987-988.

interpretação mais estreitamente relacionada à *parousia*, mas que primitivamente refletia um sentido apocalíptico relacionado à sua exaltação e vindicação.

No mesmo ano em que Dunn publicou *Jesus remembered*, **Larry Hurtado** lançaria uma de suas obras mais emblemáticas, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, publicada no ano de 2003, cerca de 14 anos após a publicação de seu comentário ao Evangelho de Marcos, *Mark*, lançado como parte da série *New International Biblical Commentary*, em 1989. Embora Hurtado não faça uma exegese extensiva de Mc 13,24-27 em *Lord Jesus Christ*, sua análise do uso da expressão “Filho do Homem”, especialmente em Mc 13,24-27, tornou-se de fato muito relevante para o desenvolvimento da pesquisa nos anos seguintes. De particular importância, Hurtado desenvolve bem o debate em torno da influência judaica nos ditos do “Filho do Homem” presentes no Novo Testamento, e que mesmo o texto de Mc 13,24-27, com toda a sua peculiaridade apocalíptica e alusiva, sobre o qual geralmente se postula uma forte influência de Dn 7,13, não está tão próximo assim do uso aramaico “כְּבִר אֱנָשׁ/*um como filho do homem*”.<sup>42</sup>

Segundo Hurtado observa, a expressão grega “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*o Filho do Homem*”, em função do característico uso do artigo definido, nunca ocorre de forma equivalente na literatura hebraica e/ou aramaica, e nem mesmo na literatura judaica escrita em grego.<sup>43</sup> A relação entre Dn 7,13 e Mc 13,26, portanto, segundo postula Hurtado, não é tão óbvia quanto parece.

Em suma, as pessoas que liam e ouviam os Evangelhos em grego, não teriam visto o contexto linguístico de “o filho do homem” como algum suposto uso anterior como título de uma figura escatológica conhecida, mas sim como uso de expressões similares no Antigo Testamento Grego. Contudo, o artigo definido teria conotado à construção uma força distintivamente enfática – “o filho do homem”. [...] Isto é, a força semântica da expressão servia quase com certeza para postular Jesus (obviamente, aquele a quem se refere todas as passagens dos Evangelhos) como uma figura humana de significado particular. [...] “O filho do homem” é a maneira especial como o próprio Jesus faz referência a ele próprio.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Hurtado faz uma análise geral dos ditos do “Filho do Homem”, mas reforça sua posição com relação ao texto de Mc 13,26, que embora pareça ecoar Dn 7,13, de maneira alguma torna-se muito dependente dele, HURTADO, L. W., *Senhor Jesus Cristo*, 394.

<sup>43</sup> Como Hurtado acertadamente observa, a expressão definida “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*o Filho do Homem*”, não aparece nem mesmo nos casos em que se traduz a expressão semítica “um filho do homem”. Em Dn 7,13, por exemplo, a expressão “כְּבִר אֱנָשׁ/*como um filho do homem*” é traduzida para o grego “ὡς υἱὸς ἀνθρώπου/*como um filho do homem*”, sem a presença do artigo definido. Como conclui Hurtado, “acredito que é muito mais provável, assim, que a expressão ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου tenha sido deliberadamente construída, desde o início, por e em círculos bilíngues de seguidores de Jesus, para servir como sua expressão distintiva e autorreferencial ao transmitir seus ditos em grego”, HURTADO, L. W., *Senhor Jesus Cristo*, 400-401.

<sup>44</sup> Para Hurtado, esse também seria um modo de “criar um elo” entre Jesus e as Escrituras Sagradas dos judeus e cristãos primitivos, ainda que, no modo definido, pudesse caracterizá-lo com uma distinção própria, mesmo

Destoando de boa parte da pesquisa precedente, portanto, Hurtado não enxerga na expressão “o Filho do Homem”, como utilizada em Mc 13,26, mas também em outros textos dos Evangelhos canônicos, uma dependência objetiva de um texto em particular, como Daniel, Similitudes ou 4Esdras, mas confere absoluta originalidade ao uso característico de Jesus falar de si mesmo. Essa posição também é estreitamente defendida em seu comentário, no qual ele identifica, em Mc 13,24-27, “um vocabulário fortemente dependente de uma variedade de passagens do AT”.<sup>45</sup> Para Hurtado, a alusão aos eventos cosmológicos dos vv.24-25 não são para serem interpretadas literalmente, mas como referência ao *corpus* de significados que esses eventos possuem em diversas passagens do Antigo Testamento (citadas por ele, Jl 2,10; 3,15; Is 13,10; 34,4; Ez 32,7-8; Am 8,9), o que corrobora sua posição, bastante característica, de que não existe uma dependência de Dn 7,13-14.<sup>46</sup>

### 2.3. Texto e narrativa: a relevância contextual de Mc 13,24-27

Embora a figura do “Filho do Homem” tenha predominado quase de forma soberana sobre as pesquisas relacionadas ao texto de Mc 13,24-27, principalmente na primeira metade do séc. XX, o texto em si traz consigo uma série de elementos e fatores que são da mais absoluta importância, até mesmo para a compreensão do papel narrativo deste “Filho do Homem”. Assim, para além das questões redacionais, as pesquisas, e especificamente comentários que tratam do conjunto de elementos narrativos presentes em Mc 13,24-27, passaram a florescer especialmente a partir da segunda metade do séc. XX, quando as questões relacionadas a primeira busca do Jesus histórico pareciam ter abrandado e, por conseguinte, deixado de ofuscar

---

porque, em todo o Novo Testamento, a expressão não somente diz respeito a Jesus somente, como também, na ampla maioria dos casos, usada por ele somente, HURTADO, L. W., Senhor Jesus Cristo, p. 401-402.

<sup>45</sup> De fato, embora Hurtado reconheça a alusão, ele menciona que seja uma citação e, portanto, não percebe em Mc 13,26 (no contexto dos vv.24-27) uma dependência absoluta de Daniel 7,13. Assim, “em Marcos a vitória do Filho do Homem talvez seja ainda maior do que a descrita em Daniel 7. Ele é descrito como vindo nas nuvens com grande poder e glória, da mesma forma que a aparição de Deus é descrita no AT (por exemplo, Sl. 104:3; Isaías 19:1; Êxodo 16:10; 19:9; 34:5). Ele envia os anjos (v. 27) e reúne o povo escolhido, atos de Deus no AT (por exemplo, Deut. 30:3; Sl. 50:3-5; Isa. 45:6; 66:18-21; Jeremias 32:37; Ezequiel 34:11-16; 36:24; Zacarias 2:6, 10). Nas profecias do AT sobre a manifestação de Deus de sua glória nos últimos dias, o povo disperso de Deus geralmente se reúne em Jerusalém e no próprio Deus; mas aqui eles estão reunidos ao Filho do Homem, que comanda os anjos de Deus como se fossem dele”, HURTADO, L. W., Mark, p. 124. (tradução nossa)

<sup>46</sup> Na presente pesquisa, utilizaremos a tradução do comentário em português, STEIN, R. H., Marcos; o comentário de Stein sobre o capítulo 13 de Marcos será a fonte principal da análise de sua obra, muito em razão de se concentrar especificamente no contexto literário da presente pesquisa, STEIN, R. H., Jesus, the Temple and the coming of the Son of Man: a commentary on Mark 13.

os outros elementos daqueles textos em que, a exemplo de Mc 13,24-27, só se enxergava nuances historiográficas a respeito da autoria e composição.

Um dos mais importantes comentários ao Evangelho de Marcos surgidos na década de 50 foi o prestigiado *The Gospel According to St Mark*, com sua primeira edição publicada em 1959, escrita por aquele que logo se tornaria um dos principais eruditos em Novo Testamento de sua época, **Charles Ernest Burland Cranfield**, e lançada na respeitada série exegética “The Cambridge Greek Testament Commentary”. Em relação ao texto de Mc 13,24-27, um dos pontos de destaque do comentário é a sua capacidade de circular relativamente bem entre diferentes espectros críticos. Um aspecto que Cranfield observa de modo destacável é a fragilidade em se perceber a natureza do gênero e a complexidade da redação, o que pode influenciar a compreensão crítica do texto.

Não se deve esperar, de fato, observa Cranfield, que haja uma ordem de eventos absolutamente intrincada no capítulo 13, dos quais os vv.24-27 sejam uma parte. A ordem de eventos, a chamada *tagma*, é um elemento do gênero *apocalipse*, e ele não enxerga que esse seja o gênero do discurso escatológico.<sup>47</sup> Sustenta, ainda, que o texto de Mc 13,24-27 faz referência objetiva à *parousia*, e que, segundo ele afirma, essa compreensão remonta ao próprio Jesus, que se utilizou de passagens do Antigo Testamento para entoar seu ensino aos discípulos. Ele considera a construção “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” como uma expressão veterotestamentária, que reúne uma série de associações escatológicas, que no contexto de Mc 13,24-27 conectam os ensinamentos de Jesus com a expectativa e o modo de falar da profecia hebraica.

De igual modo, Cranfield não enxerga as alusões aos abalos cósmicos, em Mc 13,24-25, como referências literais, mas expressões metafóricas que, mais uma vez, carregam a essência da linguagem metafórica hebraica em Mc 13,24-27, aludindo, de forma hiperbólica, aos eventos relacionados à *parousia* de Jesus. No entanto, Cranfield faz pouco esforço, ou mesmo nenhum, para sustentar sua posição do ponto de vista exegético. Ele não analisa as diferenças dessa interpretação com a compreensão usual das fontes explícitas no texto,

---

<sup>47</sup> A *tagma* (“τάγμα/ordem”) é um dos elementos de gênero mais frequentes nos apocalipses judaicos e diz respeito à ordem em que os eventos ocorrem em um determinado cenário apocalíptico. Cranfield, no entanto, rejeita a ideia de que o discurso escatológico, de forma geral, e o texto de Mc 13,24-27, de forma específica, pertença ao gênero judaico *apocalipse*, o que faz parte de sua defesa, contra a crítica majoritariamente alemã, de que o texto não remonte sua origem a uma autoria judaica/apocalíptica que não Jesus, CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel According to St Mark*, p. 388. Naturalmente, Cranfield postula uma premissa equivocada para sua defesa, e não necessariamente um *apocalipse* não pode ser postulado como tendo sua origem em Jesus, já que as tradições enóquica e daniélica já estavam há muito tempo em voga na literatura judaica de seu tempo.

incluindo Dn 7,13. A questão da movimentação geográfica do “Filho do Homem” em Mc 13,26, por exemplo, de baixo para cima, como aparentemente se supõe a partir da deliberada influência do texto de Dn 7,13, ou se de cima para baixo, que favoreceria a ideia da *parousia*, mais tarde majoritariamente concebida, fica sem resposta no comentário de Cranfield, que no entanto, de forma geral, apresenta uma análise exegética consistente de Mc 13,24-27.

Outra importante pesquisa surgida nesse período, em franco diálogo com a literatura judaica, veio pela pena de **John Bowman**, em seu magistral *The Gospel of Mark – the new christian jewish passover haggah*, publicado em 1966. Para Bowman, o contexto histórico-literário é mais relevante do que os aspectos crítico-formais do texto, embora a análise dos textos-fonte possa eventualmente levar a conclusões a respeito da forma. É o que acontece precisamente com o discurso escatológico, disposto no capítulo 13 de Marcos. As inúmeras citações e alusões presentes no capítulo levam Bowman à conclusão de que dificilmente todo o discurso remonte a Jesus, mas que representa uma disposição de passagens da literatura judaica, em especial do Antigo Testamento, “com alguns elos *midráshicos*”.<sup>48</sup>

É precisamente isso que ocorre, segundo defende Bowman, com Mc 13,24-25, em que as imagens de abalos cósmicos remetem, explicitamente, aos textos de Is 13,10 e 34,4. Nesses textos, conforme corretamente expõe, a linguagem de abalos cósmicos faz referência objetiva a dois impérios específicos, respectivamente, Babilônia e Edom. Bowman sustenta que, na literatura rabínica posterior, cujas tradições já estavam presentes no séc. I d.C., tanto Babilônia quanto Edom representavam símbolos para o Império Romano, o que, no caso de Mc 13,24-25, pode reforçar a alusão a esses textos como modo de se referir à queda de Roma, talvez expressada em seu núcleo mais poderoso de domínio de Jerusalém, o Templo.<sup>49</sup>

De modo semelhante, o v.26 e sua respectiva menção ao “Filho do Homem”, para Bowman, representa uma releitura de Dn 7,13-14, a partir da imagética apocalíptica dos extratos mais primitivos de Similitudes de Enoque, de onde se extrai o conceito de “Filho do Homem”<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Bowman conclui que é “muito difícil ver todo este capítulo [Mc 13], como se apresenta, como ensinamento original de Jesus”, mas que se comporta mais caracteristicamente como um *midrash* de algumas passagens veterotestamentárias, BOWMAN, J. *The Gospel of Mark*, p. 239-240.

<sup>49</sup> Embora as referências de Is 13,10 e 34,4 favoreçam a tese de Bowman, especialmente pela nítida equivalência semântica e narrativa, a menção à queda de Roma só faz sentido, no texto, se a relação entre Império e Templo estiver implícita, sobretudo a partir de uma leitura que leia todo o capítulo como uma unidade literária.

<sup>50</sup> Bowman rejeita, por exemplo, a ideia de que o uso de “Filho do Homem” em Mc 13,26 diga respeito a algum idiomatismo linguístico para “eu” ou, por outro lado, uma interpolação cristã primitiva, assim “Filho do Homem é um indivíduo, e o escrito de Marcos, assim como seus ouvintes, interpretaram Dn 7,13 à luz do uso que o livro de Enoque fez de Dn 7,13.”, BOWMAN, J. *The Gospel of Mark*, p. 247-249.

que, no contexto dos vv.24-27, muito se aproxima, também, do mito judaico de *Adam Qadmoni*, uma mística samaritana a respeito do personagem pré-queda de Adão.<sup>51</sup> Assim, a imagem do “Filho do Homem vindo nas nuvens” no v.26, conclui Bowman, se caracteriza como uma espécie de “sincretismo messiânico”, em que vários textos da literatura judaica, incluindo Similitudes, são reunidos em uma conjugação *midráshica* típica.<sup>52</sup>

Particularmente interessante em sua exegese é a compreensão *midráshica* que Bowman sustenta para o v.27 de Mc 13, enxergando no envio dos anjos e na reunião dos eleitos um elo entre os textos de Dt 13,8 e 30,4. De fato, o verbo “συνάγω/*reúno*” aparece tanto em Dt 30,4 quanto em Mc 13,27, em ambos os textos conjugados no futuro da terceira pessoa do singular (ἐπισυνάξει, em Mc 13,27 traz uma preposição, enquanto Dt 30,4 traz apenas συνάξει). A expressão “ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ/*de uma extremidade do céu à outra extremidade do céu*”, em Dt 30,4 igualmente possui um nível considerável de equivalência com “ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ/*desde a extremidade da terra até à extremidade do céu*”, em Mc 13,27.

Esses elementos seriam suficientes para considerar a apropriação de Dt 30,4 em Mc 13,27, mas só dificilmente o texto de Dt 13,8 (LXX, Dt 13,7), sugerido por Bowman, em que a expressão “ἀπ’ ἄκρου τῆς γῆς ἕως ἄκρου τῆς γῆς/*de uma extremidade da terra à outra extremidade da terra*”, sozinha, não consegue sustentar a plausibilidade da associação, especialmente em razão de o contexto ser absolutamente outro.<sup>53</sup>

Na esteira dos grandes comentários bíblicos, surgidos especialmente na segunda metade do séc. XX, apareceu a primeira edição do comentário de **William L. Lane**: *The Gospel According to Mark*, publicado em 1974, na já importante série de comentários exegéticos *The New International Commentary on the New Testament*. Do ponto de vista exegético, Lane esboça

<sup>51</sup> Em contraste com o “ראשון אדם/*primeiro homem*”, a construção do conceito do “קדמון אדם/*homem original*” remete à essência espiritual e incorpórea de Adão, uma construção mitológica presente tanto na literatura rabínica quanto em Filo de Alexandria, mas que remete suas origens ao judaísmo samaritano, BOWMAN, J. *The Gospel of Mark*, p. 249. No entanto, não fica muito claro, a partir da argumentação de Bowman, o peso e a extensão dessa influência sobre o texto apocalíptico de Mc 13,24-27.

<sup>52</sup> Em todo o capítulo 13 de Marcos, para Bowman, o autor demonstra “o conhecimento de vários pontos de vista escatológicos bastante divergentes e os reúne”, dessa forma, conclui Bowman, “podemos dizer que Mc 13,26 é um sincretismo messiânico de Dn 7,13”, BOWMAN, J. *The Gospel of Mark*, p. 249. (tradução nossa).

<sup>53</sup> BOWMAN, J. *The Gospel of Mark*, p. 250. É provável, na verdade, que a expressão utilizada em Mc 13,27, “ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ/*desde a extremidade da terra até à extremidade do céu*”, fosse um idiomatismo comum retirado da literatura bíblica, expressões muito semelhantes ocorrem também em Dt 28,64 e Jt 11,21, o que corrobora o fato de que outros elementos deveriam estar presentes em eventual apropriação.

um comentário muito lúcido sobre o Evangelho de Marcos, e um dos pontos estimulantes de sua obra é sua análise de Mc 13,24-27.

A leitura proposta para o discurso escatológico segue uma análise sincrônica, distanciando-se, portanto, do debate em curso sobre os aspectos diacrônicos da origem do “Filho do Homem” em Mc 13,26. Para Lane, a expressão “Ἄλλ’ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην/*naqueles dias, após aquela tribulação*”, indica um elo estreito de ligação narrativa entre “essas duas fases do programa escatológico de Deus”,<sup>54</sup> fazendo isso a partir de uma forte interação com a literatura veterotestamentária. De particular importância em sua análise, o termo “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, junto com a forte linguagem escatológica de abalos cósmicos, sintetiza de forma clara a intenção narrativa do discurso: evocar o dramático “יהוה יום/*Dia de YHWH*”.

Nenhuma outra seção do discurso escatológico é mais endividada com as imagens e a linguagem das escrituras. A descrição inteira é extraída do material do AT, que foi reunido por meio de motivos comuns ou palavras-chave que apresentam a vinda do Filho do Homem em termos da teofania de Yahweh no Dia do Senhor, para a reunião de seu povo. As referências aos fenômenos celestes que acompanham o aparecimento do Filho do Homem são apropriadas a esse respeito. Assim, em Joel 2:10 e 3:15, lemos sobre a vinda do Dia do Senhor: “O sol e a lua escureceram, e as estrelas retiraram o seu brilho” (cf. Isa. 13:10; 34:4; Ez. 32:7-8; Amós 8:9). Nos profetas e nos escritos apocalípticos judaicos posteriores, a dissolução da estrutura cósmica frequentemente orchestra a intervenção de Deus na história. As imagens empregadas indicam um importante ponto de virada na história, mas não necessariamente o último ato do processo histórico.<sup>55</sup>

Lane constroi uma argumentação teológica e narrativa a partir desse significativo elemento do “יהוה יום/*Dia de YHWH*”, relacionando-o à queda do Templo e, respectivamente, ao aparecimento do “Filho do Homem”, sob o qual agora deve recair a presença de Deus, que antes era restrita ao Templo. Assim, para Lane, “a glória de Deus não está mais concentrada no Templo, mas no Filho do Homem”.<sup>56</sup> Naturalmente, Lane entende que essa mudança designativa passa pela intervenção divina do “יהוה יום/*Dia de YHWH*”, segundo ele argumenta,

<sup>54</sup> Para Lane, o momento de tribulação e a respectiva segunda vinda de Jesus. O termo, contudo, segundo ele argumenta, não indica qualquer tipo de extensão temporal entre um período e outro, o que permite à sua construção teológica uma capilaridade maior para falar da tribulação que culminou com a queda do Templo, em 70 d.C., e a imprevisível segunda vinda de Jesus, LANE, W. L., *The Gospel According to Mark*, p. 474. (tradução nossa).

<sup>55</sup> A recapitulação construída por Lane, partindo da literatura profética e passando pela literatura judaica apocalíptica, é bastante correspondente à intertextualidade presente no texto. Os muitos fragmentos veterotestamentários e a forte imagética apocalíptica, de fato, indicam um ponto em comum, a referência ao “יהוה יום/*Dia de YHWH*”, LANE, W. L., *The Gospel According to Mark*, p. 474-475.

<sup>56</sup> Lane parte, sem muita reflexão crítica, de uma construção teológica que não parece se encaixar muito facilmente no texto, LANE, W. L., *The Gospel According to Mark*, p. 475.

anunciado pelos profetas. É uma construção exegética bastante comprometida, mas demonstra uma sensibilidade teológica particularmente ousada.

Na análise de Lane, como fora anteriormente observado, há pouco espaço para abordagens historiográficas e literárias mais críticas. O “Filho do Homem” de Mc 13,26, sob esse ponto de vista, deve estar absolutamente relacionado com Jesus e sua segunda vinda, e sua relação com Dn 7,13 não deve ser acompanhada tão de perto, uma vez que, para Lane, “o Filho do Homem não é, como em Daniel, levado ao trono de Deus”.<sup>57</sup> Sua movimentação, portanto, não é ascendente. A evidência da fonte literária, nesse caso, só vai até onde não obscureça seu ponto teológico mais forte: o texto diz respeito à *parousia* de Jesus no fim dos tempos.

Uma obra de considerável repercussão sociológica foi o emblemático comentário escrito pelo biblista estadunidense **Ched Myers**, *Binding the Strong Man – A political reading of Mark’s story of Jesus*, publicado em 1988.<sup>58</sup> O trabalho de Myers tem o mérito de conjugar bem a análise sociorretórica com os instrumentos críticos da exegese bíblica, e em poucos lugares de seu comentário isso fica mais evidente do que no capítulo 13 de Marcos, ao qual ele intitula de discurso apocalíptico.

A pesquisa de Myers herda boa parte da efervescência histórico-literária produzida pela publicação dos Manuscritos do Mar Morto e a respectiva renascença de interesse na literatura apócrifa e pseudoepígrafe, de modo que o diálogo de Myers com a apocalíptica judaica, sobretudo em sua análise de Mc 13, é consideravelmente aberto e profícuo. Diferente de seus predecessores, um dos pontos mais incisivos de Mc 13,24-27, para Myers, diz respeito ao contraste formado entre o declínio dos astros (καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, v.25a) e a reunião dos anjos (καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους, v.27a), assim como a concepção, dada pela narrativa, de sobreposição dos tempos (Ἄλλ’ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην, v.24a).<sup>59</sup>

Para Myers, as imagens de abalos cósmicos, presentes em Mc 13,24-25, remontam ao que ele chama de “mito apocalíptico de ‘palingênese’”, uma construção literária que reforça o

<sup>57</sup> LANE, W. L., *The Gospel According to Mark*, p. 475-476. (tradução nossa)

<sup>58</sup> Para a presente pesquisa, utilizaremos a tradução em português da obra, MYERS, C., *O Evangelho de Marcos*. Myers tem o mérito de conciliar bem perspectivas sincrônicas de análise literária, com perspectivas diacrônicas a partir do Método Histórico-Crítico, mas com especial interesse na análise sociopolítica. Myers resume sua análise de Marcos entre crítica extrínseca, que “examina a posição histórica e ideológica e as estratégias sociais predominantes no mundo de Marcos” e crítica intrínseca, que consiste em análise literária sob um viés mais “indutivo”, MYERS, C., *O Evangelho de Marcos*, p. 58.

<sup>59</sup> MYERS, C., *O Evangelho de Marcos*, p. 409.

dualismo das eras: “este dualismo entre as ordens do mundo se expressa temporalmente em termos de ‘duas idades/épocas’”.<sup>60</sup> Esse dualismo, para Myers, no entanto, não indica uma conotação cronológica de tempo, mas um arquétipo temporal de coexistência, de modo que “história” e “*escaton*” se relacionam de maneira sobreposta na construção de Mc 13,24-27. Myers propõe, ainda, uma outra sobreposição narrativa: a da guerra mítica, segundo a qual os “poderes celestes” são representantes das nações, interpostas à realidade política, sob a qual judeus e cristãos viviam no contexto do séc. I d.C., no intercurso de conflagrações bélicas entre império e resistência.

Marcos justapõe a vinda do Humano e dos exércitos angélicos à “queda das estrelas” e ao abalo dos poderes celestes” (αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται: 13,25s). [...] Por isso, Marcos é capaz de estabelecer conexão direta entre a queda de Jerusalém e a queda das forças celestes. Os poderes seriam impelidos de seus lugares altos e o Humano colheria novo mundo que iria “das profundezas da terra até as profundezas do céu”.<sup>61</sup>

Embora o comentário de Myers não tenha muito do rigor crítico-redacional, ele demonstra alto grau de transdisciplinaridade acadêmica, conjugando bem a instrumentalidade da análise narrativa e sociorretórica com a transversalidade exegética do Método Histórico-Crítico. Além disso, a percepção dos dilemas políticos e da imagética mítica, no comentário de Myers, é absolutamente instigante e demonstra que as linhas retóricas escondidas em Mc 13,24-27 podem ser muito mais importantes do que se supõe.

Publicada logo após a obra *The historical figure of Jesus*, de E. P. Sanders, na esteira do ainda acalorado debate sobre o Jesus Histórico, a primeira edição do comentário de **Robert Horton Gundry** surgiu em 1993, sob o título *Mark: a commentary on his apology for the cross*, com uma perspectiva, no entanto, bem mais abrangente do que o recorte redacional e historiográfico.

Em sua análise de Mc 13,24-27, Gundry assume que a expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, no v.24a, possui uma conotação escatológica, mas que pode ter sido inserida para conectar “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” no v.17, “αἱ ἡμέραι ἐκεῖνα/*aqueles dias*” no v.19 e “τὰς ἡμέρας/*os dias*” no v.20.<sup>62</sup> Mas, de fato, como ele bem argumenta, não deixa de transparecer uma fraseologia muito típica da literatura hebraica. De

<sup>60</sup> MYERS, C., O Evangelho de Marcos, p. 403.

<sup>61</sup> MYERS, C., O Evangelho de Marcos, p. 409.

<sup>62</sup> Gundry acertadamente acentua a distinção entre o uso ordinário da expressão, como na conhecida máxima de Juízes “Naqueles dias não havia rei em Israel ...” e o uso técnico como referência a uma realidade escatológica, como muito comumente ocorre na literatura profética e apocalíptica. Este último caso, segundo Gundry, é o que ocorre em Mc 13,24, GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 782.

especial importância em seu comentário é sua análise dos vv.24b-25, em que ele traça um paralelismo bastante nítido entre os poderes celestes:

A – O sol	A – Será escurecido
A' – A lua	B – Não dará a sua luz
B – As estrelas	B' – Estarão caindo do céu
B' – Os poderes nos céus	A' – Serão abalados

Tabela 01: Paralelismo entre os poderes celestes proposto por Gundry

Para Gundry, enquanto os sujeitos dos verbos apresentam uma nítida relação sinonímica, os verbos são dispostos de forma mais concêntrica, com os passivos ocupando os extremos e os ativos nas linhas intermediárias.<sup>63</sup> Essa estrutura, conforme convincentemente registra Gundry, ecoa um abalo no quarto dia da criação (Gn 1,14-19), ao mesmo tempo em que reflete de muito perto a linguagem escatológica da literatura profética.

Interagindo, ainda que de forma breve, com o amplo debate a respeito da autenticidade do dito, Gundry também defende a origem histórica do discurso remontando ao próprio Jesus. Conforme ele consistentemente argumenta, não há elementos cristãos primitivos que possam corroborar uma autoria posterior a Jesus, e sob nenhum aspecto o dito parece favorecer um desenvolvimento consistente do enredo morte-ressurreição-ascensão. Pelo contrário, sua singularidade favorece uma autoria do próprio Jesus.<sup>64</sup>

Além disso, em sua análise dos vv.26-27, Gundry também defende uma movimentação de cima para baixo, que ele inusitadamente remonta ao texto de Dn 7,13 que, segundo ele argumenta, transparece o mesmo tipo de movimentação. Assim, o envio dos anjos em nada impede que o “Filho do Homem” esteja em uma posição terrena ao invés de celeste, uma vez que “a descida é vertical para uma localidade, o envio horizontal para as extremidades da terra

<sup>63</sup> A análise de Gundry é literariamente justificável e bastante consistente com a estrutura interna do texto de Mc 13,24b-25. Como ele mesmo justifica: “Assim, os sujeitos dos verbos apresentam a estrutura a-a'-b-b'”; mas os verbos exibem a estrutura a-b-b'-a' colocando o passivo divino na primeira e na última cláusulas e a voz ativa nas linhas intermediárias”, GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 783.

<sup>64</sup> Gundry critica abertamente aqueles que rejeitam a autenticidade Mc 13,24-27 em razão de não enxergarem nesses versículos qualquer relação com Jesus. Gundry, então, utiliza-se do argumento da dissimilaridade em favor do dito, defendendo que é justamente sua singularidade e diferenças em relação às construções de Jesus dos movimentos cristãos primitivos que fornecem um diagnóstico crítico justificável para atribuição do dito ao próprio Jesus, GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 783-784.

e do céu”.<sup>65</sup> Gundry, infelizmente, não traz muita consistência literária à sua interpretação, mas a torna um esboço para sua defesa mais abrangente, qual seja, a de que a “descida” do “Filho do Homem” diz respeito à *parousia* de Jesus, em sua segunda vinda.

Já no fim do exegeticamente conturbado séc. XX, em meados de 1997, surgiria aquela que é considerada por muitos a pesquisa mais importante desse período: *Jesus and the Victory of God*, do biblista inglês **Nicholas Thomas Wright**.<sup>66</sup> Um ponto basilar da obra de Wright é sua ênfase no conceito de exílio e de como os judeus do período do segundo Templo, especialmente do ponto de vista antropológico e sociopolítico, nutriam a sensação de que ainda experimentavam este exílio, ao mesmo tempo em que esperavam, do ponto de vista da construção teológica e, também, sociopolítica, a intervenção divina e a respectiva libertação do povo. Para ele, o texto de Mc 13,24-27 constitui-se parte de um oráculo contra a relação promíscua entre Templo e Império, a vindicação do povo exilado e sua respectiva libertação.

Wright argumenta veementemente contra a suposição de que Mc 13,24-27 fosse um apocalipse judaico posteriormente atribuído a Jesus. Ele reforça que o gênero, o cenário e as fontes dos discursos são absolutamente verossímeis com o ministério de Jesus: “simplesmente não há necessidade”, argumenta Wright, “de tratar esta passagem como um apocalipse cristão primitivo que Jesus não poderia ter falado”.<sup>67</sup> Por outro lado, Wright rejeita a ideia de que o discurso tenha sido editado à luz dos eventos relacionados ao cerco e à queda de Jerusalém, em 70 d.C.

Assim como antes Jesus havia usado Tiro, Sidom, Sodoma e outras cidades pagãs como tipos do julgamento que cairia sobre esta ou aquela cidade ou vila que o havia rejeitado, agora, confrontado com Jerusalém e a rejeição de sua mensagem, ele escolheu imagens que foram usadas para descrever a maior cidade pagã do período do Antigo Testamento. A destruição que viria sobre a cidade escolhida por YHWH seria como a que caiu sobre a Babilônia. O exílio finalmente estava chegando ao fim. O arquiescravizador deveria ser destruído. A história estava caminhando para sua conclusão adequada, mas chocante.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 783. (tradução nossa) Gundry não oferece justificativa viável para essa alternativa, uma vez que, especialmente em Dn 7,13, todos os elementos parecem apontar para uma movimentação ascendente.

<sup>66</sup> *Jesus and the Victory of God* faz parte da série de livros publicada por N. T. Wright entre os anos noventa e as duas primeiras décadas dos anos dois mil. Ao todo, foram cinco volumes, respectivamente: *The New Testament and the People of God* (1992), *Jesus and the Victory of God* (1996), *The Resurrection of the Son of God* (2003) e, por fim, *Paul and the Faithfulness of God* (2013).

<sup>67</sup> WRIGHT, N. T., *Jesus and the Victory of God*, p. 340. (tradução nossa) Wright parte das próprias evidências sincrônicas de Mc 13. Segundo ele, absolutamente condizentes com o ministério de Jesus: “O cenário - Jesus sentado no Monte das Oliveiras, olhando para o Monte do Templo, do outro lado do Getsêmani e do vale do Cedrom - é totalmente crível”. As críticas de Wright ao ceticismo em relação ao texto, embora duras, são amplamente justificadas, WRIGHT, N. T., *Jesus and the Victory of God*, p. 340. (tradução nossa)

<sup>68</sup> WRIGHT, N. T., *Jesus and the Victory of God*, p. 340. (tradução nossa)

De particular importância para Wright é sua afirmação de que o texto não se relaciona com a *parousia*, isto é, a segunda vinda de Jesus. Nem no sentido mais conservador, que enxerga o texto como uma previsão de Jesus de sua própria vinda; nem no sentido acadêmico mais crítico, que vê na composição de Mc 13,24-27 as mãos cristãs primitivas, que inseriram esse dito em sua coleção dos *logia* de Jesus. O sentido de “*parousia*”, segundo ele defende – que embora não apareça no texto de Mc 13,24-27, está presente em seu paralelo mateano (Mt 24,27) – diz respeito à “presença”, e não necessariamente “vinda”, como também em 1Ts 4,16-17 e no contexto do séc. I d.C. era mais comumente aplicado à “presença” de uma autoridade real/imperial.<sup>69</sup> Os discípulos que vieram a Jerusalém esperando sua entronização real eram agora confrontados com um conjunto de metáforas que prediziam sua entronização em meio a eventos catastróficos.

A influência próxima entre o texto de Dn 7,13 e Mc 13,24-27 também é particularmente enfatizada na abordagem de Wright. Em Dn 7,13, como anteriormente já havia apontado Jeremias,<sup>70</sup> o movimento do “Filho do Homem” é ascendente, na Bíblia Hebraica especificamente expresso pela construção verbal “הָיָה הַבֶּן־אָדָם/estava vindo”, e que aparece traduzida na LXX pelo verbo “ἦρχετο/vinha”. Ambos os textos indicando uma movimentação do “Filho do Homem” em direção ascendente ao Ancião de Dias.<sup>71</sup>

Segundo argumenta Wright, então, Mc 13,26 deixa explícito o mesmo tipo de movimento, expresso pelo uso do particípio “ἐρχόμενον/vindo”, que reescreve a movimentação expressa em Dn 7,13, na qual a voz narrativa vem da perspectiva de quem está no céu, ainda

<sup>69</sup> Assim também Liddell e Scott, que indicam “presença” como o sentido mais comum na literatura grega helenística, e que o termo era muito usado para indicar “a presença de um visitante real/imperial e ou oficial”, o que provavelmente teria sido pressuposto, por exemplo, pelos destinatários helenísticos de 1 Tessalonicenses, mas que também pode ter sido evocado pelos primeiros leitores dos evangelhos. Veja análise minuciosa em LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1343.

<sup>70</sup> JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 259-260.

<sup>71</sup> Para Wright, especialmente em *The New Testament and the People of God*, a abordagem sincrônica ao todo do livro de Daniel é absolutamente importante em sua análise de como o *corpus* daniélico influenciou o texto de Mc 13,24-27. Em sua concepção, não deve haver uma divisão brusca entre os capítulos 1-6 e 7-12 de Daniel, como frequentemente se postula em termos diacrônicos. O elo que impede a ruptura entre esses blocos literários está especialmente na relação paralela entre os capítulos 6 e 7. Segundo Wright argumenta, o episódio de Daniel na cova dos leões, em Dn 6, está explicitamente refletido no sonho apocalíptico das bestas que se agitam no mar, em Dn 7. Em ambos os casos, seja na cova ou seja no mar, o personagem humano é envolvido em um cenário tomado por bestas; tanto no capítulo 6 quanto no 7, o personagem do rei se aproxima da figura humana tomado por suas credenciais reais. No capítulo 6 o rei é Dario e no capítulo 7, o Ancião de Dias. Nos dois textos, o personagem humano (Daniel, no capítulo 6; o Filho do Homem, no capítulo 7) é vindicado/justificado diante de seus adversários; por fim, em ambos os textos o “Reino” é glorificado como supremamente eterno (Dn 6,27; 7,27). Assim, portanto, para Wright, “em termos dramáticos e poéticos, a sequência é idêntica”, WRIGHT, N. T., *O Novo Testamento e o Povo de Deus*, p. 394-395.

que ἐρχόμενον possa ter tanto o sentido de “vindo” quanto de “indo”.<sup>72</sup> Para Wright, portanto, Mc 13,24-27 constitui-se em uma descrição da vindicação de Jesus, sintetizada em sua ascensão aos céus, nas nuvens, de onde, em meio ao caos, reunirá os seus eleitos para junto de si.

A primeira década do início do séc. XXI ainda não havia terminado quando a prestigiosa série *Hermeneia: A Historical and Critical Commentary* lançou o volume de Marcos, em 2007, de autoria da já consagrada autora norte-americana **Adela Yarbro Collins**, então professora Buckingham de Crítica e Interpretação do Novo Testamento na Yale Divinity School. De modo geral, poucas pesquisas conseguiram empreender uma conjugação tão consistente de análise historiográfica, narrativa e de gênero sobre o capítulo 13 de Marcos como Collins. Particularmente relevante em sua abordagem, e de especial interesse para a exegese de Mc 13,24-27, é sua análise narrativa da construção teológica de Mc 13,5-27, que para Collins pode ser dividido em três estágios narrativos:

Os vv. 5b-13 descrevem o primeiro estágio do fim dos tempos, o “início das dores de parto” (ἀρχὴ ὠδίνων) (v. 8). A segunda fase, a “tribulação” (θλίψις) (v. 19), é descrita nos vv. 14-20. A questão que surge, então, é se o aparecimento dos falsos messias e profetas nos vv. 21-22 é um flashback do primeiro estágio, pertencendo à segunda etapa, ou constitui o início de uma terceira fase. [...] A interpretação da tribulação oferecida acima implica que o evangelista entendeu aquele segundo estágio do fim dos tempos como a execução do julgamento divino. A subsequente manifestação do Filho do Homem constitui a terceira etapa do período escatológico, em que a intervenção divina para a salvação dos eleitos ocorre. O indicador temporal, “Mas naqueles dias depois aquela tribulação” (Ἀλλ’ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην), e a mudança de assunto no v.24a, marca o início de uma nova unidade.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> A construção exegética de Wright, em *Jesus and the Victory of God*, depende em grande medida da interpretação de Dn 6-7 em *The New Testament and the People of God*, como sintetizado na nota anterior. Com relação à movimentação geográfica, Wright pontua: “Quanto a Marcos 13:26 em particular, podemos observar brevemente os seguintes pontos em relação à própria ‘vinda’ do ‘filho do homem’. A palavra ‘vindo’, tão facilmente mal interpretada em inglês, está no grego *erchomenon*, e assim pode significar tanto ‘vindo’ quanto ‘indo’. Mesmo que a palavra ‘vindo’ fosse pressionada, isso não promoveria a causa daqueles que lêem o versículo como predizendo um movimento descendente das nuvens para o ‘filho do homem’, visto que Daniel 7 concebe a cena da perspectiva do céu, e não da terra. A figura do ‘filho do homem’ ‘vem’ ao Ancião dos Dias. Ele vem da terra para o céu, vindicado após o sofrimento. A história de Daniel sempre foi de vindicação e exaltação, e foi recontada como tal no primeiro século”, WRIGHT, N. T., *Jesus and the Victory of God*, p. 361. (tradução nossa)

<sup>73</sup> COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 613-114. (tradução nossa). Collins, no entanto, não tem uma posição homogênea quanto à origem historiográfica do discurso escatológico. Embora veja evidentes sinais de edição, enxerga muito claramente que algumas partes do discurso, incluindo o texto de Mc 13,24-27, remontem suas origens à figura histórica de Jesus: “Pode ser que algumas das tradições em Marcos 13 realmente voltem ao Jesus histórico. A descrição da vinda do Filho do Homem sobre ou nas nuvens no v. 27 pode muito bem voltar para ele. A hipótese que melhor explica a evidência sinótica sobre as palavras do Filho do Homem é que o Jesus histórico, aludindo a Dan 7:13, falou sobre um Filho celestial da figura do Homem que virá no futuro. No entanto, para uma variedade de razões, entre elas o uso de técnicas orais na composição de Marcos 13, não é possível reconstruir antigas tradições orais ou mesmo escritas usadas pelo evangelista neste capítulo com um grau razoável de certeza”, COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 600. (tradução nossa)

Collins ainda argumenta que, embora a linguagem de abalos cósmicos possa evocar a teofania em alguns textos hebraicos, nos vv.24-25 de Mc 13, a intenção pretendida está mais relacionada com a intervenção divina, uma característica que essa linguagem assumiu na literatura apocalíptica judaica, mas que aqui está notadamente relacionada ao esquema da ordem dos eventos escatológicos proposto por Collins.<sup>74</sup> Essa intervenção, argumenta a autora, culmina com a salvação dos eleitos, no v.27, o último estágio narrativo do esquema discursivo: início das dores (vv.5b-13), tribulação (vv.14-20) e intervenção divina para a salvação dos eleitos (vv.24-27). Sem sombra de dúvidas, tanto do ponto de vista teológico, quanto da análise a partir do gênero, o comentário de Collins foi um divisor de águas para as pesquisas que de alguma forma se relacionam com Mc 13,24-27.

Ainda na primeira década do séc. XXI, mais precisamente em 2008, **Robert H. Stein** publicaria *Mark*, como parte da série *Backer Exegetical Commentary on the New Testament*, um comentário que logo se tornaria basilar para a bibliografia do Evangelho de Marcos. Apenas seis anos depois, em 2014, Stein complementaria sua obra com a publicação de *Jesus, the Temple and the coming of the Son of Man: a commentary on Mark 13*.<sup>75</sup> Em sua análise de Mc 13,24-27, ele faz um esforço concreto para situar o texto no contexto sincrônico do capítulo 13, rejeitando qualquer abordagem demasiadamente diacrônica.

As perícopes dispostas no corpo do capítulo representam desenvolvimentos de um mesmo enredo, de modo que, para Stein, há uma conexão narrativa entre a predição da queda do Templo (Mc 13,1-2) e a vinda do “Filho do Homem” (Mc 13,24-27): “A expressão ‘naqueles dias’ parece ligar esses dois eventos temporalmente de alguma maneira”.<sup>76</sup> Stein, acertadamente, reconhece o uso da expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, especificamente em Mc 13,24, como termo técnico da literatura judaica, tanto a profética como a apocalíptica, uma expressão-chave que abrange uma capilaridade maior de significados.

---

<sup>74</sup> Collins propõe uma diferenciação acentuada entre teofania e intervenção divina. Esta última mais relacionada com a literatura apocalíptica do período do Judaísmo do Segundo Templo. Segundo ela sustenta, os abalos cósmicos, no contexto de Mc 13,24-25, não representam uma manifestação de teofania, mas uma intervenção divina escatológica, COLLINS, A. Y., *Mark: A Commentary*, p. 614.

<sup>75</sup> Ainda assim, Stein acertadamente pondera que esse nem sempre é o caso, e que “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” não é sinônimo exclusivo de um termo técnico para uma ação teofânica, “É claro, no entanto, que na grande maioria dos casos nos Evangelhos “naqueles dias” não é usado em sentido técnico referindo-se a uma futura teofania, mas em um sentido histórico olhando para um evento passado (por exemplo, Mc 1:9; 4:35 [singular]; 8:1; Mt 3:1; Lc 2:1; 4:2; 5:35; 9:36)”, STEIN, R. H., *Jesus, the Temple and the coming of the Son of Man: a commentary on Mark 13*, p. (tradução nossa).

<sup>76</sup> STEIN, R. H., *Jesus, the Temple and the coming of the Son of Man: a commentary on Mark 13*, p.

Segundo ele conclui, o termo “é usado no sentido teofânico com referência aos sinais cósmicos e à vinda do Senhor (kyrios)”.<sup>77</sup>

A abordagem teológica de Stein tende a pressupor uma construção sincrônica bastante característica, com Mc 13,14-23 referindo-se aos mesmos eventos que Mc 13,24-27, incluindo a “destruição de Jerusalém”, o “juízo divino” e a “parousia de Cristo”. Para Stein, todo esse desenvolvimento teológico remonta ao próprio Jesus, que teria predito de forma abrangente acontecimentos diferentes, como “retratos bidimensionais”.<sup>78</sup> Em consonância, ele interpreta os abalos cósmicos à luz do linguajar veterotestamentário, a propósito da vindicação divina sobre as nações (Is 13,9-11; Jr 4,23-28 e 15,9; Ez 32,7-8), mas ele inusitadamente interpreta a linguagem e o vocabulário profético como uma referência à vinda do “Filho do Homem”:

Caso Marcos tenha interpretado a terminologia cósmica encontrada em sua tradição da mesma maneira como os profetas do AT entenderam essa terminologia, então ele provavelmente a considerava linguagem metafórica que mostrava a intervenção de Deus na história mediante o retorno de seu Filho, o Filho do Homem. Caso contrário, então ele provavelmente entendia que o linguajar descrevia acontecimentos reais associados à vinda final do Filho do Homem.<sup>79</sup>

É justamente a partir dessa interpretação que Stein reivindica a “vinda do Filho do Homem” como sinônimo, já na concepção discursiva de Jesus, da segunda vinda messiânica: “O Filho do Homem que vem é entendido como a volta pessoal de Jesus de Nazaré”.<sup>80</sup> Para ele, um dos pontos elementares dessa conclusão reside na concepção de outros *corpora* cristãos

<sup>77</sup> A conclusão a que Stein chega é mais teológica do que literária, e revela o quanto ele depende de uma leitura absolutamente sincrônica, uma vez que sustenta a definição de “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/naqueles dias” como referência à “vinda do Senhor” baseado justamente em Mc 13,35, STEIN, R. H., Jesus, the Temple and the coming of Son of Man, p. Para Jeremias, em uma leitura bem menos teológica e absolutamente preocupada com as nuances historiográficas, há claros indícios de edição nas duas parábolas finais de Mc 13, que originalmente não deviam suceder o discurso escatológico, o que deveria gerar certa cautela em uma leitura sincrônica mais responsável com os aspectos retóricos e composicionais, JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 52-55; 121.

<sup>78</sup> Nesse sentido, Stein defende que a adversativa “ἄλλ’/mas”, conquanto introduza um novo desenvolvimento, não rompe com o assunto anterior, isto é, os eventos narrados nos vv.14-23, senão que perpassam acontecimentos distintos de um mesmo enredo mais abrangente, “o mesmo grande ato divino da história”. No dizer de Stein, “retratos bidimensionais que carecem de perspectiva”. STEIN, R. H., Marcos, p. 751. A análise de Stein, pelo menos nesse ponto, é muito mais teológica do que exegética, e parece forçar o texto a partir de uma teologia já pressuposta, que nesse caso só teria se desenvolvido em um momento posterior à composição do texto. É o que ele mesmo admite quando postula que Mc 13,24-27 deve ser lido à luz de Mt 24,27, STEIN, R. H., Marcos, p. 754.

<sup>79</sup> Para Stein, a linguagem usada em Mc 13,25 pode ser metafórica ou não, mas substancialmente se refere à volta pessoal de Jesus de Nazaré, STEIN, R. H., Marcos, p. 752-753. Há, naturalmente, muitos problemas exegéticos na interpretação de Stein; não que o texto não possa realmente ser aplicado à segunda vinda de Jesus, mas entender que essa interpretação se baseia em um messianismo arraigado no Antigo Testamento é muito frágil e sem apoio substancial. Em alguns pontos, as proposições levantadas por Stein parecem favorecer uma análise muito eclesiástica e confessional para um trabalho que se pretende exegético.

<sup>80</sup> Stein defende com veemência tanto a origem do discurso em Jesus como também a *parousia* como objeto discursivo e teológico do texto, STEIN, R. H., Marcos, p. 753.

primitivos, como Mt 24,27 e 1Ts 4,15-16, que favorecem uma expectativa de retorno muito mais latente no desenvolvimento cristológico do séc. I d.C.<sup>81</sup> Embora a pesquisa de Stein favoreça uma interpretação bem mais eclesiástica de Mc 13,24-27, ela foi amplamente recebida por aqueles que rejeitam uma leitura muito historicista e menos teológica.

Mais recente no cenário bibliográfico, publicado em 2018, o comentário escrito por **Craig A. Evans**, *Mark 8:27 – 16:20*, na aclamada série exegética *Word Biblical Commentary*, é certamente uma das pesquisas sobre o Evangelho de Marcos mais erudita e dialogal das últimas décadas. Um ponto de partida para a interpretação de Evans é a forma como ele enxerga a relação entre o discurso escatológico e o final de Mc 12, com a cena do sacrifício da viúva pobre (Mc 12,41-44) fornecendo o motivo da predição da queda do Templo: “temos aqui um importante resquício das críticas de Jesus contra o estabelecimento do templo e o que as motivou”.<sup>82</sup>

Para Evans, essa perícopa fornece o referencial narrativo para a incisão do discurso escatológico, “na próxima passagem (Marcos 13:1–2), Jesus profetizará o resultado terrível, ao qual essa política opressiva inevitavelmente levará”.<sup>83</sup> Como esse autor entende que a linguagem cósmica em Mc 13,24-27 possivelmente conecta esse fragmento às críticas contra os poderes imperiais do AT,<sup>84</sup> há, portanto, um elo de continuidade entre Mc 13,24-27 e Mc 12,41-13,2, mas o ponto de injustiça inverte dos poderes opressores estrangeiros à própria Jerusalém, que sofre suas consequências:

A partir disso, conclui-se que Marcos 13:24-27 é outro exemplo do uso de tal linguagem para predizer a destruição de uma cidade, mas desta vez a cidade é a própria Jerusalém. Essa interpretação mostraria então que Jesus de fato respondeu à pergunta dos discípulos sobre sua predição da destruição do templo (vv 2, 4). Tal interpretação também pode ser coerente com Marcos 14:62, onde Jesus prediz que Caifás e companhia “verão ‘o filho do homem’ sentado ‘à direita’ do Poder e ‘vindo

<sup>81</sup> Stein parece defender um salto hermenêutico. Ele não diz, como afirma Sanders, que o dito usado por Mt 24,29-31 e 1Ts 4,16 tenha, eventualmente, origem em Mc 13,24-27, mas que se esse texto (Mc 13,24-27) foi interpretado do ponto de vista da *parousia* (em Mt 24,29-31 e 1Ts 4,16), então esse deve ser o significado pretendido de Mc 13,24-27, STEIN, R. H., Marcos, p. 753.

<sup>82</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. 285. (tradução nossa).

<sup>83</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. 285. (tradução nossa).

<sup>84</sup> Evans enxerga uma estreita conexão entre as imagens de abalos cósmicos empregadas em Mc 13,24-25 e o texto grego, de acordo com a LXX, de Is 13,10, que descreve a queda de Babilônia, em absoluta consonância com as imagens de Mc 13,24-25, sob dramáticos abalos cósmicos: “ἰδοὺ γὰρ ἡμέρα [...] οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὁ Ὑρείων καὶ πᾶς ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ τὸ φῶς οὐ δώσουσιν, καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς./ *eis que vem o Dia do Senhor [...] pois os astros do céu e das constelações e todo o mundo celeste não darão a sua luz, e o sol escurecerá ao seu levantar, e a lua não dará a sua luz*”. Como bem aponta Evans, esse tipo de vocabulário é extremamente recorrente em outras partes do Antigo Testamento e da literatura judaica de forma geral, EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. 327-329.

com as nuvens do céu”. Ou seja, é na destruição de Jerusalém que eles verão a vinda do “filho do homem”, como descreve o próximo versículo.<sup>85</sup>

Evans, surpreendentemente, gasta apenas dois pequenos parágrafos em seu comentário para falar do “Filho do Homem” em Mc 13,26, cuja fonte, seguindo a grande tradição de interpretação desse versículo, ele atribui a Dn 7,13: “a chave para a autocompreensão messiânica de Jesus”.<sup>86</sup> De outro modo, ele estende consideravelmente sua análise sobre o “Filho do Homem” no v.27, quando suas atribuições são desenvolvidas no envio dos anjos e na reunião dos eleitos, o que é de especial relevância, “pois em todo o AT é Deus quem comanda e dirige os anjos do céu”,<sup>87</sup> embora a reunião dos eleitos seja, de fato, segundo acertadamente argumenta Evans, uma atribuição messiânica em boa parte da literatura judaica.

Outra importante pesquisa, surgida bem recentemente, é a Dissertação de Mestrado do professor brasileiro **Diego da Silva Ramos**, *Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27*, defendida em 2021, no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob a orientação de Heitor Utrine. No mesmo ano, Ramos já havia publicado um artigo em que também tratava do texto de Mc 13,24-27, *A Reelaboração da tradição do ‘Filho do Homem’ pela comunidade marcana em Mc 13,24-27*, em coautoria com Waldecir Gonzaga, no qual ambos os autores analisaram, especificamente, os aspectos hermenêuticos e exegéticos referentes à recepção e reelaboração desse dito pela comunidade marcana.<sup>88</sup>

Em sua Dissertação, no entanto, a principal proposta de Ramos é fazer uma exegese com ênfase em uma metodologia que leve em consideração os textos-fonte e contextuais de Mc 13,24-27, sejam eles parte dos livros que compõem o Antigo Testamento (BH e LXX), sejam os diferentes *corpora* da literatura judaica do período do Judaísmo do Segundo Templo. Sob o

---

<sup>85</sup> Evans, no entanto, não parece fechar a questão sobre se os vv.24-27 devem se restringir aos eventos relacionados à queda do Templo em 70 d.C.: “Embora essa interpretação seja sugestiva e possa estar correta, ela deixa questões importantes sem resposta e se conecta com grande dificuldade ao material que precede. Como já foi argumentado, há muitos detalhes nos vv.5-23 que não se encaixam nos eventos entre o Pentecostes e a revolta judaica. Não houve aparição da ‘abominação da desolação’, nem houve uma tribulação tão terrível que toda a humanidade chegou perto da aniquilação. Claro, é possível que o próprio Jesus esperasse retornar como ‘filho do homem’ na época da destruição de Jerusalém, caso em que os versículos 24-27 seriam uma descrição metafórica desse evento. Mas o teor escatológico dos versículos 14-23 aponta para eventos além da catástrofe de 70 d.C., ao aparecimento de uma figura do anticristo que permanecerá no templo de Deus, que será acompanhado por falsos profetas e que inaugurará um período de tribulação sem precedentes na história humana. Ἐ μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην, ‘depois dessa tribulação’, que o ‘filho do homem’ virá”, EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. 328-329. (tradução nossa)

<sup>86</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. 329.

<sup>87</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. 329.

<sup>88</sup> GONZAGA, W.; RAMOS, D. da S., *A Reelaboração da tradição do ‘Filho do Homem’ pela comunidade marcana em Mc 13,24-27*, p. 213-227.

aspecto redacional, Ramos ainda admite “uma forte dependência de Mc 13 em relação ao livro de Daniel ou de alguma tradição ou *midrash* ligado a ele”, uma tradição que eventualmente pode ter sido conhecida por Paulo (1Ts 4,16). Para Ramos, no entanto, a origem do discurso escatológico e, especificamente, o texto de Mc 13,24-27, remonta “muito provavelmente, a partir dos ensinamentos do próprio Jesus”<sup>89</sup>

Seguindo de perto a metodologia apresentada por Miguel Pérez Fernández Dias, em *Textos fuentes y contextuales de la narrativa evangélica*, Ramos propõe que os textos-fonte usados em Mc 13,24-27 são aqueles que pertencem ao cânon veterotestamentário, enquanto os textos contextuais perfazem a literatura “extrabíblica”.<sup>90</sup> Conquanto Ramos mantenha-se absolutamente coerente com o método proposto, a abordagem extremamente importante de Fernández Dias, nesse aspecto em particular, ao propor uma distinção muito acentuada entre os livros que mais tarde foram canonizados e, por exemplo, os chamados apócrifos e pseudoepígrafos, deixa de considerar o amplo espectro de textos judaicos autoritativos no séc. I d.C., o que limita em alguma medida o alcance de sua pesquisa.<sup>91</sup>

Ainda assim, os resultados obtidos por Ramos são particularmente notáveis. A identificação da intertextualidade dos textos de Is 13,10 e 34,4 em Mc 13,24-25 permite-lhe identificar nas imagens de abalos cósmicos dos vv.24-25 uma construção narrativa que

---

<sup>89</sup> Em razão das similaridades, Ramos discute a possibilidade do autor de Marcos estar argumentando contra a posição de 1Ts 4,13-18, “buscando corrigir alguma interpretação escatológica de seu tempo”. O mais certo, segundo Ramos propõe, no entanto, é que o texto remonte sua origem aos ensinamentos do próprio Jesus: “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”, RAMOS, D. da S., *Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27*, p. 65.

<sup>90</sup> O conceito de “texto-fonte” apresentado por Pérez Fernández consiste em um esforço de entender as referências bíblicas à luz da hermenêutica judaica utilizada pela apropriação cristã primitiva. Para Fernández, esses “textos-fonte” são sempre bíblicos: “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. [...] 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”, PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica: metodología aplicada a una selección del Evangelio de Marcos*, p. 12-13. (tradução nossa)

<sup>91</sup> Para uma análise pormenorizada dos problemas, em diferentes perspectivas, em relação às terminologias definidoras dos processos de intertextualidade que perpassou a antiga literatura judaica, bem como o uso anacrônico do conceito de “cânon”, veja as diferentes pesquisas produzidas em CHARLESWORTH, J. H.; MCDONALD, L. M., *Jewish and Christian Scriptures: The Function of “Canonical” and “Non-Canonical” Religious Texts*, 200p.; Um importante debate a respeito dos pseudoepígrafos e as origens cristãs, também pode ser encontrado em CHARLESWORTH, J. H.; OEGEMA, G. S. (Eds.). *The pseudepigrapha and Christian origins: essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas*, 281p.

“apresenta um ambiente cataclísmico que evoca motivos literários veterotestamentários relacionados à temática do (יהוה יום) Dia do Senhor”. Como ele acertadamente destaca, contudo, esses textos isaiânicos não dizem respeito ao “juízo final” ou ao “fim do mundo”, mas conferem juízo político aos impérios opressores, respectivamente, Babilônia e Edom:

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.<sup>92</sup>

A abordagem de Ramos de Mc 13,26 também é consideravelmente relevante. Fornecendo uma ampla análise dos textos aramaico e grego de Dn 7,13, o autor propõe uma capilaridade literária para o conceito de “Filho do Homem” bastante típica da exegese judaica. Para ele, o “texto-fonte que melhor pode ser apontado como aquele que é aludido em Mc 13,26 é Dn 7,13”, ainda que lhe chame a atenção algumas particularidades do relato marcano, que lhe conferem uma autonomia narrativa bastante própria de sua construção teológica. O texto de Similitudes de Enoque também é abordado por Ramos como “texto contextual”, mas que eventualmente pode ter conservado tradições tão antigas como as que estão presentes em Dn 7,13, “mas ainda não é possível ter maiores certezas”.<sup>93</sup>

#### 2.4. A relação entre *Similitudes de Enoque* e Mc 13,24-27

O texto de Similitudes de Enoque, também conhecido como Parábolas de Enoque, corresponde aos capítulos 37–71 do livro de 1Enoque. Similitudes apresenta um conjunto de

<sup>92</sup> RAMOS, D. S., Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27, p. 103. Esse é um dos pontos mais notáveis da pesquisa de Ramos. Os quadros dispostos em sua Dissertação são bastante didáticos e conseguem demonstrar bem a relação dos textos de Is 14,1; 35,1-2 e Mc 13,24-25, o que, de fato, é absolutamente fundamental para se compreender as nuances teológicas relacionadas ao conceito hebraico do “יהוה יום/*Dia de YHWH*”, que perfaz o relato de Mc 13,24-27 como um todo, RAMOS, D. S., Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27, p. 98-104.

<sup>93</sup> Ramos aborda o texto de Similitudes de forma abrangente, e chega a ponderar se Dn 7,13 deve ser, no contexto do séc. I d.C., a única influência judaica a respeito do conceito do Filho do Homem: “Se Dn 7 retirou o Filho do Homem do uso comum ao associá-lo coletivamente aos ‘Santos do Altíssimo’ (Dn 7,18), é 1 Enoque 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”, RAMOS, D. S., Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27, p. 117. Não é consenso, no entanto, que a associação do “um como filho do homem” com os “Santos do Altíssimo”, em Dn 7,13-18, deva retirar do termo sua personificação inerente e, portanto, sua condição de título, ainda que não messiânico, é o que defende Grabbe em sua pesquisa acerca da origem do termo, GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 181-182. Também é provável, em relação a Similitudes de Enoque, que o termo já seja, de fato, associado a um indivíduo, haja vista sua identificação com o personagem do próprio Enoque (I En 71), veja discussão em COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica: Uma Introdução à Literatura Apocalíptica Judaica*, p. 271-275.

três parábolas, também chamadas de alegorias, nas quais predominam uma linguagem tipicamente apocalíptica e uma série de críticas aos “reis”, “poderosos” e “donos de terras” (1En 38,4; 46,3-8; 48,8-10; 53,5; 55,4; 56,5-8; 62,1-13; 63,1). Embora o consenso atual seja de que o texto fora composto entre o final do séc. I a.C. e algum ponto do séc. I d.C., o debate foi bem mais acalorado no decorrer do séc. XX, especialmente após se perceber a ausência de Similitudes entre os fragmentos de 1Enoque encontrados em Qumran. O debate a respeito da relação entre Similitudes de Enoque e o Novo Testamento depende em grande medida dos ditos acerca do “Filho do Homem”, em especial aqueles que parecem reservar uma conotação mais apocalítica, entre os quais, Mc 13,24-27 é normalmente considerado um dos mais importantes.

Dois aspectos dessa possível relação de influência sustentam as numerosas pesquisas a respeito da influência de Similitudes em Mc 13,24-27. A questão da datação de Similitudes, muito discutida desde a descoberta dos primeiros manuscritos etíopes é particularmente relevante à discussão, uma vez que parte da linha de pesquisa que sustenta que Similitudes foi escrito em um período anterior à composição do Novo Testamento, solidificando a possibilidade de influência daquele sobre este, enquanto um número significativo de estudiosos defende uma autoria posterior ao período cristão primitivo, dificultando tal relação.<sup>94</sup>

Outro aspecto fundamental reside na real apropriação desse *corpus* enóquico no Novo Testamento e, especificamente, em Mc 13,24-27, uma vez que o texto de Dn 7,13, sozinho, segundo argumentam algumas pesquisas, parece sustentar qualquer grau de influência literária do ponto de vista da menção, em termos apocalípticos, ao “Filho do Homem”. Nesse aspecto, discute-se tanto a apropriação textual, quanto a autoria de eventual apropriação, isto é, se Jesus mesmo teria feito uso de Similitudes ou se alguma tradição cristã primitiva teria sido a responsável por associar Jesus a esse *corpus* literário.<sup>95</sup> Boa parte das pesquisas publicadas entre os séculos XX e XXI dependem, portanto, em grande medida, das evidências a respeito da datação de Similitudes e da relação entre apropriação e autoria.

---

<sup>94</sup> Charles foi um dos principais defensores do primeiro ponto de vista, argumentando em favor de que Similitudes de Enoque teria sido composto em algum ponto do séc. I a.C., o que torna provável sua influência sobre o Novo Testamento, CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament – vol. 2*, p. 171; Vermes, por outro lado, tornou-se um dos principais proponentes da argumentação de que Similitudes, na verdade, é de data posterior ao ministério de Jesus, o que inviabiliza sua influência sobre seu ministério e, respectivamente, seus ditos VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 181.

<sup>95</sup> A argumentação de Bultmann a esse respeito tornou-se, como fora anteriormente observado, paradigmática. Mas Bultmann partia do ponto contrário, isto é, da dissimilaridade, e uma vez que ele reconhecia a influência de Similitudes, encontrou aí um ponto de homogeneidade muito grande para ser ignorado, e argumentou em favor de que Mc 13,24-27 se tratava, na verdade, de um apocalipse judaico, e não devia remontar ao ensino original de Jesus, BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 122.

Um dos nomes mais importantes desse debate, sem sombra de dúvidas, é o de **Robert Henry Charles**, erudito inglês amplamente conhecido por suas traduções e pesquisas em importantes textos apócrifos e pseudoepígrafos entre o final do séc. XIX e início do séc. XX. Além do hebraico, aramaico e grego, Charles também possuía um amplo domínio do etíope, o que o tornou não só um dos principais tradutores de textos como 1Enoque e Testamento dos Doze Patriarcas, os quais, até então, em sua maior parte, sobreviveram justamente em nesta língua. Ademais, também pode ser considerado um dos principais especialistas e crítico textuais desse tipo de literatura.

Entre suas principais obras, está *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, publicada em 1913, em dois volumes, na qual ele imprime suas mais importantes traduções, com introduções, comentários e aparato crítico. E é justamente nesta obra que Charles nortearia várias décadas de pesquisas, ao propor a datação de Similitudes em algum ponto entre 94-79 ou, mais objetivamente, 70-64 a.C.

A partir de uma revisão completa das evidências, que são fornecidas e discutidas nas notas de minha edição, em 38:5, parece que os reis e os poderosos tantas vezes denunciados nas parábolas são os últimos príncipes macabeus e seus partidários saduceus [...] um fato que exige uma data anterior a 64 a.C., quando Roma interpôs com autoridade nos negócios da Judéia. Assim, a data das Similitudes não poderia ser anterior a 94 a.C. ou posterior a 64 a.C. Mas é possível definir a data com mais precisão. Como os fariseus desfrutavam de poder e prosperidade ininterruptos sob Alexandra entre 79-70 a.C., as Parábolas devem ser atribuídas aos anos 94-79 ou 70-64.<sup>96</sup>

As evidências apontadas por Charles o ajudaram a reconhecer a influência desse texto, que ele acertadamente apontava como tendo uma origem aramaica ou hebraica, no *corpus* neotestamentário. Em especial no uso recorrente, por parte de Jesus mesmo, do termo “Filho do Homem”. Para Charles, a conotação messiânica do termo, no *corpus* enóquico, era evidente, e tanto Jesus quanto os autores do Novo Testamento certamente estavam familiarizados com essa compreensão.

Nas Parábolas de Enoque, em referência a um conceito pessoalizado de Messias, quatro títulos são pela primeira vez aplicados na literatura judaica, e são posteriormente reproduzidos no Novo Testamento. Estes são “Cristo” ou “o Ungido”, “o Justo”, “o Eleito” e “o Filho do Homem” [...]. O título definitivo de “Filho do Homem” (ver notas em 46:2, 3) é encontrado pela primeira vez, na

---

<sup>96</sup> CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* – vol. 2, p. 171. (tradução nossa) Os dados apontados por Charles ainda permanecem relevantes no cenário bibliográfico. Naturalmente, contudo, a sustentação de Charles é anterior à descoberta do Manuscritos do Mar Morto, nos quais não foi encontrado nenhum vestígio de Similitudes, o que acabou por fortalecer a posição contrária.

literatura judaica, em 1 Enoque, historicamente, a fonte da designação do Novo Testamento, contribuindo para ela com alguns de seus fatores mais característicos.<sup>97</sup>

A compreensão de Charles de que passagens como Mc 13,24-27 são deliberadamente influenciadas por Similitudes é tão grande que ele sugeriu que a expressão etíope usada em 1En 46,1, em um texto muito próximo, de fato, de Mc 13,26, é o equivalente exato de “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/o Filho do Homem”, mesma expressão usada em Mc 13,26.<sup>98</sup> Charles chegou a sustentar uma variante textual, omitida por um erro de cópia, entre os vv.13-14 de 1En 71, cuja omissão faz com que o sentido do texto identifique o “Filho do Homem” com o próprio Enoque.<sup>99</sup>

De fato, essa é a única vez, em todas as muitas menções ao termo, que há tal tipo de identificação, e a conclusão de Charles não parece absolutamente improvável. O caso é que seu trabalho acabou por influenciar grande parte da pesquisa subsequente, pelo menos até a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, em que se notou a ausência de Similitudes entre os extratos enóquicos de Qumran, o que acirrou o debate entre os que continuaram a defender a tese de Charles, que permaneceu com muitos pontos de relevância, e os que, de outro modo,

---

<sup>97</sup> CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* – vol. 2, p. 182-185. (tradução nossa) O consenso, pelo menos no início do séc. XX, é de que o uso da expressão “כְּבִר אֲנִי/um como filho do homem”, traduzida para o grego como “ὡς υἱὸς ἀνθρώπου/um como filho do homem”, sem o artigo definido, não se constitui como um título, mas uma identificação dos “עֲלֵי־יָיִן/שִׁי קָדְשִׁי/santos do altíssimo”. É, portanto, a partir desse dado, que Charles infere a primeira ocorrência de “Filho do Homem” como um título apenas em Similitudes de Enoque.

<sup>98</sup> CHARLES, R. H., *Commentary on the Pseudepigrapha of the Old Testament* – vol. 2, p. 214. A conclusão é bastante significativa, mas possui alguns problemas. Se o dito realmente pertence à tradição oral de Jesus, é provável que, eventualmente, ele tenha conhecido a versão aramaica ou hebraica, e não o seu texto grego.

<sup>99</sup> Charles resolve o problema a partir da crítica interna, a identificação do “Filho do Homem”, em Similitudes, sempre parece indicar um ser que não o próprio Enoque, mas em 1En 71,13-14, já no final do livro de Similitudes, há um reconhecimento de que o “Filho do Homem” se trata do próprio Enoque, CHARLES, R. H., *Commentary on the Pseudepigrapha of the Old Testament* – vol. 2, p. 216. Charles traduz o texto com uma pequena correção: “E o Ancião de Dias veio com Miguel e Gabriel, Rafael e Fanuel, milhares e dez milhares de incontáveis anjos. [Passagem perdida em que o Filho do Homem foi descrito como acompanhando o Ancião de Dias, e Enoque perguntou a um dos anjos (como em 46:3) sobre o Filho do Homem quem ele era.] E ele (ou seja, o anjo) veio até mim e me cumprimentou com Sua voz, e disse-me: ‘Este é o Filho do Homem que nasceu para a justiça, e a justiça permanece sobre ele, e a justiça do Ancião de Dias não o abandona’” (1En 71,13-14), CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* – vol. 2, p. 237. (tradução nossa)

sustentavam uma composição mais recente de Similitudes, entre os séculos I e III d.C., que, entre outros aspectos, descartaria a influência desse texto em Mc 13,24-27.<sup>100</sup>

O final da década de 40 do séc. XX trouxe dois acontecimentos fundamentais para as ciências bíblicas: o fim da segunda guerra mundial, em setembro de 1945, e a descoberta dos primeiros manuscritos nas cavernas de Qumran, encontrados por pastores beduínos dois anos após o fim da guerra, em 1947. Com o final da guerra, e as dramáticas evidências do holocausto, se tornou cada vez mais patente a necessidade de rever as relações judaico-cristãs, o que culminou em uma nova guinada na área das ciências bíblicas, onde o interesse nas raízes judaicas do Novo Testamento forneceram um novo *background* exegético para os estudiosos.<sup>101</sup>

A descoberta dos manuscritos de Qumran, pouco tempo depois, não só forneceu o material necessário para esse novo interesse, como foi ela mesma absolutamente revolucionária e paradigmática. Muitos dos escritos apócrifos e pseudoepígrafos, que antes só existiam em documentos preservados por cristãos primitivos, geralmente em grego e em etíope, com datação posterior à composição do Novo Testamento, agora tiveram sua antiguidade demonstrada com evidências manuscritas, em hebraico, aramaico e grego, que podiam remontar ao séc. II ou III a.C.<sup>102</sup> Além disso, pela primeira vez, os estudiosos tiveram acesso a uma ampla gama de informações sobre a produção literária de um grupo judaico do período do Segundo Templo, para a surpresa da maior parte dos exegetas, uma seita com vários contornos apocalípticos

---

<sup>100</sup> Uma parte considerável desse debate acabou por surgir na já mencionada disputa a respeito da historicidade dos ditos apocalípticos do Filho do Homem, entre seus proponentes estavam Geza Vermes, Joaquim Jeremias, Norman Perrin e outros, alguns dos quais, especialmente Vermes, partindo do pressuposto de que Similitudes era de composição posterior, descartaram a presença do título messiânico na literatura judaica anterior e contemporânea de Jesus, o que, em tese, poderia confirmar que os ditos apocalípticos não podiam remontar a Jesus, VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 181; diferente do que propõe, por exemplo, Jeremias, que reconhece o uso do termo em Similitudes de Enoque, em consonância com Charles, em algum ponto do séc. I a.C., JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 256-257.

<sup>101</sup> Apesar de todo o horror da Segunda Guerra Mundial, Dunn registra que o impacto ético sobre as ciências bíblicas remonta suas origens à Primeira Guerra Mundial, o holocausto e todo o genocídio vivido entre as décadas de 30 e 40, no entanto, certamente estremeceram ainda mais as bases científicas do criticismo alemão, veja DUNN, J. D. G., *Jesus recordado*, p. 87.

<sup>102</sup> Charlesworth lembra que os reflexos acadêmicos oriundos dos manuscritos de Qumran começaram a florescer especialmente a partir da década de 70, com a publicação das primeiras pesquisas em torno do material publicado: “Por volta de 1970, os estudiosos mostraram um ressurgimento do interesse nos pseudoepígrafos do Antigo Testamento. Esses primeiros documentos judaicos foram vistos sob uma nova luz, fornecida pelas novas perspectivas e dados oriundos dos Pergaminhos de Qumran”, CHARLESWORTH, J. H., *Select Bibliography on “the Son of Man” and the Parables of Enoch*, p. 401. (tradução nossa)

similares ao que encontramos no Novo Testamento, o que impulsionou mais uma vez a importância do discurso escatológico, sobretudo o extrato apocalíptico de Mc 13,24-27.<sup>103</sup>

No início dos anos 1970, com uma grande parte dos manuscritos de Qumran já publicados, James H. Charlesworth anunciou, em seu artigo *The Renaissance of Pseudepigrapha Studies*, publicado em 1971, o início de uma nova renascença nas ciências bíblicas, na qual os pseudoepígrafos teriam importância fundamental. Em especial em razão do novo marco paleográfico estabelecido pelos rolos de Qumran, assim como os próprios escritos sectários da seita do Mar Morto.<sup>104</sup> Mais uma vez, o texto apocalíptico de Mc 13,24-27 figurou no centro das discussões.

Para muitos estudiosos, tal texto pôs-se revitalizando a concepção de que se trata, invariavelmente, de um texto judaico inserido posteriormente nas tradições e coleções de ditos de Jesus; para outros, no entanto, uma evidência de que Jesus mesmo devia ser visto dentro do contexto histórico-literário da apocalíptica judaica.<sup>105</sup> Nesse cenário, nenhum outro pseudoepígrafo se tornou mais relevante para a compreensão do material apocalíptico dos

---

<sup>103</sup> Como García Martínez certamente assevera, nem todos os manuscritos encontrados em Qumran possuem sua origem composicional ali. Não é assim com os manuscritos bíblicos, e nem com outros escritos pseudoepígrafos lá encontrados. Mas, sem dúvidas, todos os escritos lá encontrados refletem ou estão de acordo com a ideologia da seita, ainda que demonstrando certa evolução, a depender do período redacional. Não há, porém, “nenhuma composição que contradiga os princípios fundamentais, o calendário ou a halaká do grupo”, GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 35-37; García Martínez define assim as inúmeras proximidades entre o grupo sectário de Qumran e os movimentos cristãos primitivos responsáveis pela composição do Novo Testamento: “Ambos os grupos podem ser localizados numa área geográfica próxima. Ambos os grupos se desenvolveram no mesmo contexto palestinese: uma sociedade em crise, dominada pelo império romano, desde a invasão de Pompeu no ano 63 a.C. Tanto o Novo Testamento como os manuscritos do Mar Morto são o produto de dois renovadores e semelhantes movimentos judaicos: ambos estão guiados por um líder carismático, ambos interpretam os escritos sagrados de maneira atualizadora, aplicando as profecias à própria situação; ambos encontram-se dominados por uma forte espera escatológica e se consideram vivendo no último período da história; ambos estão convencidos de que eles formam o resto eleito de Israel, a Nova Aliança do final dos tempos.”, GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Qumran e o Novo Testamento*, p. 34.

<sup>104</sup> Para Charlesworth, já nos anos 70, os paradigmas lançados pela descoberta e, então recente, publicação dos Manuscritos de Qumran, são no mínimo desconcertantes diante de tudo que se compreendia a partir dos conceitos de apócrifos e pseudoepígrafos: “É difícil super enfatizar a importância da literatura apócrifa judaica escrita durante, ou logo após, o período intertestamentário.”, CHARLESWORTH, James H. *The Renaissance of Pseudepigrapha Studies*, p. 8. (tradução nossa)

<sup>105</sup> Um dos paradigmas centrais dessa renascença histórico-crítica, proporcionada pela profusão de um novo interesse pela literatura judaica primitiva, foi justamente a questão dos ditos apocalípticos acerca do “filho do homem”, cuja origem enóquica passou a ser reconsiderada em razão das evidências da presença desse *corpus* em manuscritos de Qumran, que podiam ser datados até o período do séc. II ou III a.C. Charlesworth lembra que a antiguidade do *corpus* enóquico é comprovada justamente pela presença de vários extratos desse *corpus* entre os manuscritos de Qumran, e que mesmo a seção entre os capítulos 37-71 de I Enoque, com os ditos do “Filho do Homem”, isto é, as Similitudes de Enoque, embora não encontrada nos manuscritos das cavernas, deve remontar sua origem ao séc. I a.C., ou, o mais tarde, em meados do séc. I d.C., CHARLESWORTH, J. H.; DYKERS, P., *The pseudepigrapha and modern research*, p. 98.

sinóticos do que Similitudes de Enoque. Naturalmente, a sua ausência nos Manuscritos de Qumran exigiriam uma revisão das propostas de Charles.

Uma das primeiras publicações dos fragmentos enóquicos de Qumran apareceu cerca de 27 anos após a descoberta dos manuscritos, publicada como parte da obra *The Books of Enoch – Aramaic Documents of Qumrân Cave 4*, assinada pelo erudito polonês **Jozéf T. Milik**, em 1976. Assim como Charles norteou as pesquisas da primeira metade do séc. XX, em favor da antiguidade de Similitudes e sua respectiva influência em textos como Mc 13,24-27, Milik lançou boa parte dos termos que seriam adotados nas pesquisas que lhe sucederiam na segunda metade do século.

As afirmações de Milik sobre Similitudes e sua relação com o Novo Testamento, no capítulo 3 da mesma obra, intitulado *Works Attributed to Enoch in Romano-Byzantine and Medieval Times*, concentram-se especificamente em evidências de data, a partir de dados historiográficos, literários e de conteúdo, sobretudo a partir da teologia subjacente à obra, especificamente em relação aos ditos do “Filho do Homem”, que Similitudes compartilha com textos neotestamentários como Mc 13,24-27.

Um dos pontos fundamentais da abordagem do polonês reside em sua pormenorizada análise daquilo que ele considera como sendo alusões literárias a eventos históricos concretos, a partir dos quais traça um amplo e ousado esboço contextual para a composição de Similitudes. Em sua opinião, o texto de Similitudes disposto em 1En 56,5-7 reflete a guerra liderada por Sapor I, que, em 260 d.C., culminou com a prisão do imperador Romano Valeriano. Essa e outras inferências, segundo sustenta Milik, dão indícios de que Similitudes de Enoque não foi composto antes de 270 d.C., uma data bem posterior à redação do Novo Testamento.

Assim, é a esses eventos dos anos 260 a 270 d.C. que, na minha opinião, o autor do Livro das Parábolas está se referindo; ele vê neles sinais do fim do mundo. Ele já estava muito perturbado com a visão do sangue dos justos que os reis e os poderosos que possuem a terra estavam fazendo correr (En. 47:1-4 e 62:11), uma clara alusão às primeiras grandes perseguições aos cristãos, decretadas pelos imperadores Décio, em 249 a 251 d.C., e Valeriano, em 257 e 258, e realizadas nas províncias pelos governadores romanos. Em conclusão, é por volta do ano 270 d.C., ou um pouco depois, que eu colocaria a composição do Livro das Parábolas. Seu autor o concebeu segundo o modelo dos Oráculos Sibilinos que circulavam nesse período.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> MILIK, J. T., *The Books of Enoch – Aramaic Documents of Qumrân Cave 4*, p. 96 (tradução nossa) A “esses eventos” Milik se refere à guerra liderada por Sapor I, em meados do séc. III d.C. Milik acrescenta, mencionando o derramamento do “sangue dos justos”, que o trecho de Similitudes exposto em I En 47,1-4 e 62,11 é uma “clara alusão às primeiras grandes perseguições aos cristãos”. Mas em nenhum lugar de sua obra ele demonstra em quais elementos está evidenciada essa clara alusão, e “sangue dos justos/inocentes” é um termo conhecido da literatura bíblica (Lm 4,13), e usado por Joel em uma construção literária que antecipa vários dos elementos posteriormente incorporados na apocalíptica judaica (Jl 3,19-20), MILIK, J. T., *The Books of Enoch – Aramaic Documents of Qumrân Cave 4*, p. 96. (tradução nossa)

Um ponto crucial da análise histórica de Milik é sua pressuposição de que *Similitudes* depende de Oráculos Sibilinos. Ele chega a essa conclusão a partir de pontos de similaridade, que ele julgou estarem refletindo uma relação de dependência entre esses dois *corpora* enóquicos. Oráculos Sibilinos constitui-se de peças proféticas de origem judaico-cristã, com ampla dependência da literatura enóquica mais primitiva. Milik data Oráculos Sibilinos entre os séculos II e III d.C. e, absolutamente contra o consenso acadêmico majoritário, supõe que *Similitudes* tenha sido composta entre os séculos III e IV d.C.

Um ponto substancialmente fraco de sua hipótese é o fato de sua análise historiográfica subordinar-se em grande medida a essa relação de dependência, com *Similitudes* vindo depois de Oráculos Sibilinos. Um pressuposto elementar para que Milik chegue a essa conclusão está em sua compreensão do conteúdo de *Similitudes* e sua respectiva relação com o Novo Testamento e o seu testemunho na literatura patrística.

Portanto, [*Similitudes de Enoque*] é provavelmente uma composição grega cristã (seu uso do texto da LXX já foi apontado) que se inspira nos escritos do Novo Testamento, especialmente nos Evangelhos, começando pelos títulos do Messias preexistente: “Filho do Homem” (Mt 9: 6; 10: 23; 12:8; etc.) e “Eleito” (Lucas 23:35). No entanto, não é provável que seja uma obra cristã primitiva, uma vez que nenhuma citação dela é registrada entre os séculos I e IV, ou seja, durante o período em que abundam citações, alusões e reminiscências de outras obras atribuídas a Enoque.<sup>107</sup>

Milik, no entanto, parece ignorar o fato de que *Similitudes* identifica o “Filho do Homem” com a pessoa de Enoque (1En 71), o que certamente afastou o uso patrístico da obra, uma vez que a construção cristológica desse período certamente estaria em risco. Sob esse aspecto, por exemplo, a interpretação patrística usual de Mc 13,24-27, em referência à *parousia*, certamente seria abalada. Muitas das analogias historiográficas oferecidas por Milik, no contexto do séc. III d.C., poderiam facilmente se encaixar em períodos anteriores, e sua dependência de Oráculos Sibilinos, nesse ponto, também enfraquecer seu argumento.

Por fim, Milik não explica o porquê, sendo *Similitudes* uma obra cristã do séc. III d.C., as menções ao “Filho do Homem” parecem ser tão primitivas e, nesse caso, em absoluta dissonância da cristologia desse período. Não existe qualquer tipo de pneumatologia implícita, “Senhor dos espíritos”, tão comum em *Similitudes*, seria um termo amplamente rejeitado em uma obra cristã e a escatologia de *Similitudes* reflete de perto os elementos da apocalíptica

---

<sup>107</sup> MILIK, J. T., *The Books of Enoch – Aramaic Documents of Qumrân Cave 4*, p. 91-92.

judaica do Judaísmo do Segundo Templo, e não do já desenvolvido cristianismo patrístico.<sup>108</sup> Através da obra de Milik, a relação de influência de Similitudes em Mc 13,24-27, do ponto de vista literário e histórico, não se vê abalada.

Cerca de oito anos após Milik lançar sua tradução dos fragmentos enóquicos de Qumran e comentários à datação de Similitudes de Enoque, **John Joseph Collins** publicaria uma de suas obras mais relevantes, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, cuja primeira edição foi lançada em 1984.<sup>109</sup> Nessa obra, Collins dedicou um capítulo inteiro para tratar das Similitudes de Enoque, com especial interesse nos elementos historiográficos de sua datação, nas características de seu conteúdo e na sua influência sobre o Novo Testamento. Seu ponto de partida, muito naturalmente, residiu em uma cuidadosa análise das evidências disponíveis para a data de Origem de Similitudes.

Abrindo um amplo espectro de discordância com a pesquisa de Milik, Collins, entre outros fatores, aponta a menção aos partos em 1En 56,5-7 como uma alusão à invasão dos Partos e Medos sobre a Palestina, em 40 a.C.: “Naqueles dias, os anjos virão outra vez e voltar-se-ão para o Oriente, para os Medos e Partas [...] eles avançarão e pisarão a terra dos seus eleitos ...” (1En 56,5-6).<sup>110</sup> Essa correspondência parte de uma evidência muito mais concreta do que a conjugação inapropriada com Oráculos Sibilinos, proposta por Milik, para identificar uma guerra no séc. III d.C. A sugestão de Collins, portanto, é de que Similitudes de Enoque fora escrita, provavelmente, no início do séc. I d.C., e que sua influência sobre o Novo Testamento não só é possível como é bastante provável, especialmente sobre os ditos apocalípticos do “Filho do Homem” em Mateus.<sup>111</sup>

Collins não vê, então, uma influência direta sobre a figura histórica de Jesus, e sustenta que essa dependência só tenha se ocorrido sobre a redação mateana (Mt 19,28; 25,31), uma vez

<sup>108</sup> Em Similitudes de Enoque, de fato, faltam todos os grandes temas teológicos tão em voga no período em que Milik propõe sua origem: não há absolutamente nenhum vestígio da cristologia tão desenvolvida no séc. III. A linguagem adotada, por outro lado, reflete de perto a apocalíptica anterior à queda do Templo, em 70 d.C. Charlesworth, em uma discussão bem mais atualizada, há ser discutido adiante, responde muitos dos argumentos de Milik em CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 37-57.

<sup>109</sup> Para a presente pesquisa, utilizaremos a tradução em português da mesma obra, COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica: Uma Introdução à Literatura Apocalíptica Judaica*, 477p.

<sup>110</sup> CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (vol. 1), p. 39. (tradução nossa).

<sup>111</sup> Outro ponto importante na datação sustentada por Collins reside na menção às “fontes quentes” de 1En 67,4-8, na qual, segundo o texto enóquico, os reis e governantes procuram se banhar em busca de cura, o que Collins enxerga como uma alusão às fontes termais usadas por Herodes e mencionadas por Josefo: “É dito que as fontes servem aos reis e aos poderosos, mas serão transformadas e se tornarão instrumentos de julgamento”. Para Collins, essa passagem provavelmente se inspira na tentativa de Herodes de se curar nas águas de Callirhode, que é registrada por Josefo (Antiguidades 17.6.5, SS171-173; Guerra Judaica 1.33.5, SS657-658), COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 258.

que sua origem é algumas décadas posterior ao Evangelho de Marcos e fornece um período plausível para que a influência de Similitudes se fizesse sentir em outros círculos judaicos e cristãos. Para Collins, os ditos marcanos do “Filho do Homem” apocalíptico (especialmente Mc 13,26 e Mc 14,62) podem ser facilmente explicados a partir de sua relação com Dn 7,13, que também é vista em Similitudes.

No entanto, Collins não se propõe a analisar as características apocalípticas peculiares aos ditos sinóticos a respeito do “Filho do Homem”, especialmente Mc 13,24-27, que, embora estejam ausentes de Dn 7,13 e de outros *corpora* veterotestamentários, se fazem presentes nos ditos do “Filho do Homem” de Similitudes. Por outro lado, se Similitudes de Enoque fora escrito no início do séc. I d.C., então não só sua influência sobre Marcos deve, no mínimo, ser considerada, como igualmente seu conhecimento por parte de Jesus, que eventualmente pode ter refletido como porção de seu ensino e de sua autocompreensão, o que Collins infelizmente não aborda.<sup>112</sup>

Em 2013, em uma obra organizada por **James H. Charlesworth** e Darrell L. Bock, *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, o próprio Charlesworth esboçou um novo paradigma para a origem e datação da Similitudes de Enoque, reestabelecendo sua relevância para o Novo Testamento e, especificamente, sobre Mc 13,24-27. No terceiro capítulo da obra, *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, Charlesworth argumentou em favor de uma reinterpretação de 1En 62, no qual os “poderosos” e “donos da terra” podem identificar, sob uma perspectiva sociológica, um novo elemento historiográfico para a origem, datação e influência desse *corpus* enóquico.

No dia do julgamento, todos os reis, os governadores, os altos funcionários e os proprietários de terras o verão e o reconhecerão que ele se assenta sobre o Trono de sua glória, que julgará com justiça e que nenhuma palavra de mentira será pronunciada em sua presença. A dor virá sobre eles como sobre uma mulher com dores de parto – quando está dando à luz (o filho), passando pela abertura do útero, e ela sofre ao nascer a criança. Uma parte deles então encarará a outra; ficarão aterrorizados e desanimados e a dor os dominará quando virem aquele Filho do Homem assentar-se sobre o trono de sua glória. (I En 62,3-6)<sup>113</sup>

Charlesworth, através de uma ampla revisão arqueológica, sociológica e literária, lembra que os judeus do período herodiano foram marcados pela subversão de suas

<sup>112</sup> De fato, a preocupação de Collins é concentrada em uma análise do gênero e foge ao escopo de sua obra oferecer um subsídio historiográfico mais abrangente, como ele próprio argumenta: “A influência enóquica só é provável em duas passagens mateanas, 19,28 e 25,31, nas quais o Filho do Homem se assenta em seu trono glorioso (cf. 1 Enoque 61-62), e isso é um desenvolvimento distintamente secundário”, COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica: Uma Introdução à Literatura Apocalíptica Judaica*, p. 277.

<sup>113</sup> CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (vol. 1), p. 43. (tradução nossa)

propriedades, de modo que a disputa por terras se tornou um dos principais sinais de imposição de poder, não somente nos tempos de Herodes, o grande, como, do mesmo modo, de seus filhos. Os capítulos 62 e 63 de Similitudes, dessa forma, dão um forte indício da relação entre judeus e os reis de seu tempo, relação essa que foi marcada pelo arrendamento de terras, e que encontra amplo paralelo no período dos reis herodianos.

Como lembra Charlesworth, estes judeus perderam suas terras “tornando-se trabalhadores ou arrendatários no que havia sido a terra de seus ancestrais”, muitas delas agora em posse dos romanos, que “adquiriram grandes quantidades de terra dos judeus”.<sup>114</sup> Muitos desses novos proprietários estrangeiros de terras judaicas, nem mesmo moravam em suas propriedades, como na conhecida parábola dos lavradores iníquos (Mc 12,1-12), o que estreita a relação entre esse contexto histórico e as linhas sociológicas por trás da composição de Similitudes.

Este evento catastrófico – a perda de terras e propriedades judaicas para Herodes e outros traidores romanos – parece, a meu ver, espelhado nas Parábolas de Enoque. [...] Portanto, discernimos outra razão pela qual a obra chamada Parábolas de Enoque provavelmente foi composta pouco depois de 37 a.C. e, possivelmente, até à época do ministério de Jesus. As escavações arqueológicas reforçam a conclusão que obtivemos dos textos. As escavações recentes nos ajudam a entender que dois terços da terra desejável (a terra seca) foram perdidas para a dinastia herodiana desde o final do primeiro século a.C. até às duas primeiras décadas do primeiro século d.C. O surgimento de grandes solares suntuosos e moradas palacianas testemunha um novo desenvolvimento no período herodiano. Riqueza extrema, como na Roma imperial, é evidente na antiga Palestina.<sup>115</sup>

Charlesworth conclui, então, que as evidências literárias, sociológicas e arqueológicas apontam para uma identificação da origem de Similitudes no contexto do governo herodiano. Dessa forma, as “Parábolas de Enoque não dependem dos Evangelhos”, registra de forma contundente Charlesworth, “em vez disso, os evangelistas dependem dessa obra apocalíptica judaica anterior, ou, pelo menos, são influenciados pelas tradições nela preservadas”.<sup>116</sup> Isso, para ele, está explicitamente relacionado com os ditos apocalípticos do “Filho do Homem”, tal

<sup>114</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 51-52. (tradução nossa) Além dos pequenos proprietários, vários judeus de economia média foram expropriados de suas propriedades, neste mesmo período herodiano, como assinala, a partir de Josefo, Charlesworth, “muitos dos judeus perderam suas terras para Herodes e seus aristocratas; não apenas os pequenos proprietários, mas também muitos dos latifundiários, perderam suas terras para Herodes e sua hierarquia (Ant 17.304-14)”, CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 51. (tradução nossa)

<sup>115</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 52. (tradução nossa) O mérito da análise de Charlesworth é que ela parte de uma pesquisa absolutamente transdisciplinar e responsável. De fato, os dados a partir dos quais ele reinterpreta as evidências são amplamente rigorosos do ponto de vista metodológico. A mórbida e corrupta relação entre Império, Templo e Reino é seguramente um ambiente provável para as frequentes críticas expostas em Similitudes.

<sup>116</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 53 (tradução nossa)

como Mc 13,24-27. Uma vez reconhecida a antiguidade de Similitudes, é impossível não notar, para Charlesworth, a influência nas tradições apocalípticas do “Filho do Homem”. E uma vez que o local de origem dos textos enóquicos é, muito provavelmente, a Galileia, a probabilidade de o próprio Jesus estar definitivamente familiarizado com esses textos é realmente notável.<sup>117</sup>

Charlesworth registra, portanto, duas notáveis informações a respeito da relação entre Jesus e Similitudes: data e origem. Que Jesus tivesse conhecimento das tradições enóquicas para Charlesworth, é um fato provável, e Similitudes dá mostras verossímeis de que a emblemática e apocalíptica expressão “Filho do Homem”, tão comumente usada por Jesus, eventualmente pode por ele ter sido conhecida através dos enoquitas residentes da Galileia. A partir desse dado, o entrelaçamento entre 1En 62,5/70,1-4 e Mc 13,24-27 fica ainda mais evidente, e Jesus pode de fato ter moldado sua autocompreensão messiânica a partir dos escritos e/ou tradições de Similitudes de Enoque. Se os autores de Similitudes não antecederam em muito o ministério de Jesus e fossem de fato mestres galileus conhecidos, conjectura Charlesworth, “então Jesus provavelmente teria tido a oportunidade de aprender em primeira mão sobre seus ensinamentos por meio de discussões e debates”.<sup>118</sup>

Na mesma obra organizada por James H. Charlesworth e Darrell L. Bock, *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, **Leslie Walck**, que já havia produzido um influente trabalho sobre o uso comum do termo “Filho do Homem” em Similitudes de Enoque e no Evangelho de Mateus,<sup>119</sup> publicou também uma pormenorizada pesquisa a respeito da influência de Similitudes nos Sinóticos, *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*. Na esteira do amplo consenso que foi se consolidando desde o final do séc. XX, Walck definiu a data de Similitudes “provavelmente no final ou logo após o reinado do Rei Herodes, o Grande”, o que quer dizer várias décadas antes do ministério de Jesus; o que, para Walck, reforça a probabilidade da “influência das Parábolas de Enoque não apenas no Novo Testamento, mas também nos Evangelhos Sinóticos em particular”.<sup>120</sup> Para Walck, uma das principais evidências de tal relação reside justamente no emblemático uso comum do termo “Filho do Homem”.

<sup>117</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 53-54.

<sup>118</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 56. (tradução nossa)

<sup>119</sup> WALCK, L. W., *Son of Man in the Parables of Enoch and in Mathew*, 252p.

<sup>120</sup> Walck registra que durante muito tempo Similitudes foi rejeitada e/ou negligenciada justamente em razão de seu processo de datação, baseado, quase que exclusivamente, em sua ausência nos manuscritos de Qumran e nas citações patrísticas do séc. II, mas, como argumenta Walck, “no final do século XX e no século XXI, surgiu um amplo consenso sugerindo que as Parábolas de Enoque podem ser datadas de alguns anos antes ou por volta da virada da era, provavelmente no final ou logo após o reinado do rei Herodes, o Grande. Este interesse renovado nas Parábolas de Enoque revigora muitas questões, incluindo a questão da influência das Parábolas de Enoque não

Walck faz uma análise dos três grupos de ditos relacionados ao “Filho do Homem” nos sinóticos, e a partir deles investiga a possível influência ou apropriação literária de Similitudes. Os ditos “terrenos” do “Filho do Homem” dizem respeito aos textos que mencionam a autoridade terrena de Jesus (Mc 2,10; 2,28), embora não reflitam nenhum tipo de dependência verbal de Similitudes, esses ditos compartilham com Similitudes a atribuição de autoridade do “Filho do Homem”.<sup>121</sup> Já aqueles que estão relacionados ao sofrimento do “Filho do Homem” (Mc 8,31; Mc 9,31; Mc 10,33-34) estão ausentes da fonte Q utilizada por Mateus e Lucas, mas presentes em Marcos, a partir do qual os outros dois sinóticos compartilham seus textos.

Esse grupo de *logia* reflete pouca dependência de Similitudes, no qual o “Filho do Homem” é comumente retratado como tendo autoridade escatológica, mas parece inverter a lógica da expectativa de juízo a partir da imagem do Servo Sofredor de Isaías. Walck, contudo, recorda que a preocupação de Similitudes com o sofrimento dos oprimidos, na mesma medida em que enfatiza o caráter escatológico do “Filho do Homem”, podem de alguma forma ter subsidiado um referencial teológico a esse grupo de ditos.<sup>122</sup>

O terceiro grupo de ditos do “Filho do Homem”, de caráter especificamente escatológico (Mc 8,38-9,1; Mc 13,26; Mc 14,62), segundo argumenta Walck, traz uma série de paralelos com os ditos do “Filho do Homem” de Similitudes. O caráter escatológico/judicial (Mc 13,26-27; Mc 14,62), a presença de anjos (Mc 8,38; Mc 13,26-27; Mc 14,62) e a relação com a glória do Pai (Mc 8,38) refletem de perto a posição de juiz do “Filho do Homem” de Similitudes (1En 46,1-7; 62,1-7; 69,28-29), bem como a forte presença dos anjos (1En 70,1-4; 71,13-17) e, muito enfaticamente, sua relação com o “Senhor dos espíritos” (1En 46,1-7; 48,2). Um conjunto de

---

apenas no Novo Testamento, mas também nos Evangelhos Sinóticos em particular”, WALCK, L., *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, p. 231-232. (tradução nossa)

<sup>121</sup> Embora essa influência tenha sido durante muito tempo rejeitada, especialmente no debate filológico, a questão da similaridade em relação à atribuição de autoridade, como bem demonstra Walck, certamente conectam esses ditos dentro de um espectro comum de compreensão do Filho do Homem: “Essa afirmação, de que o Filho do Homem terreno nos Sinóticos tem autoridade divinamente designada, reflete um ponto de semelhança com a visão do Filho do Homem das Parábolas de Enoque e está em consonância com a perspectiva teológica das Parábolas de Enoque. É provável, então, que as Parábolas de Enoque tenham exercido alguma influência generalizada sobre o autor de Marcos ao moldar a representação de Marcos e, portanto, o retrato do Filho do Homem no Evangelho Sinótico”, WALCK, L., *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, p. 241. (tradução nossa)

<sup>122</sup> Walck não propõe, no entanto, uma influência direta, mas um pano de fundo comum: “os ditos de sofrimento são fundamentados em um conceito comum às Parábolas de Enoque e aos Sinóticos: identificação da figura do salvador com os oprimidos e a ação em favor deles. As palavras de sofrimento mostram que o Filho do Homem, por meio do sofrimento redentor, se identifica e age em nome daqueles que sofrem sob o poder do mal, assim como o Filho do Homem nas Parábolas de Enoque se identifica e age em nome dos justos e eleitos que sofrem nas mãos dos reis opressores e poderosos. Isso novamente indica um pano de fundo teológico similar operando no conceito do Filho do Homem tanto nas Parábolas de Enoque quanto nos Sinóticos”, WALCK, L., *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, p. 242-243. (tradução nossa)

paralelos que não podem ser encontrados em outro lugar, mesmo em Dn 7,13, senão em Similitudes de Enoque, o que, conforme argumenta Walck, reverbera como evidência da relação de dependência dos Sinóticos com os ditos do “Filho do Homem” de Similitudes, em especial em relação aos ditos da terceira categoria, isto é, em referência ao caráter escatológico do “Filho do Homem”.<sup>123</sup>

A relação específica entre Similitudes de Enoque e Mc 13,24-27, como enfaticamente registra Walck, chama ainda mais a atenção: o caráter glorioso do “Filho do Homem” (1En 46,2-3; Mc 13,26), a esperança aos justos e eleitos (1En 62,13; Mc 13,27), bem como a reunião dos mesmos pelos anjos (1En 61,1-3 Mc 13,27), são apenas algumas das características que fazem com que Walck aponte “semelhanças muito próximas” entre Mc 13,24-27 e Similitudes, “e provavelmente de forma consciente pelo autor de Marcos”.<sup>124</sup> A pesquisa de Walck, um pouco diferente do que propõe Charlesworth, não se preocupa com as evidências da origem de Similitudes, mas em apontar, no nível literário, as relações de influência, em alguns casos de forma muito objetiva e direta, de Similitudes sobre os sinóticos, incluindo o paradigmático texto de Mc 13,24-27, que possui um número inegável de proximidades com Similitudes.

Apenas seis anos após a publicação de *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, organizado por James H. Charlesworth e Darrell L. Bock, surgiu, em 2016, o aclamado *Enoch and Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions and Intertextuality*, organizado por Gabriele Boccaccini e Loren T. Stuckenbruck. Entre as pesquisas apresentadas, poucas tiveram tanta ressonância acadêmica como a de **Lester L. Grabbe**, *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, publicada no capítulo nove da obra.

Essa pesquisa é particularmente importante para a análise de Mc 13,24-27, justamente porque retoma a relação de intertextualidade entre um de seus elementos constitutivos mais importantes, a expressão “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*o Filho do Homem*”, e sua origem subjacente na complexa literatura judaica do período do Segundo Templo. A preocupação de Grabbe, no

---

<sup>123</sup> Muitas pesquisas restringem-se a apontar o texto de Dn 7,13 como a fonte desse terceiro grupo de ditos do “Filho do Homem”, atribuindo à criatividade cristã primitiva os elementos característicos dos textos sinóticos, ignorando que muitos desses elementos, embora ausentes em Dn 7,13, são constituintes dos ditos do Filho do Homem de Similitudes. Com o consenso acadêmico cada vez mais caminhando para uma datação mais primitiva desse texto, a inclinação tem sido a de revisar também a sua influência sobre o Novo Testamento, em especial com relação aos ditos escatológicos do “Filho do Homem” presentes nos sinóticos, WALCK, L., *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, p. 243-245.

<sup>124</sup> Walck também não se preocupa com a análise a respeito do Jesus histórico. Sua conclusão parte dos dados evidenciados pelo texto, os quais apontam em uma direção muito bem definida, isto é, o autor desses ditos conhecia e estava familiarizado com os textos de Similitudes, WALCK, L., *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, p. 244-245.

entanto, não reside tanto na análise historiográfica por trás da autoria do termo, isto é, se sua origem deve remeter ao Jesus histórico ou a algum movimento cristão primitivo, mas sua redação como a temos atualmente, e em que medida, independente do uso histórico, ela está relacionada com a literatura judaica anterior.<sup>125</sup>

Para Grabbe, dois paradigmas são fundamentais na origem do termo “Filho do Homem”: seu uso em Dn 7,13 e em Similitudes de Enoque e, respectivamente, sua apropriação em textos do Novo Testamento, especialmente os evangelhos sinóticos. Embora haja de fato uma identificação do “כְּבָר אֶנְשׁ/*um como filho do homem*” com os “עֲלִיּוֹנִיךָ/*santos do altíssimo*”, Grabbe argumenta que esse fator não impede, de fato, “que ele [“um como filho do homem”] constitua um ser real ou personagem sobrenatural dentro do mundo mítico do texto”.<sup>126</sup>

Em Similitudes de Enoque o problema é ainda mais complexo e o uso de “Filho do Homem” no corpo de seu texto, como evidência para um título desse tipo no Judaísmo do Segundo Templo, foi descartado justamente em razão de que a maior parte da crítica, no séc. XX, situou a sua origem em um período bem posterior à queda do Templo. Com a virada do consenso, no entanto, o amplo uso do termo em Similitudes não só corrobora o entendimento do termo como um título, como também reforça seu uso messiânico, uma vez que o termo, em Similitudes, como Grabbe destaca, é deliberadamente dedicado a esse fim.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 189-190. A pesquisa a respeito da historicidade dos ditos do “Filho do Homem” nos evangelhos, contudo, é um ponto relevante para a análise da relação desses ditos, por exemplo, com Similitudes. Caso os ditos remontem a Jesus, a influência de Similitudes é mais esperada, especialmente em razão de que o seu background, não sendo um cristão primitivo, por assim dizer, deveria ser justamente a literatura judaica de seu tempo, anterior a ele ou contemporânea. Ao não tratar desse aspecto, portanto, Grabbe limita sua pesquisa em um espectro menor de alcance.

<sup>126</sup> GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 182. (tradução nossa) Grabbe sugere, inclusive, uma eventual identificação com os personagens de Gabriel ou Miguel com base nos textos de Dn 8,16; 9,21 e 10,5-20. Como ele mesmo registra: “Nesse caso, há um bom argumento a ser feito de que ‘alguém como um filho do homem’ era o arcanjo Miguel. Uma expressão semelhante à de Dan 7:13 é encontrada no texto hebraico de Dn 10:16: ‘E eis que alguém como os filhos do homem [אֲדָם בְּנֵי כְדָמִית] estava tocando meus lábios.’ Isso se refere a um ser celestial que está empenhado em se opor aos príncipes da Pérsia e da Grécia (10:5–6, 12–13, 16–20), talvez Gabriel (já que está sendo ajudado por ‘Miguel, um dos primeiros príncipes’, e é a única outra figura angelical mencionada em Daniel [8:16; 9:21])”, GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 181-182. (tradução nossa)

<sup>127</sup> Grabbe faz uma importante análise da identificação do “Filho do Homem” de Similitudes com o próprio Enoque (1En 71), mas, ainda que esse seja o caso, como Grabbe sustenta, não descarta o amplo número de evidências em torno das atribuições messiânicas desse personagem: “Mesmo que finalmente se diga que Enoque é o ‘Filho do Homem’, ele ainda é uma figura celestial com características muito além do humano e do natural; ele é um ser sobrenatural, seja visto como ‘meu Escolhido’, ‘meu Ungido’ ou ‘este Filho do Homem’. Todas essas são designações significativas desse ser celestial. Para repetir o que foi observado acima, a questão de saber se ‘Filho do Homem’ é um título torna-se uma mera questão escolástica à luz da forma como a figura foi desenvolvida ao longo de vinte e cinco capítulos. Ele é um indivíduo messiânico celestial que é repetidamente referido como ‘Filho

A revisão de Dn 7,13 e Similitudes de Enoque, sem sombra de dúvidas, permite uma análise um pouco mais compreensível no uso do título “Filho do Homem” em textos como Mc 13,24-27. Grabbe, contudo, mantém-se mais reticente nesse ponto e seu entendimento de que Similitudes foi composto entre a primeira parte do séc. I d.C. e o final do mesmo século limitam o raio de influência de Similitudes ao Evangelho do Mateus: “Muitas das características da figura nas Parábolas também ocorrem em Mateus, mas não em Dan 7 ou outra literatura antiga”.<sup>128</sup> Para Grabbe, porém, é bastante claro que os sinóticos compartilham com Similitudes a mesma condição de titulação messiânica do “Filho do Homem”, e que isso, notadamente, não foi uma peculiaridade cristã primitiva.

“Filho do Homem” claramente funcionava como um título ou algo semelhante a ele em alguns círculos do judaísmo tardio do Segundo Templo. Seu emprego nas Parábolas de Enoque e nos evangelhos mostra que foi assim usado por alguns grupos dentro do judaísmo. A frase “Filho do Homem” é uma das quatro designações aplicadas a uma figura central nas Parábolas, juntamente com “o Escolhido”, “o Ungido” e “o Justo”. [...] Parece não haver dúvida de que o “filho do homem” assumiu uma identidade messiânica nas Parábolas de Enoque.<sup>129</sup>

A pesquisa de Grabbe, nesse sentido, traz um elemento importante para o tema, justamente na medida em que consegue estabelecer um bom número de evidências, intrinsecamente textuais, para a constatação do uso, ainda que não amplamente difundido, do termo “Filho do Homem” não só como título, como se observa em Dn 7,13, mas também em sentido messiânico, como em Similitudes de Enoque. Embora Grabbe estenda o nível de eventual influência de Similitudes apenas a Mateus, ele parte de uma constatação de data que em sua pesquisa não ficou bem estabelecida, além de dissociar o seu trabalho da análise

---

do Homem’ nas Parábolas. ‘Filho do Homem’ tem um significado que vai muito além do simples significado de ‘humano, ser humano’”, GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 186. (tradução nossa)

<sup>128</sup> Grabbe destaca, especificamente, a visão do Trono e o caráter enfaticamente judicial, ambas características presentes tanto em Similitudes como em Mt 19,28 e 25,31, o que, para Grabbe, sugere uma relação de dependência muito próxima entre esses dois corpora; mais uma vez, Grabbe não parece pressupor que esse dito remonte a Jesus, GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 192-193.

<sup>129</sup> GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 196. (tradução nossa) Esse dado, muito naturalmente, reforça, contra a tese de que a atribuição messiânica é invenção cristã primitiva, de que os ditos sinóticos remontam a uma tradição enoquica anterior ou contemporânea ao período de composição do Novo Testamento: “Parece não haver dúvida de que o ‘filho do homem’ assumiu uma identidade messiânica nas Parábolas de Enoque. [...] ‘Filho do Homem’ funciona como um título para Jesus nos evangelhos e Atos. Além disso, o argumento de que há influência direta das Parábolas de Enoque no Evangelho de Mateus parece bem fundamentado e indica que a figura do Filho do Homem não é apenas um empréstimo de Daniel”, GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 196. (tradução nossa)

historiográfica a respeito da origem dos ditos dos evangelhos, o que limitou significativamente o seu espectro de pesquisa.<sup>130</sup>

## 2.5. Análise e levantamento dos resultados

Um dos primeiros elementos a despontarem na pesquisa foi justamente a drástica mudança de perspectiva no que diz respeito à origem historiográfica do dito contido em Mc 13,24-27. Se no final do séc. XIX e início do XX os estudos apontavam para uma origem cristã primitiva, o consenso foi nitidamente contornando as proposições anteriores. Não se pode falar de uma nova e preponderante concepção, pois naturalmente ainda não há nenhuma homogeneidade entre os estudiosos. Entretanto, pode-se afirmar uma significativa mudança no consenso, que deixou de ser majoritário para um dos lados e, atualmente, pende para uma compreensão bem mais positiva em relação à originalidade do dito remeter ao próprio Jesus.

Se as perspectivas de Schweitzer e Bultmann foram preponderantes até os anos 1960, reforçando a autoria cristã primitiva de Mc 13,24-27, o debate entre Vermes e Jeremias, entre outros, demonstrou uma importante fissura nessa perspectiva, especialmente na plausibilidade filológica do termo “ὄτις τοῦ ἀνθρώπου” remontar a Jesus. Segundo Sanders, Dunn e Hurtado bem demonstraram, entre o final do séc. XX e o início do XXI, a possibilidade de o dito remontar a Jesus não só é concreta como é provável.

Por outro lado, o olhar exegético sobre os diferentes e variados elementos narrativos presentes em Mc 13,24-27 foi adquirindo novas e importantes nuances, tanto do ponto de vista narrativo, retórico e sociopolítico, como muito bem salientaram Cranfield e Myers, quanto a partir de sua compreensão de gênero e dos textos-fonte nele presentes, como destacado especialmente nos excelentes comentários de Lane e A. Y. Collins, além da importante e recente pesquisa de Ramos.

Poucos trabalhos, nesse sentido, contudo, se tornaram tão relevantes quanto a pesquisa de Wright, em que análise narrativa, retórica e sociopolítica foram definitivamente conjugadas com uma abrangente percepção de gênero e análise dos textos-fonte. De modo geral, o levantamento desses dados pode demonstrar, de forma bastante perceptível, a importância do

---

<sup>130</sup> Grabbe traça um espectro muito amplo de tempo, da primeira parte do séc. I d.C. até o seu final, não se debruçando sobre os elementos que lhe permitem considerar tão ampla possibilidade de tempo. Isso, mais uma vez, limita sua pesquisa do ponto de vista da análise comparativa, uma vez que o restringiu à composição dos documentos, e não à origem real dos ditos.

conjunto dos elementos narrativos e de gênero presentes em Mc 13,24-27, para além de qualquer ênfase meramente historiográfica.

Não se pode dizer, porém, que haja um arrefecimento do debate em relação à influência de Similitudes sobre os ditos apocalípticos do “Filho do Homem” e, portanto, sobre Mc 13,24-27. Em relação a esse aspecto, o consenso, especialmente a partir das traduções e comentários de Charles, inclinou-se mais em afirmar a influência de Similitudes sobre os ditos sinóticos. Porém, apenas até a descoberta dos manuscritos de Qumran, quando se constatou a ausência de Similitudes, o que mudou a adesão dessa perspectiva para o sentido oposto, como ficou bem demonstrado nos dados apresentados por Milik.

Mais recentemente, contudo, o debate voltou a arrefecer a opinião crítica, principalmente a partir de pesquisas que apontam novos elementos literários, historiográficos e arqueológicos, que atestam a possibilidade, sustentada especialmente por Charlesworth – talvez um dos mais importantes eruditos em Judaísmo do Segundo Templo das últimas décadas –, do próprio Jesus ter tido acesso às tradições que vieram compor o livro que hoje conhecemos como Similitudes de Enoque.

### Capítulo 3: Análise Retórica Bíblica Semítica da seção de Mc 11,1–13,27

Antes de nos determos no texto de Mc 13,24-27 propriamente dito, uma análise do contexto redacional se faz necessária, o que faremos a partir da Análise Retórica. A estrutura e a composição do evangelho de Marcos apresentam algumas peculiaridades bem notáveis, o que já têm sido motivo de debates pelo menos desde Papias.<sup>131</sup> O corolário cada vez mais irreversível de que Marcos tenha estruturado seu relato a partir de unidades literárias pré-marcanas, por outro lado, precisa ser justificado a partir de critérios técnicos e observáveis.

Norman Perrin foi um dos primeiros a sistematizar uma proposta hermenêutica em torno dos enunciados sumários, pequenas inserções redacionais do próprio Marcos, com propósitos de conectar as tradições literárias de suas fontes, criando elementos estruturantes característicos de sua própria mão redacional, como o segredo messiânico e a imagética cristológica caracteristicamente marcana, além de reordenar essas tradições mais primitivas em um novo construto retórico.<sup>132</sup>

Sellew, no entanto, embora reconheça o trabalho de Perrin em torno dos enunciados sumários, concentra-se na estratificação daquilo que ele identifica como “cenas-didáticas”, textos de ensino usados por Marcos em sua atividade composicional e de estruturação de seu relato, demonstrando uma notável “continuidade entre as tradições pré-marcanas e a própria redação e composição de Marcos”.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Papias, citado por Eusébio, justifica a falta de ordem do evangelho de Marcos a partir de sua suposta dependência das memórias de Pedro, EUSÉBIO, *História eclesiástica*, p. 113; Collins explica que o relato de Papias pode espelhar uma possível preferência primitiva pelo relato de Mateus, mas que o dito de fato ecoa um problema muito primordial a respeito da estrutura do evangelho de Marcos, COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 85; Parker aponta inúmeras inconsistências na estrutura e no conteúdo do evangelho de Marcos, o que pra ele, embora destoe de uma ampla gama de pesquisas, constitui um dos elementos que corroboram uma composição bastante tardia de Marcos, PARKER, P., *A second look at the gospel before Mark*, p. 389-413.

<sup>132</sup> Perrin cita como exemplo os textos de Mc 6,1-6 e Mc 14,61, que desempenham funções retrospectivas e prospectivas, entrelaçando as tradições literárias pré-marcanas, PERRIN, N., *The interpretation of the gospel of Mark*, p. 122-123; Hedrick recapitula o material que Perrin identifica como editorial, e o divide em três níveis: sumários editoriais (Mc 1,14-15, 21-22, 39; 2,13; 3,7-12; 5,21; 6,6b, 12-13, 30-33, 53-56; 10,1), material introdutório (Mc 13,1-5; 14,1-2, 10-12) e histórias transicionais (8,22-26; 10,46-52), mas constrói uma crítica notável à abordagem de Perrin, a partir de elementos e artifícios literários similares na obra de Filostrato, HEDRICK, C. W., *A função de “enunciados sumários” na composição do evangelho de Marcos*, p. 5-24.

<sup>133</sup> Sellew argumenta que essas cenas didáticas possuíam um padrão literário amplamente comum na literatura judaica, sob o qual a figura de um professor ou revelador (apocalíptico) traz um enunciado ambíguo ou obscuro, ao que seu interlocutor expressa dúvida, originando uma resposta mais clara; entre outros, Sellew usa como exemplo os textos de Mc 4,3-20; 7,1-23; 8,14-21 que, segundo ele argumenta, apontam para um padrão encontrado nas tradições pré-marcanas e continuada na redação de Marcos, evidenciando uma continuidade retórica entre o autor e suas fontes, SELLEW, *Didactic Scenes in Mark*, p. 613-634.

O que Perrin e Sellev têm em comum é o reconhecimento das fontes pré-marcianas, que explicam muito do caráter episódico de algumas das unidades marcianas, e a percepção de que o trabalho editorial e teológico de Marcos perfaz uma estrutura absolutamente nova e paradigmática. Somente à medida que se compreende a atividade retórica de Marcos, então, é que se pode inferir a respeito de sua teologia.

Em vista dos objetivos da presente pesquisa, as questões composicionais e estruturais nos ajudam a entender também a dinâmica do texto de Mc 13,24-27, sobretudo no que diz respeito ao seu contexto composicional e a dinâmica retórica por trás dele.<sup>134</sup> Por outro lado, a carência de uma metodologia própria de crítica retórica torna a busca pelo trabalho editorial de Marcos muito mais dificultosa e superficial.

Segundo Meynet, parte da deficiência metodológica em torno de critérios retóricos reside basicamente no emprego de formas e estruturas retiradas do contexto de retórica greco-romana, o que dificulta especialmente a análise de textos antigos do mundo semítico.<sup>135</sup> Para análise composicional e retórica do contexto de Mc 13,24-27, utilizaremos, portanto, o método de Análise Retórica Bíblica Semítica, investigando os traços retóricos e composicionais da seção redacional mais ampla a qual o texto se encontra: Mc 11,1–13,27.

### 3.1. Análise Retórica Bíblica Semítica da seção de Mc 11,1–13,27

A seção narrativa de Mc 11,1–13,37 é marcada por uma mudança geográfica bastante específica: a chegada de Jesus em Jerusalém. O final dessa seção também coincide com o fim

---

<sup>134</sup> Incignere acertadamente aponta para o forte caráter retórico de Marcos, segundo o qual “continuamente alude a outros textos de seu drama”, tornando seus aspectos teológicos inerentes à sua estrutura retórica, INCIGNERI, B. J., *The Gospel to the Romans: the setting and rhetoric of Mark's Gospel*, p. 42; ao posicionar Marcos no contexto das discussões retóricas contemporâneas, Smith também lembra o quanto a exegese pode ser inadvertida ao inferir dados teológicos apenas a partir de análises linguísticas e redacionais, ao passo que as construções teológicas muitas vezes subjazem sobre os parâmetros estrutural das intenções retóricas de Marcos, SMITH, S. H., *The literary structure of Mark 11:1-12:40*, p. 104-105.

<sup>135</sup> Kennedy fornece um bom conjunto de elementos retóricos para a interpretação do Novo Testamento, mas faz isso à luz das pressuposições da retórica greco-romana, com pressuposições muitas vezes racionalistas e lineares da literatura bíblica, KENNEDY, G. A., *New Testament through rhetorical criticism*, p. 3-38; Meynet, por outro lado, lembra de peculiaridades que são próprias e características da literatura semítica, amplamente ausentes dos manuais e tratados de oratória do ambiente greco-romano, de modo que é necessário romper com pressuposições lineares da retórica grega, e passar a analisar a literatura bíblica a partir do contexto literário semítico, o que o levou à construção de uma metodologia própria para a análise retórica bíblica semítica, MEYNET, R., *Rhetorical analysis*, p. 37-43; Gonzaga, igualmente, postula a necessidade de uma metodologia que leve em consideração o contexto semítico do ambiente bíblico, o que pede uma maior atenção aos elementos linguístico-literários próprios da literatura bíblica, reafirmando a necessidade de uma maior conjugação entre o método histórico-crítico e uma metodologia própria de crítica retórica, como a Análise Retórica Bíblica Semítica, GONZAGA, W., *Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 7-17.

do discurso escatológico, e a seção seguinte passará a desenvolver outro tema: o início da Paixão de Cristo (Mc 14,1–16,8).<sup>136</sup> O conteúdo disposto entre as perícopes de Mc 11,1–13,27 também delimita um tema específico: a oposição entre Jesus e as autoridades relacionadas ao Templo.<sup>137</sup>

Embora a seção, como a temos atualmente, tenha seu término com as duas parábolas entre Mc 13,28-37, como já se demonstrou na análise da constituição redacional, há alguns indícios de que as parábolas foram acrescentadas quando a seção já estava constituída em Mc 11,1–13,27,<sup>138</sup> de modo que os lastros retóricos da redação marcana já estavam bem delimitados. Por esse motivo, portanto, é que abordaremos os limites mais primitivos da seção, fazendo sempre referência à seção de Mc 11,1–13,27, não ignorando, contudo, que estes limites vieram posteriormente a se ampliar na seção canônica que atualmente é delimitada em Mc 11,1–13,37.

A relação retórica entre as perícopes desta seção chamam a atenção especialmente a partir dos textos que delimitam a sua moldura narrativa. Enquanto a entrada triunfal (Mc 11,1-11) situa a presença de Jesus “πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν/*próximo ao Monte das Oliveiras*”, esta delimitação geográfica só será repetida no início do discurso escatológico, quando é dito que Jesus se assentou sobre o “τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν/*o Monte das Oliveiras*”. A partir desse ponto, pode-se perceber uma clara relação narrativa e temática entre algumas das perícopes, que

<sup>136</sup> Uma análise dessa estrutura pode ser vista em GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Marcos 13,1-2: sinais escatológicos, p. 41-68. Stein concorda que Mc 16,9-20 não é original e que o Evangelho de Marcos, na forma como o temos hoje, termina em Mc 16,8, embora o seu final original certamente tenha se perdido, STEIN, R. H., Marcos, p. 91-905. Evans faz uma síntese da discussão a respeito do final mais longo de Marcos e conclui que a maior parte dos estudiosos, por motivos diversos e absolutamente verificáveis, especialmente relacionados ao vocabulário narrativo, rejeita os vv.9-20 como autênticos, EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 333.

<sup>137</sup> Taylor propõe a mudança topográfica como o principal fator a indicar o início da seção (Mc 11,1), assim como o fim do discurso escatológico pontua o seu término (Mc 13,37), sendo que as parábolas foram, na concepção de Taylor, artificialmente compiladas. O tema da seção de Mc 11,1–13,37, portanto, é perpassado pela dramática oposição até o ponto em que se inicia um novo conjunto narrativo, que gravita em torno da inevitável Paixão de Cristo (Mc 14,1-16,8), TAYLOR, V., The Gospel according to St. Mark, p. 450; 519-526.

<sup>138</sup> Stein mantém cautela ao tratar da análise composicional do discurso escatológico, mas argumenta que a posição das duas parábolas, logo após Mc 13,1-27, reflete as características composicionais de Marcos. Embora Jesus certamente tenha sido o autor das parábolas, sua posição atual é posterior: “É provável que a mão de Marcos seja vista mais claramente no posicionamento desse material depois de Mc 13,1-27”, STEIN, R. H., Marcos, 757. Essa posição remonta aos estudos de Jeremias, como abordado anteriormente, que enxerga em Jesus a autoria original das parábolas, que, no entanto, foram editadas e reposicionadas para se encaixarem ao término do discurso escatológico, JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 52-55; 121. Evans também sugere uma combinação redacional, enfatizada pelos seguintes termos: “ταῦτα γινόμενα/*essas coisas acontecerão*” (v.29); “ταῦτα πάντα γένηται/*todas essas coisas devem acontecer*” (v.30); “παρέλθῃ/*passar*” (v.30); “παρελεύσονται/*passar*” (v.31); “ἀγρυπνεῖτε/*estar alerta*” (v.33); “γρηγορεῖτε/*vigiar*” (vv.35.37); “ἐπὶ θύραις/*nos portões*” (v.29); “θυρωρῶ/*porteiro*” (v.34), EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 333.

parecem formar uma estrutura paralela concêntrica, na qual o tema da oposição é visto em contraste,<sup>139</sup> bem como o tópico da ressurreição, que molda a redação de Marcos, é posto em clara evidência retórica, no centro da estrutura.<sup>140</sup> Naturalmente, cada um dos paralelos precisa ser corretamente justificado, o que fazemos a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS).

<p>\A(1) - Diante do Templo: entrada em Jerusalém e entronização temporal do Filho de Davi; 11,1-11</p> <p>\B(1) - Manifesto contra o Templo (figueira; purificação; “este monte” ao mar); 11,12-26</p> <p>\C(1) - a autoridade de Jesus questionada pelos mestres da lei; 11,27-33</p> <p>\D(1) - uma parábola subversiva: a política opressiva de Jerusalém; 12,1-12</p> <p>\E(1) - ao único Deus, a quem pertence tudo, e não a César; 12,13-17</p> <p> F - uma apologia teológica à ressurreição; 12,18-27</p> <p>/E(2) - o Deus único e a ética do Reino; 12,28-34</p> <p>/D(2) - uma apologia à estatura política e teológica de Jesus; 12,35-37</p> <p>/C(2) - um “juízo mais severo” aos mestres da lei; 12,38-40</p> <p>/B(2) – Manifesto contra o Templo: diante do gazofilácio, saindo do Templo; 12,41–13,2</p> <p>/A(2) – Diante do Templo: a queda de Jerusalém e a vinda do “Filho do Homem” em entronização celestial 13,3-27<sup>141</sup></p>
---

Tabela 16: Paralelismo concêntrico proposto por Gonzaga e Sant’Anna (2023)

### 3.2. Análise Retórica Bíblica Semítica da relação entre Mc 11,1-11 e Mc 13,3-27

A perícopos de Mc 11,1-11 é um dos textos mais emblemáticos do Evangelho de Marcos. A chegada de Jesus aos arredores de Jerusalém, a comissão de seus discípulos para trazerem-lhe um “jumentinho”, bem como sua respectiva entrada na cidade, sob clamores de entronização davídica e montado sobre o mesmo animal que mandara buscarem, dão o tom messiânico desse relato.<sup>142</sup> De certa forma, no entanto, estão ausentes do relato qualquer tipo de imagética

<sup>139</sup> O contraste deve ser alcançado a partir de temas ou léxicos que apontem algum grau de similaridade, a partir da qual pode-se constatar uma relação de identidade ou oposição, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 182-183.

<sup>140</sup> O caráter concêntrico da retórica semítica é uma característica particularmente importante na literatura judaica e cristã primitiva, sendo uma marca distintiva em relação à retórica greco-romana, que pressupõe uma narrativa bem mais linear, GONZAGA, W., *Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 12.

<sup>141</sup> GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., *Marcos 13, 1-2: sinais escatológicos*, p. 51.

<sup>142</sup> Stein lembra, acertadamente, que os peregrinos entravam em Jerusalém a pé, enquanto a entrada de Jesus, sobre um jumentinho, constitui um “ato messiânico consciente”. Assim, embora eventualmente, e a despeito da consciência messiânica de Jesus, o povo o tenha saudado como a “um mestre religioso famoso”, a partir da saudação entusiástica, “a natureza messiânica e ainda assim oculta desse evento foi claramente entendida por Marcos”, STEIN, R. H., *Marcos*, p. 614-615.

apocalíptica ou de conotação escatológica.

O relato segue o padrão histórico de cortejos triunfais, refletindo elementos muito similares aos de outros líderes que entraram em Jerusalém com pretensões bélicas e políticas.<sup>143</sup> O caráter histórico e messiânico do relato, portanto, contrasta com a condição celestial e apocalíptica de Mc 13,24-27, quando o “Filho do Homem” é visto “vindo nas nuvens”, em contraste com a entrada em Jerusalém, quando Jesus aparecesse vindo “sobre um jumentinho”.<sup>144</sup>

O próprio título davídico com o qual Jesus é aclamado em Mc 11,1-11, como aquele vem em nome do “τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ/*do nosso pai Davi*” (v.10), posteriormente entendido como sinônimo de “υἱὲ Δαβὶδ/*Filho de Davi*”,<sup>145</sup> está em absoluto contraste com o título apocalíptico de “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*” visto em Mc 13,24-27. Na entrada triunfal do Filho de Davi, em Mc 11,1-11, a corte de Jesus é formada por seus discípulos; na

---

<sup>143</sup> Evans registra uma consistente bibliografia a respeito do contexto histórico-político por trás dos padrões narrativos que perpassam o texto da Entrada Triunfal (Mc 11,1-11). Citando Catchpole, Evans pontua pelo menos dez exemplos de célebres entradas políticas e militares em Jerusalém, estando a maioria dessas ocorrências registradas em 1 e 2Macabeu e na obra de Josefo: Alexandre, o grande, (Josefo, Ant. 11.8.4-5 §§325-39); Apolônio, (2 Mac 4, 21-22); Judas Macabeu (1Mac 4,19-25; Josefo, Ant. 12.7.4 §312); Judas Macabeu, mais uma vez, ao retornar da batalha sob clamores de cânticos e sacrifícios (1Mac 5,45-54; Josefo, Ant. 12.8.5 §§348-49); Jônatas, irmão de Judas, (1Mac 10,86); Simão, irmão de Judas, (1Mac 13,43-48); Simão, irmão de Judas, novamente entra em Jerusalém “com louvores e ramos de palmeiras” (1Mac 13,49-51); Antígono (Josefo, J.W. 1.3.2 §§73-74; Ant. 13.11.1 §§304-6); Marco Agripa (Josefo, Ant. 16.2.1 §§12-15); e Arquelau (Josefo, Ant. 17.8.2 §§194-239). Ainda seguindo de perto Catchpole, Evans sugere um padrão e uma série de elementos que perpassam esses eventos: “(a) Uma vitória já alcançada e um status já reconhecido para a pessoa central. (b) Uma entrada formal e cerimonial. (c) Saudações e/ou aclamações juntamente com invocações de Deus. (d) A entrada na cidade culmina com a entrada no Templo, se a cidade em questão tiver um. (e) Atividade cultural, seja positiva (por exemplo, oferta de sacrifício) ou negativa (por exemplo, expulsão de pessoas questionáveis e purificação de impurezas)”. O relato de Marcos, portanto, contém a maior parte desses elementos, seguindo um padrão histórico absolutamente recorrente e muito bem testemunhado literariamente, EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 139-140. (tradução nossa)

<sup>144</sup> A preposição “ἐπί/*sobre*”, usada para identificar a posição de Jesus “sobre” o jumentinho, é o elo semântico do contraste com o texto da vinda do “Filho do Homem” “nas nuvens”, no qual é utilizada a preposição “ἐν/*nas*”, utilizada para classificar a posição de Jesus em relação às nuvens. Ambas as preposições estão no mesmo campo semântico, LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*, baseado em domínios semânticos, p. 640. Segundo Meynet, “lexemas que se opõem necessariamente têm um significado diferente, mas eles diferem apenas numa parte do seu significatum”, MEYNET, R. *Rhetorical Analysis*, p. 192-193. (tradução nossa) É o caso de “sobre o jumentinho” e “nas nuvens”, que se relacionam pela relação espacial indicada pelas preposições, mas se opõem em razão do contraste absoluto entre as regiões a que se referem: nuvens, no céu; jumentinho, na terra.

<sup>145</sup> É assim que compreende a leitura mateana do relato, quando registra os clamores de hosana “τῷ υἱῷ Δαβὶδ/*ao Filho de Davi*” (Mt 21,9), que de fato já está implícito no registro de Marcos: “εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβὶδ/*Bendito o Reino que vem do nosso pai Davi*” (Mc 11,10).

vinda gloriosa do “Filho do Homem”, sua corte é composta por seus anjos.

Outro ponto de contato entre as duas narrativas está na disposição dos cenários. A Jerusalém pela qual Jesus entra, em cortejo triunfal, não se vê ameaçada por temores militares ou sociais. Pelo contrário, a única figura exaltada em Mc 11,1-11 é a pessoa de Jesus, no caminho do qual são lançados ramos e vestes, em sinal de reverência. O cenário de Jerusalém no discurso escatológico, no entanto, é absolutamente outro. No lugar da entronização messiânica de Jesus (Mc 11,9-10), é mencionado a presença de “ψευδόχριστοι/falsos messias” (Mc 13,22); o campo onde se buscam os ramos para lançarem sobre o caminho de Jesus (Mc 11,8), no discurso escatológico é visto como lugar de refúgio contra algum tipo de incursão bélica (Mc 13,16).<sup>146</sup>

O contraste temático é evidente: a mesma Jerusalém que recebeu Jesus sob gritos de *hosana*, agora é assolada por rumores de guerra.<sup>147</sup> O interlúdio entre uma situação e outra, nas perícopes que se seguem à entrada triunfal e antecedem o discurso escatológico, é composto por narrativas que acentuam o clímax da oposição entre Jesus e os líderes de Jerusalém.<sup>148</sup> Do ponto de vista teológico, então, o contraste retórico entre as perícopes de Mc 11,1-11 e Mc 13,3-27 é feito para ressaltar as consequências da rejeição do verdadeiro Messias.

	Elementos temáticos em Mc 11,1-11	Elementos temáticos em Mc 13,3-27
Cenário	Próximo ao Monte das Oliveiras (v.1). Jerusalém pacificada, Jesus entra na	Sobre o Monte das Oliveiras (v.3). Jerusalém será devastada, os

<sup>146</sup> Mais uma vez, a relação semântica entre os termos chama a atenção: enquanto em Mc 11,8 utiliza-se a construção “ἐκ τῶν ἀγρῶν/dos campos”, em referência aos ramos que haviam sido cortados dos campos, Mc 13,16 utiliza a expressão “εἰς τὸν ἀγρὸν/para o campo”, em relação ao refúgio dos judeus. A movimentação geográfica de ambas as expressões estão absoluta oposição sintática, enquanto os discípulos de Mc 11,8 vão aos campos e voltam com os ramos, os judeus de Mc 13,16 que estiverem no campo, não devem voltar. Além disso, o contraste narrativo também chama a atenção: em Mc 11,8 o campo é lugar de boas novas festivas, em Mc 13,16 o campo é lugar de refúgio bélico. Além dos níveis semânticos de onde se constroem pontos de conexão, nesse caso há também uma oposição sintática entre as “modalidades de sentença”, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 996.

<sup>147</sup> Aqui também se estabelece uma conexão semântica importante, mais uma vez, um contraste de oposição: em Mc 11,9 os que seguiam a Jesus “ἔκραζον· ὡσαννὰ/clamavam hosana”; em Mc 13,7, no entanto, é anunciado um tempo em que os discípulos hão de “ἀκούσητε πολέμους/ouvirem falar de guerras”. O contraste semântico entre “clamar” e “ouvir” é evidente, mas a marca da oposição se acentua no nível temático: enquanto na entrada triunfal clama-se hosana, no discurso escatológico ouve-se guerras, caracterizando aquilo que Meynet chamou de “oposição no nível da fala discursiva”, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 196-197.

<sup>148</sup> Toda a seção de Mc 11,1–13,27 é dominada por uma forte acentuação da oposição entre Jesus e as autoridades do Templo, esse tema, por assim dizer, é a engrenagem narrativa que mantém a coesão entre as perícopes. No dizer de Myers: “Jesus vai a Jerusalém não como peregrino, a fim de demonstrar sua fidelidade ao seu Templo, mas como rei popular, disposto a organizar um cerco não violento contra as classes dirigentes [...]. Jesus chegou ao coração da ordem dominante e já chegou o momento do confronto com a guerra de mitos”, MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 349.

	cidade sem nenhuma resistência (v.11).	discípulos de Jesus serão perseguidos (vv.5-23).
Personagens	Os discípulos e o povo (vv.1-10).	Os anjos e os eleitos (13,24-27).
Enredo	Aclamações do Reino de Deus (v.10). Vindo sobre um jumentinho (v.7). Jesus é o Messias (vv.9-10).	Rumores de guerras (v.7). Vindo sobre as nuvens (v.27). Presença de falsos messias (v.22).
Título Cristológico	Em nome de Davi (Filho de Davi) (v.10).	Filho do Homem (v.26).

Tabela 17: Paralelismo temático entre Mc 11,1-11 e Mc 13,3-27 proposto pelo autor

O paralelismo temático, que emoldura a seção a partir dessas duas perícopes, fornece o contraste retórico subjacente à visão teológica do redator, que naturalmente reflete uma perspectiva cristã primitiva sobre os eventos históricos e as memórias narrativas deles preservadas. Não se deve crer que tais textos foram escritos com a finalidade de desempenharem esse contraste retórico, mas, sim, que foram organizados, e eventualmente editados, dentro da seção para exercerem essa função.

Já se demonstrou anteriormente que as unidades pré-marcadas devem ter circulado de forma mais ou menos independente, e de como a mão redacional do evangelista, de certo modo, desempenhou essa função retórica na hora de interligar e organizar essas unidades em conjuntos narrativos coerentes e propositivos. Nesse caso, os dois textos foram organizados para desempenharem a função de emoldurar a seção, de forma a contrastar, em nível temático, a entrada triunfal de Jesus, com todas as suas características temporais e históricas, e a vinda gloriosa do “Filho do Homem”, considerando todas as suas nuances celestiais e apocalípticas.<sup>149</sup>

<sup>149</sup> Taylor enfatiza a natureza retórica da redação marcana, que foi capaz de interligar unidades narrativas que anteriormente circularam de forma independente, TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 450. Collins também vê uma unidade retórica, mantida entre as menções ao “Monte das Oliveiras” (Mc 11,1; 13,3), que emolduram as perícopes entre a Entrada Triunfal (Mc 11,1-11) e o Discurso Escatológico (Mc 13,3-37), COLLINS, A. Y., *Mark: A Commentary*, p. 513. Stein, de maneira consistente, abordando a estrutura e retórica de Mc 11,1-13,37, pontua que a seção em Mc 11,1-13,37 só superficialmente sugere uma narrativa triunfante de Jesus sobre Jerusalém: “Mas um exame mais cuidadoso desse material revela um quadro bem mais sério e negativo. As boas-vindas com que o povo acolhe Jesus em Jerusalém são bem superficiais, e a purificação (na verdade, ‘amaldiçoamento’; veja 11,12-14) que ele realiza no Templo revela a pobreza e a hipocrisia da fé da liderança judaica. Eles não o saúdam como o Cristo, o Filho de Deus (Mc 1,1), mas se opõe a ele (Mc 11,27-12,40) e procuram matá-lo (11,18; 12,6-8.10-12). Apenas um milagre é registrado em toda essa seção, e nenhum na seguinte (Mc 14,1-16,8), o que revela a falta de fé que Jesus encontra em Jerusalém (cf. Mc 6,5-6). Além disso, o milagre em si – o amaldiçoamento da figueira – serve de ato parabólico que simboliza o juízo de Jesus contra o Templo e a liderança religiosa de Israel (Mc 11,12-14,20-21)”, STEIN, R. H., *Marcos*, p. 611. (tradução nossa).

#### 4.3. Análise Retórica Bíblica Semítica da relação entre Mc 11,12-26 e Mc 12,41-13,2

A sequência narrativa imediatamente posterior à entrada triunfal registra três eventos que estão sintaticamente relacionados: a maldição da figueira seca (Mc 11,12-14; 20-21) a purificação do Templo (Mc 11,15-19) e o dito a respeito “deste Monte” (Mc 11,22-25). Os três episódios são marcados por uma clara movimentação geográfica: o episódio da figueira seca tem início na saída de Betânia em direção à Jerusalém (Mc 11,12); a história seguinte, em relação à purificação do Templo, começa com a chegada de Jesus em Jerusalém (Mc 11,15) e termina com a sua saída da cidade (Mc 11,19); por fim, o desfecho da narrativa da figueira, que está sintaticamente intrincada ao dito a respeito do Monte, tem início, mais uma vez, com o retorno à cidade (Mc 11,20).

Esses três episódios, que formam uma sequência, embora se constituam perícopes delineadas por movimentação geográfica, estão narrativamente inseparáveis.<sup>150</sup> Eles tratam do mesmo tema: a corrupção do Templo leva ao juízo manifesto na purificação de Jesus, de igual modo, a improdutividade da figueira faz com que ela seja amaldiçoada.<sup>151</sup> O dito a respeito do Monte, por fim, intrinsecamente relacionado ao episódio da figueira, manifesta o princípio por trás da ousadia que tornou concreta a purificação do Templo e a maldição da figueira: a fé é o elemento que torna possível mover “τῷ ὄρει τοῦτῳ/*este Monte*” ao mar.

#### 3.4. Análise Retórica Bíblica Semítica da relação entre Mc 11,15-19 e Mc 12,41-44

O episódio da viúva pobre (Mc 12,41-44), embora o paralelismo seja em referência a sequência,<sup>152</sup> é a contraparte narrativa, dentro da estrutura retórica de Marcos, do episódio da

<sup>150</sup> Essas perícopes (Mc 11,12-25) estão mais intensamente relacionadas do que o restante das unidades narrativas da seção, com a exceção da sequência que lhe é paralela, disposta em Mc 12,41-13, onde também se percebe uma relação sintática e narrativa bastante evidente, GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Marcos 13,1-2: sinais escatológicos, p. 44-46. Essa sobreposição temática e narrativa, entre as perícopes de Mc 11,12-25, constitui a formação de uma sequência. Como lembra Meynet, do ponto de vista retórico, “a sequência é uma unidade superior à passagem, abrangendo uma ou várias perícopes”, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 281. (tradução nossa).

<sup>151</sup> Stein reafirma a conexão narrativa e temática entre o episódio da maldição da figueira (Mc 11,12-14; 20-25) e o da purificação do Templo (Mc 11,15-19) e coloca o elo de contato entre esses eventos em termos claros. Segundo Stein, o episódio da figueira “é, na verdade, um ato simbólico, uma parábola encenada [...], que explica o significado da purificação do Templo e é intercalado entre as duas partes desse evento parabólico. Esse entendimento é ainda respaldado pelo fato de que, com frequência, a ‘figueira’ era usada como símbolo em pronunciamentos proféticos acerca do juízo sobre o povo de Deus. [...] A figueira representa Israel (Jr 8,13 Os 9,10.16-17; Mq 7,1) e é julgada por seu Messias, porque Israel, apesar de sua aparência e atividade religiosa (simbolizadas pelas folhas), deixou de produzir os devidos frutos”, STEIN, R. H., Marcos, p. 630.

<sup>152</sup> Como observado anteriormente, a sequência é formada por uma relação estreita, do ponto de vista narrativo e sintático, por unidades narrativas distintas. É isso que ocorre com as perícopes da Figueira Seca (Mc 11,12-14.20-23) e da Purificação do Templo (Mc 11,15-19), mas também, como enfatiza-se aqui, com as perícopes da Viúva

purificação do Templo (Mc 11,15-19). O início desse episódio é delimitado pela posição de Jesus dentro do Templo (Mc 12,41), e seu final é constituído pela saída de Jesus do Templo, no início da perícopes seguinte (Mc 13,1).<sup>153</sup>

A narrativa desenvolvida nesse texto está absolutamente conectada ao seu contexto imediatamente anterior, no qual a corrupção dos escribas que “devoram as casas das viúvas” é explicitamente denunciada (Mc 12,40), fornecendo o contexto para o episódio da viúva pobre, em que uma viúva é notadamente devorada (Mc 12,41-44). A movimentação é um elemento chave na relação entre esses textos:

Além disso, a movimentação de Jesus em relação ao Templo é parte importante do paralelismo com o episódio da Figueira e do Monte: em Mc 11,12 ele sai de Betânia e tece um oráculo contra a figueira; em Mc 11,19, ele sai da cidade e proclama um oráculo contra o Monte; finalmente, em Mc 13,1 ele sai do Templo e faz uma predição oracular contra as suas suntuosas construções. Há claramente uma evolução entre os paralelos: a saída definitiva de Jesus ocorre numa crescente narrativa, e sua ruptura final não é consumada senão após um dramático confronto de idas e vindas.<sup>154</sup>

Enquanto os ricos depositam daquilo que lhes sobra, a viúva deixa no gazofilácio tudo o que ela tinha para viver: um exemplo concreto de como o Templo de Herodes, com estreitas conexões com o Império Romano,<sup>155</sup> desempenhava uma função opressora em relação aos oprimidos, o que por sua vez se conecta com o contexto imediatamente posterior ao episódio da viúva pobre, o texto em que narra a predição da queda do Templo (Mc 13,1-2). A história da viúva, no entanto, não é pura e exclusivamente negativa.

A partir da sobreposição narrativa entre o episódio da purificação do Templo (Mc 11,15-19) e o da viúva pobre (Mc 12,41-44), o redator registra o contraste necessário à denúncia de

---

Pobre (Mc 12,41-44) e da Predição da Queda do Templo (Mc 13,1-2), aquilo que Meynet chamou de “uma unidade superior”, isto é, “uma sequência”, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 281.

<sup>153</sup> Taylor argumenta que o particípio “ἐκπορευομένου/saindo”, em referência à movimentação de Jesus, que saiu do Templo (Mc 13,1-2), “é um link pelo qual Marcos conecta a história com Mc 11,27-12,44”, TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 500. (tradução nossa) Evans relaciona os episódios da Viúva Pobre (Mc 12,41-44) e da Predição da Queda do Templo (Mc 13,1-2) de forma ainda mais enfática: “Evidentemente, ele apresentou uma queixa profética contra o sistema religioso por não cumprir as suas obrigações mosaicas. Ele alertou sobre os escribas cuja religião devora os pobres e os enriquece. Ele apontou para a viúva pobre que lançou suas últimas moedas nos cofres do templo como exemplo de uma dessas pessoas que foi consumida. Temos aqui um importante remanescente das críticas de Jesus contra o estabelecimento do templo e o que as motivou. Na próxima passagem (Marcos 13,1-2) Jesus profetizará o terrível resultado ao qual esta política opressiva conduzirá inevitavelmente”, EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 285. (tradução nossa)

<sup>154</sup> GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., *Marcos 13,1-2: sinais escatológicos*, p. 61.

<sup>155</sup> Horsley acentua que a relação entre Templo e Império, foi consideravelmente ampliada a partir do reinado de Herodes. No entanto, com a morte de Herodes, essa relação se estreitou ainda mais: “Depois da morte de Herodes, os romanos mantiveram os dirigentes sumo sacerdotais, mas sob o olhar vigilante e com o apoio político-militar de governadores romanos na Judéia (e na Samaria)”. Horsley acrescenta, ainda, que “os governadores geralmente valiam-se do poder para indicar seus favoritos para o sumo sacerdócio, e por isso os beneficiados tinham com os governadores uma relação de débito e dependência direta”, HORSLEY, R. A., *Jesus e o império*, p. 35.

Jesus dentro do Templo, oferecendo o exemplo de uma atitude oposta à da condenação do sistema corrupto: a da redenção voluntária.

Mc 11,15-19	Mc 12,41-44
<p>15 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν<sup>1</sup></p> <p>ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας <sup>β</sup>καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἔν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,</p> <p>16 καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.</p> <p>17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν ὁ αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ ἔπεποιήκατε αὐτὸν<sup>1</sup> σπήλαιον ληστῶν.</p> <p>18 Καὶ ἤκουσαν οἱ ἄρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς<sup>1</sup> καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἔξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.</p> <p>19 Καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἔξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως.</p> <p>Foram para Jerusalém. E entrando no Templo,</p>	<p>41 Καὶ ἔκαθίσας ἔκατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου</p> <p>ἐθεώρει πῶς ὁ ὄχλος <sup>β</sup>βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον. καὶ πολλοὶ πλούσιοι<sup>1</sup> ἔβαλλον πολλά·</p> <p>42 καὶ ἐλθοῦσα μία χήρα ὀπτωχὴ ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης.</p> <p>43 καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔειπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἢ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον·</p> <p>44 πάντες γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον, αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.</p> <p>E, assentando-se em frente do gazofilácio,</p>

<p>começou a expulsar os que vendiam e compravam no Templo.</p> <p>E virava as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas.</p> <p>E não deixava ninguém carregar qualquer utensílio pelo Templo.</p> <p>E ensinava, dizendo-lhes: não está escrito “Minha casa será chamada casa de oração entre todas as nações”? Vós, porém, fizera dela um covil de ladrões.</p> <p>Ouviram isso os sacerdotes e escribas, e procuravam como o matariam, pois temiam-lhe, porque todo o povo se maravilhava com o seu ensino.</p> <p>E quando já era tarde, saíram para fora da cidade.</p>	<p>observava como a multidão depositava dinheiro no gazofilácio.</p> <p>E muitos ricos depositavam uma grande quantia.</p> <p>Vindo, também, uma viúva pobre, depositou duas moedas, isto é, um quadrante.</p> <p>E chamando os discípulos para junto de si, disse-lhes: Assim digo a vós: esta viúva, a pobre, depositou mais do que todos nesse gazofilácio.</p> <p>Todos, pois, do que lhes abundava depositaram, ela, porém, da necessidade de tudo o que tinha, depositou toda a sua vida.</p>
--	---

Tabela 18: Análise Retórica da relação entre Mc 11,12-26 e Mc 12,41-13,2

Do ponto de vista retórico, o mesmo Jesus que denunciou com veemência a corrupção do Templo, agora observa a viúva se entregando voluntariamente à mesma corrupção. No episódio da purificação, Jesus expulsou os vendedores do Templo; na narrativa da viúva, ele observa os ricos depositarem dinheiro no gazofilácio. Os verbos “ἐκβάλλω/*expulso*” (Mc 11,15) e “θεωρέω/*observo*” (Mc 12,41), além de desempenharem a mesma função narrativa em suas respectivas perícopes, do ponto de vista retórico, formam uma clara oposição sintática.<sup>156</sup>

<sup>156</sup> A posição dos verbos, do ponto de vista narrativo, está em estreita sobreposição sintática: Jesus entra no Templo e seu primeiro ato é “expulsar” (Mc 11,15), por outro lado, Jesus senta-se em frente ao gazofilácio, e seu primeiro

Na purificação, Jesus “οὐκ ἤφιεν/não permitiu” que os vendedores conduzissem qualquer utensílio no Templo; no episódio da viúva, no entanto, ele apenas observa como essa mulher pobre, “ἐλθοῦσα/vindo” para diante do gazofilácio, lançou duas pequenas moedas ao recipiente. As frases que narram a negativa da movimentação e, respectivamente, o movimento em direção ao gazofilácio, mais uma vez, desempenham uma função retórica de oposição sintática e narrativa.<sup>157</sup>

De modo similar, enquanto no episódio da purificação Jesus acusa os líderes do recinto de terem transformado o Templo em um “σπήλαιον ληστῶν/covil de salteadores”; no episódio da viúva ele elogia sua entrega voluntária, e intitula sua condição em tom de aprovação: “ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ/esta viúva, a pobre” que depositou no gazofilácio mais do que o fizeram todos os ofertantes. Não somente o contraste entre crítica e elogio chama a atenção, mas também a oposição dos títulos e a função narrativa que eles exercem: o covil de salteadores o qual se tornou o Templo, relacionasse diretamente com a condição de pobreza dessa viúva, que deixa neste mesmo Templo de salteadores todo o seu sustento, uma sobreposição narrativa bastante significativa.<sup>158</sup>

Por fim, porém da mais absoluta importância, na purificação do Templo os sacerdotes procuravam “πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν/como o matariam”; no episódio da viúva, ela entrega no

---

ato é “observar”. A identidade verbal de ambos os vocábulos se relaciona no nível da atitude de Jesus, e é nessa identidade que se deve procurar a relação sintática, a partir do qual observa-se o nível de oposição. Como disse Meynet, “não é possível falar de oposição se não houver uma relação de identidade em primeiro lugar”. A oposição, acrescenta Meynet, “pode ser identificada e é relevante apenas no contexto da identidade”. A ação de “expulsar” e o ato de “observar”, embora se relacionem no nível da “atitude em relação ao ambiente”, naturalmente estão em oposição no nível em que se emprega essa atitude. Desse modo, “observar”, nesse sentido, é o oposto de “expulsar”, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 196. (tradução nossa)

<sup>157</sup> A relação de oposição, neste ponto como no anterior, também ocorre no nível sintático. Enquanto Jesus “não permitiu” que as pessoas movimentassem qualquer utensílio pelo Templo, no contraste narrativo, a viúva pobre aparece “vindo” em direção ao gazofilácio, no interior do Templo. Como no ponto anterior, aqui a relação sintática também está no nível da “atitude”, no entanto, neste ponto, não é a atitude de Jesus que muda, mas é formado um contraste narrativo entre a atitude de Jesus e a da viúva: ele, impede a movimentação com a finalidade de conter a corrupção do Templo; ela, ao contrário, movimenta-se e entrega-se voluntariamente ao seu destino. Embora o contraste seja menos perceptível, é o elo principal do paralelismo retórico, onde mais uma vez percebe-se um contraste sintático de oposição, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 196.

<sup>158</sup> O elemento que une essas atribuições é o socioeconômico: enquanto o Templo se tornou um “covil de salteadores”, que lucravam com recursos relacionados ao culto, a viúva se tornou “pobre”, especialmente à luz do contexto anterior, em razão de ser “devorada” (Mc 12,40) pela elite relacionada ao culto. Os escribas que, junto com os sacerdotes, receberam a denúncia de transformarem o Templo em um covil de ladrões, são os mesmos que, no contexto imediato anterior do evento da viúva pobre, receberam a denúncia de devorarem as casas das viúvas. A relação entre as atribuições, em paralelo, de “covil de ladrões” e “esta viúva, a pobre”, se dá também na hierarquia de poder: a razão da pobreza da viúva relaciona-se narrativamente com a condição do Templo, isto é, um “covil de ladrões”, o que se enquadra no que Meynet chamou de “oposição entre lexemas nominais”, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 195.

recinto “ὅλον τὸν βίον αὐτῆς/*toda a sua vida*”. Esse é o contraste mais emblemático da relação de oposição narrativa entre esses dois textos: os vocábulos “ἀπόλλυμι/*matar*” e “βίος/*vida*”, que estão em equivalência sintática no paralelismo, são absolutamente opostos e antagônicos, o clímax da sobreposição retórica.<sup>159</sup>

Do ponto de vista do redator que organizou a estrutura para fazer esses dois textos contrastarem, este é o elemento que dará a Jesus a ótica necessária à sua Paixão. Assim como a viúva foi em direção ao gazofilácio, instrumento do Templo de Herodes, e entregou “ὅλον τὸν βίον αὐτῆς/*toda a sua vida*”, também Jesus, em breve, iria em direção à cruz, instrumento do Império de César, “δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ/*entregar a sua vida*” (Mc 10,45).<sup>160</sup>

O redator certamente poderia ter usado outros termos para falar daquilo que a viúva depositou no gazofilácio, ao escolher “βίος/*vida*”, no entanto, ele intenciona demarcar o prelúdio da Paixão de Cristo, o que revela não só a sua capacidade retórica, mas também a teologia pressuposta em sua redação, pela qual ele interpreta as memórias e narrativas dos eventos acerca de Jesus, aos quais ele teve acesso, e transmitiu a partir de seus instrumentos retóricos e narrativos.

Essa sobreposição temática, portanto, que não se liga a um texto específico, mas a um tema, revela o contraste entre a atitude da viúva na entrega voluntária de sua vida, mesmo em meio à corrupção do Templo, e o ato da entrega voluntária de Jesus na Cruz.<sup>161</sup> Uma notável

---

<sup>159</sup> Essa é a parte do paralelismo em que a sobreposição mais encontra relação de identidade: os sacerdotes e escribas querem matar Jesus, e a viúva pobre deposita no gazofilácio toda sua vida. Ambas as proposições narrativas, em sentido literal e metafórico, tratam do fim da vida – este é o elemento de identidade. No entanto, a intenção por trás da ação é que fornece o elemento de oposição. Os sacerdotes e escribas querem matar, a viúva deposita sua vida voluntariamente. Tanto é assim que a oposição lexical entre “ἀπόλλυμι/*matar*” e “βίος/*vida*” é evidente e inesperada. O vocábulo esperado para identificar a entrega voluntária do sustento da viúva seria, talvez, “διατροφή/*sustento*”, e não “βίος/*vida*”. No entanto, “βίος/*vida*” tem a força retórica que o redator quer imprimir, e reforça o grau de oposição com “ἀπόλλυμι/*matar*”. Citando, mais uma vez, Meynet, “Lexemas que se opõem necessariamente têm um significado diferente, mas eles diferem apenas numa parte do seu *significatum*”, MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 192. (tradução nossa)

<sup>161</sup> Wright argumenta, porém, que não há nenhum elogio expresso de Jesus para a viúva, pelo contrário, o episódio, segundo argumenta Wright, é absolutamente negativo, e revela a corrupção do sistema de ofertas do culto, sendo a pericope uma declaração crítica contra esse mesmo sistema, WRIGHT, A. G., *The Widow's Mites: Praise or Lament?—A Matter of Context*, p. 262. Stein sustenta a posição contrária: “na forma marcana do relato, o contraste entre os ricos e suas ofertas, de um lado, e, de outro, a viúva pobre e sua oferta não faz sentido a menos que o gesto da viúva esteja sendo elogiado”, STEIN, R. H., *Marcos*, p. 711. A resposta, como se propõe nesta pesquisa, pode perpassar ambas as argumentações. O tom da crítica, expresso em sua relação com o contexto imediato anterior (Mc 12,38-40), é realmente muito evidente para ser ignorado; no entanto, o contraste entre a viúva e os ricos, como propõe Stein, parece revelar um elogio implícito ao ato da viúva. O que se argumenta, então, é que o contraste entre crítica e elogio positivo é proposital, como o é o ato de Jesus na cruz. O julgamento é crítico, a entrega voluntária é positiva. Esse contraste, como se argumentou até aqui, é reforçado pela estrutura retórica, em que a oposição do paralelo torna o ato da viúva ainda mais evidente: a entrega voluntária ao sistema corrupto é a gênese do calvário, caminho inverso de Mc 11,15-19.

mudança de atitude em relação ao seu gesto durante o episódio da Purificação do Templo. Pode-se dizer, nesse sentido, que o evangelista traçou, intencionalmente, um novo paradigma: é no ato de observar a entrega voluntária da viúva, em direção ao instrumento que lhe absorverá toda sua vida, que Jesus muda por completo a sua atitude de confronto em relação à corrupção do Templo. Esta, por assim dizer, é a gênese da redenção que se manifesta no Calvário.

### 3.5. Análise Retórica Bíblica Semítica da relação entre Mc 11,12-14.20-24 e Mc 13,1-2

O episódio da Maldição da Figueira (Mc 11,12-14.20-24), embora tenha seu início antes do relato da Purificação do Templo (Mc 11,15-19), termina após esse evento (Mc 11,20-24). Isso ocorre em razão de que a perícopé da Purificação do Templo intercalou com a perícopé da Maldição da Figueira. Essa relação redacional intrínseca já demonstra a proximidade literária entre esses dois eventos. O contexto imediato anterior da perícopé da Maldição da Figueira, encontra-se no episódio que abre a seção narrativa: a Entrada Triunfal (Mc 11,1-11). Após Jesus chegar a Jerusalém, ele se retira em direção a Betânia (Mc 11,11). É no dia seguinte, quando com seus discípulos ele parte de volta à Jerusalém (Mc 11,12), que se tem início a nova perícopé. No caminho do retorno para a cidade de Jerusalém, Jesus tem fome.

Do ponto de vista narrativo, a fome é o ponto a partir do qual a história se desenvolve. Desse momento em diante, o episódio da figueira é perpassado por alguns importantes elementos narrativos. Na sequência, Jesus vê, de longe, uma figueira. Procurando nela algum fruto, não encontra absolutamente nada, somente as folhas (há uma explicação narrativa, não era tempo de figos). Ao reconhecer a condição infrutífera da figueira, Jesus lança sobre ela uma maldição: “μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι/jamais, nunca alguém coma do seu fruto”. No dia seguinte, encontraram a figueira absolutamente seca. O dito acerca do Monte, que conecta o elemento da fé à capacidade de fazer secar a figueira ou mover “este Monte” ao Mar, ocorre na parte final da história da figueira (Mc 11,22-25), providenciando um desfecho que, embora dramático, se torna elemento de encorajamento aos discípulos que o acompanham.

O que, no entanto, tem gerado certo constrangimento aos comentaristas é a interrogação a respeito dos motivos que poderiam levar Jesus a amaldiçoar uma figueira ou encorajar a fé de seus discípulos utilizando a imagem de um Monte sendo arremessado ao mar. Isso não parece coadunar com o caráter de seu ministério, no qual os milagres desempenham uma função

positiva, como curas e multiplicação de pães, desprovidos da natureza negativa que perfaz a maldição da figueira.<sup>162</sup>

Craig Evans sugere que, no processo de transmissão, “o contexto original e/ou a chave-interpretativa dessa história foi perdida”,<sup>163</sup> mas os indícios dessa chave perdida parecem ter sido encontrados na própria estrutura da seção disposta em Mc 11,1-13-27,<sup>164</sup> onde a história da purificação do Templo e o episódio da figueira, juntamente com o *logion* do Monte, estão em paralelo com, respectivamente, a história da viúva pobre e a predição da queda do Templo, fornecendo o contexto necessário para a chave-interpretativa do episódio da maldição da figueira, como se vê na relação sintática e narrativa entre esses episódios.

---

<sup>162</sup> Esse também é um dos motivos que torna esse episódio um tanto quanto enigmático, como Evans acertadamente pontua: “É o único exemplo que temos na tradição evangélica de Jesus realizando um milagre de maldição (em contraste, ver Lucas 9:51-56, onde Jesus proíbe especificamente ações destrutivas). Tais histórias de milagres podem ser encontradas no AT e em Atos (por exemplo, 2Rs 1:4, 10-14; 2:23-24; 5:27; Atos 5:1-11; 13:6-12). Mas a natureza caprichosa da ação de Jesus aqui parece fora do caráter do seu ministério, conforme encontrado na tradição de Jesus. Alguns comentaristas atribuíram esta história à transformação, pela igreja primitiva, da parábola da figueira de Jesus, em Lucas 13:6-9, num evento real (cf. a interpretação patrística da parábola do Bom Samaritano). No entanto, as diferenças entre Lucas 13:6-9 e Marcos 11:12-14, 20 em espírito (graça/maldição), significado (demonstração de produtividade espiritualmente improdutiva/enganosa) e estilo (cf. vivacidade de Marcos), juntamente com a falta de paralelos para que as parábolas se tornem eventos concretos na tradição de Jesus argumenta contra esta alternativa”, EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 151-152. (tradução nossa)

<sup>163</sup> A perda dessa chave-interpretativa, segundo Evans, deve ter ocorrido no processo de transmissão do texto, ou mesmo no processo de conservação das memórias que remontam ao evento. Segundo ele próprio pontua, “Esta história pode ter as suas raízes numa “parábola representada” do ministério de Jesus, uma ação profética ou simbólica como em Is 20,1-6; Jeremias 13,1-11; e Ezequiel 4,1-15 [...], cujo contexto original e/ou chave interpretativa foi perdido”, EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 151-152. (tradução nossa)

<sup>164</sup> Em obra publicada em coautoria com o Prof. Dr. Waldecir Gonzaga, identificamos uma série de elementos que conectam o episódio da figueira amaldiçoada (Mc 11,12-14.20-23) à predição da queda do Templo (Mc 13,1-2), que aponta para a relação de paralelismo de um conjunto narrativo maior, que perpassa toda a seção de Mc 11,1-13,27, conectando uma série de perícopes em uma estrutura concêntrica. A relação entre esses dois episódios, “é marcada por uma série de inversões, contrastes narrativos e correspondências (discursivas, sintáticas e semântica)”, GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Marcos 13,1-2: sinais escatológicos, p. 54.

ἐξεληθόντων αὐτῶν Saindo eles	ἀπὸ de	Βηθανίας 11,12 Betânia
	_____ >	
ἐκπορευομένου αὐτοῦ Saindo ele	ἐκ τοῦ do	ἱεροῦ 13,1 Templo
	< _____	
ἰδὼν συκῆν vendo a figueira	ἀπὸ μακρόθεν de longe	ἔχουσαν φύλλα 11,13 tendo folhas
	_____ >	
ἴδε Veja	ποταποὶ [2×] quão grandes	λίθοι καὶ οἰκοδομαί 13,1 pedras e construções
	< _____	
οὐδὲν εὔρεν εἰ μὴ φύλλα encontrou se não folhas	[...]	μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι 11,13-14 nunca mais ninguém coma do seu fruto
	_____ >	
(...)		οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ 13,2 certamente não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada

Tabela 19: Paralelismo sintático e narrativo entre Mc 11,12-14 e Mc 13,1-2

A primeira sentença narrativa de ambos os textos é delimitada por uma movimentação geográfica de saída. Os verbos “ἐξέρχομαι/sair” e “ἐκπορεύομαι/sair”, ambos em participio genitivo, estão conjugados com a mesma preposição, “ἐκ/a partir de”, em clara equivalência verbal.<sup>165</sup> Em Mc 11,12, Jesus e seus discípulos saem de Betânia em direção ao Templo; em Mc 13,1, Jesus sai do Templo em direção ao Monte das Oliveiras. Há ao mesmo tempo uma contraposição sintática e uma evolução narrativa. Enquanto a saída de Betânia em direção ao Templo, em Mc 11,12, demarca o cenário de oposição que se constroi durante toda a seção; a saída do Templo é o ponto de ruptura definitiva, em Mc 13,1 Jesus sai para não mais retornar.<sup>166</sup>

A segunda movimentação sintática de Mc 11,12-14 narra o momento em que Jesus vê a figueira sem frutos, possuindo apenas folhas; em paralelo, a segunda movimentação sintática de Mc 13,1-2 mostra os discípulos pedindo para que Jesus veja as “pedras e construções” do Templo. Mais uma vez, há uma nítida equivalência verbal, visto que ambos os textos utilizam

<sup>165</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 192.

<sup>166</sup> POHL, A., *Evangelho de Marcos*, p. 255.

o verbo “εἶδον/ver” dentro do mesmo campo semântico; em Mc 11,13 no particípio, em Mc 13,1 no imperativo.<sup>167</sup>

O paralelismo, nesse caso, é extremamente importante para a interpretação dos motivos que levam Jesus a predizer a queda do Templo. Em Mc 13,1-2, o motivo não é de nenhuma forma explicitado, mas quando se lê o texto a partir da sobreposição narrativa com Mc 11,12-14, percebe-se que o elemento motivador ausente é para ser lido no paralelismo, onde ele está presente. É a ausência de frutos o elemento motivador da queda do Templo. Do mesmo modo, a maldição da figueira não é totalmente explicada pela sua ausência de frutos.

Há uma incompatibilidade na proporção entre a ausência de frutos e a maldição, uma vez que não era a estação de frutos da figueira. É nesse ponto que Evans assume que há um elemento perdido no processo de transmissão da história da maldição da figueira.<sup>168</sup> Esse elemento, contudo, realmente de extrema importância, é encontrado na estrutura concêntrica sustentada nessa pesquisa, que demonstra a sobreposição sintática entre figueira e Templo, e é nessa relação de sobreposição que repousa a maldição da figueira.<sup>169</sup> O que está sendo amaldiçoado no episódio da figueira é o Templo e sua improdutividade, que está em relação de inerência com a figueira sem frutos.

Nos dois episódios, há uma sobreposição no aspecto da aparência dos elementos em paralelo. Na figueira, só se veem as folhas; no Templo, somente as pedras e construções. Ambos os relatos terminam com um oráculo negativo. Em Mc 11,14: “μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι/nunca mais ninguém coma do seu fruto”; em Mc 13,2: “οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ/certamente não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada”. A dupla negativa em ambas as sentenças forma um paralelo surpreendente, que reforça a veemência da maldição da figueira, em contraste com o oráculo da queda do Templo, formando aquilo que Meynet chamou de paralelismo por relação morfológica idêntica.<sup>170</sup>

O mesmo tipo de sobreposição e paralelismo sintático pode ser visto entre a segunda parte do episódio da figueira (Mc 11,20-21), junto com o respectivo dito acerca do Monte (Mc 13,22-23), e o episódio da predição da queda do Templo (Mc 13,1-2).

<sup>167</sup> LOUW, J. P.; NIDA, E. A., Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains, p. 186.

<sup>168</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 151-152.

<sup>169</sup> GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Marcos 13, 1-2: sinais escatológicos, p. 50-58.

<sup>170</sup> MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 187.

λέγει αὐτῷ· Disse-lhe	[ὁ Πέτρος ] Pedro	→	ῥαββί, Mestre	→	ἴδε ἡ συκῆ veja a figueira	11,21
λέγει αὐτῷ Disse-lhe	εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ· um dos discípulos		διδάσκαλε, Mestre		ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί veja quão grandes pedras e [...] construções	13,1
καὶ ἀποκριθεὶς E respondeu	→		ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς Jesus disse-lhes	→	ἔχετε πίστιν θεοῦ tenham fé em Deus	11,22
καὶ E			ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Jesus disse-lhe.		βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; Vê estas grandes construções?	13,2
ὃς ἂν εἴπῃ o que disser	τῷ ὄρει τούτῳ· a este Monte	→		→	ἄρθῃτι καὶ βλήθῃτι εἰς τὴν θάλασσαν joga-se e lança-se ao mar	11,23
	(μεγάλας οἰκοδομάς) grandes construções				οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada	13,2

Tabela 20: Paralelismo sintático e narrativo entre Mc 11,21-23 e Mc 13,1-2

As duas partes do relato da figueira guardam uma semelhança bastante perceptível na forma como os episódios são construídos. Na segunda parte da história, eles também estão “ἐξεπορεύοντο/*saindo*”, mas agora da cidade em direção a Betânia (v.19). Portanto, em direção oposta. Como na primeira parte da perícope, na sequência há um ato de ver a figueira (v.21a), mas agora são os discípulos que mostram a Jesus. No terceiro ato da história, como na primeira parte, a narrativa traz o aspecto condenatório da maldição, agora já com a figueira amaldiçoada (v.21b). O *logion* sobre o Monte (vv.22-23) funciona como uma parênese, que reforça o ato condenatório da maldição da figueira, o relacionando à fé em Deus.<sup>171</sup>

<sup>171</sup> Bultmann sugeriu que os vv.24-25 circularam de forma independente aos vv.22-23: “o cenário fornecido não foi composto a partir do conteúdo dos ditos: em vez disso, os ditos estão ligados a uma história milagrosa já em circulação, cujo significado original é incerto”, BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 25. (tradução nossa) Collins segue o argumento de forma cautelosa: “É credível que o dito do v. 23 circulou independentemente da história da figueira, pois ele aparece em diferentes contextos em Mateus 17,20 e em Lucas 17,6. [...] Os três ditos nos vv.23-25 podem ter circulado de forma independente, mas parecem ser uma breve coleção catequética de ditos”, COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 532. (tradução nossa). Evans é mais enfático ao dizer que “o ditado sobre mover montanhas foi obviamente transmitido como um *logion* independente”, e que “seu contexto original no ministério de Jesus foi perdido para nós”, EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 187. (tradução nossa). O mais provável é que o dito do Monte (vv.22-23) foi deslocado para servir de parênese à história da figueira, já os vv.24-25, como sugeriu Bultmann, parecem ter circulado de forma bastante independente, talvez

Como na primeira parte da história, essa segunda construção sintática da perícopa, na mesma medida em que se aproxima e desenvolve a primeira, também mantém uma relação narrativa paralela ao texto de Mc 13,1-2. O sintagma que mais chama a atenção é o que narra a visualização da figueira, o nível de equivalência verbal, sintática e narrativa, nesse ponto, é maior do que em qualquer outro lugar. A expressão dativa “λέγει αὐτῷ/*disse-lhe*” é utilizada exatamente da mesma forma em ambos os textos, em absoluta equivalência verbal.<sup>172</sup> O sujeito da sentença, em Mc 11,21, é identificado com Pedro, enquanto em Mc 13,1 o sujeito da sentença é “um dos discípulos”, uma sobreposição nominal bastante evidente.<sup>173</sup> O objeto direto de ambos os sintagmas é a pessoa do mestre: em Mc 11,21, identificado como “ῥαββί/*mestre*”; em Mc 13,1, como “διδάσκαλος/*mestre*”, formando uma nítida equivalência de títulos.<sup>174</sup> A posição narrativa da figueira, mais uma vez, está paralela à posição do Templo, identificado pela expressão “ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί/*quão grandes pedras e quão grandes construções*”, em estreito paralelismo sintático.<sup>175</sup>

### 3.6. Análise Retórica Bíblica Semítica da relação entre Mc 11,27-33 e Mc 12,38-40

A sobreposição entre os textos de Mc 11,27-33 e Mc 12,38-40 é menos evidente do que nos textos anteriores, em que se vê um nível de equivalência não somente temática, mas também discursiva, sintática e semântica. Por outro lado, a relação temática entre dois textos não deve de nenhuma forma ser menosprezada. Em particular, Mc 11,27-33 e Mc 12,38-40 ligam-se pelo tema da autoridade: enquanto em Mc 11,27-33 Jesus tem sua “ἐξουσία/*autoridade*” questionada, em Mc 12,38-40, através do seu “διδασχί/*ensino*”, ele confronta a autoridade dos mesmos escribas que o questionavam em Mc 11,27-33.

O elo que perpassa a crítica de Jesus é justamente o senso de autoridade que os líderes do Templo possuíam. Ao questionarem sobre a autoridade de Jesus em Mc 11,27-33, eles certamente tinham como critério a posição social que Jesus confronta em Mc 12,38-40: “vestes talares”, “saudações nas praças” e as “primeiras cadeiras” (Mc 12,38-39). A ausência desses e de outros marcadores sociorreligiosos pode ter sido um importante elemento que fez os críticos

---

adicionados em um momento posterior à redação marcana, já que seu conteúdo não se ajusta ao desenvolvimento narrativo do texto atual.

<sup>172</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 192.

<sup>173</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 189.

<sup>174</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 184.

<sup>175</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 188.

de Jesus duvidarem de sua autoridade, embora o principal fator em questão nessa história seja retirar de Jesus uma declaração de uma autoridade messiânica ou mesmo divina.

Esses textos também compõem os extremos de uma *inclusio* que abarca toda a parte de controvérsias entre Jesus e as autoridades do Templo, na qual Mc 11,27-33 é o início e Mc 12,38-40 é o final.<sup>176</sup> Além da relação temática, portanto, não se deve ignorar que ambos os textos emolduram a relação crítica entre Jesus e seus oponentes, sendo esse, provavelmente, um dos principais elementos por trás da posição paralela que esses textos vieram a obter dentro do trabalho retórico e editorial de Marcos. A fim de se compreender as nuances exegéticas compartilhadas por esses episódios, uma análise individual se faz necessária.

### 3.6.1. A autoridade de Jesus confrontada

O texto de Mc 11,27-33 está bem delimitado pela movimentação geográfica (“καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα/*e foram para Jerusalém*”, v.27a), que logo é desenvolvida para identificar a circulação de Jesus no Templo (“καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ/*e andando ele pelo Templo*”, v.27b).<sup>177</sup> Além disso, a demarcação narrativa também é bem delimitada pelo início e fim da aproximação e diálogo entre Jesus e as autoridades do Templo (vv.27c-33). Após uma descrição da situação inicial (v.27c), o diálogo se inicia com duas questões pelas quais os sacerdotes, escribas e anciãos confrontam a autoridade de Jesus: “ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; [...] τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην<sup>2</sup> ἵνα ταῦτα ποιῆς;/*em que autoridade fazes estas coisas? [...] quem te deu autoridade para fazeres estas coisas?*” (v.28).<sup>178</sup>

Em ambas as perguntas, “τὴν ἐξουσίαν/*a autoridade*” de Jesus é o eixo central, mas a motivação das perguntas gira em torno da relevância do pronome demonstrativo plural,

<sup>176</sup> Como definiu Taylor, Mc 11,27-33, é caracterizado como uma “história de controvérsia”, TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 468. Stein propõe, de forma bastante consistente, a formação de uma *inclusio* entre Mc 11,27-33 e Mc 12,38-40, com uma delimitação um pouco diferente. Desse modo, o presente relato “introduz um bloco de cinco relatos de controvérsias”, STEIN, R. H., *Marcos*, p. 142-143.

<sup>177</sup> Stein vê uma delimitação bem construída no relato, que se relaciona com os eventos anteriores, STEIN, R. H., *Marcos*, p. 142-143. Gundry, por outro lado, vê uma relação estreita do relato narrado em Mc 11,27-33 e a parábola contada em Mc 12,1-12, assim, para Gundry: “A perícopes sobre a autoridade de Jesus para purificar o templo divide-se em duas metades: um diálogo entre o Sinédrio e Jesus (11,27-33) e uma parábola contada por ele para e sobre eles (12,1-12)”, GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 656. (tradução nossa)

<sup>178</sup> Embora Stein argumente que as similaridades presentes nas duas perguntas indiquem que se tratam, na verdade, de uma única questão, e que a dupla interrogação deve ser encarada “como basicamente sinônimas”, STEIN, R. H., *Marcos*, p. 143. Taylor sustenta, por outro lado, que a dupla interrogativa era um padrão comum na literatura judaica, e que a segunda pergunta, apesar das similaridades, guarda diferenças características e pontuais em relação à primeira, o que é bastante evidente na formulação, TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 470.

declinado no acusativo neutro “ταῦτα/*estas coisas*”, nas duas interrogações acompanhada do verbo “ποιέω/*faço*”, indicando que a autoridade de Jesus estava em suspeição em razão da magnitude das coisas que ele fazia. As perguntas se relacionam intimamente aos eventos que Jesus acabara de protagonizar em sua dramática condenação da corrupção do Templo (Mc 11,15-19), mas talvez estendam sua suspeição aos eventos relacionados com sua entrada em Jerusalém (Mc 11,1-11) e mesmo por toda a amplitude do seu ministério de curas e exorcismos – o que talvez seja indicado pela declinação neutra plural de “ταῦτα/*estas coisas*” –, o que certamente intrigara as autoridades religiosas de Jerusalém.<sup>179</sup>

Embora as duas perguntas estejam conectadas em relação ao sujeito e ao objeto do questionamento, a distinção em relação ao teor da dupla interrogativa pode ser diferenciada entre, respectivamente, identidade e origem.<sup>180</sup> A primeira pergunta diz respeito à identidade da autoridade de Jesus, o que é reforçado pela construção dativa “ἐν ποίᾳ/*em que*”, especificando o tipo de autoridade. Naturalmente, eles estavam acostumados a lidar com hierarquização de ofícios, em que cada nível se estabelece um tipo qualitativo de poder autoritativo.

O segundo questionamento, por outro lado, se preocupa com a origem dessa identidade, isto é, de onde foi concedida tal relevância para se fazer o que Jesus faz. A perplexidade por trás dessa pergunta reside na compreensão de que toda autoridade religiosa deveria ser

---

<sup>179</sup> Gundry sugeriu que não somente as perguntas relacionam-se com os eventos que acabaram de ocorrer no Templo (Mc 11,15-19), como no momento em que a pergunta é feita, esses eventos ainda estavam acontecendo: “O fato de apontar para coisas em questão com “estes” combina com o presente de “estão fazendo” para indicar que Jesus continua a interromper o tráfego comercial no templo. O plural ταῦτα, “essas coisas”, refere-se às interrupções de venda, compra, troca de dinheiro e transporte; [...] isso implica que, ao parar o trânsito, Jesus usurpou o poder do Sinédrio,” GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 657. (tradução nossa) Collins, por outro lado, sustenta que as perguntas, de fato, estão intrinsecamente relacionadas com a purificação do Templo (Mc 11,15-19), mas que talvez também alcancem, como proposto, a polêmica em torno de sua entrada em Jerusalém (Mc 11,1-11), desse modo: “De qualquer forma, no texto de Marcos tal como o temos, ‘isto’ ou ‘estas coisas’ (tau'ta) refere-se pelo menos as ações no templo e possivelmente também ao modo como qual Jesus entrou na cidade, evocando deliberadamente Zacarias 9.5”, COLLINS, A. Y., *Mark: A Commentary*, p. 539. (tradução nossa).

<sup>180</sup> Evans propõe que a expectativa, pressuposta na dupla interrogativa feita a Jesus, de que ele tivesse, de algum modo, uma ordenação rabínica, está fora de questão nessa história, uma vez “tal autoridade rabínica não teria sido superior à dos sacerdotes governantes”, EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 199. (tradução nossa) Gundry também descarta a possibilidade de qualquer expectativa em relação a uma autoridade rabínica, mas descarta, de igual modo, a tentativa de se obter uma declaração sobre uma autoridade divina: “As duas perguntas não foram concebidas para obter informações, como sempre; pois o Sinédrio não precisa ser informado de que falta a Jesus o tipo de autoridade que a ordenação rabínica confere, e eles nem sonhariam em sugerir que ele recebeu autoridade de Deus. Eles planejam suas perguntas para envergonhar Jesus, para deixá-lo indefeso, para expô-lo como um impostor. Ele responderá às perguntas da mesma forma e terá sucesso onde elas falharem”, GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 657. (tradução nossa).

outorgada por uma casa sacerdota. Desconfiando da natureza messiânica do ministério de Jesus, eles também podem ter visto aqui uma oportunidade de enredá-lo em uma polêmica teológica, caso Jesus dissesse que sua autoridade vem de Deus, como talvez esperassem que ele respondesse.<sup>181</sup>

Jesus não responde à pergunta de seus oponentes. Propõe, por outro lado, uma réplica cuja resposta complicaria seus adversários perante a opinião pública: a questão sobre a origem do batismo de João Batista, que de certo modo está absolutamente relacionada ao questionamento a respeito de sua autoridade. Por trás das duas perguntas feitas a Jesus, no entanto, para além do conteúdo que elas deixam explícito, há um descortinar não da identidade ou da natureza da autoridade de Jesus, que ele não revela a seus interlocutores, mas de como seus adversários nivelavam seus críticos a partir de sua própria ideia de autoridade. Em nenhuma outra parte o texto de Mc 11,27-33 se conecta mais profundamente com seu paralelo em Mc 12,38-40 do que neste ponto. A crítica de Jesus aos escribas, em Mc 12,38-40, reside justamente no tipo de autoridade que eles exercem, bem como na origem de onde ela vem.

### 3.6.2. O ensino de Jesus que confronta

No texto de Mc 12,38-40 a posição de crítica e oposição é absolutamente invertida, o que acentua o grau do paralelismo entre ambos os textos.<sup>182</sup> Como dito anteriormente, Mc 12,38-40 é a parte final de uma série de histórias de controvérsias que se iniciam com Mc 11,27-33, de modo que ambos os textos emolduram essas perícopes, formando uma *inclusio*. A posição de Jesus, anteriormente, era de interrogado, agora por outro lado, é de quem expõe um ensino crítico sobre os mesmos personagens que antes o questionaram.

O tema da autoridade ainda está notavelmente implícito, mas agora proporcionalmente inverso. Jesus ensina aos seus discípulos a respeito dos elementos sobre os quais os escribas sustentam seu status social e, por conseguinte, sua autoridade.<sup>183</sup> O relato é bem delimitado pelo escopo do ensino de Jesus, sendo constituído por uma nota introdutória (v.38a), uma

---

<sup>181</sup> Collins argumenta exatamente nesse sentido. A armadilha por trás das perguntas certamente escondia uma tentativa de pegar Jesus em flagrante heresia. O que também está implícito na resposta de Jesus, sobre o Batismo de João: “sua réplica parece implicar que o batismo de João realmente se originou no céu”. Desse modo, segundo sustenta Collins: “A pergunta dos líderes sobre a fonte da autoridade de Jesus (v.28) presumivelmente pretendia atrair Jesus a fazer uma afirmação sobre a fonte divina de sua autoridade, que eles poderiam então usar acusá-lo de blasfêmia”, COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p. 539-540. (tradução nossa)

<sup>182</sup> MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 196-197.

<sup>183</sup> COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p. 583.

advertência (v.38b), e uma descrição do comportamento sobre os quais os escribas constroem sua autoridade (vv.38c-40b), e uma nota condenatória conclusiva (v.40c).<sup>184</sup>

A nota introdutória e a advertência, conforme Stein argumenta, entrelaçam o texto de Mc 12,38-40 aos eventos narrados em Mc 11,27-33, “mediante a referência ao ensino constante de Jesus no Templo”.<sup>185</sup> O cenário é o mesmo desde Mc 11,27-33, quando Jesus entrou no recinto do Templo. A descrição dos escribas é pautada em cinco características sobre as quais eles constroem a imagem deles: eles gostam de andar com vestes talares (v.38c), de saudações nas praças (v.3c), das primeiras cadeiras nas sinagogas (v.39), dos primeiros lugares nos banquetes (v.39) e devoram a casa das viúvas, justificando com longas orações (v.40).

Embora o termo “ἐξουσία/autoridade” não apareça em nenhum ponto do relato, todas as características apresentadas reforçam a construção de uma imagem religiosa, sobre a qual a autoridade (ἐξουσία) pública dos escribas, sem sombra de dúvidas, é construída em contraste com o ensino (διδασχί) de Jesus.<sup>186</sup> A sobreposição literária formada pela *inclusio* dos relatos de Mc 11,27-33 e Mc 12,38-40 é reforçada não somente pelo paralelismo concêntrico da estrutura, mas também pelo contraste de posição: o mesmo Jesus que antes fora interrogado, agora é apresentado como um rabbi que discursa para seus discípulos no Templo, anunciando um tempo de juízo para o comportamento hipócrita dos mesmos escribas que antes o interrogaram.

### 3.7. Análise Retórica Bíblica Semítica da relação entre Mc 12,1-12 e Mc 12,35-37

Os textos de Mc 12,1-12 e Mc 12,35-37 estão particularmente relacionados pelo uso cristológico do termo “υἱός/filho”.<sup>187</sup> Em Mc 12,1-12, o termo aparece no título “υἱός ἀγαπητός/Filho amado”, enquanto em Mc 12,35-37 a menção é ao “υἱὸς Δαβὶδ/Filho de Davi”.

<sup>184</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 277.

<sup>185</sup> STEIN, R. H., Marcos, p. 142-143.

<sup>186</sup> Isso é particularmente confirmado pelo fato de que as longas orações, de algum modo, justificam a atitude deles com as viúvas, isto é, a autoridade que eles exerciam sobre elas, devorando suas casas, era justificada pela imagem piedosa que eles construíram: homens de muitas orações (v.40). Como afirma Broer, “o ensino de Jesus distingue-se pela sua autoridade perante os escribas, como afirma Marcos”, BROER, I., ἐξουσία, p. 10. (tradução nossa)

<sup>187</sup> O uso teológico de “υἱός/filho”, no contexto do Novo Testamento, é particularmente influenciado pela literatura judaica do período do Segundo Templo, mas não se deve ignorar, contudo, a influência helenística, em que pese o uso da filiação divina para pessoas de extrema importância. Desse modo, Hahn sugere que, no Novo Testamento, a compreensão judaica pode ter sido alargada pela compreensão helenística. “Além do clima conceitual geral na esfera helenística do cristianismo primitivo, esta modificação surgiu porque, em contraste com a tradição judaica primitiva, não era o aspecto futuro ou sobrenatural da realidade da salvação divina que deveria ser expresso, mas a sua irrupção através do aparecimento de Jesus como Filho de Deus”, HAHN, F., υἱός, p. 383. (tradução nossa)

O principal elo de conexão entre esses títulos está justamente no tom de vindicação compartilhado por ambas as narrativas. Em Mc 12,1-12, o dono da vinha “ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς/virá e exterminará os lavradores” (v.9); enquanto em Mc 12,35-37, citando Sl 110,1, YHWH irá pôr “τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου/os inimigos debaixo dos teus pés”, isto é, debaixo dos pés do “κύριος/Senhor” (v.36).

O que a maior parte dos comentaristas não conseguem explicar, no entanto, é por que o texto de Mc 12,35-37 parece negar que o Messias é, de fato, o “υἱὸς Δαβὶδ/Filho de Davi” (v.37).<sup>188</sup> Mas quando se lê o texto a partir da sobreposição com Mc 12,1-12, percebe-se que o “υἱὸς ἀγαπητός/Filho amado”, da parábola dos vinhateiros homicidas, tem sua filiação relacionada ao dono da vinha, imagem hebraica típica de YHWH (Jr 12,10; Is 5,4). Do mesmo modo, Mc 12,35-37 desassocia a messianidade como exclusivamente relacionada à pessoa de Davi, porém ao próprio YHWH.

### 3.7.1. Os vinhateiros homicidas e a vindicação do Filho amado (Mc 12,1-12)

O texto de Mc 12,1-12, embora intimamente relacionado com seu contexto imediatamente anterior (Mc 11,27-33), é claramente demarcado como uma nova unidade textual. Gundry sugere que a parábola, na verdade é a segunda parte da resposta de Jesus aos sacerdotes, escribas e anciãos que o interrogavam, de modo que a perícope se divide entre “um diálogo entre o Sinédrio e Jesus (11,27-33) e uma parábola contada por ele para e sobre eles (12,1-12)”.<sup>189</sup>

Mas não somente a mudança de gênero delimita uma nova perícope, mas também a drástica mudança narrativa: enquanto o texto de Mc 11,27-33 termina com uma recusa de Jesus em responder seus adversários (v.33), o texto de Mc 12,1-12 se inicia com Jesus propondo uma parábola (v.1). Se esses textos fizessem parte de uma mesma unidade textual, a parábola de Jesus, como sugere Gundry, forneceria uma resposta que Jesus acabara de recusar aos que o interrogavam, provocando uma nítida desconexão narrativa. Isso reforça o fato de que enquanto

<sup>188</sup> Bultmann rejeita que o dito sobre a não descendência de Davi pudesse ter se originado em Jesus, o que não parece fazer parte do seu ensino e que o tema dificilmente poderia ter algum significado para Jesus, BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, p. 136-137. Evans, por outro lado, argumenta que o tema não teria gerado absolutamente nenhum interesse para os movimentos cristãos primitivos, uma vez que o uso cristológico de Jesus como filho de Davi era, de fato, muito comum. “Lançar dúvidas sobre a descendência davídica do Messias dificilmente seria o que deveríamos esperar que a igreja tivesse feito, pois a igreja acreditava que o Messias (que era Jesus, claro) de fato descendia de Davi. Isto é visto em Paulo (Romanos 1,3-4) e nas genealogias que Mateus e Lucas acrescentam aos seus respectivos Evangelhos”, EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 270. (tradução nossa)

<sup>189</sup> GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 656.

a perícopos de Mc 11,27-33, na estrutura quiástica proposta, forma um paralelo com Mc 12,38-40, o texto de Mc 12,1-12 sobrepõe-se em um paralelo com Mc 12,35-37.

O enredo da parábola é construído em torno de uma vinha, cujo proprietário arrendou a certos lavradores (v.1). No entanto, os vinhateiros se recusaram a repassar os rendimentos da vinha a todos os servos que o proprietário enviava, além de os baterem e matarem pelo menos um deles (vv.1-5). O ponto mais alto da parábola se dá no momento em que o proprietário da vinha desiste de mandar seus servos e envia seu próprio Filho amado, que, no entanto, também recebe o trágico destino da morte (vv.6-8). Por fim, uma nota de julgamento contra os vinhateiros homicidas anuncia que o proprietário “ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς/*virá e exterminará os lavradores*”, após o que passará a vinha a outros (v.9). Em seguida, após o término da parábola, Jesus cita o Sl 118,22-23, mencionando a rejeição da “pedra angular”, que na parábola deve se identificar com o “Filho amado”.

Muitos comentaristas enxergam elementos alegóricos na parábola que não devem remontar ao Jesus histórico,<sup>190</sup> mas pode ser que Jesus tenha proposto uma leitura estendida de Is 5,1-7 à luz de Jr 7,25, acrescentando os contornos típicos de seu ensino crítico a respeito das autoridades do Templo. Embora a identidade do Filho amado não seja inerentemente messiânica, a inserção posicional desse texto dentro da estrutura de Mc 11,1–13,27, por parte do redator, faz com que a parábola esteja em paralelo com o ensino a respeito da identidade do Messias (Mc 12,35-37). Naturalmente, essa é uma construção retórica dentro do fluxo teológico do cristianismo primitivo. Enquanto o ensino de Jesus de nenhum modo é explícito quanto a sua messianidade, a posição retórica dos eventos revela os traços teológicos dos redatores.

---

<sup>190</sup> Cranfield rejeita a proposta de Bultmann de que todo o texto é inautêntico, concordando com a proposta de que uma pergunta inicial se perdeu no processo de transmissão. “Uma questão se ele ensinou que o Messias seria o filho de Davi poderia ter originado parte do ataque de seus oponentes. Poderia, então, ter sido feita uma pergunta, na esperança de que isso pudesse levar Jesus a dizer algo que poderia ser usado para incriminá-lo junto aos romanos ou caso contrário, possivelmente algo que poderia ser usado para desacreditá-lo aos olhos do povo. Jesus então responde, como em outras histórias de conflito, não com uma resposta direta, mas com uma contra-pergunta. Seu propósito não é transmitir ensinamentos, mas escapar de uma armadilha interrompendo a conversa.” CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel According to St Mark*, p. 381. (tradução nossa) Evans sustenta o mesmo tipo de argumentação. Baseado nas tradições que registram os diálogos de controvérsias de Jesus, ele supõe que uma forma primitiva tenha se perdido, na qual o diálogo é antecedido por uma pergunta feita pelos mesmos sacerdotes e escribas que antes queriam pegá-lo em uma cilada a respeito da origem de sua autoridade, e agora parecem estar querendo tirar de Jesus algo a respeito de sua identificação (ou por parte de seus discípulos) como Filho de Davi, ao que Jesus teria proposto a questão apresentada no texto. “A pergunta inicial foi perdida; a tradição existente e truncada agora consiste em (1) a contra-pergunta de Jesus, (2) a citação de apoio do Salmo 110:1 e (3) a pergunta final que provoca a tensão entre a opinião dos escribas e as implicações do Salmo 110:1. [...] Pode-se também supor que o “ninguém mais ousava questioná-lo” (12:34b) do evangelista compensa conscientemente a perda (ou exclusão) da pergunta desafiadora inicial. O evangelista suspeitou que a história começasse com tal pergunta, mas a pergunta foi perdida (ou apagada). Em essência, então, o evangelista explica a omissão dizendo que “ninguém mais se atreveu a questioná-lo”, EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 270-271. (tradução nossa)

### 3.7.2. A sujeição dos inimigos e a vindicação do *Kyrios* de Davi (Mc 12,35-37)

O texto de Mc 12,35-37 é parte do mesmo conjunto de episódios de diálogos e controvérsias entre Jesus e as autoridades do Templo. Após um diálogo sobre o maior mandamento e a ética do amor (Mc 12,28-34), Jesus passa a ensinar sobre a origem do Messias e de como os inimigos estarão sujeitos debaixo dos seus pés (Mc 12,35-37). Esse diálogo se inicia com a apresentação da questão (v.35), seguida de um texto prova (v.36) e uma conclusão lógica na forma de uma pergunta retórica (v.37). A intenção desse ensino polêmico reside em dizer que a natureza do Messias não é pura e exclusivamente davídica. Sua gênese reside na pessoa do próprio YHWH, como demonstra a citação do Sl 110,1.

Alguns comentaristas sugeriram que parte da tradição subjacente ao texto foi perdida, e que o dito de Jesus na verdade é uma resposta a uma acusação de que ele era o Messias, filho de Davi, como seus seguidores diziam que ele era (Mc 10,47; 11,10). Esse tipo de armadilha foi a tônica dos seus adversários, assim como as respostas bem articuladas de Jesus o levavam a rejeitar a acusação sem aceitar o argumento. Esse pode realmente ter sido o caso, mas a forma como o texto chegou ao evangelista certamente causou certo desconforto em assumir a não-descendência davídica de Jesus, o que pode ter sugestionado a posição retórica do texto. Fazendo desse episódio um paralelo com a parábola dos vinhateiros homicidas, o redator certamente conseguiria relacionar de forma mais enfática a paternidade divina do Messias: ele não é o filho de Davi, ele é o filho do dono da vinha.

### 3.8. Análise Retórica Bíblica Semítica da relação entre Mc 12,13-17 e Mc 12,28-34

Os textos de Mc 12,13-17 e Mc 12,28-34 parecem formar um contraste de sentimentos no leitor comum: enquanto o polêmico relato do imposto a César, em Mc 12,13-17, se apresenta de forma absolutamente controversa; o episódio que evoca o *shemá* israelita como eixo ético, em Mc 12,28-34, não parece suscitar nada além do que os leitores de Marcos certamente já conheciam. No entanto, o paralelo entre ambos os textos alarga significativamente os espectros de interpretação.

Enquanto a controvérsia em torno do imposto a César tencionava gerar uma polémica com relação ao monoteísmo fortemente arraigado na teologia judaica, uma vez que a figura de César frequentemente rivalizava o senhorio do cosmos com o Deus de Israel, o registro de Mc 12,28-34, ancorado no *shemá*, o texto mais forte das raízes monoteístas de Israel, proporciona

a chave-hermenêutica pela qual a questão do imposto deve ser lida, formando uma notável sobreposição narrativa.<sup>191</sup>

A ocupação do Império Romano em Judá usurpava um tipo de poder que deveria ser devotado somente a Deus. As imagens das moedas de César deveriam retornar à Roma, essa foi a forma implícita como Jesus se livrou de seus interrogadores, mas a posição paralela desse texto contesta de forma explícita a autoridade do culto imperial: só há um único Deus, cuja ética não é a do poder romano, mas subjaz no amor ao próximo.<sup>192</sup>

### 3.8.1. A César o que é de César (Mc 12,13-17)

O episódio registrado em Mc 12,13-17 faz parte da série relatos de controvérsias que perpassam a sequência de perícopes dispostas em Mc 11,27–12,40. As frustradas tentativas de enredar Jesus em alguma heresia contra o Templo fazem seus adversários enviarem herodianos e fariseus para instigá-lo em alguma polêmica contra o Império. Por trás da controvérsia suscitada por seus opositores, no entanto, reside um complexo pano de fundo sociopolítico. Desde o recenseamento de Quirino, em 6 d.C., os movimentos de contestação política aumentaram significativamente, principalmente em razão da alta carga tributária a qual os judeus estavam sujeitos.<sup>193</sup>

Os judeus, em particular, possuíam um senso político firmemente arraigado na concepção teológica: não existiam coisas de César e coisas de Deus; o cosmos e tudo o que nele há pertencem a YHWH.<sup>194</sup> Esse é o contexto por trás das perguntas dos herodianos e fariseus: “ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; / *é lícito dar dinheiro a César ou não?*”. Se ele responde que se deve pagar tributo a César, então endossa a alta tributação imperial e desafia o senhorio de Deus; se, por outro lado, ele disser que não se deve pagar, incorre em incitação de revolta.<sup>195</sup>

A resposta de Jesus, como no assunto a respeito de sua autoridade, reserva um nível de ambiguidade suficiente para desarmar a armadilha de seus adversários, ao mesmo tempo em que esconde uma objetividade que a maioria dos ouvintes assimilaria. Jesus pede que levem até ele uma moeda, presumivelmente cunhada pelo então imperador Tibério, em um dos lados se

<sup>191</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 191.

<sup>192</sup> HORSLEY, R. A., *Jesus e a espiral da violência*, p. 283.

<sup>193</sup> UTRINE, H. C. S., *Entre o gládio de César e a cruz de Cristo*, p. 534.

<sup>194</sup> MYERS, C., *O Evangelho de Marcos*, p. 373-374.

<sup>195</sup> EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 247.

poderia ler: “Tibério César Augusto, filho do divino Augusto”; no lado oposto: “Sumo Pontífice”.<sup>196</sup> Inscrições claras do altamente popular culto ao imperador.<sup>197</sup> Jesus responde:

“τίνος ἡ εἰκὼν αὐτῆ καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· Καίσαρος. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν ὁ αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ/*de quem é esta imagem e epígrafe? Os quais disseram: de César. Porém, disse-lhes Jesus: devolvam a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus*”.

O verbo “ἀποδίδωμι/*devolver*”, utilizado na resposta de Jesus, faz um claro contraste com o uso do verbo “δίδωμι/*dar*”, utilizado na pergunta dos herodianos e fariseus.<sup>198</sup> Wright lembra que o ditado provavelmente ecoa uma frase de Matatias dita a seus filhos, incluindo Judas Macabeu, no momento de sua morte: “ἀνταποδίδοτε ἀνταπόδομα τοῖς ἔθνεσιν, καὶ προσέχετε εἰς προστάγματα τοῦ νόμου/*retribuam uma retribuição aos gentios, e atentem para os mandamentos da lei*” (1Mac 2,68).<sup>199</sup>

O uso enfático do verbo “ἀποδίδωμι/*devolver*”, antecedido da preposição “ἀντί”, aproxima o dito de Jesus do enunciado de Matatias, além da clara contraposição entre “ἔθνος/*gentio*” e “νόμος/*lei*”, em 1Mac 2,68, em justaposição com “Καίσαρος/*César*” e “θεός/*Deus*”, em Mc 12,17. O dito de Matatias certamente já era suficientemente popular na época de Jesus para seus ouvintes reconhecerem uma alusão, a revolta dos macabeus foi o conjunto de eventos mais importante daquele período.<sup>200</sup>

O contexto narrativo da sequência de episódios de controvérsias também sugere um tom de crítica muito mais incisivo do que meramente uma resposta habilidosa, como alguns comentaristas sugeriram.<sup>201</sup> O *kerigma* do Reino proclamado por Jesus deve ter suscitado o

<sup>196</sup> STEIN, R. H., Marcos, p. 671.

<sup>197</sup> LANE, W. L., The Gospel According to Mark, p. 424.

<sup>198</sup> HORSLEY, R. A., Jesus e a espiral da violência, p. 269.

<sup>199</sup> WRIGHT, N. T., Jesus and the Victory of God, p. 504.

<sup>200</sup> Wright lembra que o dito de Matatias deveria ser conhecido pelos judeus em razão da comemoração da *Hanukkah*. “Proponho que a afirmação enigmática de Jesus seja entendida como uma mensagem codificada, um eco subversivo das palavras de Matatias. Sua ação no Templo, à frente de um movimento do reino, carregando claras conotações messiânicas [...] criou um contexto dentro do qual sua frase significaria: ‘pague a César o que lhe é devido! Dê a César o que ele merece!’. As palavras que Jesus disse teriam, *prima facie*, sido ouvidas como revolucionárias”, WRIGHT, N. T., Jesus and the Victory of God, p. 504. (tradução nossa).

<sup>201</sup> Stein propõe que a resposta de Jesus “é uma implicação lógica baseada na imagem e inscrição da moeda”. Para Stein, ao pedir uma moeda a seus interlocutores, Jesus mostrava que os fariseus e herodianos “aceitavam o sistema econômico proporcionado pelo Império Romano”. Desse modo, Stein descarta que Jesus tenha respondido ao estilo zelote, e que sua resposta inspira certa “implicação lógica” a partir da qual ele reverteu a argumentação de seus adversários, STEIN, R. H., Marcos, p. 672. Gundry também atesta a habilidade de Jesus em desarmar a argumentação de seus adversários. “No universo do discurso de Jesus, o que conta como argumentativamente persuasivo não é a validade lógica, a precisão exegética ou algo semelhante, mas a inteligência, o jogo de palavras,

mesmo tipo de suspeita que levaram seus adversários a questionarem sua autoridade (Mc 11,27-33) e, também, a descendência davídica do Messias (Mc 12,35-37).

Como nas outras respostas, aqui também Jesus reserva uma ambiguidade hermenêutica, mas como nos outros episódios, é possível sentir a contundência por trás de suas palavras. O que é do Império deve retornar a Roma, de onde partiu. Qualquer judeu sabia que tudo em Jerusalém pertencia ao Deus único, e não a um usurpador imperial que se pretendia filho de “deus” nas estampas das mesmas moedas que oprimiam não só Jerusalém, mas toda Judeia. “Só há um Senhor” era uma crença comum evocada na oração judaica mais importante, o *Shemá* israelita, que não sem razão é lembrado no texto paralelo ao episódio do imposto a César.

### 3.8.2. O único Deus e a subversiva ética do amor – Mc 12,28-34

O texto de Mc 12,28-34, como parte integrante da sequência de perícopes de controvérsias, inicia-se com uma pergunta (v.28) e se desdobra na resposta de Jesus (vv.29-31), gerando a aprovação do escriba (vv.32-33) e o respectivo elogio de Jesus (v.34). Evans argumentou que a abertura (v.28a) e a conclusão (v.34d) pertencem à redação marcana, conectando a perícopa dentro da seção narrativa de Mc 11,1–13,27.<sup>202</sup> De fato, a pergunta e a conclusão de Mc 12,28-34 formam um contraste de oposição com a pergunta e a conclusão de Mc 12,13-17.

Enquanto a hipocrisia dos fariseus e herodianos instigam pegar Jesus em alguma palavra (Mc 12,13), a pergunta do escriba se apresenta de forma absolutamente genuína (Mc 12,28); enquanto muitos se admiravam, na conclusão de Mc 12,13-17, ninguém mais ousava questioná-lo no término de Mc 12,28-34. A estrutura de ambas as perícopes se relacionam intimamente em razão do diálogo, mas se encontram naquilo que Meynet chamou de oposição parcial, uma vez que apresentam ações e reações dissonantes entre os personagens do enredo.<sup>203</sup>

---

a superioridade. Assim, a mudança da imagem e inscrição de César na moeda para as ‘coisas de César’ [...] implica um salto de imaginação cuja arte convence que o pagamento do imposto é devolver a César o que lhe pertence”, GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 694. (tradução nossa). Horsley, por outro lado, faz uma leitura de Mc 12,13-17 a partir do contexto sociopolítico daquele período, uma vez que enxerga a originalidade do dito remontando ao próprio Jesus. “O mais importante em relação à questão do imposto é que parece que Jesus parecia inflexível na opinião de que o domínio de Deus era exclusivo. [...] Em todos os aspectos do ministério de Jesus, o Reino de Deus parece excluir qualquer outro senhorio e lealdade. [...] Dessa maneira, a chave no dito ‘devolvi a César o que é de César e a Deus, o que é de Deus’ deve estar naquilo que é de César e que é de Deus. Jesus parece estar em boa sintonia com o posterior ensino rabínico sobre este assunto – apenas mais inflexível em relação ao mesmo, de que tudo é de Deus (cf. Avot 3,8). Por isso, a implicação do dito parece ser óbvia de que não há muita coisa a ser devolvida a César”, HORSLEY, R. A., *Jesus e a espiral da violência*, p. 272.

<sup>202</sup> EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 261.

<sup>203</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 191.

A história se desenrola a partir da pergunta do escriba: “ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;/qual é o principal mandamento de todos?”. A resposta de Jesus é baseada em duas pequenas citações: Dt 6,4-5 e Lv 18,19. Ao posicionar Dt 6,4-5 como o primeiro principal mandamento, Jesus enfatiza a prerrogativa do *Shemá*, só existe um “ὁ θεὸς/*Deus*” e “Κύριος/*Senhor*”, isto é, YHWH. Naturalmente que os mesmos ouvintes, sob a perspectiva narrativa apresentada pelo redator, que acabaram de ouvir uma ambígua resposta a respeito dos tributos que se devem pagar a César, tido o “κύριος/*senhor*” do mundo, agora são confrontados com a exposição de um dos principais pilares do judaísmo: só há um “κύριος/*senhor*”.

Myers lembra que o termo “ἐπιγραφή/*epígrafe*”, que identifica a inscrição e titulação divina de César (Mc 12,16), só aparece outra vez no evangelho de Marcos, quando identifica o título de Jesus sobre a cruz: “o rei dos judeus” (Mc 15,26).<sup>204</sup> Além disso, ao combinar o *Shemá* com a citação de Lv 18,19, Jesus também atribui uma ética ao seu estabelecimento teológico: “ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν/*amarás o teu próximo como a ti mesmo*”.

Ao lermos esse texto sob a perspectiva retórica da construção narrativa traçada pelo evangelista, na qual o tema da oposição é absolutamente predominante, devemos perceber o lapso crítico da perícopé. A concordância elogiosa do escriba o coloca, como reiteradamente afirmamos, em contraste com a posição maliciosa dos fariseus e herodianos de Mc 12,13-17. A subversividade do *Shemá* e a ética do amor confrontam aquilo que há de pior na promíscua relação entre fariseus e herodianos: o ponto em que o que é de César deve ser devolvido a Roma encontra sua chave hermenêutica na fidelidade ao Deus único e na ética subversiva do amor, uma construção absolutamente oposta ao predominante culto ao imperador e à ética intransigente de dominação romana.

### 3.9. Análise Retórica Bíblica Semítica da posição concêntrica de Mc 12,18-27

O texto de Mc 12,18-27 é a única perícopé a apresentar um episódio que não encontra correspondência em nenhum outro texto da seção narrativa de Mc 11,1–13,27. A controvérsia com os saduceus, em torno da ressurreição dos mortos, apresenta um tema singular. Mas se o debate em torno da ressurreição dos mortos, especialmente entre fariseus e saduceus, já era algo bastante consolidado, por qual motivo ele ocupa uma posição concêntrica tão privilegiada?

Do ponto de vista histórico, o episódio parece ser apenas mais uma das controvérsias entre Jesus e seus oponentes, do ponto de vista redacional, no entanto, a perícopé de Mc 12,18-

<sup>204</sup> MYERS, C., O Evangelho de Marcos, p. 373.

27 traz à luz o tema que mais interessa ao evangelista e sua audiência, que viviam no período pós-pascal: a ressurreição dos mortos, da qual Jesus foi a primeira evidência. No linguajar de Paulo, que os leitores de Marcos certamente conheciam, as primícias de algo muito maior a se concretizar. Como disse Wright sobre Mc 12,18-27, “a passagem mais importante sobre a ressurreição dos mortos em toda tradição evangélica”.<sup>205</sup>

Embora a discussão em torno da origem histórica de Mc 12,18-27 seja bastante profunda,<sup>206</sup> é provável que o episódio seja histórico.<sup>207</sup> O estado atual do presente texto consiste, basicamente, em três partes: (1) uma introdução que conecta o relato ao precedente (v.18a), (2) a pergunta dos saduceus sobre a controvérsia da ressurreição (vv.18b-23), e (3) a resposta de Jesus, baseada na tradição escriturística que eles mesmos pretendiam se valer.<sup>208</sup>

A inserção dos saduceus no presente relato, com uma pergunta que era típica da tradição da qual eles faziam parte, fecha o círculo de oposição a qual Jesus estava submetido na seção de Mc 11,1–13,27: sacerdotes, escribas, anciãos, fariseus, herodianos e, agora, também os saduceus.<sup>209</sup> Todos eles aparecem sucessivamente na sequência de perícopes que entrelaçam os episódios de pronunciamento e controvérsias (Mc 11,27–12,44). Com a exceção de Mc 12,28-34, a presente perícopa mantém a intenção dos opositores de Jesus de o apanharem em alguma palavra que pudesse ser usada contra ele, mas os saduceus, particularmente, possuem uma intenção mais objetiva: constranger Jesus diante de seus discípulos e seguidores.<sup>210</sup> A resposta, no entanto, fornece alguns elementos que seus opositores certamente não esperavam.

A resposta de Jesus perpassa dois desenvolvimentos: o poder de Deus e as Escrituras. O poder de Deus é manifesto na natureza escatológica na eternidade, que tornará os seres humanos ressuscitados “ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*como os anjos nos céus*”.<sup>211</sup> Uma vez que os saduceus baseiam o questionamento dentro da tradição mosaica, Jesus também fornece sua resposta baseado na Escrituras, em um dos episódios mais importantes da biografia de Moisés, o encontro com Deus diante da sarça ardente, no qual YHWH diz ser o Deus de Abraão, Deus de Isaque e Deus de Jacó (Ex 3,6).

<sup>205</sup> WRIGHT, N. T., *A ressurreição do Filho de Deus*, p. 578.

<sup>206</sup> EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 251-252.

<sup>207</sup> TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 480.

<sup>208</sup> STEIN, R. H., *Marcos*, p. 678.

<sup>209</sup> MYERS, C., *O Evangelho de Marcos*, p. 376.

<sup>210</sup> STEIN, R. H., *Marcos*, p. 678.

<sup>211</sup> BOWMAN, J., *The Gospel of Mark*, p. 228.

Como Jesus conclui, “οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων/*ele não é Deus dos mortos, mas dos vivos*”. Para alguns, essa resposta ficou categorizada como um exemplo da forma como será a vida após a morte, mas devemos lembrar que não podemos ler o texto de forma anacrônica, e que, além disso, o contexto da seção sugere um tom crescente de oposição, a partir do qual os episódios devem ser lidos.

A primeira parte da resposta talvez seja a menos compreendida. A partícula adverbial “ὡς/*como*” pode facilmente passar a impressão de que Jesus dissera que a ressurreição nos tornará como os anjos, em sentido factível, quando na verdade o campo semântico indica uma conjunção comparativa.<sup>212</sup> Eles não compartilham mesma natureza, apenas a mesma característica de não necessitarem de casamento.<sup>213</sup>

O dativo “ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*nos céus*” também pode confundir o leitor. Não se trata da localização dos ressuscitados, mas dos anjos.<sup>214</sup> Os ressuscitados são como os anjos nos céus assim como os lagartos são como os peixes: ambos são animais, ainda que compartilhem natureza, propósito e habitat diferentes. Na compreensão judaica que Jesus e seus ouvintes compartilhavam, a crença na ressurreição não dizia respeito a como ir para o céu, mas como o clímax escatológico da história faria nascer um novo tipo de criação, este é o núcleo argumentativo em debate no presente episódio.<sup>215</sup>

Ao citar um trecho de Ex 3,6, Jesus confirma a inerência da ressurreição: os patriarcas ainda vivem. Isso parece estranho, uma vez que Jesus não afirma, como não judeu afirmaria, que eles estão ressuscitados. Se não formos capazes de rastrear os pressupostos desse diálogo, não entenderemos os contornos de seu entendimento. A citação é construída para perpassar três níveis temporais: a palavra de YHWH a Moisés (no passado), a crença de que os patriarcas ainda vivem (no presente) e que, portanto, eles um dia ressuscitarão (no futuro).<sup>216</sup> Quase todo o diálogo se dá a partir dos pressupostos judaicos acerca desta controvérsia. Jesus não se move na superfície do argumento, mas explora suas raízes. Além do contexto histórico-cultural, no entanto, é preciso encaixar a perícopes dentro do seu contexto narrativo e retórico.

A passagem se localiza exatamente onde Marcos a colocou, em meio a uma série de tensos debates sobre o que Jesus fazia no Templo, sobre a origem de sua autoridade, se seu movimento pelo reino acabaria com os impostos devidos a César e, finalmente, se ele realmente era, como ele parecia

<sup>212</sup> LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*, p. 550.

<sup>213</sup> GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 702.

<sup>214</sup> CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel According to St Mark*, p. 375.

<sup>215</sup> WRIGHT, N. T., *A ressurreição do Filho de Deus*, p. 590-591.

<sup>216</sup> WRIGHT, N. T., *A ressurreição do Filho de Deus*, p. 593.

reivindicar, o Messias de Israel. Ao posicionarem essas histórias nessa ordem, Marcos e os demais parecem usar esta narrativa particular para apontar para a ressurreição do próprio Jesus.<sup>217</sup>

Como todos os outros episódios da seção retórica de Mc 11,1–13,27, o presente texto evoca uma clara provocação política. A palavra de YHWH a Moisés, conforme citada por Jesus, remete à firme esperança de que o povo seria liberto do Egito, esperança baseada no fato de que YHWH é mesmo Deus dos patriarcas. Ao citar o texto no contexto de oposição com seus adversários, Jesus lembra aos saduceus a esperança que motivou vários movimentos de resistência contra o mesmo Império do qual os saduceus eram apoiadores: a esperança do fim do exílio, que agora Israel vivia em sua própria terra. “O movimento jesuânico, como tal, era um movimento de novo êxodo [...] afirmar a ressurreição era afirmar o fato de que o deus de Israel atuava de uma nova maneira”.<sup>218</sup>

É perceptível, portanto, o fato de Mc 12,18-27 ocupar a posição concêntrica da estrutura retórica organizada pelo redator.<sup>219</sup> O tema da ressurreição deve ter gerado muito mais do que uma simples polêmica teológica: evocava o momento em que a realidade escatológica transcenderia convenções sociais como o casamento e opressões regionais do império, um processo de nova criação que os leitores de Marcos já sabiam, começou com Jesus.

---

<sup>217</sup> WRIGHT, N. T., *A ressurreição do Filho de Deus*, p. 594.

<sup>218</sup> WRIGHT, N. T., *A ressurreição do Filho de Deus*, p. 594.

<sup>219</sup> MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 233.

## Capítulo 4: O texto de Mc 13,24-27 – Análise Crítica

### 4.1. Segmentação, tradução e crítica textual

Embora os ditos históricos de Jesus certamente tenham sido originalmente proclamados em aramaico e, eventualmente, em hebraico, os registros desses ditos chegaram até nós mediante o testemunho dos evangelhos, escritos em grego. Dentre os evangelhos que foram preservados, é um consenso cada vez mais consolidado de que Marcos representa o testemunho mais antigo desses ditos. Os fenômenos linguístico e histórico de um texto são frequentemente inseparáveis, e não é diferente com o pequeno extrato discursivo presente em Mc 13,24-27. Se podemos encontrar nele os ecos do dito aramaico de Jesus, certamente devemos ser o mais responsáveis possível na análise linguística e gramatical do texto grego.

#### 4.1.1. Segmentação e Tradução

Ἄλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην	24a	Mas naqueles dias, após (ocorrer) aquela tribulação, <sup>220</sup>
ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται,	24b	o sol será escurecido,
καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,	24c	a lua não dará a sua luz,
καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες <sup>1</sup> ,	25a	as estrelas estarão caindo do céu <sup>221</sup>
καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.	25b	e os poderes nos céus serão abalados.
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	26a	E então eles verão o filho do homem
ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.	26b	vindo nas nuvens com grande poder e glória.

<sup>220</sup> O substantivo grego θλίψις, no grego helenístico, possui o sentido de “pressão”, “esmagamento”, LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 802. Na LXX, θλίψις geralmente traduz o hebraico נָחַץ, com o sentido metafórico muito forte, geralmente indicando um estado de angústia extrema. O NT espelha justamente esse sentido mais metafórico LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*, baseado em domínios semânticos, p. 242. A raiz θλίβω também aparece em outras palavras do grego, como θλίβεσθαι, que significa “sentir-se compensado” ou “estar sobrecarregado”, e θλιβερός, que significa “oprimido” ou “angustiado”, KREMER, J., θλίβω, p. 151-153. Em razão disso, justifica-se melhor a tradução de “θλίψιν” como “tribulação”, uma vez que contempla melhor o aspecto metafórico de “opressão” e “sofrimento”, implícito em Mc 13,24, em acentuada continuidade com o hebraico נָחַץ.

<sup>221</sup> A ocorrência do futuro finito com o particípio presente forma o que os gramáticos chamam de futuro perifrástico, cuja característica é delinear uma ação prospectiva (uma descrição externa), porém progressiva. Ver WALLACE, D. B. *Gramática Grega: Uma sintaxe Exegética do Novo Testamento*, p. 567; 649.

καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους <sup>T</sup>	27a	E então ele enviará os anjos
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς <sup>ο</sup> [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.	27b	e reunirá os eleitos dele dos quatro ventos, desde a extremidade da terra até à extremidade do céu.

Tabela 02: Segmentação e tradução de Mc 13,24-27 propostas pelo autor

#### 4.1.2. Crítica textual

##### 4.1.2.1. A integridade textual de Marcos

O Novo Testamento é sem sombra de dúvidas um dos documentos com maior número de cópias do mundo antigo. Cerca de 5.700 cópias que remontam desde o séc. II d.C., há apenas algumas décadas dos documentos originais, até cópias produzidas já no tardio período da Idade Média.<sup>222</sup> Quando os documentos originais se perderam, possivelmente já existia um bom número de cópias desses escritos, a partir das quais foram sendo multiplicadas em várias outras cópias, em um contínuo irreversível de cópia e recópia durante séculos e séculos. O Evangelho de Marcos é parte integrante desse processo.

Embora esse expressivo número de cópias seja significativamente importante para atestar a confiabilidade dos mais diferentes *corpora* presentes no Novo Testamento, essas cópias também registraram algum grau de diferenças entre si, produzindo as chamadas variantes textuais: palavras, frases e às vezes textos inteiros que estão presentes em uma cópia e ausente em outra, ou, eventualmente, presente em todas as cópias, mas com pequenas diferenças entre as mesmas.<sup>223</sup> Em ordem de antiguidade, os principais manuscritos que atestam o Evangelho de Marcos podem ser assim representados:

Manuscrito	Século de origem	Conteúdo de Marcos preservado
ⱼ <sup>45</sup>	III	4,36-40; 5,15-26; 5,38-6,3; 6,16-25, 36-50; 7,3-15; 7,25-8,1; 8,10-26; 8,34-9,9; 9,18-31; 11,27-12,1; 12,5-8, 13-19, 24-28
ⱼ <sup>84</sup>	VI	2,2-5, 8-9; 6,30-31, 33-34, 36-37, 39-41

<sup>222</sup> Essas cópias foram preservadas, por sua vez, em diferentes tipos de material: papiro, pergaminho e papel, em formatos de rolo ou códice, durante um processo de transmissão não só extenso no tempo, como também diversificado no espaço geográfico, PAROSCHI, W., Origem e transmissão do texto do Novo Testamento, p. xiv.

<sup>223</sup> Essas diferenças entre os manuscritos, segundo acertadamente registra Comfort, são provenientes de erros no processo de cópia. Pelo menos dois tipos de erros podem ser possíveis na origem de uma determinada variante: erros no processo de transcrição, como um simples golpe de vista, em que um escriba inadvertidamente erra a grafia de uma palavra; e erros intencionais, quando um escriba deliberadamente altera o texto que ele está copiando, seja por motivos teológicos ou estilísticos, COMFORT, P. W., New Testament: Text and Translation Commentary, p. xi-xii.

ϩ <sup>88</sup>	IV	2,1-26
κ	IV	1,1-16,8
A	V	1,1-16,20
B	IV	1,1-16,8
C	V	1,17-6,31; 8,5-12,29; 13,19-16,20
D	V	1,1-16,14 (16,15-20 adição posterior)
W	V	1,1-15,12; 15,39-16,20
069	V	10,50-51; 11,11-12
0212	III	15,40.42 (fragmento do Diatessarão) <sup>224</sup>

Tabela 03: Manuscritos que atestam o Evangelho de Marcos

Recentemente, a antiguidade de Marcos foi consideravelmente confrontada com novas e consideráveis evidências, especialmente após José O’Callaghan afirmar ter encontrado trechos do Evangelho de Marcos entre os manuscritos gregos de Qumran.<sup>225</sup> Segundo aponta O’Callaghan, por meio de meticolosa análise paleográfica, o fragmento presente em 7Q5 reflete de perto o texto de Mc 6,52-53; enquanto 7Q6,1, em sua análise, se aproxima de Mc 4,28; O’Callaghan sustenta ainda que 7Q7, por sua vez, parece reservar um texto bem próximo de Mc 12,17; por fim, 7Q15 apresenta um fragmento muito similar ao texto de Mc 6,48. Os paralelos esboçados na análise de O’Callaghan podem ser assim apresentados:

- I. 7Q5 – Mc 6,52-53<sup>226</sup>
- II. 7Q6,1 – Mc 4,28<sup>227</sup>
- III. 7Q7 – Mc 12,17<sup>228</sup>
- IV. 7Q15 – Mc 6,48<sup>229</sup>

Apesar de os manuscritos apontados por O’Callaghan não apresentarem um bom estado de preservação, nem mesmo seus críticos rejeitam por completo suas evidências.<sup>230</sup> Evans

<sup>224</sup> Uma lista contendo um número maior desses manuscritos, para todo o Evangelho de Marcos, pode ser encontrada em EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. lix-lx; Uma lista sobre todo o Novo Testamento, pode ser vista em PAROSCHI, W., Origem e transmissão do texto do Novo Testamento, p. 289-293.

<sup>225</sup> O’CALLAGHAN, J., Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrán, p. 25-76.

<sup>226</sup> O’CALLAGHAN, J., Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrán, p. 44-60.

<sup>227</sup> O’CALLAGHAN, J., Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrán, p. 61-64.

<sup>228</sup> O’CALLAGHAN, J., Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrán, p. 66-68.

<sup>229</sup> O’CALLAGHAN, J., Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrán, p. 75-76.

<sup>230</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. lx-lxii.

sugere, no entanto, que mesmo que O'Callaghan tenha razão, e os fragmentos encontrados em Qumran registrem de fato a presença do *corpus* marcano, esse pode ser mero sinal da presença de cristãos após os qumrânitas já terem se retirado do local.<sup>231</sup> Contudo, a antiguidade apontada por O'Callaghan, em torno de no máximo 50 d.C., sugere um texto muito primitivo, ou talvez uma fonte redacional pré-Marcos. Os resultados, porém, não são conclusivos, mas deixam possibilidades abertas a novas investigações e evidências.

Para além de qualquer dúvida, no entanto, o Evangelho de Marcos, como claramente se demonstrou, é muito bem atestado em diversos manuscritos gregos, além de antigas traduções, numerosas citações patrísticas e outras formas de testemunhos manuscritos. Embora as discussões sobre a qualidade de um texto pré-Cesariano, em tese representado pelos manuscritos P 45 e Washingtoniano (W), tenham ganhado cada vez mais espaço desde meados do séc. XX,<sup>232</sup> os manuscritos comumente preferidos para o texto de Marcos, nas atuais edições críticas, ainda são os códices Sinaiticus (Ⲭ) e Vaticanus (B), justamente por apresentarem um tipo de texto Alexandrino bastante antigo, no dizer de Bruce M. Metzger e Bart D. Ehrman, um tipo textual “cuidadosamente preservado e relativamente puro”,<sup>233</sup> como afirma ainda Wilson Paroschi: “o mais confiável e o que mais se aproxima do original”.<sup>234</sup>

Considerando a Crítica Textual parte constitutiva do processo exegético, uma análise minuciosa das variantes textuais presentes em Mc 13,24-27 nos ajudará a entender a interface entre o processo linguístico e histórico, auxiliando, desse modo, no processo interpretativo do texto. O texto de partida será o exposto na NA28,<sup>235</sup> mas acompanhando de perto as edições disponíveis dos códices Sinaiticus (Ⲭ)<sup>236</sup> e Vaticanus (B),<sup>237</sup> em vista da qualidade já mencionada, mas também de outros manuscritos<sup>238</sup> e edições críticas,<sup>239</sup> na medida em que se demonstrar necessário ao processo exegético de Crítica Textual.

#### 4.1.2.2. As variantes textuais de Mc 13,24-27

<sup>231</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27 – 16:20, p. lxi-lxii.

<sup>232</sup> HURTADO, L. W., Text-Critical Methodology and Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark, 112p.

<sup>233</sup> METZGER, B. M.; EHRMAN, B. D., The Text of the New Testament, p. 78. (tradução nossa).

<sup>234</sup> PAROSCHI, W., Origem e transmissão do texto do Novo Testamento, p. 96.

<sup>235</sup> NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece (Ed. XXVIII), 890p.

<sup>236</sup> VON TISCHENDORF, C., Novum Testamentum Sinaiticum, 148p.

<sup>237</sup> MAIUS, A., Novum Testamentum Graece ex antiquissimo Codice Vaticano, 502p.

<sup>238</sup> KENYON, F. G., The Chester Beatty Biblical Papyri, p. 3-12.

<sup>239</sup> HOLMES, M. W. (et all), Greek New Testament: SBL Edition, 516p.

**v.25a** – No segmento 27a, há uma ampla variação de testemunhos no que diz respeito à ordem dos vocábulos da expressão “ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες/*estarão caindo do céu*”, uma referência ao abalo dos “ἀστέρες/*astros*”, que aparece impressa no texto da Nestle-Aland, 28ª edição (NA28). A ordem em “του ουρανου εσονται εκπιπτοντες/*do céu estarão caindo*”, é uma das leituras atestadas com mais frequência, sendo feita pelos códices K, L, Γ e Δ, além do minúsculo da f1 e 1241, do Texto Majoritário (m), da Vulgata (vg) e de todas as versões siríacas (syh). O Códice Beza (D) concorda com essa leitura, mas não traz a preposição “εκ/*do*” junta ao particípio, senão que a mantém antes do artigo genitivo “τού/*do*”, cujo sentido é sintaticamente mais forte.

A leitura preferida pelo comitê da NA28, no entanto, apresenta testemunhos sólidos para a ordem em “ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες/*estarão caindo do céu*”, que é mantida pelos códices Vaticanus (B) e Sinaiticus (Ⲙ) – embora o Sinaiticus mantenha a preposição junto ao particípio –, além dos códices C, Θ e Ψ e dos minúsculos 892, 1424, “a” e “i”. A mudança da ordem nas palavras pode ter surgido por razões meramente literárias, mas não há motivos claros para seguir uma ou outra ordem em razão de elementos internos ao texto. Mas, dado o peso dos testemunhos externos, seguimos a leitura feita pela NA28.

**v.26b** – Embora não apareça sinalizada com sinais críticos no texto da NA28, nem em seu aparato, uma variante significativa é exposta no Códice Bezae (D), que lê “και τοτε οψονται τον υιον του ανθρωπου ερχομενον επι των νεφελων/*e então verão o Filho do Homem vindo com as nuvens*”.<sup>240</sup> A variante se encontra na preposição “επι/*sobre*”, seguida da construção genitiva “των νεφελων/*sobre as nuvens*”, leitura feita apenas pelo Códice Bezae (D), e seguida por alguns minúsculos medievais.<sup>241</sup> Em contraste, a vasta maioria dos manuscritos registra “ἐν νεφέλαις/*nas nuvens*”, preposição “ἐν/*com*” mais construção dativa “νεφέλαις/*nuvens*”.

Códice Sinaiticus Mc 13,26 <sup>242</sup>	Códice Bezae Mc 13,26 <sup>243</sup>	Nestle-Aland 28 <sup>a</sup> Mc 13,26
και τοτε οψονται τον υν του ανθρωπου ερχομενον εν νεφελαις μετα δυναμεως πολλης και δοξης	και τοτε οψονται τον υιον του ανθρωπου ερχομενον επι των νεφελων μετα δυναμεως πολλης και δοξης  E então verão o Filho do Homem vindo com as	καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης

<sup>240</sup> SCRIVENER, F. H., Codex Bezae Cantabrigiensis, p. 312.

<sup>241</sup> VON TISCHENDORF, C. (org), Novum Testamentum Graece (vol. 1), p. 364.

<sup>242</sup> VON TISCHENDORF, C., Novum Testamentum Sinaiticum, p. 27.

<sup>243</sup> SCRIVENER, F. H., Codex Bezae Cantabrigiensis, p. 312.

E então verão o Filho do Homem vindo nas nuvens, com grande poder e glória	nuvens, com grande poder e glória	E então verão o Filho do Homem vindo nas nuvens, com grande poder e glória
--	-----------------------------------	--

Tabela 04: Variantes textuais de Mc 13,26

A gênese dessa variante encontra-se, possivelmente, em uma harmonização com o texto-fonte de Mc 13,26, isto é, o texto grego de Dn 7,13, que traz exatamente a mesma expressão variante: “καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο/*eis que, com as nuvens do céu, estará vindo um como o filho do homem*”.<sup>244</sup> De outro modo, porém, ela pode ter surgido de uma harmonização direta com o texto de Mt 24,30: “ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ/*vindo com as nuvens do céu*”.

Em todo caso, o texto grego de Dn 7,13 também reside na base da leitura dissonante de Mt 24,30, e pode bem ser que a variante tenha surgido como uma tentativa de harmonização tanto com a LXX em Dn 7,13 quanto com Mt 24,30. De maneira especial, a variante ajuda a explicar a complexa relação entre Mc 13,26 e seu texto-fonte, Dn 7,13. Os textos não se correspondem de forma absolutamente homogênea, sendo essa a origem desse tipo de harmonização. E a não-homogeneidade também pode ser reflexo da origem oral desse extrato discursivo, que aos poucos foi recebendo tentativas de harmonização.

Do ponto de vista da crítica interna, então, percebe-se claramente sinais de correção do texto, em vista de harmonização ao texto-fonte. Por outro lado, sob a análise da crítica externa, a leitura variante possui poucas evidências em seu testemunho, sendo o Códice Bezae (D) sua única leitura realmente relevante. Os códices Sinaiticus (Ⲙ) e Vaticanus (B),<sup>245</sup> testemunhas do texto alexandrino, bem como o Alexandrinus (A),<sup>246</sup> um dos principais representantes do texto bizantino, testemunham consistentemente a leitura feita pelo texto crítico da NA28, sendo a variante presente no Códice Bezae a leitura minoritária, representante do texto ocidental. Por esse motivo, então, seguimos a leitura proposta pela NA28.

**v.27** – Diferentes manuscritos e códices trazem testemunhos distintos para a posição do pronome genitivo “αυτοῦ/*dele*”: (1) em alguns casos, o pronome aparece ausente em relação aos “ἀγγέλους/*anjos*”, mas presente em referência aos “ἐκλεκτοῦς αυτοῦ/*eleitos dele*”; (2) em um segundo tipo de variante, o pronome aparece tanto em relação aos “ἀγγέλους αυτοῦ/*anjos dele*”, quanto em referência aos “ἐκλεκτοῦς αυτοῦ/*eleitos dele*”; (3) por fim, em pelo menos

<sup>244</sup> SWETE, H. B., *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*, p. 548.

<sup>245</sup> MAIUS, A., *Novum Testamentum Graece ex antiquissimo Codice Vaticano*, p. 96.

<sup>246</sup> COWPER, B. H., *Novum Testamentum Graece ex antiquissimo Codice Alexandrino*, p. 98.

uma ocorrência o pronome “αυτού/*dele*” aparece omitido tanto de “ἀγγέλου/*anjos*”, quanto de “ἐκλεκτοῦ/*eleitos*”. Esse problema aparece refletido no texto crítico da NA28, que traz o sinal de adição (†) no final do segmento 27a, preservando, portanto, a omissão da preposição após “ἀγγέλου/*anjos*”; e acrescenta a preposição entre colchetes quadrado e com sinal de omissão no segmento 27b, preservando a leitura da preposição genitiva após “ἐκλεκτοῦ/*eleitos*”.

Códice Vaticanus Mc 13,27	Códice Sinaiticus Mc 13,27	Códice Bezae Mc 13,27	Neste-Aland 28 <sup>a</sup> Mc 13,27
καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ	καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ	καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς	καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους † καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς °[αὐτοῦ]
E então enviará os anjos e reunirá os eleitos dele	E então enviará os anjos dele e reunirá os eleitos dele	E então enviará os anjos e reunirá os eleitos	E então enviará os anjos e reunirá os eleitos dele

Tabela 05: Variantes textuais de Mc 13,27

A diferença da posição da preposição é particularmente importante para a compreensão do texto: se lemos no final de 27a, temos a ênfase possessiva do genitivo sobre os anjos, “os anjos dele”; se a preposição, contudo, é colocada em ambos os termos, então a força sintática do texto fica mais evidente; se lemos a preposição no segmento 27b, porém, a ênfase recai sobre os “eleitos”, isto é, “os eleitos dele”. Enquanto no primeiro caso teríamos uma atribuição angélica de senhor de uma corte celestial, uma vez que os anjos são “dele”; no segundo caso, a ênfase teológica seria dupla: o “Filho do Homem” seria senhor dos anjos e dos eleitos, portanto, Deus mesmo; no terceiro caso, a leitura também teria um efeito atributivo forte, uma vez que os eleitos pertencem a quem os elege, a conotação divina estaria não somente implícita, como notadamente enfática, ainda que não em relação aos anjos.

Do ponto de vista da crítica interna, é possível que tenha ocorrido uma tentativa de harmonização com o paralelo sinótico em Mt 24,31, que traz o pronome genitivo após ambas as expressões. Naturalmente, desse ponto de vista, prefere-se a *lectio brevior*, mesmo porque o texto de Mateus labora sobre um espectro teológico mais acentuado do que o texto marcano. À luz da crítica externa, no entanto, o problema aparece de forma mais complexa. A ausência da preposição após “ἀγγέλου/*anjos*” é atestada pelo forte testemunho do Códice Vaticanus (B), além dos códices D, L e W, seguidos pelo minúsculo 083, pelos testemunhos latinos antigos (it) e por algumas versões bohairicas (bomss).

A leitura contrária, que mantém a preposição antes de “ἀγγέλου/*anjos*”, é testemunhada pelo Sinaiticus (Ⲱ) e pelo Alexandrinus (A), que também trazem a preposição após “ἐκλεκτου/*eleitos*”, e o aparato da NA28 mostra que eles são seguidos por uma série de importantes códices primitivos (C, K, Γ, Δ, Θ e Ψ), e conta igualmente com um volumoso testemunho de manuscritos minúsculos (f1.13, 28, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424 e 2542), além da Vulgata (m), de uma parte da Antiga Latina (lat), da Versão Siríaca (sy) e do testemunho patrístico de Orígenes (Or).

Por outro lado, a omissão da preposição após “ἐκλεκτου/*eleitos*” é acompanhada pelo Códice Bezae (D), que semelhantemente omite a preposição após “ἀγγέλου/*anjos*”, e é seguido pelos códices L, W, e Ψ e alguns minúsculos (f1 ,28, 565 e 892), além de testemunhos da Antiga Latina (it) e de Orígenes (Or). O juízo a respeito da antiguidade, no entanto, não é feito em termos quantitativos. Pelo contrário, pauta-se pela preferência qualitativa.<sup>247</sup> Do ponto de vista da crítica textual, não só a *lectio brevior* é preferida, como também a tradição manuscrita mais antiga em relação ao texto em questão é a mais adequada. Dessa forma, seguimos o Códice Vaticanus (B), que preserva as diferenças no uso de “αυτού/*dele*” entre Mt 24,31 e Mc 13,27,<sup>248</sup> e cuja leitura está entre as melhores para o texto de Marcos,<sup>249</sup> e preservamos o texto mantido pela NA28.

#### 4.2. Constituição do texto

O capítulo 13 do evangelho de Marcos é uma das composições literárias mais discutidas do Novo Testamento. Se por um lado ele apresenta uma intrincada coesão narrativa, por outro parece esconder algumas interpolações e reminiscências de tradições mais antigas. Entre os fatores que mais estão presentes na base das discussões, estão as questões de gênero, vocabulário, contexto histórico e teologia. A presença de alguns elementos da apocalíptica judaica, em várias partes de todo o capítulo 13, convenceu a alguns estudiosos de que subjaz ao texto de Mc 13 um apocalipse judaico, interpolado e editado por tradições cristãs

<sup>247</sup> Gonzaga, W., A sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 215.

<sup>248</sup> Read-Heimerdinger, J.; Rius-Camps, J. (Eds.), A gospel synopsis of the Greek text of Matthew, Mark and Luke: a comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus, p. 92.

<sup>249</sup> Aland, B.; Aland, K. et al (Eds.), Novum Testamentum Graece 28ª edição, p. 62-63.

primitivas.<sup>250</sup> Outros elementos mais característicos parecem fazer o cenário e o discurso remontarem ao nível histórico do próprio Jesus, cujo *kerygma* apocalíptico teria moldado os contornos escatológicos de seu discurso.<sup>251</sup>

No entanto, nem o reflexo de tradições apocalípticas judaicas nem o tom característico de Jesus parecem dissuadir aqueles que tomam o discurso inteiro como uma redação cristã primitiva, que interpretou algumas tradições relacionadas a Jesus à luz dos eventos históricos que culminaram com a queda do Templo de Jerusalém, em 70 d.C.<sup>252</sup> Antes de qualquer coisa, então, uma análise historiográfica da constituição redacional de Mc 13, que leve em consideração suas nuances diacrônicas, deve preceder os pormenores da delimitação e subdivisão de Mc 13,24-27.<sup>253</sup>

É um equívoco analisar a constituição redacional de Mc 13 como se todo o extrato literário disposto nesse capítulo fosse de fato uma unidade redacional. Existem pelo menos duas

---

<sup>250</sup> Schweitzer foi um dos primeiros a propor o discurso escatológico de Mc 13 como um “apocalipse judaico-cristão”. No entanto, marcado por uma perceptível atividade editorial cristã primitiva, SCHWEITZER, A., *A busca do Jesus histórico*, p. 255. Bultmann, similarmente, propõe categoricamente que as raízes literárias de Mc 13 são caracteristicamente judaicas, “um apocalipse judaico com edição cristã”; para Bultmann, porém, o caráter compósito de Mc 13 exige uma análise estrutural do capítulo, a qual permitiria uma melhor identificação das interpolações cristãs e do material judaico, BULTMANN, R., *The history of the synoptic tradition*, p. 125-130; Brandenburger também identifica a redação de Mc 13 como absolutamente compósita, e que ele chama de “pequeno apocalipse”, BRANDINBURGER, E., *Markus 13 und die Apokalyptik*, p. 78-107.

<sup>251</sup> Cranfield rejeita as concepções críticas que enxergam o material literário disposto em Mc 13 como um “pequeno apocalipse” judaico-cristão e apela para o fator exortativo do discurso, que embora reflita ditos reunidos de forma compósita, consiste em “declarações autênticas de Jesus”, CRANFIELD, C. E. B., *The gospel according to Mark*, p. 387-390 (tradução nossa); Lane concorda com o caráter apocalíptico do discurso de Mc 13, mas acrescenta que o elemento parenético do discurso deve remeter sua origem ao ensino do próprio Jesus, como um alerta escatológico para seus seguidores. Embora a abordagem de Lane seja útil em alguns aspectos, ela reflete sobre o texto uma teologia já pressuposta pelo autor, LANE, W. L., *The gospel of Mark*, p. 340-344; Evans faz uma boa análise da discussão e enumera pontos importantes para sua conclusão de que, a despeito do caráter compósito do discurso, que deve ter sido atualizado, “a maior parte do material que compõe o discurso escatológico deriva de Jesus”, EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 290-292. (tradução nossa)

<sup>252</sup> Crossley faz uma boa síntese dos elementos mais importantes presentes na discussão em torno do caráter composicional de Mc 13, e conclui com uma rejeição factual do posicionamento que remonta o discurso a Jesus, rejeitando também a autoria judaica da narrativa, o que o leva a concluir, com algum grau de certeza, que “Marcos 13 é um produto da igreja primitiva”, CROSSLEY, J. G., *The date of Mark’s gospel*, p. 19-43. (tradução nossa)

<sup>253</sup> Catchpole define a crítica constitucional, ou redacional, nos termos de uma eventual relação entre um redator final e suas respectivas fontes, relação essa que pode se manifestar em uma atividade editorial tanto no conteúdo das fontes, quanto no arranjo das mesmas, o que deve responsabilmente ser levado em conta no processo exegético, CATCHPOLE, D. R., *Source, form and redaction criticism of the New Testament*, p. 168-170. Em uma pormenorizada pesquisa bibliográfica, Law cita algumas possibilidades para a análise constitucional e redacional em Marcos, que não possui paralelos sinóticos que possam identificar de forma precisa as suas fontes, as quais, no entanto, podem ser identificadas através de uma análise que observe a atividade editorial de Marcos, como inserções, introduções e arranjo, LAW, D. R., *The historical-critical method*, p. 192-193; Lima elucida bem a questão metodológica ao apontar a necessidade de se estabelecer uma relação de continuidade ou descontinuidade em relação ao tema, gênero, vocabulário e estilo em um mesmo texto, de modo que uma ruptura desses padrões pode indicar uma “composição ou intervenção redacional”, LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica*, p. 94-98.

atividades editoriais no capítulo 13, provenientes, provavelmente, do próprio evangelista: uma em Mc 13,1a “καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ/*e saindo ele do Templo*”; e outra em Mc 13,3a “Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ/*e assentando-se no Monte das Oliveiras, diante do Templo*”. Um artifício literário que liga os eventos narrados em Mc 13 ao episódio precedente, em Mc 12,41-44, no qual Marcos insere mais uma nota geográfica: “Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου/*e assentando-se diante do gazofilácio*”, Mc 12,41a.<sup>254</sup> Essa atividade editorial estabelece um contraste retórico bastante nítido em torno da movimentação de Jesus: “dentro do Templo”, Mc 12,41<sup>a</sup>; “saindo do Templo”, Mc 13,1<sup>a</sup>; “diante do Templo”, Mc 13,3a, uma forma bastante característica de entrelaçar as tradições mais primitivas as quais Marcos recebeu.<sup>255</sup>

Schweitzer sugeriu que a redação composicional de Mc 13 basicamente se constitui de “um apocalipse judaico-cristão do primeiro século [...] entrelaçado com uma curta exortação que Jesus deu na ocasião quando ele predisse a destruição do Templo”.<sup>256</sup> O caráter compósito da redação, no entanto, não significa que Marcos não esteja trabalhando sobre fontes antigas a respeito de uma movimentação simbólica de Jesus, em uma espécie de performance profética que não seria estranha ao contexto histórico de um rabi marcadamente influenciado pela literatura profética e apocalíptica de seu tempo, e que não necessariamente precisa ser obra da imaginação redacional de Marcos.

Por outro lado, o ininterrupto discurso nos vv.5-37 não deve de modo algum ser analisado homogeneamente. As duas parábolas ao final do capítulo, em Mc 13,28-37, destoam significativamente do gênero oracular, presente em Mc 13,1-2, e da imagética apocalíptica que

<sup>254</sup> Brandenburger percebe a mesma atividade editorial marcana, que subdivide as tradições em dois blocos literários, constituindo os vv.1-2 como uma introdução e os vv.3-37 como um desenvolvimento bem mais extensivo, BRANDINBURGER, E., *Markus 13 und die Apokalyptik*, p. 15; no entanto, enquanto Brandenburger acertadamente percebe a movimentação composicional do capítulo 13, deixa de notar a relação retórica deste capítulo com a perícopre precedente, em Mc 12,41-44, extrato no qual a movimentação geográfica segue o mesmo padrão literário de Mc 13,1 e Mc 13,3, formando uma tríade narrativa pela qual Marcos entrelaça suas tradições.

<sup>255</sup> Como posteriormente se aborda, a relação narrativa entre Mc 12,41, Mc 13,1 e Mc 13,3, constitui apenas um reflexo de uma atividade retórica bem mais abrangente, pela qual Marcos conecta cada uma das tradições por ele recebidas, veja discussão bastante abrangente em GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., *Marcos 13, 1-2: sinais escatológicos*, p. 41-68.

<sup>256</sup> Aqui, naturalmente, a observação de Schweitzer é bastante intuitiva, mas deixa de perceber alguns detalhes que são inerentes a uma atividade retórica e um problema constitucional bem mais complexo do que Schweitzer supôs, SCHWEITZER, A., *A busca do Jesus histórico*, p. 255; uma análise que se tornou paradigmática aos estudos mais recentes, onde os temas de estrutura, composição e redação de Mc 13 são abordados com bastante perspicácia exegética, pode ser encontrada em BRANDINBURGER, E., *Markus 13 und die Apokalyptik*, p. 13-42; Sanders propõe ser provável que o dito presente em Mc 13,1-2 reflita uma tradição histórica que remonte ao próprio Jesus, mas pontua que a relação com o restante do capítulo 13, que ele identifica como um “pequeno apocalipse”, não é original à tradição histórica de Jesus, mas composição de Marcos, SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*, p. 71.

permeia o discurso de Mc 13,3-27. Em especial, a cristologia presente no título “ὁ υἱός/*Filho*”, distinto do “ὁ πατήρ/*Pai*”, em Mc 13,32, reflete claramente um cristianismo mais evoluído. Se as parábolas remontam a Jesus, elas devem ter sido retiradas de seu contexto original, além de terem passado por uma forte atualização cristã primitiva. Como bem lembrou Jeremias, em sua análise da parábola da “figueira” (Mc 13,28-32), “o atual contexto (a palavra sobre os prenúncios) é composição secundária”,<sup>257</sup> enquanto a segunda parábola, a do “porteiro” (Mc 13,33-37), ainda segundo Jeremias, foi “remanejada e ampliada”, de modo que sua posição e estado atual, sob perspectiva historiográfica, reflete uma edição cristã primitiva, por meio de “uma série de traços novos e alegorizantes”.<sup>258</sup>

Também o extrato discursivo em Mc 13,5-23, do qual os vv.4-5 são uma introdução, enfrenta alguns dos mesmos problemas: enquanto os vv.5b-8 refletem típicos temas da apocalíptica judaica, como abalos cósmicos (“σεισμοὶ κατὰ τόπου/*terremotos em vários lugares*”), deflagração bélica (“ἔθνος ἐπ’ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν/*nação contra nação, reino contra reino*”) e tribulação iminente (“ἀρχὴ ὠδίνων/*princípio das dores*”).<sup>259</sup> Os vv.9-13 registram vários elementos do cristianismo posterior, como o conflito judaico-cristão (“παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς/*vos entregarão para o sinédrio e para sinagoga*”), uma missão gentílica (“εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον/*a todas as nações deve primeiro ser pregado o evangelho*”), uma pneumatologia cristã primitiva tipicamente entusiástica (“οὐ γὰρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον/*não serão vocês que falarão, mas o próprio Espírito Santo*”) e uma soteriologia característica dos temas cristãos primitivos da perseverança e martírio (“ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται/*o que perseverar até o fim, este será salvo*”), de modo que tais elementos provavelmente indicam

<sup>257</sup> Jeremias propõe um caráter primitivo para a parábola que, contudo, foi editada e conduzida a um novo contexto, ao qual originalmente não pertencia. Assim “a imagem usada por Jesus não teria sido cunhada com vistas ao tempo final”, JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 121.

<sup>258</sup> Segundo Jeremias, a própria relação redacional da parábola do porteiro, com os outros registros sinóticos, já indicam alguns problemas composicionais inerentes à sua posição atual ao final do discurso escatológico, que deve ser percebida como um reflexo da crise ideológica posterior, em relação à demora da *parousia*, JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 52-55. Evans faz uma boa síntese da discussão a respeito das duas parábolas ao final do discurso escatológico, propondo que sua relação com o texto precedente é eventualmente construída pela inserção de um vocabulário relacionado, pelo qual o autor conecta suas tradições, com as seguintes palavras: “ταῦτα γινόμενα/*essas coisas acontecerão*” (v.29); “ταῦτα πάντα γένηται/*todas essas coisas devem acontecer*” (v.30); “παρέλθῃ/*passar*” (v.30); “παρελεύσονται/*passar*” (v.31); “ἀγρυπνεῖτε/*estar alerta*” (v.33); “γρηγορεῖτε/*vigiar*” (vv.35.37); “ἐπὶ θύραις/*nos portões*” (v.29); “θυρωρῶ/*porteiro*” (v.34), EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 333.

<sup>259</sup> Uma discussão detalhada a respeito dos elementos constituintes da apocalíptica judaica, incluindo uma pormenorizada relação entre imagética e gênero, com cada um dos elementos mencionados a propósito do discurso escatológico, pode ser encontrada em COLLINS, J. J., *Semeia 14 – Apocalypse*, p. 1-60.

vestígios de uma atividade editorial cristã primitiva, que possivelmente interpolou a tradição original com temas de sua própria situação ideológica, social e eclesial.<sup>260</sup>

Embora o extrato discursivo presente em Mc 13,14-23 seja um pouco mais coeso, deixa escapar um nítido parêntese editorial: “ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω/*quem lê entenda*”, o qual não poderia ser atribuído ao discurso oral de Jesus.<sup>261</sup> Além disso, alguns comentaristas enxergaram nos vv.14-23 um texto cristão contemporâneo ou posterior aos dramáticos eventos que culminaram com a queda do Templo em 70 d.C., uma vez que o tema reflete alguns dos elementos presentes nesse período, como uma possível imposição ideológica (“τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως/*a abominação da desolação*”), a “fuga” (“φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη/*fujam para as montanhas*”) e o “risco de morte” absolutamente entregue à dependência divina (“εἰ μὴ [...] οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σὰρξ/*se não [...] nenhuma pessoa se salvaria*”), de modo que, para alguns comentaristas, a autoria do discurso narrado nos vv.14-23 dificilmente poderia ser de Jesus.<sup>262</sup>

Em sua História Eclesiástica, Eusébio menciona “um oráculo enviado por revelação” aos líderes da igreja de Jerusalém, quando da invasão romana que culminou com a queda do Templo em 70 d.C., que os instruía a deixar a cidade “antes da guerra”, que Eusébio interpreta

<sup>260</sup> Como Crossley acertadamente pontuou, os indícios de uma missão gentílica (Mc 13,10), de um conflito judaico-cristão (Mc 13,9) e uma pneumatologia tão matizada quanto a encontrada em Mc 13,11 dificilmente podem remontar ao próprio Jesus, de modo que esses indícios são elementos fortes de uma composição cristã primitiva, CROSSLEY, J. G., *The date of Mark's gospel*, p. 19-43. Embora Crossley esteja certo de que os elementos cristãos primitivos devem fazer o discurso remontar a uma comunidade cristã primitiva, e não ao próprio Jesus, é melhor considerá-los como rastros de uma edição posterior, e não necessariamente de uma autoria cristã subsequente.

<sup>261</sup> Uma alternativa possível é de que o próprio Jesus tenha advertido seus leitores com respeito ao que está escrito em Dn 9,27, o que é explicitamente rejeitado por Cranfield, que enxerga aqui uma inserção redacional marcana, CRANFIELD, C. E. B., *The gospel according to Mark*, p. 403; Stein, igualmente, não vê a expressão remontando ao próprio Jesus, mas como uma advertência editorial de Marcos, que “insta seus leitores a decifrar o significado da expressão ‘a abominação da desolação situada onde não deve estar’”, STEIN, R. H., *Markos*, p. 741; Wright, no entanto, lembra que o vocabulário daniélico foi consistentemente empregado em 1Macabeus, como uma referência à dominação helênica sob Antíoco IV, o que corrobora a ideia de que Dn 9,27 poderia ser usado como um referencial político-pagão mais ou menos generalizado desde o período helenístico, “a edição entre parênteses de Marcos pode muito bem ter entrado na tradição na época da crise sobre a estátua de Caio, mas a passagem como um todo é compreensível como sendo falada mais ou menos em qualquer época entre 167 a.C. e 135 d.C. (ou pelo menos 70 d.C.)”, WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 353. (tradução nossa)

<sup>262</sup> Praticamente toda a discussão a respeito da data de origem dos vv.14-23 depende do que venha a ser a chamada “τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ/*abominação da desolação posta onde não deve*”, em Mc 13,14a. Na LXX o termo é normalmente identificado com os ídolos pagãos (veja especialmente Dt 7,25, Is 2,8 e Jr 7,30), o que concorda com o gênero masculino do participio “ἐστηκότα/*em pé*”; a clara alusão ao texto de Dn 9,27 também pressupõe um contexto político, já que Daniel tem em mente as profanações de Antíoco IV. Collins rejeita a ideia de que a referência remonte ao episódio da tentativa de Calígula de erigir uma estátua sua no Templo de Jerusalém, o que colocaria a composição de Mc 13,14-23 em torno de 40 d.C.. Para Collins, o texto pode ser alusivo ao episódio, mas sua composição deve estar na década de 60 d.C., e que portanto não pode remontar a Jesus, COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 610; Evans concorda com o caráter alusivo do evento relacionado à estátua de Calígula, mas conclui que o registro deve remontar ao próprio Jesus, e que a analogia poderia ter sido feita só posteriormente, talvez por Marcos e seus leitores, EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 319-320.

como sendo o ponto culminante da “abominação da desolação”, descrita em Mc 13,14.<sup>263</sup> Alguns comentaristas enxergaram em seu relato um vestígio de um apocalipse judaico-cristão, composto em torno de 40 d.C., quando da tentativa de Calígula instalar uma estátua sua no Templo (“abominação da desolação”), e que visava antecipar uma fuga dos cristãos residentes de Jerusalém.<sup>264</sup>

O fato de Eusébio descrever tal relato como um oráculo apocalíptico anterior à queda do Templo, escrito com a intenção de orientar uma fuga cristã, é de fato bastante tentador à interpretação de que os vv.14-23 constituem um apocalipse judaico-cristão. No entanto, pelo menos com relação a essa parte do discurso, não existem vestígios no vocabulário, no estilo ou na teologia para preterir a autoria de Jesus por uma hipótese fragmentada de um apocalipse judaico-cristão, e nada impede que o próprio Jesus tenha de fato alertado seus discípulos com relação às tribulações posteriores, e que tivesse feito isso à luz da linguagem apocalíptica de seu tempo e sob o tom oracular dos profetas, o que só posteriormente foi identificado como uma predição profética da queda de Jerusalém – já em Lc 21, que interpreta a “abominação da desolação” como “κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ/*Jerusalém cercada de exércitos*” –, de modo que os vv.14-23, tal como no relato marcano, foi desde muito cedo considerado como uma profecia anterior aos eventos relacionados à queda de Jerusalém.<sup>265</sup>

Embora haja uma mudança brusca na narrativa, atenuada pelo uso da conjunção contrastiva “Ἄλλ’/*mas*”, os vv.24-27 parecem de fato estarem relacionados com os vv.14-23, sobretudo em razão do uso comum da linguagem apocalíptica, uma vez que tanto a “abominação da desolação” quanto a imagem do “filho do homem vindo...” remetem suas

<sup>263</sup> O relato de Eusébio provavelmente pressupõe o final da década de 60, uma vez que menciona o potentado de Vespasiano e a consecutiva queda de Jerusalém, embora não fique tão claro se é a esse contexto que ele atribui o oráculo. Ele também não identifica o autor da profecia apocalíptica, somente menciona que foi enviada aos líderes (“notáveis”) cristãos residentes em Jerusalém. Parece de fato haver uma identificação intercambiável com alguma tradição subjacente ao discurso escatológico, uma vez que o próprio Eusébio alude à imagética do discurso, mas também é possível que o oráculo em questão fosse ele próprio uma releitura do dito de Jesus, uma espécie de primeira identificação relacional entre o dito e a queda de Jerusalém, EUSÉBIO, *História eclesiástica*, p. 80-81.

<sup>264</sup> Collins insere a questão do “oráculo” apocalíptico mencionado por Eusébio no contexto da discussão mais abrangente a respeito da discussão redacional de Mc 13, mas, embora reconheça que o uso de uma fonte tal qual a mencionada por Eusébio não possa ser completamente descartada dentro das hipóteses constitucionais, pondera que as atuais evidências ainda são fracas e minoritárias, COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 596-598.

<sup>265</sup> Wright rejeita também a ideia de que o relato descrito nos vv.14-23 ressoa de alguma forma uma dependência historiográfica do registro de Josefo, de modo que alguma tradição cristã primitiva tenha feito Jesus profetizar o que posteriormente teria sido escrito por Josefo. No entanto, como bem recorda Wright, os vv.14-23 ecoam de perto uma imagética caracteristicamente bíblica, e em nenhum lugar depende de Josefo, se não que reflete um discurso imbuído de um referencial bíblico muito claro, como era comum às parêneses rabínicas do séc. I d.C., WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 349.

origens ao *corpus* daniélico. Aqui, no entanto, para alguns comentaristas, os contornos apocalípticos parecem sugerir uma autoria judaica, talvez enoquita, de modo que os vv.24-27 poderiam ser identificados como um pequeno fragmento de um apocalipse judaico com origem em algum ponto do séc. I. d.C.<sup>266</sup>

No entanto, nada impede de que Jesus fosse ele próprio herdeiro das tradições enoquitas: seu ministério de curas e exorcismos pressupõe um estreito contato com a teodiceia enóquica, em nítido contraste com a concepção da origem e profusão do mal como encontrado na literatura bíblica preservada na tradição sadoquita;<sup>267</sup> os contornos apocalípticos no uso de “Filho do Homem” também não são estranhos à gênese kerygmática do próprio Jesus, de modo que ele mesmo pode ter deliberadamente aludido à concepção judaica-apocalíptica do “Filho do Homem” como um ser angelical com contornos escatológicos, eventualmente a mesma tradição preservada em Similitudes de Enoque e em 4Esdras.<sup>268</sup>

De fato, não há nenhum elemento teológico ou léxico tanto nos vv.14-23 quanto nos vv.24-27 que sugiram uma autoria cristã primitiva estritamente após o ministério de Jesus, e nada no estilo apocalíptico judaico que não possa realmente remontar a ele próprio, de modo

<sup>266</sup> Bultmann de fato enxerga os vv.24-27 como um “dito apocalíptico judaico”, que compreendia um contexto distinto antes da atividade editorial de Marcos a propósito do discurso escatológico, BULTMANN, R., *The history of the synoptic tradition*, p. 122; Barker faz uma associação mais estreita entre o “filho do homem” enóquico de Similitudes e o “filho do homem” neotestamentário, como mencionado em Mc 13,24-27, questionando a posição de Dn 7 como fonte única para a tradição cristã primitiva, tal como a que consistentemente foi exposta nos vv.24-27 de Marcos 13, BARKER, M., *O profeta perdido*, p. 151-173.

<sup>267</sup> Wright fornece um sólido panorama da demonologia desenvolvida no período judaico do segundo Templo, sobretudo a partir do *corpus* enóquico manifesto no Livro dos Vigilantes, cuja influência se fez sentir particularmente no Livro dos Jubileus, mas também em Qumran e, especificamente, na tradição sinótica do Novo Testamento relacionada a Jesus, que recebe de modo bastante difundido a tradição enóquica a respeito dos espíritos impuros, WRIGHT, A. T., *The Demonology of 1 Enoch and the New Testament Gospels*, p. 215-243; Boccaccini faz uma distinção fundamental entre a tradição enóquica e a tradição sadoquita, esta última como compiladora dos corpora bíblicos relacionados à Bíblia Hebraica. Segundo Boccaccini, ambas as tradições “remontam ao mesmo ambiente babilônico da época exílica e à herança mitológica pré-exílica do antigo Israel”. Essas duas tradições, segundo Boccaccini, divergem acentuadamente no que diz respeito à origem do mal: “ao passo que o judaísmo sadoquita afirma que não havia anjos rebeldes, sendo também Satanás um membro da corte celestial (Jó 1,6-12; 2,1-7; Zc 3,1-2; I Cr 21,1), o judaísmo enóquico poderia ser, em última análise, responsável pela criação do conceito de diabo”, BOCCACCINI, G., *Beyond the essene hypothesis*, p. 73-75. (tradução nossa)

<sup>268</sup> Struckenbuck e Boccaccini registram o debate em torno das evidências para a datação de Similitudes de Enoque, mas são enfáticos ao postular uma conexão entre as tradições de Jesus, como registradas em Mateus e Marcos, e o conceito de “Filho do Homem” como exposto em Similitudes, uma relação que, em vários aspectos, não seria possível apenas pela evidência de Dn 7, STRUCKENBRUCK, L. T.; BOCCACCINI, G., *I Enoch and the synoptic gospels*, p. 6-7; em um dos estudos filológicos e historiográficos mais detalhados da bibliografia recente sobre o uso do “Filho do Homem”, Grabbe consistentemente propôs que a expressão não é equivalente a “eu” no séc. I d.C., e que em diferentes textos da literatura judaica do período do segundo Templo, refere-se a um título; mas importante para a presente pesquisa, Grabbe pontua que, no que diz respeito ao uso de “Filho do Homem”, há uma clara evidência de uma influência direta de Similitudes de Enoque sobre as tradições de Jesus nos evangelhos, e que o uso do termo não é meramente um empréstimo de Daniel 7, GRABBE, L. L., “Son of Man”: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism, p. 169-197.

que os extratos discursivos da parênese escatológica (vv.14-23) e do pequeno apocalipse (vv.24-27), apesar da aparente mudança de gênero, podem de fato terem sido constituídos por uma única tradição discursiva, o que não é inverossímil.<sup>269</sup>

Do ponto de vista composicional, portanto, o capítulo 13 de Marcos apresenta uma complexidade redacional bastante heterogênea para se concluir de forma muito genérica a respeito de suas nuances constitucionais. Enquanto o dito do Templo (Mc 13,2), a parênese discursiva (Mc 13,5-8), e o extrato literário a respeito da tribulação (Mc 14-23) e do incisivo momento apocalíptico (Mc 13,24-27) parecem remontar ao próprio Jesus, existem vários elementos nos vv.5-13 que sugerem pressupostos de um cristianismo mais constituído, e as parábolas (Mc 13,28-37), embora provavelmente primitivas, apresentam características marcantes de edição, e certamente estão fora de lugar. A construção retórica e narrativa de Marcos (Mc 13,1 e Mc 13,3-4) também não pode deixar de ser notada.

Apesar disso, nada impede que o evangelista não esteja trabalhando sobre tradições bem mais primitivas: Jesus saindo do Templo momentos antes de predizer sua queda (Mc 13,1) ou sentado sobre o Monte das Oliveiras, prestes a fazer orientações escatológicas aos seus discípulos (Mc 13,4-5), não parecem cenários absolutamente improváveis no ministério de Jesus.<sup>270</sup> Em cada caso, o juízo exegético deve seguir os elementos literários e historiográficos, sem, contudo, desconsiderar a natureza histórica onde não existem elementos para fazê-lo.<sup>271</sup> Seguindo as evidências até aqui apresentadas, uma estrutura composicional poderia apresentar o seguinte diagnóstico constitucional de Mc 13:

v.1	composição marcana, possivelmente a partir de uma tradição primitiva a respeito de uma movimentação do próprio Jesus;
v.2	<i>logion</i> de Jesus;

<sup>269</sup> Dunn faz uma consistente argumentação em favor do uso de “filho do homem”, especificamente em Marcos, remontar ao próprio Jesus, que pode ter usado a expressão como uma alusão ao corpus daniélico, e que dificilmente poderia ser uma elaboração cristã posterior a Jesus, DUNN, J. D. G., *The Son of Man in Mark*, p.18-34; Collins vê uma nítida mudança de unidade literária a partir de Mc 12,24a, marcada pela adversativa “ὅλλ’/mas”, porém enxerga uma visível continuidade temática entre os vv.14-23 e os vv.24-27, COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 614.

<sup>270</sup> WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 340.

<sup>271</sup> A tendência acadêmica no séc. XX, especialmente com relação à crítica da forma, era de uma rejeição quase universal ao caráter histórico da maior parte dos materiais de ditos presentes nos evangelhos, mas principalmente o material geográfico, como Bultmann polemicamente pontuou: “as fontes cristãs primitivas [...] são fragmentárias e frequentemente lendárias”, BULTMANN, R., *Jesus and the word*, p. 8. (tradução nossa). A dependência da crítica da forma em um juízo demasiadamente cientificista, no entanto, logrou em uma percepção histórica de Jesus muito deficitária, indo quase sempre além das evidências estabelecidas no texto, em direção a um ceticismo pouco prudente do ponto de vista historiográfico. Uma síntese da discussão a respeito também pode ser encontrada em DUNN, J. D. G., *Jesus recordado*, p. 105-153.

vv.3-4	composição marcana, possivelmente a partir de uma tradição primitiva a respeito de uma movimentação do próprio Jesus;
vv.5-8	discurso parenético apocalíptico de Jesus (1);
vv.9-13	extrato discursivo com interpolações, e possivelmente autoria, de tradições cristãs primitivas;
vv.14-23	discurso parenético apocalíptico de Jesus (2);
vv.24-27	<i>apocalipse de Jesus</i> ;
vv.28-37	parábolas de Jesus, editadas e textualmente deslocadas.

Tabela 06: Estrutura composicional de Mc 13

A constituição composicional de Mc 13 é marcadamente complexa, mas as evidências, como demonstradas, não conduzem a uma total rejeição do papel discursivo do próprio Jesus. O material apocalíptico não pode ser desconstruído como interpolação judaica sempre que literariamente manifesto. Que Jesus conhecesse a literatura apocalíptica judaica de sua época e que ele próprio tenha sido um rabi judeu apocalíptico, não pode sob nenhuma hipótese ser desconsiderado.<sup>272</sup>

Por outro lado, os elementos que demonstram interpolações cristãs primitivas não podem ser aceitos sem análise crítica: a probabilidade de que Jesus tenha previsto uma missão gentílica aos moldes de Mc 13,10; que tenha incorporado o vocabulário tardio da tendência carismática cristã primitiva, como em Mc 13,11; ou ainda que tenha previsto uma distinção, tão marcadamente cristã, entre o “Pai” e o “Filho”, como encontrada em Mc 13,32, não parece muito verossímil à luz do *kerygma* e do ministério de Jesus.<sup>273</sup> Nem pode, em contrapartida, ser negado que Jesus mesmo tenha usado de técnicas *midráshicas* em seus discursos ou que as frequentes alusões à literatura profética sejam todas de natureza posterior.<sup>274</sup> Além disso,

<sup>272</sup> O critério “dissimilaridade” postulado por Sanders é por ele próprio bem resumido: “o material que não pode ser considerado nem como material judaico tradicional nem como material posterior da igreja pode ser atribuído com segurança a Jesus”, SANDERS, E. P., *Jesus and judaism*, p. 16; a reconstrução de Jesus, a partir de tal critério, no entanto, remete a figura e a mensagem de Jesus a um limbo histórico absolutamente não identificável.

<sup>273</sup> Embora a ocorrência de “ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ/*Filho de Deus*”, “ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός/*o meu Filho Amado*” e “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*” seja relativamente frequente, essa é a única vez que o título, sem atribuição, ocorre no Evangelho de Marcos, HAHN, F., *υἱός*, p. 383-386; BOWMAN, J., *The Gospel of Mark*, p. 250. A cristologia evoluída, a mudança de gênero e o próprio vocabulário, também fizeram com que Jeremias visse claros sinais de edição cristã primitiva nas duas parábolas ao final do capítulo 13, JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 53-55; 121.

<sup>274</sup> BOWMAN, J., *The Gospel of Mark*, p. 242-250.

Wright acertadamente recorda que o caráter histórico por trás da movimentação geográfica de Jesus deve ser distinguido da composição retórica do evangelista:

O Monte das Oliveiras era um lugar natural para Jesus estar, de qualquer maneira, a meio caminho entre a própria cidade e Betânia, onde ele e seus seguidores pernoitavam. A força do cenário, então, parece sugerir que este foi o modo paradoxal de Jesus recontar a grande história encontrada em Zacarias 14: ao prever a última grande luta de Jerusalém, a ‘vinda’ de YHWH e a chegada final do reino divino, ele foi agindo para cumprir, à sua maneira reinterpretada, a profecia de Zacarias.<sup>275</sup>

Não deve ser desconsiderado, portanto, que para além dos vv.9-13, cuja nuances cristãs só dificilmente poderiam remontar a Jesus, o restante do discurso, e mesmo o ambiente, pode de fato estar ancorado em um evento histórico factível. Evento no qual Jesus, inspirado por uma tradição profética bem estabelecida, prediz a queda do Templo nos termos de um oráculo de juízo, movimenta-se em uma performance profética em direção ao Monte das Oliveiras, uma região carregada da imagética oracular, e dá continuidade ao seu ensinamento público de maneira ainda mais incisiva, acrescentando à sua parênese reminiscências de um pequeno apocalipse cuja tradição ele devia conhecer, mas a qual os contornos característicos certamente ele mesmo inseriu.

As parábolas foram mais tarde adicionadas ao discurso, e nem se pode pensar que vocábulo por vocábulo remontem ao mesmo evento, uma vez que o extrato literário, embora possivelmente preservado em uma tradição oral, muito provavelmente foi proclamado em aramaico, restando-nos apenas uma versão grega, editada e contextualmente inserida pelas mãos do evangelista que a preservou em uma posição deliberadamente retórica.

De fato, como vimos, não há razão para desconsiderar a maior parte do extrato discursivo. E se um rabi judeu, em meados do séc. I d.C., interpretasse a figura do “Filho do Homem” em termos de oposição política, estaria absolutamente dentro do espectro comum de interpretação de Dn 7, em que o “Filho do Homem” é uma oposição celestial aos poderes imperiais, e na mesma linha de concepção das Similitudes de Enoque, no qual o “Filho do Homem” aparece como um ser de vindicação sociopolítica, o que também é seguido pela recepção de 4Esdras e Apocalipse.

Que Jesus estivesse se referindo a eventos políticos, portanto, deve ser a interpretação mais segura do ponto de vista da historiografia discursiva do relato: uma vindicação divina em vista da corrupção política de Jerusalém. Como Wright acertadamente argumentou, só mais posteriormente os cristãos passaram a enxergar no discurso escatológico uma imagem a respeito

---

<sup>275</sup> WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 344-345.

da segunda vinda de Jesus. Falta em Marcos, no entanto, vários dos elementos específicos que poderiam fazer de seu relato uma profecia *ex eventu*, que, contudo, eventualmente aparecem nos relatos mais trabalhados de Mateus e Lucas.

#### 4.3. Crítica da redação

Quando as primeiras tradições a respeito de Jesus foram sendo compiladas e redigidas, cada um dos redatores – os evangelistas – pôs em escrito o seu trabalho a partir de seu próprio ponto de vista e construção teológica, o que gerou, muito naturalmente, especialmente nos sinóticos, relatos diferentes a respeito dos mesmos eventos. A crítica da redação preocupa-se justamente em estabelecer critérios para se compreender a origem dessas diferenças e similaridades, a partir dos quais pode-se chegar às distinções do redator final. Enquanto os métodos de crítica da fonte e crítica da forma estão absolutamente preocupados com as origens historiográficas do texto, a crítica da redação nasce do interesse na perspectiva do redator final do texto.

Na análise da constituição do texto de Mc 13,24-27, explorou-se, sobretudo, os aspectos de suas fontes literárias (Similitudes e Daniel), bem como a gênese de sua forma (as tradições orais de Jesus) e os aspectos redacionais. Contudo, há preocupação especificamente com os paralelos sinóticos de Mc 13,24-27 (Mt 24,29-31 e Lc 21,25-28), e a partir dos pontos de diferenças entre esses paralelos, pode-se traçar suas respectivas singularidades e distinções em relação ao mesmo discurso narrado. A perspectiva distintiva de um determinado evangelista, desse modo, pode revelar a construção teológica sob a qual a unidade redacional está ancorada.

Mc 13,24-27	Mt 24,29-31	Lc 21,25-28
Ἀλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες ἔξονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες <sup>1</sup> ,	Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἄπο τοῦ οὐρανοῦ,	Καὶ ἔξονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις,  καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἐθνῶν ἔν ἀπορίᾳ <sup>1</sup> ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου καὶ

<p>καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.</p> <p>καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.</p> <p>καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους <sup>†</sup></p> <p>καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς <sup>ο</sup>[αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.</p> <p>Mas, naqueles dias, após (ocorrer) aquela tribulação, o sol será escurecido, a lua não dará a sua luz, as estrelas estarão caindo do céu</p>	<p>καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.</p> <p>καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου 'ἐν οὐρανῶ', καὶ 'τότε κόψονται' <sup>†</sup> πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς</p> <p>καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς·</p> <p>καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος <sup>†</sup> μεγάλης,</p> <p>καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων <sup>†</sup> οὐρανῶν ἕως <sup>ο</sup>[τῶν] ἄκρων αὐτῶν.</p> <p>Imediatamente após ocorrer a tribulação daqueles dias, porém, o sol será escurecido, a lua não dará a sua luz, as estrelas cairão do céu</p>	<p>προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ,</p> <p>αἱ γὰρ δυνάμεις 'τῶν οὐρανῶν' σαλευθήσονται.</p> <p>Καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ 'μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς'.</p> <p>† ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι <sup>†</sup> ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.</p> <p>E haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas;</p> <p>e sobre a terra, as nações estarão aflitas, em perplexidade em razão do bramido do mar e das ondas. Os homens estarão angustiados de medo, por</p>
---	---	--

<p>e os poderes nos céus serão abalados.</p> <p>E então verão o Filho do Homem vindo nas nuvens, com grande poder e glória.</p> <p>E então ele enviará os anjos</p> <p>e ele reunirá os eleitos dele dos quatro ventos, desde a extremidade da terra até a extremidade do céu.</p>	<p>e os poderes que estão nos céus serão abalados.</p> <p>Então será manifestado, no céu, o sinal do Filho do Homem. Então todas as tribos da terra o verão.</p> <p>E verão o Filho do Homem vindo com as nuvens do céu, com poder e grande glória.</p> <p>E enviará os seus anjos,</p> <p>com grande som de trombeta,</p> <p>e eles reunirão os eleitos dele dos quatro ventos, desde uma das extremidades do céu até as outras.</p>	<p>causa da expectativa do que virá sobre o mundo,</p> <p>pois os poderes do céu serão abalados.</p> <p>E então verão o Filho do Homem vindo na nuvem, com poder e grande glória.</p> <p>Quando começarem a realizarem-se estas coisas, ergam-se e levantem as vossas cabeças, pois é chegada a vossa redenção.</p>
--	---	---

Tabela 07: Análise redacional entre Mc 13,24-27, Mt 24,29-31 e Lc 21,25-28

### 3.3.1. Mc 13,24-25 e Mt 24,29 – diferenças e similaridades

As diferenças entre Marcos e Mateus normalmente são colocadas nos termos da dicotomia entre gentios e judeus. Como se supõe que Marcos tenha escrito seu Evangelho para cristãos gentios e Mateus para cristãos judeus, então as divergências tendem a serem reduzidas a essas nuances culturais e religiosas. O fato é que o contraste entre diferenças e similaridades, em relação a ambas as redações são muito mais complexas. Em Marcos, o messianismo é bem menos evidente do que em Mateus, e a dicotomia judeu/gentio deveria apontar o oposto;<sup>276</sup> em

<sup>276</sup> Em Marcos, o termo grego “Χριστός/*Cristo*” ocorre apenas sete vezes; dessas ocorrências, apenas uma menciona a expressão “Ἰησοῦς Χριστοῦ/*Jesus Cristo*”, e nenhuma delas aparece dita pelo próprio Jesus.

Marcos, a expectativa pela segunda vinda de Jesus é menos elaborada, e isso não reflete o contexto cristão primitivo gentílico, cuja influência escatológica paulina seria esperada, enquanto em Mateus os tons escatológicos são muito mais aflorados.<sup>277</sup>

Muitos críticos explicam essas incongruências não a partir da origem geográfica, mas da gênese temporal: Marcos é o evangelho mais antigo, sua carga religiosa é bem menos perceptível do que em seus paralelos sinóticos, na mesma medida em que suas raízes teológicas parecem, por vezes, ecoar os ruídos mais primitivos do contexto judaico de onde se originaram os ditos de Jesus.<sup>278</sup> É verdade que Mateus também conhece de perto a literatura judaica subjacente a esses mesmos ditos, mas seu filtro cristológico e escatológico, por outro lado, é muito mais aguçado e evoluído.<sup>279</sup> Essas nuances de igual forma se fazem especialmente notórias na relação sinótica entre os extratos discursivos de Mc 13,24-27 e Mt 24,29-31.

Mc 13,24-25	Mt 24,29
<p>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<sup>1</sup>, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.</p> <p>Mas, naqueles dias, após (ocorrer) aquela tribulação, o sol será escurecido, a lua não dará a sua luz, as estrelas estarão caindo do céu e os poderes nos céus serão abalados.</p>	<p>Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἵ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.</p> <p>Imediatamente após (ocorrer) a tribulação daqueles dias, porém, o sol será escurecido,</p>

Segundo acertadamente menciona Taylor, essa fraca expectativa messiânica é “uma ilustração do caráter primitivo de Marcos”, TAYLOR, V., *The Gospel according to St Mark*, p. 117. (tradução nossa)

<sup>277</sup> Enquanto a cristologia e a escatologia são muito mais elaboradas em seus paralelos sinóticos, em Marcos a construção teológica é muito mais primitiva e com poucos contornos, refletindo um ambiente de composição bem mais primitivo. Como enfaticamente pontua Schmid, diferente de Mateus e Lucas, em Marcos “não há nenhuma ideia que seja tipicamente paulina”, SCHMID, J., *El Evangelio según San Marcos*, p. 20. (tradução nossa)

<sup>278</sup> A presença da imagética enóquica em Marcos, como sua ida ao deserto para ser confrontado por Satanás e seu respectivo ministério de exorcismo, ecoam tão fortemente o *corpus* enóquico como o uso apocalíptico do título Filho do Homem ecoa Similitudes de Enoque. Como Bowman acertadamente observa, o caráter exegético da hermenêutica judaica presente em Marcos é notável e, “embora o Evangelho de Marcos tenha sido escrito para ‘romanos’, pouco se preocupa com os gentios”, BOWMAN, J., *The Gospel of Mark*, p. 98. (tradução nossa)

<sup>279</sup> Uma boa análise dos paralelos mateanos com a literatura enóquica pode ser encontrada, a partir de uma pormenorizada metodologia de análise, em WALCK, L. W., *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, p. 226-246.

	a lua não dará a sua luz, as estrelas cairão do céu e os poderes que estão nos céus serão abalados.
--	---

Tabela 08: Análise redacional entre Mc 13,24-25 e Mt 24,29.

A primeira grande distinção entre Mc 13,24-24 e Mt 24,29 está no contexto redacional desses extratos discursivos. Ambos começam seus relatos mencionando os distúrbios cósmicos no céu, mas o contexto em que esses abalos ocorrem, em ambas as narrativas, é significativamente distinto. Enquanto Marcos encerra o relato imediatamente anterior a Mc 13,24 mencionando os “*ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται/falsos messias e falsos profetas*”, que “*ἐγερθήσονται/surgirão*” para enganar, se possível, até mesmo os eleitos, Mateus estende esse registro e acrescenta material próprio: os vv.26-28, situando os abalos cósmicos imediatamente após uma espécie de síntese de como o “Filho do Homem” aparecerá:

ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·/porque assim como o relâmpago sai do oriente e brilha no ocidente, também será a vinda do Filho do Homem.

De todos os relatos sinóticos paralelos a Mc 13,24-27, Mateus, portanto, é o único a registrar esses mesmos eventos imediatamente após uma menção explícita ao termo “*παρουσία/parousia*”, um vocábulo típico da teologia cristã primitiva, caracteristicamente paulino.<sup>280</sup> Isso altera significativamente, em relação a Mc 13,24-25, a compreensão do registro de abalos cósmicos em Mt 24,29. Enquanto em Marcos os eles aparecem em posição contrastiva à tribulação anunciada nos vv.18-23; em Mateus, por outro lado, aparecem como primeiro prenúncio da “*παρουσία/parousia*” – termo nunca mencionado em Marcos – do “Filho do Homem”.<sup>281</sup>

<sup>280</sup> Embora o termo “*παρουσία/parousia*” tenha, na escatologia cristã, adquirido o sentido de “vinda”, seu sentido originário, na literatura helenística era o de “presença”, LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1343. No mundo do Império Romano, o termo também era frequentemente utilizado para indicar a presença de uma personalidade política, de modo que fazia parte do vocabulário imperial, RADL, W., *παρουσία*, p. 43-44. É justamente desse contexto que o termo aparece pela primeira vez na literatura cristã primitiva, especificamente nas cartas de Paulo, que utilizou o termo para falar da presença de Cristo entre seus súditos, quando de sua segunda vinda, WRIGHT, N. T., *Paulo: novas perspectivas*, p. 100-101. Naturalmente, o vocabulário de Paulo tornou-se de especial relevância para os autores neotestamentários que vieram após ele. A ausência de “*παρουσία/parousia*” em Mc 13,24-27 e seu contexto imediato, portanto, sugere a antiguidade do relato, provavelmente anterior a Paulo, o que não ocorre com Mateus, especialmente em razão do contexto imediato de Mt 24,29-32.

<sup>281</sup> Importante observar que todas as quatro ocorrências de “*παρουσία/parousia*”, presentes no Evangelho de Mateus, correm no contexto do discurso escatológico narrado no capítulo 24, sendo perceptível, nesse caso, a influência do vocabulário paulino, RADL, W., *παρουσία*, p. 43-44.

Outra importante distinção nesses relatos está no uso do advérbio “Εὐθέως/*imediatamente*”, introduzindo o extrato discursivo de Mt 24,29, enquanto Marcos utiliza uma adversativa enfática, a conjunção “Ἄλλ’/*mas*”. A diferença entre ambas as formas de introduzir os mesmos eventos, embora não pareça significativa, está estreitamente conectada à dissonância contextual vista acima. Mateus faz com que os relatos estejam não somente intrincados em suas estruturas semânticas, mas, do mesmo modo, do ponto de vista narrativo, em suas respectivas linhas temporais. Os abalos cósmicos não somente acontecerão após a tribulação, o que também está explícito em Marcos, mas imediatamente após a tribulação, o que de nenhuma forma está implícito em Marcos.<sup>282</sup> Pelo contrário, o uso enfático da adversativa em Mc 13,24 fornece uma perspectiva de contraste, sem qualquer implicação temporal.<sup>283</sup>

Embora Marcos certamente relacione a sequência desses eventos sob uma perspectiva teológica, o registro de Mateus pressupõe uma escatologia bem mais delineada. Que essa escatologia mais evoluída é típica da versão mateana do discurso escatológico também é evidente a partir Mt 24,14, ausente no registro marcano, de final do qual se lê, com o mesmo senso de imediatismo escatológico: “καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος/*e então virá o fim*”. A expressão “τὸ τέλος/*o fim*”, com o artigo definido, só aparece uma única vez no Evangelho de Marcos, mas na negativa: “ἀλλ’ οὐπω τὸ τέλος/*mas ainda não é o fim*”.<sup>284</sup> Essa preocupação em determinar o momento do fim, em Mt 24,14, é a mesma preocupação, em Mt 24,29, em identificar o espaçamento temporal do fim: “Εὐθέως/*imediatamente*”. A ausência dessa tônica escatológica tão objetiva em Mc 13,24-25 é uma das chaves para se compreender, de outro modo, o caráter mais primitivo de seu registro.

Uma terceira distinção de Mc 13,24-25 em relação a Mt 24,29 é o uso da expressão dativa “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, que em Mateus aparece sob uma construção

<sup>282</sup> Hagner propõe que, originalmente, isto é, nas tradições que remontam ao próprio Jesus, a iminência da queda de Jerusalém não deveria ser sinônimo da iminência da *parousia*. Enquanto Jesus provavelmente ensinou a primeira, para Hagner não parece certo de que tenha orientado a respeito da segunda. Essa relação ambígua entre uma coisa e outra, no entanto, não parece ter ficado claro na expectativa de alguns círculos cristãos primitivos, o que Hagner defende ser o caso de Mateus, em que a iminência da *parousia* parece estar entrelaçada com a iminência da queda de Jerusalém. “Sabendo que Jesus havia ensinado a iminência da queda do templo, eles naturalmente assumiram a iminência da *parousia*. Em suas mentes, os dois eram inseparáveis. Consequentemente, a iminência que fazia parte da destruição da profecia do templo agora se ligava à *parousia* em si, e eles começaram a falar de ambas como iminentes”, HAGNER, D. A., Matthew 14-28, p. 711. (tradução nossa)

<sup>283</sup> Louw, J. P.; Nida, E. A., Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains, p. 793.

<sup>284</sup> Para Evans, a afirmação negativa a respeito do fim apenas prorroga o momento derradeiro para a decisiva vinda do “Filho do Homem”, EVANS, C. A. Mark 8:27-16:20, p. 307. Collins, do mesmo modo, entende a expressão como elemento estruturante dos desdobramentos escatológicos, construídos pelo próprio Marcos, com o propósito de entrelaçar suas unidades redacionais em uma narrativa coesa, COLLINS, A. Y. Mark – A commentary, p. 606.

genitiva “τῶν ἡμερῶν ἐκεῖνων/*daqueles dias*”. Embora a mudança seja apenas gramatical, a construção dativa “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” já havia se tornado usual na literatura apocalíptica do Judaísmo do Segundo Templo (Dn 10,2; 1En 6,1), geralmente traduzindo o hebraico “בְּיָמֵי הַהֵם/*naqueles dias*”, como em Jr 31,29 e Zc 8,6, porém ainda mais comum no singular “בְּיָמֵי הַיּוֹם/*naquele dia*”, um termo que se tornou absolutamente padrão em textos apocalípticos ou de orientações escatológicas. Dentro dessa concepção, essa mesma expressão foi constantemente utilizada na literatura profética como sinônimo do “יְוֵם יְהוָה/*Dia de YHWH*”, como em Jl 1,15; 2,1; 2,11; 2,29-3,1; 4,14 Am 5,11-20; Sf 1,14, Ob 15, Zc 14,1-6, Is 2,12; Ez 30,3.<sup>285</sup>

A construção genitiva, contudo, usada por Mateus, ocorre apenas uma única vez dentro desse contexto escatológico, em Zc 8,10, mas a expressão hebraica traduzida é a mesma: “בְּיָמֵי הַיּוֹם/*naqueles dias*”. A LXX, nesse caso específico, traduziu como uma construção genitiva “τῶν ἡμερῶν ἐκεῖνων/*daqueles dias*”, por razões meramente sintáticas. Esse também parece ser o caso de Mt 24,29. A redação mateana, que em vários aspectos demonstra depender de Marcos, faz uma harmonização sintática e gramatical, enfraquecendo o caráter apocalíptico e escatológico mais primitivo.<sup>286</sup>

Além disso, e talvez ainda mais importante, o texto de Mt 24,29, em relação ao texto marcano, modifica por completo a estrutura narrativa e sintática do discurso. Ao inserir “τῶν ἡμερῶν ἐκεῖνων/*daqueles dias*” imediatamente depois de “μετὰ τὴν θλίψιν/*após a tribulação*”, ele inverte a sintaxe de Mc 13,24-25 e coloca “τῶν ἡμερῶν ἐκεῖνων/*daqueles dias*” para se referir à tribulação, e não aos abalos cósmicos prestes a serem anunciados. Isso modifica completamente a construção narrativa e o desenvolvimento teológico do texto.

Como foi observado, a expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, gramaticalmente modificada por Mateus, possui uma conotação apocalíptica e escatológica

<sup>285</sup> Lane argumenta que o termo “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” precisa ser analisado dentro de seu próprio contexto e gênero, mas que de forma geral, contudo, tornou-se “uma expressão estereotipada no Antigo Testamento, que veio a adquirir associações escatológicas distintas dos contextos em que ocorre”. Que isso ocorre em Mc 13,24-25 fica claro em razão do uso de imagens de abalos cósmicos e pela teofania, segundo Lane, manifestada pela vinda do “Filho do Homem”, um conjunto de imagens que associam a expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” ao conceito profético e apocalíptico do “יְוֵם יְהוָה/*Dia de YHWH*”, que conferem um caráter teológico particularmente especial à redação marcana, LANE, W. L., *The Gospel According to Mark*, p. 474-475.

<sup>286</sup> As similaridades no vocabulário, sintaxe e gramática, entre Mc 13,24-27 e Mt 24,29-32, demonstram o amplo grau de dependência entre ambas as redações. As eventuais mudanças, mínimas que sejam, surgem de forma deliberada e por motivos particulares à redação mateana. Como Luz acertadamente argumenta, essas distinções entre Mc 13,24-27 e Mt 24,29-32 possuem sua origem no próprio Mateus, LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 183.

muito forte e no relato marcano ela tem a função de relacionar a vinda do “Filho do Homem” a essa mesma imagética. Ao alterar a narrativa do texto, Mateus produz uma outra concepção teológica: a alusão ao “יהוה יום/Dia de YHWH” fica gramaticalmente perdida, a ordem dos eventos sintaticamente modificada e, portanto, cria-se uma concepção escatológica absolutamente distinta.<sup>287</sup>

Uma outra mudança bastante perceptível em relação aos textos de Mc 13,24-25 e Mt 24,29 é a alteração do tempo verbal de πίπτω, em Mc 13,25 conjugado no presente ativo do particípio “πίπτοντες/caindo”, enquanto Mt 24,29 traz o futuro médio-passivo da terceira pessoa do plural “πесоῦνται/cairão”. Além disso, Mt 24,29 omite a presença do verbo εἰμί, em Mc 13,25, como verbo auxiliar de “πίπτοντες/caindo”, conjugado no futuro da terceira pessoa do plural, “ἔσονται/estarão”.

Embora essa distinção específica possa aparentemente parecer mera filigrana gramatical, Mateus substitui o futuro perifrástico – a conjugação de um verbo futuro com o particípio presente, cujo propósito é delinear uma ação prospectiva – por uma ação futura preditiva, indicando que “algo acontecerá ou está por vir”.<sup>288</sup> Em termos narrativos e teológicos, essa mudança desloca a ênfase do discurso: do caráter apocalíptico dos abalos cósmicos para o período em que eles irão ocorrer. Mais uma vez, enquanto o registro mateano está mais ancorado nos aspectos escatológicos, especialmente com relação ao tempo, a versão marcana do relato é mais caracterizada pela inerência da imagética apocalíptica subjacente.

### 3.3.2. Mc 13,26 e Mt 24,30 – diferenças e similaridades

Como se pôde observar acima, o extrato apocalíptico do discurso escatológico é registrado de maneira significativamente diferente em Mc 13,24-25 e Mt 24,29, mas em nenhum outro ponto desse extrato as diferenças ficam mais significativas do que no paralelo entre Mc 13,26 e Mt 24,30, o único ponto em que um acréscimo significativo é observado na redação mateana, apesar, mais uma vez, do alto grau de correspondência nos pontos redacionais em que narram os mesmos eventos.

Mc 13,26	Mt 24,30
----------	----------

<sup>287</sup> Hagner reconhece a dependência de Mt 24,1-51 em relação ao texto disposto em Mc 13,1-37, mas registra que essa dependência é deliberadamente contornada, por motivos editoriais inerentes à redação de Mateus, nos vv.29-32, justamente no ponto em que os aspectos sintáticos, gramaticais e narrativos começam a se tornar dissonantes no paralelo dos dois textos, HAGNER, D. A., Matthew 14-28, p. 684.

<sup>288</sup> WALLACE, D. B., Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento, p. 568.

<p>καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.</p> <p>E então verão o Filho do Homem vindo nas nuvens, com grande poder e glória.</p>	<p>καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ<sup>1</sup>, καὶ ἴσως πάντες αἱ φυλαὶ τῆς γῆς</p> <p>καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.</p> <p>Então será manifestado, no céu, o sinal do Filho do Homem. Então todas as tribos da terra o verão.</p> <p>E verão o Filho do Homem vindo com as nuvens do céu, com poder e grande glória.</p>
--	--

Tabela 09: Análise redacional entre Mc 13,26 e Mt 24,30

O acréscimo mateano a respeito do sinal do “Filho do Homem”, bem como sua respectiva aparição a todas as tribos da terra, é mais um dos elementos redacionais que justificam, em relação ao extrato marcano, a evolução de sua escatologia. O acréscimo é constituído por uma alusão ao texto de Zacarias 12,10-14.<sup>289</sup> O grau de liberdade hermenêutica não permite afirmar com precisão a fonte de Mateus, se o Texto Massorético (MT), a Septuaginta (LXX) ou alguma outra fonte, mas sua intenção exegética parece bastante perceptível: expandir aquilo que o redator parece compreender ser um *peshet* cristológico da segunda vinda de Jesus.<sup>290</sup>

Zc 12,10.14 (TM)	Zc 12,10.14 (LXX)	Mt 24,30a-b
<p>יְשׁוּב וְעַל דְּוִיד עַל-בֵּית וְשִׁפְכָתִי וְתַחֲנוּנֵי יְרוּשָׁלַם</p> <p>וְסָפְדוּ אֲשֶׁר-דָּקְרוּ אֵלַי אֶת וְהִבִּיטוּ עָלַי וְהִמְרָ עַל-הִיחִיד כְּמִסְפַּד עָלַי עַל-הַבְּכוֹר: כְּהִמְרָ</p>	<p>καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυεὶδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ.</p> <p>καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ’ ὧν κατορχήσαντο, καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν κοπετὸν ὡς ἐπ’ ἀγαπητῷ, καὶ ὀδυνηθήσονται ὀδύνην ὡς ἐπὶ τῷ πρωτοτόκῳ.</p>	<p>καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ<sup>1</sup>,</p>

<sup>289</sup> DUNN, J. D. G., Jesus recordado, p.105

<sup>290</sup> PERRIN, N., The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity, p. 27.

[...]	[...]	
מִשְׁפָּטֵי מְשֻׁפָּטוֹת יְרֵאָה וְיִפְרֹסוּ לְבָד	καὶ κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλάς φυλάς·	καὶ ᾿τότε κόπονται ᾿ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς
E derramarei sobre a casa de Davi, e sobre todos os habitantes de Jerusalém, um espírito de graça e de súplica.	E derramarei sobre a casa de Davi, e sobre os que habitam em Jerusalém, um espírito de graça e de compaixão.	
E olharão em mim aquele a quem transpassaram, e prantearão sobre ele como quem lamenta por um solitário e chorarão como quem se aflige por um unigênito.	E olharão para mim em lugar daquele a quem transpassaram, e prantearão sobre ele como quem lamenta por um amado, e chorarão como quem se aflige por um unigênito.	Então será manifestado, no céu, o sinal do Filho do Homem.
[...]	[...]	
E a terra pranteará, tribo por tribo.	E a terra pranteará, tribo por tribo.	Então todas as tribos da terra o verão.

Tabela 10: Análise redacional entre Zc 12,10.14 (TM), Zc 12,10.14 (LXX) e Mt 24,30a-b

O elemento central desse *peshet*, técnica particularmente importante na exegese cristã primitiva,<sup>291</sup> é a associação entre “אֲשֶׁר־דָּקְרוּ/aquele a quem transpassaram”, na LXX também identificado como o “ἀγαπητῶ/amado” e “τῶ πρωτοτόκῳ/o primogênito”, e o “υἱός τοῦ ἀνθρώπου/Filho do Homem” de Mt 24,30. Além disso, o contexto escatológico de Zc 12,10-14 também fornece um importante elemento de associação exegética, através da qual o texto se conecta com as referências isaiânicas de abalos cósmicos e a imagética daniélica do “Filho do

<sup>291</sup> Como ferramenta hermenêutica amplamente desenvolvida no período do Judaísmo do Segundo Templo, a exegese *peshet* se constrói sobre o pressuposto de que o autor do texto a ser interpretado não dispunha das verdades escatológicas inerentes às suas palavras, e que era função do intérprete extrair esse significado, LIM, T. H., *Pesharim*, p. 24. Os *pesharim* judaicos, de outro modo, podiam assumir diversas características, a depender do modo como o intérprete interpretava o texto, entre elas, e talvez uma das mais importantes, a conjugação de outras passagens bíblicas para se extrair um novo significado escatológico, BROWNLEE, W. H., *Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea Scrolls*, p. 60-76. Em especial, os *pesharim* de tipo temático são caracterizados pelo uso de diferentes textos-fonte em torno de uma única citação, GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 185. Este parece ser o caso de Mt 24,30, que relaciona Zc 12,10 e Dn 7,13 em um novo contexto escatológico.

Homem”. Esse tipo de recurso hermenêutico dificilmente poderia remontar às tradições orais de Jesus.

Embora esse seja um acréscimo peculiar da redação mateana, isso ajuda a identificar alguns dos problemas redacionais que perfazem o texto de Mc 13,24-27. Perrin, por exemplo, identificou Mc 13,24-27, assim como seus paralelos, como um *peshet* cristão primitivo, o que, segundo ele defende, reforça a impossibilidade desse extrato discursivo remontar ao próprio Jesus.<sup>292</sup> Essa particularidade redacional de Mt 24,30, no entanto, junto com suas outras características próprias, demonstra que o recurso exegético está presente apenas na releitura de Mt 24,29-31 e não em sua fonte redacional, Mc 13,24-27, que não reflete os mesmos traços exegéticos e *midráshicos* de sua versão sinótica mateana.

### 3.3.3. Mc 13,27 e Mt 24,31 – diferenças e similaridades

A redação de Mateus, apesar das mudanças e acréscimos, acompanha todas as três subdivisões narrativas do extrato redacional de Mc 13,24-27, inclusive o seu desfecho apocalíptico no v.27, seguido de perto por Mt 24,31. Como em todo restante do paralelo, o vocabulário e a sintaxe são exatamente os mesmos, com a exceção dos pontos narrativos em que Mateus deliberadamente altera ou acrescenta à sua fonte. Nessa última subdivisão não é diferente e as similaridades são algumas vezes interrompidas pelas diferenças.

Mc 13,27	Mt 24,31
καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους <sup>T</sup>	καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς <sup>o</sup> [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.	μετὰ σάλπιγγος <sup>T</sup> μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρων <sup>F</sup> οὐρανῶν ἕως <sup>o</sup> [τῶν] ἄκρων αὐτῶν.

<sup>292</sup> Perrin faz uma ampla argumentação de que os ditos apocalípticos do “Filho do Homem”, como encontrados em Similitudes de Enoque, 4Esdras e nos sinóticos, na verdade são interpretações midráshicas de Dn 7,13, conjugadas com outras tradições veterotestamentárias, PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, p. 172-173. De igual modo, Perrin identifica que Mc 13,26 também é formado por um uso comum de Dn 7,13 e Zc 12,10. Enquanto o texto de Dn 7,13 é aludido pelo uso comum do “Filho do Homem”, Zc 12,10 se faz presente pelo uso do verbo “ἐπιβλέγονται/olharão”, que é refletido em Mc 13,26, segundo argumenta Perrin, no uso equivalente do verbo “ὄψονται/verão”, PERRIN, N., *The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity*, p. 27. A argumentação de Perrin, no entanto, é demasiadamente insuficiente para relacionar Zc 12,10 e Mc 13,26. Ele parece supor essa relação a partir do uso de Zc 12,10 em Mt 24,30, mas, como se demonstrou acima, o uso de Zc 12,10 é absolutamente característico da redação mateana. Ao forçar esse ponto, Perrin relaciona ambos os textos à exegese *peshet* cristã primitiva, desconsiderando que Mc 13,26 não possui nenhum sinal alusivo a Zc 12,10, e que sua referência a Dn 7,13 não é suficiente para demonstrar uma composição cristã primitiva.

<p>E então ele enviará os anjos</p> <p>e reunirá os eleitos dele dos quatro ventos, desde a extremidade da terra até a extremidade do céu.</p>	<p>E enviará os seus anjos,</p> <p>com grande som de trombeta,</p> <p>e eles reunirão os eleitos dele dos quatro ventos, desde uma das extremidades do céu até as outras.</p>
--	---

Tabela 11: Diferenças e similaridades entre Mc 13,27 e Mt 24,31

A primeira diferença a chamar a atenção é o acréscimo, na redação mateana, da preposição “αὐτοῦ/*dele*”, em referência aos “ἀγγέλους/*anjos*”. Na análise de crítica textual, ficou demonstrado como a ocorrência dessa alteração fez com que escribas tentassem harmonizar o texto de Marcos com o de Mateus, ainda que uma reconstrução crítica dos manuscritos tenha sido suficiente para apontar a *lectior brevior* como a leitura mais primitiva do texto marciano. Embora a harmonização esteja na gênese de algumas variantes textuais, a natureza da diferença redacional entre ambos os textos pode ter surgido em razão daquilo que Dunn identifica como tendência pré-*gnosticizante*, que perpassou uma parte do movimento cristão primitivo helenístico, em cuja teologia os anjos acabaram por exercer um protagonismo maior do que aquele encontrado nas tradições que remontam ao próprio Jesus.<sup>293</sup>

Como essa é uma tendência posterior ao ministério de Jesus, não se deveria esperar ver em seus ditos qualquer tipo de reação teológica a esse pensamento. É o que se encontra na redação marciana, na qual a ausência da preposição, mais uma vez, indica o caráter primitivo de sua fonte, como também ficou patente na análise da constituição do texto, muito provavelmente o próprio Jesus.<sup>294</sup> A redação de Mt 24,31, no entanto, deixa escapar uma ortodoxia mais preocupada com as questões de seu tempo.<sup>295</sup> Dessa forma, a preposição “αὐτοῦ/*dele*” não constitui mera opção estilística ou sintática, mas, muito provavelmente, uma das marcas características da já desenvolvida redação mateana: sua preocupação teológica não pode deixar dúvidas. Para além de qualquer tendência pré-*gnosticizante*, os anjos não são entidades autônomas, isto é, eles pertencem ao “Filho do Homem”.

A segunda diferença entre Mc 13,27 e Mt 24,31 é também a mais extensa nessa última subdivisão narrativa e, talvez, uma das mais características da redação mateana. Em vista do nítido contexto apocalíptico de sua fonte, Mc 13,24-27, o redator lê o extrato discursivo à luz

<sup>293</sup> DUNN, J. D. G., *Unidade e Diversidade no Novo Testamento*, p. 415-416.

<sup>294</sup> EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, p. 289-292.

<sup>295</sup> LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 183.

da construção escatológica mais consistente de seu tempo, inserindo em sua redação, agora de forma explícita, um vocabulário tipicamente paulino.<sup>296</sup> O substantivo “σάλπιγγος/*som de trombeta*”, de fato, não ocorre em nenhum outro lugar dos sinóticos, sendo um vocábulo recorrente da escatologia paulina (1 Co 14,8; 15,52; 1 Ts 4,16), que se tornou influente nos escritos neotestamentários posteriores a Paulo (Hb 12,19; Ap 1,10; 4,1; 8,22; 9,14).<sup>297</sup> Mas o rastro dessa influência pode ser traçado de forma ainda mais precisa: 1Ts 4,16-17

Mc 13,26-27	1Ts 4,16-17	Mt 24,30c-31
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους ὧ	ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται ἄ	καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς· καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος ὧ μεγάλης,
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς ὧ[αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.	ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες ὧοὶ περιλειπόμενοι ὧ ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἄπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε ὧσὺν κυρίῳ ἐσόμεθα	καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρων ὧ οὐρανῶν ἕως ὧ[τῶν] ἄκρων αὐτῶν.
E então verão o Filho do Homem vindo nas nuvens, com grande poder e glória. E então ele enviará os anjos	Porque o Senhor mesmo, em sua ordem, à voz do arcanjo, e ao som da trombeta de Deus, descerá do céu, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro;	E verão o Filho do Homem vindo com as nuvens do céu, com poder e grande glória. E enviará os seus anjos, com grande som de trombeta,
e reunirá os eleitos dele dos	depois, nós, os vivos, os que ficarmos, juntamente com	e eles reunirão os eleitos dele dos quatro ventos,

<sup>296</sup> Turner vê a menção ao “σάλπιγγος/*som de trombeta*” como uma alusão a Is 27,13, TURNER, D. L., Matthew, p. 582. Dado o contexto escatológico de Is 27,13, a referência certamente se faz perceber de forma implícita, tanto em Mt 24,31 quanto em 1Ts 4,16, porém mais como um eco do que precisamente uma alusão. No entanto, o motivo que faz com que Mateus acrescente a referência, sem dúvidas, está no conjunto de imagens que ele vai extraindo de 1Ts 4,16: “παρουσία/*vinda*”, “σάλπιγγος/*som de trombeta*”, “νεφέλαις/*nuvens*” e “οὐρανός/*céu*”. Essa reconstrução mantém Mc 13,27, Mt 24,31 e 1Ts 4,16-17 invariavelmente relacionados, por estarem aludindo a uma mesma fonte. Naturalmente, embora Sanders argumente a favor da autenticidade do dito, também registra a liberdade hermenêutica de seus primeiros intérpretes, SANDERS, E. P., Jesus and Judaism, p. 145.

<sup>297</sup> Com a exceção de Hb 12,19 e 1 Co 14,8, em que “σάλπιγγος/*som de trombeta*” alude, respectivamente, a uma teofania e uma metáfora, todas as outras ocorrências do termo, no Novo Testamento, remetem a um contexto escatológico, BALZ, H. R.; SCHNEIDER, Exegetical dictionary of the New Testament, p. 225.

quatro ventos, desde a extremidade da terra até a extremidade do céu.	eles seremos arrebatados nas nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, para sempre estaremos com o Senhor.	desde uma das extremidades do céu até às outras.
---	--	--

Tabela 12: Diferenças e similaridades entre Mc 13,26-27, 1 Ts 4,16-17 e Mt 24,30c-31

No versículo anterior, em 1Ts 4,15, Paulo já havia narrado, em termos absolutamente escatológicos, o momento decisivo da “παρουσία/vinda” de Jesus Cristo (v.15), contexto no qual, ao “σάλπιγγος/som de trombeta”, ele finalmente “καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ/descerá do céu” (v.16) para se encontrar, “ἐν νεφέλαις/nas nuvens”, com aqueles que o aguardam (v.17). Não é impossível que o próprio Paulo tenha, na verdade, sido o primeiro a interpretar o *logion* de Jesus disposto em Mc 13,24-27,<sup>298</sup> e nesse ponto Mateus parece estar conciliando a tradição mais antiga, talvez bastante enigmática para seus leitores originais, com sua interpretação mais consistente.

A conjugação dos termos “παρουσία/vinda”, “σάλπιγγος/som de trombeta” e uma movimentação de deslocamento que envolve “νεφου/nuvens” e “οὐρανός/céu”, de fato só pode ser vista entre 1Ts 4,15-17 e Mt 24,27-31. Desses relatos, no entanto, Mc 13,26-27 é o mais curto, o menos teológico e o que melhor se aproxima de uma apocalíptica mais primitiva e menos desenvolvida do ponto de vista das expectativas por trás da escatologia cristã primitiva. Que Mateus tenha feito sua releitura a partir de 1Ts 4,16-17, composta na primeira metade do séc. I d.C.,<sup>299</sup> também ajuda a traçar o caráter primitivo do *logion*, do qual Mc 13,24-27 parece ser a melhor testemunha, que dificilmente encontraria uma origem, anterior à Paulo, em outro lugar que não na mensagem e no discurso do próprio Jesus.

Outra significativa divergência entre os relatos de Mc 13,27 e Mt 24,31 está na conjugação do verbo “ἐπισυνάγω/reúno”. Em Marcos o verbo é conjugado no futuro da terceira

<sup>298</sup> Sanders é particularmente importante nesse ponto e não pode deixar de ser notado que sua análise redacional, que inclui Mc 13,26-27, Mt 24,30-31 e 1Ts 4,16-17, demonstrou resultados importantes e traçou paralelos significativos entre esses textos, a partir dos quais ele reconhece a antiguidade do dito, que já era conhecido por Paulo e, segundo o próprio Sanders, podia remontar ao próprio Jesus. Naturalmente, sua recepção também foi marcada por respectiva interpretação: “A expectativa de Paulo sobre a vinda do Senhor (veja 1Cor 15,23) não é sua própria criação, mas sem dúvida foi mantida em comum com outros cristãos primitivos. Os primeiros mestres e apóstolos mudaram a expectativa da vinda do Filho do homem com seus anjos para a volta do Senhor, assim como na tradição sinótica eles identificaram o Filho do homem com Jesus; mas a expectativa geral provavelmente remonta a Jesus. Parece, então, que a tradição contida neste grupo de passagens é antiga e muito possivelmente autêntica, pelo menos em termos gerais”, SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism*, p. 145. (tradução nossa).

<sup>299</sup> Koester propõe o ano 50 d.C. para a composição da carta, sendo, dessa forma, “a carta paulina mais antiga preservada e, por conseguinte, o documento cristão mais antigo subsistente”, KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* (vol. 2), p. 127.

pessoa do singular: “ἐπισυνάξει/*reunirá*”; em Mateus, por outro lado, o mesmo verbo é conjugado no futuro da terceira pessoa do plural: “ἐπισυνάξουσιν/*reunirão*”. Essa leve mudança, embora pareça simples demais para ser realmente considerada, modifica toda a estrutura sintática de ambos os textos. Enquanto em Mc 13,27 o sujeito do verbo, conjugado na terceira pessoa do singular, é necessariamente o “Filho do Homem”; em Mateus, com o verbo conjugado no plural, a ação de reunir passa a ser executada pelos anjos.

A divergência é deliberada, e coloca em evidência as distinções características de cada uma das redações. Enquanto em Marcos o “Filho do Homem” tem autonomia na reunião dos eleitos, a redação mateana atribui essa função à corte celeste. Essa diferença pode ter surgido, de acordo com o contexto das mudanças anteriores, em razão do viés mais teológico de Mateus, que pode ter pretendido não atribuir ao “Filho” funções que deveriam ser compreendidas como sendo do Pai (Is 43,5; 49,5-6 Jr 31,8; Ez 36,24; 39,2; Zc 8,8).<sup>300</sup> Em Marcos, mais uma vez, essas distinções são muito menos perceptíveis, uma vez que sua redação não tem todas as nuances de desenvolvimento da teologia cristã primitiva, como se percebe em Mt 24,31.

A gênese dessa importante diferença também se relaciona com a distinção seguinte, que é também a última dissonância entre os dois relatos. No último segmento de Mc 13,27 e Mt 24,31 observa-se uma leve alteração. Ambos os textos mencionam a reunião dos eleitos “ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων/*dos quatro ventos*”, porém Mc 13,27 identifica essa localização introduzindo a seguinte informação: “ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ/*desde a extremidade da terra até a extremidade do céu*”; a redação de Mt 24,31, no entanto, traz uma informação similar, mas levemente alterada: “ἀπ’ ἄκρων ἑ οὐρανῶν ἕως ὅ[των] ἄκρων αὐτῶν/*desde uma das extremidades do céu até as outras*”.

Mais uma vez, a relevância de tal modificação não é aparentemente perceptível, mas também se relaciona com a divergência anterior, a respeito do sujeito da ação de reunir os eleitos. Ambas as modificações se relacionam com o texto de Zc 2,6 (LXX): “διότι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς, λέγει Κύριος/*porque dos quatro ventos do céu reunirei a vós, diz o Senhor*”.<sup>301</sup> Em Zc 2,6 quem reúne os exilados é o próprio

<sup>300</sup> Em todas as passagens citadas, a prerrogativa de reunir os exilados, tema bastante recorrente na Bíblia Hebraica, remonta à pessoa do próprio Deus, que na teologia cristã primitiva vai ser identificado como o “Pai”, em distinção ao “Filho”. Esse desenvolvimento, possivelmente, já se faz presente na redação mateana, quando a cristologia começa a adquirir seus primeiros contornos de desenvolvimento, DUNN, J. D. G., *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 338; 387-388.

<sup>301</sup> HAGNER, D. A., *Matthew 14-28*, p. 714.

“Κύριος/*Senhor*”, também identificado como o “Κύριος Παντοκράτωρ/*Senhor todo-poderoso*” (v.8). Enquanto a redação mateana harmoniza o dito ao seu texto-fonte, também preserva a distinção de funções entre o “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*” e, por outro lado, o “Κύριος Παντοκράτωρ/*Senhor todo-poderoso*”, reformulando a esperança judaica do fim do exílio à luz de sua compreensão cristológica tão característica.<sup>302</sup>

É possível que Mateus tenha alterado o sujeito do verbo “ἐπισυνάγω/*reúno*”, fazendo-o concordar com os “ἀγγέλους/*anjos*”, para evitar uma estreita identificação do “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*” com o “Κύριος Παντοκράτωρ/*Senhor todo-poderoso*”, pressupondo uma distinção mais consciente entre o “Pai” e o “Filho”. Além disso, sua referência ao texto de Zc 2,6 é muito mais próxima do que se supõe a partir de Mc 13,27, no qual a reunião dos eleitos é claramente uma prerrogativa messiânica.<sup>303</sup> E a última dissonância entre Mc 13,27 e Mt 24,31 pode explicar a anterior.

Enquanto Marcos acrescenta o termo “ἄκρου γῆς/*da extremidade da terra*”, ausente em Zc 2,6, Mt 24,31 o omite, modificando sua fonte para fazer seu relato concordar com o texto ao qual ele quer aludir.<sup>304</sup> Mais uma vez, enquanto o relato marcano parece ser bem menos harmônico com os textos implícitos, inserindo uma dupla descrição da reunião dos eleitos,<sup>305</sup> e refletindo todas as nuances de uma tradição oral bem menos trabalhada, a redação mateana, que amplia Mc 13,24-27 de forma significativa,<sup>306</sup> deliberadamente modifica o seu texto para fazê-lo concordar mais harmonicamente com suas referências implícitas.

### 3.3.4. Mc 13,24-25 e Lc 21,25-26 – diferenças e similaridades

Diferente da relação redacional entre os textos de Mc 13,24-27 e Mt 24,29-31, o paralelo entre Mc 13,24-27 e Lc 21,25-26 demonstra pouca ou nenhuma dependência literária de Lucas em relação a Marcos, de modo que as similaridades são bem menos presentes. De fato, a relação de dependência de Mateus e Lucas não é homogênea em todos os pontos e demonstra um alto grau de complexidade.<sup>307</sup>

Por outro lado, as diferenças nos relatos, que não podem ser mudanças deliberadas, uma vez que não há relação de dependência, não refletem uma divergência meramente teológica,

<sup>302</sup> LUZ, U., Matthew 21-28, p. 201.

<sup>303</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 329.

<sup>304</sup> HAGNER, D. A., Matthew 14-28, p. 710; 714.

<sup>305</sup> STEIN, R. H., Marcos, p. 755.

<sup>306</sup> TURNER, D. L., Matthew, p. 567.

<sup>307</sup> TAYLOR, V., The Gospel according to St. Mark, p. 72-73.

como em alguns casos se vê em relação aos textos de Mc 13,24-27 e Mt 24,29-31, mas uma acentuada diferença com relação à perspectiva histórica a qual o evento está relacionado, o que por sua vez também interfere no ponto de vista teológico entre ambas as redações.

Mc 13,24-25	Lc 21,25-26
<p>Ἄλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες ἔξονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες<sup>1</sup>,</p> <p>καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.</p> <p>Mas, naqueles dias, após (ocorrer) aquela tribulação, o sol será escurecido, a lua não dará a sua luz, as estrelas estarão caindo do céu</p> <p>e os poderes nos céus serão abalados.</p>	<p>Καὶ ἔξονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις,</p> <p>καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἐθνῶν ἔν ἀπορίᾳ<sup>1</sup> ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένη,</p> <p>αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.</p> <p>E haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas;</p> <p>e sobre a terra, as nações estarão aflitas, em perplexidade em razão do bramido do mar e das ondas. Os homens estarão angustiados de medo, por causa da expectativa do que virá sobre o mundo,</p> <p>pois os poderes do céu serão abalados.</p>

Tabela 13: Diferenças e similaridades entre Mc 13,24-25 e Lc 21,25-26

O grau de similaridade entre esses dois relatos que registram, respectivamente, os abalos cósmicos do chamado discurso escatológico é tão baixo que se não fosse pelo contexto narrativo até se poderia duvidar tratar-se de um mesmo discurso. Porém, definitivamente, eles tratam dos mesmos eventos, sendo que a redação lucana, como lhe é característica, é muito mais livre e intencional do que o registro de Marcos e, também, o de Mateus.<sup>308</sup> O texto de Lc 21,25 menciona os abalos cósmicos apenas de passagem, em um relato muito mais reduzido do que em seus paralelos sinóticos.<sup>309</sup>

<sup>308</sup> KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento (vol. 2), p. 180-186.

<sup>309</sup> NOLLAND, J., Luke 18:35-24:53, p. 1005-1006.

Nesse trecho, chama especial atenção o fato de o verbo “ἔσονται/haverá” estar conjugado no futuro, o que enfatiza o caráter temporal desses eventos. Essa nuance futura, no entanto, está ausente no relato marcano, no qual o discurso está bem mais intrincado.<sup>310</sup> Lucas, por outro lado, interpreta a linguagem apocalíptica de abalos cósmicos como uma linguagem mais literal: “σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις/sinai*s no sol, na lua e nas estrelas*”, ainda que ao custo de torná-la, do ponto de vista retórico, bem mais branda. O seu relato, nesse sentido, para ter a pretensão de tornar-se mais crível e menos apocalíptico, reduz a linguagem apocalíptica a um diagnóstico escatológico, pouco relacionado com as fontes veterotestamentárias que aparecem no relato de Mc 13,24-25.<sup>311</sup>

Aqui, mais do que na relação redacional entre os textos de Marcos e Mateus, a interface entre autoria e destinatários torna-se crucial. O vocabulário e a sintaxe do texto de Lucas deixam escapar um grego bem mais sofisticado, cujos leitores certamente compreenderiam.<sup>312</sup> Um público romano certamente é um dos que melhor ajusta-se às suas marcas redacionais, e talvez ajudaria a entender os motivos da ausência dos elementos tipicamente apocalípticos, uma vez que só dificilmente essas nuances de um gênero caracteristicamente judaico fariam sentido a uma audiência europeia.

De fato, a linguagem e elementos literários utilizados por Lucas se assemelham mais à antiga historiografia greco-romana do que à literatura da apocalíptica judaica.<sup>313</sup> Essa, sem dúvidas, pode ser a gênese da interpretação de que os abalos seriam, na verdade, “σημεῖα/sinai*s*” nos corpos celestes. Isso, naturalmente, está explicitamente ausente em Marcos, e ajuda, de outra forma, a entender as distinções de gênero presentes naquele período: a marca da historiografia lucana reduz a hipérbole, enquanto os traços da imagética apocalíptica do relato marcano valorizam a linguagem típica de abalos universais, fazendo com que os traços do *apocalipse de Jesus*, como se demonstrou em sua análise constitucional, bem preservado em Mc 13,24-27,<sup>314</sup> tornem-se ainda mais marcantes diante de suas posteriores interpretações e, conseqüentemente, atenuações, como parece ser o caso da redação lucana.

No entanto, embora os abalos cósmicos tenham pouco espaço no relato de Lc 21,25-26, são os chamados abalos terrestres que mais lhe interessam: “καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἔθνῶν ἐν ἀπορίᾳ.../e sobre a terra, as nações estarão aflitas...” (Lc 21,25b). Todas as marcas

<sup>310</sup> COLLINS, A. Y., Mark, p. 614-615.

<sup>311</sup> NOLLAND, J., Luke 18:35-24:53, p. 1005.

<sup>312</sup> MORRIS, L., Luke, p. 29-30.

<sup>313</sup> GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 2-6.

<sup>314</sup> STEIN, R. H., Marcos, p. 717-718.

escatológicas que Lucas registra acontecendo na terra são de orientações psicológicas, duas delas em relação às nações, e outras duas em relação aos homens. As nações, registra Lc 21,25b, estarão “*συνοχή/afritas*” e “*ἐν ἀπορίᾳ/em perplexidade*”; enquanto os homens, já em Lc 26a, “*ἀποψυχόντων/estarão angustiados*” em razão “*ἀπὸ φόβου/do medo*”.

Enquanto o motivo da aflição e perplexidade das nações está no “*ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου/bramido do mar e das ondas*”, uma típica representação metafórica, na qual o “*θαλάσσης/Mar*” normalmente representa uma força do mal, possivelmente o próprio Império Romano,<sup>315</sup> o terror psicótico dos homens será desenvolvido em razão da “*προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ/expectativa do que virá sobre o mundo*”, em consonância com o precedente, provavelmente querendo significar a iminência de uma grande guerra,<sup>316</sup> uma expansão historiográfica daquilo que está implícito na imagética apocalíptica marcana.<sup>317</sup>

Do ponto de vista redacional, o impacto desse significativo acréscimo, em relação ao texto mais primitivo de Mc 13,24-27, está especialmente relacionado com a interpretação histórica do registro lucano, que parece querer associar esses eventos a alguma espécie de agravamento escatológico da guerra judaica que culminou com a queda do Templo, em 70 d.C. A ausência desse tipo de interpretação no relato marciano, testemunha contra os comentaristas que enxergam em Mc 13,24-27 uma interpretação, *ex eventum*, dos eventos da década de 60 d.C. que terminaram com a derrocada de Jerusalém em 70 d.C.

Caso essa fosse uma possibilidade concreta, deveríamos esperar em Mc 13,24-25 o mesmo tipo de linguagem e expectativa que encontramos em Lc 21,25-26, o que definitivamente não ocorre. Isso depõe, mais uma vez, a favor do caráter primitivo do relato marciano, que conserva uma linguagem mais tipicamente apocalíptica, sem quaisquer sinais de interpretação historiográfica, em contraste com o texto de Lucas, que em vários pontos demonstra fornecer um acréscimo ao texto marciano.<sup>318</sup>

### 3.3.5. Mc 13,26 e Lc 21,27 – diferenças e similaridades

Os versículos de Mc 13,26 e Lc 21,27 são os que mais aproximam a redação lucana do texto de Marcos. A partir desse específico paralelo não é totalmente improvável que Lucas tivesse em mãos tanto o texto de Marcos quanto o de Mateus, embora as outras partes do

<sup>315</sup> BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G., Exegetical dictionary of the New Testament, 128.

<sup>316</sup> NOLLAND, J., Luke 18:35-24:53, p. 1005.

<sup>317</sup> MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 408-409.

<sup>318</sup> TAYLOR, V., The Gospel According to St. Mark, p. 517-518.

discurso evidenciem uma redação tão deliberadamente livre que torna realmente difícil sustentar qualquer nível de dependência. Embora as similaridades desse paralelo sejam de fato relevantes, suas diferenças também sugerem algumas proposições sobre o relato marcano.

Mc 13,26	Lc 21,27
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.	καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ ἴμετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς <sup>1</sup> .
E então verão o Filho do Homem vindo nas nuvens, com grande poder e glória.	E então verão o Filho do Homem vindo na nuvem, com poder e grande glória.

Tabela 14: Diferenças e similaridades entre Mc 13,26 e Lc 21,27

O primeiro elemento de estreita convergência redacional está no uso da interjeição “τότε/então”, na qual Lucas parece seguir Marcos em detrimento de Mateus, contando que ele disponha de ambas as redações e não de um texto-fonte distinto.<sup>319</sup> O uso da preposição “ἐν/na” em relação ao substantivo dativo “νεφέλη/nuvem” também é outro elemento que aproxima os dois textos, os afastando, respectivamente, da redação mateana e do texto grego de Dn 7,13, embora a alusão a Dn 7,13 ainda esteja presente na redação lucana, tanto quanto no registro marcano.<sup>320</sup> No entanto, nesse caso, Lucas usa o singular, divergindo do plural “νεφέλαις/nuvens” utilizado em Marcos. A ordem da expressão “ἴμετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς<sup>1</sup>/com poder e grande glória”, porém, aproxima o texto de Lucas ao de Mateus, distanciando-o de Marcos, que traz a ordem “μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης/com grande poder e glória”, evocando uma expressão típica do Antigo Testamento.<sup>321</sup>

Não é possível tirar muitas conclusões redacionais dos pontos divergentes, mas o grau de similaridade nos aproxima de um importante corolário: Lucas provavelmente conhecia o

<sup>319</sup> Segundo propõe Nolland, não há dúvidas que, para o registro do discurso escatológico, Lucas dispunha de uma outra fonte que não os textos de Marcos e Mateus, haja vista os frequentes acréscimos, extensões e notas adicionais que permeiam o seu relato. Para Nolland, a dúvida reside apenas nos pontos em que não há, necessariamente, um acréscimo substancial. Esses pontos podem ser reflexo desta outra fonte de Lucas, ou pode, na verdade, serem parte do caráter mais livre da redação lucana. “Dado o nível geral da intervenção de Lucas na reprodução de suas fontes, é difícil ter muita confiança em propostas que maximizem o alcance de uma única segunda fonte: muito do material é melhor explicado como a edição lucana de sua fonte marcana. Há, no entanto, uma série de versículos [no discurso escatológico] de material adicional, onde o conteúdo não reflete a redação caracteristicamente lucana, e onde pareceria, em princípio, razoável suspeitar de que Lucas teve acesso a uma tradição adicional”, NOLLAND, J., Luke 18:35-24:53, p. 983-984. (tradução nossa).

<sup>320</sup> GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 740.

<sup>321</sup> EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 329.

texto de Mc 13,24-27 e suas mudanças nos outros pontos certamente refletem seu particular ponto de vista sobre o discurso. Este fato reforça, mais uma vez, a conclusão precedente: o texto de Mc 13,24-27 é desprovido das interpretações posteriores sobre este dito apocalíptico de Jesus.

### 3.3.6. Mc 13,27 e Lc 21,28 – diferenças e similaridades

A forma como o extrato apocalíptico do discurso escatológico termina, no texto de Mc 13,24-27 evoca uma imagética muito comum aos apocalipses judaicos e seus respectivos textos-fonte: o clímax escatológico tem seu eixo central no resgate dos exilados.<sup>322</sup> Esse desfecho central, no entanto, está explicitamente ausente do registro lucano. A dissonância entre Mc 13,27 e Lc 21,28 talvez seja uma das marcas mais características das diferenças redacionais entre esses dois relatos do discurso escatológico.

Mc 13,27	Lc 21,28
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς °[αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.  e ele reunirá os eleitos dele dos quatro ventos, desde a extremidade da terra até a extremidade do céu.	Ἐρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι Ἔνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίξει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.  Quando começarem a realizarem-se estas coisas, ergam-se e levantem as vossas cabeças, pois é chegada a vossa redenção.

Tabela 15: Diferenças e similaridades entre Mc 13,27 e Lc 21,28

Os textos de Mc 13,27 e Lc 21,28 não são exatamente paralelos. Não há nada no vocabulário que indique isso, mas, de outro modo, eles são os equivalentes aos respectivos finais da divisão discursiva que diz respeito à vinda do “Filho do Homem”. Nisso eles estão relacionados: enquanto Marcos termina esse extrato discursivo mencionando a reunião dos eleitos, Lucas finaliza essa divisão aludindo ao clímax escatológico e ao caráter redentivo com que eles serão finalizados. Enquanto em Mc 13,27 o tom apocalíptico da expectativa judaica se

<sup>322</sup> COLLINS, A. Y., Mark, p. 615.

faz absolutamente perceptível, a dinâmica de Lc 21,28 é perpassada pelo seu interesse no cronograma escatológico e em sua construção soteriológica, mas, sobretudo, em sua percepção universalista desses eventos escatológicos.<sup>323</sup>

Em Mc 13,27, então, se fazem ausente tanto esse interesse descritivo com relação ao tempo do fim quanto também os contornos redentivos com respeito à comunidade dos eleitos, sendo sua marca característica a imagética apocalíptica comum ao contexto e literatura judaica.<sup>324</sup> A presença dessas características em Lc 21,2 não diz respeito apenas à redação lucana, mas a ausência desses elementos teológicos em Mc 13,27 também ajuda na reconstrução do caráter primitivo do relato marcano, no qual peculiarmente não se vê nem a escatologia cristã primitiva, nem sua respectiva construção soteriológica, de modo que, mais uma vez, as evidências apontam para uma origem que, necessariamente, precisa ser anterior a esses interesses e desenvolvimentos. E dificilmente se pode encontrar tal coisa que não na própria pessoa histórica de Jesus, o judeu.<sup>325</sup>

Em síntese, a crítica da redação, tomando como base os paralelos sinóticos de Mc 13,24-27, aponta, como reiteradamente sustentamos, para o caráter primitivo e a autonomia teológica do relato marcano. Em primeiro lugar, em muitos pontos de Mc 13,24-27 apresenta-se um relato mais curto e bem menos sofisticado, em vários elementos, refletindo um vocabulário típico da apocalíptica judaica, com pouca ou nenhuma relação com a imagética cristã primitiva. Em segundo lugar, a construção teológica de Mc 13,24-27, a despeito de sua relação relativamente próxima com Mt 24,29-31 e Lc 21,25-28, é absolutamente autônoma da teologia que se desenvolveu nos diferentes espectros cristãos primitivos.

Em Mc 13,24-27, o “Filho do Homem” não está, como o contexto de Mt 24,29-31 sugere, relacionado à *parousia* de Cristo, e nem possui, como o faz o relato de Lc 21,25-28, qualquer conotação soteriológica. Por outro lado, como ficou nitidamente expresso nos resultados obtidos, as características apocalípticas são mais fortemente preservadas, assim como a influência da escatologia judaica, a propósito da linguagem utilizada para se falar dos abalos cósmicos, bem como a expectativa por um retorno dos exilados, esta última notadamente

<sup>323</sup> NOLLAND, J., Luke 18:35-24:53, p. 1005.

<sup>324</sup> TAYLOR, V., The Gospel According to St. Mark, p. 518-519.

<sup>325</sup> Nolland, admite o caráter compósito do registro do discurso escatológico feito por Marcos, que ele sustenta ter sido consistentemente utilizado por Lucas, mas diferente da redação lucana, em que se percebe inúmeras extensões, o relato de Marcos dá mostras, segundo Nolland, de remontar à pessoa do próprio Jesus. Inclusive, as expansões de Lucas, na medida em que podem, em alguma medida, representarem o uso de uma fonte paralela a Marcos, também possuem o potencial de serem tão antigas quanto o relato marcano. No geral, no entanto, o núcleo histórico do discurso, segundo Nolland, encontra-se em Marcos, NOLLAND, J., Luke 18:35-24:53, p. 986-987.

ausente, por exemplo, do relato lucano, que substitui a escatologia judaica pela soteriologia cristã primitiva.

## **Capítulo 5: Análise de gênero e Comentário Exegético – *O apocalipse de Jesus, o Judeu***

Como se demonstrou anteriormente, embora quase sempre carregado por uma imagética escatológica, o discurso de Jesus não é homogêneo em relação aos seus aspectos redacionais e de gênero. O texto disposto em Mc 13,3-27 não é uma obra literária pura e simplesmente. Ainda que posteriormente tenha sido redacionalmente trabalhado, quase todo o texto consiste em memórias e tradições acerca de um discurso oral, e cujas características devem ter sido marcantes o suficiente para cativar a mente e o coração de seus primeiros ouvintes.<sup>326</sup>

Quando nos concentramos especificamente no extrato discursivo disposto em Mc 13,24-27, quase é possível perceber a mudança no tom e a expectativa gerada em sua audiência. Os traços são característicos de um gênero que já havia se tornado popular em toda Judeia: o *apocalipse*.<sup>327</sup> Para um judeu vivendo naquele período não seria difícil reconhecer o vocabulário, as alusões e o enredo por trás do que ele dizia. Para o leitor moderno, no entanto, é preciso uma correta identificação do gênero e das características de seus elementos.

### 5.1. A herança apocalíptica de Mc 13,24-27: Análise do gênero *apocalipse*

É realmente difícil pontuar uma gênese da literatura apocalíptica. Pode-se dizer que a profecia hebraica tenha desempenhado uma função fundamental, mas o zoroastrismo do ambiente persa, de igual modo, exerceu relativa influência nos padrões literários e imagéticos da apocalíptica judaica. O dualismo, a cosmologia e as representações mitológicas do período helenístico, por fim, forneceram elementos tão importantes quanto aqueles que foram herdados do mundo hebraico e da literatura persa.<sup>328</sup>

Todo gênero é formado por um conjunto de elementos literários, e assim ocorre também com o gênero *apocalipse*, que apesar de herdar traços de outros gêneros e carregar uma herança imagética transcultural, possui um arcabouço próprio de elementos literários.<sup>329</sup> Seguindo de perto a lista de Collins em *Semeia* 14,<sup>330</sup> a tabela abaixo apresenta alguns dos principais elementos do gênero *apocalipse*.

<sup>326</sup> STEIN, R. H., Marcos, p. 715-720.

<sup>327</sup> CHED, M., O Evangelho de São Marcos, p. 387-390.

<sup>328</sup> ROWLEY, H., Apokalyptik: ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, p. 37.

<sup>329</sup> BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 268-269.

<sup>330</sup> COLLINS, J. J., Semeia 14 – Apocalypse, p. 28.

Elementos de gênero	
Mediador	A mediação da revelação, seja angélica ou não, se tornou um elemento paradigmático no gênero <i>apocalipse</i> . <sup>331</sup>
Pseudonímia	A pseudonímia é um recurso através do qual o autor escreve sua obra sob a voz discursiva de um outro personagem. <sup>332</sup>
Profecia <i>ex eventu</i>	O autor do <i>apocalipse</i> situa sua história no passado, anterior ao evento objeto da revelação. <sup>333</sup>
Retrospecção histórica	Através da profecia <i>ex eventu</i> , o autor do <i>apocalipse</i> desenvolve revelações futuras, que são o presente do autor. Através desse recurso ele faz uma retrospecção histórica. <sup>334</sup>
Aspectos soteriológicos	Conceitos abrangentes e/ou objetivos com respeito à salvação dos justos. <sup>335</sup>
Periodização escatológica	O autor de determinado <i>apocalipse</i> desenvolve uma espécie de calendário escatológico, através do qual os eventos se desenrolam até um clímax. <sup>336</sup>
Perseguição/ tribulação	Recurso utilizado para identificar determinada crise política e/ou social. <sup>337</sup>
Julgamento/ Destruição dos perversos	Recurso através do qual o autor do <i>apocalipse</i> proporciona a vindicação dos

<sup>331</sup> SACCHI, P., *Jewish Apocalyptic and its History*, p. 51-52.

<sup>332</sup> ROWLEY, H., *Apokalyptik: ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit*, p. 36.

<sup>333</sup> BERGER, K., *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 267.

<sup>334</sup> RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 126-127.

<sup>335</sup> COLLINS, J. J., *Semeia 14 – Apocalypse*, p. 28.

<sup>336</sup> COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 26.

<sup>337</sup> BERGER, K., *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 272-273.

	justos, através do julgamento divino dos perversos. <sup>338</sup>
Abalos cósmicos	Recurso pelo qual o autor identifica grandes acontecimentos bélicos, políticos e sociais. <sup>339</sup>
Presença de anjos ou seres escatológicos	Seres celestiais, mitológicos ou não, constituem uma importante característica dos apocalipses, sendo esse um dos elementos mais comuns desse gênero. <sup>340</sup>

Tabela 21: Principais elementos do gênero apocalipse

Esses elementos perfazem pelo menos dois tipos de apocalipses, que podem ser identificados como subgêneros, os de tipo histórico e os cosmológicos. Enquanto o primeiro possui uma preocupação histórica bem mais definida, com interesse em eventos políticos e sociais; o segundo tem interesse em especulação cosmológica, comumente se desenvolvendo em torno de viagens celestes. Os elementos não necessariamente estarão presentes em todos os apocalipses, mas para a identificação de determinado texto nesse gênero é preciso um conjunto substancial de tais elementos. A sua ocorrência e ausência pode variar de acordo com a característica histórica ou cosmológica.

Compreender as questões sobre a data e o ambiente dos primeiros escritos que carregaram um traço típico do que veio mais tarde a se tornar um padrão literário, também é importante para se perceber as características e a gênese dos elementos que subjazem na base do extrato apocalíptico de Mc 13,24-27. Por isso é que se faz necessária uma análise dos *corpora* apocalípticos mais consagrados do Judaísmo do Segundo Templo.

### 5.1.1. O *corpus* enóquico

Embora, pelo menos até o séc. XIX, o chamado livro de 1Enoque tenha sobrevivido apenas em etíope e alguns fragmentos gregos, a descoberta de diversos fragmentos aramaicos da obra, como parte dos manuscritos de Qumran, testemunharam a antiguidade das tradições. Antes mesmo da descoberta, Charles situava as porções mais antigas de 1Enoque em um período

<sup>338</sup> BOCCACCINI, G., Middle Judaism, p. 154-156.

<sup>339</sup> COLLINS, J. J., Semeia 14 – Apocalypse, p. 28.

<sup>340</sup> RUSSELL, D. S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic, p. 126-127.

anterior à Revolta dos Macabeus.<sup>341</sup> Analisando os fragmentos aramaicos encontrados em Qumran, Milik propôs que algumas das tradições do *corpus* enóquico são anteriores até mesmo à composição do Gênesis, por exemplo, de modo que Gn 5,23 pode conter uma breve alusão ao Livro Astronômico (1En 72–82).<sup>342</sup>

De um modo geral, no entanto, a literatura mais tarde reunida no assim chamado livro de 1Enoque é resultado de um processo redacional temporalmente extenso, “escrito por diferentes autores, durante um vasto espaço de tempo, possivelmente do quarto século a.C. até o início do primeiro século d.C.”.<sup>343</sup> A ordem cronológica de composição é significativamente diferente da ordem em que os livros foram posteriormente organizados.

Ordem de composição	Ordem literária
Livro dos Vigilantes (caps. 6–36)	Introdução (caps. 1–5)
Livro Astronômico (caps 72–82)	Livro dos Vigilantes (caps. 6–36)
Livro dos Sonhos (caps. 83–90)	Similitudes de Enoque (caps. 37–71)
Epístola de Enoque (caps. 91–108)/ Apocalipse das Semanas (caps. 91; 93)	Livro Astronômico (caps 72–82)
Similitudes de Enoque (caps. 37–71)	Livro dos Sonhos (caps. 83–90)
Introdução (caps. 1–5)	Epístola de Enoque (caps. 91–105)
Apêndices (caps. 106–108)	Apêndices (caps. 106–108)

Tabela 22: Ordem cronológica e literária de 1Enoque

Cada um dos livros é perpassado pelo protagonismo do personagem de Enoque, que conhece a gênese dos anjos que desceram do céu e geraram os espíritos impuros (Livro dos Vigilantes, caps. 6–36), além de perscrutar os segredos celestes e escatológicos, sendo ele próprio identificado de forma messiânica (Similitudes de Enoque, caps. 37–71). No Livro Astronômico (caps. 72–82), Enoque é levado por uma incrível viagem cosmológica, entre outras coisas, fundamentando segredos calendáricos ocultos no mundo celestial.<sup>344</sup> No chamado Livro dos Sonhos (caps. 83–90), as visões de Enoque, relatadas a Matusalém, são perpassadas por imagens de abalos cósmicos e, também, introduzem o chamado Apocalipse

<sup>341</sup> CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* – vol. 2, p. 170-171.

<sup>342</sup> MILIK, J. T., *The Books of Enoch – Aramaic Documents of Qumrân Cave 4*, p. 7.

<sup>343</sup> BOCCACCINI, G., *Além da hipótese essênica*, p. 37.

<sup>344</sup> COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 99.

Animal (caps. 85–91), no qual se desenvolve uma retrospectiva histórica em forma de alegoria apocalíptica.

Na epístola de Enoque (caps. 91–105), o personagem é retratado como “o escriba”, que escreve “para as últimas gerações que praticarão a correção e a paz”, faz parte da epístola o chamado Apocalipse das Semanas (caps. 91;93), considerado uma unidade distinta dentro dos capítulos 91–105, que esquematiza a história humana a partir de estágios, ou “semanas”, periodização escatológica que mais tarde tornou-se um elemento típico da apocalíptica judaica. Os últimos capítulos trazem os apêndices finais (caps. 106–108), registrando o nascimento de Noé em termos nitidamente apocalípticos (caps. 106–107), e um emblemático desfecho escatológico, descrito como o “tempo do completo desaparecimento do pecado” (I En 108,2).

Para além da organização sincrônica da obra, no entanto, o caráter compósito da redação, que foi sendo escrita ao longo de séculos, sugere a existência de uma forte tradição apocalíptica, na qual o personagem de Enoque exerceu significativa importância. Onde e como se originou essa tradição, é uma questão de mais absoluta importância a respeito da gênese de IEnoque. Nas palavras de Sacchi, o judaísmo enoquico foi um “fenômeno religioso e cultural completamente diferente” daquele que é expresso no judaísmo sadoquita.<sup>345</sup>

Estudos recentes na área de Ciências Bíblicas, com o crescente reconhecimento da influência do judaísmo enoquico, têm evitado definições da literatura judaica como “bíblica”, “apócrifa” e “pseudepígrafa”. Como Boccaccini argumentou, “deveríamos mais apropriadamente, e menos anacronicamente, utilizar os termos sadoquita e enoquica”.<sup>346</sup>

A literatura sadoquita tem uma história muito complexa. Ela inclui a maioria dos assim chamados textos bíblicos, com a exceção dos tardios Ester e Daniel, e também textos apócrifos, tais como a Epístola de Jeremias, Tobit e Sirácida. A partir da pesquisa moderna da Bíblia Hebraica/Antigo Testamento, sabemos que essa literatura foi originalmente produzida por variedades diferentes do judaísmo antigo, mas, durante os períodos persa e helenístico primitivo, ela foi coletada, editada e transmitida pelas autoridades religiosas do templo de Jerusalém, o alto sacerdócio da casa de Sadoque.<sup>347</sup>

Embora o modo de pensar o mundo, no período do Segundo Templo, fosse predominantemente sadoquita, o judaísmo enoquico, durante muito tempo, disputou espaço com a literatura sadoquita, sendo o paradigma mais consistente na formação dos essênios, por exemplo, a partir dos quais surgiram os sectários de Qumran. Desse ponto de vista, é preciso

<sup>345</sup> SACCHI, P., *The history of the Second Temple Period*, p. 169.

<sup>346</sup> BOCCACCINI, G., *Além da hipótese essênica*, p.

<sup>347</sup> BOCCACCINI, G., *Além da hipótese essênica*, p.

distinguir entre *apocalipsismo* enquanto movimento e *apocalipse* como gênero literário. A literatura enóquica, foi, em certo sentido, a manifestação literária de um movimento apocalíptico (*apocalipsismo*), embora nem sempre expresse o gênero *apocalipse*, ainda que essa seja uma característica marcante dessa tradição.

De fato, a consolidação de vários dos elementos que mais tarde tornaram-se constituintes do gênero *apocalipse*, nasceram junto com a ascensão da literatura enóquica, que reuniu características da profecia hebraica, da cosmologia persa e da filosofia helenística dentro de um novo arcabouço literário, por assim dizer, a gênese do gênero *apocalipse*.<sup>348</sup> Embora haja uma diversidade substancial entre um escrito e outro, o *corpus* enóquico, de forma geral, reúne praticamente todos os elementos essenciais do gênero apocalipse, como segue na tabela abaixo:

Pseudonímia	Os autores do <i>corpus</i> enóquico escrevem sempre sob o pseudônimo de Enoque, personagem pré-diluviano (Gn 5,18-24)
Profecia <i>ex eventu</i>	Embora os escritores de 1Enoque tenham vivido entre os períodos babilônico e romano, as narrativas partem de uma perspectiva pré-diluviana. Os autores estão situados em um momento histórico posterior aos eventos “futuros” que dizem revelar. (1En 1,1) <sup>349</sup>
Retrospecção histórica	Através da pseudonímia e da profecia <i>ex eventu</i> , os autores do <i>corpus</i> enóquico fazem uma leitura retrospectiva do passado, para explicar as crises sociais e políticas do presente.
Aspectos soteriológicos	1Enoque 1,5 (1En 1,5); Similitudes de Enoque 61,1-3; Epístola de Enoque 96,2: “Por isso, não tendes receio, ó vós todos que padeceis sofrimentos! Pois sereis salvos. [...]”.
Periodização escatológica	Apocalipse das Semanas 91,8 (1En 91,8): “Depois, na décima semana, na parte sétima,

<sup>348</sup> COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 51.

<sup>349</sup> GARCÍA MATÍNEZ, F., Qumran and apocalíptic, p. 77.

	realizar-se-á o grande e eterno julgamento, em que ele executará o castigo dos anjos”.
Perseguição/tribulação	Similitudes de Enoque 50,2 (1En 50,2): “No dia da tribulação, acumular-se-á a desgraça sobre os pecadores”; Epístola de Enoque 6,1: “no dia da tribulação dos pecadores vossos filhos se erguerão e se elevarão como águias [...]”.
Julgamento/ Destruição dos perversos	1Enoque 1,6; Livro dos Vigilantes 10,3-9 (1En 10,3-9); Similitudes de Enoque 38,4 (1En 38,4): “Então, naquele tempo, os reis e os poderosos serão aniquilados e entregues nas mãos dos justos e santos”; Livro dos Sonhos 90,12-13 (1En 90,12-13); Epístola de Enoque 94,5 (1En 94,5); 1 Enoque 108,2-3.
Abalos cósmicos	1Enoque 1,4: “As mais altas montanhas hão de tremer e os picos mais elevados desabarão, derretendo-se como cera ao fogo. A terra será desmantelada [...]”; Livro dos Sonhos 83,2 (1En 83,2): “Então vi em visão que o céu entrava em colapso, desabava e caía sobre a terra [...]”; Apocalipse das Semanas 91,8 (1En 91,8): “[...] O céu anterior acabará e se desvanecerá. Então há de aparecer um novo céu [...]”; Livro Astronômico 80,1-5: “naqueles dias [...] muitas estrelas-líderes transgredirão a ordem, alterarão o seu curso [...]”. Epístola de Enoque 102,1: “[...] Todas as luminárias serão sacudidas pelo tremor e a terra inteira se assustará [...]”.
Presença de anjos ou seres escatológicos	Livro dos Vigilantes 6,1-4 (1En 6,1-4) – a descida dos anjos à terra; Livro dos Vigilantes 10,3-4 (1En 10,3-4) – o encarceramento de Azazel no deserto e a expectativa de seu julgamento

	escatológico; Livro dos Vigilantes 15,5 (1En 10,5) – a origem e destino dos espíritos maus; Similitudes de Enoque 40,8 (1En 40,8) – Miguel, Raphael, Gabriel e Phanuel, “os quatro anjos do Senhor dos Espíritos”; Similitudes de Enoque 46,1-2 (1En 46,1-2) – o “Filho do Homem”; Similitudes 60,6 (1En 60,6) – Leviatã e Behemoth.
--	--

Tabela 23: Análise dos elementos de gênero do *corpus* enóquico

### 5.1.2. Daniel 7–12

A importância do livro de Daniel para o gênero *apocalipse* é realmente surpreendente, mas pode ser facilmente supervalorizada. Daniel contém os únicos textos da Bíblia Hebraica que podem substancialmente serem classificados como *apocalipses*, mas como bem lembrou Collins, é representativo apenas do *apocalipse* de tipo histórico, e não do cosmológico.<sup>350</sup>

Embora a datação de Daniel seja frequentemente associada ao exílio, é bem estabelecido que sua forma final remonta ao período helenístico. As partes mais antigas de 1Enoque, portanto, como o Livro dos Vigilantes, são *apocalipses* anteriores ao livro de Daniel, além de representarem expressões de movimentos distintos.<sup>351</sup> A singularidade mais importante de Daniel, no entanto, reside no fato de que a seção apocalíptica (Dn 7–12) é antecedida por uma compilação de contos (Dn 1–6). Ainda que realmente não seja sustentável que ambas as seções possuam uma mesma origem, o redator final parece as ter intrincado de forma insolúvel, de modo que ambas estão estreitamente relacionadas.<sup>352</sup>

Ainda que a literatura antiga do *corpus* enóquico já existisse quando da composição de Daniel, apenas uma tradição literária não é suficiente para a formação de um gênero, de modo que a contribuição de Daniel para o gênero *apocalipse* é absolutamente constitutiva, e é refletido em quase todos os *apocalipses* que o sucederam. Como Sacchi registrou, junto com a antiga literatura de Enoque e o tardio Apocalipse de João, Daniel é uma das principais

<sup>350</sup> COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 136.

<sup>351</sup> BOCCACCINI, G., Além da hipótese essênica, p. 119.

<sup>352</sup> GOLDINGAY, J., Daniel, p. 98.

representações do gênero *apocalipse*.<sup>353</sup> É possível falar, inclusive, de uma tradição daniélica ao longo do tempo, que foi fundamental para a própria redação e edição do material.

Os contos (Dn 1–6), embora não sejam *apocalipses*, trazem importantes elementos desse gênero, e giram em torno do personagem de Daniel. Os apocalipses dos capítulos 7–12 são uma continuidade da tradição daniélica que teve início nos contos. Nas versões gregas de Daniel, há textos de tradição daniélica que interpolaram com os textos aramaicos e hebraicos, como a Oração de Azarias e a Canção dos Três Jovens, no capítulo 3, assim como as histórias de Suzana (cap. 13) e Bel e o Dragão (caps. 13–14). Naturalmente, essa tradição não se consolidou no mesmo nível em que o judaísmo enóquico, mas a genética apocalíptica de Daniel pode facilmente ser identificada nos apocalipses e movimentos subsequentes, como o apocalipcismo cristão.<sup>354</sup>

Apesar de *Similitudes* ser um texto evidentemente de tradição enóquica, a influência de Daniel não somente é perceptível, como também revela uma considerável continuidade, manifestada na mesma percepção de crítica sociopolítica, na irrupção de uma nova ordem escatológica e, também, na atribuição do “Filho do Homem”, retirado de Daniel. Essas características, vieram a se tornar o conjunto de elementos representativo de um tipo específico do gênero, o *apocalipse* histórico, do qual Daniel, de fato, se tornou o representante mais concreto. A oração de Nabonidus, encontrada entre os Manuscritos do Mar Morto (4QPrNab), também é representativo do nível de continuidade da tradição daniélica em Qumran, que incorporou vários dos elementos apocalípticos de Daniel.<sup>355</sup>

Além do mais, é absolutamente expressivo o número de cópias, encontradas em Qumran, dos textos hebraicos e aramaicos de Daniel. Como salientou Goldingay, “há mais cópias de Daniel em Qumran do que de qualquer outro livro da Bíblia Hebraica”.<sup>356</sup> Não há dúvidas, portanto, de que houve uma significativa continuidade entre a tradição daniélica e a comunidade de Qumran. O mesmo pode-se dizer sobre Jesus e parte significativa dos movimentos a ele relacionados, nos quais os elementos apocalípticos da tribulação, do cronograma escatológico e do juízo são fortemente extraídos da visão de mundo daniélica, mais uma vez, com um uso frequente do termo “Filho do Homem”.

<sup>353</sup> SACCHI, P., *Jewish Apocalyptic and its History*, p. 23-24.

<sup>354</sup> RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 34.

<sup>355</sup> COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 137.

<sup>356</sup> GOLDINGAY, J., *Daniel*, p. 999-100.

Pseudonímia	Daniel parece ter sido um personagem proeminente no período do exílio; a redação do livro que leva o seu nome, no entanto, apresenta vários traços de que foi escrita no período helenístico. <sup>357</sup>
Profecia <i>ex eventu</i>	O autor escreve suas histórias e revelações no período helenístico, mas elas se situam no exílio. As profecias são posteriores ao evento profetizado.
Retrospecção histórica	A pseudonímia e a profecia <i>ex eventu</i> permitem ao autor fazer uma retrospectiva histórica, passando pelos principais poderes imperiais que dominaram Israel.
Aspectos soteriológicos	Daniel 12,1: “E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça serão como as estrelas, por toda a eternidade”.
Periodização escatológica	Daniel 8,13-14; Daniel 9,25: “Desde a promulgação do decreto ‘sobre o retorno e a reconstrução de Jerusalém’ até um Príncipe Ungido, haverá sete semanas [...]”. Daniel 12,7: “[...] Será por um tempo, tempos e metade de um tempo. E quando se completar o esmagamento da força do povo santo, essas coisas todas se consumarão!”; Daniel 12,8-12
Perseguição/ tribulação	Daniel 12,1: “Nesse tempo levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que se conserva

<sup>357</sup> GARCÍA MATÍNEZ, F., Qumran and apocalíptic, p. 132.

	junto dos filhos do teu povo. Será um tempo de tal angústia qual jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem. Mas nesse tempo o povo escapará, isto é, todos os que se encontrarem no Livro”.
Julgamento/ Destruição dos perversos	Daniel 7,11: “Eu continuava olhando, então, por causa do ruído das palavras arrogantes que proferia aquele chifre, quando vi que a fera fora morta, e seu cadáver destruído e entregue ao abrasamento do fogo”.
Abalos cósmicos	Daniel 8,10: “Ele ergueu-se até contra os exércitos dos céus, derrubando por terra parte do exército e das estrelas e calcando-as aos pés”.
Presença de anjos ou seres escatológicos	Daniel 7,3: “E quatro feras monstruosas subiam do mar, uma diferente da outra [...]”; Daniel 7,13: “Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho do Homem [...]”; Daniel 8,16: “E ouvi uma voz humana sobre o Ulai gritando e dizendo: ‘Gabriel, explica a este a visão’”; Daniel 10,13: “[...] Mas Miguel, um dos primeiros príncipes, veio em meu auxílio [...]”;

Tabela 24: Análise dos elementos de gênero de Daniel 7–12

### 5.1.3. O movimento apocalíptico de Qumran

Como observado anteriormente, há uma significativa diferença entre um movimento apocalíptico e o gênero *apocalipse*. Entre os manuscritos encontrados em Qumran, há uma grande diversidade de material apocalíptico, incluindo vários fragmentos do *corpus* enóquico e uma série de cópias de Daniel. A presença desse material reflete nos escritos produzidos pelos próprios qumranitas, que viviam e enxergavam o mundo a partir de uma ótica decididamente

apocalíptica.<sup>358</sup> A questão em torno da identidade dos judeus responsáveis por esses manuscritos, no entanto, tem sido motivo de intenso debate, desde a descoberta dos manuscritos nas cavernas das encostas do Mar Morto.<sup>359</sup>

A compreensão mais difundida é a de que os qumranitas possuem sua origem na crise helenística deflagrada por Antíoco Epifânes IV, na qual o grupo dos *Hassidim* surgiu como oposição judaica. Esse grupo, no entanto, segundo essa teoria, acabou por se separar. Uma parte mais extremista, em desacordo com as políticas do Templo, buscou refúgio no deserto, enxergando-se como um grupo remanescente do verdadeiro povo de Deus, esses são os essênios qumranitas; outra parte continuou relacionada ao Templo, e fazendo parte da oposição às políticas helenísticas, é desse grupo que descendem os fariseus.<sup>360</sup>

No entanto, as fontes clássicas de identificação dos essênios, incluindo Josefo e Fílon, não parecem identificar um grupo sectário isolado no deserto, mas um grupo difundido pela Judéia, significativamente diferente do grupo que temos informações através dos manuscritos de Qumran.<sup>361</sup> Essa relação genética e subsequente separação também são postuladas por García Martínez, para quem não é possível “reduzir o essenismo ao fenômeno marginal que foi Qumran”.<sup>362</sup>

De forma geral, o caráter apocalíptico dos escritos sectários de Qumran tem sido de fundamental importância para a questão da gênese da comunidade.<sup>363</sup> Não só em razão da ênfase escatológica dos escritos sectários, mas também pelos indícios que as fontes clássicas fornecem, de que os essênios tinham familiaridade com “os nomes dos anjos” (Bell. II, 142)<sup>364</sup> e uma hermenêutica baseada em “símbolos” (*Quod ominis probus*, 80-82).<sup>365</sup> A partir dos testemunhos externos e internos, Boccaccini propôs uma análise que fosse responsabilmente historiográfica e consistentemente sistêmica, identificando o que ele chamou de “essenismo predominante”, que engloba os essênios de forma geral, como testemunhados por Josefo e

---

<sup>358</sup> GARCÍA MATÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 139.

<sup>359</sup> COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 214-216.

<sup>360</sup> RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 23-24.

<sup>361</sup> SACCHI, P., *The history the second temple period*, p. 17-18.

<sup>362</sup> GARCÍA MATÍNEZ, F., *Textos de Qumran*, p. 39-40.

<sup>363</sup> COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 216.

<sup>364</sup> PHILO; COLSON, F. H. (Trad.), *PHILO – Volume IX: Every Good Man is Free*, p. 57.

<sup>365</sup> JOSEPHUS, F.; WHISTON, W. (Trad.), *Wars of the Jews*, p. 606.

Fílon, e “a comunidade essênica do Mar Morto”, que identifica especificamente os sectários de Qumran.<sup>366</sup>

Tanto o essenismo predominante quanto os essênios de Qumran, no entanto, compartilham uma tradição em comum: o judaísmo enóquico. Como Boccaccini propõe: “A história do judaísmo essênico é uma e a mesma história do judaísmo enóquico”.<sup>367</sup> Em termos historiográficos, o essenismo foi um movimento de tradição enóquica, do qual um grupo dissidente acabou por se separar, os essênios de Qumran, ainda que mantendo as mesmas raízes e compartilhando uma tradição comum. Houve, com o passar dos anos, um distanciamento ideológico entre os qumrânitas e o judaísmo enóquico, mas este último continuou a exercer influência sobre outros grupos.

Minha afirmação é a de que o judaísmo enóquico é o nome moderno para o corpo de tendência dominante do partido essênico, do qual a comunidade de Qumran se separou como uma tendência radical, dissidente e marginal. Subsequentemente, o judaísmo enóquico/essênico rejeitou de modo polêmico as ideias dos essênios de Qumran, continuou a existir lado a lado com sua progênie radical, contribuiu para o nascimento dos grupos de João Batista e de Jesus e até mesmo sobreviveu a Qumran por algum tempo após a destruição do templo em 70 d.C.<sup>368</sup>

O modo como os sectários de Qumran compartilhavam elementos de gênero típicos dos apocalipses enóquicos, portanto, reflete a relação genética entre esses movimentos. Os essênios qumrânitas, no entanto, não produziram apocalipses literários, por assim dizer, mas expressaram a visão de mundo de sua comunidade em termos apocalípticos, incorporando vários dos elementos do gênero *apocalipse* em seus escritos, como demonstra a tabela a seguir:

Pseudonímia	–
Profecia <i>ex eventu</i>	–
Retrospecção histórica	–
Aspectos soteriológicos	Regra da guerra (1QM), col. 1, v. 5 – “[...Se]guirá um tempo de <b>salvação</b> para o povo de Deus, e um período de domínio para todos os homens de seu lote, e de destruição eterna para todo lote de Belial”.

<sup>366</sup> BOCCACCINI, G., Além da hipótese essênica, p. 237-245.

<sup>367</sup> BOCCACCINI, G., Além da hipótese essênica, p. 213-214; 237.

<sup>368</sup> BOCCACCINI, G., Além da hipótese essênica, p. 102.

<p>Periodização escatológica</p>	<p>Regra da Comunidade (1QS), col. 4, vv.16-26; 11Q Melquisedec (11QMelch), col. 2, vv.1-25; Documento de Damasco (CD-A), col. 1, vv.5-7; Documento de Damasco (CD-A), col. 4, vv. 1-13 – “Os filhos de Sadoc são os eleitos de Israel, os ‘chamados pelo nome’, que se levantarão <b>nos últimos tempos</b> [...] <b>até que se complete o período desses anos.</b> [...] e durante todos esses anos Belial será enviado contra Israel”.</p>
<p>Perseguição/tribulação</p>	<p>Regra da guerra (1QM), col. 1, v. 10b-12 – “Será um tempo de <b>tribulação</b> pa[ra to]do o povo redimido por Deus. De todas as suas <b>tribulações</b>, nenhuma será como esta [...]”; Regra da guerra (1QM), col. 15, v. 1 – “Pois haverá um tempo de tribulação para Israel [e um decreto] de guerra /contra/ todos os povos”.</p>
<p>Julgamento/ Destruição dos perversos</p>	<p>Regra da Comunidade (4Q257), frag. 1 – col. 2, vv.1-7; Documento de Damasco (CD-A), col. 2, vv. 6-7; Documento de Damasco (CD-A), col. 8, vv.1-13</p>
<p>Abalos cósmicos</p>	<p>4QPesher Isaías, frag. 8-10, col. 3, vv.1-9; 1QHodayot (1QH<sup>a</sup>), col. 11, vv.29-36.</p>
<p>Presença de anjos ou seres escatológicos</p>	<p>Regra da Comunidade (1QS), col. 1, v. 25; 4QPalavras de Miguel (4Q529); Regra da guerra (1QM), col. 13, vv.10-12 – “Desde antigamente, encarregaste o <b>Príncipe da Luz</b> que nos ajudasse, e [...] tu criaste <b>Belial</b> para a fossa, anjo de hostilidade, seu [domí]nio são as trevas [...]”.</p>

Tabela 25: Análise dos elementos de gênero do movimento apocalíptico de Qumran

## 5.2. Elementos de gênero em Mc 13,24-27

Esses primeiros apocalipses judaicos, a maior parte dos quais preservados pelo movimento apocalíptico de Qumran, formaram a base de elementos literários para os apocalipses tardios, como aqueles que se percebem no Testamento dos Doze Patriarcas, 4Esdras, 2Baruque e nos apocalipses cristãos primitivos (Mt 25,31-46; Apocalipse), alguns dos quais remontando ao próprio Jesus, como parece ser o caso de Mc 13,24-27.

O discurso escatológico, como temos disposto em Mc 13,5-27, traz uma série de imagens tipicamente apocalípticas: cenário de distúrbios sociais (vv.5-8), perseguição (vv.9-13), tribulação (vv.14-23), além de um conjunto de reminiscências da literatura apocalíptica (Mc 13,8/1En 62,4; Mc 13,12/1En 100,2; Mc 13,14/Dn 9,27) e da escatologia típica do profetismo hebraico (Mc 13,7/Is 19,2; Mc 13,12/Mq 7,6; Mc 13,15/Ez 7,16). Ainda assim, de forma geral, faltam elementos para se identificar uma apropriação do gênero *apocalipse* no todo do discurso.<sup>369</sup>

Em casos como este, ocorre um fenômeno literário agora já conhecido da crítica bíblica: a diferença entre imagética apocalíptica, que traz imagens e certo vocabulário desse tipo de literatura; e gênero apocalipse, que é marcado pela presença substancial dos elementos constituintes do gênero, como os analisados anteriormente, além de um uso consistente do vocabulário apocalíptico.<sup>370</sup>

Embora o todo do discurso escatológico seja marcado especialmente pela presença da imagética apocalíptica, e não por uma identificação de gênero, no extrato discursivo de Mc 13,24-27 é possível observar um conjunto unificado de elementos e vocabulário, não somente típicos da imagética apocalíptica, mas também do gênero *apocalipse*.<sup>371</sup> Nos próximos tópicos propõe-se um percurso por esses elementos e vocabulários presentes em Mc 13,24-27, buscando rastrear não somente a gênese do gênero, mas também os traços hermenêuticos por trás de cada um desses conceitos.

Embora o tamanho desse extrato discursivo seja reduzido, é possível identificar pelo menos cinco expressões que evocam tanto alguns dos elementos do gênero *apocalipse* quanto um vocabulário típico dessa literatura:

1. O uso escatológico da expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” (Mc 13,24a);

<sup>369</sup> TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 500-501.

<sup>370</sup> COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 594.

<sup>371</sup> MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, 403.

2. A menção da “θλίψις/*tribulação*” dentro de um cronograma apocalíptico (Mc 13,24a);
3. O uso da linguagem de abalos cósmicos, tipicamente apocalíptica (Mc 13,24b-25);
4. A identificação do “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*Filho do Homem*” nos termos dos apocalipses de Daniel e Similitudes de Enoque (Mc 13,26);
5. A presença de aspectos soteriológicos dentro de uma imagética apocalíptica, com a presença de anjos e do conceito escatológico de fim do exílio (Mc 13,27).

5.2.1. A presença de ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις em Mc 13,24 e seu uso na literatura profética, nos *corpora* apocalípticos do Judaísmo do Segundo Templo e nos rolos de Qumran

Uma das características dominantes da literatura apocalíptica, herdada diretamente da profecia hebraica é a expectativa por um momento de guerra escatológica. Os dois textos que melhor expressam essa imagética são os de Ez 38–39, que narra a guerra do fim dos tempos contra Gogue, da terra de Magogue, e o texto de Zc 14,1-15, que descreve a guerra escatológica sobre o Monte das Oliveiras. Em ambos os textos, a expressão “naqueles dias” é utilizada como um termo de identificação desse momento. Quando o mesmo termo aparece na descrição da guerra escatológica contra os Kittim (1QM, Col 18, v.5) e na guerra contra Jerusalém narrada no discurso escatológico (Mc 13,5-27), ele já havia se tornado uma expressão comum de referência escatológica, parte do vocabulário padrão do gênero *apocalipse*.

A expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” aparece duas vezes no discurso escatológico (Mc 13,17; 13,24) e mais outras três vezes no *corpus* marcano de forma geral (Mc 1,9; 4,35 e 8,1). Nas ocorrências fora do discurso, o uso da expressão não parece carregar nenhuma nuance teológica específica,<sup>372</sup> sendo parte da redação narrativa do evangelista, com propósito de situar determinado acontecimento em um espectro temporal, enquanto no contexto do discurso a expressão ocorre na fala do próprio Jesus, delimitando um acontecimento futuro, dentro de um contexto de crise social. A utilização da expressão dentro desse tipo de contexto é considerado um uso técnico da escatologia hebraica.<sup>373</sup>

<sup>372</sup> STEIN, R. H., Marcos, p. 744-745.

<sup>373</sup> Tanto na Torá quanto nos Escritos, na versão grega da LXX, o uso de “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” constantemente ocorre em sentido comum (Gn 6,4; Êx 2,11; Dt 17,9; Jz 18,1; 2Cr 32,24), com significado restrito ao que é ordinário e temporal: “Naqueles dias, adoeceu Ezequias mortalmente [...]” (2Cr 32,24). O mesmo tipo de expressão idiomática que aparentemente se vê em Mc 1,9 e 8,1. Nos Profetas, no entanto, a maior parte das ocorrências de “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, na LXX, aparecem em claro contexto de expectativa escatológica (Is 2,11; 10,20-27; Jr 3,16; 50,4; Ez 38,18; 40,1; Os 1,5; Ag 2,23 etc.), normalmente traduzindo o hebraico “בַּיָּמִים הַהֵם/*naqueles dias*” ou “בַּיּוֹם הַהוּא/*naquele dia*”, e com o pronome demonstrativo deslocado para depois do substantivo: “ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις/*naqueles dias*”.

Tanto em Mc 13,17 quanto em Mc 13,24, a expressão é correspondente ao elemento de periodização apocalíptica, ou *tagma*, responsável por fornecer uma linha temporal na sucessão de eventos escatológicos.<sup>374</sup> Mas o uso dessa expressão especificamente em Mc 13,24 não se restringe a isso. Sua importância remonta sua origem ao mundo imagético ao qual Jesus quer aludir: a guerra escatológica na qual Jerusalém seria vindicada, um tipo de esperança escatológica que foi expressa nos termos do “יְהוָה יוֹם/*dia de YHWH*”.<sup>375</sup> De fato, em muitos pontos da literatura profética, a expressão “בַּיָּמִים הַהֵמָּה/*naqueles dias*” ou “בַּיּוֹם הַהוּא/*naquele dia*”, e suas respectivas traduções gregas, na LXX, como “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, ocorre como sinônimo do “יְהוָה יוֹם/*dia de YHWH*”.<sup>376</sup>

Em Is 2,11-17, o termo “בַּיּוֹם הַהוּא/*naquele dia*” (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ/*naquele dia*, LXX) aparece duas vezes (v.11; v.17) como equivalente sintático de “יְהוָה יוֹם/*dia de YHWH*” (v.12). O contexto é o de vindicação política “contra todo aquele que se exalta” (Is 2,12), nota-se, ainda, que o abalo de elementos da natureza é usado em metáfora para identificar a queda dos poderes políticos (“contra todos os cedros do Líbano, altos, mui elevados; e contra todos os carvalhos de Basã; contra todos os montes altos e contra todos os outeiros elevados”, vv.13-14).

Esse tipo de metáfora pode ter sido a gênese do vocabulário de abalos cósmicos que foi assimilado já nos profetas bíblicos e mais tarde tornou-se elemento de gênero da apocalíptica judaica, também presente em Mc 13,24. Mas a associação com o “יְהוָה יוֹם/*dia de YHWH*” já era evidente, especialmente como forma de afirmar a exaltação e transcendência divina.<sup>377</sup> Em Joel, há várias outras menções explícitas ao “יְהוָה יוֹם/*dia de YHWH*” (Jl 1,15; 2,1; 2,11; 3,1; 4,14) que se misturam de forma sinonímica com o equivalente “בַּיּוֹם הַהוּא/*naquele dia*; בַּיָּמִים הַהֵמָּה/*naqueles dias*” (Jl 3,2; 4,1; 4,14).<sup>378</sup>

A mesma relação sinônima e de equivalência ocorre em vários outros textos da profecia hebraica (Ez 30,1-5; Am 5-8; Sf 1,14-18; Ob 1-21). Como observamos anteriormente, um dos contextos mais paradigmáticos do uso de “naqueles dias” é o da guerra escatológica, sendo o texto de Zc 14,1-6 uma das narrativas mais importantes. Esse texto é uma das fontes mais

<sup>374</sup> BERGER, K., Formas literárias do Novo Testamento, p. 269-270.

<sup>375</sup> LANE, W. L., The Gospel According to Mark, p. 474-475.

<sup>376</sup> EVERSON, A. J., The days of Yahweh, p. 330-301.

<sup>377</sup> CATHCART, K. J., Kingship and the ‘Day of YHWH’ in Isaiah 2:6-22, p. 55.

<sup>378</sup> TOFFELMIRE, C. M., Orienting the Event: Register and the Day of YHWH in the Prophetic Joel, p. 237-238.

significativas da imagética por trás do discurso escatológico (Mc 13,5-27), demonstrando também como a imagética do “יִוִּם יְהוָה/*dia de YHWH*” está presente em Mc 13,24.

1 Eis que vem o Dia do Senhor [יִוִּם יְהוָה], em que os teus despojos se repartirão no meio de ti. 2 Porque eu ajuntarei todas as nações para a peleja contra Jerusalém; e a cidade será tomada, e as casas serão saqueadas, e as mulheres, forçadas; metade da cidade sairá para o cativoiro, mas o restante do povo não será expulso da cidade. 3 Então, sairá o Senhor e pelejará contra essas nações, como pelejou no dia da batalha. 4 Naquele dia [בְּיוֹם־הַהוּא], estarão os seus pés sobre o monte das Oliveiras, que está defronte de Jerusalém para o oriente; o monte das Oliveiras será fendido pelo meio, para o oriente e para o ocidente, e haverá um vale muito grande; metade do monte se apartará para o norte, e a outra metade, para o sul. 5 Fugireis pelo vale dos meus montes, porque o vale dos montes chegará até Azal; sim, fugireis como fugistes do terremoto nos dias de Uzias, rei de Judá; então, virá o Senhor, meu Deus, e todos os santos, com ele. 6 Acontecerá, naquele dia [בְּיוֹם־הַהוּא], que não haverá luz, mas frio e gelo. 7 Mas será um dia singular conhecido do Senhor; não será nem dia nem noite, mas haverá luz à tarde. Zc 14,1-6

Mais uma vez, temos um uso sinônimo entre o “יִוִּם יְהוָה/*dia de YHWH*” (ἡμέραι τοῦ κυρίου, LXX) e a expressão “בְּיוֹם־הַהוּא/*naquele dia*” (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, LXX), mas, além disso, também se apresentam vários dos elementos narrativos que contextualizam o extrato apocalíptico de Mc 13,24-27: a perseguição, a queda de Jerusalém, abalos cósmicos e o Monte das Oliveiras como cenário.<sup>379</sup> Esse texto não somente faz parte da multifacetada intertextualidade do discurso escatológico, como perfaz a gênese da imagética apocalíptica sobre o fim dos tempos, incluindo Mc 13,24-27.<sup>380</sup>

No *corpus* enóquico a expressão “naqueles dias” como vocabulário apocalíptico já era extremamente recorrente (1En 6,1; 7,1; 81,10 etc.).<sup>381</sup> Em Similitudes, o termo é constantemente utilizado para apontar o momento escatológico em que os justos serão vindicados e os perversos julgados (1En 48,8-10; 51,1-5; 56,5-8). No Livro Astronômico, a expressão introduz abalos cósmicos na lua e nas estrelas (1En 80,1-8). Em cada um desses momentos é possível perceber a expectativa por um dia de grandes acontecimentos escatológicos, expressado nos mesmos termos da profecia hebraica: tribulação, juízo, abalos celestes e vindicação. Esse uso recorrente do *corpus* enóquico parece ter reverberado na apocalíptica judaica tardia (4Esdras 4,51; 13,16; 16,17; 16,31; 2Baruque 27,15; 50,32; 74,1; Apocalipse de Abraão 29,15), mas em poucos outros movimentos houve uma apropriação mais

<sup>379</sup> SCHMID, J., El Evangelio segun San Marc, p. 352.

<sup>380</sup> LANE, W. L., The Gospel According to Mark, p. 474-475.

<sup>381</sup> CHARLESWORTH, J. H. The Old Testament Pseudepigrapha (vol. 2), p. 5-89.

emblemática do conceito por trás da expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” do que na comunidade apocalíptica de Qumran.

Como se demonstrou anteriormente, os essênios de Qumran possuem uma origem em comum com os enoquitas, ainda que tenham assumido características próprias.<sup>382</sup> Diferente daquilo que conhecemos do judaísmo enoquita, os qumranitas não se caracterizaram pela composição de *apocalipses*, mas se tornaram eles próprios uma comunidade que se percebia vivendo a realidade apocalíptica – por assim dizer, eles se viam na iminência daquilo que eles também chamaram de “בְּיוֹם יְהוָה/*naquele dia*”, uma visão de mundo “tipicamente apocalíptica”.<sup>383</sup>

A Regra da Guerra (1QM) é um dos textos sectários que melhor expressa essa expectativa: no momento em que Deus vindicar o seu povo e julgar Belial, os sacerdotes tocarão as trombetas para a guerra escatológica contra o poder imperial (os Kittim) – para os qumranitas, esse evento acontecerá “בְּיוֹם יְהוָה/*naquele dia*” (1QM, Col 18, v.5), como pontuado anteriormente, uma expressão sinônima do “יּוֹם יְהוָה/*dia de YHWH*”. Dessa forma, através de uma exegese sofisticada do texto bíblico, eles se identificavam com o povo escatológico que, segundo Is 10,20, restaria em Israel “בְּיוֹם יְהוָה/*naquele dia*” (4Q161, vv.20-24), um recurso comum da exegese escatológica dos essênios qumranitas.<sup>384</sup>

Toda essa construção imagética tornou o termo “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” uma expressão típica da expectativa profética e um termo técnico da apocalíptica judaica. Através da análise de gênero o leitor moderno pode descobrir um universo imagético que se esconde atrás de uma única expressão. Os responsáveis por registrar as memórias do discurso escatológico de Jesus devem ter identificado uma mudança significativa, talvez expressa na adversativa “ἀλλά/*mas*”, que introduz o extra apocalíptico de Mc 13,24-27.

Os ouvintes originais, sentados sobre o Monte das Oliveiras, devem ter se lembrado do texto de Zc 14,1-15, ou talvez das descrições apocalípticas do corpus enoquico, na época já extremamente popular. É provável que Jesus tenha utilizado a expressão hebraica “בְּיוֹם יְהוָה/*naqueles dias*”, e enquanto essa parte do discurso descrevia os abalos nos céus (Mc 13,24b-25), a vinda do Filho do Homem (Mc 13,26) e o fim do exílio (Mc 13,27), todos devem ter trazido à memória o “יּוֹם יְהוָה/*dia de YHWH*”, dia em que Deus vindicaria o seu povo.

<sup>382</sup> BOCCACCINI, G., Além da hipótese essênica, p. 102.

<sup>383</sup> COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 216.

<sup>384</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., Textos de Qumran, p. 185.

### 5.2.2. Θλιψιν ἐκείνην: o conceito de “tribulação” como elemento chave na apocalíptica judaica

Assim como o conceito do “הַיְהוָה יוֹרֵי/*dia de YHWH*”, por trás da expressão grega “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, o enredo de “tribulação” é um elemento paradigmático na profecia hebraica e na apocalíptica judaica. Por trás da breve menção à “θλιψις/*tribulação*” em Mc 13,24, portanto, existe toda uma imagética apocalíptica: Juízo, perseguição, fome, pragas, guerras, abalos naturais e cósmicos e uma série de outros elementos que constantemente compõe um dramático cenário escatológico. As frequentes crises políticas, sociais e militares devem ter moldado as disruptivas denúncias e oráculos da profecia hebraica, que trazem a “tribulação” como contexto de grandes crises, uma característica que a literatura de gênero *apocalipse* herdou como um dos seus elementos mais importantes,<sup>385</sup> uma fórmula literária padrão na maior parte dos apocalipses de tipo histórico.<sup>386</sup>

O termo “θλιψις/*tribulação*”, presente em Mc 13,24, é típico do vocabulário usado para informar esse tipo de elemento.<sup>387</sup> Para a presente pesquisa, no entanto, interessa o uso do termo nos textos da apocalíptica judaica, bem como em suas respectivas fontes proféticas, o que permitirá estabelecer o valor do tema enquanto elemento de gênero para o apocalipse de Mc 13,24-27. O contexto escatológico do uso da tribulação em textos da profecia hebraica é uma das características mais determinantes para se identificar a gênese do uso apocalíptico.

No chamado pequeno apocalipse isaiânico (Is 24–27) já é perceptível a presença de vários dos elementos que mais tarde comporiam os diferentes espectros de formas literárias do gênero *apocalipse*, incluindo a “θλιψις/*tribulação*” (Is 26,16, LXX), que também aparece na metáfora da mulher em “ὠδίνουσα/*dores de parto*” (Is 26,17, LXX).<sup>388</sup> Mais do que mero vocabulário, a “tribulação” constituiria um enredo apocalíptico em diferentes *corpora* da profecia hebraica, uma “tribulação” que antecipa ou inaugura um evento escatológico (Is 8,22–9,1; Ez 30,7; 38,17–23; Am 5,16–20; Zc 12,1–14),<sup>389</sup> também identificado como “ἡμέρα θλίψεως/*dia de tribulação*” (Sf 1,15; Ob 14; Nau 1,7; Hab 3,16), antecipando a noção apocalíptica de uma sucessão de

<sup>385</sup> BERGER, K., Formas literárias do Novo Testamento, p. 272-273.

<sup>386</sup> COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 25-26, 72.

<sup>387</sup> Na literatura helenística, “θλιψις/*tribulação*” tem o claro sentido de “opressão” e/ou “aflição”, LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 802. Esse conceito é estreitamente acompanhado pela LXX, KITTEL, G., Dicionário Teológico do Novo Testamento (vol. 1), p. 370. e refletido na literatura mais abrangente do Judaísmo do Segundo Templo, incluindo o Novo Testamento, KREMER, J., θλίβω, p. 152.

<sup>388</sup> MATTILL, A. J., The Way of Tribulation, p. 534.

<sup>389</sup> BEALE, G. K., Teologia Bíblica do Novo Testamento, p. 175.

eventos, a *tagma*, na qual a “tribulação” ocorre dentro de um cronograma escatológico, isto é, no “ἡμέρα θλίψεως/*dia de tribulação*”.<sup>390</sup>

Esse conceito não somente foi herdado pela apocalíptica judaica como também foi significativamente ampliado. Em um dos primeiros grandes apocalipses de tipo histórico, o Apocalipse das Semanas, percebe-se claramente uma periodização escatológica (1En 93,9-10; 91,11), na qual a tribulação “inaugura os primeiros estágios do julgamento final”.<sup>391</sup> De forma geral, embora esse tenha sido um tema comum na profecia hebraica, são nos primeiros apocalipses judaicos que a relação entre a tribulação, o juízo e a subsequente salvação final ganham contornos nitidamente cronológicos, dentro de uma percepção apocalíptica.

Em Dn 7–12, outro apocalipse de tipo histórico absolutamente paradigmático, essa periodização apocalíptica também é notadamente expressa no domínio e perseguição imposta pelos poderes imperiais (Dn 7,4-8; 23-27; 8,9-26), após a qual haverá um período de redenção que culminará no fim do exílio, e então uma segunda tribulação terá início, com desdobramentos ainda mais dramáticos – essa sequência é expressa na revelação das setenta semanas (Dn 9,24-27).

Analisando todas as passagens de tribulação da seção apocalíptica de Daniel, Pitre classificou pelo menos dois tipos distintos: uma chamada de “אָהֲרִית הַזַּעַם/*o último período da ira*” (Dn 8,19; 11,36) e outra identificada como “צָרָה/*tempo de tribulação*” (Dn 12,1). A primeira tribulação escatológica, em Daniel, parece se relacionar a um período que remonta ao exílio, envolvendo as opressões imperiais descritas nos capítulos 7–8, “אָהֲרִית הַזַּעַם/*o último período da ira*” parece ser um termo técnico para essa primeira tribulação. O último período de tribulação escatológica, também identificado com o termo “צָרָה/*tempo de tribulação*”, é caracterizado por uma maior intensidade da opressão, sofrimento e angústia, mas também antecede e inaugura um período de salvação e juízo final, incluindo a ressurreição dos mortos (Dn 12,2). Embora ambos os períodos sejam escatológicos, eles formam um contraste de intensidade e localização dentro do cronograma apocalíptico.<sup>392</sup>

Esse modo de entender a tribulação acabou por se tornar um importante elemento na literatura apocalíptica subsequente ao livro de Daniel, como é o caso do Livro dos Sonhos (1En 83–90), no qual igualmente se percebe dois tipos de tribulação escatológica, com a última

<sup>390</sup> BERGER, K., Formas literárias do Novo Testamento, p. 269-270.

<sup>391</sup> PITRE, B., The Tribulation in late Second Temple Judaism p. 46.

<sup>392</sup> PITRE, B., The Tribulation in late Second Temple Judaism p. 64.

antecedendo um período de juízo e salvação final,<sup>393</sup> o que do mesmo modo se faz presente nos Oráculos Sibílicos, em que dois períodos de tribulação são apresentados, com o último precedendo um reino messiânico (Sib Or 3,601-3,634/ Sib Or 3,635-648; 652-656),<sup>394</sup> de onde surge o conceito de “θλίψις μεγάλη/*Grande Tribulação*” (Or Sib 3,187), tornando-se um termo técnico para uma tribulação escatológica sem precedentes na apocalíptica cristã (Mt 24,21; Ap 7,14).<sup>395</sup>

De modo geral, o conceito de uma tribulação escatológica aparece em vários outros apocalipses e textos escatológicos (1En 10,6; 10,12; 60,5; 4 Esd 7,38; 7,102; 7,104; 7,113; 12,34; 1 QM 7,5; 1 QM 15,3; 1 QM 15,15; 4Q259 Col IV,5), sendo uma parte importante da imagética judaica, que certamente é refletida em Mc 13,24.<sup>396</sup>

No discurso de Mc 13,5-27, a tribulação não somente aparece em contexto escatológico (Mc 13,19), como ocorre na profecia hebraica, mas dentro de um calendário do fim dos tempos (Mc 13,24), exatamente como desenvolvida na apocalíptica judaica.<sup>397</sup> Ela antecede os eventos de abalos cósmicos, que por sua vez introduzem a vinda do “Filho do Homem” e a subsequente reunião dos eleitos – uma sequência típica dos apocalipses do Judaísmo do Segundo Templo.<sup>398</sup>

Aqui, como em Daniel e nos Oráculos Sibílicos, nós temos uma distinção clara entre dois períodos escatológicos distintos: uma perseguição contra o povo de Deus (Mc 13,5-26), após a qual (“μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην/*após aquela tribulação*”) ocorrerá uma tribulação de proporções maiores, porém de vindicação contra os poderes imperiais, representados nos astros celestes que serão abalados (Mc 13,24b-25).

A imagética envolta no conceito de “tribulação”, portanto, não é meramente teológica, mas uma expressão de gênero que reflete uma clara crítica à opressão imperialista. Em todos os textos analisados, ela reflete um ambiente de perseguição e opressão, bem como uma expectativa escatológica de vindicação e libertação. Prever uma localização futura para esses eventos, bem como pressupor uma sistematização teológica sobre eles, é um erro hermenêutico que desconsidera o gênero desse pequeno extrato discursivo.

O conceito de tribulação presente em Mc 13,24-27 é um elemento de gênero que comunica uma crítica muito profunda – a opressão sobre o povo de Deus durará apenas um

<sup>393</sup> PITRE, B., *The Tribulation in late Second Temple Judaism* p. 68.

<sup>394</sup> PITRE, B., *The Tribulation in late Second Temple Judaism* p. 82-83.

<sup>395</sup> PITRE, B., *The Tribulation in late Second Temple Judaism* p. 81.

<sup>396</sup> BEALE, G. K., *Teologia Bíblica do Novo Testamento*, p. 175.

<sup>397</sup> BEALE, G. K., *Teologia Bíblica do Novo Testamento*, p. 193-194.

<sup>398</sup> BEALE, G. K., *Teologia Bíblica do Novo Testamento*, p. 175-176.

estágio no enredo escatológico, logo virá também a vindicação sobre os poderes opressores. Esta última manifesta em uma linguagem que também se tornou muito própria do gênero apocalipse – os abalos cósmicos.

### 5.2.3. Ο ἥλιος σκοτισθήσεται: a linguagem de abalos cósmicos na literatura apocalíptica

O conhecido texto de Gênesis 1,1–2,3 ensina que Deus criou os astros para iluminar o mundo (vv.14-17), mas vários outros textos da literatura profética falam de um dia em que essa criação entrará em profunda desordem (Is 13,9-10; Am 8,9-14; Jl 2,10) – isso é o que os estudiosos modernos chamam de linguagem de abalos cósmicos, que embora tenha sua origem na profecia hebraica, mais tarde veio a se tornar um elemento imprescindível do gênero *apocalipse*.<sup>399</sup>

Como elemento de gênero, esse tipo de linguagem é usado para enfatizar momentos de crise social e/ou política.<sup>400</sup> O seu uso se difundiu especialmente a partir do período helenístico, mas herda sua tônica da literatura profética dos períodos babilônico e persa (Is 13,-10; 30,25-26; Ez 30,18; Am 8,9-14; Jl 2,10; 3,1-5; 4,15-17; Zc 12,3-11; 14,1-21; Hab 3,8-16; Na 1,2-8). Na literatura apocalíptica, a utilização de uma linguagem que evoca abalos cósmicos remonta aos períodos helenístico e romano (1En 1,1-9; 80,4-7; Dn 7,2; 8,10; 4Esd 5,4-5; Or. Sib. 2,154-164).

Para Adams, tanto na profecia hebraica quanto na apocalíptica judaica, esse tipo de linguagem envolve uma expectativa literal de distúrbios cósmicos, com uma conotação claramente escatológica, envolvendo não somente o juízo, mas também, e talvez ainda mais importante, uma renovação cósmica nos termos de Is 65,17.<sup>401</sup> A partir da análise de gênero, levando em consideração que a origem desse tipo de linguagem está na profecia hebraica, embora seu desenvolvimento esteja na apocalíptica judaica, Collins sustenta que essa imagética quase sempre expressa um conceito padrão de juízo político, nos termos de um combate celestial: “uma ideia antiga na literatura bíblica”.<sup>402</sup>

Em Is 13,10-13, a linguagem de abalos cósmicos claramente é uma crítica contra a Babilônia (Is 13,1), um padrão que se repete em Is 34,4, mas agora para se falar do juízo de Edom (Is 34,5). Um claro exemplo desse tipo, na literatura apocalíptica, se encontra em Dn

<sup>399</sup> ADAMS, E., *The stars will fall from heaven*, p. 25-100.

<sup>400</sup> COLLINS, J. J., *Apocalyptic eschatology as the transcendence of death*, p. 32-33

<sup>401</sup> ADAMS, E., *The stars will fall from heaven*, p. 50-51; 99-100.

<sup>402</sup> COLLINS, J. J., *Apocalyptic eschatology as the transcendence of death*, p. 32-33. (tradução nossa)

8,10, quando a linguagem de abalos cósmicos é usada para se referir à queda do exército de Antíoco Epifânes IV.

A imagem recorrente de estrelas caindo, o sol escurecendo e os astros, de forma geral, entrando em desordem, expressam, desde a profecia hebraica, uma espécie de paródia da ruína política de determinado império. Para Wright, a linguagem de abalos cósmicos é um padrão literário para expressar o juízo aos poderes políticos opressores, Babilônia, Edom e, às vezes, até mesmo Jerusalém. Essa imagética de crítica também é expressa em Mc 13,24-27, bem como em seus paralelos sinóticos:

Neste contexto, a imagem de Marcos 13,24-25 pode ser facilmente compreendida. Estes versos, como insistiu Caird, não são “prosa plana e literal”. Eles não falam do colapso ou do fim do espaço-tempo universal. São [...] imagens judaicas típicas de eventos dentro da ordem atual, percebidos como “cósmicos” ou, como deveríamos dizer, como “destruidores da terra”. Mais particularmente, são imagens judaicas regulares para eventos que levam a história de Israel ao seu clímax designado. Os dias da destruição de Jerusalém seriam vistos como dias de catástrofe cósmica. O mundo conhecido entraria em convulsões: lutas pelo poder e golpes de estado estariam na ordem do dia; a *pax* Romana, o pressuposto da vida “civilizada” em todo o então mundo mediterrânico, entraria em colapso no caos.<sup>403</sup>

Ao falar do escurecimento do sol, da ausência de luz da lua ou das estrelas caindo do céu, os ouvintes de Jesus lembrariam dos oráculos contra Babilônia (Is 13,1) e Edom (Is 34,5), das imagens apocalípticas contra os poderes políticos de Antíoco Epifânes IV (Dn 8,10), não da queda literal desses astros celestes. A análise de gênero permite uma identificação mais precisa das linhas sócio-históricas que moldaram esse modo de falar.

Uma hermenêutica que não leve em consideração as estruturas literárias de composição do gênero, tende a desenvolver interpretações exegeticamente anômalas, subtraindo do texto sua intencionalidade crítica. No caso de Mc 13,24b-25, como em seus principais textos-fonte e contextuais, o poder de confrontar a opressão dos grandes poderes imperiais, que logo se verão em meio às trevas, sem brilho e caindo da altivez e prepotência da opressão política.

5.2.4. O conceito de בן אדם e אֱנֶשׁ וְכָבֵד אֱנֶשׁ na Bíblia Hebraica e a resignificação de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου na apocalíptica do Judaísmo do Segundo Templo

---

<sup>403</sup> WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 362.

Um dos elementos primordiais do gênero *apocalipse* é a presença de um ser mítico e/ou celestial. Nos apocalipses mais antigos, isso normalmente se manifestava na ocorrência de anjos (1En 6,7-8; 9,1; Dn 8,15-16; 4Esd 6,4), às vezes de forma específica, como Miguel na literatura daniélica (Dn 10,13 10,21; 12,1) ou as miríades de anjos nomeados no *corpus* enóquico (1En 20,1-7). Não incomum, esses seres não-humanos se faziam presente na expressão de monstros mitológicos (1En 60,6; Dn 7,3; 4Esd 6,49-53) e espíritos do mal (1En 10,3-4; 1QM, col. 13, vv.10-12). Com o tempo, a presença de figuras não-humanas se tornou uma característica padrão desse tipo de literatura.<sup>404</sup> Um dos mais emblemáticos seres apocalípticos surgiu pela primeira vez em Dn 7,13, descrito como “כְּבִר אֱנוֹשׁ/um como filho do homem”.

Como vimos anteriormente, há um intenso debate sobre quem exatamente está identificado nessa expressão de Dn 7,13,<sup>405</sup> mas o fato é que ela foi posteriormente utilizada em Similitudes de Enoque (1En 46,3-4; 62,7-9; 62,15; 63,11; 69,29; 71,17), readaptada em apocalipses tardios, como 4Esdras (4Esd 13,1-4), e amplamente utilizada em apocalipses cristãos (Mc 13,24-27; Mt 25,31-46; Ap 1,13; 14,14-16).<sup>406</sup>

Além desse uso apocalíptico, no entanto, o termo hebraico “בן אדם/filho do homem” é amplamente utilizado na Bíblia Hebraica, muitas vezes em sentido genérico, para especificar a natureza humana de determinado indivíduo. O próprio Jesus parece ter utilizado uma expressão equivalente, mas como referência pronominal “eu”, uma circunlocução semântica comum à época.<sup>407</sup>

No entanto, quando Jesus utiliza essa mesma expressão em Mc 13,24-27, é preciso identificar se ele está fazendo uma mera referência a si próprio (“eu”), se ele quer destacar o caráter humano de sua natureza (“um homem”) ou se ele está fazendo referência a imagética apocalíptica (“Filho do Homem”).<sup>408</sup> Se for essa última, é necessário estabelecer a relação de sua referência com os textos de Dn 7,13 e Similitudes (1En 69,1-3 etc).

Na Bíblia Hebraica existem quatro formas semíticas que geralmente são traduzidas como “filho do homem”: בן אדם/ben/benê 'ādām; בן אִישׁ/ben 'îš; בן אנושׁ/ben 'enôš; בר אנושׁ/bar 'enāš.<sup>409</sup> Na apocalíptica judaica, com a exceção de Daniel 7–12, os textos que mencionam um

<sup>404</sup> RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 126-127.

<sup>405</sup> COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 155-158.

<sup>406</sup> CHARLES, R. H., *Book of Enoch*, p. 184-185.

<sup>407</sup> VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 165-196.

<sup>408</sup> VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 165-196.

<sup>409</sup> JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie*, p. 256-257.

“Filho do Homem” chegaram até nós em etíope (Similitudes de Enoque) e grego (4Esdras, Apocalipse etc.), de modo que a distinção semítica presente na Bíblia Hebraica nem sempre é possível, embora esses textos sejam absolutamente paradigmáticos para a análise de gênero de Mc 13,24-27.<sup>410</sup>

A expressão “בן אדם/*filho do homem*” é uma das mais recorrentes da Bíblia Hebraica, aparecendo especialmente em Ezequiel, em uma fórmula idiomática usada de maneira retórica para enfatizar a natureza humana do profeta em contraste com o caráter divino da revelação.<sup>411</sup> Esse uso retórico também é conhecido da comunidade de Qumran (4Q418, Frag 55, v.11). Entre “בן אדם/*filho do homem*” e “בן איש/*filho do homem*” não existe uma distinção contundente, mas a força semântica do segundo favorece o sentido de “um homem” (Lv 24,10; 1Sm 17,12; 2Sm 1,13). O uso bem mais raro de “בן-אנוש/*filho do homem*” não apresenta nenhum acréscimo do ponto de vista filológico, embora a sua única ocorrência no texto hebraico apresente uma ênfase retórica de contraste bem mais nítida:

*Senhor, que é o homem (“אדם/homem”) para que dele tomes conhecimento?  
E o filho do homem (“בן-אנוש/*filho do homem*”), para que o estimes? (Sl 144,3)*

Já a expressão aramaica “כְּבֶר אֲנָשׁ/*um como filho do homem*”, normalmente é associada ao conceito apocalíptico de “Filho do Homem”, mas não possui nenhuma inerência filológica que permita ligar o termo aramaico a esse sentido. Pelo contrário, em Qumran o termo aparece traduzindo o hebraico “בן אדם/*filho do homem*”, de Jó 35,8, para a expressão aramaica “כְּבֶר אֲנָשׁ/*filho do homem*”, sem nenhuma conotação apocalíptica (11Q10, Col 26, v. 3).<sup>412</sup> Isso indica que a questão não se relaciona, exclusivamente, ao aspecto semântico, mas ao gênero do texto. É o gênero de Dn 7,13 que atribui elementos apocalípticos ao entorno literário do “כְּבֶר אֲנָשׁ/*um como filho do homem*”. O mesmo ocorre com o uso de “Filho do Homem” em Similitudes, nos apocalipses cristãos primitivos e na apocalíptica judaica tardia.<sup>413</sup>

A distinção entre o uso de “filho do homem” como circunlocução pronominal (eu), como ênfase de humanidade (um homem) e como ser apocalíptico (Filho do Homem) deve ser determinada pelo contexto literário, seja pela ocorrência de contrastes retóricos ou mesmo pela presença de elementos do gênero *apocalipse*.<sup>414</sup> O autor (ou “os autores”) de Similitudes

<sup>410</sup> CHARLES, R. H., Book of Enoch, p. 175-176.

<sup>411</sup> MARTENS, E. A., “בן (filho)”, p. 190-193.

<sup>412</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds). The Dead Sea scrolls study edition, p. 1193-1194.

<sup>413</sup> COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 157-158.

<sup>414</sup> VERMES, G., Jesus, o Judeu, p. 165-196.

conheciam o uso mais antigo do termo, sem conotações apocalípticas (1En 60,8), assim como Jesus certamente fez uso da expressão como idiomatismo semítico (Mt 16,13; Lc 7,34). Em Mc 13,24-27, no entanto, os elementos de gênero, como vimos até aqui, estão nitidamente expressos. Mas se esse é o “Filho do Homem” apocalíptico, torna-se necessário entender as nuances e características que perpassam sua manifestação nos diferentes apocalipses em que ele se faz presente.<sup>415</sup>

Como foi observado, a primeira ocorrência apocalíptica do termo “Filho do Homem” aparece no uso aramaico de Dn 7,13: “כְּבֵר אֲנִישׁ/*um como filho do homem*”. Durante muito tempo debateu-se não só a sua origem, mas também sua identidade. Com muita frequência, essa figura foi identificada com o anjo Miguel, que possui um papel significativo no enredo escatológico de Daniel (Dn 10,13 10,21; 12,1). Outra alternativa comum é identificar o “כְּבֵר אֲנִישׁ/*um como filho do homem*” como um símbolo para uma representação corporativa dos “קְדִישֵׁי עֲלִיוֹנִיָּה/*santos do altíssimo*” (Dn 7,18).

Não há dúvidas de que há uma relação entre “כְּבֵר אֲנִישׁ/*um como filho do homem*” e os “קְדִישֵׁי עֲלִיוֹנִיָּה/*santos do altíssimo*”, mas essa correspondência se dá no nível da representatividade: assim como as bestas que sobem do mar representam, no mundo mítico do texto, os poderes imperiais (Dn 7,17), o “כְּבֵר אֲנִישׁ/*um como filho do homem*” é uma expressão apocalíptica dos “קְדִישֵׁי עֲלִיוֹנִיָּה/*santos do altíssimo*” (Dn 7,18). Não meramente um símbolo deles, mas o poder escatológico que os representa no mundo celestial.<sup>416</sup>

O texto apocalíptico de Similitudes de Enoque foi uma das recepções mais paradigmáticas desse conceito daniélico de “Filho do Homem”.<sup>417</sup> No entanto, a forma de avaliar a importância de Similitudes, no uso de “Filho do Homem”, depende muito da datação do livro. Como vimos anteriormente, Milik interpretou a ausência de Similitudes nos Manuscritos do Mar Morto como sinal de que esse era um texto bem posterior ao restante do *corpus* enóquico, tendo sido composto por volta do ano 270 d.C.<sup>418</sup> Com essa data, Milik sustentou uma dependência direta dos evangelhos, a partir dos quais o autor de Similitudes teria desenvolvido seu messianismo em torno do “Filho do Homem”.<sup>419</sup>

<sup>415</sup> JUAN MATEOS; FERNANDO CAMACHO, *El Hijo del Hombre*, p. 28-30.

<sup>416</sup> COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 155-158.

<sup>417</sup> PERRIN, N., *The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion*, p. 25-26.

<sup>418</sup> MILIK, J. T., *The Books of Enoch – Aramaic Documents of Qumrân Cave 4*, p. 96.

<sup>419</sup> MILIK, J. T., *The Books of Enoch – Aramaic Documents of Qumrân Cave 4*, p. 107.

Esse referencial foi gradativamente sendo modificado. A partir de uma acurada análise historiográfica, Charlesworth foi um dos estudiosos que estabeleceu um período entre o fim do séc. I a.C. e o início do séc. I d.C. como possível cenário histórico de composição de Similitudes.<sup>420</sup> Walck definiu a data de Similitudes “provavelmente no final ou logo após o reinado do Rei Herodes, o Grande”, bem antes do ministério de Jesus.<sup>421</sup> Esses dados não só colocam o texto de Similitudes de Enoque em um ponto anterior aos evangelhos, como invertem a situação de dependência literária, assumindo a inteira possibilidade do texto ter servido de fonte para os evangelistas, e possivelmente para o próprio Jesus histórico.<sup>422</sup>

Esse debate, embora nos coloque em um ponto de retrospectiva redacional muito grande, é particularmente importante para o conceito apocalíptico do “Filho do Homem”. Com a data de Similitudes em um período anterior ao ministério de Jesus, nós temos uma evidência clara do uso de “Filho do Homem” como um título messiânico anterior aos evangelhos – um “Filho do Homem” com atribuições de um anjo (1En 46,1), com características de um juiz celestial (1En 46,2; 69,14-16) e de natureza pré-existente (1En 48,2-4).<sup>423</sup> Estreitamente relacionado com Mc 13,24, ele aparece no “dia da tribulação” (1En 48,5-7); como em Mc 13,9, ele surge em um momento de forte oposição política (1En 62,6-7); semelhante ao texto de Mc 13,27, “o Filho do Homem” de Similitudes é visto com uma corte celestial (1En71,7), uma influência realmente incontestável.<sup>424</sup>

Na esteira de todos os outros elementos de gênero presentes em Mc 13,24-27, soma-se também a presença de um ser escatológico: “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*o Filho do Homem*”. Dentro do calendário apocalíptico de Jesus, à semelhança das tradições daniélica e enóquica, o povo que passou pela tribulação escatológica veria os poderes imperiais sendo derrubados como estrelas que caem do céu, e o “Filho do Homem”, em contraste, erguendo-se com as nuvens. Não há dúvidas de que o texto de Dn 7,13 estava sendo evocado, mas os ouvintes talvez teriam percebido que Jesus fazia isso de um modo particular, seguindo uma tradição messiânica específica desse “Filho do Homem” – como vimos, a tradição enóquica de Similitudes, que no período do ministério de Jesus já estava se tornando conhecida.

---

<sup>420</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 52.

<sup>421</sup> WALCK, L., *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, p. 231-232. (tradução nossa)

<sup>422</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 56.

<sup>423</sup> CHARLESWORTH, J. H., *1 Enoch*, p. 9.

<sup>424</sup> CHARLES, R. H., *Book of Enoch*, p. 184-185.

5.2.5. καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς: o fim do exílio como conceito escatológico na profecia hebraica e na apocalíptica judaica

A imagem do “Filho do Homem” enviando anjos e reunindo os seus eleitos, descrita no final do pequeno *apocalipse de Jesus*, em Mc 13,27, desenvolve um enredo que seria facilmente reconhecido pelos seus ouvintes: o momento escatológico em que o exílio finalmente chegaria ao fim.<sup>425</sup> De forma geral, o leitor moderno pode ter a impressão de que os judeus do séc. I d.C. já tinham superado o exílio, pelo menos desde o édito de Ciro, o Grande. Mas o fato é que, ainda sob o poder dos persas, os judeus continuaram sob opressão (Ne 9,36-37), o que piorou muito com no período helenístico (Dn 8,20-25) e do subsequente domínio romano (SISal 17,22), que estenderam seus respectivos poderes de forma sucessiva.

A diferença, embora muitos judeus ainda vivessem na dispersão, é que o exílio não era mais exclusivamente geográfico. O drama da opressão imperialista se constituía na própria região de Israel, criando uma sensação contínua de exílio.<sup>426</sup> Esse sentimento certamente contribuiu para uma expectativa que se tornou padrão na profecia hebraica: que no fim dos tempos Deus colocaria fim ao exílio e destronaria os impérios. Esse modo de falar foi aos poucos se tornando um padrão literário recorrente. Na profecia hebraica, os primeiros protótipos de apocalipses já traziam o fim do exílio como um elemento escatológico importante (Is 24–27; Ez 38–39), o que logo foi se tornando uma forma literária constitutiva dos apocalipses de tipo histórico (Dn 9,24-25; 1En 89,68-77; 1En 70,1-4; Or Sib 3,265-345).<sup>427</sup>

Um dos mais emblemáticos protoapocalipses, o texto de Is 24–27 antecipa uma série de elementos que mais tarde seriam incorporados na apocalíptica judaica.<sup>428</sup> Tribulações apocalípticas (Is 24,1-6), imagens de juízo (Is 26,20-21; 27,8), uso técnico de “בַּיּוֹם הַהוּא/*naquele dia*” (Is 24,21; 25,9; 26,1; 27,1-2; 27,12-13), linguagem de abalos cósmicos (Is 25,16-23), seres míticos (Is 27,1) e, por fim, uma descrição escatológica do fim do exílio (Is 27,12-13). A reunião dos dispersos acontecerá “בַּיּוֹם הַהוּא/*naquele dia*”, ao som de trombetas, logo após um período de julgamento, um vocabulário e enredo que logo se tornaria parte significativa da imagética apocalíptica desenvolvida no período do segundo Templo.<sup>429</sup>

<sup>425</sup> MCCOMISKEY, D. S., Exile and restoration from exile, p. 685-686.

<sup>426</sup> WRIGHT, N. T., Jesus and the Victory of God, p. 209.

<sup>427</sup> KNIBB, M. A., The Exile in the Literature of the Intertestamental Period, p. 253-272.

<sup>428</sup> COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 50.

<sup>429</sup> COLLINS, J. J., Semeia 14 – Apocalypse, p. 28.

Um padrão similar acontece também no paradigmático texto de Ez 38–39, a batalha contra Gogue de Magogue, que talvez tenha sido um dos primeiros textos a descrever uma guerra escatológica em termos nitidamente apocalípticos, e que também terminaria com o fim escatológico do exílio (Ez 39,27-28). Embora a expectativa pelo fim da dispersão babilônica tenha se estendido por toda literatura profética (Is 43,5; 49,5-6 Jr 31,8; Ez 36,24; Zc 8,8), esses dois textos estabelecem a gênese de um novo elemento: o exílio escatológico e a expectativa pelo seu fim, uma ideia que se tornou recorrente na apocalíptica judaica.<sup>430</sup>

Dos apocalipses de tipo histórico, o conceito de que o exílio não havia chegado ao fim com o retorno de Babilônia se tornou absolutamente paradigmática, o que tornou o fim escatológico do exílio um elemento primordial na maior parte desses textos.<sup>431</sup> A própria ideia de um cronograma escatológico, tão primordial no gênero *apocalipse*, é fruto de uma interpretação apocalíptica dos setenta anos de Jeremias (Jr 25,12), que estipula um prazo profético para o fim do cativeiro babilônico. Não há dúvidas de que as setenta semanas de Daniel seja uma interpretação escatológica de Jeremias 25,12, mas Daniel é uma redação do período helenístico, quando os judeus já haviam retornado de Babilônia.

Muitos, se não a maioria dos judeus do Segundo Templo, esperavam pelo novo êxodo, visto como o regresso final do exílio. A história atingiria o seu clímax; a grande batalha seria travada; Israel iria verdadeiramente ‘regressar’ à sua terra, salvo e livre; YHWH retornaria a Sião. Isto seria, no sentido metafórico, o fim do mundo, o início finalmente da nova era prometida por YHWH.<sup>432</sup>

A mesma ideia perpassa o livro de Jubileus, composição do séc. II a.C., mas que do mesmo modo considera o exílio uma realidade contemporânea, que terá um fim escatológico (Jub 1,15-17).<sup>433</sup> Notadamente, os apocalipses desenvolveram uma ideia persistente de um exílio contínuo, que só teria um fim decisivo em um momento escatológico.<sup>434</sup> É precisamente essa imagética que Jesus desenvolve no final de seu pequeno *apocalipse*, em Mc 13,24-27. Junto com os outros elementos de gênero, a concepção do fim escatológico do exílio, como desenvolvida em Mc 13,27, evocava no imaginário dos ouvintes de Jesus uma expectativa bastante vívida. A história caminharia para o seu clímax, definitivamente: um êxodo escatológico.

<sup>430</sup> BOCCACCINI, G., Além da hipótese essênica, p. 128.

<sup>431</sup> KNIBB, M. A., The Exile in the Literature of the Intertestamental Period, p. 271.

<sup>432</sup> WRIGHT, N. T., Jesus and the Victory of God, p.

<sup>433</sup> KNIBB, M. A., The Exile in the Literature of the Intertestamental Period, p. 266.

<sup>434</sup> WRIGHT, N. T., Jesus and the Victory of God, p. 363.

### 5.2.6. *O apocalipse de Jesus, o Judeu*

Um dos melhores resultados da análise de gênero é que ela nos cura de nossas inclinações anacrônicas. Reconhecer as alusões intrincadas em cada vocabulário, as interações imagéticas de Jesus com a literatura de seu tempo, o mundo narrativo por trás de cada um dos elementos de gênero, é um convite para subirmos o Monte das Oliveiras e ouvirmos por nós mesmos as palavras de Jesus, o judeu. A retrospectiva literária nos permite entender quais são as fontes que perpassam seu discurso.

Como se demonstrou, há uma grande identificação de Jesus com a tradição apocalíptica de seu tempo. Não só em relação às fontes textuais de seu discurso, mas principalmente na forma de conjugá-las dentro de um enredo específico. Embora possa se identificar uma profunda interação com a profecia hebraica, Jesus lê os textos de tradição profética com os olhos hermenêuticos da apocalíptica judaica. Mais do que qualquer outra tradição, os *corpora* daniélico e enóquico fornecem a base imagética do extrato apocalíptico de Mc 13,24-27, especialmente o livro de Similitudes, uma das principais recepções de Daniel 7–12 dos tempos de Jesus, e que definitivamente parece estar na base de seu pequeno *apocalipse*.

Charlesworth foi um dos primeiros a identificar a Galileia como possível *sitz im leben* para a composição de boa parte daquilo que mais tarde veio a ser reunido no livro de 1 Enoque, incluindo Similitudes.<sup>435</sup> Naturalmente, essa também foi a região onde Jesus passou a maior parte de seu ministério: Ele, portanto, argumenta Charlesworth, “pode ter sido influenciado por este escrito ou pelas tradições preservadas em Similitudes de Enoque”. Isso é particularmente refletido em Mc 13,24-27, quando a menção ao “Filho do Homem” em termos messiânicos encontra um paralelo notável em Similitudes, que interpreta Dn 7,13 nos mesmos moldes.

Nesse caso, sua própria autoconcepção pode ter sido moldada pela relação entre o “Filho do Homem” e o Messias, encontrada apenas em Similitudes de Enoque. Se os do grupo de Enoque fossem conhecidos como os grandes estudiosos que tinham conhecimento especial e secreto, e

---

<sup>435</sup> Através de uma ampla análise historiográfica, Charlesworth pontua pelo menos dois aspectos centrais em relação ao corpus enóquico: data e origem. Como se demonstrou anteriormente, ele argumenta que o livro de Similitudes apresenta vários indícios de ter sido escrito entre o final do séc. I d.C. e o início do séc. I d.C., e que a Galileia foi provavelmente um dos pontos centrais de redação da maior parte do corpus enóquico de forma geral. “Se os Evangelhos preservam ecos das próprias palavras de Jesus, e às vezes as preservam com precisão, então “o Filho do Homem” [de Similitudes] é provavelmente uma expressão conhecida por alguns judeus galileus antes do ministério de Jesus na Galileia. Essa conclusão parece decorrer da probabilidade de que a proveniência e origem dos Livros de Enoque sejam mais prováveis na Galileia. Por exemplo, os Vigilantes não descem a um ponto na Judéia. Eles descem no Monte Hermon, na Alta Galileia”, CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 53-54.

se vivessem na Galileia, então Jesus provavelmente teria tido a oportunidade de aprender em primeira mão sobre seus ensinamentos por meio de discussões e debates.<sup>436</sup>

Não sabemos se Jesus, de fato, era um cristão enoquita. Sabemos, contudo, que possivelmente ele foi discípulo de alguém que possuía alguma proximidade com os essênios de Qumran – João Batista –,<sup>437</sup> um grupo que tem sua gênese, como vimos anteriormente, no judaísmo de tradição enoquita.<sup>438</sup> Parte significativa das tradições do ministério de Jesus também ecoam de perto a imagética enoquica, assim como alguns dos seus discursos mais emblemáticos (Mt 25,31-46), incluindo vários outros ditos do “Filho do Homem”.<sup>439</sup> Como Boccaccini bem pontuou, o judaísmo enoquita contribuiu tanto para o surgimento dos qumranitas como para os grupos de João Batista e Jesus.<sup>440</sup>

Como Charlesworth demonstrou, se o texto de Similitudes foi escrito entre o final do séc. I a.C. e o início do séc. I d.C., não é improvável que Jesus tenha aprendido diretamente com alguns dos responsáveis pelas tradições desenvolvidas em Similitudes. Se não podemos dizer com certeza se ele era um enoquita, o *apocalipse* de seu discurso escatológico, como preservado em Mc 13,24-27, nos permite afirmar que ele era, no mínimo, um *rabi* galileu de tradição apocalíptica, sendo o texto de Mc 13,24-27 uma importante expressão de seu ministério. De fato, *o apocalipse de Jesus, o Judeu*.

### 5.3. Comentário Exegético

Este comentário exegético segue uma perspectiva absolutamente pautada por uma metodologia crítica e diacrônica. Perfaz este trabalho um interesse metodológico transdisciplinar, em que se privilegia as ciências bíblicas de forma completa e dialogal, ao que, em tempo, também se desenvolve um comentário retórico, no qual se considera as características sincrônicas de Mc 13,24-27; assim como, ao final do capítulo subsequente, um comentário histórico-literário, levando em consideração as nuances intertextuais de Mc 13,24-27 é realizado.

No entanto, e de forma prévia, é preciso resguardar os elementos constitucionais, redacionais e históricos, que perpassam a narrativa do presente texto. Por esse motivo, portanto,

<sup>436</sup> CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 56. (tradução nossa)

<sup>437</sup> ROBINSON, J. A. T., *The Baptismo of John and the Qumran Community*, p. 175-191.

<sup>438</sup> BOCCACCINI, G., *Além da hipótese essênica*, p. 213-214; 237.

<sup>439</sup> GRABBE, L. L., *Son of Man: Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, p. 196.

<sup>440</sup> BOCCACCINI, G., *Além da hipótese essênica*, p. 102.

este comentário toma como base os resultados apresentados neste capítulo, desde a tradução segmentada e crítica textual até os elementos alcançados pela crítica redacional. De especial interesse para a construção exegética, toma-se como base as conclusões obtidas na crítica constitucional, em especial para se estabelecer a relação de Mc 13,24-27 com o seu contexto discursivo. Por fim, esta análise também privilegia os elementos históricos e sociopolíticos por trás de Mc 13,24-27, bem como os aspectos culturais e sociorreligiosos, procurando sempre compreender o texto a partir de sua gênese histórico-cultural.

### 5.3.1. O texto Mc 13,24-27 à luz do seu contexto discursivo

Do ponto de vista histórico, é difícil determinar se o discurso escatológico (Mc 13,3-27) se relaciona de alguma forma com a cadeia de acontecimentos que se inaugurou com a chegada de Jesus em Jerusalém (Mc 11,1-11), embora não seja realmente improvável. O tom incisivo do discurso deve ter surgido em razão de algum evento significativo, talvez a acentuação da oposição registrada entre Mc 11,1-12,44, que culminou com a predição da queda do Templo (Mc 13,1-2) e o respectivo discurso escatológico (Mc 13,3-27).<sup>441</sup>

Considerando que essa cronologia é a única evidência histórica sobre o contexto do discurso escatológico, não seria prudente rejeitá-la por completo, ainda que se deva considerar todo o trabalho editorial e retórico de Marcos, que certamente interferiu na linha cronológica da seção de Mc 11,1–13,27, mesmo que isso não signifique rejeitar todo o contexto.<sup>442</sup> Jesus subindo o Monte das Oliveiras após uma série de conflitos no Templo envolvendo parábolas subversivas (Mc 12,1-12), ensinamentos polêmicos (Mc 12,13-27) e denúncias contundentes (Mc 11,15-19; 12,38–13,1-2) não é de nenhum modo um cenário histórico improvável para o discurso que culminou com o *apocalipse de Jesus, o Judeu*, disposto em Mc 13,24-27.

A relação do Apocalipse com o seu contexto discursivo, como já foi observado na crítica constitucional do capítulo 13 é complexa e marcada por uma série de interpolações editoriais e

<sup>441</sup> Collins acertadamente pontua que a relação entre Mc 13,1-2 e Mc 13,3-37 está consolidada pela movimentação em torno do Templo, que conecta todo o capítulo no escopo de, basicamente, um tema em comum. Dessa forma, “embora o cenário e os personagens mudem a partir de Mc 13,3, os vv.1-2 e vv.3-37 estão intimamente ligados pelo fato de que ambas as passagens compartilham o assunto acerca do Monte do Templo e seu destino. Esta relação é introduzida na descrição de Jesus assentado ‘em frente ao Monte do Templo’ (κατέναντι τοῦ ἱεροῦ) no v.3, que repete a referência ao Monte do Templo no v.1”, COLLINS, A. Y., Mark, p. 594. (tradução nossa).

<sup>442</sup> Taylor, por outro lado, enxerga na seção de Mc 11,1–13,37 uma compilação editorial, e rejeita por completo a cronologia dos eventos como pano de fundo histórico: “O arranjo desta seção é claramente superficial [...]. É manifesto que o evangelista impôs sobre a seção de Mc 11,1-13,37 um esquema cronológico para harmonizar com a narrativa da Paixão”, TAYLOR, V., The Gospel according to St. Mark, p. 450. (tradução nossa).

de orientação teológica. Essas interpolações, seja qual for o caso, no entanto, fazem parte do texto final e canônico e terão de ser examinadas no escopo da análise retórica.<sup>443</sup> Para a análise historiográfica, porém, será preciso investigar, do ponto de vista exegético, a relação do *apocalipse de Jesus* (Mc 13,24-27) com os outros extratos narrativos que remontam não só ao contexto do mesmo discurso, mas também à movimentação e ensino do próprio Jesus.

O primeiro desses extratos narrativos, como determinado na crítica constitucional, diz respeito à tradição preservada no episódico que narra a predição da queda do Templo (Mc 13,1-2). Os vv.3-4 iniciam com uma movimentação e diálogo que certamente foram editados pelo redator, mas que podem preservar memórias de eventos históricos, que culminaram com os vv.5-8 introduzindo o início do discurso, em tom parenético e escatológico; após uma possível interpolação discursiva nos vv.9-13, a parênese continua nos vv.14-23, dando por fim lugar ao ponto mais significativo, o extrato apocalíptico – vv.24-27. Em termos de pesquisa exegética, com o objetivo de alcançar o máximo do contexto discursivo de Mc 13,24-27, a análise comparativa do discurso permite-nos uma melhor aproximação do texto.

Em relação à movimentação, diálogo e dito preservados em Mc 13,1-2, o texto de Mc 13,24-27 desempenha uma relação direta e causativa. A corrupção e injustiça social que devem culminar com a destruição da suntuosidade do Templo, certamente são os mesmos elementos que provocam a vinda do “Filho do Homem”.<sup>444</sup> Embora o tempo verbal da predição da queda do Templo seja marcado pelo aoristo “καταλυθῆ/destruída”, enquanto o anúncio da vinda do “Filho do Homem” é previsto através do futuro “ὄψοντα/verão”, é significativo que as duas ações destacam eventos a serem ainda concretizados.

Do ponto de vista narrativo e teológico, no entanto, há uma relação ainda mais significativa. A linguagem de abalos cósmicos em Mc 13,24-25, nitidamente apocalíptica, pode estar ecoando um evento histórico de importância dramática, e no contexto narrativo do discurso, esse evento é encontrado mais especificamente na destruição do Templo (Mc 13,1-2).

---

<sup>443</sup> É preciso entender o texto bíblico dentro de suas diferentes perspectivas e um esforço exegético dialogal e transdisciplinar. Naturalmente, o esforço em conectar as disciplinas não deve ignorar o fato de que cada uma delas precisa de seu próprio espaço de atuação científica. A natureza dessa pesquisa, portanto, deve ser compreendida a partir do seu desenvolvimento metodológico singular e, respectivamente, plural.

<sup>444</sup> Stein sustenta, acertadamente e de forma sólida, que o tema da oposição é o elemento que entrelaça todo o *corpus* discursivo de Mc 13, que se relaciona intimamente com o contexto precedente de sua seção: “As 39 frases de Marcos 13 estão unidas por um tema escatológico parecido: a destruição do Templo de Jerusalém e a vinda do Filho do Homem”, STEIN, R. H., Marcos, p. 716.

Do ponto de vista discursivo, portanto, os abalos cósmicos podem estar mais relacionados com os eventos que culminam com a queda do Templo do que, por outro lado, algum acontecimento estritamente ligado à *parousia*. Por esse ângulo, a vinda do “Filho do Homem” relaciona-se mais com a vindicação de Jesus, manifesta na queda do Templo, do que propriamente com sua *parousia*.<sup>445</sup>

Já em relação à movimentação, diálogo e dito preservados em Mc 13,3-4, o texto de Mc 13,24-27, de igual modo, guarda uma relação de proximidade, e mesmo de dependência narrativa, muito significativa. Do ponto de vista da delimitação, esse é o início da perícopa que se relaciona ao discurso escatológico propriamente dito. A marca dessa delimitação encontra-se justamente na movimentação geográfica de Jesus: “καθημένον αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ.../assentando-se sobre o Monte das Oliveiras, diante do Templo...”.

Em termos narrativos, é nessa posição que Jesus se encontra ao enunciar seu apocalipse (Mc 13,24-27), sentado sobre o Monte das Oliveiras, bem de frente para as estruturas do Templo. A pergunta dos discípulos é o motivo narrativo pelo qual se desenvolve o discurso: “εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;/diga-nos, quando estas coisas acontecerão, e quais os sinais de quando todas elas devem cumprir-se?” (Mc 13,4). O desdobramento final da resposta de Jesus reflete-se no caráter dramático dos vv.24-27, de certo modo, o “συντελεῖσθαι/cumprir-se” apocalíptico da resposta dada aos discípulos.

No que diz respeito ao *corpus* narrativo do discurso, entre os versículos 5-8 e 14-23, há uma importante acentuação teológica na relação com o pequeno apocalipse de Mc 13,24-27. A própria partícula adversativa “ἀλλά/mas” confere o contraste discursivo entre a parênese escatológica e o enunciado apocalíptico.<sup>446</sup> O ponto de contato mais relevante, no entanto,

<sup>445</sup> As duas posições, como abordado no *Status Quaestionis*, são, de fato, interpretações divergentes e muitas vezes antagônicas. Cranfield faz uma defesa irredutível de que Mc 13,24-27 faz referência à *parousia*: “Estes versículos falam da própria *parousia* e da reunião dos eleitos”, CRANFIELD, C. F. D., *The Gospel according to St. Mark*, 405-406. (tradução nossa). Wright, por outro lado, sustenta que o texto não diz respeito à segunda vinda de Jesus, mas à sua vindicação: “A vinda do ‘Filho do Homem’ é, portanto, uma linguagem metafórica do primeiro século para duas coisas: a derrota dos inimigos do verdadeiro povo de Deus e a vindicação do próprio povo verdadeiro. Assim, a forma que esta vindicação assumirá, conforme previsto em Marcos 13 e seus paralelos, será precisamente a destruição de Jerusalém e do Templo”, WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 362. (tradução nossa).

<sup>446</sup> Gundry sugere que o contraste providencia o elo necessário que entrelaça o discurso, como ele sugeriu: “A força da adversativa ‘mas’ (v. 24) enfatiza o contraste entre a maneira enganosa e privada pela qual os falsos cristos virão e a maneira avassaladora e aberta pela qual o Filho do homem virá”, GUNDRY, R. H., *Mark*, p. 745. (tradução nossa).

subjaz na expressão “τὴν θλίψιν ἐκείνην/*aquela tribulação*”, que insere o apocalipse de Mc 13,24-27 dentro da perspectiva temporal do discurso.<sup>447</sup>

Como Collins acertadamente pontuou, há uma cronologia apocalíptica que perpassa o discurso escatológico. Os vv.5-8 destacam o “primeiro estágio” do *escaton*, o período do “ἀρχὴ ὠδίνων/*início das dores de parto*”; os vv.14-23 inserem o “segundo estágio”, desenvolvendo o período escatológico da “θλίψις/*tribulação*”; nos vv.24-27 temos, por fim, o “terceiro estágio” do período escatológico, constituído pelo período que vem “μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην/*após (ocorrer) aquela tribulação*”, introduzindo o chamado *apocalipse de Jesus*.<sup>448</sup> Em síntese, o “início das dores de parto” e a subsequente “tribulação” são estágios distintos do calendário escatológico, que culminam no apocalipse dos vv.24-27.

### 5.3.2. Abalos cósmicos (Mc 13,24-25)

Ἀλλ’ 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 αἰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται./ *Mas naqueles dias, após (ocorrer) aquela tribulação, o sol será escurecido, a lua não dará a sua luz, as estrelas estarão caindo do céu e os poderes nos céus serão abalados*

Os abalos cósmicos são um dos elementos mais importantes da apocalíptica judaica. Até o presente momento, o discurso evocava uma linguagem muito mais literal e histórica, mencionando terremotos, guerras entre nações e uma série de outros dramáticos

<sup>447</sup> Para Myers, a inserção da expressão, nesse ponto, “parece sugerir uma espécie de ‘calendário escatológico’, começando com a advertência sobre o que vai transpirar ‘nesses dias depois de tal tribulação’ (Mc 13,24)”, MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 403. Stein pontua que a expressão “após aquela tribulação” diz respeito aos eventos narrados nos vv.14-23: “‘Após aquela tribulação’ é referência à tribulação associada à destruição de Jerusalém em Mc 13,14-23”, mas ressalta que “não podemos supor que o termo tribulação (θλίψιν) seja um termo técnico para a ‘grande tribulação’”, STEIN, R. H., Marcos, p. 750.

<sup>448</sup> A abordagem de Collins, nesse ponto, é de caráter sincrônico, mas a apocalíptica judaica é marcada, historicamente, pela percepção de um calendário escatológico. Não seria improvável, portanto, que essa evolução temporal do discurso remonte ao próprio Jesus. “Os vv. 5b-13 descrevem o primeiro estágio do fim dos tempos, o “início das dores de parto” (ἀρχὴ ὠδίνων) (v. 8). A segunda fase, a “tribulação” (θλίψις) (v. 19), é descrita nos vv. 14-20. A questão que surge, então, é se o aparecimento dos falsos messias e profetas nos vv. 21-22 é um flashback do primeiro estágio, pertencendo à segunda etapa, ou constitui o início de uma terceira fase. [...] A interpretação da tribulação oferecida acima implica que o evangelista entendeu aquele segundo estágio do fim dos tempos como a execução do julgamento divino. A subsequente manifestação do “Filho do Homem” constitui a terceira etapa do período escatológico, em que a intervenção divina para a salvação dos eleitos ocorre. O indicador temporal, “Mas naqueles dias depois aquela tribulação” (Ἀλλ’ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην) e a mudança de assunto no v.24a marcam o início de uma nova unidade”, COLLINS, A. Y., Mark, p. 613-114. (tradução nossa).

acontecimentos. Para se falar do último e derradeiro estágio escatológico, contudo, na cronologia do discurso, emprega-se uma linguagem típica do gênero *apocalipse*.<sup>449</sup> Com isso, no entanto, o discurso não quer disvencilhar-se do âmbito histórico, o que não é uma característica desse tipo de literatura. Pelo contrário, que deseja confrontar esses acontecimentos à luz da poderosa imagética apocalíptica.

Do ponto de vista da análise crítica, a expressão dativa “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” tem sido vista como parte do trabalho editorial de Marcos, com a função sintática de entrelaçar o extrato apocalíptico dos vv.24-27 com o contexto precedente do discurso, mas a referência intertextual implícita, típica da literatura de profecia hebraica, situa o extrato discursivo no contexto da expectativa do “יהוה יום/*Dia de YHWH*”, reforçando não somente o seu caráter apocalíptico, mas também sua condição primitiva, que pode, sim, remontar ao Jesus histórico.<sup>450</sup> Por esse prisma, o uso de “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*”, portanto, remete à mesma linguagem profética de vindicação política do “יהוה יום/*Dia de YHWH*”,<sup>451</sup> o que é nitidamente reforçado, em perspectiva histórico-literária, pela ênfase na linguagem de abalos cósmicos.

Como observado anteriormente, há uma delimitação temporal para o início dos abalos cósmicos e essa delimitação encontra-se na expressão “μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην/*após (ocorrer) aquela tribulação*”. O termo “θλίψις/*tribulação*”, no grego helenístico, significava, literal ou

<sup>449</sup> A linguagem de abalos cósmicos é um dos elementos de gênero mais conhecidos da literatura de apocalipses judaicos (1En 10,2; 1En 79, 5-8; 4Esd 5,4-5; 7,39; Or. Sib. 2,154-164), e largamente incorporada na imagética apocalíptica cristã primitiva (Mc 13,24-27; Mt 24,29-31; Lc 21,25-28; Ap 16,1-21). Collins conclui que a linguagem de abalos cósmicos é um dos elementos constitutivos do gênero apocalipse, largamente utilizada em apocalipses de tipo histórico, COLLINS, J. J., Semeia 14 – Apocalypse: The morphology of a genre, p. 28.

<sup>450</sup> Lane argumenta que o uso de passagens-chave do Antigo Testamento reforça a alusão imagética ao “יהוה יום/*Dia de YHWH*”. “A descrição inteira é extraída do material do AT, que foi reunido por meio de motivos comuns ou palavras-chave que apresentam a vinda do Filho do Homem em termos da teofania de Yahweh no Dia do Senhor, para a reunião de seu povo. As referências aos fenômenos celestes que acompanham o aparecimento do Filho do Homem são apropriadas a esse respeito. Assim, em Joel 2:10 e 3:15, lemos sobre a vinda do Dia do Senhor: “O sol e a lua escureceram, e as estrelas retiraram o seu brilho” (cf. Isa. 13:10; 34:4; Ez. 32:7-8; Amós 8:9). Nos profetas e nos escritos apocalípticos judaicos posteriores, a dissolução da estrutura cósmica frequentemente orquestra a intervenção de Deus na história”, LANE, W. L., The Gospel According to Mark, p. 474-475. (tradução nossa).

<sup>451</sup> Como anteriormente observado, essa expressão foi constantemente utilizada na literatura profética como sinônimo do “יהוה יום/*Dia de YHWH*”, como em Jl 1,15; 2,1; 2,11; 2,29-3,1; 4,14 Am 5,11-20; Sf 1,14, Ob 15, Zc 14,1-6, Is 2,12; Ez 30,3. Stein reconhece o uso da expressão “ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις/*naqueles dias*” como termo técnico da literatura judaica, profética e apocalíptica, uma expressão-chave, que muitas vezes é utilizada em “sentido teofânico”, como ele reconhece, no entanto, em muitos casos, por outro lado, a expressão “naqueles dias” não é usada em sentido técnico, referindo-se a uma futura teofania, mas em um sentido histórico olhando para um evento passado, STEIN, R. H., Jesus, the Temple and the coming of the Son of Man: a commentary on Mark 13, p. Lane também aborda a questão com bastante profundidade, reconhecendo no termo uma clara referência ao “יהוה יום/*Dia de YHWH*”, LANE, W. L., The Gospel According to Mark, p. 474.

metaforicamente, “pressão” e/ou “esmagamento”.<sup>452</sup> Na apocalíptica judaica, o termo era absolutamente comum, além de extremamente recorrente na LXX, posteriormente tornando-se elemento constitutivo da escatologia paulina.<sup>453</sup>

Do ponto de vista da sintaxe do texto, a expressão faz menção aos eventos do segundo estágio escatológico (Mc 13,14-23). O termo “θλίψεις/tribulação”, portanto, faz referência ao estado de angústias e sofrimentos de judeus, desencadeado pela imposição da “τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως/abominação da desolação” (v.14), termo chave na apocalíptica judaica (Dn 12,11; 11,31), de conotação nitidamente político-religiosa (Mac 1,54), cuja menção em Mc 13,14 recupera essa conotação em retrospectiva para se falar de um evento que de alguma forma relaciona-se aos ouvintes do discurso, e que resultará em refúgio (vv.14-16) e extremo sofrimento humanitário (v.17), causando também um forte assédio religioso/messiânico (vv.21-22).<sup>454</sup> É sob esse contexto que Mc 13,24 introduz os abalos cósmicos dentro da cronologia discursiva, como eventos dramáticos que ocorrem justamente após o período escatológico de “θλίψεις/tribulação”.

Entre os astros celestes mencionados no escopo dos abalos cósmicos estão “ὁ ἥλιος/o sol”, “ἡ σελήνη/a lua” e “οἱ ἀστέρες/as estrelas”, cada um deles aludindo ao texto de Is 13,10. Todos esses astros, por fim, parecem ser sintetizados na expressão “αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/os poderes nos céus”. De fato, no grego antigo, o termo “αἱ δυνάμεις/os poderes” não é descritivo de nenhum astro celeste. Possui, por outro lado, uma capacidade semântica de

<sup>452</sup> Segundo Liddell e Scott, há uma capilaridade lexical bastante ampla neste caso, mas a conotação semântica de “pressão/esmagamento”, no contexto amplo da literatura helenística, incluindo a literatura clássica, mas também a LXX e o Novo Testamento, é bastante comum, LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 802.

<sup>453</sup> Especificamente na LXX, θλίψεις geralmente traduz o hebraico תַּצַּר, com o sentido metafórico muito forte, costumeiramente indicando um estado de angústia extrema. O Novo Testamento espelha justamente esse sentido mais metafórico visto na LXX Louw, J. P.; Nida, E. A., *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, p. 242). Kremer pontua que o termo ganhou contornos escatológicos muito claros nas cartas paulinas: “Paulo pode ter entendido o θλίψεις da perseguição como θλίψεις escatológico (1 Tessalonicenses 3,7; 2 Coríntios 1,8; 4,8; 8,2; Romanos 8,35; Filipenses 4,14), que está em estreita relação com o poder da morte (Rm 8,35; 2 Co 1,8; 11,23). De acordo com 2 Tessalonicenses 1,4-7, a aflição daqueles que continuaram a perseguição é uma demonstração do julgamento justo de Deus, que já começou. Em Apocalipse 2,9f. tal aflição, que gera pobreza, é caracterizada como aquela que deriva do diabo e dura apenas um breve período”, KREMER, J., θλίβω, p. 152. (tradução nossa).

<sup>454</sup> Para Evans, o vínculo narrativo com o restante do discurso é evidente, em especial com os eventos narrados nos vv.14-23, tornando-se particularmente importante para a construção apocalíptica dos vv.24-27, quando esses eventos são retomados em retrospectiva, acentuando o caráter apocalíptico e escatológico do discurso. Como ele mesmo propõe: “τὴν θλίψιν ἐκεῖνην, ‘aquela tribulação’, refere-se aos eventos descritos nos vv 14–23, a tribulação que começou com a ‘abominação da desolação’. θλίψεις, ‘tribulação’, ocorre frequentemente nos profetas do AT (LXX) (por exemplo, Is 8,22; Jr 10,18; Mq 2,12; Hab 3,16; Sof 1,15; Zc 8,10), prestando-se útil para uma descrição do terrível cenário futuro que Jesus imagina”, EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 327. (tradução nossa).

qualificar algo, neste caso, qualifica os astros do céu.<sup>455</sup> Embora os astros mencionados em Mc 13,24-25 sejam uma clara alusão ao texto de Is 13,10, a profecia isaiânica não traz a qualificação desses astros como “poderes nos céus”, como o faz Marcos, que parece ecoar, por outro lado, o texto de Is 34,4, a partir do qual a LXX traduz a expressão hebraica “כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם/*todo ejército do céu*” por “πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν/*todos os poderes dos céus*”, interpretando o termo “צָבָא/*ejército*” como, definitivamente, “αἱ δυνάμεις/*os poderes*”.<sup>456</sup>

No texto de Is 34,4, porém, tanto “צָבָא/*ejército*” como sua tradução grega “αἱ δυνάμεις/*os poderes*” qualificam a condição político-militar das nações estrangeiras (Is 34,1).<sup>457</sup> Se a mesma condição gramatical de qualificação/atribuição é mantida entre Is 34,4 e Mc 13,25, então deve-se compreender também a inerência do caráter dessa qualificação, que é iminente político. Esse também parece ser o sentido que os astros de Is 13,10 possuem, em especial a partir de sua relação narrativa com os “βασιλέων καὶ ἔθνῶν/*reinos e nações*” (Is 13,4 LXX).

Outro fator que chama a atenção é o futuro perifrástico “οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες/*as estrelas estarão caindo do céu*”, que denota uma ação futura, porém

<sup>455</sup> No grego clássico, muitas vezes utilizado para qualificar algo em sentido político e/ou militar, embora o alcance léxico seja significativamente amplo, LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 452.

<sup>456</sup> Essa referência é confirmada pelo fato de Mc 13,25 não seguir o texto de Is 13,10 quanto ao fato de as estrelas perderem a sua luz, mas sim Is 34,4, seguindo a LXX, que menciona que “πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται/*todas as estrelas cairão*”, referência tomada em Mc 13,25 “οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες/*as estrelas estarão caindo do céu*”. Myers destaca que esses abalos estão intrinsecamente relacionadas à literatura profética, mas o discurso faz suas próprias escolhas nesse ponto: “Os prodígios cósmicos, simbólicos do julgamento, são comuns na literatura apocalíptica (1Enoc 80,4-7; 4Esdras 5,4; A.M. 5,50) e se originaram na tradição profética tardia. A menção de Marcos às três luzes celestiais (13,25) se baseia em Isaías 13,10 (cf. Ez 32,7s; Am 8,9; Jl 2,10). Mas, enquanto essas tradições falam do escurecimento do sol, da lua e das estrelas, Marcos diz que as estrelas ‘caem’, como em Is 34,4”, MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 408.

<sup>457</sup> Friedrich, de igual modo, enxerga o uso de δυνάμεις em Mc 13,25 como absolutamente relacionado com o contexto veterotestamentário, no qual “os poderes cósmicos também são poderes angélicos”, politicamente relacionados a outras nações. Para Friedrich, isso também é visto em outras partes do Novo Testamento, especialmente na literatura paulina: “De acordo com Marcos 13:25, as estrelas do céu cairão e αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν será abalado. Romanos 8:38 menciona δυνάμεις, 1 Coríntios 15:24 fala de ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, Ef 1:21 de ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις e κυριότης. Na LXX “Yahweh Sabaoth” torna-se κύριος τῶν δυνάμεων em 2 Reis 6:2, 18; cf. Sal 102:21 LXX. De acordo com Salmo 32:6, o céu e πᾶσα ἡ δύναμις foram criados por Deus. Israel se afasta de Deus e se volta para o culto astral pagão em 2Rs 17:16; 21:3, 5; 23:4ss. No julgamento de Deus, πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν murchará (Is 34:4 v.l.). Δυνάμεις τοῦ οὐρανοῦ e estrelas são lançadas à terra (Dn 8:10 LXX). Marcos 13:25 deve ser entendido neste contexto. Os poderes cósmicos também são poderes angélicos. Em Sl 102:21 LXX πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ são convocados para oferecer louvor. Essas hostes celestiais são os anjos no Salmo 148:2 (cf. Adão e Eva 28; Billerbeck III, 581ss.). Através da ressurreição e exaltação de Jesus, os δυνάμεις perderam seu poder (1Pe 3:22; cf. Ef 1:18ss.). Os poderes não podem ter poder 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 8:38s.). A perda pública de poder ocorre na *parousia* (1Cor 15:24)”, FRIEDRICH, G., *δυνάμεις*, p. 358.

contínua.<sup>458</sup> Mateos e Camacho chamam a atenção para esse ponto, lembrando que a expressão “caindo do céu” não acontecerá em um único ato, e, sim, de forma sucessiva. “Marcos descreve um evento que ocorrerá durante todo o período (‘naqueles dias’).<sup>459</sup> Segundo essa imagética, os abalos cósmicos descreviam, constantemente, um dramático abalo sociopolítico. Em Is 14,12, a derrota do rei de Babilônia é descrita como a queda de uma estrela celeste; em Dn 8,10, de modo similar, as estrelas são identificadas com os inimigos de Antíoco Epifânes. Dado o contexto de Mc 13,24-25, o sentido dos abalos cósmicos parece querer recuperar essa retórica política tão utilizada no Antigo Testamento, como também lembra Mateos e Camacho:

No AT, “estrela” ou “estrelas” podem designar “reis” ou “príncipes”. [...] Segundo esta simbologia tradicional, as estrelas que caem do céu podem ser interpretadas como reis ou príncipes pagãos ou os regimes que representam. [...] Os termos “estrelas” e “poderes” complementam-se e denotam os mesmos personagens: os detentores do poder, fortalecidos e divinizados pela religião pagã, rivais de Deus e causadores de morte.<sup>460</sup> (tradução nossa)

De fato, a correspondência entre os “poderes do céu” e a realidade histórica não é algo estranho para a literatura judaica, como destaca Collins, quando menciona “a velha ideia de que cada nação tem um “príncipe” angelical correspondente que a governa”, constantemente relacionada com os astros do céu. Uma ideia que, segundo Collins, “é antiga na literatura bíblica”.<sup>461</sup> Levando em consideração o contexto discursivo de Mc 13,24-25, que remonta sua origem ao elevado tom de crítica de Jesus em relação ao Templo, a interpretação dos abalos cósmicos como descrição de eventos políticos parece inerente ao seu significado.

<sup>458</sup> Gundry propõe que o “o futuro perifrástico [...] implica uma chuva de meteoritos que continua por algum tempo”, GUNDRY, R. H., *Mark: a commentary on his apology for the cross*, p. 745.

<sup>459</sup> JUAN MATEOS; FERNANDO CAMACHO, *El hijo del hombre: hacia la plenitud humana*, p. 123.

<sup>460</sup> JUAN MATEOS; FERNANDO CAMACHO, *El hijo del hombre: hacia la plenitud humana*, p. 123-124. Mateos e Camacho, advertem ainda para o futuro perifrástico “ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες/estarão caindo do céu”, lembrando que a expressão “caindo do céu” não se acontecerá em um único ato, e sim de forma sucessiva. “Marcos descreve um evento que ocorrerá durante todo o período (‘naqueles dias’) que se segue à destruição de Jerusalém (‘após aquela angústia’), tendo como pano de fundo o escurecimento das estrelas maiores.”, JUAN MATEOS; FERNANDO CAMACHO, *El hijo del hombre: hacia la plenitud humana*, p. 123. (tradução nossa).

<sup>461</sup> Collins aborda os elementos de gênero com bastante propriedade, rastreando a gênese dos abalos cósmicos como elementos míticos da literatura profética e apocalíptica, na qual esse tipo de imagética exerceu importante influência: “A partir das referências em Daniel 10 aos anjos da Grécia e da Pérsia, fica evidente que o autor de Daniel está trabalhando aqui com a velha ideia de que cada nação tem um “príncipe” angelical correspondente que a governa. Essa ideia é antiga na literatura bíblica. [...] Novamente em Isaías 24:21 lemos que Yahweh punirá ‘o exército dos céus nos céus e os reis da terra na terra’. Em todas essas passagens estamos lidando com um universo de dois andares, onde os eventos acontecem em um nível na terra, mas também em outro nível nos céus. Existem alguns vislumbres no AT de uma tradição de batalha entre seres angélicos no céu [...] As estrelas há muito foram identificadas com a hoste angélica na tradição bíblica. [...] A identificação é explícita em Dn 8:10: ‘seu poder estendeu-se ao exército do céu, de modo que lançou para a terra alguns do exército e alguns das estrelas e pisou nelas’. Toda a segunda metade de Dan trata da contraparte celestial da batalha dos judeus com Antíoco Epifânio na terra”, COLLINS, J. J., *Apocalyptic eschatology as the transcendence of death*, p. 32-33. (tradução nossa).

Que esses abalos cósmicos se relacionem com a queda de Jerusalém em 70 d.C., como sugere Myers, não é improvável.<sup>462</sup> As relações entre Templo e Império, já no ministério de Jesus, estavam consolidadas sob uma tênue política de opressão e corrupção, de modo que a eclosão de novas revoltas não eram fatores estranhos à expectativa judaica. Nesse sentido, como lembra Wright, o caráter profético dos abalos cósmicos, em referência a eventos que ainda iriam acontecer, não necessariamente precisam envolver um *oraculum ex eventum*.<sup>463</sup> Jesus, nesse sentido, em diálogo explícito com a antiga literatura profética, confronta as potências políticas, incluindo a Jerusalém Imperial, utilizando-se da linguagem apocalíptica de abalos cósmicos, e denunciando a queda dos “δυνάμεις ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*poderes nos céus*”.<sup>464</sup>

### 5.3.3. O Filho do Homem (Mc 13,26)

καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης./*E então eles verão o filho do homem vindo nas nuvens com grande poder e glória.*

O termo “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*o Filho do Homem*”, na literatura judaica do período do Segundo Templo, possuía uma capilaridade semântica bastante significativa. Como ficou claro no *Status Quaestionis* dessa pesquisa, a divergência acadêmica quanto ao significado do termo

<sup>462</sup> Myers, também sob esse ponto de vista, enxerga a queda dos astros como uma representação da queda de Jerusalém, que ele qualifica como “a elevada cidade imperial”. “No apocalipse isaiânico, quando ‘as janelas do céu se abrem, os fundamentos da terra tremem’ (Is 24,19); quando as luzes celestiais estiverem ‘confusas’, os ‘reis da terra serão aprisionados’ (Is 24,22). Por isso, Marcos é capaz de estabelecer conexão direta entre a queda de Jerusalém e a queda das forças celestes”, MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 408. (tradução nossa).

<sup>463</sup> Cranfield, por outro lado, rejeita a ideia de que os vv.24-27 estejam de algum modo relacionado a alguma forma de *tagma* (“τάγμα/ordem”) apocalíptica, rejeitando, portanto, o aspecto de cronologia escatológica. Particularmente relacionado à sua rejeição de Mc 13,24-27 como um *apocalipse*, ele também não vê os abalos cósmicos como uma referência aos eventos relacionados à queda de Jerusalém em 70 d.C., mas sim “sinais cósmicos que anunciam a parousia”, CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel According to St Mark*, p. 388-405. (tradução nossa).

<sup>464</sup> WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 362. Wright rejeita tanto a concepção crítica de que Mc 13,24-27 tem sua origem em movimentos cristãos primitivos posteriores a Jesus, quanto a ideia mais popular de que o próprio Jesus teria anunciado, nestes versículos, sua segunda vinda. Para Wright, o discurso remonta ao próprio Jesus, e todo ele trata e menciona aspectos escatológicos relacionados à sua vindicação, e não sua parousia. “Isto não significa, enfaticamente, ‘desmitologizar’ a linguagem apocalíptica em questão. Nem se trata de reduzi-lo a uma ‘mera metáfora’. É insistir em lê-lo como teria sido ouvido no primeiro século, isto é, tanto com a sua referência sociopolítica muito deste mundo, na verdade revolucionária, como com as suas conotações totalmente simbólicas, teológicas e até ‘mitológicas’. O evento que se aproximava rapidamente de Jerusalém seria o julgamento divino sobre o povo rebelde de YHWH, exercido através do julgamento de Roma sobre o seu súbdito rebelde. Foi também o resgate do povo de Jesus do julgamento, num evento que simbolizou dramaticamente a sua fuga final do exílio. Tudo isto falou poderosamente da vindicação do próprio Jesus, tanto como profeta, como aquele que tem o direito de se pronunciar sobre o Templo, e (num sentido ainda a ser totalmente explicado) como o verdadeiro substituto do Templo”, WRIGHT, N. T., *Jesus and the victory of God*, p. 342. (tradução nossa)

é consideravelmente ampla. Do ponto de vista filológico, muitos têm apontado para a influência do aramaico “בֶּר אֱנוֹךְ/*filho do homem*”, comumente traduzido para o grego “υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/*filho do homem*”. Como já foi observado, Vermes foi um dos principais críticos a lembrar que o termo reflete uma circunlocução, um idiomatismo semítico que normalmente faz referência à primeira ou segunda pessoa do singular: “eu” ou “tu”.<sup>465</sup>

Essa conclusão, no entanto, normalmente toma como base uma datação tardia de *Similitudes de Enoque*, em que o “Filho do Homem” claramente reflete a mesma imagética apocalíptica de Dn 7,13, constituindo uma tradição paralela ao uso meramente idiomático. Que *Similitudes de Enoque* foi escrito em torno do séc. I a.C., porém, é um dado cada vez mais consolidado na historiografia judaica.<sup>466</sup> O uso do termo “Filho do Homem” em Mc 13,26 reflete a influência do conceito apocalíptico de Dn 7,13 e *Similitudes de Enoque*, influência que mais tarde também se demonstrou em 4Esdras e em Apocalipse de João.<sup>467</sup> Embora o aspecto pronominal não seja estranho aos *logia* de Jesus, em todos os casos em que a imagética apocalíptica se faz presente, o aspecto semântico da circunlocução não é identificado, e, sim, uma continuidade com a tradição apocalíptica.

Não sendo uma circunlocução pronominal, porém, muitos descartaram a possibilidade do “Filho do Homem” identificar a pessoa do próprio Jesus.<sup>468</sup> Embora a expressão não seja, de fato, uma autorreferência, ela provavelmente reflete o modo de Jesus falar de si mesmo, preservando sua expectativa por vindicação apocalíptica e a cautela messiânica que lhe era

<sup>465</sup> Quando não se trata de uma circunlocução pronominal, Vermes sustenta que geralmente há uma referência direta ou indireta ao texto de Dn 7,13, refletindo uma reinterpretação cristã, VERMES, G., *Jesus, o Judeu*, p. 165-196.

<sup>466</sup> Charlesworth, através de uma pesquisa absolutamente transdisciplinar, propõe que a frequente crítica à classe política e aos proprietários de terras, em *Similitudes de Enoque*, se encaixa dentro do contexto sociopolítico do reinado de Herodes, período no qual muitos dos judeus perderam suas terras para colonos romanos. *Similitudes* alerta: “No dia do julgamento, todos os reis, os governadores, os altos funcionários e os proprietários de terras [...] ficarão aterrorizados e desanimados e a dor os dominará quando virem aquele Filho do Homem assentar-se sobre o trono de sua glória” (IEn 62,3-6). Para Charlesworth, esse é um dos pontos que favorecem a datação de *Similitudes* em algum período entre o séc. I a.C. e o séc. I d.C. “Este evento catastrófico – a perda de terras e propriedades judaicas para Herodes e outros traidores romanos – parece, a meu ver, espelhado nas Parábolas de Enoque. [...] Portanto, discernimos outra razão pela qual a obra chamada Parábolas de Enoque provavelmente foi composta pouco depois de 37 a.C. e, possivelmente, até à época do ministério de Jesus”, CHARLESWORTH, J. H., *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, p. 52. (tradução nossa).

<sup>467</sup> É o que também argumenta Perrin, sustentando que a tradição apocalíptica de Dn 7,13-14 perpassou a exegese judaica de 4Esdras e de movimentos cristãos primitivos, incluindo o Apocalipse de João, PERRIN, N., *The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion*, p. 17-28.

<sup>468</sup> Strauss foi um dos primeiros críticos a defender que, nos textos em que a expressão “Filho do Homem” não possui uma conotação pronominal (“eu”), certamente não identifica a pessoa de Jesus, mas um outro personagem, de caráter apocalíptico, STRAUSS, D. F., *The life of Jesus – critically examined*, p. 293-295.

comum.<sup>469</sup> O texto de Mc 13,26, no entanto, não começa com a aparição abrupta do “Filho do Homem”. O versículo é introduzido por uma expressão sequencial “καὶ τότε/*e então*”, que também aparecerá no v.27, com o poder de relacionar ambas as construções narrativas com o que está imediatamente precedente, os abalos cósmicos dos vv.24-25. Essa unidade discursiva é reforçada pela conjugação do verbo ὀράω, na terceira pessoa do plural: “ὄψονται/*eles verão*”. Do ponto de vista sintático, o sujeito do verbo parece ser justamente “αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*os poderes nos céus*”, que forma um contraste narrativo com “τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου [...] ἐν νεφέλαις/*o Filho do Homem [...] nas nuvens*”. O verbo “πιπτω/*cair*” também forma um contraste com o verbo “ἔρχομαι/*vir*”.<sup>470</sup>

Não há razão para se duvidar de que o próprio Jesus, no ponto mais alto de sua dramática relação com as autoridades do Templo, tenha instigado a imagem das estrelas caindo do céu, ao mesmo tempo em que veem a vinda do “Filho do Homem” nas nuvens. Esse seria um discurso absolutamente inteligível para qualquer judeu que, sobre o Monte das Oliveiras, tivesse ouvido-o falar. Os abalos cósmicos, na antiga literatura profética, anunciavam a queda de nações, assim como a vinda do “Filho do Homem”, na imagética apocalíptica de Dn 7,13-14, anunciava o abalo dos grandes poderes imperiais. A relação contrastiva de oposição discursiva entre a queda das estrelas e a vinda do “Filho do Homem”, também reforça a

---

<sup>469</sup> Evans relaciona Mc 13,26 ao texto de Mc 8,31, lembrando que o termo “Filho do Homem”, em ambos os casos, se distingue do uso pronominal da expressão e revela a autocompreensão messiânica de Jesus: “Parece que a autocompreensão messiânica de Jesus foi informada pela misteriosa figura celestial de Daniel 7,13-14”, EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 16. (tradução nossa).

<sup>470</sup> Essa pesquisa adota uma posição de equivalência entre a primeira pessoa do singular, utilizada no grego para identificar um verbo, e o infinitivo português, que exerce essa mesma função na língua de chegada.

influência de Dn 7,13, em que a sua vinda é narrada do ponto de vista do céu: a vinda em direção ao Ancião de Dias (Dn 7,13-14), um movimento de ascendência.<sup>471</sup>

Embora a movimentação do “Filho do Homem” normalmente tenha sido interpretada como que descendo do céu em direção à terra, isso não é refletido nem no texto de Mc 13,26, nem no texto-fonte utilizado por Jesus (Dn 7,13-14). Em Mc 13,26, como em Dn 7,13-14, a enunciação dos acontecimentos se passa no céu. Não somente os abalos cósmicos, mas também o envio dos anjos e a reunião dos eleitos (Mc 13,27) são eventos narrados da perspectiva do céu. A vinda do “Filho do Homem” só poderia ser uma “descida” se a perspectiva fosse da terra. O verbo “ἔρχομαι/vir”, utilizado no particípio de Mc 13,26, é o mesmo que se encontra em Dn 7,13, e ambos narram um movimento de ascendência aos céus.<sup>472</sup> A expressão “μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης/com poder e grande glória” também destaca o contraste entre a situação de ruína desses poderes celestes e a magnificência da exaltação do “Filho do Homem”.

Se esse evento se refere à ressurreição de Jesus ou sua posterior ascensão aos céus, permanece de fato um enigma. Wright argumentou que a exaltação do “Filho do Homem” em Mc 13,26 diz respeito à sua vindicação, e que esses eventos são uma predição profética daquilo que culminaria com a destruição do Templo, em 70 d.C. Considerando a referência aos abalos cósmicos como uma crítica, ao estilo da antiga profecia hebraica, contra a opressão imperial, talvez essa seja de fato a interpretação mais natural.

Embora o contexto discursivo de Mt 24,30 sugira a típica imagética da *parousia*, definitivamente não parece ser esse o caso em Mc 13,26. Que a tradição mais primitiva em Mc

---

<sup>471</sup> Jeremias argumenta, de forma bastante consistente, que a movimentação do “Filho do Homem” só veio a ganhar contornos cristológicos, em relação à *parousia*, em um segundo momento, e que o texto de Mc 13,26 testifica uma tradição mais antiga, em que essa associação cristã primitiva ainda não estava em curso, JEREMIAS, J., Neutestamentliche Theologie, p. 259-260. Dunn também argumenta no sentido de uma evolução, que parte de uma perspectiva primitiva, talvez remontando ao próprio Jesus, em que a movimentação do “Filho do Homem” é ascendente, mas que em determinado momento adquire novas nuances de interpretação: “A possibilidade óbvia que surge, é que houve uma tendência de inverter a direção da viagem no curso da transmissão da tradição de Jesus. O que começou como uma evocação direta da visão de Daniel, de uma exaltação e entronização explícita no céu, foi progressivamente desenvolvido para a ideia mais complexa de entronização seguida por uma redescida à terra”, DUNN, J. D. G., Jesus recordado, p. 987-988. (tradução nossa). Lane, no entanto, sustenta a posição contrária, argumentando que o texto de Mc 13,26 não segue Dn 7,13-14 neste ponto em particular e que a redação marcana constrói a típica imagem da *parousia*, LANE, W. L., The Gospel According to Mark, p. 475-476. Como se demonstrou na crítica redacional, o texto de Mt 24,27 já demonstra uma expectativa e um vocabulário que não estão presentes na redação marcana. Essas duas posições, em certa medida, ganharam espaço dentro da tradição canônica, refletem estágios primitivos e, em certa mediada, uma evolução hermenêutica. A análise historiográfica busca entender a construção do estágio mais primitivo, e a gênese do estágio secundário. Sem desconsiderar um em detrimento do outro, pontuando, porém, a importância de ambos dentro da tradição canônica.

<sup>472</sup> O texto de Dn 7,13, em aramaico, registra a seguinte construção verbal: “הָיָה הָיָה/estava vindo”. A LXX traduzindo o aramaico, traz o verbo “ἦρχετο/vinha”. Em Mc 13,26 utiliza-se o mesmo verbo da LXX, em um particípio que denota uma condição contínua, “ἐρχόμενον/vindo”.

13,26, com sua origem em Jesus, tenha evoluído aos moldes da expectativa cristã primitiva, manifesta em Mt 24,30, não deve estranhar ao leitor moderno. A antiga apocalíptica judaica sempre foi envolta em uma espécie de escatologia aberta.<sup>473</sup> O texto de Dn 7,13-14, talvez tenha de fato se cumprido com a fatídica derrota de Antíoco Epifânes, assim como o *apocalipse de Jesus*, em Mc 13,24-27, uma releitura de Dn 7,13-14, pode, por fim, ter se cumprido com a queda de Jerusalém em 70 d.C. No entanto, a interpretação tradicional da *parousia*, manifesta em Mt 24,30, pode ser a linha final que perfaz a escatologia cristã, que aguarda o retorno do seu Senhor.

#### 5.3.4. A reunião dos eleitos (Mc 13,27)

καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους ἑ καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς °[αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ./E *então ele enviará os seus anjos, e reunirá os eleitos dele dos quatro ventos, desde a extremidade da terra até à extremidade do céu.*

O versículo 27 está sintaticamente relacionado aos vv.24-26 pela expressão “καὶ τότε/*e então*”, formando um par sequencial com a mesma expressão que introduz o v.26.<sup>474</sup> Isso insere esses eventos dentro do cronograma escatológico do discurso: é o ponto culminante do *apocalipse de Jesus*. Como foi dito anteriormente, a voz discursiva de Mc 13,24-27 se passa na perspectiva do céu. Os abalos ocorrem nos astros celestes (vv.24-25), o “Filho do Homem” será visto sobre as nuvens do céu (v.26), e isso se mantém de forma ainda mais explícita no v.27. Dois atos podem ser distinguidos nesse último evento: (1) o envio dos anjos e (2) a reunião dos eleitos. Esse claramente é o desfecho final do discurso, sendo esses eventos da mais absoluta importância para se compreender as nuances apocalípticas de Mc 13,24-27.

O primeiro ato é marcado pelo verbo ἀποστέλλω, conjugado no futuro da terceira pessoa do singular “ἀποστελεῖ/*enviará*”, que tem como objeto direto “τοὺς ἀγγέλους/*os anjos*”. A presença de anjos é uma linguagem recorrente da imagética apocalíptica (1En 70,1-4; 71,13-17; 4Esd 4,1; 6,3; 7,85) e, embora Juan Mateos e Fernando Camacho identifiquem nesses anjos

<sup>473</sup> Collins argumenta que as alusões em Dn 7,13 não estão todas presentes em Mc 13,26, sendo essa relação de expansão de significados uma característica comum do gênero *apocalipse*. Essa condição de releitura histórica e imagética acaba, então, por gerar essa abertura hermenêutica, COLLINS, J. J., *A imaginação apocalíptica*, p. 43.

<sup>474</sup> O advérbio temporal “τότε/*então*” ocorre 160 vezes em todo *corpus* neotestamentário, envolvendo, normalmente, a possibilidade de dois aspectos temporais, que pode indicar um tempo futuro distante, ou então um tempo imediato. Uso de τότε com καὶ geralmente indica o aspecto de tempo imediato (Mt 7,23; 16,27; 24,10; Mc 13,21; Lc 21,27; 1Cor 4,5; Gl 6,4; 2 Ts 2,8), o que ocorre também na ocorrência paralela em Mc 13,26-27, BALZ, H. R.; SCHNEIDER, *Exegetical dictionary of the New Testament*, p. 367.

uma imagem dos discípulos, não há nada no texto que pressuponha esse tipo de significado estendido.<sup>475</sup> Pelo contrário, a presença de anjos celestiais é absolutamente esperada no gênero *apocalipse*, no qual frequentemente eles “representam o mundo celestial”, uma forma de “revelação do sobrenatural no reino terreno”.<sup>476</sup> Em Mc 13,27 eles aparecem sob autoridade do “Filho do Homem”, porém, de forma inusitada, não exercem a função de reunir os eleitos.

O verbo ἐπισυνάγω, em Mc 13,27b conjugado no futuro da terceira pessoa do singular “ἐπισυνάξει/*reunirá*”, tem como sujeito o “Filho do Homem”, e não os anjos, como em Mt 24,31.<sup>477</sup> A impropriedade que esse ser apocalíptico exerce em Mc 13,24-27 é absolutamente distinta da que se vê em seus paralelos sinóticos. Em 1En 70,1-4, o ato de reunir os eleitos é função dos anjos, mas na vasta literatura profética essa função é atribuída ao próprio Deus (Is 43,5; 49,5-6 Jr 31,8; Ez 36,24; Zc 8,8). Jesus não tem reservas em classificar o senhorio do “Filho do Homem” em termos divinos, o que parece ter sido atenuado na redação mateana, na qual a reunião dos eleitos é função dos anjos (Mt 24,31), talvez pressupondo uma distinção entre “Pai” e “Filho” bem mais acentuada. Essa distinção, porém, não está bem delimitada no discurso de Jesus, quando o “Filho do Homem” assume prerrogativas do próprio Deus.

O texto informa que a reunião dos eleitos será “ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ/*dos quatro ventos, desde a extremidade da terra até a extremidade do céu*”, uma alusão ao texto de Zc 2,6. Como se demonstrou anteriormente, não é uma alusão precisa,

<sup>475</sup> Juan Mateos e Fernando Camacho afirmam que “τῶν ἀγγέλων/*os anjos*”, em Mc 13,27, possuem o mesmo significado que “τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων/*os santos anjos*” de Mc 8,38. “A reunião dos eleitos é, portanto, a última missão dos seguidores de Jesus”, JUAN MATEOS; FERNANDO CAMACHO, *El Hijo del Hombre*, p. 127. (tradução nossa). No entanto, não há qualquer indício no contexto de ambos os textos que sugira tal identificação. Isso poderia facilmente ser identificado com aquilo que Carson chamou de “adoção injustificada de um campo semântico expandido”, uma vez que, embora esse seja um significado possível, embora raro (Lc 9,52), não há absolutamente nada no contexto que sugira a identificação dos “anjos” como “discípulos”. Neste caso, a falácia está na suposição de que o significado de uma palavra em determinado contexto é muito mais amplo do que o contexto em si permite, podendo trazer consigo todo o campo semântico do termo em questão. Às vezes, essa medida é chamada de ‘transferência ilegítima da totalidade’”, CARSON, D. A., *A exegese e suas falácias*, p. 57.

<sup>476</sup> A presença dos “ἀγγέλων/*anjos*” no Novo Testamento é substancialmente diversa. Em poucos casos pode significar “mensageiros” humanos (das 175 ocorrências, somente três vezes identifica personagens humanos, Lc 7,24; 9,52; Tg 2,25), mas geralmente denotam personagens celestiais: “O uso de ἄγγελος no NT é baseado no AT e na literatura intertestamentária: os anjos são mensageiros enviados por Deus; eles representam o mundo celestial; e sua aparição é uma revelação do sobrenatural no reino terreno. Mas a atividade e a essência dos anjos nunca se tornam um tema explícito. Pelo contrário, a sua existência e o conhecimento da sua existência são simplesmente pressupostos”, BALZ, H. R.; SCHNEIDER, *Exegetical dictionary of the New Testament*, p. 14. (tradução nossa).

<sup>477</sup> Em Marcos o verbo é conjugado no futuro da terceira pessoa do singular: “ἐπισυνάξει/*reunirá*”; em Mateus, no entanto, o verbo é conjugado no futuro da terceira pessoa do plural: “ἐπισυνάξουσιν/*reunirão*”. O verbo ἐπισυνάγω pode ter várias nuances dentro do Novo Testamento, mas nenhuma é mais forte e evidente do que a noção implícita de reunião do exílio, como a “reunião dos filhos de Jerusalém”, BALZ, H. R.; SCHNEIDER, *Exegetical dictionary of the New Testament*, p. 41.

o que confirma o caráter oral e histórico do extrato discursivo.<sup>478</sup> Evans acertadamente pontuou que a expressão não possui um significado teológico inerente, trata-se, na verdade, de um pleonasma e “significa simplesmente que os eleitos de Deus serão reunidos, não importa quão dispersos possam estar”.<sup>479</sup> Se este exílio do qual os eleitos serão reunidos diz respeito ao exílio que seria, então, ocasionado pela queda de Jerusalém, algumas décadas após o ministério de Jesus, não está absolutamente claro no texto, embora o contexto, com as evidências até aqui apresentadas, sugira que esta é a interpretação mais provável.

### 5.3.5. Excurso exegético – a interpretação de Mc 13,24-27

Em síntese, o discurso apresenta, em certa medida, uma diversidade de material redacional, mas pode-se ouvir claramente a voz do Jesus histórico. Após presenciar a corrupção do Templo, ele vai em direção ao Monte das Oliveiras, um lugar de recordações e expectativas escatológicas, para exortar seus discípulos para eventos que ainda estavam por acontecer. Perseguições, guerras, traições e uma série de outros eventos aguardavam seus ouvintes. Um quadro cronológico vai se construindo: após o princípio das dores, logo virá o período de tribulação. Este, porém, ainda não é o fim. Após a tribulação, “naqueles dias” – talvez os ouvintes tenham identificado o eco do “יהוה יום/*Dia de YHWH*” – os poderes do céu serão derrubados. A opressão e os opressores, como uma chuva de meteoritos, seriam definitivamente abalados. Ao caírem, os exércitos de poderes que se colocavam nas alturas, verão a vinda do “Filho do Homem” aos céus de onde eles próprios foram derrubados.

Envolto de sua corte angelical, esse ser apocalíptico reunirá os seus eleitos. Talvez os discípulos que o ouviam tenham estranhado a última parte – é Deus quem recolhe os exilados –, mas Jesus não declina de sua fala. Em breve esses mesmos discípulos veriam a queda de Jerusalém, talvez recordando-se da fala de Jesus. O cumprimento de uma profecia e a gênese de uma nova esperança. A expectativa pela sua segunda vinda surge, muito naturalmente, a

<sup>478</sup> O texto de Zc 2,6, na LXX, traz “ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ/*dos quatro ventos do céu*”, com o qual concorda o texto de Mt 24,31 “ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρων ἰ οὐρανῶν ἕως ἰ τῶν ἄκρων αὐτῶν/*desde uma das extremidades do céu até às outras*” ajustando sua fonte com construções pronominais. O texto mais primitivo de Mc 13,27, no entanto, traz a expressão adicional “ἀπ’ ἄκρου γῆς/*desde a extremidade da terra*”, desarmonizando do texto aludido, mas trazendo em si as marcas de uma tradição autêntica.

<sup>479</sup> Evans propõe, acertadamente, que se trata, neste caso, de uma expressão veterotestamentária padrão para retratar todas as regiões. “Não há nada de misterioso no significado de “os quatro ventos, desde o canto da terra até o canto do céu”. É uma linguagem pleonástica e significa simplesmente que os eleitos de Deus serão reunidos, não importa quão dispersos e dispersos possam estar”, EVANS, C. A., Mark 8:27-16:20, p. 330. (tradução nossa)

partir da tradição escatológica de reinterpretação apocalíptica. Como reinterpretaram Mateus e Paulo, uma “*parousia/presença*” ao som de trombetas (Mt 24,27-31; 1Ts 4,15-16).

Além da reinterpretação cristã primitiva, no entanto, deve-se reconhecer a voz histórica do *rabbi* galileu, que em seu discurso demonstrou ampla familiaridade com as fontes da apocalíptica judaica, especialmente Dn 7–12 e Similitudes de Enoque. Como em toda análise historiográfica, o discurso de um determinado autor não pode ser exclusivamente investigado pelas pressuposições de seus seguidores, mas também pela análise factual de suas fontes. Embora o tema da *parousia* de Cristo tenha sua importância para a construção teológica que se fundou sobre os discursos de Jesus, a partir dos quais seus primeiros discípulos criaram a expectativa de seu retorno, o dito preservado em Mc 13,24-27 é construído a partir da imagética apocalíptica de que o “Filho do Homem” seria levado aos céus (Dn 7,13; 1En 71,1), como sinal de sua vindicação e para o estabelecimento do Reino de Deus (Dn 7,14; 1En 71,17).

O pequeno extrato discursivo de Mc 13,24-27 é um registro da gênese da inauguração do Reino de Deus, um tema característico do Jesus histórico. Enquanto os poderes celestes seriam destronados de suas respectivas posições de poder, o “Filho do Homem” ascenderia aos céus, junto à corte celestial, para finalmente reinar sobre seus eleitos e libertá-los do exílio – o que acontece como clímax de uma sucessão de acontecimentos escatológicos. O fato de Paulo e Mateus, respectivamente, terem reinterpretado esse discurso à luz da expectativa de que Cristo retornaria uma segunda vez, não invalida o *logion* de Jesus e nem tão pouco a reinterpretação cristã primitiva. Como reiteradamente dissemos, é um traço importante da apocalíptica judaica a noção de que um texto poderia ser reinterpretado depois de ter-se cumprido. É, portanto, uma característica do processo de intertextualidade que a gênese do Reino tenha se transformado também nas raízes imagéticas da *parousia*. Um não deve ser anulado em detrimento do outro. Talvez seja essa a força mais elementar do *apocalipse de Jesus, o Judeu*.

## Capítulo 6: Considerações finais

Uma das principais características do texto de Mc 13,24-27 é a capacidade de nos colocar diante de uma das faces mais paradigmáticas de Jesus: o caráter apocalíptico de seu ensino. O desafio de uma aproximação exegética desse tipo continua sendo as muitas camadas históricas, sociais e literárias que a interpretação precisa vencer. Sem um percurso que seja absolutamente transdisciplinar, é pouco provável que se consiga atingir os diferentes espectros exegéticos envolvidos em um texto como o de Mc 13,24-27.

### 6.1. O *Status Quaestionis* – aspectos conclusivos

Alguns dos primeiros desafios se levantaram já no *Status Quaestionis*, a partir do qual podemos entender as principais dificuldades metodológicas, historiográficas, redacionais e de gênero. O levantamento bibliográfico desse capítulo mostrou as principais discussões, que de fato não se restringem a apenas um tema ou debate, mas perpassam pelo menos três áreas: o caráter composicional do texto, sua dinamicidade narrativa e contextual e a análise de seu gênero, esta última com especial interesse na relação de Mc 13,24-27 com o texto judaico de Similitudes de Enoque.

Não há dúvidas de que o principal ponto de divergência gire em torno da autoria e composição do texto. Com o levantamento do debate, a pesquisa pôde observar, no início do séc. XX, uma tendência mais forte pela rejeição de uma autoria que remonte ao próprio Jesus, especialmente pelo caráter apocalíptico/judaico do texto. A partir da segunda metade do séc. XX é que houve uma mudança mais significativa, em que se percebeu uma aproximação mais significativa entre o Jesus histórico e suas fontes judaicas. Foi também nesse período em que cresceu o número de comentários exegéticos sobre o Evangelho de Marcos, todos eles evidenciando a importância kerigmática de Mc 13,24-27, em um diálogo mais aberto entre metodologias diacrônicas e sincrônicas.

Por fim, o levantamento bibliográfico se aprofundou também, de forma mais direta, na relação de Mc 13,24-27 com Similitudes de Enoque, especialmente em razão de que ambos apresentam a figura do “Filho do Homem” como um personagem messiânico. Neste ponto as divergências também se demonstraram significativas, especialmente no que diz respeito à data de Similitudes, que muitos críticos postularam ser posterior ao ministério de Jesus. Foi possível observar, contudo, a partir do final do séc. XX, uma ligeira mudança no rumo das pesquisas,

com um número crescente de estudos apontando uma data mais antiga de Similitudes, anterior à composição dos evangelhos e mesmo ao ministério de Jesus.

## 6.2. Análise Retórica Bíblica Semítica – aspectos conclusivos

Como primeiro passo metodológico da pesquisa, o capítulo dois se propõe a uma análise sincrônica de todo o contexto redacional em que se encontra o texto de Mc 13,24-27, isto é, a seção narrativa disposta em Mc 11,1–13,27 – procurando enxergar o texto dentro de seus aspectos retóricos. No entanto, para o estabelecimento do método, faz-se também um recorte redacional, o que não deixa de ser um aspecto diacrônico, pressupondo os resultados obtidos na análise da constituição do texto, em que se observou o acréscimo redacional das duas parábolas dispostas em Mc 13,28-37. No geral, contudo, a abordagem desse capítulo segue uma perspectiva sincrônica, se valendo especialmente do método de Análise Retórica Bíblica Semítica.

A expressão maior desse capítulo se encontra justamente na identificação de uma estrutura concêntrica, através da qual os episódios foram entrelaçados de forma paralela. Nessa estrutura, alguns episódios estão relacionados nos níveis semântico, sintático e temático, e outros se ligam apenas pela íntima relação narrativa. O pequeno extrato discursivo de Mc 13,24-27, está ligado, naturalmente, ao desenvolvimento narrativo do discurso escatológico (Mc 13,3-27), enquanto o episódio da predição da queda do Templo (Mc 13,1-2) se liga à sequência de perícopes anterior ao discurso (Mc 12,38-40; Mc 12, 41-44; Mc 13,1-2).

Do ponto de vista do paralelismo, o discurso escatológico (Mc 13,3-27) forma um nítido enquadramento da estrutura, junto com o texto que narra a entrada triunfal (Mc 11,1-11). Os principais pontos de conexão se relacionam com o cenário, ambos mencionando explicitamente o Monte das Oliveiras (Mc 11,1/Mc 13,3); com as atribuições messiânicas, “Filho de Davi” (implicitamente, Mc 11,10) e “Filho do Homem” (explicitamente, Mc 13,26); além de se relacionarem narrativamente, uma vez que se demonstra um claro contraste entre uma entrada triunfal terrena (Mc 11,8-10) e uma entrada triunfal celeste (Mc 13,26).

Tudo isso, no entanto, se dá pela perspectiva do redator que organizou os episódios dentro dessa estrutura, o que às vezes não reflete a interpretação pela metodologia diacrônica. O ponto concêntrico da estrutura, uma apologia à ressurreição, já demonstra o caráter pós-pascal da retórica. O caráter complementar dos métodos pode gerar ao leitor a sensação de estar tendo acesso a coisas distintas, mas considera-se importante, como já observado, um esforço

em analisar o texto sob perspectivas e métodos diferentes: o modo retórico como nós o recebemos e também o processo historiográfico de sua formação..

### 6.3. Análise crítica – aspectos conclusivos

Após a Análise Retórica da seção em Mc 11,1–13,27, o quarto capítulo pôde se debruçar de forma mais intencional sobre os aspectos críticos de Mc 13,24-27. Os resultados colhidos nessa parte da pesquisa se demonstraram importantes para todo o restante do estudo. Adotando um percurso exegético em sintonia com o assim chamado método histórico-crítico. Buscando aplicar os diferentes métodos de forma relacional, apresentou-se tradução segmentada seguida de crítica textual, análise da constituição do texto e crítica redacional dos paralelos sinóticos.

Como primeiro passo, a tradução segmentada apontou uma série de aspectos semânticos, gramaticais e sintáticos do texto, que nortearam boa parte da aplicação metodológica subsequente. Além disso, porém, sinalizou os principais problemas de crítica textual. Como observado anteriormente, o *logion* de Mc 13,24-27, provavelmente, foi pronunciado por Jesus em aramaico, mas a tradição chegou até nós de forma escrita, em grego. A análise dos diversos problemas relacionados à preservação do texto grego, nos ajudou a enxergar, por outro lado, como o texto de Mc 13,24-27 foi transmitido nos primeiros séculos, incluindo tentativas de harmonização com os relatos sinóticos. As opções textuais foram feitas com base em uma análise minuciosa dos principais manuscritos gregos.

De caráter bem mais crítico, o método aplicado após a tradução e crítica textual foi a análise constitucional do texto de Mc 13,24-27. Em estreito diálogo com os problemas levantados na primeira parte do *Status Quaestionis*, a constituição do texto fez uma aproximação mais crítica ao texto. Fazendo uma abordagem do geral ao específico, a análise começou observando o caráter composicional do discurso escatológico, dentro do contexto narrativo que chegou até nós (Mc 13,1-37), para só então entender as dimensões redacionais do pequeno extrato discursivo exposto em Mc 13,24-27.

No geral, observou-se a presença de vários elementos editoriais, algumas interpolações redacionais e possível harmonização de tradições, como parece ser o caso das duas parábolas dispostas em Mc 13,28-37. De modo específico, o extrato de Mc 13,24-27 não apresenta indícios de interpolação, e parece se inserir bem no contexto do discurso escatológico. Não vimos motivos para não identificarmos como sendo pronunciado pelo próprio Jesus, logo após deixar o recinto do Templo e subir ao Monte das Oliveiras, onde pronunciou a maior parte

daquilo que hoje conhecemos como seu discurso escatológico (Mc 13,5-27), do qual faz parte seu pequeno apocalipse (Mc 13,24-27).

Estreitamente ligada aos aspectos composicionais abordados na constituição do texto, a crítica da redação, ainda no capítulo quatro, fez um levantamento da relação entre Mc 13,24-27 e seus paralelos sinóticos (Mt 24,29-31; Lc 21,25-28). Como resultado da análise, vários elementos de diferenças e similaridades foram encontrados. Esses elementos tendem a ser harmonizados em alguns comentários, mas suas características próprias não somente devem ser respeitadas como levadas em máxima consideração no processo exegético.

Um dos pontos elementares da crítica redacional foi a identificação do caráter mais antigo de Mc 13,24-27, que tem uma teologia bem menos desenvolvida, especialmente em relação a Mt 24,29-31, além de não carregar os traços que parecem contextualizar o extrato discursivo com os eventos que culminaram com a queda do Templo, em 70 d.C., como presentes em Lc 21,25-28. Enquanto seus paralelos carregam as marcas de seus redatores, Mc 13,24-27 parece transparecer uma tradição bem menos trabalhada, de modo que parece refletir melhor o caráter oral do discurso histórico de Jesus.

#### 6.4. Análise de Gênero e Comentário Exegético – aspectos conclusivos

O último capítulo retoma alguns dos pontos desenvolvidos na análise crítica, mas agora com uma especial atenção aos aspectos de gênero de Mc 13,24-27, trazendo, por fim, um comentário exegético ao texto. A importância desse tipo de análise está justamente no caráter muitas vezes atípico do gênero de Mc 13,24-27: o *apocalipse*. Não são poucos os estudos exegéticos que tendem a enfatizar o caráter teológico de Mc 13,24-27, normalmente ao custo de desvalorizar as dimensões do gênero.

Para a análise de gênero, quatro passos se demonstraram de especial valor: (1) uma retrospectiva histórica do gênero, introduzindo suas principais características; (2) quais são as principais fontes da apocalíptica judaica, e como os elementos constitutivos desse gênero foram sendo desenvolvidos; (3) como os principais elementos de gênero presentes em Mc 13,24-27 foram antes desenvolvidos nos primeiros proto-apocalipses da literatura profética e posteriormente assimilados nos primeiros *corpora* apocalípticos; (4) por fim, como essa análise interfere no modo como devemos enxergar Jesus o autor do *apocalipse* de Mc 13,24-27.

O resultado mais significativo da retrospectiva histórica é justamente fornecer um subsídio metodológico ao gênero *apocalipse*. Não é suficiente afirmar ao leitor o gênero de Mc

13,24-27, mas é preciso pontuar suas principais características, os elementos necessários para se classificar um texto dentro desse gênero e, sobretudo, como ele fornece ao leitor um modo próprio pelo qual o texto deve ser lido. Uma tabela com os principais elementos do gênero *apocalipse*, nessa parte, fornece um suporte crítico para se desenvolver os elementos de gênero presentes no pequeno extrato discursivo de Mc 13,24-27.

A análise das principais fontes desse gênero estabeleceu um dos principais paradigmas dessa pesquisa, que Jesus compartilhava de uma tradição comum com o judaísmo enóquico, com as tradições subjacentes em Daniel 7–12 e em alguns dos escritos sectários de Qumran, tradição que se manifesta de forma explícita em Mc 13,24-27. Compreender como essas tradições evoluíram é como perceber o desenvolvimento de um padrão literário, é entender o mundo literário do qual Jesus fazia parte.

Um dos aspectos mais importantes dessa análise foi entender como os elementos de gênero presentes em Mc 13,24-27 possuem uma história anterior. Ao Jesus utilizar a linguagem de abalos cósmicos, ele remetia seu ouvinte a um mundo imagético que ele certamente reconheceria, mas que muitas vezes escapa ao *background* cultural do leitor moderno. O mesmo ocorre, como demonstrado, com o conceito de tribulação, o uso de “naqueles dias”, a presença do “Filho do Homem” e a reunião dos eleitos como expressão do fim escatológico do exílio.

O resultado historiográfico da análise de gênero, por fim, se demonstrou em uma melhor compreensão das tradições literárias com a qual Jesus interagiu, permitindo uma aproximação mais concreta dos aspectos histórico-literários que os cercavam. A imagem de um Jesus cristão, anunciando sua própria *parousia* para um público de Bíblia aberta talvez seja a mais recorrente ao se falar de Mc 13,24-27, mas perceber as nuances de gênero nos possibilita um novo olhar não somente sobre o texto, mas também sobre Jesus, o judeu.

Como expressão última dos métodos aplicados, seguindo um desenvolvimento mais narrativo, o comentário exegético, ao final do capítulo cinco, proporcionou uma evolução significativa na pesquisa. Vários dos elementos apresentados no *Status Quaestionis* e desenvolvidos metodologicamente nas análises crítica e de gênero, receberam um tratamento mais interpretativo nessa etapa. As linhas históricas por trás das metáforas, a dramática linguagem de abalos cósmicos, a movimentação singular do “Filho do Homem” e o paradigmático desfecho em referência ao fim do exílio, são fragmentos que se encontram em um enredo bem estruturado. Juntos, não são apenas elementos de gênero ou extratos

redacionais, mas imagens que se fundem para formar um *apocalipse* bem delineado, que precisa ser interpretado como uma unidade completa, o que se fez nessa última etapa exegética.

A pesquisa percorreu um itinerário metodológico que muitas vezes se demonstrou desafiador. A exegese não pode se restringir a escavar os extratos redacionais de um texto, precisa observar como ele chegou até nós. De outro modo, não pode se conformar com os traços que nos permitiram ver na superfície, precisa encontrar as memórias ocultas do texto. O pequeno *apocalipse* disposto em Mc 13,24-27 traz as marcas da retórica semítica que perpassa a seção narrativa de Mc 11,1–13,27, mas também os traços da forte personalidade de Jesus, o rabi galileu que anunciou a queda dos poderes imperiais (Mc 13,24), a vindicação do “Filho do Homem” (Mc 13,26) e o fim escatológico do exílio (Mc 13,27): *o apocalipse de Jesus, o Judeu*.

## Referências bibliográficas

- ADAMS, E. **The stars will fall from heaven: cosmic catastrophe and the world's end in the New Testament and its world**. Edimburgo: T & T Clark, 2007.
- BARKER, M. **O profeta perdido – O Livro de Enoque e sua influência sobre o cristianismo**. São Paulo: Filocalia, 2021.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BEALE, G. K. **Teologia Bíblica do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.
- BOCCACCINI, G. **Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.** Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- BOCCACCINI, G. **Beyond the Essene hypothesis: the parting of the ways between Qumran and Enochic Judaism**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1998.
- BOCCACCINI, G. **Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico**. São Paulo: Paulus, 2010.
- BRANDINBURGER, E. **Markus 13 und die Apokalyptik**. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- BROER, I. **ἐξουσία**. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1990, p. 9-11.
- BROWNLEE, W. H. Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea Scrolls. *The Biblical Archaeologist*, v. 14, n. 3, 1951, p. 54-76.
- BULTMANN, R. **The History of the Synoptic Tradition**. New York: Harper & Row, 1963.
- BYZANTINE TEXTFORM 2005: **The New Testament in the Original Greek**. Massachusetts: Chilton Book Publishing Southborough, 2005.
- CARMONA, A. R. **Evangelio de Marcos**. Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén. Sevilla: Desclée De Brouwer, 2009.
- CARSON, D. A. **A exegese e suas falácias**. São Paulo: Vida Nova, 1992.

- CATCHPOLE, D. R. **Source, form and redaction criticism of the New Testament**. Leiden: Brill, 1997.
- CHARLES, R. H. **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament (Vol. 1-2)**. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). **Parables of Enoch: A Paradigm Shift**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- COLLINS, A. Y. **Mark: A Commentary**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- COLLINS, J. J. **A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.
- COLLINS, J. J. **SEMEIA 14: Apocalypse: The morphology of a genre**. Missoula: Society of Biblical Literature, 1979.
- COMFORT, P. W. **New Testament Text and Translation Commentary**. Illinois: Tyndale House Publishers, 2008.
- COWPER, B. H. **Novum Testamentum Graece ex antiquissimo Codice Alexandrino**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012.
- CRANFIELD, C. E. B. **The Gospel According to St Mark**. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1959.
- CROSSLEY, J. G. **The date of Mark's gospel. Insight from the Law in Earliest Christianity**. London: T & T Clark International, 2004.
- DODD, C. H. **The framemork of the gospel narrative**. The expository times, v. 43, n. 9, 1932, p. 396-400.
- DUNN, J. D. G. **Jesus Recordado**. Contagem: Biblioteca Teológica; São Paulo: Paulus, 2022.
- DUNN, J. D. G. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2009.
- EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**. Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 2005.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

- ERNST, J. **Il Vangelo secondo Marco. Vol. 1**, Il Nuovo Testamento commentato, Brescia: Morcelliana, 1991.
- EUSÉBIO. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.
- EVANS, C. A. **Mark 8:27–16:20**. Word Biblical Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- FISCHER, B. et al (Eds.). **Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- FOCANT, C. **L'évangile selon Marc (CbNT 2)**. Paris: Cerf, 2004.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. **Textos de Qumran**. Petrópoles: Vozes, 1994.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds.). **The Dead Sea scrolls study edition**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. **Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran**. Leiden: Brill, 2018.
- GNILKA, J. **El Evangelio Según San Marcos, Vol. 1: Mc 1-8,26**. Salamanca: Sigueme, 1986.
- GOLDINGAY, J. **Daniel, Volume 30**. Michigan: Zondervan Academic, 2019.
- 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. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, 2019, p. 155-170.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**. v. 2, n° 3, 2021, p. 9-41.
- GONZAGA, W.; SANT'ANNA, F. G., Marcos 13,1-2: sinais escatológicos. In: GONZAGA, W. et alii. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Letra Capital, 2023, p. 41-68.
- GRABBE, L. L. "Son of man": its originand meaning in Second temple judaism. In: STUCKENBRUCK, L. T.; BOCCACCINI, G. **Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality**. Atlanta: SBL Press, 2016, p. 169-197.
- GRASSO, S. **Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento**. I libri biblici. Roma: Paoline, 2003.
- GREEN, J. B. **The gospel of Luke**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1997.
- GUELICH, R. A. **Mark 1-8:26 (WBC 34A)**. Dallas: Thomas Nelson Inc, 1989.

- HAGNER, D. A. **Matthew 14-28**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2018.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.
- HEDRICK, C. W. **A função de “enunciados sumários” na composição do evangelho de Marcos: um diálogo com Karl Schmidt e Norman Perrin**. *Oracula*, v. 2, n. 4, p. 1-25, 2006.
- HENDRIKSEN, W. **Marcos**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015.
- HOLMES, M. W. (et all), **Greek New Testament**. Geórgia: SBL Edition, 2010.
- HORSLEY, R. A. **Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial**. São Paulo: Paulus, 2004.
- HORSLEY, R. A. **Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana**. São Paulo: Paulus, 2010.
- HURTADO, L. W. **Senhor Jesus Cristo. Devoção a Jesus no Cristianismo Primitivo**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- HURTADO, L. W. **Text-Critical Methodology and Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark**. Michigan: Eerdmans, 1981.
- INCIGNERI, B. J. **The Gospel to the Romans: the setting and rhetoric of Mark’s Gospel**. Leiden: Brill, 2003.
- JEREMIAS, J. **Neutestamentliche Theologie**. Tubinga: Mohr Siebeck, 1971.
- JOSEPHUS, F.; WHISTON, W. (Trad.). **The Works of Josephus: New Updated Version**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1960.
- JUAN MATEOS; FERNANDO CAMACHO. **El hijo del hombre: hacia la plenitud humana**. Cordoba: Ed. El Almendro, 1995.
- HAHN, F. **υἱός**. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1990, p. 381-391.
- KENNEDY, G. A. **New Testament interpretation through rhetorical criticism**. Chapel Hill: UNC Press Books, 2014.
- KENYON, F. G. **The Chester Beatty Biblical Papyri**. London: Walker, 1933.
- KITTEL, G. et al. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento (vol. 2)**. São Paulo: Paulus, 2005.

- KREMER, J. **θλίβω**. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1990, p. 151-153.
- LANE, W. L. **The gospel of Mark**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1974.
- LAW, D. R. **The historical-critical method: A guide for the perplexed**. London: T & T Clark International, 2012.
- LENTZEN-DEIS, F. **Comentário ao Evangelho de Marcos: Modelo de Nova Evangelização**. São Paulo: Ave Maria, 2003.
- LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains**. Swindon: United Bible Soc., 1989.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- LUZ, U. **Matthew 21-28**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- MAIUS, A. **Novum Testamentum Graece ex antiquissimo Codice Vaticano**. Lipsiae: F. A. Brockhaus, 2012.
- MARCUS, J. **Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 27)**. New York: Yale University Press, 2000.
- MATTILL, A. J. The way of tribulation. **Journal of Biblical Literature**, v. 98, n. 4, 1979, p. 531-546.
- MCCOMISKEY, D. S. Exile and Restoration from Exile in the Scriptural Quotations and Allusions of Jesus. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 53, n. 4, 2010, p. 673-693.
- METZGER, B. M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2<sup>a</sup> ed. New York: United Bible Societies, 1994.
- METZGER, B. M.; EHRMAN, B. D. **The Text of the New Testament**. Moscou: Рипол Классик, 1968.
- MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. **A análise retórica - Um novo método para compreender a Bíblia**. Brotéria 137, 1993, p. 391-408.
- MEYNET, R. **I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica**. Gregorianum, v.77, n.3, 1996, p. 403-436.

- MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. **Il Vangelo di Marco (RBS 8)**. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.
- MEYNET, R. La retorica biblica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, mai./ago.2020, p. 431-468.
- MEYNET, R. **Rhetorical Analysis. An Introduction a Biblical Rhetoric**. Sheffield: Academic Press, 1998.
- MORRIS, L. **Luke – An introduction and commentary**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1988.
- MULHOLLAND, D. M. **Marcos: Introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- MYERS, C. **O Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NOLLAND, J. **Luke 18:35-24:53**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2018.
- O'CALLAGHAN, J. **Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrân**. Madrid: La Editorial Catolica, 1974.
- PARKER, P. A Second Look at The Gospel before Mark. *Journal of Biblical Literature*, v. 100, n. 3, 1981, p. 389-413.
- PAROSHI, W. **Origem e transmissão do texto do Novo Testamento**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- PÉREZ MILLOS, S. P. **Marcos**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 2014.
- PERRIN, N. The interpretation of the Gospel of Mark. *Interpretation*, v. 30, n. 2, 1976, p. 115-124.
- PERRIN, N. **The Son of Man in ancient Judaism and primitive Christianity: A suggestion**. Chicago: Chicago Society of Biblical Research, 1966.
- PERRIN, N. **Rediscovering the teaching of Jesus**. London: SCM Press, 1967.
- PHILO; COLSON, F. H. **Philo, Volume IX: Every Good Man is Free. On the Contemplative Life**. Massachusetts: Harvard University Press, 1941.
- PITRE, B. The Tribulation in late Second Temple Judaism. In: **Jesus, the Tribulation and the End of the Exile**. Notre Dame: Univerty of Notre Dame, 2004, p. 41-142.
- POHL, A. **Evangelho de Marcos: comentário esperança**. Curitiba: Editora Esperança, 2020.

- RADL, W. παρουσία. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1990, p. 43-44.
- RAHLF, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes** edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RAMOS, D. da S. **Os céus serão abalados: textos-fonte e contextuais em Mc 13,24-27**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2021.
- READ-HEIMERDINGER, J.; RIUS-CAMPS, J. (Eds.). **A gospel synopsis of the Greek text of Matthew, Mark and Luke: a comparison of Codex Bezae and Codex Vaticanus**. Leiden: Brill, 2014.
- ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.
- ROWLEY, H. H. **Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit: Eine Studie über jüd. u. christl. Apokalypsen vom Buch Daniel bis z. Geheimen Offenbarung**. Benziger, 1965.
- RUSSELL, D. S. **The method and message of Jewish apocalyptic 200 BC-AD 100**. Glasgow: University of Glasgow, 1965.
- SACCHI, P. **Jewish Apocalyptic and its History**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- SANDERS, E. P. **Jesus and Judaism**. Minneapolis: Fortress Press, 1985.
- SCHMID, J. **Das Evangelium nach Markus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- SCHWEITZER, A. **The Quest of the Historical Jesus**. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- SCHWEITZER, A. **A busca do Jesus histórico**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- SCRIVENER, F. H. **Codex Bezae Cantabrigiensis**. London: Pittsburgh, 1864.
- SELLEW, P. Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel. *Journal of Biblical Literature*, v. 108, n. 4, 1989, p. 613-634.
- SMITH, S. H. The Literary Structure of Mark 11: 1-12: 40. *Novum Testamentum*, v. 31, n. 2, 1989, p. 104-124.
- STANDART, B. **Marco. Vangelo di una notte vangelo per la vita**. Commentario, Testi e Commenti, A2. Bologna: EDB, 2012.
- STEIN, R. H. **Mark**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- STEIN, R. H. **Jesus, the temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13**. Illinois: InterVarsity Press, 2014.

- STRAUSS, D. F. **The Life of Jesus - Critically Examined**. Edimburgo: T&T Clark, 2010.
- SWEET, H. B. (Ed.) **The Old Testament in Greek: According to the Septuagint**. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1909.
- TAYLOR, V. **The Gospel according to St. Mark**. London: Macmillan Press, 1966.
- TURNER, D. L. **Matthew**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a cruz de Cristo: Messianismo e poder temporal a partir de SlSal 17 e de Mc 12, 13-17. *Reflexus*, v. 12, n. 20, 2018, p. 521-542.
- VERMES, G. **Jesus, o Judeu: Uma leitura dos evangelhos feita por um historiador**. São Paulo: Loyola, 1990.
- VON TISCHENDORF, C. (org), **Novum Testamentum Sinaiticum**. Lipsiae: F. A. Brockhaus, 1863.
- VON TISCHENDORF, C. (org), **Novum Testamentum Graece**. Lipsiae: Sumptibus Adolphi Winter, 1859.
- WALCK, L. W. The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels. In: CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). **Parables of Enoch: A Paradigm Shift**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 231-268.
- WALCK, L. W. **The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew**. London: A & C Black, 2011.
- WALLACE, D. B. **Gramática grega**. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.
- WEBER, R.; GRYSO, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento. Manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.
- WILLIAMSON, Jr L. **Marco, Collana Strumenti**. Torino: Claudiana, 2004.
- WRIGHT, A. G. The Widow's Mites: Praise or Lament. A Matter of Context. *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 44, n. 2, 1982, p. 256-265.
- WRIGHT, A. T. The Demonology of 1 Enoch and the New Testament Gospels. In: STUCKENBRUCK, L. T.; BOCCACCINI, G. **Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality**, 2016, p. 215-243.
- WRIGHT, N. T. **Jesus and the Victory of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- WRIGHT, N. T. **Paulo: novas perspectiva**. São Paulo Loyola, 2009.
- WRIGHT, N. T. **A ressurreição do Filho de Deus**. São Paulo: Paulus, 2020.