



Jesus: uma análise do seu processo de divinização pela comunidade joanina no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana.

Daniel Soares Veiga

Doutorando (PPGH/UERJ)

<http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>

Resumo: O propósito deste artigo é analisar como a comunidade cristã joanina transformou a imagem do messias Jesus num deus. Esta mudança, isto é, a transformação de Jesus – que nos sinópticos é retratado apenas como um agente da salvação – em um deus preexistente foi uma mudança revolucionária para o movimento cristão.

Palavras-chave: Jesus, Enoque, divinização, mitologia e magia.

Abstract: The purpose of this article is analyze how johannine christian community turned the image of Jesus into a god. This change, that is, the transformation of Jesus – which in the synoptics is portrayed only like an agent for salvation – into a preexisting god, was a revolutionary change for the christian movement.

Key-words: Jesus, Enoch, divinization, mythology and magic.

A hipótese da minha pesquisa tem como um dos pressupostos teóricos os estudos antropológicos de Clifford Geertz (1991) e o seu conceito de Estado-Teatro, elaborado a partir da análise da sociedade balinesa no século XIX. É este conceito de Estado-Teatro que eu aplicarei ao focar o universo da cultura político-religiosa existente na sociedade imperial romana e a maneira como ele foi apresentado e assimilado por um grupo marginal dentro desta sociedade; no caso em questão, pela comunidade cristã joanina.

De início, é mister que se diga que os cerimoniais da Roma Imperial, bem como os do Estado de Bali (antes da colonização holandesa) serviam como um teatro metafórico concebido para exprimir uma visão da realidade e para moldar as condições de vida existentes em consonância com esta realidade. Segundo Geertz, o objetivo do teatro cerimonial era representar uma ontologia e, ao formulá-la, fazê-la acontecer, torná-la real.

Na sociedade balinesa, o rei, ao ser queimado, tornava-se uma ativação das formas divinas ao mesmo tempo em que ele próprio se tornava uma dessas formas. Igualmente, na Roma Imperial, havia a celebração da apoteose do imperador, que tinha início no ritual da cremação. Uma vez cremado o corpo do imperador, bastava a ratificação do senado e, dali em diante, ele passava a usufruir de um caráter divino. Portanto, do mesmo modo como o rei balinês, o imperador romano era transformado num ícone por uma cerimônia de Estado.

Grandes empreendimentos públicos envolvendo a sociedade inteira, os adereços e cenários do Estado-Teatro eram, como seus dramas, basicamente os mesmos. O que variava era o número de pessoas captadas pela representação, a elaboração com que os temas eram desenvolvidos e o impacto do evento na vida dos súditos em geral, sobretudo no cotidiano de grupos periféricos que orbitavam ao redor da bacia mediterrânica, particularmente neste caso, sobre os cristãos que integraram a comunidade joanina.

Não podemos esquecer que com as suas conquistas, os romanos entraram em contato com as dinastias helenísticas, como os selêucidas na Síria e os ptolomeus, no Egito, onde os soberanos eram considerados seres divinos. Estas idéias foram incorporadas pelo cerimonial nos funerais dos imperadores romanos. (PINTO, 1997: 354).

O Império Romano torna-se, então, uma coleção de palcos no qual dramas exemplares sobre ascendência e subordinação eram representados inúmeras vezes.¹ Assim como em Bali, também na sociedade romana, a cerimônia de cremação do rei/imperador servia para a confirmação do seu *status*. Em ambos os casos, a cremação era composta por três enormes “explosões de energia simbólica”: uma social (no caso romano refiro-me às procissões que trasladavam o corpo do imperador do fórum para o Campo de Marte), uma estética (a pira funerária) e uma natural (neste caso, o fogo). Toda a cerimônia era uma demonstração gigantesca da indestrutibilidade da hierarquia face às forças niveladoras mais poderosas que o mundo podia reunir: a morte e a anarquia.

A rivalidade era a força motriz do Império Romano, isto é, a luta dos colonizados no sentido de estreitarem o fosso que os separava dos colonizadores abrangia a todos, levando-os a se esforçarem para imitar certos padrões. E os cristãos não foram uma exceção.

O Império Romano era uma representação da forma como a realidade estava organizada, uma vasta imagem dentro da qual objetos, estruturas (como os templos para abrigar a imagem divinizada do imperador), práticas (como os julgamentos, que decidiam o destino das pessoas) e atos, tinham uma capacidade própria. As paixões eram tão culturais quanto os dispositivos, e o modo de pensar (hierárquico, simbolista e teatral) que inspirava os romanos, inspirou também os cristãos. Em outras palavras, estabeleço aqui a hipótese de que a teatralidade da divinização do imperador inspirou a teatralidade da divinização de Jesus, isto é, transformou o momento da sua morte num evento sobrenatural, onde Jesus assumiria de vez (na mente dos cristãos joaninos) a sua natureza divina. Só que este, para morrer, “precisava” (o redator joanino está escrevendo sobre algo que já era um fato consumado e necessitava dar uma razão lógica a este fato) ser condenado ao suplício depois de passar por um julgamento. Por isso, na ótica do evangelista, o julgamento recebeu um destaque especial, pois somente ele poderia racionalizar os instantes finais que deveriam conduzir, inexoravelmente, à morte de Jesus.

Se na sociedade balinesa estudada por Geertz, o reino era construído construindo-se um rei, e o rei era construído construindo-se um deus através da sua

¹ - Penso, por exemplo, na Judéia, onde o rei Herodes Magno mandou edificar a cidade de Cesaréia Marítima em homenagem a seu patrono imperial. Nesta cidade, ele ajudou a promover o culto do *divino Augusto*. Para maiores detalhes, ver HORSLEY, Richard & HANSON J. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. SP, Paulus, 1995.

morte; a recíproca era verdadeira para o império romano. A extravagância dos rituais do Estado não era só a medida da sacralidade do imperador, era também a medida do bem-estar do império. Além disso, a imagem do imperador também era fundamental para transmitir comportamentos e atitudes que se esperavam do seu povo. Visualizar era imitar e imitar era personificar. Era o culto do imperador que o elevava de senhor a ícone, isto porque, sem o drama do estado-teatro geertziano, a imagem de divindade composta não poderia sequer formar-se.

Warren Carter (2008) dedica um capítulo do seu livro para abordar o fenômeno da apoteose dos imperadores romanos. E ele começa discorrendo sobre a apoteose do lendário fundador de Roma: Rômulo. Quanto à ascensão deste herói mítico, o autor Plutarco nos fornece algumas informações pelas quais sabemos que a apoteose de Rômulo serviu de modelo para as apoteoses subseqüentes dos imperadores. (Plutarch, *Lives. Romulus* 1.27.6-8).

A estória começa com o misterioso desaparecimento de Rômulo, mistério que suscita suspeitas de que ele tivesse sido assassinado. Entretanto, o relato de Plutarco esclarece que a sua ausência deveu-se a sua subida aos céus por um chamado divino, após o qual retorna brevemente, com o consentimento dos deuses, a fim de transmitir uma mensagem ao seu amigo Julius Proculus. Nela, Rômulo revela que os deuses permitiram sua volta ao mundo terreno com a missão de fundar uma cidade que seria a mais poderosa da Terra e após isso, ele deveria tornar a habitar o mundo celestial. Rômulo recomenda que seus compatriotas vivam com moderação e que, se assim procederem, eles alcançarão o estágio mais elevado do poder humano. Rômulo ressalta que ele será uma divindade à altura para com os seus conterrâneos. (Plutarch, *Lives. Romulus*. 1.28.1-3).

Outra coisa que podemos apreender dos relatos de Plutarco é que as pessoas são instruídas a honrar o soberano falecido como um deus, atribuindo a sua retirada do mundo terreno como uma apoteose, mantendo a certeza de que ele transformou-se, sem dúvida, em um deus. Warren Carter compreende que Julius Proculus termina desempenhando uma função bem importante nos debates futuros acerca das apoteoses de Júlio César e de Augusto, na medida em que ele foi uma testemunha da ascensão do fundador de Roma aos céus. E doravante, este papel de testemunha se tornará um clichê a ser coreografado no que se refere à apoteose dos futuros imperadores. (CARTER, 2008:320).

Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto (1997), nos informa que a *apotheosis* (transformação em deus) se iniciava com o funeral do imperador, o qual seguia o padrão dos funerais da nobreza romana, continuando com a declaração por parte de uma testemunha da sua ascensão aos céus perante os membros do senado, o qual proclamava a sua divindade. O mesmo autor faz a observação de que, originariamente, a divinização do imperador não era automática, pois após a cremação, o processo de divinização devia passar por um debate entre os senadores sobre os méritos do imperador falecido. Para o autor, só com o crescente poder do imperador na sociedade romana, é que o papel do senado foi se tornando cada vez mais secundário e, a partir do século II d.C., a divinização do imperador passou a ser feita na própria pira funerária, de um modo que, a pira deixou de ser um mero rito funerário para se tornar no evento dramático da apoteose. (PINTO, 1997:357).

Todavia, eu creio que este fenômeno tenha ocorrido já no final do século I d.C., pois sabemos por fontes literárias que Domiciano (81-96 d.C.) construiu templos para seu pai Vespasiano e seu irmão, Tito, além de ter mandado erigir um templo dedicado aos flavianos. (Marcial. *Epigramas* 9.1.6-10; 9.34). O fato de um imperador idealizar um templo para homenagear a sua dinastia, me leva a conjecturar que a deificação dos imperadores logo depois da morte, estava se delineando como algo natural neste período e que, portanto, o parecer do senado sobre este assunto estava se reduzindo a uma mera praxe burocrática para ratificar o que já era dado como certo.

Quando Júlio César foi assassinado, seu filho adotivo, Otávio Augusto, organizou uma série de jogos em sua homenagem. Suetônio narra que nessa ocasião um cometa apareceu por sete dias durante os jogos e que Otávio e outros testemunharam e interpretaram o cometa como sendo um sinal da alma de César nos céus. (Suetônio. *Deified Julius* 1.88). O relato da apoteose de César por Ovídio inclui profecias sobre o reinado de Augusto. Ovídio narra que depois que Augusto fixou seu domínio sobre a terra e o mar, ele estabeleceu a paz e promoveu as leis. Isto garantiu que ele tivesse sua própria apoteose. Segundo Ovídio, Augusto "*tomou seu assento celestial e (...) removido da nossa presença, ouviu nossas preces*". (Ovídio. *Metamorfoses* 15.832-839).

Quando Augusto morreu, em 14 d.C., não houve muita hesitação sobre o mérito da sua divinização. Suetônio narra que o corpo do imperador foi carregado nos ombros dos senadores até o Campo de Marte e lá foi cremado. O autor também relata que um

ex-pretor jurou ter visto o vulto do imperador subir aos céus logo após a sua cremação. (Suetônio. *Deified Augustus* 100.4).

Percebemos que o relato da apoteose de Rômulo serviu de modelo a ser imitado pelos imperadores, sendo o ponto de partida para o estabelecimento de uma tradição sociocultural que tornou-se um dispositivo de legitimação política. A figura de Rômulo possuía um simbolismo único que fazia dele a imagem prototípica a ser adotada como parâmetro e elemento-chave no engendramento da tradição político-religiosa da Roma imperial.

Figura mítica, Rômulo se encaixa no conceito de mito fundador de uma nação. A idéia do herói mítico cujos feitos heróicos e/ou sacrifício lança os fundamentos que tornam possíveis o florescimento de uma comunidade era algo partilhado por diferentes povos e culturas.

Regina Bustamante, em um artigo intitulado *Rômulo e a fundação do mundo* (2001), salienta que na biografia dos heróis (no caso, Rômulo), estes podem aparecer como protótipos do seu povo ou executores de um destino histórico que excede sua própria individualidade. Por meio da pesquisa de relatos sobre a origem mítica de Roma, Regina Bustamante expõe todo simbolismo que envolve a fundação da cidade por intermédio do seu lendário fundador. É sabido que ele e seu irmão, Remo, foram amamentados por uma loba, animal selvagem que representa a ordem primordial, sem leis, cultos e normas, portanto, anterior à civilização representada pela cidade. A criação de um mundo novo, civilizado, teria que se dar a partir da ordem primordial, caótica. E para romper com a homogeneidade espacial do caos era preciso sacralizar o espaço, demarcá-lo e, assim, realizar a “fundação do mundo” destacando um território do meio cósmico que o envolve para torná-lo qualitativamente diferente. Exatamente o que faz Rômulo ao escavar a terra, formando o *pomerium*, uma espécie de fronteira sagrada (Plutarch. *Lives. Romulus* 1.11.3).

De acordo com a pesquisadora, as sociedades tradicionais caracterizam-se por contrapor o território organizado, o “nosso mundo”, o Cosmo, ao espaço desconhecido que o cerca e está além das fronteiras, formando uma espécie de “outro mundo”, o Caos, um espaço estranho, misterioso e ameaçador. Consoante Regina Bustamante, o ritual de fundação transforma simbolicamente em Cosmo o território ainda pertencente ao Caos amorfo quando repete ritualmente um ato primordial de cosmogonia ao sulcar pela primeira vez a terra, marcando e organizando o espaço caótico. (BUSTAMANTE, 2001:335).

Para tanto, devemos examinar o conceito antropológico de mito e sua importância como um balizador das instituições sociais que asseguram a sobrevivência de um povo. E aqui eu recorro aqui ao segundo quadro teórico da minha pesquisa, que são os estudos de Jean Pierre Vernant (1999) sobre o mito na Grécia Antiga, aplicando-os ao panorama do mundo romano. Vernant, em suas pesquisas, exalta os mitos por considerá-los a inspiração na construção de um aparato religioso. Aparatos como estátuas e pinturas em vasos e paredes servem, por sua vez, de inspiração no estabelecimento das regras dos rituais. Por isso, para Vernant, mito é sinônimo de tradição. Ainda na ótica do autor, o mito, longe de ser uma vaga expressão de sentimentos individuais, é um sistema simbólico institucionalizado, uma conduta verbal codificada que classifica, coordena, agrupa e veicula maneiras de sentir semelhanças (entre aqueles que habitam o mesmo espaço que eu) e dessemelhanças (daqueles que vivem em outros lugares). Em suma, o mito organiza a experiência (a experiência político-religiosa, por exemplo). No mito e pelo mito, o pensamento se modela exprimindo-se simbolicamente; ele se coloca ao mesmo tempo em que se impõe. O mito, na concepção de Vernant, traz as marcas de uma civilização. Poder-se-ia dizer que ele define a identidade de um povo. (VERNANT, 1999:120).

Referindo-me ao povo romano neste caso em particular, o foco abordado em questão é a função da figura mítica de Rômulo. Ele é o fundador de Roma, pai e ancestral comum de todos os romanos. Ao fundar a cidade, ele semeou e fez germinar as sementes que deram origem a toda uma civilização, difundindo lei e ordem onde antes predominavam o caos e a anarquia. Ele é o organizador da vida social, sendo permitido dizer que ele tornou possível o surgimento da vida em harmonia, mantendo a preservação de tudo quanto existe pelas leis que regem o equilíbrio entre as partes.

O curioso é que, ao fundar Roma, Rômulo contribuiu para que o caos e a anarquia cessassem no mundo inteiro, haja vista que Roma tinha por missão disseminar seus valores para todos os demais povos. Na obra *Eneida*, de Virgílio, Júpiter responde a Rômulo que ele deve convocar todos os romanos e dar a eles um império sem fronteiras no espaço e no tempo; um império sem fim (Virgílio, *Eneida* 1.234-237). Em seguida, na mesma obra, ao discorrer sobre a apoteose de Augusto, o poeta diz que "*as guerras cessarão e as eras de selvageria se suavizarão (...) os portões da guerra serão fechados*" (Virgílio, *Eneida* 1.289-294). Em outro trecho da obra, Virgílio escreve que Júpiter envia Mercúrio com a mensagem de que "*a Itália trará a todo mundo as bênçãos das suas leis*". (Virgílio, *Eneida* 4.231). Vemos,

portanto, que Rômulo faz bem mais do que erguer uma cidade. Ele reordena a vida de toda a humanidade, a tira do seu estado de barbárie.

Em virtude disso, a Rômulo, o herói mítico fundador, foi atribuído o conceito filosófico de *logos*, conceito este bastante estimado pelos estóicos. Giovanni Reale (2011) nos informa que no estoicismo o *logos* era, concomitantemente, o princípio criador do cosmo, o princípio da verdade e o princípio normativo da ética. Para Zenão de Cítio² (334 -262 a.C.), o *logos* era o princípio espiritual que dá forma a todo universo, racionalmente, e com base num plano rigoroso, além de fixar para cada criatura o seu destino. (REALE, 2011:17).

Autores antigos postularam, então, um paralelismo entre o Rômulo fundador da civilização e o *logos* fundador do cosmo. Dialeticamente, traçaram uma relação entre os imperadores (que se espelhavam em Rômulo) e o *logos*. As tradições político-filosóficas de Roma – o estoicismo, o médio platonismo e o neopitagorismo – compreenderam o imperador como um agente terrestre que incorpora o princípio do *logos*, isto é, da ordem cósmica. A tarefa do imperador era ser, em sua vida, o portador da ordem cósmica, de modo a trazê-la para a terra, a fim de que o mundo terreno pudesse ser um espelho da harmonia cósmica. O filósofo platônico Plutarco considera o imperador como aquele que representava um santuário que abrigava o Nomos ou o Logos Celestial (Plutarch, *To Uneducated Ruler* 10.3.780-81). Igualmente, o estóico Sêneca viu o imperador Nero, ao menos inicialmente, como o espírito ou razão que guiava e organizava a enorme multidão dos súditos de Roma, governando em seu benefício: "*Ele era um bom governante; era a incorporação da Razão Divina ou Logos*". (Sêneca, *Tratado sobre a clemência* 1.1325-26).

Quanto ao que poderia ser classificado como a "apoteose" de Jesus, o estudo de Tom Thatcher (2009) é revelador ao comparar a redação joanina relativa ao instante final de Jesus na cruz com os relatos de Marcos, Mateus e Lucas. Notamos aí diferenças:

- a) Em Marcos e Mateus, lemos que Jesus expressa desespero (Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? – Mc 15:34, Mt 27:46) e sofrimento (Jesus, antes de morrer, emite um enorme grito – Mc 15:37, Mt 27:50)

² - Nenhum dos escritos de Zenão sobreviveu, exceto citações fragmentárias preservadas por autores posteriores, como Diógenes Laércio, cuja maior obra é *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, redigida na primeira metade do século III d.C., que serve de fonte documental para o estudo das idéias do fundador do estoicismo.

- b) Em Lucas, Jesus expressa resignação (Pai, em tuas mãos eu entrego o meu espírito. – Lc 23:46)
- c) Em João, Jesus pronuncia uma frase lacônica que soa como uma sentença imperativa (Está consumado. – Jo 19:30).

Desta maneira, observa-se que até no momento final parece ser Jesus quem está no comando. É ele que decide quando a cortina deve baixar. É como se ele dissesse: "Agora sim, acabou!" (THATCHER, 2009:74). No pano-de-fundo do estado-teatro, o evangelho de João transforma o calvário em ribalta, onde Jesus, como protagonista de uma peça teatral, exhibe diante dos seus espectadores um controle absoluto sobre a situação, a despeito da iminência da morte.

Entrementes, para a comunidade joanina, tamanho destemor diante do fim derradeiro tem a sua explicação. A morte de Jesus é o seu rito de passagem, sua intrepidez perante ela é a prova de que ele teria atingido um estado sobre-humano.³

Benjamin Reynolds (2008), ao estudar o aspecto apocalíptico de João, pondera que Jesus anuncia a sua glorificação através da sua morte e, ao fazê-lo, apela para o termo "hora" como referindo-se ao momento da sua execução. Em Jo 12:23, lemos que: "*É chegada a **hora** em que será **glorificado** o Filho do Homem*" e quatro versículos adiante está escrito: "*Que direi? Pai, salva-me desta hora? Mas foi precisamente para esta hora que eu vim*". A expressão "hora", entendida como o momento da execução de Jesus, está em Jo 12:31 intimamente vinculada com o julgamento deste mundo e do príncipe deste mundo: "*É agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado fora; e, quando eu for elevado da terra...*". Percebe-se que, na imaginação religiosa do evangelista, há uma forte correlação entre a glorificação do Filho do Homem pela sua morte na cruz e o julgamento deste mundo, o que só poderia ser feito (na mentalidade mítico-religiosa) por uma entidade sobrenatural, que estivesse acima deste mundo.

Reynolds observa que o verbo *eleva* tal como ele é utilizado pelo evangelista, não se refere apenas à suspensão física de Jesus na cruz. O redator joanino teria fundido num só termo o significado de *eleva* no sentido da suspensão física, com o sentido de ser glorificado, o que só ocorre quando ele ressuscita e retorna ao Pai.

³ - De certo modo, a cena lembra a morte de Hércules que, após ser envenenado pela poção mágica feita com o sangue do centauro Nessos, constrói uma pira para si mesmo e, serenamente, deita-se sobre ela pedindo ao seu amigo Filocretes que ateie fogo ao seu corpo. Este mito é contado na tragédia *As Traquínias*, de Sófocles, datando do século V a.C.

(REYNOLDS, 2008:198). E é neste momento que Jesus está pronto para julgar, sendo que é precisamente no instante do julgamento que ele se torna conhecido por todos; exatamente o que sucede ao Filho do Homem de Enoque, que é reconhecido por todos no julgamento final (1 En 62:9).

Quanto ao tema da *elevação* de Jesus, se levarmos em conta que o evangelho de João diz do Filho do Homem que ele *ascende* (Jo 3:13; 6:62) acrescido ao comentário de que ele *não é deste mundo* (Jo 8:23), mas sim de Deus (Jo 9:33); a conotação de *ser elevado da terra* pode indicar uma alusão a Jesus como uma “figura celestial que retorna ao Pai”, sugerindo, portanto, que ele fosse uma entidade preexistente.

A preexistência do Filho do Homem está explicitamente atestada no Livro das Parábolas (1 En 48:2), onde nós lemos que: *“Antes que fossem criados o sol e os signos, e antes que fossem feitas as estrelas do céu, o seu Nome [do Filho do Homem] era pronunciado diante do Senhor dos Espíritos”*.

Em termos de mito fundador, eu levanto a questão se a comunidade judaico-cristã que compunha o círculo joanino não teve o seu herói mítico fundador na figura do patriarca Enoque; a contrapartida judaica de Rômulo. Estou ciente de que enquadrar Enoque na tradição do herói mítico fundador é percorrer um caminho permeado por mais dúvidas do que certezas. Todavia, existem indícios na literatura enoquiana que podem sustentar essa minha hipótese. O estudioso Andrey Orlov (2007) apontou que existem evidências na tradição enoquiana atribuindo a Enoque características típicas de um escriba. (ORLOV, 2007:114).

Nas tradições mais antigas sobre Enoque, ele é descrito como alguém que realiza atividades próprias de um escriba ao mesmo tempo em que é iniciado nos segredos celestiais. O motivo da iniciação nos segredos celestiais como ponto de partida para suas tarefas de escriba ocupa um destaque especial no Livro Astronômico de 1 Enoque que, segundo Andrey Orlov, é o estrato mais antigo do material enoquiano. Em 1 En 74:2 o patriarca é descrito como aquele que escreve as instruções do anjo Uriel, considerando os segredos das luminárias celestiais e seus movimentos. Em 1 En 81:6, Uriel aconselha o patriarca a escrever o conhecimento por ele recebido na realeza celestial a fim de que ele possa compartilhá-lo com seus filhos durante sua breve visita à terra. Na visão de Andrey Orlov, portanto, os registros do patriarca feitos no céu parecem desempenhar um importante papel na transmissão dos segredos celestiais aos humanos em geral e, em particular, ao seu filho Matusalém – 1 En 82:1.

Para um melhor entendimento da minha linha de raciocínio, é mister levarmos em conta o significado do ofício de escriba nas sociedades do Oriente Próximo. O escriba é aquele que codifica e sistematiza as leis, as normas de conduta, os interditos e expressa por escrito, de forma indelével, a dinâmica da vida dos seres que habitam aquele universo circunscrito onde ele atua; sendo este, por sua vez, um reflexo dos mundos superiores das divindades. Ciro F. Cardoso (1994) afirmou certa vez que a separação entre o domínio religioso e outros campos da atividade humana, que hoje nos parece trivial, não fazia sentido para os antigos orientais. Nas palavras do autor: "*Governo e culto, astronomia e astrologia, lei divina e lei humana etc. não eram vistos como coisas distintas ou separáveis entre si. A religião estava em toda parte, tudo penetrava...*". (CARDOSO, 1994: 57).

No caso específico de Enoque, ele é um escriba que recebe e registra as instruções ditadas pelo próprio Deus, por intermédio de seres angelicais, com a finalidade de repassá-las para a humanidade. Fazendo isso, ele age de maneira similar a Rômulo que, uma vez divinizado, dá recomendações aos seus pares sobre como eles devem se comportar se quisessem alcançar grandes dádivas.

Em suma, Enoque atua como um organizador e um sistematizador das condições da vida, que irão dar sustentação a toda uma civilização. Como princípio organizador que encerra dentro de si uma verdade de natureza divina (ele conhece os segredos celestiais), Enoque assemelha-se ao *logos* como força criadora e fonte de ética. Enoque consegue reunir prerrogativas que o colocam na posição de herói fundador e de *logos*.

O vínculo de Enoque com Jesus é feito por intermédio da personagem do Filho do Homem, entidade que se confunde com a figura do patriarca. Charles Gieschen (2007) defende a teoria de que as tradições enoquianas evoluíram de um tal modo que Enoque e o Filho do Homem se tornam um só no Livro das Parábolas. (GIESCHEN, 2007: 249). Assim, se Enoque é o *logos*, o Filho do Homem também o é. E através da construção da imagem de Jesus como Filho do Homem, elaborada pela comunidade joanina, Jesus também alcança o status de *logos*, pelo que se lê no prólogo do evangelho: "*No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus (...) e o Verbo se fez carne e habitou entre nós*".⁴ (Jo 1:1,14).

Na condição de herói mítico fundador, cabe a Enoque/Filho do Homem reunir o seu povo de modo a conferir a ele um sentimento de identidade. Entretanto, para que

⁴ - A Bíblia de Jerusalém traduz o termo grego *logos* como Verbo.

tal ocorra, toda a humanidade deve passar por um julgamento. Em outras palavras, o julgamento parece ser uma etapa necessária, uma condição *sine qua non*, para que o povo eleito possa estar reunido com o seu fundador para sempre (1 En 62:11-16), como se formasse um "*ethnos*" à parte.

O drama do julgamento fica patente no evangelho de João, pois ele ocupa quase dois capítulos inteiros (Jo 18:12 a Jo 19:16), sendo que ele distingue-se notoriamente do julgamento conforme ele é narrado nos sinóticos. E esta idiossincrasia joanina merece toda nossa atenção. Segundo Tom Thatcher, na visão do redator joanino, não é Jesus quem está sendo julgado. Bem ao contrário; o cenário do julgamento de Jesus revela que é Jesus quem comanda o processo, o que está de acordo com a sua declaração feita em Jo 5:22-30, quando ele afirma que é o Filho do Homem quem julga.

Benjamin Reynolds traça no evangelho de João os indícios que demonstram que o autor joanino conferiu a Jesus um caráter especial como juiz no final dos tempos. Para tanto, Reynolds analisa certas passagens do evangelho que apontam neste sentido. A passagem de Jo 8:21-30, por exemplo, envolve um contexto judicial, pelo que se pode constatar do emprego dos verbos em grego μαρτυρέω (Jo 8:13,14,18) e μαρτυρία (Jo 8:14,17), que têm o sentido de *testemunhar*, além dos termos κρίνω (Jo 8:15-16,26) e κρίσις (Jo 8:16), que têm o sentido de *julgar*.

Outro trecho do evangelho onde Jesus aparece como um juiz escatológico está na conclusão da cura do cego de nascença, mais precisamente em Jo 9:39. Reynolds argumenta que o vocábulo κρίμα, que é traduzido normalmente como *discernimento*, possui no contexto em questão, o mesmo significado de κρίσις, ou seja, *julgar*. E esta referência ao julgamento ocorre num contexto em que o Filho do Homem é adorado pelo cego de nascença, que se prostra aos seus pés. Numa comparação ao pseudoepígrafo de Enoque, nós lemos em 1 En 62:6 que os reis e poderosos se prostrarão diante do Filho do Homem assim que o virem no trono e o reconhecerem, sendo que é justamente nesta parte da obra que o Filho do Homem enoquiano procederá ao seu julgamento.

Reynolds ressalta que no Livro das Parábolas, o julgamento inteiro é uma atribuição do Filho do Homem (1 En 69:27), que o conduz com justiça (1 En 50:4) e os justos são julgados na sua presença (1 En 62:3). Assim, Reynolds infere que não pode ser coincidência que uma vez que o cego de nascença finalmente percebe que Jesus é o Filho do Homem (9:38), Jesus refira-se ao seu papel no julgamento na sentença

seguinte. Como também não pode ser coincidência o fato de que o Filho do Homem e o julgamento apareçam numa conexão tão próxima em diversas passagens de João (Jo 3:13-21; 5:24-30; 8:24-28; 12:33-50).

A questão do julgamento, normalmente executado por um ente poderoso, tivesse ele ou não um caráter sobrenatural, era algo deveras corriqueiro na cultura dos povos mediterrânicos, principalmente quando mesclado com o aspecto religioso. Para se ter uma idéia, o estudioso John Collins (1989), elaborou uma tabela onde ele agrupou quinze obras judaicas de conteúdo apocalíptico⁵ e cruzou esses escritos com diversos elementos que são comumente encontrados na literatura apocalíptica e que incluem desde cosmogonia, profecias ex-evento, perseguição, transtornos escatológicos, ressurreição e o julgamento final, dentre outros. Pela tabela de Collins, percebe-se que o tema do julgamento/destruição do ímpio é o único que aparece em todas as obras apocalípticas, sem exceção.

O curioso é que na religiosidade popular judaica, a pessoa encarregada de aplicar a justiça era dotada de poderes mágicos os mais diversos, que iam desde premonições até a cura de enfermidades. Ann Jeffers (1996) desenvolveu um estudo sobre magia e adivinhação na antiga Palestina e na Síria, dentro do qual ela abordou a existência dos chamados *nabî*, que deram origem à tradição dos “profetas populares” e tiveram grande peso no folclore judaico. O termo *nabî* é de origem controversa (procedente talvez do acadiano *nabû*, que significa “chamar”, “proclamar”). O fato é que a expressão aparece mais de trezentas vezes no Antigo Testamento (Gn 20:7; 1 Rs 17-19, 21; 1 Sm 10; Ez 1-2, etc.)

Um exemplo do poder de cura dos *nabî* é atestado em 2 Rs 5, onde Eliseu consegue curar o comandante do exército sírio, Naamã, da lepra que o afligia, ordenando que ele se banhasse sete vezes no rio Jordão. Um detalhe a ser notado nesta estória, pondera Ann Jeffers, é a recusa do profeta Eliseu em aceitar a gratificação oferecida por Naamã pela cura da sua enfermidade, pois de acordo com Eliseu, ele era apenas um instrumento, um canal através do qual Deus opera. É digno de nota os milagres de ressurreição realizados pelos *nabî* Elias e Eliseu em 1 Rs 17:17

⁵ - Essas obras são enumeradas como seguem: *Apocalipse de Sofonias*, *Testamento de Abraão*, *3 Baruc*, *Testamento de Levi*, *2 Enoque*, *Livro das Parábolas de Enoque*, *Livro Astronômico de Enoque*, *1 Enoque 1-36*, *Apocalipse de Abraão*, *2 Baruc*, *4 Esdras*, *Jubileus*, *Apocalipse das Semanas (1 Enoque)*, *Apocalipse Animal (1 Enoque)* e *Livro de Daniel*. Para visualização da tabela, ver COLLINS, J. J. *The apocalyptic imagination: an introduction to the jewish matrix of christianity*. NY: Crossroad, 1989, p.6.

e 2 Rs 4:29-37, respectivamente. Nesses relatos, o *nabî* é descrito como um canal, um veículo utilizado por Iahweh para manifestar o seu poder.

Embora Ann Jeffers afirme que as funções judiciais nos *nabî* não sejam muito evidentes à primeira vista, ela cita o exemplo da profetisa (*nebî'â*) Débora, que estava “julgando Israel sentada à sombra da palmeira”, em Jz 4:4-5. A autora levanta a hipótese de que as ações de Débora traziam dentro de si o resquício de uma prática primitiva que, originalmente, integrava o ofício dos antigos profetas de Israel. Sendo assim, a faculdade de julgar estaria interconectada com a prática da magia. (JEFFERS, 1996:92).

No caso de Jesus, o vínculo entre magia e julgamento já foi explicitado no episódio da cura do cego de nascença, conforme visto acima. No pseudoepígrafo de 1 Enoque, o julgamento é evidente no trecho onde o Filho do Homem julga os reis que perseguiram os justos – 1 En 62-63. Mas e quanto ao gesto de curar?

Os estudos de Leslie Walck (2007) ressaltam que o julgamento escatológico implica na eliminação de todo sofrimento aos justos, e a extinção das enfermidades, por sua vez, é um anúncio e uma antecipação deste julgamento. As curas e o julgamento são duas faces de uma mesma moeda, não se podendo, no Livro de Enoque, separar um do outro. No evangelho de João, Jesus cura no presente e julgará no futuro, quando regressar na condição de Filho do Homem. O Filho do Homem de 1 Enoque presidirá o julgamento futuro, mas ao fazer isso, ele porá fim a toda praga e enfermidade. É como se, ao julgar, ele exercesse indiretamente a ação de curar. Na concepção de Leslie Walck, a autoridade do Filho do Homem para julgar está proximamente conectada e endossa sua autoridade para curar. (WALCK, 2007: 334).

Como terceiro campo teórico do meu trabalho, aqui eu lanço mão dos estudos Carlo Ginzburg (1987) e seu conceito de circularidade cultural, entendida como as diferentes maneiras de enfrentamento entre as culturas dominante e subalterna. A sua abordagem antropológica sobre cultura como um conjunto de crenças e códigos de comportamentos próprios das classes subalternas será de inestimável valia para minha pesquisa.

Assim como o moleiro Menocchio (protagonista da sua obra *O Queijo e os Vermes*) fundiu na sua visão de mundo elementos cristãos com crenças pagãs que nada mais eram do que resquícios de uma cultura oral e popular de longa duração, produzindo uma tensão entre a cultura folclórica e a cultura erudita (tensão esta que oscila entre o conflito e o compromisso entre as duas culturas); assim também se

sucedeu com os judeus inseridos no movimento messiânico de Jesus que compuseram a comunidade joanina.

Estudando a história de Menocchio, Ginzburg descobriu uma teia de imbricações e reapropriações feitas pelo moleiro, que resultaram de uma mescla de mitos ancestrais (a qual o autor classificou de “história noturna”) com as formas de pensamento dominante, ocasionando uma cultura híbrida. Tal hibridismo representa simultaneamente a resistência da cultura subalterna, bem como a circularidade cultural entre as classes dominantes e populares.

Traduzindo as idéias de Ginzburg para o foco da minha pesquisa, podemos falar da existência de judeus que traziam no seu bojo traços de uma cultura popular, folclórica, que estava familiarizada com a crença na existência de um executor do julgamento divino revestido de um aspecto humano, a quem chamavam de Filho do Homem. Esta personagem seria o reflexo de tradições adâmicas presentes em certos grupos judaicos, que acabaram absorvidas pela religião oficial do Estado, porém, sem jamais desaparecer; perseverando de forma latente, inconsciente nos meios populares, até elas receberem um novo impulso ao serem galvanizadas pelo movimento messiânico de Jesus.

Neste momento, esta crença popular no Filho do Homem entra em contato e interage com o judaísmo helenístico, ganhando uma dimensão totalmente nova e pungente: o Filho do Homem como a encarnação da sabedoria de Deus torna possível ao Jesus Filho do Homem assumir uma natureza divina. Se em *O Queijo e os Vermes*, os dois grandes eventos que possibilitaram um caso como o de Menocchio foram a invenção da imprensa e a Reforma Protestante; o que possibilitou, por sua vez, aos cristãos da comunidade joanina divinizar Jesus foi o cruzamento de um fervor apocalíptico-messiânico (que tinha na sua raiz tradições folclóricas específicas), com a difusão da romanização da bacia mediterrânea, iniciada no século I a.C.

A fim de aplicar o conceito de circularidade de Ginzburg à minha pesquisa, devemos, primeiramente, estar cientes da magnitude do poder simbólico que representava a prevalência incontestável do imperador em ser capaz de julgar seus súditos e aplicar, sem reservas, a lei. Pesquisando a vida de Otávio Augusto através da sua obra autobiográfica *Res Gestae*, temos o imperador aqui como alguém comprometido com a justiça. Ele vinga-se dos assassinos do seu pai adotivo, Júlio César, por meio do exílio, da guerra e “*pela via dos procedimentos legais*” (*Res Gestae* 2). Ele aceita a tarefa concedida “pelo senado e pelo povo romano” de ser o “*guardião*

das leis e da moral com poder supremo” (*Res Gestae* 6). Neste documento de autopromoção, Augusto constantemente reivindica obter cargos e poder apenas do povo e em benefício do povo romano, com a anuência do senado, *“de acordo com os costumes dos nossos ancestrais”* (*Res Gestae* 5,6).

Seu compromisso com a justiça é celebrado no escudo dourado *“dado a mim pelo senado e pelo povo romano”* (*Res Gestae* 34). Percebe-se, então, como o exercício da magistratura, do zelo pela lei e pela aplicação da justiça confere imponência e dignidade ao imperador. Outro exemplo de como as idéias circulam nas sociedades (e que, na verdade, é uma outra faceta da questão judicial), pode ser constatado no que se refere à temática da sabedoria.

Conforme já foi dito, a preexistência do Filho do Homem está explicitamente atestada no Livro das Parábolas (1 En 48:2). Contudo, deve ser acrescentado que a sua localização na obra encontra-se na mesma seção onde se diz que o Filho do Homem recebe a sabedoria de Deus (1 En 49:3). Sabedoria esta que o torna apto para presidir o julgamento escatológico.

Pieter M. Venter (VENTER, 2007:410-11), ao perscrutar sobre as tarefas atribuídas ao Filho do Homem no Livro das Parábolas, aponta para os trechos onde o Filho do Homem foi escolhido pelo Senhor para executar a sabedoria do Senhor e a sua justiça (1 En 46:4; 48:7), ou seja, a justiça não pertence apenas ao Senhor, mas também ao Filho do Homem. Em outras passagens, lemos que *“a justiça habita com o Filho do Homem”* (1 En 46:3), que *“Ele é poderoso em todos os segredos da justiça”* (1 En 49:2) e que o *“espírito da sabedoria habita nele”* (1 En 49:3). Em outro trecho é dito que o Filho executa o julgamento *“revelando a sabedoria do Senhor aos santos”* (1 En 48:7), ao mesmo tempo em que expulsa os reis e opressores dos seus tronos.

A inspiração do evangelho de João no Filho do Homem enoquiano, que tinha a sabedoria divina como uma de suas premissas básicas, evidencia novamente a intenção do Quarto Evangelho de conjugar em Jesus as características de um “homem-divino” com as de um sábio-filósofo.

Gabriele Cornelli (2006) produziu um artigo onde ele debateu acerca do conceito e do significado de “homem-divino” (*Θειος ανηρ*) no antigo mundo mediterrânico. De início, Cornelli ressalta que a crença na existência de homens detentores de uma natureza divina era bem mais ampla e disseminada do que pode parecer à primeira vista, abarcando desde personagens históricos como Apolônio de Tiana (século I d.C.) até heróis da mitologia, como Hércules.

Neste artigo, merece destaque na minha pesquisa o seu estudo comparativo sobre duas terminologias consideradas concorrentes e intercambiáveis que proliferavam nos primórdios da era cristã: a do *homem sábio* e a do *operador de milagres*. Contrariando uma corrente historiográfica que considerava essas duas designações como completamente distintas e não permutáveis; Cornelli defende que esses dois tipos podiam ser vistos – e de fato foram – como atributos de um só indivíduo. Em outras palavras, uma única pessoa podia ser considerada um mago (μάγος) e filósofo ao mesmo tempo. O autor cita Pitágoras e Empédocles como dois expoentes de uma longa série de sábios do mundo antigo aos quais foram atribuídas capacidades mágicas e sapienciais-filosóficas. (CORNELLI, 2006: 69).

Outro exemplo de sábio a quem se imputava poderes mágicos era Sócrates. Nas *Memorabilia*, Xenofonte, discípulo de Sócrates, declara que as ações do seu mentor eram iguais àsquelas dos profetas e adivinhos. Xenofonte ainda acrescenta que o δαίμων de Sócrates o avisava dos perigos iminentes e permitia-lhe prever o futuro (Xenofon. *Memorabilia* I.1, 3-4).

Via de regra, cumpre enfatizar que a sabedoria também foi um dos predicados reivindicados pelos imperadores, sendo ela quase uma pré-condição para sua futura divinização. De acordo com Carlos A. R. Machado (2001), desde o início do império foram elaborados modelos de comportamento e de virtudes que deveriam estar presentes nos bons soberanos, tomando como premissa a longa tradição filosófica que se cristalizou no período helenístico e que, na verdade, remontava ao ideal platônico do rei-filósofo. Desenvolvia-se, assim, a idéia de que o rei deveria ser sábio, virtuoso, bom militar e, ainda, participante da *paidéia* clássica. (MACHADO, 2001:95).

Dessa forma, a qualidades como *uirtus*, *clementia*, *iustitia* e *pietas*, foi adicionada a *ciuitas*. Por esta razão merece destaque na personalidade dos bons imperadores é a ênfase na formação intelectual. Se tomarmos como exemplo a biografia de Marco Aurélio, narrada na *História Augusta*, nós lemos o quanto o imperador deu destaque à educação. Não apenas cita uma longa lista de matérias e professores com que estudou, mas fala também da grande atenção dada pelo imperador aos seus mestres, conferindo-lhes honras e deferências, tomando alguns deles como modelo. O texto nos diz que Marco foi iniciado na literatura, na arte dramática, na música, na geometria, na gramática grega e na latina, além da filosofia (Marco Aurélio II,2-6 – III,4).

A imagem de Jesus no evangelho de João é construída de tal maneira que Jesus é apresentado como um juiz sábio, ou melhor, João nos leva a deduzir que ele é juiz porque (a exemplo de imperadores como Marco Aurélio e de filósofos como Sócrates e Pitágoras), ele é sábio. A sabedoria ajuda a torná-lo juiz e, ao mesmo tempo, ajuda a torná-lo divino na cristologia joanina.

Bibliografia

Corpus Documental

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. Tiago Giraudo. SP: Paulus, 5ª. Ed., 1996.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of the Eminent Philosophers*. Trans. By R. D. Hicks. London: Harvard University Press, 1972.
- E. ISAAC. *1 Enoch*. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudo Epigrapha. Apocalyptic Literature & Testaments*. New York: Doubleday, vol. 1, 1983 pp. 13-89.
- HISTÓRIA AUGUSTA. (Vol. 1) Trans. by David Magie. Loeb Classical Library, 1921.
- MARTIAL. *Epigrams. Books 6-10*. Ed. and Translated by Shackleton Bailey. Loeb Classical Library, 1993.
- OVIDIUS. *Metamorphoses*. Trans. by Charles Martin. New York: Doubleday, 2004.
- PLINY. *Natural History*. Volume 1, Books 1-2. Trans. by H. Rackham. Loeb Classical Library, 1938.
- PLUTARCH. *Moralia*. Volume X. To Uneducated Ruler. Trans. by Harold Fowler. Loeb Classical Library, 1936.
- _____. *Lives* (vol. 1) Theseus and Romulus. Lycurgos and Numa. Solon and Publicola. Trans. by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library, 1985.
- RES GESTAE DIVI AUGUSTI with an english translation by Frederick W. Shipley. London: Harvard University Press; William Heinemann, 1979.
- SENECA. *Tratado sobre a Clemência*. Trad. Ingeborg Braren. RJ, Vozes, 1990.
- SUETONIUS. *Lives of the Caesares*. Trans. by Catharine Edwards. Oxford University Press, 2000.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Manuel Odorico Mendes. SP, Ed. Unicamp, 2008.
- XENOFON. *Memorabilia & Oeconomics*. Trans. by E. C. Marchant. London/Cambridge: Heinemann/Harvard University Press, 1959

Textos teóricos:

- GEERTZ, Clifford. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Difel, 1991.
- GINZBURG, Carlos. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. SP, Companhia das Letras, 1987.

VERNANT, Jean P. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myriam Campello. RJ: José Olympio, 1999.

Bibliografia específica:

BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. SP: Paulus, 1999.

BUSTAMANTE, Maria Regina. *Rômulo e a "fundação do mundo"*. In: PHOÏNIX (LHIA/UFRJ), RJ: Ed. Sette Letras, 2001, pp.331-344.

CARDOSO, Ciro F. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Ed. UnB, 1994

CARTER, Warren. *John and Empire: initial explorations*. T&T Clark International, New York, 2008.

CHARLESWORTH, James. *From Jewish Messianology to Christian Christology: some caveats and perspectives*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp.225-264.

CHIALÀ, Sabino. *The Son of Man: the evolution of an expression*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 153-178.

COLLINS, John J. *The apocalyptic imagination: an introduction to the jewish matrix of christianity*. New York: Crossroad, 1989.

GIESCHEN, Charles. *The name of the Son of Man in the Parables of Enoch*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 238-249.

GOLDSTEIN, Jonathan. *How the authors of 1 and 2 Maccabees treated de "messianic" promises*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp.69-96.

GRABBE, Lester L. *The Parables of Enoch in second temple jewish society*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 386-402.

HORSLEY, Richard & HANSON J. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. SP: Paulus, 1995.

JEFFERS, Ann. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. New York: E. J. Brill, 1996.

MACHADO, Carlos A. R. *Imperadores em Construção: modelos imperiais na História Augusta*. In: PHOÏNIX (LHIA/UFRJ), RJ, Ed. Sette Letras, 2001, pp.93-114.

- NICKELSBURG, George W. E. *Salvation without and with a messiah: developing beliefs in writings ascribe to Enoch*. In: NEUSNER, Jacob. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. Cambridge: The University Press, 1996, pp.49-68. .
- ORLOV, Andrey. *Roles and titles of the seventh antediluvian hero in the Parables of Enoch: a departure from the tradition pattern?* In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and the messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.110-136.
- PINTO, Paulo Gabriel. *Transformações do paganismo romano*. In: PHOÏNIX (LHIA/UFRJ), RJ: Ed. Sette Letras, 1997, pp.343-369.
- PIOVANELLI, Pierluigi. *A testimony for the kings and the mighty who possess the earth: the thirst for justice and peace in the Parables of Enoch*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.363-379.
- REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. SP: Ed. Loyola, 2011.
- REYNOLDS, Benjamin. *The apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Mohr Siebeck: Tübingen, Germany, 2008.
- THATCHER, Tom. *Greater than Caesar: christology and empire in the fourth gospel*. Minneapolis, Fortress Press, 2009.
- VENTER, Pieter M. *Spatiality in the second parable of Enoch*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and messiah son of man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.403-414.
- WALCK, Leslie W. *The Son of Man in the Parables of Enoch and the gospels*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 299-337.