

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PROGRAMA DE MESTRADO EM TEOLOGIA**

**MARCELO LEONARDO XIMENES**

**ANJOS REBELDES: A RELAÇÃO EXISTENTE ENTRE TEXTOS  
BÍBLICOS E A TRADIÇÃO DOS VIGILANTES DO JUDAÍSMO  
ENOQUITA**

**Recife  
2017**

**MARCELO LEONARDO XIMENES**

**ANJOS REBELDES: A RELAÇÃO EXISTENTE ENTRE TEXTOS  
BÍBLICOS E A TRADIÇÃO DOS VIGILANTES DO JUDAÍSMO  
ENOQUITA**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Mestrado em Teologia da Universidade Católica  
de Pernambuco, como requisito para a obtenção  
do título de Mestre em Teologia por esta mesma  
instituição.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Sezino Douets  
Vasconcelos.

**Recife  
2017**

X6a

Ximenes, Marcelo Leonardo

Anjos rebeldes : a relação existente entre textos bíblicos e a tradição dos vigilantes do judaísmo enoquita / Marcelo Leonardo Ximenes ; orientador Sergio Sezino Douets Vasconcelos, 2017.

157 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-Reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia, 2017.

1. Enoque (Patriarca hebreu). 2. Anjos. 3. Demonologia. 4. Judaísmo. I. Título.

CDU 235

MARCELO LEONARDO XIMENES

**ANJOS REBELDES: A RELAÇÃO EXISTENTE ENTRE TEXTOS  
BÍBLICOS E A TRADIÇÃO DOS VIGILANTES DO JUDAÍSMO  
ENOQUITA**

Dissertação **aprovada** como exigência parcial à obtenção do título de mestre em teologia, na Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos (UNICAP – Orientador)

---

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade (UNICAP – Examinadora Interna)

---

Profa. Dra. Enivalda Vieira dos Santos Rezende (STBNB – Examinadora Externa)

**Recife  
2017**

Dedico este trabalho à memória e ao legado do Dr. Russel Shedd. Grande pastor batista, influente teólogo, impactante pregador, missionário dedicado e servo de Deus. Ele que é um dos autores utilizados como fonte nesta pesquisa, veio a falecer quando este trabalho estava chegando a sua fase final. Homenageio também, através desse, a sua família. Que Deus seja louvado pela vida de seu servo, que agora desfruta do gozo eterno que o Senhor tem separado para seus filhos.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus que permitiu que este momento fosse vivido por mim, me abençoando e me conduzindo até aqui. A ele seja toda glória e todo o louvor!

Agradeço a Universidade Católica de Pernambuco e todo seu corpo docente, além da direção e administração, que realizam seu trabalho com tanto amor e dedicação, trabalhando incansavelmente para que nós, alunos, possamos contar com um ensino de extrema qualidade.

Meus agradecimentos também ao professor Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos, por toda orientação e ajuda que me foram dados.

Sou grato às minhas examinadoras de banca, Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade e Dra. Enivalda Vieira dos Santos Rezende, pela disponibilidade, e por todos os comentários e correções que muito me auxiliaram.

Agradeço ao Msc. Diogo Henrique Fernandes da Paz, por toda a sua ajuda com a revisão textual deste trabalho.

Meus agradecimentos também ao Dr. Mark Ellis, pela ajuda na revisão da língua inglesa.

Sou grato a Editora Entre os Tempos, por me presentear com um volume de sua obra sobre 1 Enoque.

Agradeço a Igreja Batista da Jaqueira, família amada que tanto investiu em tempo e recursos em minha formação, sendo uma das grandes responsáveis pelo meu êxito na conclusão do mestrado.

Meus agradecimentos a minha amada esposa Karinna Arruda de Alencar Ximenes por toda a sua ajuda e apoio, sem os quais eu não teria conseguido concluir esta etapa de minha vida.

Sou grato aos meus pais, que ao longo de minha vida investiram em minha formação e educação, além de me oferecer todo o cuidado, de forma que a dedicação deles me possibilitou chegar até aqui.

E a todos os que direta ou indiretamente fizeram parte de minha formação, o meu muito obrigado.

“E a anjos, os que não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio, ele tem guardado sob trevas, em algemas eternas, para o juízo do grande Dia [...] Quanto a estes foi que também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que veio o Senhor entre suas santas miríades”.

Judas 1.6,14

## RESUMO

Este trabalho teve como finalidade a análise da relação existente entre alguns textos bíblicos e a tradição dos Vigilantes do judaísmo enoquita. A tradição enoquita nasceu dentro da reflexão sobre o problema do mal, e atribuiu a origem do mesmo à rebeldia de seres angelicais contra Deus. Estes anjos se corromperam ao ensinar segredos proibidos aos homens, e ao terem se entregado a relações sexuais com as mulheres. Desta relação antinatural, foram originados seres híbridos, os Nephilins, que macularam a terra. Através das narrativas dos espíritos dos Nephilins mortos, e também dos anjos caídos, tem-se o desenvolvimento de uma demonologia. A fim de alcançar o objetivo deste trabalho, realizou-se uma reflexão sobre os argumentos bíblicos para o problema do mal, depois se pesquisou sobre a tradição enoquita, e por fim, analisou-se especificamente a relação existente entre alguns textos bíblicos e a tradição dos Vigilantes. Através dessa análise, foi possível perceber que de fato alguns textos bíblicos provavelmente estão relacionados com a tradição dos Vigilantes, oriunda do judaísmo enoquita.

**Palavras-Chave:** Enoque, Vigilantes, Anjos, Demonologia.

## **ABSTRACT**

This project has the purpose of analyzing the relationship which exists between specific biblical texts and the Watchers tradition in Enochic Judaism. The Enochic tradition was born from reflections about the problem of evil, and attribute its origin to the rebellion of angelic beings against God. These angels corrupted themselves by teaching forbidden secrets to men, and by both taking women as their wives and having sexual relations with them. From these unnatural relations were born hybrid beings, the Nephilim, who in turn polluted the earth. By means of both the spirits of the Nephilim dead and fallen angels, we encounter the development of a theology of demonology. In order to reach the purpose of this project, we will reflect on the biblical arguments for the problem of evil, then we will investigate the enochic tradition, and, finally, we will specifically analyze the relation between some biblical texts and the Watchers tradition. By means of this analysis, we will be able to perceive that there is in fact a literary relationship between these biblical texts and the Watchers tradition, originating from Enochic Judaism.

**Keywords:** Enoch, Watchers, Angels, Demonology.

## SUMÁRIO

	<b>Página</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>I. ARGUMENTOS BÍBLICOS PARA O PROBLEMA DO MAL</b> .....	14
1. O desenvolvimento do tema do mal na Bíblia.....	14
1.1 O desenvolvimento do tema do mal no Antigo Testamento.....	17
1.1.1 Deus é a causa do mal .....	17
1.1.2 A origem do mal está no homem – o mal moral.....	18
1.1.3 O mal é uma realidade inerente à vida.....	20
1.1.4 A origem do mal está em seres espirituais – o mal moral para além do homem.....	21
1.2 O desenvolvimento do tema do mal no Novo Testamento.....	23
2. A impossibilidade de um mundo sem o mal.....	29
3. O mal moral.....	39
<b>II. A TRADIÇÃO ENOQUITA</b> .....	60
1. A apocalíptica judaica.....	60
2. Em busca dos contextos que deram origem a tradição enoquita.....	75
3. A literatura enoquita e a estrutura do Livro dos Vigilantes.....	87
<b>III. A TRADIÇÃO DOS VIGILANTES EM ALGUNS TEXTOS BÍBLICOS</b> .....	100
1. A teologia do Livro dos Vigilantes.....	100
2. As principais relações entre a tradição dos Vigilantes e o Antigo Testamento.....	110
2.1. A narrativa de Gênesis 6.1-10.....	110
2.2. Outras narrativas bíblicas sobre os gigantes.....	117
3. As principais relações entre a tradição dos Vigilantes e o Novo Testamento.....	122
3.1 A relação com textos dos Evangelhos.....	126
3.2 A relação com Escritos Paulinos.....	131
3.3 A relação com as Epístolas Gerais.....	137
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	149
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	154

## INTRODUÇÃO

Ao longo do desenvolvimento da tradição judaico-cristã, muitos temas foram abordados e desenvolvidos, principalmente por conta do desejo e necessidade humana de buscar respostas para os dilemas mais profundos de sua própria existência e de tudo o que lhe está ao redor. Dentro desta perspectiva, pode-se afirmar que, certamente, um dos temas mais singulares em toda esta reflexão é o do problema do mal. O homem sempre teve anseio de conseguir lidar e entender esta realidade que o cerca, e que é o motivo de suas mais profundas crises. Muito foi desenvolvido na reflexão teológica sobre esta temática, até o ponto em que se atribuiu muitas das causas do sofrimento e da maldade a seres espirituais que estavam caídos em sua natureza.

É neste contexto que se encontra a “tradição dos Vigilantes”, que é um dos temas centrais da teologia enoquita. Esta tradição aparece, principalmente, dentro dos chamados “Livros de Enoque”, destacando-se a parte conhecida como “Livro dos Vigilantes”, que se acredita datar do início do século dois, ou mesmo final do século três a.C. Esta literatura possui características de uma teodicéia e serve como uma etiologia do pecado e do mal, atribuindo o início de ambos a uma rebelião nos Céus, contra Deus, por parte dos chamados Anjos Vigilantes. Dentro desta narrativa são apresentados dois líderes principais nessa rebelião, a saber, Shemihazah e Azazel, que introduzem o pecado e o mal na humanidade mediante dois atos proibidos e abomináveis.

Primeiramente, o ensino de conhecimentos proibidos aos homens, influenciando-os ao mal. A outra ação maléfica foi a prática das relações sexuais destes seres celestiais com mulheres, contaminando assim a pureza inicial deles, tornando-os caídos em sua essência, e gerando uma raça híbrida de gigantes, que por serem malignos, passaram a atormentar a humanidade. Por conta de sua indignação, Deus então age na situação prendendo os “anjos caídos” em trevas até o dia do juízo final, e provocando a morte de seus descendentes híbridos. Mas os espíritos destes gigantes passaram a vagar sobre a terra tentando e possuindo aos homens, motivo pelo qual ficaram conhecidos como Espíritos Imundos, dando origem então a uma ideia de demônios dentro da cosmogonia enoquita.

A nossa intenção é foi analisar, através deste trabalho, qual a relação que a tradição dos Vigilantes, do judaísmo enoquita, tem com algumas das demais literaturas judaico-cristãs, principalmente com alguns textos bíblicos. Este tema torna-se, então, extremamente relevante, tanto pelo fato de que na atualidade muito ainda se busca entender sobre o problema do mal e

do sofrimento, como pelo fato de que a temática do sobrenatural está em “alta” em nossa sociedade, e muito se tem falado e produzido sobre isso em nossos dias.

Além disso, os estudiosos da Bíblia têm percebido uma nova oportunidade de pesquisa existente na contemporaneidade. Com a descoberta de novas literaturas judaicas que remontam à época do segundo templo de Israel, e posteriormente, hoje se torna possível comparar as narrativas bíblicas com outros textos oriundos também do judaísmo. Certamente os manuscritos do Mar Morto se destacam neste cenário. Os pesquisadores estão redescobrando o estudo da Bíblia a partir de suas fontes judaicas, principalmente no tocante ao Novo Testamento. E dentro desta nova ênfase de pesquisa, a literatura enoquita tem ganhado especial importância, pois é o legado de uma tradição judaica que foi muito importante no período do segundo templo e posteriormente. Trata-se do judaísmo enoquita. Isto também demonstra a importância de desta pesquisa.

Como já foi dito, este trabalho pretende pesquisar principalmente qual a relação que a tradição dos Vigilantes tem com alguns textos bíblicos. A tradição dos Vigilantes faz parte do judaísmo enoquita, e é fato reconhecido que a principal obra que expressa esse judaísmo nos dias atuais, é o livro de 1 Enoque. Este livro, portanto, teve uma grande importância, e dentro dele o chamado “Livro dos Vigilantes”. Este estudo, porém, não pretendeu fazer uma exegese do livro de 1 Enoque por completo. Sendo assim, não se abordou todos os temas disponíveis neste livro. A reflexão também não se deterá ao apenas ao livro de 1 Enoque. Ao longo deste trabalho, foi utilizada em toda a reflexão a versão da Bíblia Almeida Revista e Atualizada, da Sociedade Bíblica Brasileira.

Já foi observado que a humanidade sempre procurou entender as questões ligadas ao sofrimento e ao mal, e não foi diferente dentro do contexto da literatura judaico-cristã. A partir disto, quais os desenvolvimentos argumentativos se deram para responder a estas questões dentro desta tradição? Sabe-se que uma das explicações encontradas por esta tradição judaico-cristã foi o entendimento da existência e da ação de entidades sobrenaturais caídas essencialmente, e que é neste contexto que nasce a tradição dos Vigilantes. Mas qual a relação que esta tradição pode ter tido com algumas das demais literaturas judaico-cristãs? E qual terá sido esta relação especificamente com os textos bíblicos?

Este trabalho consistiu em uma pesquisa bibliográfica seletiva, sendo composto por dois capítulos iniciais, que auxiliam na reflexão sobre o tema, e um terceiro onde se pretendeu alcançar o objetivo deste trabalho. Sendo assim, O primeiro capítulo disserta sobre os argumentos bíblicos para o problema do mal, procurando demonstrar quais as diferentes tradições bíblicas que tentaram responder ao problema do mal, e qual o desenvolvimento atual

destas posições. Para tanto, baseou-se principalmente nas contribuições de Alfonso García Rubio (2001), Luiz Sayão (2012), Andrés Torres Queiruga (2011), C. S. Lewis (2009) e Alvin Plantinga (2012).

Já o segundo capítulo explana acerca da tradição e da literatura enoquita, com ênfase especial para a “tradição dos Vigilantes”. Neste capítulo, há a oportunidade de estudar sobre a apocalíptica judaica, sobre os contextos que deram origem a tradição enoquita, e especificamente sobre a literatura enoquita e a estrutura do Livro dos Vigilantes. Para tanto, baseou-se principalmente nas contribuições de John J. Collins (2010), Sebastiana Maria Silva Nogueira (2016), Gabriele Boccaccini (2010) e Gonzalo Aranda Pérez (2013). É importante que se destaque que a segunda parte deste capítulo, que trata sobre os contextos que deram origem a tradição enoquita, tem por muito importante à tese de Gabriele Boccaccini (2010), pois é um trabalho único em língua portuguesa sobre esta temática.

Por fim, o terceiro capítulo analisa acerca da relação da tradição enoquita dos Vigilantes com alguns textos bíblicos. Com este propósito, este capítulo final começa dissertando sobre a teologia do Livro dos Vigilantes, e depois compara a mesma com a teologia presente em alguns textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento. Para tanto, o capítulo baseou-se principalmente nas contribuições de Kenner Roger Cazzoto Terra (2012), George W. E. Nickelsburg (2011), Chris Seeman (2014), Derek Kidner (2011), R. J. Clifford (2007), Victor P. Hamilton (1990), Conrad E. L’Heureux (2007), Gordon J. Wenham (2011), Russell P. Shedd (2013), Anastasia Boniface-Malle (2010), J. A. Thompson (2011), Filipe de Oliveira Guimarães (2015), Mariana Aparecida Venâncio (2014), André Luiz do Amaral (2008), Anderson Dias de Araújo (2008), Leon Morris (1981), Eric F. Mason (2014), Thomas R. Schreiner (2003), Peter H. Davids (2006). Como este último capítulo possui a análise de muitos textos bíblicos diferentes, foi necessária a utilização dos comentários feitos por uma grande variedade de autores.

## **I. ARGUMENTOS BÍBLICOS PARA O PROBLEMA DO MAL**

Durante toda a sua história, a humanidade se deparou com o problema do mal. Certamente, este é um dos temas mais singulares em toda a trajetória da reflexão humana. O homem sempre teve anseio de conseguir lidar e entender este tema, por fazer parte da realidade que o cerca, e que é o motivo de suas mais profundas crises. Sendo assim, a problemática a respeito do mal é um problema universal, de tal forma que todas as culturas e, dentro delas, todos os indivíduos não podem escapar. Este é um tema tão fundamental e inerente à reflexão da humanidade, que foi discutido em várias áreas do conhecimento e das muitas ciências, e ainda o é. Historicamente, este fato também aconteceu, sendo a reflexão deste tema algo que não se limitou ao cenário religioso, existindo também dentro dos debates filosóficos. A reflexão sobre o mal pode ser considerada uma aporia, ou seja, um tema que devido a sua complexidade não pode ser esgotado. É justamente por conta da dificuldade desta discussão, que ela ocorre desde os tempos antigos e se estende até os nossos dias.

### **1. O desenvolvimento do tema do mal na Bíblia**

Ao longo do desenvolvimento da teologia judaico-cristã, muitos temas foram abordados, principalmente por conta do desejo e necessidade humana de buscar respostas para os dilemas mais profundos de sua própria existência, e de tudo o que lhe está ao redor. Já se observou que a humanidade sempre procurou entender as questões ligadas ao sofrimento e ao mal, e não foi diferente dentro do contexto da reflexão judaico-cristã. A partir disto, quais os desenvolvimentos argumentativos se deram para responder o problema do mal dentro destas tradições? É nítido o fato de que a teologia cristã sempre procurou e baseou biblicamente suas diversas interpretações. Isto nos leva a outra reflexão, pois como um mesmo livro, ou coletânea de livros, pode gerar tantas perspectivas diferentes? Parte da resposta a esta questão se dá porque na própria Escritura Sagrada encontram-se diferentes reflexões e perspectivas, que tentam responder a questão do problema do mal.

Alfonso García Rubio<sup>1</sup> (2001, p. 614) afirma que a Sagrada Escritura demonstra claramente a trágica existência do mal, descrevendo as sucessivas intervenções salvíficas de Deus, com a intenção de resgatar a humanidade do mal, especialmente do pecado. Rubio

---

<sup>1</sup> Alfonso García Rubio é um padre natural da Espanha, e que há muito tem estado e trabalhado no Brasil. Ele é doutor e professor de Teologia Sistemática, sendo um importante autor no mundo católico. Além de sua dedicação à vida acadêmica, seu trabalho é marcado pela vivência pastoral em vários perfis de comunidades, onde ele sempre presta assessoria teológico-pastoral.

(2001, p. 616) sintetiza e expõe o fato de que, tanto no Antigo Testamento, quanto no Novo Testamento, estas questões são abordadas com bastante frequência e ocupam um espaço importante, sempre apontando para a perspectiva da mensagem da salvação oferecida pela graça de Deus. Este autor argumenta (RUBIO, 2001, p. 616):

O mal acontece às vezes independentemente da vontade do homem, outras vezes com a sua participação ou por sua omissão. A Sagrada Escritura ressalta que o mal é um poder a afetar tanto o indivíduo quanto a sociedade, que está presente em cada vida humana e que o homem sozinho não é capaz de vencê-lo. Mesmo assim, o homem continua a ser responsável sempre que ele mesmo faz o mal ou quando se omite em face do mal que outros cometem e que ele poderia evitar.

Rubio (2001, p. 616) também enumera e destaca os três tipos de males que aparecem mais diretamente nas Sagradas Escrituras, em contraste com a humanidade que foi criada à imagem de Deus, a saber: a morte, a inclinação para o mal (concupiscência) e a incapacidade do homem de evitar o pecado por suas próprias forças. Este autor, então, se dedica a demonstrar como a Bíblia trata a aparente contradição entre a criação boa de Deus e a existência do mal no mundo e principalmente na humanidade. García Rubio (2001, p. 617) afirma que quem procura na Bíblia uma resposta meramente racional para a existência do mal, poderá ficar frustrado. Ele defende que existem diversas orientações bíblicas explicando o problema do mal.

Já Luiz Sayão<sup>2</sup> (2012, p. 37), destaca que antes de se concentrar no pensamento bíblico sobre este tema, é importante que se dê atenção ao contexto do antigo Oriente Próximo, a fim de analisar o surgimento da cultura hebraica. Ele afirma que, apesar de não ser possível encontrar uma sistematização a respeito do problema do mal na região do Oriente Próximo, este problema foi tratado pelos povos desta região, e isto geralmente se deu na forma de mitologias religiosas. A este respeito, Sayão (2012, p. 37) destaca o Egito, demonstrando como este povo era extremamente religioso. Sendo na maior parte do tempo um povo politeísta, a relação dessas pessoas com suas divindades baseava-se no fato de seus deuses manifestarem a relação do povo com a natureza. Quase sempre suas divindades foram figuras híbridas, sendo parte humanas e parte animais, e estas eram vistas numa perspectiva

---

<sup>2</sup> Luiz Sayão é teólogo, linguista e hebraísta, já tendo participado de trabalhos de tradução bíblica, além de também lecionar na área de Bíblia. Desempenha a função de consultor teológico da Editora Hagnos, sendo atualmente um dos estudiosos de mais respeito e prestígio no Brasil, principalmente dentro da perspectiva protestante, sendo responsável pela autoria de vários textos. É pastor batista, pastoreando atualmente a Igreja Batista Nações Unidas, em São Paulo, além de ser o reitor do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro.

onde tudo era divinizado. Suas crenças foram grandemente formuladas numa perspectiva de ter uma relação de dependência e de tranquilidade com a natureza, principalmente no que se dizia respeito ao rio Nilo e à regularidade do clima local.

No tocante à origem do mal, na perspectiva dos antigos egípcios, Sayão (2012, p. 38) argumenta que as mitologias desse povo apresentavam o surgimento da ordem a partir do caos. Sendo assim, nas crenças do Egito, uma vez que o caos precede a ordem, o princípio do mal se estende até a própria geração do divino. Isto implica que o mal precede o homem, e, portanto, a humanidade já o encontra na existência, e apenas acaba por dar-lhe prosseguimento. Em resumo, o mal pertence à origem de todas as coisas, sendo parte integrante da própria realidade. Sayão explana que na mitologia egípcia, a organização do mundo e do cosmos, por parte dos deuses, já representa uma atitude contra a existência do mal presente. Esta perspectiva demonstra, que para este povo, nem todo mal decorre necessariamente do mal ético, e que eles não tinham a preocupação de tentar explicar a origem do mal primordial, sendo que simplesmente assumiam que o mal existe desde o princípio, coexistindo e exercendo certo dualismo com o bem. Este autor (SAYÃO, 2012, p. 38) destaca que o mal é algo tão intrínseco à realidade, nas narrativas mitológicas do Egito antigo, que até mesmo os deuses sofrem e compartilham de seus efeitos, gerando cenários inclusive de assassinato, e dando lugar às narrativas sobre ressurreição que são frequentes nas crenças deste povo, e profundamente relacionadas com a ideia da renovação dos ciclos da natureza.

Mas Sayão (2012, p. 39) explica que apesar de todas estas crenças, os egípcios acreditavam também numa “idade de ouro” distinta, que ocorreu a partir do surgimento do deus criador, que emergiu sobre as águas primordiais, até a entronização de Hórus. Esta teria sido uma época onde existia a perfeição absoluta, sendo que neste período, nem a morte e nem enfermidade existiam, e tudo o que existe enquanto fenômenos naturais, religiosos e culturais foram criados, o que lhes dá grande validade. Este autor diz que não se tem o registro de como, na crença egípcia, esta época chegou a seu fim através da desordem, da luta, e do mal de maneira geral. Sobre a questão do sofrimento, Sayão relata que os contos egípcios atribuem a doença e o fracasso a um sinal de maldição divina. Já no tocante a superação do mal, o Egito relacionava mais esta questão ao mal ético, em sua religião. No entanto, as próprias mitologias daquela região apresentavam um conflito com o caos, demonstrando assim a esperança de vitória sobre o mal. Este autor (SAYÃO, 2012, p. 39), também nos lembra de que o povo egípcio tinha uma intensa crença sobre a vida após a morte, sendo que isto acabou sendo o celeiro onde surgiram artefatos, tais quais as pirâmides, a literatura

funerária e a própria mumificação dos mortos. O povo do Egito também possuía a preocupação de viver de modo justo e correto, uma vez que eles acreditavam na execução da justiça na vida futura, sendo que os destinos dos bons e dos maus estavam relacionados aos seus respectivos comportamentos, e se buscava o alcance de um final feliz no “por vir”. Este autor apresentou, então, os principais pontos a respeito do pensamento sobre o mal na região do Oriente Próximo, tomando como exemplo o Egito, mas não se limitando a ele, pois as crenças desse povo se assemelham bastante às dos outros povos da região.

### **1.1 O desenvolvimento do tema do mal no Antigo Testamento**

Rubio (2001, p. 615) destaca que o Antigo Testamento preocupa-se primeiramente sobre o mal, naquilo em que ele afeta a humanidade. Os autores veterotestamentários enfatizam o mal praticado pelo homem, pois a ação salvífica-libertadora do Eterno atua principalmente sobre o pecado humano. Porém, ele afirma que, apesar desta ênfase existir no Antigo Testamento, refletindo inclusive no percentual de textos que a pressupõe, ela não é unânime na Bíblia hebraica. Este autor (RUBIO, 2001, p. 615), na verdade, defende que o Antigo Testamento possui quatro reflexões diferentes para a origem do mal, a saber: Deus é a causa do mal; a origem do mal está no homem; o mal é uma realidade inerente à vida; o mal teve origem em seres espirituais.

#### **1.1.1 Deus é a causa do mal**

Segundo Rubio (2001, p. 617), a primeira resposta que os hebreus tinham para a origem do mal, consistia em atribuir o mesmo diretamente a Deus. Ele defende que o Antigo Testamento interpreta frequentemente como castigo vindo de Yahweh, o mal que vem sobre a humanidade externamente, na forma de calamidades e desgraças de todo tipo. Rubio (2001, p. 617) também diz que existem textos onde até mesmo o mal moral é atribuído a Deus, não faltando, então, citações sobre o mal, de maneira geral, sendo atribuído diretamente ao Eterno (Gn 32.23-33; Ex 4.24-26; Is 6.10; 1Rs 22.19-22). Segundo o autor, esta percepção pertencia a uma época quando Israel definia tanto o bem como o mal, enquanto uma realidade vinda de Yahweh. Rubio diz que a fé do Israelita, neste período, atribuía a Deus todas as forças que regem e operam sobre a vida, sendo ele a única causa de todas as coisas na existência, e o primeiro fundamento de tudo. Sendo assim, as pessoas em Israel não viam contradição entre a fé no Deus salvador e o mal atribuído a ele. Verdaderamente tratava-se de um

reconhecimento radical da total soberania do Eterno, tanto no que diz respeito à salvação quanto à perdição. Porém, o autor (RUBIO, 2001, p. 617) destaca que mesmo nos textos onde o mal é atribuído a Deus, isto não implica a exclusão da responsabilidade humana, no tocante a existência e ao desenvolvimento deste mal. Além disto, o numero de textos que atribuem o mal moral e suas consequências à humanidade são muito mais numerosos. Rubio também destaca que a visão evolucionista do mundo tem levado muitos teólogos da atualidade a recuperar esta velha perspectiva que atribui o mal a Deus.

Porém, é de difícil aceitação a reflexão que atribui a Deus a origem do mal, visto que claramente esta perspectiva fere o conhecimento sobre a natureza dele, que se pode obter mediante a Revelação. Também é importante, ao se analisar a percepção de Israel sobre esse assunto, que levemos em consideração de que para os povos primitivos, de maneira geral, qualquer divindade que um clã adorasse, castigava os devotos infiéis ou inimigos de seus devotos. Esta forma de agir da divindade não era visto como sendo um mal, mas se aproximava mais de uma visão paternalista sobre um deus, que disciplina os seus e também os protege contra aqueles que os ameaçam. Essa parece ser uma interpretação mais próxima para os textos bíblicos citados por Rúbio acima (Gn 32.23-33; Ex 4.24-26; Is 6.10; 1Rs 22.19-22). Se há algum texto na Bíblia que se aproxima mais da posição que atribui a origem do mal a Deus, este texto seria Is 45.7, que diz: “Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu, o SENHOR, faço todas estas coisas”.

### **1.1.2 A origem do mal está no homem – o mal moral**

Rubio (2001, p. 617) afirma que no desenvolvimento da tradição e experiência religiosa de Israel, fica progressivamente mais claro a este povo que Deus não é culpado do mal moral vivenciado pela humanidade. Temos no relato bíblico da criação que tudo o quanto Deus fez era bom (Gn 1), rejeitando a imputação do mal ao Eterno. Yahweh enquanto o Criador é também um Deus bom e Salvador. O mal não foi criado por Deus, mas é fruto da desobediência humana em face da vontade de Deus (Gn 2-3). Rubio diz que é possível se resumir o pensamento do Antigo Testamento na ideia de que é o homem o responsável pelo mal moral e suas consequências. O povo de Israel tem que lidar com o dilema de entender como um Deus bom pode ter criado o mal, e isto faz com que ele rejeite esta ideia. Nasce então a segunda perspectiva bíblica sobre o problema do mal, onde teremos a desobediência humana como origem da maldade, e também o pecado do ser humano é visto como a origem do problema. O mal é apresentado como consequência, e por vezes, castigo da desobediência

humana, existindo uma grande variedade de textos bíblicos que estão inseridos nesta perspectiva, destacando-se os onze primeiros capítulos do livro de Gênesis. Rubio (2001, p. 617) afirma que diante do questionamento angustiado das pessoas diante das experiências do mal, do sofrimento, e especialmente da morte, o autor de Gênesis responde defendendo que o mal é fruto da desobediência do próprio homem, sendo a causa até mesmo da condição humana mortal. O homem e a mulher desobedeceram a Deus, traindo a confiança depositada neles. Mas em contraste com a nova condição humana, este relato também mostra a graça do Eterno estando disponível à humanidade, que agora depende dela para viver.

García Rubio (2001, p. 619) esclarece que a narrativa sobre Caim e Abel (Gn 4) estende o relato de Gn 3, apresentando um segundo patamar na trajetória da perdição humana afastada de Deus. O homem é levado a um nível tão alto de tentação, que acaba por matar a seu irmão, prefigurando a destruição da fraternidade e da comunidade humana. O ensinamento que se tem neste relato, é que a destruição da relação de comunhão e diálogo com Deus acaba por também destruir a relação dos seres humanos entre si. O ódio, a inveja, e o próprio homicídio são uma realidade do homem contra seu irmão, uma vez que a humanidade já não se encontra no paraíso, ou seja, se encontra fora da comunhão que tinha com Deus. Caim era passível de morte pelo que fizera, porém, mais uma vez o ser humano pode contar com a misericórdia do Eterno. Rubio (2001, p. 619) demonstra que os relatos que se seguem, apresentam que o pecado humano vai crescendo, de maneira que a humanidade caminha para a autodestruição cada vez mais aceleradamente. Nos capítulos seguintes de Gênesis, temos isto claramente evidenciado, principalmente quando se chega a Gn 6, e encontra-se a tradição que é o objeto de pesquisa deste trabalho. Segundo Rubio, esta é a narrativa de quando os “filhos de Deus” se unem às filhas dos homens, dando origem aos gigantes. Para este autor (RUBIO, 2001, p. 619), a função do relato é ressaltar que é perigoso aos homens tentarem eliminar as barreiras que separam o divino e o humano, negando a diferença existente entre o criador e a criatura, sendo que de forma igual a Gn 3, a humanidade não aceita sua condição de seres criados. O resultado desta situação é a corrupção quase total dos seres humanos, e como consequência, o dilúvio (Gn 6.5-9,17). Rubio, porém, destaca que mais uma vez a misericórdia e proteção de Deus são demonstradas, e devido a ela, é garantida a continuidade da vida humana.

Em sua jornada através dos primeiros capítulos do livro de Gênesis, Rubio (2001, p. 619) finalmente explana acerca da narrativa da torre de Babel (Gn 11.1-9). Neste relato, a humanidade quer novamente ser igual a Deus, e pretende eliminar o que distingue o divino do humano, o Céu da Terra. A humanidade é tomada pelo desejo de glória e poder (Gn 11.4), e

intentam em construir uma torre até o Céu, despertando a ira divina que se levanta contra os orgulhosos e poderosos, intervindo através da confusão das línguas, e acabando com os planos insensatos de exaltação de si mesmo. Este evento acaba por vez dispersando a humanidade, como consequência, dividindo os homens, e demonstrando que longe de Deus a comunicação entre os homens é destruída e isto gera uma divisão cada vez maior. De maneira geral, destaca Rubio (2001, p. 619), nestes primeiros onze capítulos do livro de Gênesis, assim como dos demais livros da Bíblia, o otimismo da teologia da criação entra em contraste com o pessimismo em relação à condição humana pecadora.

Ao falar sobre o pensamento bíblico a respeito do mal, Sayão (2012, p. 41) defende que o início do livro de Gênesis fundamenta-se numa teodicéia, que tem como argumento principal a existência do livre-arbítrio. Este autor nos lembra de que o Texto Sagrado destaca que Deus criara todas as coisas sendo boas (Gn 1.31), e que o mal teve sua origem na escolha humana. Posteriormente a isso, a partir do pecado dos primeiros seres humanos, há uma aceleração do mal no mundo, e uma vez que acontece a ruptura na relação entre Deus e o homem, entre a humanidade e a natureza, entre o indivíduo com ele mesmo e entre o homem com seu próximo, a maldade humana se estabelece e cresce significativamente. Esta é a temática dos textos que estão presentes em Gn 1-11, sendo que eles demonstram como o mal procedeu do abuso da liberdade humana. Já nos textos deuteronomistas e nos primeiros profetas, predomina a ideia de que o sofrimento humano é explicado pelo princípio da retribuição, especialmente no tocante à lealdade perante a aliança de Yahweh, segundo Sayão (2012, p. 41). Quando o povo de Israel era leal a Deus, recebia benção e prosperidade, porém quando era mau, recebia castigo com guerras, pragas e fome (Dt 28), sendo que a retribuição nem sempre se dava imediatamente.

### **1.1.3 O mal é uma realidade inerente à vida**

Rubio (2001, p. 621) diz que outra perspectiva que o Antigo Testamento possui como resposta sobre a existência do mal, é a que defende o mal como sendo uma realidade natural inerente ao ser humano. Segundo ele, esta perspectiva encontra-se na Bíblia principalmente na literatura sapiencial, onde o sofrimento, as ambiguidades e os diversos males que dizem respeito à condição humana são perfeitamente naturais, fazendo parte simplesmente da realidade do homem enquanto uma criatura. Rubio (2001, p. 622) defende que o livro de Eclesiastes, assim como também numerosos salmos, falam das mazelas da existência humana como realidades naturais, sem que sejam feitas conexões com o pecado, ou com um castigo

consequente dele. Já no tocante ao livro de Jó, uma reflexão sapiencial profunda sobre o sofrimento, tem-se “um debate” onde várias posições são apresentadas, tentando explicar ou mesmo responder o dilema sobre o mal e o sofrimento. Mas, a posição que prevalece, e que o autor de Jó está tentando transmitir, é que esta problemática é um mistério inescrutável para a limitadíssima compreensão humana (Jó 38-41).

Também dentro desta visão, Sayão (2012, p. 42) afirma que na literatura sapiencial, destacando o livro de Jó, a teologia da retribuição é questionada. Nestes textos, assim como em alguns outros textos poéticos e proféticos, o justo e inocente sofre sem ser culpado (Jó 1-2). No entanto, merece destaque o fato que no final do livro de Jó, o personagem de mesmo nome é abençoado, estabelecendo-se assim que o justo estará bem, nem que seja no fim. Destaca-se também a ideia de que o homem é tão frágil e finito, que nem tem condições de questionar o Deus onipotente e criador da justiça (Jó 38), fazendo com que Jó arrependa-se, não de algum pecado que houvesse cometido, mas sim de sua presunção (Jó 42.3). Sayão (2012, p. 42) destaca que, neste gênero literário, a lição que aparentemente se está tentando ensinar é que “a questão do sofrimento do justo é complexa demais para ser compreendida”. Também segundo ele (SAYÃO, 2012, p. 42), outra perspectiva semelhante que se encontra na Bíblia é a que está presente nos textos do período do exílio e do pós-exílio, onde percebe-se uma compreensão mais positiva do sofrimento. O exemplo que o autor apresenta é a do servo sofredor de Isaías 53.3-10, que é apresentado como sendo um homem justo que sofre como oferta pelo pecado e transgressões do povo.

#### **1.1.4 A origem do mal está em seres espirituais – o mal moral para além do homem**

Por fim, existe a perspectiva bíblica que atribui a origem do mal a seres espirituais, que se corromperam, e foram os responsáveis por trazer a corrupção ao restante da criação. Desta forma, pode-se perceber que, uma vez que esta visão também atribui a origem do mal aos pecados de seres livres, ela também consiste num tipo de mal moral, apesar de não estar relacionado ao homem em princípio. Rúbio (2001, p. 619) diz que esta orientação bíblica nos leva a refletir sobre a relação existente entre “Satã” e a origem do mal. Segundo este autor (RÚBIO, 2001, p. 620), a figura de Satã tem sido utilizada para explicar a origem ou causa do mal, sendo que esta posição ocupa uma importância secundária no Antigo Testamento, só aparecendo num momento tardio, vinculado a uma percepção do exílio e do pós-exílio, onde se acentua a transcendência de Yahweh, tornando-o tão distante da humanidade, que se faz necessária à reflexão sobre seres intermediários entre Deus e os seres humanos. Nesta teologia

mais desenvolvida, elementos demoníacos antes atribuídos ao Eterno são agora vinculados à figura de Satã. Mas Rubio (2001, p. 620) nos lembra de que esta figura não constitui um poder divino oposto ao de Deus, no Antigo Testamento. A figura de Satanás ocupa fundamentalmente o papel de acusador dos justos (Zc 3; Jó 1), e está sujeito a Yahweh.

Rubio (2001, p. 621) apresenta o principal questionamento sobre a relação de Satanás com a origem do mal. Ele diz que uma reflexão natural, dentro desta perspectiva, é procurar entender como ela ocorre, pois ou Satã é o princípio eterno do mal, ou ele é criado por Deus. Ora, é fácil perceber que na tradição de Israel, Satã não pode ser definido como o princípio incriado do mal, pois só existe um princípio único de toda a realidade, a saber, Yahweh, o Deus Eterno e Criador único de tudo. Porém, a segunda alternativa também apresenta suas dificuldades, pois como pode o único Deus ter criado Satanás como a personificação do mal, sendo que o Eterno é totalmente bom? García Rubio (2001, p. 621) argumenta que foi no meio desta reflexão que surgiu a doutrina da “queda ou pecado dos anjos”, através da literatura apocalíptica judaica extrabíblica. Ele nos diz que pelo pecado do orgulho, ou seja, de querer ser igual a Deus, é que os anjos se tornam rebeldes e assumem nos textos uma função demoníaca, sendo que seu chefe é justamente Satã.

Rubio (2001, p. 621) destaca nesta categoria a tradição dos Vigilantes, que é o principal objeto de estudo deste trabalho, e o texto de 1 Enoque, onde ela se encontra. Ele também destaca que esta perspectiva também influenciou profundamente a tradição cristã, e já se percebe esta influência desde os Escritos do Novo Testamento. Esta interpretação atribui, então, a origem do mal a uma realidade metafísica, anterior ao homem, situada no mundo celestial. O pecado existe entre os seres humanos, porque estes se deixaram levar pela tentação proveniente de Satanás e seus auxiliares. Já para Sayão (2012, p. 42), esta compreensão bíblica, dentro da reflexão sobre o problema do mal, consiste num tipo de teodicéia escatológica. Nela se crê que as realidades que acontecem na história possuem um pano de fundo espiritual, onde uma grande batalha é travada. Também se acredita numa intervenção direta de Deus na história, para recompensar o justo e punir o ímpio. É neste contexto que a fé na ressurreição dos mortos toma força, e também um enfoque universal e cósmico, sendo um tipo de teologia da história, e tendo como seu principal exemplo no Antigo Testamento o livro de Daniel.

## 1.2 O desenvolvimento do tema do mal no Novo Testamento

O cristianismo nasceu dentro do judaísmo. Assim sendo, ele foi fortemente influenciado pela cosmovisão judaica, assim como seus escritos também foram influenciados pela literatura dos judeus. Na verdade, é importante se destacar que a Bíblia hebraica também foi recebida como Livro Sagrado pelos cristãos. Dessa forma, é de se esperar que o cristianismo, e por sua vez o Novo Testamento, tenha herdado as reflexões que os judeus fizeram sobre o problema do mal, apesar de tê-las ressignificado muitas vezes. Então, no Novo Testamento, encontra-se elementos das visões até aqui apresentadas, mas também percebe-se aspectos novos, próprios do cristianismo. No tocante ao Novo Testamento, Rubio (2001, p. 615) argumenta que esta coletânea de livros dá atenção à existência do mal, especialmente no tocante a realidade do pecado. Está claro que todos os seres humanos são vistos como pecadores, e que todos eles necessitam da salvação oferecida por Deus mediante Jesus Cristo, sendo que a exortação à conversão está dirigida a todos sem exceção (Mc 1.15; 1Jo 1.8-10).

Rubio (2001, p. 615) também diz que ambos os Testamentos não estão preocupados em encontrar uma explicação racional para o mal, sendo que o Novo Testamento foca sua atenção ao fato de Jesus se colocar em embate com a realidade maligna, obtendo assim a vitória, e ensinando qual a atitude que seus discípulos devem adotar diante dos males existentes. Já na teologia paulina, temos em destaque o fato da realidade e o poder do pecado, sendo que o mesmo é a fonte da má conduta moral e das diversas transgressões humanas. Em Paulo, o ser humano experimenta a sua incapacidade de vencer o mal com suas próprias forças, só encontrando a solução mediante Jesus Cristo, desde que esteja em união vital com ele, podendo então alcançar a vitória (Rm 7.25). Ao conclamar aos cristãos que lutem contra o mal, rejeitando-o e evitando-o, a teologia paulina está baseada sempre na presença e na ação libertadora da graça de Deus, em Jesus Cristo, sobre seus servos (Rm 12.17,21; 1Co 10.6). Rúbio (2001, p. 619) também destaca que, já no Novo Testamento, a atribuição mais importante a respeito da introdução da morte e do mal na humanidade, através da desobediência humana, é a que se encontra no texto de Rm 5.12-21. É justamente este trecho da teologia paulina, que juntamente com o relato de Gn 3, servem como a principal base para a sistematização da doutrina do pecado original, que foi realizada pela Igreja.

Rúbio (2001, p. 619) diz que no Novo Testamento, o papel de Satã é mais importante que no Antigo Testamento. Satanás é apresentado como tentador do homem, e inclusive de Jesus de Nazaré (Lc 4.1-13). Juntamente com ele, aparecem as figuras dos “demônios”,

causando até mesmo doenças nos seres humanos. O “Diabo” vem identificado com Satã, e o poder dele, assim como o de seus ajudantes, é mostrado por vezes assumindo uma postura “antidivina” e de anticristo (por exemplo, nos escritos joaninos e em 2Ts 2.9). Mesmo assim, não se trata de um poder igual, ou equivalente ao do Eterno, até mesmo porque a vitória do Messias Jesus já está assegurada, mediante a sua própria morte e ressurreição, e será consumada plenamente no advento da “parusia”<sup>3</sup>.

No tocante a especificidade da fé cristã, Sayão (2012, p. 43) afirma que, do ponto de vista sociológico, o cristianismo pode ser tido como uma derivação do judaísmo, e sendo assim, grande parte das ideias sobre o problema do mal são também compartilhadas pelo Novo Testamento. Ele destaca, entretanto, que o cristianismo possui suas peculiaridades a respeito de alguns aspectos, e por isso, a análise sobre o que é específico na fé cristã deve ser realizada, também separadamente. Sayão (2012, p. 43) primeiramente destaca que na fé cristã, Jesus Cristo, o tema central do cristianismo, sofre pelos pecados da humanidade mesmo sendo ele inocente, à semelhança do tema já exposto do servo sofredor. Para o cristianismo, Cristo, o Deus-homem, sofre terrivelmente em sua paixão, dando a sua vida em favor da humanidade, como preço por suas transgressões. Outra particularidade da fé cristã, apresentada pelo autor, consiste numa maior interação com o pensamento dualista, sendo que o Novo Testamento traz uma intensa atividade de Satanás e seus demônios, tendo-os inclusive como fonte de sofrimento, de doença e de pecados (por exemplo, Mc 5.1-13; Mt 9.32-34).

Sayão (2012, p. 44) defende como sendo própria do cristianismo, certa escatologia iminente, onde há uma forte expectativa sobre a proximidade do acontecimento de importantes eventos, tal qual a volta de Cristo, a esperança na ressurreição, a chegada do Reino de Deus e os temas gerais da apocalíptica. Estes temas cumprem um importante papel na escatologia do chamado “cristianismo primitivo”, e também favoreceu, em alguns grupos, uma postura de religiosidade mais ascética e de negação do mundo. Além disso, este autor (SAYÃO, 2012, p. 44) também nos diz que é próprio da fé cristã, o elogio do sofrimento, onde o mesmo é uma oportunidade de imitar a Cristo (1Co 11.1) e de crescimento espiritual (Rm 5.3-5), predominando este pensamento na teologia paulina. Por fim, Sayão (2012, p. 44) explana sobre a ênfase na graça divina, afirmando que o Novo Testamento, especialmente Paulo, destaca a ideia de que o homem, por conta da queda de sua natureza, não pode fazer absolutamente nada por si mesmo para reerguer-se diante de Deus. É-nos apresentado, então,

---

<sup>3</sup> Parusia é o termo mais frequentemente utilizado para se referir à segunda vinda de Cristo, e sua tradução literal significa “estar ao lado”. Este termo traz a ideia de presença, vinda ou chegada, e é utilizado em 1Ts 4.15. Neste evento, Cristo voltará glorificado para exercer seu papel de Senhor e Juiz sobre a criação e principalmente sobre a humanidade (ERICKSON, 2009, p.369).

o ensinamento de que somente a graça do Eterno pode perdoar e restaurar a humanidade, que é incapaz de ter uma vida reta diante do ser divino, mediante exclusivamente a sua própria ação (Ef. 2.8,9). Sua salvação, então, fica condicionada à fé na obra de redenção realizada por Cristo Jesus (Rm 3). De forma resumida, percebemos que a fé cristã se propõe a afirmar que Deus está agindo para aniquilar o mal de sua criação, e que essa ação tem seu ponto culminante na morte e na ressurreição de Jesus Cristo.

Então, a partir de tudo o que já foi discutido até aqui, pode-se perceber o desenvolvimento do tema do mal na Bíblia. No entanto, ainda merece destaque a contribuição que N. T. Wright<sup>4</sup> sobre a relação da Bíblia com o problema do mal. Para Wright (2009, p. 40), a nossa forma ocidental de pensar nos faz olhar para as Escrituras e buscar responder “o que Deus pode dizer sobre o mal”. Nossa reflexão quer encontrar explicações, de forma que possamos entender o que o mal é, o porquê da sua origem e como isso se deu, porque Deus permite a sua existência, e por quanto tempo ele ainda vai durar. Sendo assim, apesar da Bíblia tratar sobre estas questões, ela não tem a pretensão de satisfazer nossas curiosidades, e desejo por respostas completas e esgotamento de assuntos. Essa nossa forma de reflexão se assemelha com a forma grega de pensamento, mas não condiz com o pensamento oriental que buscava mais a sabedoria na reflexão, do que respostas propositivas. Wright (2009, p. 40) diz que:

Os Salmos muitas vezes questionam até quando essa situação de caos vai continuar (13.1; 79.5 etc.); há indícios sombrios de que a maldade tem permissão para continuar por mais algum tempo para que, quando Deus julgar, o julgamento seja justo (por exemplo, Gênesis 15.16; Daniel 8.23); Gênesis 3 e 6 parecem mostrar o mal como intruso na criação, apesar de isso nunca ser afirmado plenamente. O Antigo Testamento oscila entre três elementos: o mal como idolatria e a conseqüente desumanização; o mal como atividade das pessoas perversas e o que elas fazem com os justos; e o mal como obra de “satanás” (palavra hebraica que significa “acusador”).

Wright (2009, p. 40) afirma que nenhum desses elementos que aparecem na Bíblia se propõe a ser exatamente uma explicação. Não parece ser a intenção das Escrituras nos informar sobre o que Deus tem a dizer sobre o mal. Aparentemente, a sabedoria dos antigos orientais percebia o perigo de se tentar explicar o mal. Para Wright (2009, p. 41), o Antigo Testamento se dedica profundamente, não sobre o que Deus diz sobre o mal, mas sim “sobre

---

<sup>4</sup> Nicholas Thomas Wright, mais conhecido como N. T. Wright, é um dos mais reconhecidos e respeitados estudiosos do Novo Testamento da atualidade. Bispo anglicano de Durham, ele também foi professor das universidades de Cambridge e Oxford por vinte anos e é professor visitante de universidades como *Harvard Divinity School*, Universidade Hebraica de Jerusalém e Universidade Gregoriana em Roma, entre outras. É articulista de importantes jornais, e autor de mais de quarenta livros.

o que ele pode fazer, está fazendo e fará com relação a ele”. Pode-se até chegar a algumas conclusões, ao refletir sobre estes pontos, e perceber o que a Bíblia tem a dizer sobre o que é o mal e por que ele existe. Porém é necessário ter a clareza de que este não é o enfoque principal dela. Mesmo que o Antigo Testamento tente demonstrar a realidade da justiça de Deus (teodicéia), não o faz nos moldes da filosofia contemporânea, mas sim através de uma narrativa de Deus e do mundo, principalmente da história de Deus e Israel.

Segundo Wright (2009, p. 41), todo o Antigo Testamento parece apontar para um fato central, que é o chamado de Abraão em Gênesis 12. Esta narrativa é apresentada como a solução de Deus para o problema da rebeldia humana e quebra da comunhão com Deus (Gn 3 – o pecado humano e a expulsão do jardim), a decadência humana (Gn 6 e 7 – a maldade humana e o dilúvio) e a arrogância humana (Gn 11 – torre de babel e a confusão das línguas). A isto se segue que os filhos de Abraão, os portadores da promessa, tornaram-se também parte do problema, onde Israel é apresentado como um povo rebelde contra Deus. Este fato se desenrola em uma narrativa extensa que vai desde o relato dos patriarcas, passando pelo êxodo e pela monarquia, até chegar à história do exílio. Os problemas da maldade individual são demonstrados como subconjunto do tema maior, que é a maldade presente em Israel, na humanidade de modo geral, e em toda a criação.

No que diz respeito ao Novo Testamento, Wright (2009, p. 67) destaca que na fé cristã, Jesus de Nazaré aparece como sendo a solução de Deus para o mal, enquanto o Messias prometido. Os Evangelhos destacam como Jesus em sua encarnação, se deparou com o mal manifesto em várias formas diferentes, e como ele anunciou o Reino de Deus, e agiu de forma a trazê-lo como realidade para o mundo. Jesus se deparou com o mal manifesto através dos poderes políticos, principalmente demonstrados mediante o império romano. Os Evangelhos também evidenciam o mal através da corrupção dentro de Israel, de suas estruturas e de sua religião. Além disso, também se tem o mal demonstrado através das narrativas que falam de sua realidade suprapessoal, ou sobrenatural, mediante a ação de Satanás e dos seres demoníacos. Por fim, vale se destacar que os Evangelhos apresentam o mal presente inclusive entre os seguidores de Jesus, através das falhas de seus discípulos. Sendo assim, os Evangelhos contam a história do “espiral descendente do mal” (WRIGHT, 2009, p. 73), onde todas estas formas do mal se entrelaçam na realidade humana, e acabam convergindo para a morte de Jesus.

Então, para Wright (2009, p. 74), as narrativas do Novo Testamento consistem na história de quando o espiral descendente do mal finalmente atinge a base, culminando com a morte do Filho de Deus. Os Evangelhos nos apresentam a expiação como ação de Deus contra

o poder do mal, mas deve-se entendê-la de forma mais profunda e ampla do que geralmente é feito. Ao curar um leproso, ou uma mulher com hemorragia, ao ressuscitar um menino morto em Naim, vê-se que em todo o tempo de sua jornada Jesus vai lidando com o mal. Nas narrativas, Jesus vai levando constantemente sobre ele toda a mácula do mal que vai surgindo a sua frente, e de alguma forma ele a recebe, a suporta, e derrota o seu poder. Então as pessoas são curadas, purificadas e libertas. Nesta intenção é que Cristo anda e come com os pecadores, anunciando que o Pai estava agindo para redimir e santificar as pessoas, de forma que elas pudessem fazer parte do Reino de Deus. Ele anunciava isso em suas atitudes e pregações, contando histórias como a da ovelha perdida, da moeda perdida e de dois filhos que estavam perdidos, anunciando a sua mensagem de redenção. A expiação não se dá apenas numa perspectiva espiritual, mas do ser humano como um todo, e sobre toda a criação. É a resposta de Deus frente ao mal.

Porém, Wright (2009, p. 79) reconhece que o ponto ápice da vitória sobre o mal se dá na cruz. Em sua crucificação, Jesus morreu ao lado de rebeldes compartilhando de sua vergonha e dor, mesmo sendo inocente. Ali, de forma plena, ele leva sobre si toda a mácula do mal, e de alguma forma ele a recebe, a suporta, e derrota o seu poder. O Novo Testamento irá testemunhar como o Messias vence todos os poderes do mal em sua própria carne, um por um, e de forma suprema ele derrotou até o pior inimigo da criação, a morte, através da sua ressurreição (Rm 7 e 8). Como representante de Israel, da humanidade e de toda a criação, a vitória de Jesus sobre o mal trouxe libertação dos pecados para o mundo, e inaugurou a nova criação, que fora prometida pelos profetas, e que será realizada de forma plena no futuro escatológico de Deus. Jesus várias vezes falou de sua morte e favor do mundo, declarando a expiação que ele iria realizar. Porém, mais do que explicar este fato ele o demonstrou, e fez isso de forma especial na última ceia.

Wright (2009, p. 81) afirma que a forma como Jesus demonstrou a expiação, mais do que a explicou é um indicativo que a sua obra expiatória é algo além do que uma realidade a ser explicada ou completamente entendida, e consiste em um fato que acontece e é crido. Na última ceia, simbolicamente, o rei compartilha da sua vida com seus seguidores, apontando para aquilo que ele estava prestes a fazer, tornando-os beneficiários de sua morte e ressurreição. Isto demonstra para nós que também o Novo Testamento, assim como o Antigo, não tem o intuito de dar explicações filosóficas sobre o mal, mas tem a intenção de demonstrar como Deus lidou com o mal. Os Evangelhos contam a história de Jesus, com o intento principal de narrar como ele enfrentou a morte, e como neste evento o mal cósmico e suprapessoal foi confrontado pelo amor soberano e salvífico de Deus de Israel, Yahweh, o

Criador do mundo. Esta é a mensagem e o significado do Reino de Deus, que reúne aspectos dessa vida e para além dela.

Ainda sobre este tema, Sayão (2012, p. 42) destaca que apesar de existirem perspectivas heterogêneas na Bíblia sobre a reflexão do problema do mal, subsistem algumas ideias gerais, a saber: o mal é uma realidade; Deus é justo; há uma relação entre pecado e sofrimento; vale a pena ser justo; o Eterno fará triunfar a justiça. Mas aqui destaca-se o fato de que em momentos diferentes da história, e do desenvolvimento teológico, os textos que hoje compõem a Bíblia se baseavam em tradições diferentes para poder refletir sobre o problema do mal. Como visto, quatro perspectivas principais podem ser destacadas: Deus é a causa do mal; a origem do mal está no homem; o mal é uma realidade inerente à vida; o mal teve origem em seres espirituais. Estas perspectivas não foram desenvolvidas apenas nos tempos bíblicos, mas também poderíamos encontrar autores de outras épocas, inclusive a atual, que defendem pressupostos semelhantes aos apresentados por uma dessas perspectivas encontradas na Bíblia. Alguns inclusive detêm uma perspectiva semelhante, porque estão se baseando nestas reflexões bíblicas para desenvolverem as suas próprias.

No tocante à relação dessas perspectivas com a teologia cristã, pode-se perceber que, nos dias atuais, a perspectiva que atribui a causa do mal a Deus, tem sido revisitada por alguns teóricos que se baseia na visão evolucionista do mundo, segundo Rubio (2001, p. 617). Mas ela ainda não é aquela que detém a maior expressão ao longo do cristianismo. As duas principais percepções que a teologia cristã se baseou, foi a que entende o mal como sendo oriundo à realidade da vida, sendo que esta tem ganhado mais adeptos na contemporaneidade, e aquela que trabalha o problema do mal a partir do mal moral, sendo esta uma posição mais antiga dentro da teologia cristã. Mas como vimos, este mal moral foi atribuído principalmente aos pecados do homem, mas também foram justificados pelos pecados de seres espirituais igualmente livres. Visto que estas duas posições possuem mais desenvolvimentos presentes nas reflexões atuais, dedicou-se um espaço para analisar os mesmos, destacando que a posição que reflete a origem do mal a partir de seres celestiais, foi aprofundada nos próximos capítulos, por ser o objeto deste trabalho.

## 2. A impossibilidade de um mundo sem o mal

No tocante ao desenvolvimento da perspectiva que trabalha o mal, como sendo uma realidade inerente à vida, um dos autores que mais se destaca é Andrés Torres Queiruga<sup>5</sup>. Sobre as consequências do longo percurso histórico da problematização acerca da aporia do mal, Queiruga (2011, p. 13) afirma que quando o problema do mal chega até nós, ele já é um problema antigo, cheio de ambiguidades e totalmente influenciado por pré-julgamentos. Isto, então, dificultaria bastante a nossa compreensão e a possibilidade de um diálogo eficaz. Sendo assim, para ele, o fato dos conceitos já chegarem a nós determinados por significações anteriores, faz com que as afirmações próprias corram o risco de serem “engolidas” e prejudicadas pela totalidade fechada dos pressupostos alheios.

Queiruga (2011, p. 13) argumenta, que outro desafio que claramente podemos ter ao se falar sobre o problema do mal, é justamente a tendência pela simplificação deste objeto em um único problema, ou seja, a sua singularização. O mal, a dor e sofrimento se manifestam de formas muito variadas, e muitas vezes têm razões diferentes. Desta forma, é difícil refletir ou tentar resolver os vários tipos de males a que somos acometidos, como se eles tivessem todos as mesmas razões ou soluções. Como afirmou Queiruga (2011, p. 15):

Existe o mal padecido e o mal infligido, o da enfermidade e o do crime, o individual e o coletivo, o da catástrofe natural e o da traição do ou ao amigo; o mal de algum modo tolerável e o sufocantemente intolerável, o que parece ter um sentido e o que se mostra irremediavelmente absurdo [...] Há o mal visto à altura humana e o que intuimos no sofrimento animal ou mesmo nas catástrofes naturais [...].

Uma citação parecida também foi dita por I. U. Dalferth (*apud.* QUEIRUGA, 2011, p. 15): “poucas vezes um singular mostrou-se tão inapropriado como neste caso. Não existe o problema do mal, somente muitos problemas que se ocupam de muitos males”. Para Queiruga, então, este fato já coloca diante de nós a reflexão sobre a possibilidade de um conceito suficientemente unívoco de “mal” ou até mesmo sobre a possibilidade de uma “teodicéia”<sup>6</sup>. A teodicéia é uma temática que também adentrou na reflexão da filosofia, onde

---

<sup>5</sup> Andrés Torres Queiruga é um influente teólogo europeu, que possui seu doutorado em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), e em filosofia pela universidade de Santiago de Compostela (Espanha), onde leciona filosofia da religião. É membro da Real Academia Galera e fundador da *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián*.

<sup>6</sup> Teodicéia. Derivado de *theos* (Deus) e *dike* (justiça), o termo refere-se às tentativas de justificar “os caminhos de Deus com os homens”. Uma teodicéia seria considerada bem-sucedida se conseguisse resolver o problema do mal para um sistema teológico e demonstrasse que Deus é, ao mesmo tempo, todo-poderoso, todo-amoroso, e justo, a despeito da existência do mal (FEINBERG, 2009, p.446).

ocorreram várias tentativas de respostas para esta questão, estando este dilema ainda vivo inclusive em nossos dias. Talvez, a expressão mais conhecida deste dilema esteja no famoso dilema de Epicuro, por volta dos séculos IV- III antes de Cristo (apud QUEIRUGA, 2011, p. 18):

Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não o quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom e, além disso, é impotente; se pode e quer, e isto é o mais seguro, então de onde vem o mal real e por que não o elimina?

Para Queiruga (2011, p. 18), A problemática da teodicéia se dá no fato da humanidade experimentar, dentro da sua experiência, um conflito que surge da tensão entre a fé na divindade sustentadora, por um lado, e a evidência do mal no mundo, por outro. Na antiguidade se pensava que tudo no universo funcionava a partir da ação direta de poderes e seres extraterrenos. Poderia ser Deus ou os deuses, que agiam para castigar ou para ajudar, ou seres demoníacos que queriam causar o mal. Esta crença dizia respeito a praticamente tudo o que acontecia, desde o movimento dos astros até às doenças e pragas. Na modernidade, as leis que fazem o “universo funcionar” começaram a serem descobertas progressivamente. Isto não significa necessariamente a ausência ou falta de ação extramundanas, não pelo menos para aqueles que possuem alguma crença de âmbito religiosa, mas que nem tudo o que acontece em nossa volta tem necessariamente um motivo espiritual. Obviamente que este fato também interfere na compreensão sobre a teodicéia. Uma vez que se sabe a respeito da existência e da movimentação das placas tectônicas em nosso planeta, iremos encarar fenômenos como terremotos e vulcões de maneira diferente, e inclusive a relação de Deus com tudo isso.

Porém, alguém ainda pode vir a acreditar que aqueles que se colocam em oposição a Deus estão em posição de vantagem para ganhar o embate sobre a existência divina, pois seria clara a contradição da ideia de um “deus”, que em sendo todo-poderoso e bom, não pode ou não quer intervir para erradicar o mal do mundo. A isto, Queiruga (2011, p. 22) responde que tal vitória aparente encontra sua falha, no fato de que, por um lado, este tipo de pensamento insiste em defender a autonomia do mundo, e por outro, argumenta que Deus para ser aceito deveria violar esta autonomia constantemente, de modo a evitar os inúmeros males que afetam este mesmo mundo. É por isso que para este autor, de forma a atender este desafio em uma perspectiva contemporânea, o coerente é se buscar as causas do mal justamente no funcionamento autônomo da realidade mundana. Além disso, para responder às questões do

nível das razões últimas, se faz necessária a procura por fundamentos, para que se torne possível uma vida com sentido diante de um mundo com tanta crueldade e maldade.

Queiruga (2011, p. 33), então, propõe que devemos tratar o problema do mal a partir de uma abordagem dividida em três passos, sendo que estes possuem suas peculiaridades, e devem ser respeitados como tal, para que se faça possível a devida integração na totalidade do discurso. Estes passos são a ponerologia, a piteodiceia e a teodiceia. A ponerologia (do grego *ponerós*, “mal”) consiste em um tratado acerca do mal “em si mesmo” e “por si mesmo”. Sendo assim, para Queiruga (2011, p. 33), a ponerologia deve preceder a toda opção religiosa ou não religiosa. Ele defende que este deve ser o método para se lidar com todo o problema humano fundamental numa cultura autônoma, tais como a liberdade, a consciência ou a culpa. Portanto, para ele, só passa a fazer sentido a introdução destes temas no debate de suas implicações religiosas, depois de tê-los elaborado em sua própria estrutura.

Ao tratar sobre a ponerologia, este autor (QUEIRUGA, 2011, p. 55) destaca que a modernidade trouxe consigo a novidade radical para a problematização do mal. Esta novidade consiste na percepção de que o mal é uma experiência que afeta todo mundo, como interrogante universal, e que a complexidade da questão se abre para uma imensurável pluralidade de respostas. A partir desta reflexão, percebemos o problema do mal sendo colocado como uma aporia. Queiruga (2011, p. 55), então, insiste que nesta reflexão o melhor a se fazer é uma análise do mal “em si mesmo” e “por si mesmo”. Para ele, esta nova situação convoca-nos a estudar o problema não como algo imediatamente religioso, mas antes como um problema humano. Portanto, o autor propõe que, nesta fase fundamental do enfrentamento, se faz necessária a imposição de um rigoroso “ateísmo metódico”, não afirmando nem negando a existência de Deus, mas que simplesmente não conte com ele para o raciocínio. Ele argumenta ainda, que isso se deve pelo fato de que este ponto da discussão ainda não é o lugar onde Deus possa “entrar no discurso”. Queiruga (2011, p. 56) afirma:

Sua entrada chegará mais tarde; porém chegará se, e somente se, o desenvolvimento da reflexão conseguir mostrar que a resposta que conta com Deus se mostra criticamente relevante ou mesmo como a mais adequada para encarar o problema do mal tal como se apresenta hoje a partir dos resultados obtidos pela ponerologia”.

Queiruga (2011, p. 56), a partir de sua sistematização, apresenta o que ele acredita ser a pergunta mais fundamental que surgiu na humanidade, a saber, por que existe o mal (*Unde malum*)? Ele afirma que, ao enfrentarmos o fato do mal, percebemos que a primeira resposta à pergunta pela sua origem remete naturalmente às suas causas imediatas no funcionamento do

mundo. Em outras palavras, para este autor, só é possível se obter estrita legitimidade cultural em nosso tempo, ao se perceber que a pergunta pela origem do mal remete hoje, de modo unânime, ao próprio mundo. Isto é, ela remete à maneira de ser de seus elementos e os choques e conflitos entre eles.

Ao reafirmar a impossibilidade de um mundo sem a presença do mal, Queiruga (2011, p. 60) diz que o responsável por negarmos este fato é o “sonho da imaginação”. Ele defende que é a nossa imaginação que nos afirma ser possível um mundo sem o mal. Esta afirmação estaria, então, incrustada no imaginário cultural. Segundo este autor (QUEIRUGA, 2011, p. 60), as narrativas das religiões, incluindo a Bíblia, promete-nos uma utopia, sendo possível um paraíso na terra, e, além disso, este paraíso de fato existiu ou existirá algum dia. Essas convicções estariam também enraizadas em nossa psicologia profunda. Para Queiruga (2001, p. 63), o realismo da razão o leva a afirmar que “o mal é inevitável no mundo, pelo menos tal como se nos apresenta e o conhecemos”. Partindo deste pressuposto, este autor demonstra que a inevitabilidade da presença do mal não é uma condição exclusiva deste mundo, mas de qualquer mundo existente. Em outras palavras, não é possível qualquer mundo sem o mal. O argumento dele baseia-se que a origem do mal está na finitude, e assim sendo, como qualquer mundo que viesse a existir seria necessariamente finito, pode-se concluir que seria impossível um mundo sem mal.

Segundo Queiruga (2001, p. 63), um mundo sem mal é tão contraditório quanto uma realidade “finita-infinita” e quanto um “círculo-quadrado”. Somente a infinitude pode estar isenta de todo o limite e acima de toda contradição, por ser plenitude absoluta, podendo, portanto, excluir de si a realidade e a possibilidade do mal. Já a partir da limitação, da incompatibilidade, do choque e da contradição no finito, a possibilidade do mal é inevitável. Para este autor (QUEIRUGA, 2001, p. 63), esta finitude se apresenta nos seres humanos como limitação, e por sua vez, a existência de limitação na humanidade gera um conflito, uma angústia que também é inevitável. Este conflito consiste no fato de sermos limitados, porém, ao mesmo tempo, termos a tendência infinita. Isto é, enquanto seres humanos, temos a capacidade de imaginar e desejar sermos algo a mais, melhores, e assim sendo, transpor nossas limitações.

Mas apesar deste fato ser mais evidenciado na humanidade, Queiruga (2011, p. 71) afirma que ele ocorre também em todas e cada uma das realidades finitas. Todo ser finito está labutando pela tensão dramática entre “o que é” e “o que tende a ser”. Isso seria mais perceptível na atualidade, mediante a observação através da física moderna e, principalmente, na concepção evolutiva da realidade. Ao tratar sobre o que geralmente chamamos de “mal

moral”, este autor (QUEIRUGA, 2011, p. 74) afirma que, ao refletirmos que o mal tem sua raiz na finitude, e ao percebemos que o mal aparecerá onde exista “qualquer maneira de realização finita”, pode-se afirmar que nem mesmo a liberdade humana pode deixar de estar exposta ao conflito, ao erro e à carência. Poder-se-ia atribuir esta realidade ao fato da liberdade não ser algo acabado, mas na realidade consistir de um processo em formação, ou seja, algo dinâmico. Este dinamismo resulta em um processo de superação contínua e, por isso, ela estaria exposta ao erro, à distorção e à culpa, conforme já foi dito.

Já, ao tratarmos sobre o que é o mal, ou sobre a realidade de sua existência, Queiruga (2011, p. 90) afirma:

[...] o mal não é realidade em si, mas qualificação de uma ação, um acontecimento, uma coisa ou um estado de coisas, feita primeiramente em relação com a vida humana, à qual de algum modo causa dano ou contradiz, e que por isso chamamos de ‘má’ ou ‘ruim’.

Ele (QUEIRUGA, 2001, p. 90) também afirma a existência de uma diversidade nas apreciações sobre conceitos. Pessoas diferentes, de épocas diferentes, de culturas diferentes, podem ter compreensões diferentes a cerca do mal. Mas, por outro lado, também existe uma unanimidade prática na consideração dos males fundamentais que nos afetam. Também é importante que se destaque que, para ele, apesar da existência dessa relação de unidade e diversidade no tocante ao mal, isso não quer dizer que a qualificação, ou não, de algo como sendo mal está entregue ao puro relativismo subjetivo, pois tem fundamento real. Queiruga (2011, p. 90) também apresenta o mal, como algo fundamentado na negatividade e na privação, o que implica na “não realidade” do mal por si só. No entanto, ele destaca que isso não deve nos levar a minimizar os efeitos terríveis que o mal tem no mundo, nem nos fazer deixar de lutar contra o mesmo. Também destaca como a própria finitude, que para ele é a raiz última do mal, pode ser vista enquanto carência, ou mesmo privação.

Saindo da ponerologia em direção à teodicéia, Queiruga (2011, p. 101) se utiliza da mediação da piteodicéia, como já foi dito. Ele (QUEIRUGA, 2011, p. 33), a piteodicéia (do grego *pistis*, “fé”) não consiste em um tratado concreto, mas sim em uma estrutura de mediação necessária, na medida em que ela esclarece a nossa necessidade de mediação a partir de uma cosmovisão, quando nos depararmos diante do problema do mal. A postura do religioso, então, seria um exemplo de piteodicéia, uma vez que se apoiando em sua fé no divino, afirma que o mal não anula o sentido de sua vida. Então para Queiruga (2011, p. 101), a mediação que a piteodicéia realiza, se dá através da reflexão do problema do mal a partir de

um conjunto de crenças. Será este conjunto de crenças que cumprirá a mediação da reflexão. Como a análise do problema a partir de um conjunto de crenças é o que chamamos de *pisteodicéia*, então percebemos o caráter mediador da mesma.

Para Queiruga (2011, p. 101), esse é o objetivo da *pisteodicéia*. Ela, no singular, não é “algo substantivo”, mas apenas uma mediação no processo. Ele também destaca que não existe “a” *pisteodicéia*, mas sim *pisteodicéias* distintas, sendo estas respostas concretas ao problema do mal que é universal. Ele ainda enfatiza que cada “visão” do mal é tão resposta quanto às demais. A *pisteodicéia* religiosa é a que teve mais força na história, sendo que a ela damos o nome de *teodicéia*. Queiruga (2011, p. 101), porém, ressalta que as *pisteodicéias* religiosas não são as únicas que existem, e que não são só elas que possuem caráter de resposta a ser aceita ou refutada. Isto porque, como já dissemos, a *pisteodicéia* consiste na análise do problema a partir de um conjunto de crenças. Mas essas crenças não necessitam ser necessariamente religiosas. Logo, nós podemos ter *pisteodicéias* que não são religiosas. No entanto, a *teodicéia* cristã é a *pisteodicéia* desta religião, e também onde Queiruga irá chegar através da sua sistematização do problema do mal. Ele divide a *teodicéia*, em duas possibilidades de “caminho”, a saber, a “via curta” e a “via longa” da *teodicéia*.

A “via curta” da *teodicéia* é definida (QUEIRUGA, 2011, p. 139) como sendo o modo em que a visão tradicional se baseia, e consiste no fato de devermos estar apoiados na confiança para lidar com o problema do mal. Ou seja, responde ao dilema da *teodicéia* com a afirmação da fé em Deus. Ao tratar deste assunto, Queiruga (2011, p. 144) afirma que o foco na percepção sobre Deus, dentro da análise da *teodicéia*, está errado. Para ele, as pessoas se apegam a uma concepção abstrata da onipotência de Deus, sem nem refletir sobre a questão das possibilidades. Elas deveriam refletir sobre isso primeiro, para depois poder conjecturar sobre a possibilidade de Deus fazer algo. Sendo assim, este autor questiona se a noção de que Deus tudo pode, tem sentido real ou é uma afirmação contraditória.

Queiruga (2011, p. 144) afirma, então, que o fato de sabermos do amor infinito de Deus, e que os males realmente existem e persistem no mundo, aponta para a impossibilidade das coisas poderem ser de outra forma. A lógica dele consiste no fundamento de que Deus quer realmente acabar com o mal, inclusive por ser tão amoroso. E se o mal está aí, é porque não existiria outra possibilidade. Ele ilustra isso com a figura de uma mãe na beira do leito de um filho adoentado. Ela obviamente não queria esta situação, por amá-lo muito, e se pudesse fazer algo para resolver o problema, faria certamente. Este autor (QUEIRUGA, 2011, p. 144) diz que ninguém questiona a impotência daquela mãe nesta situação, mas sim observam seu

grande amor. Para ele, então, é isso que devemos fazer em relação a Deus, focar no seu caráter amoroso.

A teodicéia nos lembra constantemente do desafio de conciliar a imagem de um Deus onipotente e todo amoroso com a existência do mal. Queiruga (2011, p. 157) defende que a forma como alguns teóricos, inclusive cristãos, lidaram com o dilema foi questionando a onipotência de Deus. Nesta perspectiva, Deus quer acabar com o mal, mas não o faz por não poder fazê-lo. Ele argumenta que esta ideia é perigosa, pois é um caminho para o ateísmo. Numa cultura como a nossa, um “deus limitado” irá fatalmente se converter em um “não deus”. Ele também afirma que um deus limitado acaba sendo, em si mesmo, uma contradição, pois consistiria em um “infinito-finito”. O motivo pelo qual alguns pensadores optaram por essa ideia, foi para resguardar a bondade de Deus.

Uma segunda alternativa é a da via oposta a primeira, ou seja, a opção por um “deus mau”. Mas segundo Queiruga (2011, p. 163), esta afirmação é mais difícil de sustentar-se, e se aproxima ainda mais à negação de Deus. Ele diz inclusive, que esta ideia nunca é proposta de maneira direta. Apesar disto, este autor discorre sobre as implicações desta alternativa e argumenta que ela também gera contradição com a definição de Deus. Trazendo esta reflexão para dentro da teologia cristã, ao falar sobre a ira de Deus, Queiruga (2011, p. 166) chega inclusive a dizer que “permanecer agarrados à letra bíblica para falar da ira de Deus implica um fundamentalismo anacrônico”. Sobre a teodicéia e sua relação com a questão dos atributos de Deus. Queiruga (2011, p. 174) diz: “[...] afirmar a bondade implica negar a onipotência; afirmar esta última suprime a bondade; afirmar ambas leva à incompreensibilidade”.

Este autor (QUEIRUGA, 2011, p. 185), então, propõe o que ele chama de “via longa” da teodicéia, que tenta lidar com os problemas da “via curta” na atualidade. Para isso, ele defende a atualização da “via curta” com a contribuição da ponerologia, tornando então a “via longa” um complemento da primeira. Para este autor, a contribuição que a ponerologia traz para a reflexão da teodicéia é o pressuposto do caráter inevitável da aparição do mal em qualquer mundo finito, e sendo assim, torna sem sentido a pergunta pela possibilidade de um mundo sem mal. A partir disso, seria possível, então, a desestruturação do famoso dilema e a garantia da coerência da ideia de Deus diante da crítica moderna. Mas o próprio Queiruga levanta algumas dificuldades que seu pensamento pode criar. Ele (QUEIRUGA, 2011, p. 187) fala que, neste contexto, surge o que seria a verdadeira pergunta e sua real gravidade: “[...] por que Deus, sabendo que, se criasse o mundo, este seria inevitavelmente um mundo com mal, o criou apesar de tudo?”. Este questionamento se desenvolveria então, até chegar a reflexão sobre o direito que Deus tinha de criar o mundo, mesmo sabendo da inevitabilidade do mal.

Para responder às questões, que sua proposição levanta, Queiruga (2011, p. 190) sistematiza a “via longa” da teodicéia, argumentando que numa perspectiva negativa, não podemos concluir que Deus não seja bom ou onipotente, ou mesmo que ele tomou uma decisão completamente irracional, como implicação do fato dele não ter criado um mundo sem mal. Isto porque, para este autor, um mundo sem mal é algo sem sentido e, portanto, esta conclusão também o é. Queiruga (2011, p. 190), então, reafirma que a única pergunta aceitável seria “por que, afinal, Deus criou um mundo que inevitavelmente implica a presença do mal?”. A isto ele responde pela perspectiva positiva, afirmando que Deus criou o mundo porque, apesar do mal, ele vale a pena. E isto porque, uma vez que Deus criou todas as coisas por amor, ele mesmo sustenta-nos acompanhando e apoiando a luta contra o mal. Portanto, sendo ele poderoso, não somente é fundamento de nossa esperança para agora, mas também nos assegura a vitória definitiva que virá. Então, o pensamento deste autor (QUEIRUGA, 2011, p. 190), se resume na premissa de que Deus criou o mundo porque a existência é um dom positivo, que ele nos concede a partir do amor e apesar da presença inevitável do mal, sendo o objetivo de Deus unicamente o nosso bem. Mesmo que este bem não tenha como possibilidade a sua realização plena e definitiva na história, é nela que ele se inicia, visando o momento em que isso será possível mediante a graça e a bondade poderosa de Deus, assim que forem quebrados os limites inerentes ao espaço e ao tempo.

Sendo assim, para Queiruga (2011, p. 199), aceitar que a realidade do mal é inevitável, que apesar disso Deus nos tenha criado por amor, e que este mesmo amor nos acompanha no mundo, ainda carece da compreensão que estes fatos implicam também a decisão de sua bondade, e a capacidade do seu poder para nos doar a felicidade eterna. Ou seja, Deus irá nos livrar da morte, que é o último mal inerente ao mundo, e por sua vez, ao superarem-se os limites do tempo e do espaço, nos tornar participantes da plenitude gloriosa de sua própria felicidade. Mas em princípio, só nos cabe afirmar a presença salvadora de Deus na história, sem ir adiante, ao ponto da afirmação da salvação plena, ou seja, escatológica. Porém, Queiruga (2011, p. 201) afirma que quando se chega ao momento de afirmar esta salvação, alcança-se também à compreensão da coerência última. Isto porque a teodicéia, se apoiando no amor, na sabedoria e no poder de Deus, oferece uma resposta insuperável ao problema do mal, ao afirmar a realidade da salvação plena. A teodicéia não racionaliza o problema do mal, nem mesmo o justifica. Ela continua o denunciando como aquilo “que não dever ser”, mas, no entanto, reconhecendo sua inevitabilidade. Sendo assim, a teodicéia, por um lado, assegura a coerência da fé em Deus, que vai contra o mal em virtude do seu amor infinito, e, por outro,

apoiada nesse amor, reforça a razoabilidade da esperança da superação definitiva, prometendo a derrota do mal na realização plena da existência.

O próprio Andrés Torres Queiruga (2001, p. 210) reconhece, que a conclusão a que ele chegou, traz consigo a maior dificuldade em seu argumento. Ele, percebe que a afirmação da derrota definitiva do mal na “salvação plena escatológica”, que consistiu em seu último “complemento da coerência”, se contrapõe ao resultado da ponerologia, que constitui a base argumentativa para se chegar à coerência desejada. O problema consiste em Queiruga afirmar a inevitabilidade do mal, que por sua vez se fundamenta na finitude das criaturas, e, no entanto, colocar como esperança a salvação escatológica, que apresenta criaturas que continuam a serem finitas, entretanto plenamente e definitivamente livres do mal. Queiruga (2011, p. 211) diz que de fato, a fé na “bem aventurança eterna” e também o relato de Gênesis sobre o paraíso original, constituem o contraditório mais importante contra a tese que ele sustenta, baseada no fato da finitude ser a raiz última do mal. Em ambos os casos, diz ele, nos são apresentadas criaturas finitas e sem mal, no princípio, no paraíso terreno, e no final, na vida eterna.

A este desafio à sua tese, Queiruga (2011, p. 214) responde primeiramente destacando que a plenitude final “não é algo extrinsecamente acrescentado à finitude humana nem, muito menos, algo que aliene ou destrua sua finitude; pelo contrário, liga-se com seus dinamismos mais íntimos e radicais”. Para ele, esta realização última nos acolhe e pode levar-nos a nossa realização plena e acabada. Este autor complementa sua argumentação, dizendo que esta plenitude possui uma forte tensão, que a desdobra em duas etapas que são distintas, mas que possuem continuidade. Portanto, o que acontecerá no final só pode realizar-se para além do tempo, ainda que no tempo tenha sido anunciado, e de certo modo vivido. Queiruga (2011, p. 214), então, diz que é neste contexto que a vitória plena e definitiva sobre o mal, a vida eterna, é possível de se admitir em uma realização escatológica.

Este autor (QUEIRUGA, 2001, p. 216) também defende a necessária mediação do tempo. Ele diz que, por conta da constituição dinâmica da criatura em sua radical temporalidade, é necessária a mediação do tempo como condição de possibilidade para sua realização. Para ele, esta já era uma percepção existente desde os primórdios da era cristã, se apresentando como a resposta da inevitabilidade, pois o que é possível no final nem sempre o é no princípio. Então, é importante que se faça a distinção entre a realidade finita em vias de realização e a afirmação de sua possível realização plena e definitiva. Queiruga (2001, p. 233) também afirma que poderíamos conceber Deus como sendo o vencedor do mal, visto que para a fé temos a certeza da vitória no futuro. Mas como continuamos na história, e sendo assim,

ainda temos que enfrentar a realidade do mal diariamente, ele defende que é melhor quando definimos Deus como sendo o “Antimal”, pois nos traria melhor a ideia da insistente persistência da nossa luta e o apoio do amor de Deus. Este autor (QUEIRUGA, 2001, p.233) argumenta, então, que esta é a mensagem decisiva que Deus pretende entregar a humanidade, inclusive na Bíblia. Para ele, Deus também nos convoca a colaborar com ele naquilo que é a sua máxima preocupação, a saber, o combate contra o mal e o sofrimento.

Nós podemos encontrar algumas dificuldades nas conclusões de Queiruga. Isto se dá principalmente, por ele construir como fundamento de sua tese a impossibilidade de um mundo sem mal, sendo que esta afirmação contraria posições encontradas na Bíblia, conforme ele mesmo reconheceu. Em resposta a isto, Queiruga vai dizer que um mundo sem mal será possível quando as limitações do espaço-tempo forem quebradas no mundo que virá. Mas também esta sua posição pode gerar problemas, uma vez que ele não explica o porquê da limitação do espaço-tempo gerar tão grande diferença entre às possibilidades de mundos, mas simplesmente afirma que a diferença está nisso. O receseio neste quesito é que esta explicação vire uma argumentação tautológica. Outro problema na tese de Queiruga, é que através dela, pode-se chegar à conclusão de que a origem última do mal é Deus, apesar do enorme esforço do autor em tentar evitar isso. Além do mais, o pensamento do autor nos faz questionar do porquê Deus não ter criado logo um mundo sem as limitações do espaço-tempo, como será no mundo vindouro, e onde o mal e o sofrimento não mais existirão, visto que, para Queiruga, se Deus pudesse criar um mundo sem mal ele o faria. A última dificuldade que se destaca a partir da argumentação de Queiruga é de ordem epistemológica e sobre o método teológico. O autor defende que devemos analisar o problema do mal sem pressupostos, o que nos parece impossível, pois só se faz teologia com o pressuposto da fé, para que ela seja verdadeiramente teologia. Além disso, no método teológico, a Bíblia tem centralidade epistemológica. Apesar destas dificuldades com o pensamento de Queiruga, ele foi apresentado neste trabalho, por expressar uma posição que ganhou muito espaço na contemporaneidade.

Afonso Maria Ligorio Soares, em sua obra “de volta ao mistério da iniquidade” (2012, p. 161-191), também segue o mesmo argumento que Andrés Torres Queiruga. Por sua vez, Clive Staples Lewis<sup>7</sup>, mas conhecido como C. S. Lewis, ao tratar da questão do sofrimento, se dedica primeiramente a falar sobre a dor que a própria natureza nos traz. Ele (LEWIS, 2009,

---

<sup>7</sup> C. S. Lewis foi um dos professores e escritores de maior renome do século XX, e tornou-se um dos mais influentes pensadores cristãos. Ele é conhecido por uma obra extensa, sendo que mais de 200 milhões de cópias já foram vendidas de seus 40 livros, os quais já foram traduzidos para mais de 30 idiomas. Lecionou em importantes universidades tais como Oxford e Cambridge.

p. 36) defende que as “leis naturais” agem a despeito do merecimento ou do sofrimento humano, e que, além disso, nem mesmo a onipotência divina poderia criar uma realidade de seres livres sem ao mesmo tempo criar uma natureza relativamente independente, e que funcione a partir de fundamentos e leis próprias. Segundo Lewis (2009, p. 36), para que se haja uma autoconsciência, que consiste no reconhecimento de uma criatura dela mesma como o “eu”, e por consequência a liberdade dela, são necessárias à existência do outro e também de um ambiente onde o encontro com este outro aconteça. Para este autor, só existe a garantia da verdadeira liberdade de mais de um ser consecutivamente, se este ambiente em questão tiver suas leis próprias, e não depender exclusivamente da realidade de nenhum desses seres, pois ao ser movido em benefício de algum deles, acaba prejudicando a realidade e a liberdade de outro.

Lewis (2009, p. 36) não descarta a possibilidade da existência de milagres, e afirma, inclusive, que eles são realidade para a fé cristã. Mas ele diz que, para que se mantenha o equilíbrio descrito anteriormente, os milagres devem se constituir de verdadeiras raridades. Toda a argumentação deste autor, no tocante aos assuntos a pouco discutidos, se baseia sobre a forma como Deus criou o universo. Para Lewis (2009, p. 36), talvez este não seja o melhor dos universos possíveis em nossa imaginação, mas é o único realmente possível. Isto porque, segundo o que este autor ainda explica, esta noção de universos possíveis, quando melhor analisada, esta muito mais relacionada com uma percepção humana, do que com a realidade de Deus.

### **3. O mal moral**

Como dissemos anteriormente, uma das visões bíblicas para responder ao problema do mal consiste na perspectiva conhecida como “mal moral”. Esta perspectiva atribui a origem do mal aos pecados cometidos por seres livres e conscientes. Geralmente, estas transgressões que possibilitaram a origem do mal são atribuídas aos homens. Mas elas também podem ser relacionadas a outros seres livres e portadores de consciência, como algumas tradições judaicas fizeram em relação a anjos, por exemplo. O mal moral é uma posição clássica, e que teve grande importância dentro da história do cristianismo. Um dos autores que desenvolve esta posição dentro da contemporaneidade é C. S. Lewis. Este autor foi ateu antes de sua conversão ao cristianismo, fato este publicamente conhecido. Ele nos diz (LEWIS, 2009, p. 17) que se alguém lhe questionasse do porque dele não acreditar em Deus, dos vários motivos que ele teria para apresentar, um deles com certeza seria a realidade do sofrimento nos seres

vivos. A sua percepção seria, que a relação que as formas de vida têm umas com as outras gera uma situação, que acarreta apenas na morte dos seres inferiores. Porém, nas formas de vida superiores, nós temos a qualidade chamada consciência, que permite à vida ser acompanhada de sofrimento. Ele argumentaria que as criaturas causam sofrimento ao nascer, vivem infligindo sofrimento, e a maioria delas morrem em sofrimento.

Lewis (2009, p. 17) diz que no homem, que é a mais complexa de todas as criaturas, esta situação é agravada, uma vez que nele outra qualidade também está presente, ao qual chamamos de razão. Ela permite ao ser humano antever o próprio sofrimento, fazendo com que isto gere antecipadamente uma aguda aflição mental, podendo ele inclusive, prever a própria morte enquanto deseja profundamente permanecer vivo. Lewis (2009, p. 17) destaca que esta mesma capacidade racional, também permite ao homem engenhosamente maquirar modos de infligir o sofrimento, causando guerras, crimes, doenças e terror. Para ele, era difícil acreditar que por estas, e outras várias razões, este mundo fosse obra de um espírito bondoso e onipotente, sendo que para ele, ou não existia nenhum espírito por trás do universo, ou então este espírito deveria ser indiferente ao bem e ao mal, ou ainda pior, ele seria um espírito maligno.

Mas Lewis (2009, p. 33) afirma que depois que se tornou cristão, já em sua reflexão teológica, percebeu que algumas coisas precisam ser repensadas sobre o impasse entre a existência de um Deus bom e onipotente e a realidade do mal. Ele define o problema do sofrimento, em sua forma simples, como sendo o seguinte impasse (LEWIS, 2009, p. 33): “Se Deus fosse bom, Ele desejaria tornar suas criaturas perfeitamente felizes, e se fosse todo poderoso, seria capaz de fazer o que quisesse. Mas as criaturas são não são felizes. Portanto, a Deus falta a bondade ou o poder”. Este autor (LEWIS, 2009, p. 33), então, argumenta que a possibilidade de responder a esta questão consiste em demonstrar que os termos “bom” e “todo-poderoso” são geralmente pensados de uma maneira equivocada, assim como possivelmente o termo “feliz”. Primeiramente, ele se dedica a comentar a ideia da onipotência. Lewis (2009, p. 33) a define como sendo o poder para fazer tudo ou todas as coisas, e baseia bíblicamente esta ideia com a citação de Lc 1.37, onde se diz que “nada é impossível para Deus”. Este autor afirma que, quando se está em debates com descrentes, é recorrente a alegação de que se Deus existisse, e fosse bom, realizaria certas ações. E em uma situação como esta, diz ele, quando se é necessário argumentar que a ação proposta é impossível, recebemos como resposta a indagação sobre a capacidade de Deus fazer qualquer coisa.

Lewis (2009, p. 34), porém, defende que o uso comum da palavra “impossível” está ligado a algo que não se pode acontecer “a não ser que” outra coisa aconteça, favorecendo ou tornando possível àquilo que a princípio não seria. Ele ilustra isto, exemplificando que é comum alguém dizer que é impossível subir escadas com a perna quebrada. Mas, que geralmente, o que alguém está querendo dizer é que isso não pode acontecer, a não ser que algo aconteça, como alguns amigos carregarem esta pessoa com a perna quebrada. Ele, então, defende que somente é absolutamente impossível, ou intrinsecamente impossível, aquilo que é contraditório. Este tipo de fato, não poderia ter a sua sentença iniciada com a lógica do “a não ser que”. Ele é impossível, seja em qualquer condição, em qualquer mundo e para qualquer agente. Lewis (2009, p. 34) destaca que, quando se está falando de qualquer agente, isto inclui o próprio Deus. Ele defende que afirmar a onipotência divina significa dizer que Deus tem poder para realizar tudo o que é intrinsecamente possível, e não o intrinsecamente impossível. No entanto, este fato não representa nenhum limite ao seu poder, pois ninguém terá êxito em acrescentar nada a Deus, apenas por acrescentar a sentença “Deus pode” a algo que não faz nenhum sentido. Continua a ser verdade que todas as coisas são possíveis a Deus, pois segundo Lewis, as impossibilidades intrínsecas não são coisas, e sim o que ele chama de “não entidades”. Levar a efeito duas alternativas mutuamente excludentes, não é mais possível a Deus do que é a mais fraca de suas criaturas. E isto se dá, não porque o poder de Deus se depare com algum obstáculo, mas pela permanência do contrassenso, da não existência da alternativa em questão, mesmo quando relacionada à divindade.

A partir do que foi tratado até agora, C. S. Lewis (2009, p. 45) também trata sobre a questão da bondade de Deus, frente à realidade do sofrimento e do mal. Ele destaca, logo de início, que temos consciência que a sabedoria de Deus, e sua bondade, estão para além das nossas, nos superam. Mas ele nos convida para a reflexão sobre o que queremos dizer quando falamos que a bondade divina é diferente da nossa. Este autor (LEWIS, 2009, p. 45) questiona se é possível que aquilo que nós consideramos como um “bem” seja, na verdade, um mal para Deus, e vice-versa. Ele diz que se isso for assim, qual parâmetro vamos ter para afirmarmos que o Senhor é bom? Além disso, será que o único motivo, então, que irá nos fazer segui-lo e adorá-lo será por medo, pois não teremos a percepção de sua retidão? E se o único motivo, de fato, for o medo, isto também não nos faria adorar um demônio onipotente? Lewis (2009, p. 45), então, nos traz ao desafio de conciliar a doutrina bíblica da depravação total da humanidade com a ideia de que o senso de bondade de Deus é diferente do nosso. A partir disto, ele nos diz que não devemos entender esta diferença como se o nosso “branco” fosse o “preto” de Deus, ou seja, algo totalmente diferente, mas sim que a diferença de nossa bondade

para a divina, está mais para a diferença que existe entre um círculo feito por uma criança que está aprendendo a escrever e desenhar, comparado com um círculo perfeito. Ou seja, apesar de haver distinção entre eles, existe também uma ideia de relação. Se esta criança contemplar no futuro um círculo perfeito, perceberá que sempre foi isto que ela queria alcançar, mas não conseguia. Percebemos assim que a diferença entre a nossa bondade e a de Deus nos convoca à mudança, mas que nós não precisamos ter medo, pois esta interpelação, que é reflexo do hiato que existe entre quem nós somos e quem Deus é, estará nos conduzindo para aquilo que nós chamamos de “melhor”.

Ao tratar diretamente sobre a bondade de Deus, Lewis (2009, p. 48) faz uma crítica sobre os conceitos de bondade divina que permeiam nossas mentes. Ele destaca que, de maneira geral, as pessoas entendem que a bondade de Deus se refere a sua capacidade de amar, o que poderia ser considerado correto. A questão é que por amor, nesse sentido, nós entendemos bondade, e que nossa percepção de bondade é “o desejo de ver os outros felizes, além de nós mesmos, e não felizes desta ou daquela forma, mas apenas felizes. O que de fato nos deixaria satisfeitos seria um Deus que dissesse de tudo o que gostássemos de fazer” (LEWIS, 2009, p. 48). É como se pensássemos que para Deus, nada mais importasse desde que estivéssemos felizes! Lewis (2009, p. 48) admite que poucas pessoas formulariam uma teoria precisamente nestes termos, mas defende que uma concepção não muito diferente está presente em muitas mentes. Ele nos convida a refletir que não é desse jeito que a vida e o universo funcionam. No entanto, a despeito disso, eu tenho razões suficientes para acreditar que Deus é amor. Posso concluir, então, que nossa concepção de amor precisa ser corrigida.

Para Lewis (2009, p. 49), é fato que existe bondade no amor, mas ele insiste que ambos os conceitos não são sinônimos. Ele inclusive argumenta que (LEWIS, 2009, p. 49):

Quando a bondade, no sentido conferido acima, isenta-se dos outros elementos do amor, ela envolve certa indiferença fundamental em relação ao objeto da sua benevolência e até mesmo uma espécie de desprezo por ele. A bondade consente muito prontamente com a remoção de seu objeto motivador – todos já conhecemos pessoas cuja benevolência para com os animais constantemente as leva a matá-los para que não sofram. A benevolência, meramente como tal, não se preocupa com a possibilidade de seu objeto torna-se bom ou mau, contanto que ele possa escapar do sofrimento. Como salientam as Escrituras, os filhos ilegítimos é que não são disciplinados: os filhos legítimos, que devem levar adiante a tradição da família, esses recebem disciplina. É para pessoas com quem em nada nos preocupamos que demandamos a felicidade em quaisquer condições. Já com as pessoas que amamos, nossos amigos, nossos filhos, somos exigentes e preferimos vê-los sofrer muito a vê-los felizes segundo costumes desprezíveis e torpes.

Então, para este autor (LEWIS, 2009, p. 50), se Deus é amor, ele é por definição algo mais do que simples benevolência. E ao julgar pelo que ensinam as Escrituras, apesar de que Deus não raramente tenha repreendido e condenado à humanidade, jamais nos considerou com desprezo. Por seu amor, o Eterno veio em nosso resgate. Para Lewis (2009, p. 50), Deus é aquele que é o mais distante de nós, e ao mesmo tempo, o que está mais perto. Ele é distante por ser o “totalmente outro”. Porque o seu próprio ser em relação ao nosso é imensamente mais elevado, e de uma realidade totalmente distinta: ele é o Criador e todas as outras coisas são criaturas, incluindo nós mesmos. Porém, ele é próximo de nós, mais próximo do que qualquer outro ser poderia vir a ser. Deus está mais próximo de qualquer pessoa, mesmo a mais vil delas, do que qualquer outra coisa. Próximo porque nos ama, porque cuida e se importa conosco. Este autor (LEWIS, 2009, p. 50) afirma que o amor que Deus tem por nós é imenso, e o é de tal forma, que tentamos descrever com analogias, vinculadas com nossa realidade de amor e de vida, e que apesar de ajudar na compreensão, não chegam nem próxima da verdade. Ele ilustra que um artista pode amar o artefato que criou, e descreve o amor de Deus por nós como se fossemos um quadro que um artista está pintando como a obra de sua vida. Ele não deseja que sejamos um mero esboço, mas sim uma grande obra. Ele não apenas nos trata desta forma, mas também anseia que nos esforcemos para alcançar este patamar. O problema se dá quando nós, enquanto este quadro, somos apagados, raspados e recomeçados pela décima vez, porém continuamos a quereremos ser apenas um esboço, desde que nossa criação terminasse rapidamente. Muitas vezes desejamos que Deus nos tivesse determinado um destino menos glorioso e árduo. E nestas ocasiões, portanto, não estamos querendo mais amor, e sim menos.

Lewis (2009, p. 55) afirma que o amor tem a capacidade de perdoar todas as fraquezas, e assim mesmo amar, apesar delas. Porém, não pode deixar de querer que elas sejam eliminadas. Para este autor, o amor é inclusive mais sensível do que o ódio, no que diz respeito às imperfeições do ser amado. Ele é certamente o poder que mais perdoa, no entanto, é o que menos “fecha os olhos”. Ele se satisfaz com pouco, porém exige tudo. Lewis (2009, p. 55) argumenta que o problema de reconciliar o sofrimento humano com a existência de um Deus amoroso, só permanece sem solução quando se atribui o sentido errado, e muitas vezes corriqueiro, à ideia de amor. Além disso, nós também baseamos a nossa reflexão, como se o homem fosse o centro de todas as coisas. No entanto, o homem não o é. Deus não existe para o bem do homem, assim como nem mesmo o homem existe para seu próprio bem. Lewis (2009, p. 55) também destaca que nós não fomos feitos primordialmente para que possamos amar a Deus, apesar de que fomos feitos para isso também. O motivo prioritário da nossa

criação foi para que Deus nos amasse, para que pudéssemos nos tornar algo em que o amor divino pudesse repousar plenamente satisfeito. Sendo assim, desejar que Deus em seu amor, fique satisfeito conosco como somos, é desejar que Deus deixe de ser Deus. O que normalmente é chamado de felicidade, não é o fim que Deus tem em vista para nós. Porém, quando alcançarmos o estado que ele deseja para nós, e que será o momento que seu amor estará repousando sobre nós plenamente satisfeito, aí sim seremos verdadeiramente felizes.

Lewis (2009, p. 59) afirma que seu pensamento pode sofrer críticas. Ele inclusive entende que algumas pessoas, podem o acusar de pensar no amor de Deus como sendo egoísta ou possessivo. A isto ele responde que a antítese entre um tipo de amor egoísta, e um tipo altruísta, não pode ser aplicada ao amor de Deus por suas criaturas. Ele afirma que este tipo de conflito de interesses só ocorre entre seres que habitam um mundo comum. Sendo assim, quando Deus se tornou homem, sua vida caracterizou-se por supremo autossacrifício, e isso lhe levou ao Calvário. Na encarnação, quando Deus se esvazia da sua glória, e se submete a uma realidade onde só o egoísmo e o altruísmo têm sentido claro, ele é visto como sendo inteiramente altruísta. Mas Lewis (2009, p. 59) destaca que, no entanto, em sua transcendência, Deus não pode ser pensado nestes termos. Por definição, o amor egoísta acontece quando alguém satisfaz as suas próprias necessidades, em detrimento das necessidades do ser amado. Porém, como esta situação está baseada em uma necessidade ou paixão daquele que ama, ela não pode ser atribuída a Deus, pois ele não tem necessidade de nada. Ou seja, não podemos atribuir estas categorias na relação entre Deus e o homem, uma vez que o Eterno é a base incondicional de todas as condições. Este autor (LEWIS, 2009, p. 59) defende, então, que o amor humano depende de um desejo ou de uma carência. É causado pela existência de um bem, real ou suposto, no ser amado e que a pessoa que ama sente a necessidade e deseja. O amor de Deus, no entanto, não é causado pela bondade daqueles a quem ele ama. Muito pelo contrário. É justamente este amor divino que origina a bondade que este ser amado venha a possuir. É o Criador quem primeiro ama a sua criatura, ao lhe trazer a existência, e ainda lhe concede a capacidade de receber amor.

Lewis (2009, p. 60), então, define Deus como bondade, sendo que ele pode conceder o bem, mas não pode carecer dele e nem tão pouco obtê-lo. Portanto, todo o amor de Deus pode ser definido como sendo infinitamente abnegado, pois ele tudo tem para dar e nada tem para receber. Quando Deus orienta ou exige algo de sua criação, o faz única e exclusivamente para o bem dela mesma. O Criador não pode interpretar mal as suas criaturas. O lugar que ele designa para elas, no seu projeto da criação, é o lugar para o qual elas foram criadas. Quando estes seres criados alcançarem este lugar, terão sua natureza satisfeita e obterão a verdadeira

felicidade. Este autor (LEWIS, 2009, p. 60) defende que, quando nós queremos ser algo além do que aquilo que Deus quer que sejamos, estamos caminhando para uma direção que não nos deixará felizes. Infelizmente, com a nossa compreensão limitada, muitas vezes nem entendemos este fato. Também em nossa limitação, nós não desejamos na realidade, aquilo que de fato deveríamos desejar. Deus se propõe a nos dar aquilo do que precisamos, e não aquilo que achamos que queremos.

C. S. Lewis (2009, p. 65) também discute sobre o tema da maldade humana. Ele parte do pressuposto que a perspectiva cristã é bem conhecida, apresentando o fato de que o homem se utilizou de seu livre arbítrio para optar pelo mal, tornando-se ele mesmo extremamente maligno. Mas este autor também coloca que, no tempo em que os apóstolos apresentavam o cristianismo como uma solução de Deus para a humanidade, lhes proclamando as Boas Novas<sup>8</sup>, as pessoas daquela época sentiam que não eram totalmente boas e que por isso mereciam a punição divina. Isso se dava, por exemplo, na forma como as pessoas entendiam as catástrofes naturais, como castigo divino contra os pecados da humanidade. As Boas Novas se caracterizavam justamente como tal, porque seria uma espécie de cura oferecida a pessoas que sabiam que estavam doentes. Lewis (2009, p. 65) afirma que em nossos dias, entretanto, a percepção já não é esta. Nós vivemos em uma realidade, onde primeiramente o cristianismo tem que dar um diagnóstico às pessoas de como elas estão, o que seria um tipo de má notícia a ser dada, e só depois estas Boas Novas podem ser apresentadas como cura. Ele defende isto, numa compreensão de que o homem contemporâneo já não se percebe como sendo mal. Não é esta a cosmovisão que temos em nossos dias. Mas Lewis (2009, p. 65) destaca que é essencial para o cristianismo certa recuperação do antigo sentido de pecado. Isto porque, Cristo em seus ensinamentos deu como certa a maldade dos homens. Embora façamos parte deste mundo a que ele veio, não seremos parte do público a que Cristo se dirigia até alcançarmos o momento em que realmente aceitarmos as pressuposições dele como verdadeiras. Em outras palavras, faltaria as pessoas a percepção de que seus pecados são um problema, para que elas possam compreender as palavras de Jesus.

Este autor (LEWIS, 2009, p. 67) afirma que, quando alguém tenta ser cristão sem a consciência preliminar de que é pecador, se encaminha quase de maneira inevitável a certo ressentimento contra Deus, a quem veem como alguém constantemente furioso. Ele defende que o ser humano muda este sentimento contra Deus, quando possui um senso verdadeiro de culpa por causa de sua maldade. Ele mesmo percebe que as coisas que faz deveriam ser

---

<sup>8</sup> Boas Novas é o significado da palavra grega *ευαγγέλιον*, que deu origem ao termo em português Evangelho (MOUNCE, 2009, p.106).

odiosas a todos os possíveis homens bons, e também aos poderes superiores ao homem. Ou seja, um Deus que não tivesse profunda aversão por aquilo que é mal, não seria ele mesmo verdadeiramente bom. Para Lewis (2009, p. 68): “quando simplesmente afirmamos que somos maus, a “ira” de Deus afigura-se uma doutrina bárbara. Tão logo percebemos nossa maldade, ela parece inevitável, um mero corolário da bondade de Deus”. Ele valoriza a tristeza que advém do arrependimento de um pecado concreto, desde que ela caminhe depressa rumo à correção ou à restituição concreta. Além disso, este tipo de sentimento tem a sua origem na piedade, que não deve simplesmente nos conduzir a um assistencialismo ativo, mas ser virtude transformadora da vida. A humildade é uma virtude que deve nos trazer alegria, mesmo depois de um primeiro momento de desconforto. Lewis (2009, p. 68) afirma que é o descrente arrogante que possui a real tristeza, uma vez que tenta manter de forma desesperada a sua fé na natureza humana, apesar das repetidas decepções.

Lewis (2009, p. 79) também trata sobre o problema, do que ele chama de “subteorias cristãs” da origem do mal, a saber, o monismo e o dualismo. O monismo consiste na ideia de que o próprio Deus, que está além do bem e do mal, produz imparcialmente os efeitos que denominamos por “bem” e por “mal”. Já o dualismo afirma que Deus produz o bem, porém existe algum poder equivalente, e independente, que produz o mal. Este autor (LEWIS, 2009, p. 79) defende que, contrariamente a estas duas visões, o cristianismo afirma que Deus é bom, e que ele também é o Criador de todas as coisas e, portanto, as criou sendo essencialmente boas e para o benefício da própria bondade delas. O cristianismo afirma também que, uma das boas coisas criadas por Deus foi o livre-arbítrio das criaturas racionais, e que este, por sua vez, inclui inevitavelmente em sua natureza a possibilidade do mal. Infelizmente, estas mesmas criaturas livres, aproveitando-se dessa possibilidade, tornaram-se más. Lewis (2009, p. 79) explica que nisto consiste a chamada “doutrina da queda”, que historicamente foi a resposta cristã para as duas alternativas apresentadas. Ele diz que, de acordo com esta doutrina, a humanidade é agora indigna perante Deus e perante si mesma, e, além disto, tornou-se um ser mal adaptado ao universo, e isto não porque o Eterno o tenha feito assim, mas porque ele mesmo se colocou nesta posição ao abusar do livre-arbítrio. Entretanto, Lewis (2009, p. 79) destaca que, para ele, a única função desta doutrina é contrapor as outras teorias existentes, e esta é única função que ele admite para ela. Ele destaca que muitas vezes, porém, outras duas funções são afirmadas, mas que ele as rejeita. A primeira delas consiste em responder a pergunta: “foi melhor Deus criar do que não criar?”. Este autor rejeita esta possibilidade, uma vez que acredita que esta pergunta não faça sentido. No entanto, ele mesmo diz que, se houvesse sentido nela, a resposta seria inevitavelmente sim. A segunda

função que ele nega, é a utilização da doutrina da queda para mostrar que é justo, no sentido de retribuição, punir pessoas pelos erros de seus antepassados mais distantes. Ele não apenas rejeita esta ideia, como defende que, apesar de algumas formas de doutrina aparentar este pensamento, ele tem dúvidas se seus intérpretes davam esse significado a elas. Lewis (2009, p. 79) exemplifica isto dizendo que os chamados “Pais da Igreja”, muitas vezes afirmavam que somos punidos pelos pecados de Adão, mas, no entanto, mencionaram muito mais que nós pecamos em Adão. Ou seja, que todos os homens estavam presentes em Adão quando este pecou. Mesmo sendo difícil entender plenamente o que eles queriam dizer ao fazer este tipo de afirmação, Lewis defende que isto tem que ser levado em conta.

Ainda sobre a doutrina da queda do homem, este autor (LEWIS, 2009, p. 82) afirma que, segundo as Escrituras, o homem era completamente bom e completamente feliz, tal qual Deus o criou, mas que ele desobedeceu ao Eterno e tornou-se aquilo que ele é hoje. Lewis (2009, p. 82) diz que compartilha com o que foi defendido por Agostinho de Hipona em seu livro “Cidade de Deus”, e coloca o “pecado original” tendo como fundamento o orgulho, do tipo em que uma criatura tenta erguer-se e existir por si mesma, mesmo que em sua essência ela não dependa unicamente de si mesma para existir, mas sim de um outro. Em outras palavras, ele (LEWIS, 2009, p. 85) descreve o seguinte: “a partir do momento em que uma criatura se torna consciente de Deus como Deus e de si mesma como eu, abre-se diante dela a terrível alternativa de escolher a Deus ou o eu como centro”. Para Lewis (2009, p. 85), então, a raiz do “pecado original” consiste no desejo por onipotência, auto-existência e autossuficiência. Ele ainda defende que este é um pecado que é cometido diariamente por todos nós, se tornando uma queda na vida de todo indivíduo, e o pecado fundamental por trás de todos os outros pecados. Este autor descreve um monte de nossas ações pecaminosas diárias contra Deus, e afirma que não pode crer que o Eterno nos tenha criado assim, e por isso, a única opção que lhe é coerente, e verdadeira, é a do fato de que decaímos de nossa condição original. Para ele (LEWIS, 2009, p. 85), o homem, em seu desenvolvimento, atingiu realmente o que podemos chamar de “humanidade” quando alcançou um novo estado de consciência, isto é, a capacidade de refletir sobre o “eu”, quando pôde olhar para si mesmo como uma realidade, e também ao outro. Neste estágio, o homem podia conhecer a Deus, começar a tecer juízos sobre a verdade, a beleza e a bondade. Deus vinha em primeiro lugar em seu amor e pensamento, e isso sem esforços dolorosos. O movimento natural pelo que o relacionamento homem-Deus se dava, era através do recebimento do ser, do poder e da alegria que vinham da parte de Deus para o homem na forma de dádiva. Por outro lado, a ação em resposta que este homem dava a Deus se manifestava na forma de amor obediente e

adoração extática. Naquela posição, o homem era, nesse sentido, verdadeiramente o filho de Deus, não de forma absoluta, mas como um protótipo de Cristo. Ele diz que as coisas eram assim, até que algo mudou. Lewis (2009, p. 90) afirma:

Alguém ou alguma coisa sussurrou-lhes que poderiam ser como deuses: deixar de direcionar a vida para o Criador e de tomar todos os seus prazeres como indulgências não estipuladas, como “acidentes” (no sentido lógico) que surgiam no decurso de uma vida dirigida não a esses prazeres, mas à adoração a Deus [...] Queriam como dizemos, “chamar a sua alma de sua”. Mas isso significava viver uma mentira, pois nossa alma não é, com efeito, nossa. Eles queriam algum canto do universo do qual pudessem dizer a Deus: “Isto é da nossa conta, não da sua”, mas não há um canto assim.

Para Lewis (2009, p. 91), portanto, o único pecado que podemos atribuir à queda, é uma postura de obstinação por parte da humanidade em relação a Deus, que inclusive vai de encontro à sua posição de criatura. Foi um desviar-se de Deus e voltar-se para si mesmo, uma idolatria do “eu”. Este autor defende que, até aquele momento, o espírito humano é quem controlava plenamente o organismo humano. Possivelmente, ele esperava ser detentor deste controle depois de livrar-se de obedecer a Deus, porém, a autoridade que ele possuía sobre o organismo era delegada, sendo que o mesmo a perdeu quando deixou de ser o representante de Deus. Apartando-se o espírito humano da fonte do seu ser, apartou-se também da fonte do poder. Aprouve ao Eterno, então, não mais reger este organismo por meio do espírito humano rebelde, que se voltou contra ele. Sendo assim, Deus passou a reger o organismo em questão, não por meio das leis do espírito, mas sim por meio das leis da natureza, ou seja, de uma maneira mais exterior. Para este autor, quando a queda aconteceu, a humanidade perdeu sua natureza original, e isto pode ser notado nesta complexidade de mudanças. Lewis (2009, p. 91) destaca que à humanidade foi concedida, antes da queda, a elevação da grandeza de um ser espiritual, mas depois do pecado original, ela sofreu como consequência decair novamente à condição simplesmente natural, da qual, ao ser criada, havia sido elevada, conforme esta escrito em Gênesis 3.19: “Você é pó, e ao pó voltará”, cita o autor. O homem passou de gestor da natureza para um simples hóspede em sua própria casa. Sua consciência racional também se limitou, em comparação com a sua realidade anterior. Porém, o pior de todos os males se deu pela corrupção de seu próprio espírito. A inclinação do homem então era para si próprio, estando o seu ser não mais voltado para Deus. Tomou conta da humanidade o orgulho, a ambição, o rebaixar o outro, a inveja e a busca por engrandecimento e segurança pessoal; em outras palavras, ela passou a ser má. Não era apenas uma situação em que o homem cedia a seus impulsos naturais, mas sua maldade passou a consistir de atitudes piores, por serem elas

planejadas. Lewis (2009, p. 91) afirma que o homem transmitiu esta condição a todas as gerações posteriores por hereditariedade, fazendo que uma nova humanidade passasse a existir.

Para o autor (LEWIS, 2009, p. 96), o mundo consiste num drama em que o bem, que tem origem em Deus, é perturbado pelo mal que emerge de suas criaturas. Ele diz que a doutrina da queda pelo livre arbítrio, afirma que o mal não é contribuição de Deus, mas sim da humanidade. Também afirma que nossa condição atual se dá pelo fato de sermos membros de uma espécie decaída. Mas ele insiste que, com isso, não quer dizer que nossos sofrimentos sejam oriundos de uma punição por sermos o que hoje não podemos deixar de ser, nem tampouco, que a rebelião de um ancestral nosso seja imputada a nós, fazendo-nos moralmente responsáveis por ela. Porém, ele continua defendendo a chamada doutrina do “pecado original”. Lewis (2009, p. 96) também defende que boa parte dos sofrimentos humanos se dá justamente pela situação em que nos colocamos, e que nos encontramos, estando a humanidade apartada de sua natureza original e de seu relacionamento com Deus. A queda nos causa sofrimento por várias razões, e em várias situações diferentes. Lewis (2009, p. 96) destaca, porém, que uma parte destes sofrimentos pode cumprir um importante papel, pois nos dá a possibilidade de refletir e perceber que, se estamos sofrendo, algo está errado e deveria ser diferente. Para ele, apesar de Deus não ser a causa destes sofrimentos, uma vez que eles existem, o Eterno pode utilizá-los para nos chamar à mudança e ao arrependimento. É neste sentido que este autor exclama que “o sofrimento é o megafone de Deus para despertar um mundo surdo” (LEWIS, 2009, p. 106).

Lewis (2009, p. 103) afirma que o cristianismo apresenta o auto-esvaziamento e a auto-doação como a resposta ao problema do mal. Em primeiro lugar, isto se baseia naquilo que o próprio Cristo fez em favor da humanidade, esvaziando-se a si mesmo em sua condição de Deus, e entregando a sua vida como doação pela humanidade. O Cristianismo afirma que Deus, por sua graça, veio em nosso socorro, e a salvação está disponível para todos aqueles que creem na obra vicária de Jesus de Nazaré, e que Deus o ressuscitou dos mortos inaugurando a restauração final de todas as coisas. Mas também aprendemos na mensagem do Evangelho, que os homens, de igual forma, devem igualmente se esvaziar e se doar. A humanidade deve fazer isto primeiramente a Deus, percorrendo o caminho inverso daquele que o homem trilhou no “pecado original”, quando negou a Deus e centrou-se em si mesmo. Cabe ao homem negar-se a si mesmo, como centro de sua existência, e doar a sua vida como oferta ao Eterno, cumprindo assim o propósito de sua criação, e voltando a sustentar a sua existência no Criador. Mas não apenas isso, pois cabe ao homem fazer o mesmo movimento

em direção ao seu próximo. Nós não devemos ter uma vida tão centrada em nós mesmo, vivendo incapacitados de ver o outro. Ensina-nos a fé cristã, que devemos nos esvaziar ao ponto de conseguirmos ter empatia pelas criaturas de Deus, e nos doarmos em favor delas. O cristianismo baseia sua fé, e seus ensinamentos, no fundamento da *Kenosis*<sup>9</sup>, e nisso consiste não só a nossa esperança, mas também nossas ações.

Alvin Plantinga<sup>10</sup> é outro autor que, na contemporaneidade, baseou a sua reflexão sobre o problema do mal, no desenvolvimento da perspectiva do mal moral. Ao tratar do que ele chama de “ateologia natural”, Plantinga (2012, p. 19) a define como sendo “a tentativa de provar que Deus não existe ou que, de alguma forma, é irrazoável ou irracional acreditar que ele existe”. Ele diz que o chamado problema do mal é provavelmente o componente de ateologia natural mais aceito e intrigante, além de uma grande dificuldade para o teísmo<sup>11</sup>. Este autor destaca a obviedade de que há muito mal no mundo, e muitos tipos de males. Ele coloca que a argumentação ateológica começa por questionar que, se Deus é tão bom, como afirmam os teístas cristãos, ele teria que se incomodar com a existência de todo esse mal, tão quanto nós nos incomodamos. Além disso, se ele tem tanto poder como os cristãos afirmam, ele logicamente tem a capacidade de fazer algo quanto a isto. Porque Deus, então, permite o mal? Claramente Plantinga está também apresentando o “problema de Epicuro” sobre o mal, e introduzindo por sua vez a questão da teodicéia. Na sua introdução à teodicéia, ele afirma (PLANTINGA, 2012, p. 23) que um teísta pode querer ter uma resposta para o questionamento que busca entender por que Deus permite o mal. Pode querer entender fortemente do porque Deus permitir o mal em geral, ou um dado mal em particular. Mas, e se nenhuma das teodicéias apresentadas seja totalmente satisfatória, ou se caso o teísta admitisse não saber o porquê de Deus permitir o mal, o que se seguiria daí? Para este autor, não se segue quase nada de interessante.

Plantinga (2012, p. 23) questiona o porquê de supormos que, se Deus tem uma boa razão para permitir o mal, o teísta teria que necessariamente sabê-lo? Deus poderia ter uma boa razão que, no entanto, fosse demasiadamente complicada para que pudéssemos compreender. Ou ele poderia não nos ter revelado seus motivos por qualquer outra razão. Em

---

<sup>9</sup> *Kenosis* é um termo grego tirado de Fp 2.7, onde está escrito que Cristo “a si mesmo de esvaziou”. Tanto o termo, quanto a reflexão desenvolvida a partir dele, remetem a ideia de esvaziamento (SMITH, 2009, p.395).

<sup>10</sup> Alvin Plantinga é doutor em filosofia pela universidade de Yale e é tido por alguns como um dos filósofos analíticos mais importantes da atualidade.

<sup>11</sup> Teísmo seria literalmente a fé na existência de Deus. Esta palavra costuma ser usada com o sentido oposto do termo “ateísmo”, distinguindo o teísta do ateu ou agnóstico. Teísmo, então, é um termo geralmente usado para descrever a fé dos crentes religiosos, sendo que estas crenças podem estar relacionadas com a ideia de Deus como ponto de referencia final, como imanente, como sendo um ser pessoal ou até mesmo como sendo Criador e Sustentador pessoal (FEINBERG, 2009, p.435).

outras palavras, para este autor, o fato do teísta não saber por que Deus permite o mal, fala muito sobre o teísta, mas, no entanto, pouco ou nada mostra relevantemente por si sobre a racionalidade da crença em Deus. Plantinga (2012, p. 23) diz que o fato do teísta crer que o Eterno tem uma razão para permitir o mal, mas não saber qual é esta razão, não significa por si só que a sua crença é imprópria ou irracional. Ele argumenta que o ateuólogo não pode limitar-se a fazer perguntas para as quais os teístas não têm respostas, se quiser sustentar o seu ponto de vista. O argumento ateológico deveria, pelo menos, demonstrar que é impossível ou improvável que Deus tenha uma razão para permitir o mal. Este autor também defende que muitos filósofos já se dedicaram a isto, afirmando que há uma contradição envolvida em se afirmar que Deus é perfeitamente bom, onipotente e onisciente, como dizem os teístas, e mesmo assim o mal existir.

Plantinga (2012, p. 25) informa, então, que para muitos filósofos o pensamento teísta se contradiz. Entretanto, ele questiona qual definição se está usando para a ideia de uma contradição. Este autor explica que há vários tipos de contradição, mas que as preposições teístas, em sua teodicéia, não se encaixam em nenhum delas. Plantinga (2012, p. 30) acredita que o tipo de contradição, cuja qual o teísmo é acusado de pertencer, consiste no tipo implicitamente contraditório, onde as premissas básicas necessitariam de premissas adicionais, e que quando estas são colocadas juntas com aquelas, a contradição aparece. As premissas básicas seriam (PLANTINGA, 2012, p. 30):

(1) Deus é onipotente.

(2) Deus é totalmente bom.

e

(3) O mal existe.

E as premissas adicionais, que alguns julgam necessárias para que se perceba a contradição das básicas, seriam:

(4) Uma coisa boa elimina sempre o mal na medida em que puder fazê-lo.

(5) Não há limites ao que um ser onipotente pode fazer.

Este autor (PLANTINGA, 2012, p. 30) afirma que estas premissas adicionais têm que ser não apenas verdadeiras, mas também necessariamente verdadeiras, para que o conjunto do pensamento teísta se apresente como formalmente contraditório. Ele então questiona: estas premissas adicionais são necessariamente verdadeiras? Plantinga (2012, p. 30) trata primeiramente sobre a premissa de que não há limites ao que um ser onipotente pode fazer. O que significa dizer que um ser é onipotente? O que primeiro nos ocorre, ao tratarmos deste conceito, é que este ser é todo-poderoso. Mas será que não existe qualquer limite ao poder

dele? Este autor, então, apresenta, de forma semelhante à Queiruga, a ideia de que Deus não poderia criar “quadrados redondos”, ou mesmo “solteirões casados”. Ele afirma que a maioria dos teólogos e filósofos teístas, ao afirmarem um Deus onipotente, querem dizer que não há limites dentro do que é lógico ao que este ser pode fazer, e, portanto, não estão crendo que Deus pode dar origem a estados de coisas logicamente impossíveis, nem fazer com que proposições necessariamente falsas serem verdadeiras. Dada esta restrição, este autor afirma que a princípio a proposição é verdadeira.

Já sobre a outra premissa, que defende que uma coisa boa elimina o mal sempre na medida em que puder fazê-lo, Plantinga (2012, p. 30) afirma que existem algumas situações que podem demonstrar que esta premissa está errada. Ele exemplifica com a hipótese de uma pessoa não eliminar o mal sem produzir com isto um mal maior, mesmo tendo poder para eliminá-lo. Também se utiliza da hipótese de uma pessoa que se depara com um mal que seja trivial, e ao mesmo tempo com algo bom que supera muito este mal. Agora imagine que esta pessoa só pudesse eliminar este mal eliminando juntamente o bem que o supera, então logicamente esta pessoa não estaria obrigado a fazê-lo. Através desta e de outras argumentações, e exemplos, este autor discorda de que esta premissa seja necessariamente verdadeira.

Ao tentar demonstrar que não há inconsistência nas proposições teístas, Plantinga (2012, p. 39) afirma que alguns teístas têm tentando demonstrar que existe consistência na ideia de um estado de coisas no qual existe um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom, e onde o mal também exista. Isto se dá pela inclusão de mais uma proposição que se encaixa, e completa, todo o conjunto. Esta premissa a ser incluída, seria o fato de que este mesmo Deus teria uma boa razão para permitir o mal. Este autor inclusive diz que alguns pensadores chegaram a tentar especificar qual é esta razão, como é o caso de Santo Agostinho com sua teodicéia do livre-arbítrio, onde Deus criou um universo melhor, mais perfeito, para garantir a existência de seres livres, racionais e morais; que não existira se ele se recusasse a permitir o mal. Mas Plantinga (2012, p. 39) ainda faz algumas considerações sobre este tipo de argumentação. Primeiramente, ele nos lembra de que este tipo de teodicéia não é de grande ajuda para servir de consolo para um mal específico, como o sofrimento que uma pessoa está passando em seus momentos de dor. Ou seja, esses tipos de teodicéias não servem como um meio de aconselhamento pastoral, e nem foram concebidas para isso. Ele também argumenta que não se faz necessário dizer qual a razão que Deus teria para permitir o mal, mas simplesmente qual deveria ser talvez esta razão. Ou seja, é necessário que se demonstre a razoabilidade, que um motivo para tal possa existir, mesmo que não se possa conhecê-lo

plenamente. Para ele, então, isto diferencia uma teodicéia do livre-arbítrio, daquilo que ele chamada de defesa do livre-arbítrio, que consiste na sua opção se argumentação.

Ao apresentar a defesa do livre-arbítrio, Plantinga (2012, p. 45) nos lembra de que existe um “estado de coisas boas”, que nem mesmo Deus pode ocasionar sem causar algum mal. Ele afirma que a defesa do livre-arbítrio, se encontra na categoria de um esforço em demonstrar que pode haver um tipo muito diferente de bem, que Deus não pode criar sem permitir o mal. Este “estado de coisas boas” não inclui o mal; não implica na existência de qualquer mal; mesmo assim, nem o próprio Deus pode trazê-las à existência sem permitir o mal. Este autor (PLANTINGA, 2012, p. 45) adverte que a relevância da defesa do livre-arbítrio consiste na ideia de ser livre com respeito a uma ação, sendo uma pessoa livre para realizá-la ou não. Porém, esta liberdade não deve ser confundida com uma imprevisibilidade, visto que, podemos conseguir prever o que faremos em uma determinada situação, ainda que tenhamos a liberdade de fazer algo diferente. Também se faz necessário distinguir entre o “mal moral” e o “mal natural”, sendo que o primeiro resulta da atividade humana livre e o segundo é qualquer outro tipo de mal. A partir disto, Plantinga formula preliminarmente a defesa do livre-arbítrio. Ele (PLANTINGA, 2012, p. 47) afirma que um mundo onde as criaturas sejam significativamente livres, e que livremente realizem mais ações boas do que más, é mais valioso do que um mundo sem qualquer criatura livre. Porém, neste caso, para garantir uma real liberdade significativa, Deus pode criar seres livres, não podendo, no entanto, causar ou determinar que elas ajam apenas de forma correta. Sendo assim, para criar seres com capacidade para o bem moral, Deus tem de criá-los com a capacidade para o mal moral. Ele não pode dar a essas criaturas a liberdade de realizarem o mal e, simultaneamente, impedi-las de realizá-lo.

Para Plantinga (2012, p. 47), infelizmente em nosso mundo, aconteceu dos seres livres que Deus criou errarem no exercício da sua liberdade, sendo esta a fonte do mal moral. No entanto, afirma este autor, o erro destas criaturas livres não contrapõe a onipotência e a bondade de Deus, pois ele só poderia ter impedido a ocorrência do mal moral removendo a possibilidade do bem moral. Plantinga (2012, p. 47), então, argumenta que o cerne da defesa do livre-arbítrio é a tese de que Deus, possivelmente, não poderia ter criado um universo com bem moral sem criar um mundo que também tenha mal moral. Sendo assim, então é possível que Deus tivesse uma boa razão para criar um mundo com a possibilidade do mal. Este autor reconhece, porém, que esta defesa enfrenta várias objeções, como o pensamento de alguns filósofos que argumentam que o determinismo causal e a liberdade não são incompatíveis. A partir deste pensamento, Deus poderia ter criado seres livres que tivesse a liberdade de fazer o

mal, mas que, no entanto, estivessem casualmente determinadas a fazer apenas o que é correto. Entretanto, Plantinga não aceita esta possibilidade como sendo verdadeiramente real. Outra objeção que ele apresenta, consiste em que seria possível um mundo onde as criaturas fizessem apenas o que é correto, ainda que tivessem a liberdade de fazer o que é incorreto. Ou seja, esta objeção fundamenta-se na ideia, da possibilidade lógica, que haja um mundo com seres livres e que executam sempre o que é correto. Não haveria nenhuma contradição ou inconsistência nesta tese. Portanto, segue-se que um Deus onipotente e bom poderia ter criado tal mundo, e que este Deus teria a capacidade de criar um mundo com bem moral sem permitir o mal moral.

Plantinga (2012, p. 51), todavia, questiona a potência de Deus para criar qualquer mundo possível que lhe aprovesse. Ele primeiramente argumenta que Deus não cria quaisquer mundos possíveis, ou estados de coisas, mas o que ele cria são “os Céus e a Terra” e tudo o que neles há. Este autor nos diz que Deus atualizou o mundo possível, que de fato veio a existir de um estado de coisas, sem, porém, ter criado este estado de coisas. Um exemplo disso seria o fato de que a existência de Deus, e a não existência de Deus, são estados de coisas possíveis logicamente, porém, apenas um deles é uma verdade atual. A partir disto, este autor responde que o ateuólogo não tem razão ao afirmar que sendo Deus onipotente, poderia ter criado qualquer mundo possível de que tivesse vontade. Plantinga se empenha em demonstrar que, uma vez que Deus decidiu criar seres com liberdade significativa, ele abriu mão da capacidade de atualizar todos os mundos possíveis. Este autor (PLANTINGA, 2012, p. 51) também fundamenta a sua argumentação, a partir daquilo que ele chama de depravação transmundial. Esta teoria consiste no fato de que todas as pessoas, e também a essência delas, apresentariam pelo menos uma ação errada, em todos os mundos possíveis de serem atualizados por Deus, desde que elas tivessem liberdade significativa. Plantinga, porém, não está defendendo que qualquer pessoa de fato realizaria ao menos uma ação moralmente errada, se lhe fosse conferida esta liberdade significativa. O que ele está propondo é que esta hipótese é possível, e que sendo ela verdadeira, então sofreríamos do que ele chama de depravação transmundial. Vale ressaltar também que a defesa do livre-arbítrio não exige que esse cenário seja verdadeiro, mas apenas que seja possível. Para este autor (PLANTINGA, 2012, p. 51), o ateuólogo terá fracassado em sua defesa de que a posição teísta é inconsistente, se a proposição da depravação transmundial for ao menos possível. Para Plantinga, então, Deus criou um mundo contendo bens morais, mas estava além de sua capacidade criar um mundo contendo estes bens morais sem que com isso também criasse a possibilidade do mal moral.

Percebemos então, a partir de tudo o que já foi dito, que as conclusões deste autor implicam em que, tendo Deus decidido criar seres livres, a criação de um mundo sem mal moral não seria algo factível. Sendo assim, ele (PLANTINGA, 2012, p. 73) compõe o conjunto de suas premissas da seguinte forma:

- (1) Deus é onisciente, onipotente e totalmente bom.
- (2) Não estava no poder de Deus criar um mundo com bem moral sem criar um mundo com mal moral
- (3) Deus criou um mundo com bem moral.  
logo
- (4) Há mal.

Mas Plantinga insiste em nos lembrar de que não precisamos saber se as premissas (2) e (3) são verdadeiras, para que elas cumpram seu papel nesta argumentação. O propósito da defesa do livre-arbítrio é demonstrar a possibilidade e a coerência desta proposição, afim de contra-argumentar o pensamento ateológico.

Este autor (PLANTINGA, 2012, p. 74) também defende que por optar em criar seres significativamente livres, é possível demonstrar logicamente que Deus poderia não ter a capacidade de criar um mundo com mais bondade, ou mesmo um com menos maldade que o nosso, e mesmo assim continuar sendo um Deus onipotente, onisciente e bom. Para Plantinga, esta informação não precisa nem ser verdadeira em nossa realidade, mas demonstra a compatibilidade da existência de Deus com a quantidade de mal moral que há no mundo, refutando também qualquer questionamento que um ateuólogo tenha a este respeito. A isto, segue-se outro questionamento possível de ser feito pela ateologia, a saber, a existência de Deus é compatível com o mal natural? Lembrando que o mal natural consistiria numa realidade que não pode ser atribuída às ações livres dos seres humanos. Este autor responde que sim, e diz que tem duas considerações importantes a serem feitas a este respeito. Primeiramente, argumenta ele (PLANTINGA, 2012, p. 77):

É concebível que alguns males naturais e algumas pessoas estejam de tal modo relacionadas que as pessoas teriam produzido menos bem moral se os males estivessem ausentes. Algumas pessoas lidam criativamente com certos tipos de dificuldades ou de sofrimento, agindo de tal modo que no conjunto geral o estado de coisas completo é valioso. E talvez a resposta tivesse sido menos impressionante e a situação total menos valiosa se o mal não tivesse ocorrido.

A outra consideração segue, no que Plantinga (2012, p. 77) chama de raciocínio mais tradicional, e baseia-se em Santo Agostinho para demonstrar a possibilidade de se atribuir grande parte do mal que encontramos, a Satanás e suas hostes. Ele define a figura de Satanás como sendo um espírito não humano poderoso, que foi criado antes de Deus ter criado o homem, juntamente com muitos anjos. Este espírito teria se rebelado contra Deus, e desde então, tem causado toda a devastação que lhe é possível, e o mal natural também se encontra como resultado disso. Assim, argumenta o autor, o mal natural no mundo se deve às ações livres de espíritos não humanos, que são livres e racionais. Plantinga (2012, p. 77) insiste novamente que, para o defensor do livre-arbítrio esta ideia não precisa ser verdadeira, ela só precisa ser possível, e sendo assim, demonstrando que é consistente se pensar que a existência de Deus é compatível com o mal natural. A ideia por detrás do argumento é que, uma vez que Deus escolheu criar estes espíritos não humanos com liberdade significativa, não estaria no poder dele impedir que eles livremente causassem o mal natural no mundo. Sendo assim, este autor diz que, para efeito deste argumento, o mal natural seria profundamente semelhante ao mal moral, uma vez que também é o resultado da ação de pessoas significativamente livres. Por isso ele (PLANTINGA, 2012, p. 77) diz que podemos chamar a ambos conjuntamente de mal moral em sentido amplo, que consiste no mal que resulta das atividades livres de seres pessoais, sejam eles humanos ou não. Daí Plantinga infere que todo o mal em nosso mundo é mal moral em sentido amplo, e Deus não estaria em poder para criar um mundo com um equilíbrio melhor entre o bem e o mal.

Por fim, este autor (PLANTINGA, 2012, p. 79) nos inquirir se a existência do mal torna improvável que Deus exista. Notemos que o foco do trabalho de Plantinga é demonstrar a que a existência do Deus apresentado pelo teísmo, é compatível com a existência do mal. Ele não está preocupado em discutir quais são as verdades que compõem o nosso mundo, a princípio. Mas esteve focado em demonstrar, que o argumento ateológico da inconsistência lógica da existência simultânea de Deus e do mal é falsa. Plantinga ainda afirma que muitos ateólogos aceitam a racionalidade da existência de Deus a despeito da existência do mal, porém defendem que apesar de racional, esta existência é inverossímil ou improvável. A síntese do argumento deste autor consiste na premissa (PLANTINGA, 2012, p. 83):

Deus é onisciente, onipotente, e moralmente perfeito; Deus criou o mundo; todo o mal no mundo é mal moral em sentido amplo; e não há qualquer mundo possível que Deus pudesse ter criado que tenha um equilíbrio melhor de bem moral em sentido amplo com respeito ao mal moral em sentido amplo.

Para Plantinga (2012, p. 83), ninguém precisa aceitar como verdade esta premissa, ou qualquer parte dela, mas isto não é argumento suficiente para falar que ele é inverossímil ou improvável. Para tanto, seria necessário que se demonstrasse evidências contra as ideias por ele apresentadas, ou seja, fatos concretos que refutassem a argumentação por ele feita. Plantinga (2012, p. 83), então, afirma que, uma vez que ninguém apresenta evidências para refutar sua proposição, não é possível se afirmar coerentemente que a existência do mal torna a existência de Deus improvável. É demonstrável, para ele, a argumentação lógica da possibilidade e coerência da existência do Deus teísta e do mal, simultaneamente. Para este autor, não há qualquer bom argumento ateológico com base no mal. No entanto, Plantinga reconhece que apesar de tudo o que ele argumentou, ele tem consciência que o sofrimento e o infortúnio constituem um problema para o teísta, e este problema não será que suas crenças são logicamente incompatíveis. Afirma ele (PLANTINGA, 2012, p. 84):

O teísta pode encontrar um problema religioso no mal; na presença do seu próprio sofrimento ou do sofrimento de alguém que lhe seja próximo, o teísta pode ter dificuldade em manter o que considera ser a atitude própria diante de Deus. Diante de grande sofrimento ou infortúnio, o teísta pode sentir-se tentado a rebelar-se contra Deus, agitando o seu punho na face de Deus, abandonando até sua crença em Deus. Mas esse é um problema de dimensão diferente. Tal problema pede cuidado pastoral e não esclarecimento filosófico. A defesa do livre-arbítrio, contudo mostra que a existência de Deus é compatível, tanto lógica como probabilisticamente, com a existência do mal; assim, resolve o problema filosófico principal do mal.

Após analisarmos todas estas questões acerca da reflexão bíblica sobre o problema do mal, e o desenvolvimento posterior da mesma, podemos chegar a algumas considerações. Primeiramente, nos parece clara a realidade de tipos diferentes de reflexão nas Escrituras Sagradas sobre o problema do mal. Em períodos e contextos diferentes, o povo de Deus refletiu de forma variada sobre a realidade do mal, do sofrimento, e do pecado. Por isso a literatura judaica é muito rica sobre este tema, pois abarca uma extensão enorme de reflexão a este respeito. Mas de maneira geral, nós percebemos que os textos bíblicos não procuram como foco principal, dar respostas filosoficamente elaboradas para as questões sobre o mal, trazendo a reflexão mais para o âmbito existencial, para o contexto da vida e de como se lidar com esta realidade, aos moldes do conhecimento caracterizado pela busca por sabedoria, próprio do pensamento oriental. A Bíblia como um todo parece estar mais preocupada em refletir sobre o que Deus está fazendo no tocante à realidade do mal, do que esta presa a elucubrações acerca do mesmo.

Destacamos também, que a reflexão sobre o problema do mal certamente não foi esgotada nem pela filosofia em qualquer momento da história, e nem mesmo pela Bíblia. Por isso classificamos o problema do mal como sendo uma aporia. Este fato de maneira nenhuma serve para diminuir as Escrituras Sagradas de sua dignidade ou preciosidade. Os próprios autores bíblicos nunca pretenderam esgotar a reflexão sobre este tema, ou qualquer outro que diz respeito a realidades profundas e complexas demais da existência. Os antigos preferiam permanecer com a aporia, e refletindo sobre elas, ressignificando a mesma nos mais diversos dilemas e momentos da vida. Nisto residia grande sabedoria. Quem sabe podemos aprender com eles, e redescobrir este tipo de reflexão, ao invés de buscarmos apenas por respostas definitivas para temas complexos da existência.

Além disso, percebemos que mesmo em meio a uma pluralidade de reflexões encontradas na Bíblia, uma posição que atribui a Deus a causa do mal, ou mesmo que defenda a necessidade do mesmo como inerente à criação, não nos parecem as melhores alternativas. É preferível os argumentos bíblicos, que sem tentar explicar plenamente como, demonstram o mal como sendo intruso à criação de Deus, não estando em sua vontade para nós, e que sendo assim ele está comprometido por aniquilar o mal. O Novo Testamento demonstra que a forma como Deus está fazendo isso é mediante o Messias prometido, Jesus Cristo, e sua obra de redenção da criação, e especialmente da humanidade. Convergindo sobre ele todo o tipo de mal, Jesus os derrotou em sua morte e ressurreição, anunciando o Reino escatológico de Deus, que nos proporcionará um mundo com ausência de toda maldade, sofrimento e destruição. Deus, então, começou a trazer o seu Reino para dentro dos corações humanos, mediante a ação do Espírito Santo, os tornando já participantes de sua nova criação, a fim de capacitar e convocar a humanidade que lhe segue, a já trabalhar no tempo presente contra a realidade do mal nas mais diferentes esferas da vida.

Vimos, então, que temos pressupostos bíblicos diferentes na reflexão sobre o problema do mal, de acordo com o momento teológico que o Povo de Deus estava vivendo. Dentro desta variedade de perspectivas, destacamos os relatos e as perspectivas que refletem o problema do mal dentro de uma temática metafísica, de onde surgem as literaturas apocalípticas dentro do judaísmo, e onde, como já foi dito, se inserem os livros de Enoque, e também a tradição dos Vigilantes. É dentro da reflexão maior sobre o mal, sobre a sua origem e consequências, que esta tradição toma força. Depois de nascer neste contexto de reflexão, o judaísmo enoquite tomou força e se relacionou com outras tradições judaicas, influenciando conseqüentemente os escritos judaico-cristãos, inclusive alguns textos encontrados na Escritura Sagrada. No próximo capítulo, nós iremos nos aprofundar no desenvolvimento da

literatura apocalíptica judaica, assim como na literatura enoquita e na tradição dos Vigilantes. Faremos isso com a finalidade de nos aprofundarmos em elementos importantes, para podermos analisar a relação da tradição dos Vigilantes com a literatura bíblica.

## II. A TRADIÇÃO ENOQUITA

A tradição Enoquita se encontra inserida dentro de contextos específicos que nos dedicaremos a estudar mais detalhadamente neste capítulo. Iremos enfatizar primeiramente o surgimento e as características da literatura apocalíptica dentro do judaísmo, que se desenvolveu e permaneceu até o nascimento do cristianismo, e que consiste no gênero literário aos quais os Livros de Enoque pertencem. Também estudaremos sobre o contexto e circunstância do surgimento da tradição Enoquita, procurando refletir inclusive sobre as comunidades que deram origem a esta teologia. Por fim, iremos analisar o 1 Livro de Enoque, que é onde se encontra a tradição dos Vigilantes, objeto de estudo deste trabalho.

### 1. A apocalíptica judaica

Para começarmos a falar sobre este tema, nos valeremos do importante trabalho realizado por John J. Collins<sup>12</sup> sobre este assunto. Já no começo de sua argumentação, Collins (2010, p. 17) explana como os temas da apocalíptica exerceram um papel importante no início do cristianismo e principalmente no judaísmo da época do surgimento deste gênero literário. Porém, os textos apocalípticos que ele denomina como sendo “primários”, receberam pouca atenção e são evitados com frequência no exercício dos estudos bíblicos.

Este autor defende (COLLINS, 2010, p. 17) que é teológica a principal razão para que os estudos acadêmicos modernos evitem este tipo de literatura. Segundo ele, muitos estudiosos atribuem ao termo “apocalíptica” uma perspectiva associada a uma expectativa milenarista fanática. Ele argumenta que muitos teólogos têm dificuldade em admitir que este tipo de literatura desempenhou um papel importante de formação nas origens do cristianismo. Collins (2010, p. 17), então, considera que existe um preconceito profundo no tocante ao estudo bíblico da literatura apocalíptica. Ele afirma que muitos pensadores, principalmente do século XIX, rebaixaram o valor destes textos, considerando que eles faziam parte de um “judaísmo tardio”, que era muito inferior aos profetas, fazendo com que este tipo de avaliação se espalhasse até os nossos dias. Este autor defende que um preconceito demasiado no estudo teológico pode dificultar o trabalho da reconstrução histórica e ser um empecilho para que possamos estar atentos a esta literatura de forma que venhamos a entendê-la.

---

<sup>12</sup>John J. Collins é professor de Bíblia hebraica na *University of Chicago Divinity School* e autor de vários textos. Tem dedicado sua pesquisa para a literatura hebraica, teologia do segundo templo, documentos do Mar Morto e as origens judaicas do cristianismo.

No entanto, nem todo o incômodo no tocante a apocalíptica tem origem teológica, segundo Collins (2010, p. 18). Para ele, uma parte deste acontecido é proveniente de uma má compreensão semântica devido ao uso do termo “apocalíptica” como substantivo, atribuindo-se esta palavra a uma teologia ou visão de mundo característica, sem que se realizasse uma boa conceituação disto, e relacionando a um conjunto de textos específicos. Porém, alguns estudiosos perceberam que nem sempre o que de fato encontramos nos apocalipses, corresponde com aquilo que o autor chama de “mito apocalíptico”. Ele afirma que é por isso que alguns autores já distinguem entre “apocalipse”, como sendo um tipo literário, e “apocalíptica”, como sendo um movimento histórico. O autor afirma também que os estudos acadêmicos mais recentes não utilizam mais o termo “apocalíptica” enquanto um substantivo, e passaram a fazer a diferenciação entre apocalipse como gênero literário, apocalipticismo como uma ideologia social, e escatologia apocalíptica como sendo “um conjunto de ideias e motivos literários que também podem ser encontrados em outros gêneros literários e contextos sociais” (COLLINS, 2010, p. 18).

Para Collins (2010, p. 19), diferenciar estes termos ajuda a distinguir coisas diferentes que nós geralmente atribuímos à palavra “apocalíptica”. Porém, outra reflexão surge neste cenário, tentando entender se estas diferentes coisas se relacionam entre si, e caso se relacionem, de que forma isso se dá. O autor questiona a possibilidade do uso do gênero literário implicar em um movimento social, ou se um apocalipse conteria, em todos os casos, uma escatologia apocalíptica. Para esclarecer essas e outras dúvidas, o autor se propõe a refletir sobre o que queremos dizer ao utilizar cada uma dessas palavras. Ele passa a tratar primeiramente sobre o gênero apocalíptico. Collins afirma que a existência de um conjunto de textos que podem ser denominados como “apocalípticos” foi bastante aceito desde o século XIX.

Collins (2010, p. 19) descreve a primeira relação de obras apocalípticas judaicas como sendo composta por Daniel, 1 Enoque, 4 Esdras e os Oráculos Sibilinos, sendo que estes textos foram tidos como “pano de fundo” para o Apocalipse de João. Descobertas posteriores expandiram esta lista e alteraram o perfil do gênero, sendo adicionados os livros de 2 e 3 Baruc, 2 Enoque, o Apocalipse de Abraão e o Testamento de Abraão. Mesmo havendo uma discussão no mundo acadêmico sobre a relação de algumas dessas obras com o gênero, há consenso sobre a lista de literaturas que podem ser chamadas de “apocalípticas” e que têm relevância para a reflexão deste tema. É fato interessante, porém, que de forma majoritária as obras que aparecem na discussão a respeito da literatura apocalíptica judaica não foram tidas como apocalipses na antiguidade. Além disso, não se conhece o uso do título grego

*apokalypsis* (revelação) como nomenclatura de um gênero, em nenhuma ocasião anterior ao cristianismo.

Segundo Collins (2010, p. 20), o primeiro livro a ser introduzido como um *apokalypsis* é o Apocalipse de João, já no Novo Testamento, e ainda assim existem dúvidas se esta nomenclatura foi utilizada para incluí-lo numa classe específica de literaturas, ou apenas denotando-o enquanto uma revelação em termos genéricos. Geralmente datados no fim do primeiro século, 2 e 3 Baruc também são introduzidos como sendo apocalipses nos manuscritos, mas se questiona a antiguidade deste título. De maneira geral, acredita-se que a forma literária que geralmente denominamos como sendo apocalipses, só começa a se utilizar deste título no final do primeiro século da era cristã. Posteriormente a isto, tanto a forma literária, quanto o título, passaram a ser usuais até ao menos o fim do chamado período clássico. Este autor também afirma (COLLINS, 2010, p.20):

A subsequente popularidade do título foi ilustrada recentemente pelo Códice Colone Mani, no qual vemos que cada um dos patriarcas mostrou seu próprio *apokalypsis* para seu eleito, e são feitas menções específicas aos apocalipses de Adão, Sethel, Enos, Sem e Enoque. Esses apocalipses relatam ascensões celestiais.

O autor (COLLINS, 2010, p. 21) também afirma que a utilização do título *apokalypsis*, nos tempos antigos, possibilita o entendimento de que o gênero apocalipse não é uma construção da modernidade, mas também traz consigo a pergunta sobre a classificação das primeiras obras que não trazem este mesmo título, incluindo a maioria dos apocalipses judaicos. A questão fica ainda mais difícil pelo fato de alguns desses textos terem um caráter composto, tendo características de mais de um gênero. É o caso, por exemplo, do livro canônico de Daniel, que apresenta contos nos capítulos 1-6, mas apresenta visões, do estilo apocalíptico, nos capítulos 7-12. Mas Collins também destaca que só a presença, ou a ausência, de um título não é um critério decisivo por si só, para se classificar um gênero. Faz-se necessária a análise de um grupo de obras, para que se tente identificar se as mesmas compartilham uma quantidade significativa de características, de modo que as diferenciem de outros textos.

Collins (2010, p. 22) informa que estudos comprovam que o grupo de obras que foi tradicionalmente denominado como apocalíptico, realmente possui um conjunto significativo de características que os diferem de outros textos. Ele define um apocalipse como sendo (COLLINS, 2010, p. 22):

Um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural. Pode-se demonstrar a aplicabilidade dessa definição a várias seções de 1 Enoque, Daniel, 4 Esdras, 2 Baruc, o Apocalipse de Abraão, 3 Baruc, 2 Enoque, Testamento de Levi 2-5, o fragmentário Apocalipse de Sofonias, e, com alguma qualificação, a Jubileus e ao Testamento de Abraão (os quais também têm fortes afinidades com outros gêneros). Também se aplica a um corpo bastante amplo de literatura cristã e gnóstica, e a algum material persa e greco-romano.

Collins (2010, p. 23) continua dizendo que, no mundo acadêmico, outra lista de características típicas de um apocalipse foi formada, a saber: ciclos de discursos, agitações espirituais, discursos de pregação exortativa, pseudonímia, imagens que utilizam de linguagem mítica e caráter heterogêneo quanto ao gênero. Não se pensa que todas estas características precisam estar presentes em todos os apocalipses, mas sim que destaca de maneira coerente o núcleo comum ao gênero. No tocante à forma, um apocalipse possui uma estrutura narrativa que descreve o modo como a revelação acontece. Esta revelação acontece principalmente através de visões e jornadas sobrenaturais, que são complementadas por discursos e diálogos, podendo até mesmo ter a presença de um “livro celestial”.

Ainda na descrição de características da literatura apocalíptica, Collins (2010, p. 23) afirma que constantemente existe a figura de um anjo que ocupa o lugar de intérprete da visão, ou que exerce o papel de guia nas jornadas sobrenaturais. Esta figura demonstra que a revelação tem origem sobrenatural, de outro mundo, mas que chega a humanidade com o auxílio devido. É característica dos apocalipses judaicos que o receptor humano da revelação, seja uma pessoa de prestígio, e de um passado distante, cujo nome é muitas vezes usado como pseudônimo. O motivo de se fazer isso seria para dar mais antiguidade, legitimidade e mistério à revelação em questão. A forma como o receptor da visão é descrito diante dela, e sua reação, demonstra a inferioridade humana diante do sobrenatural.

No tocante ao posicionamento deste autor, sobre as características do gênero apocalíptico, podemos somar à reflexão dele o trabalho realizado por Sebastiana Maria Silva Nogueira<sup>13</sup> (2016, p. 51). Ela diz que a coleção de escritos conhecida como literatura apocalíptica possui dois tópicos como centro, e ambos compartilham de algumas características básicas com a estrutura apresentada por Collins. O primeiro tópico central consiste no interesse pelo desdobramento da história em várias épocas. Já o segundo, é o foco

---

<sup>13</sup> Sebastiana Maria Silva Nogueira tem seu mestrado e doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. É pesquisadora nas áreas de cristianismo primitivo, com ênfase nas cartas paulinas, experiências místicas e religiosas, misticismo judaico e cristão e literatura apocalíptica.

que é dado aos mistérios do mundo celestial. Para ela, de maneira geral, os textos apocalípticos alegam ser tanto inspirados quanto antigos. Em seu conteúdo, este tipo de literatura apresenta revelações sobrenaturais que são comunicadas por Deus através de visões, ascensão celestial ou revelações verbais, e têm o poder de descortinar os mistérios do Céu. É justamente o conteúdo destas revelações que são expressos em um gênero literário particular, que nós denominamos de “apocalipse”, e que descrevem como os heróis de suas narrativas alcançaram as revelações divinas.

Nogueira (2016, p. 51) também descreve que o caráter sobrenatural das revelações é enfatizado nos apocalipses, e que geralmente os textos são narrados em primeira pessoa, se utilizando pseudepigraficamente de personagens importantes da literatura hebraica, tais como Adão, Enoque, Abraão, Moisés, Esdras, Baruc, entre outras. A autora destaca (NOGUEIRA, 2016, p.53) que Collins está certo ao afirmar que o gênero literário “apocalipse” não era claramente reconhecido ou definido na antiguidade, ou precisamente delineado na modernidade. Porém, segundo ela, na atualidade existe um forte interesse na descrição, definição e categorização da literatura apocalíptica por parte dos estudiosos, e o trabalho de Collins deu grande contribuição à academia. Nogueira destaca como Collins e sua equipe conseguiram elaborar uma definição amplamente aceita para o gênero apocalíptico, alcançando assim um importante consenso por parte dos pesquisadores, destacando as principais características deste gênero no que diz respeito ao conteúdo e tipologia.

Nogueira (2016, p.54) demonstra, a partir das pesquisas de Collins, como alguns dos elementos são constantes em cada um dos textos apocalípticos. Um exemplo disso seria a forma deste tipo de literatura, que envolve a estrutura narrativa que descreve a maneira da revelação. Sobre isso ela diz (NOGUEIRA, 2016, p.54):

Os principais meios de revelação são visões e viagens a outros mundos, suplementados por discursos ou diálogo, e ocasionalmente por um livro celestial. Anjos desempenham importante papel tanto ajudando o visionário, como guia nas viagens, como explicando seu enigmático conteúdo. Um pronunciamento angélico ou divino é forma típica de a divindade comunicar sua vontade e revelar os mistérios do mundo celestial. Todos os apocalipses judaicos são pseudepigraficamente atribuídos a grandes figuras do passado de Israel que são escolhidas como recipientes das revelações e visões.

Nogueira (2016, p.54) também afirma que a salvação escatológica é outro elemento ordinário na literatura apocalíptica, tendo a mesma um caráter definitivo e se relacionando com alguma forma de vida após a morte, sendo o Apocalipse das Semanas e o Testamento de Levi 2-5 as duas únicas exceções dessa característica, apesar deste elemento estar implícito

nos documentos em que eles estão incorporados. Já no tocante ao conteúdo, a autora argumenta que os apocalipses possuem uma dimensão temporal, assim como uma dimensão espacial, sendo que a ênfase em um ou em outro vai variar em textos diferentes. Porém, a revelação de um mundo sobrenatural, assim como a atividade de seres sobrenaturais, são essenciais a todos os apocalipses. Este tipo de literatura sempre traz também um cenário de juízo final que resulta na destruição dos maus. A autora também faz estas considerações baseada no trabalho de Collins.

Foi Collins (2010, p. 24) quem primeiro defendeu que os apocalipses possuem tanto uma dimensão temporal quanto espacial em seu conteúdo, e que a ênfase no tocante a estes temas estão distribuídas de formas distintas em obras diferentes. Por exemplo, para ele, Daniel traz em suas profecias uma síntese do desenvolvimento da história, que se desenvolvem até um drama de caráter escatológico. Já 2 Enoque, enfatiza mais a descrição de jornadas sobrenaturais. No entanto, fazem parte de uma estrutura comum a todos os apocalipses a ação de seres sobrenaturais e outro mundo sendo revelado, além de um julgamento final onde todos os ímpios serão destruídos. Também é característica da literatura apocalíptica que sua escatologia seja diferente das encontradas nos primeiros livros proféticos, uma vez que há forte dedicação em demonstrar a crença na retribuição pós-morte. Alguns livros deste gênero tem um maior enfoque nos discursos de repreensão e exortação, tais quais 2 Enoque e 2 Baruc. Toda via, é característica comum entre todos os apocalipses ter um caráter exortativo.

Apesar de possuírem uma estrutura comum, que nos ajuda a defini-los como participantes de um mesmo grupo, Collins (2010, p. 24) defende que podemos perceber tipos diferentes de apocalipses entre as várias literaturas deste gênero. Para ele, a distinção mais fácil de se perceber consiste na diferença entre os apocalipses “históricos”, que podem ser exemplificado com Daniel e 4 Esdras, e os apocalipses que enfatizam as jornadas sobrenaturais. O autor defende que apenas um apocalipse combina uma jornada sobrenatural com o desdobramento da história: o Apocalipse de Abraão. Esta literatura é considerada um apocalipse judaico e é geralmente datada como sendo do fim do primeiro século da era cristã, o que o coloca como sendo um texto relativamente tardio. Collins (2010, p. 24) também argumenta que os estudos deste gênero literário dão geralmente a impressão de que os textos judaicos se dividem em dois tipos diferentes de tradição, onde um possui visões como característica principal, se dedicando a tratar do desenvolvimento da história, e o outro tipo se caracteriza mais por jornadas sobrenaturais, enfatizando mais as reflexões cosmológicas.

Este autor (COLLINS, 2010, p. 25) exemplifica que podemos perceber estes dois tipos de tradição no fato, por exemplo, do apocalipse de 4 Esdras ter forte rejeição pelas narrativas de ascensão celestial e reflexões cosmológicas, ao ponto que 2 Enoque e 3 Baruc, que geralmente são datados mais ou menos na mesma época que aquele, não demonstram interesse no tocante ao desenvolvimento da história. Porém, Collins (2010, p. 25) também afirma que podemos perceber estas duas tradições distintas se sobrepondo na literatura de Enoque. Em 1 Enoque, nós temos dois dos mais antigos apocalipses do tipo “histórico”: o Apocalipse Animal e o Apocalipse das Semanas. Estes livros corroboram com a tradição enoquita presente no Livro dos Vigilantes (1 Enoque 1-36), sendo que não descrevem a jornada sobrenatural de Enoque, apesar de pressuporem a mesma. Portanto, 1 Enoque é um apocalipse composto, sendo formado por tipos diferentes deste gênero, até chegar na forma que o conhecemos agora.

Collins também nos fala que, além das divisões já apresentadas, podemos ainda ter subdivisões. Sobre isso ele afirma (COLLINS, 2010, p. 25):

Dentro das jornadas sobrenaturais, é possível distinguir subtipos de acordo com sua escatologia: (a) apenas o *Apocalipse de Abraão* inclui uma revisão da história; (b) vários (Livro dos Vigilantes, Livro Astronômico e Similitudes, em *1 Enoque*; *2 Enoque*; *Testamento de Levi* 2-5) contêm alguma forma de escatologia pública, cósmica ou política; (c) alguns, *3 Baruc*, *Testamento de Abraão* e o *Apocalipse de Sofonias*, se preocupam apenas com o julgamento individual dos mortos. Não é provável que qualquer apocalipse desse terceiro subtipo seja anterior ao século I d.C.

O autor (COLLINS, 2010, p. 27) defende que definir o que seria um apocalipse, através da estruturação do gênero consiste em uma importante tarefa, pois nos permite compreender toda uma forma de conceituação ou de visão de mundo. Ou seja, demonstra quais as pressuposições sobre como o mundo funciona e se comporta por parte dos autores envolvidos nestas obras, e que são compartilhadas por todos os apocalipses. De maneira geral, temos a compreensão de que o mundo detém muitos mistérios, e que a revelação é transmitida geralmente por uma fonte sobrenatural, que pode ser dar através de anjos, por exemplo. Isto porque neste tipo de literatura é compreendido que existe um mundo que a nós está oculto, onde existem anjos e demônios, e que influencia diretamente o destino humano. Este destino humano está se desenvolvendo para seu final, onde existirá um julgamento escatológico definitivo, na crença comum dentro deste gênero. Podemos, então, resumir o drama da existência humana, na ideia de que a vida do homem está limitada no presente pela

intervenção do mundo sobrenatural, incluindo a ação de anjos e demônios, e que no tocante ao futuro, a única coisa que se pode saber é que o juízo final é inevitável.

Para Collins (2010, p. 28), todo este trabalho de estruturação conceitual já demonstra a função do gênero e sua importância, uma vez que sinaliza para nós um tipo de percepção que se teve sobre os problemas da vida. Ao enfatizarem a reverência à revelação sobrenatural, estes textos estão fornecendo um fundamento de se confiar na autoridade do texto, e assim, poder se alcançar segurança e orientação. Já a expectativa de um juízo final cria um ambiente para a afirmação de valores. O autor destaca que os problemas específicos podem ser trabalhados de forma diferente entre um apocalipse e outro, no entanto estas diferenças existem dentro do universo de pressupostos compartilhados. Ao classificarmos um texto como sendo apocalíptico, se espera que a mensagem desta obra seja desenvolvida dentro da visão de mundo que é característica do gênero. No entanto, Collins (2010, p. 28) destaca que uma ou outra característica deste gênero pode ser encontrada em obras que não são apocalipses. Para exemplificar ele cita o fato do texto de Qumrã chamado de “o rolo da Guerra” ser geralmente considerado como “apocalíptico”, em sentido lato, destacando o mundo sobrenatural e o juízo vindouro, porém não é apresentado como revelação e, portanto, não pertence às características básicas do gênero.

O autor (COLLINS, 2010, p. 32) também levanta a questão sobre a escatologia apocalíptica. Sua principal intenção é refletir sobre qual tipo de escatologia se encontra dentro dos apocalipses. Ele analisa esta problemática a partir de dois pontos principais. Primeiramente, há a preocupação pela consistência, ou não, da escatologia nos apocalipses. Esta questão é levantada pelo fato da existência de tipos diferentes de apocalipses gerar, como consequência, tipos diferentes de escatologias apocalípticas. Os estudiosos perceberam que relacionar necessariamente um texto apocalíptico com o cenário final da história é um ato equivocado, e isto só acontece com as literaturas apocalípticas do tipo “histórico”, tal qual o livro de Daniel. Por outro lado, eles também perceberam que todos os apocalipses estão relacionados com uma escatologia transcendente, ou seja, que têm como pressuposto a retribuição acontecendo para além da história. Alguns livros demonstram o julgamento de uma pessoa acontecendo depois de sua morte, sem, no entanto, fazer referência ao final da história, como é caso dos livros de 3 Baruc e Apocalipse de Sofonias. Este tipo de julgamento após a morte, também é característica marcante dos apocalipses do tipo “histórico”.

O outro ponto que é analisado por Collins (2010, p. 32), diz respeito ao fato de que nem o cenário final da história, e nem mesmo o julgamento de indivíduos depois de sua morte, serem algo restrito a literatura apocalíptica, assim como também não o são a presença

de visões e jornadas celestiais, o que gerou o questionamento sobre a existência de uma escatologia apocalíptica distintiva. Mas este autor argumenta (COLLINS, 2010, p. 32): “o gênero não é constituído por um ou mais temas distintivos, mas por uma combinação distintiva de elementos, todos os quais se encontram também em outros locais”. Collins também trata sobre outro tema muito interessante que consiste na existência de escatologia apocalíptica fora de textos apocalípticos, tal qual acontece nos Evangelhos ou em Paulo. Sobre isso ele fala que apesar de existirem afinidades entre as alusões escatológicas utilizadas nestes textos, e nesse caso podemos definir estas alusões como sendo “escatologia apocalíptica”, é importante que se perceba que esta denominação só pode ser usada nestes casos num sentido mais amplo (*lato sensu*).

Sobre a escatologia apocalíptica, nós também temos a contribuição de Sebastiana Maria Silva Nogueira (2016, p. 57). A autora diz que ao analisarmos a apocalíptica, nós percebemos a realização do desejo humano, quase que universal, de que Deus “abra” os céus para esclarecer os muitos mistérios da existência. Este fato observado em contexto escatológico faz com que a literatura apocalíptica desempenhe um papel de presságio do final dos tempos. Este cenário consiste no abalo das estruturas que antes eram capazes de sustentar a vida e a realidade, o que conseqüentemente as demonstra estando num ponto de ruptura. É nesta perspectiva de terror, que a reflexão olha para o passado em busca das razões que levaram a humanidade para o estado de caos do presente. E é ponderando-se o presente, que se percebe uma transformação iminente, a saber, um final cataclísmico onde forças sobrenaturais estão envolvidas. Este final, porém, é interpretado como uma libertação do caos em que as pessoas se encontram. Constrói-se, então, uma perspectiva de esperança para o futuro, devida à crença de uma nova ordem que suplantará a antiga, uma ordem sobrenatural de glórias nunca vistas antes.

Para a autora (NOGUEIRA, 2016, p. 57), o termo “apocalíptica” não tem derivação direta do termo teológico *Apokálypsis*, no sentido de revelação, procedendo, porém, de outra utilização do termo como o título de composições literárias que se assemelham ao livro canônico de Apocalipse de João. Ou seja, obras que contenham revelações procedentes de Deus sobre o fim do mundo, baseados em uma situação catastrófica de todas as coisas criadas, tanto das cósmicas quanto das celestiais, foram denominadas com esta designação. A palavra apocalipse, então, passou a ser utilizada como o termo comum para este tipo de gênero literário. Nogueira (2016, p. 58) também questiona sobre qual tipo de escatologia nós encontramos nos apocalipses. Logo de início a autora demonstra que a utilização do termo “apocalíptica” como sinônimo de “escatologia” é um ato equivocado. Esta conclusão é

baseada no fato de que a escatologia constitui apenas um dos aspectos do interesse da literatura apocalíptica, apesar de ser um componente extremamente importante dela. Sendo assim, não se deve utilizar este elemento de forma isolada como definição de apocalíptica.

Alinhada com o pensamento de Collins, a autora (NOGUEIRA, 2016, p. 58) também interroga se a literatura apocalíptica possui uma escatologia própria, e se é possível caracterizá-la. Ela também afirma que a variedade dos tipos de apocalipses produz tipos diferentes de escatologia apocalíptica. O que os apocalipses terão em comum, será o fato de todos eles se utilizarem de uma escatologia transcendente que ensina sobre retribuição para além dos limites da história. Porém, nem o julgamento dos mortos, nem mesmo o cenário do fim dos tempos é característica dos apocalipses, o que fomenta a questão sobre a existência de uma escatologia apocalíptica específica. Mas para ela, a solução reside nas afinidades entre as alusões escatológicas e os cenários que são encontrados em muitas formas elaboradas de apocalipse. Nogueira afirma (2016, p. 59):

O conteúdo escatológico parece ser a principal marca que distingue os apocalipses dos outros textos de caráter relatório, os quais são muito similares em suas formas, tais como prescrições rituais para criar experiências revelatórias e textos que lidam com magia revelatória... Tais textos são importantes para o estudo dos apocalipses, mas podem e devem ser distinguidos destes em relação ao gênero.

Já ao tratar sobre as fontes que deram origem aos apocalipses, Collins (2010, p. 43) afirma que é muito importante, no estudo da literatura apocalíptica, perceber que estes textos fazem alusões e tentar identificar de quais fontes elas derivam. Collins argumenta que muitos estudiosos se dedicaram a encontrar as “origens da apocalíptica”. Uma parte deles defendeu por muito tempo que a apocalíptica era derivada da profecia, já outros afirmavam que ela era uma adaptação do dualismo persa ou da imagética canaanita. Recentemente, foi sugerido que a apocalíptica era derivada da “sabedoria” de Israel. Collins se coloca contra muitas destas buscas e opiniões, pois acredita que “qualquer apocalipse combina alusões a um grande espectro de fontes” (COLLINS, 2010, p. 44) e demonstra este fato com vários exemplos. Além disso, ele argumenta que não é identificando meramente em quais fontes uma obra se baseia que iremos discernir o significado dela, mas sim ao observarmos a maneira como estas fontes são combinadas. Muito do desconforto deste autor pela forma como a busca por fontes foi feita, consiste no fato de que por muitas vezes os pesquisadores entenderem o apocalipticismo como um fenômeno derivativo, ou seja, fruto de algo distinto dele próprio. Outro motivo se dá no fato de que muitos autores, ao designarem fontes para textos

apocalípticos, acabam por limitar as características dos mesmos. Para exemplificar isto, este autor cita a frequência com que “os estudiosos que relacionam a literatura apocalíptica exclusivamente com a profecia tendem a se concentrar na escatologia e a negligenciar as preocupações especulativas e cosmológicas que também se encontram nos apocalipses” (COLLINS, 2010, p. 44). No tocante a este exemplo, ele diz que ao se relacionar a literatura apocalíptica também com os textos de sabedoria, esta questão foi amenizada.

Collins (2010, p. 46) se dedica a demonstrar que o foco do estudo do gênero apocalíptico não deve estar baseado nas tendências anteriormente apresentadas, que possuem uma atenção demasiada na origem “genética” destes textos a partir de determinadas fontes, mas defende que o estudo deste gênero deve ter como sua principal ênfase a coerência interna dos próprios textos apocalípticos. Para este autor, os apocalipses possuem muito de várias tradições diferentes, no entanto o novo produto que surgiu vai além do que a mera soma de suas fontes. Ele também afirma que existe certo consenso no fato do apocalipse não ser simplesmente “um gênero conceitual da mente”, mas sim algo que é fruto de conjunturas sociais e históricas. Assim sendo, tanto os estudos das fontes devem ser levadas em consideração, como também a reflexão sobre a existência de uma comunidade que deu origem ao gênero apocalíptico, e que tipo de comunidade foi esta. Sobre o estudo das fontes, ele é importante, não apenas por tudo o que já foi dito até aqui, mas também porque poderia proporcionar o entendimento sobre quais códigos e matérias-primas estas comunidades se utilizavam em seus círculos. Já no tocante à análise das condições sociais e históricas onde este tipo de literatura nasceu, se faz possível refletir sobre em que tipo de comunidade o apocalipse nasceu, cogitando-se, por exemplo, se teria sido em grupos com grande entusiasmo escatológico, que passaram a viver mais isolados, tais quais os Hassidim ou mesmo os essênios.

Para este autor (COLLINS, 2010, p. 47), ainda não é possível fazer uma afirmação categórica sobre a existência de grupos apocalípticos no nível que foram descritos. Ele afirma que, no tocante ao modo de composição, ainda outro tipo de contexto deve ser analisado. Collins (2010, p. 47) questiona: “os apocalipses refletiram experiências visionárias autênticas? Seriam produtos de escribas letrados? Ou articulariam crenças populares? Finalmente, pode-se discutir a função de um texto sem especificar qualquer contexto histórico e social?”. No tocante à matriz do gênero apocalíptico, o autor (COLLINS, 2010, p. 48) afirma que muitos consideram que a configuração básica do pensamento apocalíptico já era existente em textos proféticos tardios, mais especificamente na profecia pós-exílica do final do século VI a.C. Nós temos exemplos deste fato, ao observarmos que alguns textos proféticos possuem

analogias formais muito próximas das encontradas nos apocalipses, como é o caso de Zacarias, onde as visões são interpretadas por um anjo. Já outros textos possuem proximidade com a escatologia apocalíptica, como o caso de Isaías 24-27; 56-66, por exemplo. Portanto, é fácil de perceber que existe certa continuidade entre os apocalipses e a tradição profética, e que este fato é certamente significativo. Mas também é verdade que faltam a estes textos proféticos muitas das principais características que definem o pensamento apocalíptico, como o interesse pelo mundo celestial, pois, apesar a existência das figuras angélicas, elas ainda são escassas; assim como também a esperança escatológica é diferente da encontrada nos apocalipses posteriores.

Sebastiana Nogueira (2016, p. 55) também trata sobre as possíveis fontes da literatura apocalíptica e de seu possível contexto de surgimento. Ela reconhece que ao discutir a apocalíptica, o estudioso é levado a um mundo religioso e intelectual que foi influenciado pelas literaturas proféticas e sapienciais da Bíblia hebraica, assim como possivelmente também pela cosmovisão do Oriente Próximo e da sabedoria mesopotâmica. Porém, a autora destaca que a literatura apocalíptica não pode ser simplesmente encarada como continuação da literatura profética, visto que as diferenças entre estes dois gêneros são facilmente perceptíveis. A autora relembra que, de maneira geral, se atribui as origens religiosas e sociais da literatura apocalíptica às crises e perseguições, de forma que estes textos teriam servido para as comunidades religiosas, principalmente em períodos de opressão. Este fator pode inclusive ter sido decisivo para a sobrevivência do judaísmo em meio a um período em que duas potências mundiais, como foram a Grécia e Roma, foram bem-sucedidas na dominação de nações e eliminação de seus sistemas culturais.

A autora (NOGUEIRA, 2016, p. 56) demonstra como a academia vem desenvolvendo a ideia de que o apocaliptismo pode ter sido um movimento de cunho religioso e social que se desenvolveu dentro da esfera judaico-cristã, em um período que vai desde o exílio babilônico até as perseguições romanas. Ou seja, isto reafirma o fato de que esta visão de mundo ganhou força principalmente em períodos de crise. Neste contexto é que se afirma que as expressões mais antigas da visão apocalíptica, que poderiam estar registradas nos textos de Isaías 24-27; 56-66 assim como em Zacarias 9-14, originaram-se do caos encontrado no final dos séculos VI e V a.C. posteriormente, que se tratam das perseguições realizadas pelos selêucidas e a ameaça da helenização frente à fé judaica no século II a.C. é possível que estes acontecimentos tenham sido o pano de fundo que geraram seções apocalípticas localizadas em 1 Enoque, e no livro de Daniel, assim como em outros textos da comunidade de Qumran. Da perseguição romana teria nascido Marcos 13, o Apocalipse de João, 4 Esdras,

o Livro Siríaco de Baruc, e ainda partes mais recentes de 1 Enoque e do Testamento dos Doze Patriarcas.

Por sua vez, Collins (2010, p. 51) afirma que, apesar de ser de fácil percepção que a profecia pós-exílica forneceu alguns dos códigos e matérias-primas que foram utilizados pela literatura apocalíptica, se temos a intenção de analisarmos a matriz de onde surgiu a configuração do gênero, o melhor caminho é estudarmos os primeiros apocalipses de fato, ao invés de seus antecedentes parciais. Sendo assim, o autor dá importância especial aos apocalipses encontrados em 1 Enoque, pois são considerados como sendo os primeiros apocalipses. Sobre isto o autor afirma (COLLINS, 2010, p. 51):

Fragmentos substanciais do Livro dos Vigilantes e do Livro Astronômico foram encontrados em manuscritos de Qumrã do início do século dois, ou mesmo final do século três a. C., e a antiguidade dessas obras também é corroborada por alusões no livro de *Jubileus*. O fato de esse material de Enoque ser datado cedo é significativo para nossa percepção do gênero, uma vez que o contraste com a literatura profética é muito maior do que no caso de Daniel. Os apocalipses não canônicos não podem mais ser considerados como “imitadores de segunda ordem” de Daniel. Tanto o Livro dos Vigilantes quanto o Livro Astronômico envolvem jornadas sobrenaturais e uma boa quantidade de especulação cosmológica.

Ainda sobre os primeiros apocalipses, o autor (COLLINS, 2010, p. 50) diz que é muito incerto o local de composição destes textos. Ele afirma que os mesmos geralmente são atribuídos ao judaísmo palestinese, e muito desse fato se dá por muitas citações geográficas palestinese se encontrarem nessas literaturas. Porém, pesquisadores têm destacado a influência de um contexto babilônico nos livros, o que implica na possibilidade deles terem sido originados na “diáspora oriental”. Isto não seria de se estranhar, uma vez que Collins também afirma que não devemos levar em consideração que os primeiros apocalipses podem ter tido sua origem na diáspora, como também afirma que muitos estudiosos acreditam que textos, pensamentos e contextos não só da Babilônia, mas também persas e helênicos são possíveis fontes para a literatura apocalíptica, e podem ter composto sua matriz. O autor propõe, então, que também se faz necessário um estudo sobre as matrizes sociais e históricas mais específicas da literatura apocalíptica. Ele afirma que os estudos mais antigos realizados nesta área pressupunham prematuramente que o contexto de pouquíssimos textos apocalípticos mais conhecidos poderia expressar muito bem os de todo o gênero.

A esse respeito, Collins (2010, p. 67) argumenta que ao tratarmos a questão do contexto social, não há evidências para concluirmos que toda a literatura apocalíptica se originou de um único movimento. Hoje já se pode falar de casos específicos de movimentos

apocalípticos, tais como Qumrã e o cristianismo primitivo. Também é possível de se perceber que alguns grupos de textos pertencem a uma tradição comum, como é o caso dos primeiros livros de Enoque e, sendo assim, alguma continuidade histórica e social por parte de seus autores pode ser inferida. Porém, nada indica que o responsável pela autoria de Daniel pertença a mesma comunidade, e nem mesmo ao mesmo contexto, que os autores de 1 Enoque. O mesmo pode ser dito ao percebermos a diferença clara entre a tradição teológica da literatura Enoquita para os textos de 4 Esdras e 2 Baruc. Portanto, para Collins, seria estranho se falar em um “movimento apocalíptico”, como se este fosse um fenômeno social único e unificado.

Outro destaque importante que este autor (COLLINS, 2010, p. 69) faz é sobre o contexto composicional da literatura apocalíptica. Ele afirma que este tipo de literatura é um “fenômeno de escribas”, e que, portanto, é resultado do trabalho erudito, e não do folclore popular. Para ele, isto pode até ser percebido no fato de que muitos destes textos possuem um autor pseudônimo e que geralmente são escolhidos homens reconhecidos como sendo sábios ou escribas, como é o caso de Enoque, Esdras, Baruc. Outro indício seria as recorrentes alusões a passagens bíblicas ou de outras fontes que demonstram um provável estudo sistemático. No entanto, isto não quer dizer que os textos foram produzidos para serem mantidos escondidos ou isolados apenas entre os sábios, visto que existem referências nos próprios escritos de que os sábios deveriam instruir o povo e as grandes multidões. Ainda sobre a questão da pseudonímia, Collins argumenta que é possível, como já foi dito, que alguns dos textos apocalípticos tenham se servido deste artifício ao denominar sua autoria. O autor tenta refletir quais teriam sido as razões para o uso dessa prática. Primeiramente ele destaca que o uso da pseudonímia já existia nos povos ao redor dos judeus, tais quais os babilônicos, persas, egípcios, assim como também em vários escritos gregos e latinos.

Apesar de muitos atribuírem o uso de autores pseudônimos nos textos apocalípticos, como sendo resultado do declínio da profecia israelita, Collins (2010, p. 70) não acredita que podemos justificar este fenômeno apenas por este argumento, apesar de que esta prática implica em uma forte veneração do passado. Este autor também diz que é igualmente insatisfatória a justificativa que afirma que a pseudonímia foi usada com a intenção de se proteger os autores reais da perseguição, isto porque, para ele, nem todos os escritos apocalípticos causariam perseguição contra quem o escreveu e também pelo fato de que muitos escritores apocalípticos aceitariam o martírio. Sendo assim, para Collins, mesmo que as razões para o uso da pseudonímia possam ser diferentes em casos diferentes, o motivo que parece ser o mais importante é uma tentativa de reivindicação de autoridade para o texto. Ou

seja, a utilização se um personagem importante para o povo tal qual Enoque ou Abraão, não apenas agregava autoridade ao escrito, mas também trazia consigo a ideia de que o curso da história, assim como a estrutura do cosmos, estavam determinados desde os tempos mais remotos. Igualmente é provável que a analogia entre as situações do sábio antigo e o autor real ajudava a fornecer perspectivas no presente, e possivelmente em muitos casos isso foi feito de forma intencional.

Por fim, John J. Collins (2010, p. 71) argumenta sobre a função literária do gênero apocalíptico. Ele afirma que a literatura apocalíptica apresenta um conjunto complexo de problemas, e que sua função é geralmente definida como sendo textos que foram escritos visando uma comunidade em crise, e possuindo o propósito de exortar e consolar por meio da autoridade divina. No entanto, este autor enfatiza que a ideia de uma comunidade em crise provavelmente está correta para o contexto de muitos dos apocalipses, mas certamente não está para todos. Porém, pode-se abranger mais o conceito de crise, e numa perspectiva mais *lato sensu*, é possível se afirmar que todos os apocalipses abordam algum problema subjacente, e que qualquer que seja este problema, ele é refletido a partir de um ponto de vista distintamente apocalíptico. Esta perspectiva bem distinta se utiliza da realidade do mundo sobrenatural intervindo no tempo e na história pelo julgamento escatológico. Sendo assim, o problema que está sendo tratado não é compreendido apenas em termos dos fatores históricos visíveis a qualquer observador. Ao invés disso, ele é tratado visando uma realidade transcendente revelada pelo apocalipse. Os textos deste gênero buscam apresentar uma resolução definitiva para a problemática que está em seu pano de fundo. Sendo assim, a função da literatura apocalíptica é moldar a percepção que uma pessoa venha a ter de sua situação, e lhe fornecer fundamentos para que ela possa tomar as atitudes que lhe são exortadas pelo texto.

Jonas Machado, em seu trabalho que disserta sobre o misticismo apocalíptico do Apóstolo Paulo (2009, p. 71-149), também se dedica a falar sobre o gênero apocalíptico judaico, e apresenta seu desenvolvimento até sua importância no início do cristianismo. De igual forma, Gonzalo Aranda Pérez, em sua obra sobre a literatura judaica intertestamentária (2013, p. 237-240), trata sobre a questão da apocalíptica e a pseudoepigrafia. Também Giovanni Ancona, em seu texto sobre a escatologia cristã (2013, p.55-78), dedica parte de seu trabalho para falar sobre a escatologia da apocalíptica judaica. Por fim, temos a obra de Johann Maier, intitulada “entre os dois Testamentos” (2005, p. 131-134), que também abrange o tema da literatura apocalíptica. A partir de tudo o que foi dito, podemos, então, refletir sobre as características do gênero apocalíptico, visando compreender o tipo de

literatura as quais os textos denominados como Livros de Enoque pertencem. A tradição enoquita se manifestou textualmente dentro da literatura apocalíptica e nasceu de contextos semelhantes com os de outros livros do mesmo gênero. É justamente visando compreender ainda mais o contexto que deu origem a esta tradição, que procuraremos a partir de agora limitar nossos estudos a procurar entender as comunidades em que a teologia enoquita se formou e em quais situações isso se deu. Para tanto iremos nos utilizar do trabalho realizado por Gabriele Boccaccini sobre os vínculos e a separação da comunidade de Qumran e o judaísmo enóquico.

## 2. Em busca dos contextos que deram origem a tradição enoquita

Gabriele Boccaccini<sup>14</sup> (2010) procurou analisar em seu trabalho as relações existentes entre a comunidade de Qumran, os manuscritos do Mar Morto, o grupo dos essênios, e o judaísmo enóquico. Primeiramente, é importante destacar a explanação que Boccaccini (2010, p. 25) faz a respeito das várias teorias já levantadas sobre as origens da comunidade de Qumran. Este autor relembra que a hipótese mais antiga e aceita é a que relaciona a comunidade de Qumran com o grupo dos essênios, que teria sido um grupo dirigido por sacerdotes sadoquitas<sup>15</sup>, que se retiraram para o deserto depois da revolta dos macabeus. Ele afirma que durante muito tempo falamos destas duas realidades como sendo praticamente sinônimas. Porém, Boccaccini nos demonstra como outras possibilidades estão sendo levantadas ao longo da história dos estudos acerca dos manuscritos do Mar Morto e Qumran. É o caso da ideia de que as comunidades responsáveis por estes textos são ligadas sim aos essênios, mas, no entanto, não representam a totalidade do grupo e de seus pensamentos, mas sim uma fração dela. Outras perspectivas também são demonstradas, como a possibilidade daquela comunidade do deserto não ser um grupo totalmente sectário e afastado, mas um lugar de apoio de essênios que vinham das cidades, como Jerusalém, e encontravam ali um

---

<sup>14</sup> Gabriele Boccaccini é professor no Departamento de Estudos do Oriente Próximo da Universidade Michigan (EUA). É investigador da história do pensamento intelectual judaico do Segundo Templo, dos livros de Enoque e da contribuição da literatura apocalíptica. Também pesquisa sobre as origens paralelas do cristianismo e do judaísmo rabínico e sobre a leitura do Novo Testamento como literatura judaica do Segundo Templo. É diretor fundador do “*Enoch Seminar*”, uma série contínua de seminários internacionais, reuniões e publicações no campo do Judaísmo do Segundo Templo, além de ser editor fundador da “*4 Enoch*”, uma enciclopédia online de Judaísmo do Segundo Templo.

<sup>15</sup> Está ligado ao nome de Sadoc ou Zadoque, nomeado sumo sacerdote pelo rei Salomão (1 Reis 2.35). Os sacerdotes ligados ao segundo templo o consideravam seu antepassado e, portanto, eram descendentes dele. Os “sadoquitas” desempenharam um papel determinante na reconstrução das comunidades pós-exílicas (TAYLOR, 2009, P. 332).

lugar para estudos e purificação, sendo que apenas um pequeno grupo se mantinha fixo como *staff*.

Boccaccini, (2010, p. 28) ainda apresenta outras possibilidades, que ele denomina como sendo “além da hipótese essênica”, onde algumas alternativas são apresentadas. Um exemplo de tese como esta, consiste no fato da comunidade de Qumran, na verdade, ter sido formada por grupos antissadoquitas do segundo templo, antes da revolta dos macabeus. Teria sido, então, fruto de um movimento que desafiou o judaísmo sadoquita predominante e a centralidade da Torá mosaica. Outra dessas hipóteses defende que em sua origem, este grupo tinha vínculo com o sacerdócio sadoquita saduceu, mas ao perceber que a sucessão asmoneia era permanente, os sadoquitas que deram origem a comunidade de Qumran foram desenvolvendo uma perspectiva sectária. Por outro lado, Boccaccini desacredita algumas teses por serem absurdas, tal qual a afirmação de que aquela comunidade no deserto, e seus textos, tem sua origem no cristianismo primitivo. Ele defende que muito há ainda para ser estudado, e que as pesquisas sobre o judaísmo do segundo templo, ou judaísmo intermediário, devem ser mais unificadas e incentivadas, fugindo da atual fragmentação dos estudos dos escritos desse tempo, tais como enxergamos ao falar em literatura apócrifa, pseudo-epígrafa e do Mar Morto, por exemplo.

Para realizar seus estudos sobre a comunidade de Qumran, os essênios, e os textos dos judaísmos intermediários, Boccaccini (2010, p. 33) defende que existem dois tipos de pesquisas que são possíveis e relevantes nesta tarefa, a saber: a análise historiográfica e a análise sistêmica. A análise historiográfica consiste no estudo destes temas a partir do que foi dito e escrito pelos antigos historiadores, definindo e tratando sobre estes assuntos, como por exemplo, todo o trabalho que nos foi legado por Flávio Josefo. Ou seja, é conhecer o judaísmo do segundo templo, e suas categorias, a partir do que foi dito por um escritor antigo. Já o método da análise sistêmica se baseia no exame dos documentos do próprio judaísmo intermediário, tentando aprender a partir deles sobre as comunidades que os deram origem, seu contexto, suas ideologias, independente do que os antigos historiadores documentaram. Para Boccaccini, a análise sistêmica dos documentos possibilita aos estudiosos comparar e agrupar textos, sem, no entanto, ter que levar em consideração os seus corpos tradicionais, unicamente se baseando em suas estruturas ideológicas. Ao se agrupar os documentos em conjuntos que estão ideológica e cronologicamente conectados, a análise sistêmica oferece uma forma diferente de estudo da análise historiográfica. O que este autor propõe, é que se pesquise separadamente através da análise historiográfica e também da análise sistêmica, e posteriormente a isso se compare as conclusões que foram alcançadas e se faça um novo

trabalho de análise comparativa, para que se torne possível uma maior e nova compreensão dos judaísmos do período do segundo templo, ou intermediário.

No tocante ao estudo deste tema feito a partir da análise historiográfica, o autor (BOCCACCINI, 2010, p. 77) descreve que na historiografia antiga há um fato importante que merece toda atenção, e consiste no relato sobre os essênios feito tanto por autores judeus como não judeus. Neste contexto Boccaccini afirma (2010, p. 77):

Fílon e Josefo, por um lado, e Plínio e Dio, por outro, descrevem duas coisas diferentes: uma rede de comunidades essênias na Palestina e um único assentamento essênio próximo ao Mar Morto. É improvável que a discrepância seja cronológica, registrando dois estágios diferentes na história do movimento essênio. A comunidade do Mar Morto não pertence a uma fase anterior ou posterior do movimento essênio palestino. Tal conversão traumática da pluralidade à unicidade, ou vice-versa, é historicamente infundada. É difícil acreditar que o movimento essênio teria tido a determinação e a habilidade para conduzir essa migração massiva de pessoas vindas do ou para o Mar Morto, e que tal empreendimento passasse despercebido pelas fontes antigas.

Para Boccaccini (2010, p. 78), tanto as fontes literárias quanto as arqueológicas apontam para o fato de que as comunidades palestinas e a comunidade do Mar Morto terem sido contemporâneas. Sobre isso ele afirma (BOCCACCINI, 2010, p. 78):

A única conclusão lógica é que o essenismo foi um movimento amplo de comunidades na Palestina, cuja complexidade era bem conhecida pelos autores judeus, como Fílon e Josefo. Perto do Mar Morto, entretanto, deve ter havido um assentamento essênio com certas características peculiares para chamar a atenção e curiosidade de autores não judeus, como Plínio e Dio.

Boccaccini (2010, p. 78), então, faz considerações a partir da comparação entre as descrições feitas tanto nas fontes judaicas como nas não judaicas. Ele afirma primeiramente que se pode chegar à conclusão de que o termo essênio foi utilizado para se referir tanto aos membros das comunidades palestinas, quanto aos do assentamento nas proximidades do Mar Morto. Este fato poderia significar que a historiografia antiga reconhece uma ligação, um vínculo, existente entre esses grupos. No entanto, Boccaccini afirma que nenhum dos autores do mundo antigo explica que relação existente é esta entre a comunidade do Mar Morto e as outras comunidades essênias. Nós temos a dificuldade dos autores judaicos descreverem as comunidades essênias da Palestina, sem mencionar, porém, nenhuma comunidade especial na região do Mar Morto. Por sua vez, os autores não judeus descreveram a comunidade na região do Mar Morto, mas não mencionam a existência de outras comunidades essênias em outras

localidades da Palestina. Ou seja, nenhuma fonte antiga descreve ambos os fenômenos mesmo que a principal suposição dos pesquisadores diga que eles foram contemporâneos. Como já foi dito, esta suposição se baseia principalmente no fato dos dois grupos serem denominados com o mesmo termo, o que aponta para o fato deles estarem relacionados, mesmo que não se saiba ainda como e em que medida.

Boccaccini (2010, p. 79) afirma que o estudo realizado pela arqueologia tem demonstrado que no assentamento de Qumran a realidade era de um ambiente hostil e de instalações limitadas, o que comportaria apenas uma minoria dos estimados quatro mil essênios, sendo que provavelmente a maioria dos essênios vivia em outras localidades. Além disso, este autor também defende que ao se comparar as descrições que os autores judeus fizeram sobre as comunidades essênias da palestina, com as que os autores não judeus fizeram sobre a comunidade do Mar Morto, percebe-se paralelos nítidos no que diz respeito a todos os elementos registrados. As diferenças que podem ser encontradas geralmente residem no fato de a comunidade do Mar Morto viver aqueles elementos comuns com maior grau de intensidade. Este autor descreveu da seguinte forma esta intensificação do modo de viver (BOCCACCINI, 2010, p. 79): “a separação, que se tornou isolamento, a partilha dos bens, que resultou na abolição da propriedade privada, a rejeição da vida marital, que resultou no abandono nos laços familiares”. Este autor destaca, porém, que existem informações que os autores judeus deram sobre as comunidades essênias da Palestina, que não encontram nenhum paralelo com as descrições da comunidade do Mar Morto feitas pelos autores não judeus.

Boccaccini (2010, p. 79) também destaca que a forma radical de se viver praticada pela comunidade do Mar Morto, consistia logicamente um grau mais elevado de separação e, por consequência, de diferenciação. Este fato fez certamente a diferença no que diz respeito aos achados e ao trabalho arqueológico. Isto porque, se compararmos os achados arqueológicos de Qumran com os dos essênios urbanos, estes últimos estão em grande desvantagem. Se não tivéssemos os relatos dos autores antigos, provavelmente as ruínas encontradas dos essênios da Palestina não apresentariam nenhuma distinção. Nem os artefatos encontrados, nem mesmo os tipos de construção, evidenciam a existência de um grupo particular de judeus. Por sua vez, a comunidade que habitou Qumran desenvolveu uma arquitetura própria, um colossal centro que não encontra paralelos no tocante a formatos e proporções na arqueologia judaica, além de um cemitério com práticas funerárias distintas. Através dos escritores antigos, sabe-se que um grupo de essênios habitou ali, no entanto mesmo que nós não tivéssemos estes relatos, seria possível identificar que foi um grupo particular de pessoas que construiu aquele assentamento. O fato dos essênios das cidades não

pressuporem que precisavam de um radical isolamento e distinção para mudar o mundo ao seu redor, resultou em poucos achados arqueológicos fáceis de detectar como sendo deles. De modo geral, o destaque mais importante que se pode fazer sobre o pensamento de Boccaccini a respeito deste tema, é que para ele, em resumo, através do estudo feito a partir da análise historiográfica, podemos concluir que de modo geral “a comunidade do Mar Morto, descrita por Plínio e Dio, era um grupo radical e minoritário dentro de um movimento essênio mais amplo, descrito por Filon e Josefo” (BOCCACCINI, 2010, p. 81).

Já ao realizar seu estudo a partir da análise sistêmica, Boccaccini (2010, p. 85) demonstra como os manuscritos do Mar Morto desempenham um papel fundamental neste trabalho. Desde que estes manuscritos foram encontrados, muito se discute sobre a natureza da biblioteca de Qumran e sua variedade de escritos, que vão desde documentos de uma comunidade sectária, até outros tipos, incluindo até mesmo textos bíblicos. Os estudos realizados com os textos encontrados, já dividiram opiniões de acadêmicos ao longo dos anos, e foram classificados e definidos de formas diferentes. Mas este autor afirma que existe uma tendência mais contemporânea surgindo, que agrupou estas literaturas ideologicamente em três categorias distintas: a primeira diz respeito a um grupo central de textos que possuem características homogêneas, sendo distintos em estilo e ideologia, que foram provavelmente produzidos por uma única comunidade que possuía um apurado sentido de identidade própria. Estes documentos são convencionalmente chamados de literatura sectária. Acredita-se que a comunidade do Mar Morto não era apenas portadora, mas também autora destes documentos.

A segunda categoria descrita pelo autor (BOCCACCINI, 2010, p. 90) consiste em um grupo de textos que eram formados com apenas algumas características sectárias, mas que mesmo assim, ainda possuem compatibilidade com as ideias caracterizantes das obras sectárias. As teorias dizem que estes textos poderiam pertencer ao período em que a comunidade do Mar Morto ainda estava se formando, ou até mesmo a um “grupo irmão” vinculado diretamente com esta comunidade cronologicamente e ideologicamente. Neste caso, a comunidade do Mar Morto possuía estes textos, mas podia ser ou não a autora deles. Já a última categoria, diz respeito a uma série de textos nos quais os elementos sectários não são centrais ou nem sequer existem, estando dentro desse grupo os rolos bíblicos encontrados. Neste caso, esta comunidade possuía estes documentos, mas claramente não era autora deles.

Para Boccaccini (2010, p. 90), os resultados desta análise têm demonstrado que quanto mais antigos são os documentos, menos sectários eles também serão. Segundo o autor (BOCCACCINI, 2010, p. 90): “Os Manuscritos do Mar Morto atestam a evolução de uma

comunidade definida, desde suas raízes antigas (c) até a sua época formativa (b), para o seu surgimento como uma unidade distinta (a)”. Sendo assim, esta teoria afirma que a biblioteca de Qumran foi sendo formada não por acaso ou acidentalmente, mas um por meio de um processo deliberado e coerente de seleção e preservação. Aquela comunidade escolheu as literaturas que representavam o seu passado e sua época formativa, além dos textos que ela mesma produziu, e excluía qualquer texto escrito por grupos rivais. A partir deste entendimento, iremos dar certa ênfase aos textos do período das raízes mais antigas desta comunidade, pois é nele que encontramos a tradição que é a ênfase neste trabalho, que consiste no “Livro dos Vigilantes” e da teologia enoquita.

O autor (BOCCACCINI, 2010, p. 102) afirma que os manuscritos do Mar Morto possuem uma grande quantidade de textos que foram compostos anteriormente ao período dos macabeus, e que remontam ao passado mais remoto de sua comunidade. Normalmente se classificam os escritos desta época pelas designações de literatura “bíblica”, “apócrifa” e “pseudepígrafa”. Boccaccini, porém, defende que os termos mais apropriados para denominar estes textos seriam literaturas “sadoquitas” e “enóquicas”. Ao tratar da literatura sadoquita, o autor as define como um conjunto de textos que originalmente foram escritos por variantes diferentes do judaísmo antigo, e que, no entanto, foram coletados, editados e transmitidos pelas autoridades religiosas do templo de Jerusalém, o alto sacerdócio da casa de Sadoque, durante os períodos persa e helenístico primitivo. Também, segundo ele, a maioria dos textos bíblicos estaria incluída neste grupo. Um dado interessante sobre a preservação dos textos sadoquitas pela comunidade do Mar Morto, se dá no fato de que estudos apontam que a mesma não realizou nenhum trabalho de edição nestes documentos, ou mesmo nenhum trabalho de interpolação sectária explícita, o que tem sido entendido como uma postura de respeito e devoção por parte da comunidade por estes textos.

Ao discorrer sobre a literatura enóquica, Boccaccini (2010, p.105) primeiramente afirma que, antes da publicação dos fragmentos de Qumran, o livro de 1 Enoque era frequentemente datado como texto pertencente ao período dos macabeus ou posterior a isso, apesar de que alguns estudiosos já tinham assinalado que partes do livro pertenciam a uma pré-história muito mais antiga, como por exemplo o chamado Livro dos Vigilantes. Ao perceberem e datarem as partes mais antigas de 1 Enoque como sendo de um período pré-macabeus, os estudiosos avançaram em suas pesquisas e acabaram por também reconhecer a antiguidade de outros documentos que foram produzidos pelos mesmos círculos enóquicos, como é o caso do livro “Levi Aramaico”, texto que inclusive teve várias de suas cópias preservadas entre os manuscritos do Mar Morto. O autor também destaca como sendo algo

relevante o fato da comunidade dos manuscritos do Mar Morto ter preservado um grande número de documentos enóquicos, conforme as descobertas científicas, e que tem levado os acadêmicos a afirmarem que para esta comunidade os textos enóquicos eram tão autorizados quanto os sadoquitas, e os preservou com a mesma devoção e respeito. Também, como no caso dos textos sadoquitas, não há evidências que os documentos antigos da literatura enóquica tenham sido submetidos à edição ou interpolação sectária explícita.

Sobre a principal importância da literatura enóquica, o autor (BOCCACCINI, 2010, p. 106) afirma que através dela nós podemos verificar a existência de uma tradição sacerdotal não conformista, mesmo no período sadoquita. O judaísmo sadoquita é facilmente identificado como um grupo que prezava por delimitações bem definidas da estrutura social, além da própria estrutura cósmica. Sempre tinham como pano de fundo de sua reflexão a perspectiva do caos dando origem à ordem, a separação entre o divino e o humano, entre o sagrado e o profano. Boccaccini afirma (2010, p. 107):

Os sacerdotes sadoquitas, que controlaram o templo até o período macabeu, afirmavam serem os guardiões do bem e da ordem incorrupta criada por Deus. O sumo sacerdote [...] e seus consanguíneos sacerdotais serviam como a comunidade humana que estabelecia e mantinha a conexão entre as várias ordens de existência. Seu labor no templo preservava todas as outras ordens de existência de se desintegrarem. Deles dependiam o povo de Israel, a terra de Israel e, em última análise, o cosmo todo e toda a sua população. Era obrigação do sacerdócio ser moralmente irreprochável e distinguir entre o santo e o profano e entre o impuro e o puro.

Já os autores dos textos enóquicos, e sua ideologia, se opunham diretamente às perspectivas dos sadoquitas, segundo Boccaccini (2010, p. 107). O que aumentava ainda mais a distinção entre estas duas perspectivas, era um fundamento particular da teologia enoquita sobre a origem do mal, que apresentava um grupo de anjos rebeldes como responsáveis pela disseminação do mal e da impureza sobre a terra. O autor afirma (BOCCACCINI, 2010, p. 107):

Enquanto os sadoquitas fundaram sua legitimidade sobre sua responsabilidade em serem os mantenedores fiéis da ordem cósmica, os enoquianos argumentaram que este mundo foi corrompido por um pecado original dos anjos, os quais contaminaram a criação de Deus ao cruzarem o limite entre céu e terra e ao revelarem conhecimento secreto aos seres humanos. A despeito da reação de Deus e do dilúvio subsequente, a ordem original não foi nem poderia ser restaurada. Os anjos bons, guiados por Miguel, derrotaram os anjos maus, comandados por Semiaza e Azazel. Os corpos mortais dos gigantes, a descendência da união má de anjos com mulheres, foram destruídos, mas suas almas imortais sobreviveram como

espíritos maus (1En 15,8-10) e continuaram a vaguear pelo mundo, a fim de corromper os seres humanos e de destruir a ordem cósmica. Enquanto o judaísmo sadoquita descreve a criação como um processo desde a desordem passada até a ordem divina vigente, os enoquianos afirmam que a ordem passada de Deus foi substituída pela desordem corrente. 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; 1Cr 21,1), o judaísmo enóquico poderia ser, em última análise, responsável pela criação do conceito de diabo.

Boccaccini (2010, p. 108) afirma que o judaísmo sadoquita se empenha em apartar o mal e a impureza do demoníaco, e para isso os apresenta como dependente da escolha humana. Já o judaísmo enóquico retira dos homens o domínio destas forças destruidoras. A humanidade não pode controlar a disseminação do mal e da impureza, pois ela é resultado do pecado angélico. Porém, os homens ainda são responsáveis por suas ações, sendo que para esta tradição, a humanidade foi influenciada por um mal que eles não causaram. A impureza é propagada para além dos humanos, no momento em que os limites entre o puro e o impuro foram rompidos quando os anjos transpuseram às fronteiras entre o santo e o profano. Estudiosos acreditam que mediante a tradição que narra a queda dos anjos, o judaísmo enóquico abalava os fundamentos do judaísmo sadoquita, desafiando inclusive a legitimidade do segundo templo e seu sacerdócio.

Boccaccini (2010, p. 110) destaca que a postura de oposição entre o judaísmo enoquita e sadoquita é de fácil percepção, mas que, no entanto, existe a difícil tarefa que é reconstruir a cronologia da dissidência. Os estudiosos percebem que a literatura enóquica tem raízes em tradições mais antigas, que antecedem até mesmo o judaísmo enóquico como movimento estabelecido, assim como também ocorreu com a literatura sadoquita. Na busca por compreender quando teria acontecido o cisma entre os enoquitas e os sadoquitas, alguns autores tem tomado Ezequiel como um ponto a ser destacado. Isto porque, por um lado, se percebe nele características de um precursor de um partido de oposição antissadoquita, e por consequência, relevante para os enoquitas, por outro lado, se percebe a importância que Ezequiel também teve para os próprios sadoquitas. Segundo o autor (BOCCACCINI, 2010, p. 111): “a dissociação que Ezequiel faz da morada celestial de Deus do templo de Jerusalém ofereceu o *background* sacerdotal comum do qual tanto a tradição enóquica como a tradição sadoquita apareceram”. A discordância e o surgimento de dois partidos distintos aconteceram provavelmente com base em perspectivas diferentes sobre a restauração. Enquanto os sadoquitas acreditavam que a ordem de Deus havia sido restaurada com a construção do segundo templo, pois criam que a crise tinha afetado apenas as relações históricas entre Deus

e Israel, os enoquitas ainda davam dimensões cósmicas à tensão e percebiam a restauração como um evento futuro.

Boccaccini (2010, p. 112) afirma que alguns estudiosos têm atribuído ao início do quarto século a.C. o acontecimento do cisma entre enoquitas e sadoquitas. Isso teria se dado quando o judaísmo sadoquita se estabeleceu, depois de o quinto século ter sido caracterizado por disputas com os últimos representantes dos movimentos proféticos fiéis à herança da monarquia davídica. Sendo assim, com o triunfo do judaísmo sadoquita já no quarto século a.C., um partido de oposição sacerdotal se formou na Judéia e se alicerçou em tradições antigas com Enoque como seu herói. Outros estudiosos já têm estabelecido o terceiro século a.C. para a dissidência, atribuindo a mesma ao processo de helenização do sacerdócio sadoquita. Também se acredita que a composição do Livro dos Vigilantes possa ter sido o catalizador da divisão entre estes dois grupos.

Boccaccini (2010, p. 113) informa que apesar de haver opiniões divergentes sobre se o judaísmo enóquico surgiu no quarto ou no terceiro século a.C., há certa unanimidade em atribuir a literatura enóquica a círculos sacerdotais, mesmo tendo certas atitudes antissacerdotais. O que os estudiosos têm estabelecido é que a crítica que a comunidade enoquita faz do sacerdócio que vê no templo, é reivindicando o verdadeiro sacerdócio para si. O autor então nos apresenta como a comunidade de Qumran está enraizada em um antigo confronto dentro do sacerdócio judaico entre enoquianos e sadoquitas. Ele diz que os enoquianos eram um partido de oposição dentro da elite do templo, sem ser, no entanto, um grupo de separatistas. O que os autores têm percebido sobre a literatura enóquica nos tempos pré-macabeus, é que elas nos demonstram um período de tempo quando se havia um confronto no tocante ao caráter próprio do ofício sacerdotal, tendo esta discussão, entretanto, uma realidade mansa, pois se percebe que naquele tempo se havia lugar para opiniões diferentes.

A partir de tudo o que foi explanado até agora, podemos perceber que para Boccaccini (2010) a análise sistêmica nos mostra uma cadeia de documentos que fornece evidência da continuidade ideológica entre o judaísmo enóquico e a comunidade de Qumran, e isto é explicitado no fato de ambos compartilharem da mesma ideia geradora baseada na origem sobre-humana do mal. Como vimos, podemos perceber nos manuscritos do Mar Morto a história de um movimento específico, de contexto pré-macabeu, que formou um judaísmo enóquico, sendo este de realidade sacerdotal e antissadoquita. Neste contexto foram formados os livros conhecidos como: Livro dos Vigilantes, Levi Aramaico, Livro Astronômico, Visões em Sonho (quarto-terceiro séculos a.C. até o período dos macabeus). Na continuação de sua

tese, o autor afirma que depois da crise dos macabeus, esse judaísmo experimentou sua organização gradual em comunidades, dando origem ao livro dos Jubileus, ao Rolo do Templo, à protoepístola de Enoque e a Carta Haláquica (imediatamente após a revolta dos macabeus até a metade do segundo século a.C.). Posteriormente, em um período mais avançado, estas comunidades proporcionaram o surgimento de um grupo distinto sob a liderança do mestre da Justiça, contexto da redação do Documento de Damasco, e também o assentamento em Qumran, e a produção da literatura sectária (da segunda metade do segundo século a.C. até o primeiro século d.C.). Isto demonstra uma única cadeia ininterrupta de documentos relacionados desde a literatura enóquica mais antiga até a literatura sectária de Qumran.

O Boccaccini (2010, p. 208) diz que apesar de as duas tradições sacerdotais do judaísmo, a enoquita e a sadoquita, terem a mesma origem em Ezequiel, elas se desenvolveram de forma autônoma e em competição mútua durante o início do período do segundo templo. Porém, com o advento da revolta dos macabeus, o judaísmo sadoquita, que antes tinha alcançado o triunfo, chegou ao fim do seu poder. Quando este fato aconteceu, “os enoquianos reconheceram a literatura sadoquita como parte da herança religiosa judaica comum, enquanto o livro de Daniel permitia que ela fosse interpretada à luz dos princípios enóquicos” (BOCCACCINI, 2010, p. 209). Para Boccaccini, isso explicaria as evidências de que a cadeia de textos de Qumran teria recebido outra cadeia de documentos, que consistiam na literatura sadoquita, no período da composição do livro de Jubileus e do Rolo do Templo.

Boccaccini (2010, p. 209) afirma que foi a comunidade do Mar Morto que escreveu, portanto, os documentos sectários e preservou em sua biblioteca as outras literaturas que testemunhavam das origens do grupo. Estes manuscritos não foram colecionados aleatoriamente, mas foram criteriosamente selecionados. A comunidade fundamentava a sua legitimidade em seu vínculo com o passado, através dos documentos mais antigos, tanto os enóquicos como os sadoquitas, e com isso acreditavam que eles não poderiam ser rejeitados. Em sua interpretação exegética. O grupo se considerava o cumprimento das profecias contidas na literatura antiga, preservando os documentos da “antiga aliança” junto com os da “nova aliança”, se tentarmos entender a atitude deles a partir do que os cristãos fizeram mais tarde. A análise sistêmica tem demonstrado que aquela comunidade sectária conscientemente ignorou quaisquer documentos que não se encaixassem em sua visão de mundo ou em sua reconstrução ideológica do passado.

Porém, o autor (BOCCACCINI, 2010 p. 210) também explica que a cadeia enóquica de documentos sofre uma divisão, e isto acontece imediatamente antes da composição dos

textos sectários de Qumran. Este fato é perceptível através de um grupo de documentos do primeiro século a.C., a saber Epístola de Enoque, Testamento dos Doze Patriarcas e Similitudes de Enoque, que continuou a mesma herança enóquica de acordo com uma trajetória diferente. Portanto, a partir deste ponto de bifurcação, a literatura dos dois grupos segue em linhas paralelas, ignorando-se mutuamente na expressiva maior parte do tempo. A corrente que foi desenvolvida em Qumran, em sua abordagem sobre o problema do mal e sobre a salvação, se tornou cada vez mais predeterminista, enquanto a outra corrente enoquita, que passamos a denominar simplesmente de “corrente enoquita”, organizou o drama da responsabilidade humana, consistindo numa realidade que dividia ao mesmo tempo o livramento divino e a tentação de Satanás. A evidência literária demonstra que a popularidade da corrente enóquica resplandece em comparação com o rigoroso isolamento de Qumran, o que evidencia que a primeira foi a mais bem-sucedida. Portanto, segundo Boccaccini, o resumo do trabalho realizado pela análise sistêmica demonstra que “a comunidade dos Manuscritos do Mar Morto era um grupo radical e minoritário dentro do judaísmo enóquico” (BOCCACCINI, 2010, p. 210).

Boccaccini (2010, p. 211), então, realiza aquilo que ele denomina de análise comparativa, que consiste na comparação das conclusões que se chegou através das análises historiográfica e sistêmica. Para ele este trabalho é importante, pois possibilita alcançar uma hipótese que tente esclarecer as contradições existentes na hipótese essencial convencional, que ainda é a mais segura, mas que ainda precisa ser refinada. O principal objetivo dele é conseguir esclarecer qual a relação entre Qumran e o movimento essencial mais amplo, uma vez que as evidências apontam que Qumran era uma comunidade essencial, mas também apontam para o fato de que não devemos utilizar estes dois conceitos como sinônimos. Ele então desenvolveu o que chamou de hipótese enóquica/essencial na qual demonstrará que os essenciais são os herdeiros diretos do judaísmo enóquico. Para isso ele vai desenvolvendo os principais pontos de sua hipótese.

Primeiramente, o autor (BOCCACCINI, 2010, p. 246) reafirma que Qumran era de fato uma comunidade essencial do deserto, que possuía os manuscritos e que foi a autora de alguns deles. Esta comunidade tinha uma identidade distinta, uma sofisticada teologia e uma importante biblioteca. Porém, para ele, os essenciais não eram um grupo dependente de Qumran. Na verdade, ele defende que a realidade dos fatos são o extremo oposto, pois sendo a comunidade de Qumran um desdobramento radical do judaísmo enóquico, era ele que dependia do essenismo, conforme prova a literatura enóquica. Portanto, segundo a hipótese enóquica/essencial, Qumran e o essenismo devem ser tratados como dois fenômenos distintos.

O essenismo era um movimento de alcance nacional, difundido sobre todo o país, sendo que seus membros não se consideravam separados do restante do povo Israel. Já a comunidade de Qumran se caracterizou como um fenômeno marginal, se isolando e fechando, vivendo de forma intencional à parte do restante do judaísmo. As literaturas demonstram evidências do cisma entre Qumran e o judaísmo essênio dominante.

Além disso, Boccaccini (2010, p. 246) diz que a hipótese enóquica/essênia confirma “que as raízes da comunidade de Qumran estão nos movimentos antissadoquitas do início do período do segundo templo”. Esta hipótese também afirma que os essênios eram um movimento dominante que tinha por objetivo a liderança de todo o povo judeu depois da crise dos macabeus, o que quase conseguiu. Paralelamente a comunidade de Qumran se isolou, produzindo uma literatura sectária e intolerante, segundo o autor. Já o movimento dos essênios não qumrânicos, e sua literatura enóquica, se tornaram influentes e altamente considerados. No tocante as proximidades de certos documentos de Qumran e dos saduceus, a hipótese enóquica/essênia demonstrou que isto não se dava por qualquer vínculo entre estes dois grupos, mas era resultado do fato dos essênios serem os herdeiros diretos dos antigos enoquianos, que por sua vez tinham origem sacerdotal comum com os sadoquitas, de quem os saduceus eram os herdeiros mais diretos.

Boccaccini (2010, p. 248) também demonstra que o grupo dos essênios era bem mais plural do que se pensava, e que os essênios pós-Qumran não eram de fato um pequeno grupo dissidente daquela comunidade, mas sim continuidade de um grande movimento. Na verdade, para este autor, se algum grupo pudesse ser considerado como “essênios hereges”, esse grupo seria os qumranitas, segundo os estudos a partir da literatura enóquica. Já no tocante à relação entre o essenismo e o cristianismo, a hipótese enóquica/essênia concorda com os estudiosos do Novo Testamento que percebem uma relação bem próxima entre esses dois movimentos. O autor diz que, no entanto, não se deve supor hipóteses especulativas, que defendem que João batista e Jesus visitaram Qumran, ou que ambos estavam envolvidos em conspirações essênias secretas. Boccaccini (2010, p. 248) afirma:

Não havia nenhuma necessidade de ir à Qumran a fim de se familiarizar com os princípios do essenismo. A literatura enóquica propicia um contexto essênio predominante que está muito mais próximo da teologia do cristianismo primitivo do que o dualismo e predestinação de Qumran. Jesus estava mais próximo dos essênios não qumrânicos do que dos austeros e retraídos essênios que viviam no deserto de Judá.

Por fim, a hipótese enóquica/essênia (BOCCACCINI, 2010, p. 249) confirma a afirmação que os especialistas da literatura enóquica já fazem há algum tempo, e que consiste no fato de 1 Enoque ser o centro de um tipo distinto de judaísmo do segundo templo, cujo qual desempenhou um papel fundamental nas origens de Qumran e que influenciou inclusive a origem do cristianismo. Ao falar sobre o futuro do estudo sobre os essênios, Boccaccini relembra que no passado a existência desse grupo foi esquecida. Ele afirma que isso primeiro se deu por que um grupo messiânico, que segundo ele foi influenciado pelos próprios essênios, alcançou um sucesso extraordinário ofuscando a existência das comunidades essênias, e se tornando o que conhecemos por cristianismo. Muitos anos depois, isto voltaria a acontecer, pois o descobrimento da comunidade de Qumran levou os estudiosos a uma interpretação equivocada e reducionista dos essênios.

Mas Boccaccini (2010, p. 250) diz que existe a possibilidade das coisas serem diferentes a partir de agora e que a hipótese enóquica/essênia irá ajudar nisso, fazendo com que os essênios possam ser conhecidos através da literatura enóquica. A maior contribuição que o trabalho desse autor nos proporcionou foi compreender sobre em que contexto a tradição enoquita nasceu, de maneira geral, destacando principalmente a coletânea que hoje conhecemos como 1 Enoque, e de maneira ainda mais particular o Livro dos Vigilantes. A partir deste momento nós iremos nos dedicar mais precisamente ao estudo da literatura enoquita em si.

### **3. A literatura enoquita e a estrutura do Livro dos Vigilantes**

Nós já analisamos o gênero literário predominante dos documentos enoquitas, e também o contexto onde esta tradição foi formada. Outro passo importante em nossa pesquisa é estudarmos mais sobre a literatura enoquita em si mesma. Para realizarmos esta tarefa iremos inicialmente nos basear nas contribuições de Gonzalo Aranda Pérez<sup>16</sup>, Na obra em que ele se dedica a tratar sobre literatura judaica intertestamentária juntamente com F. García Martínez e M. Pérez Fernández. Aranda Pérez (2013, p. 124) afirma que Enoque foi um dos primeiros personagens bíblicos ao redor do qual foram produzidas várias composições literárias. Estas literaturas foram formadas, segundo o autor, mediante o desenvolvimento dos pouquíssimos elementos que o texto bíblico oferece. No caso de Enoque, esta prática teria

---

<sup>16</sup> Gonzalo Aranda Pérez nasceu em Torralba de los Frailes, Zaragoza, Espanha, em 1943. Formou-se em Sagrada Escritura e cursou seu doutorado em Estudos Bíblicos pela Universidade Complutense e seu doutorado em teologia pela Universidade de Navarra, onde praticou a docência na área de Bíblia. Autor de vários textos, ele tem um trabalho expressivo na área de estudos bíblicos.

sido favorecida pelo fato de na narrativa bíblica ele ter sido elevado ao céu, e sendo assim, seria fácil conceber a sua pessoa como sendo um veículo de revelações celestes, e acabou que a ele se atribuiu diversas composições do tipo apocalíptico. Para o autor, várias dessas obras eram inicialmente textos diferentes, mas que foram posteriormente congregadas numa grande coleção de escritos enoquianos.

Aranda Pérez defende (2013, p. 124) que esta coleção enoquiana alcançou um patamar de autoridade muito relevante onde outros textos se baseavam, como é o exemplo de Jubileus e inclusive o livro de Judas no Novo Testamento (Jd 1.14-16). Essa coleção também foi bastante difundida e hoje já foram descobertos fragmentos onde ela foi traduzida para o grego, siríaco, latim e copta. Mas o principal motivo de sua preservação, e conhecimento em nossos dias, se deu pelo fato de a Igreja etíope a ter considerado como livro bíblico, salvando-a do total esquecimento. O autor (ARANDA PÉREZ, 2013, p. 124) afirma:

Essa tradução etiópica, que reúne cinco das obras atribuídas a Henoc, é conhecida como *1 Henoc* ou *Henoc etiópico*. Desde sua introdução na Europa, no século XVIII, e sua tradução no século XIX, a importância e a antiguidade dessas composições enoquianas foram amplamente reconhecidas. Porém, o valor real só pôde ser apreciado graças ao descobrimento de numerosas cópias do original, escrito em aramaico, encontradas na Gruta 4.

O autor (ARANDA PÉREZ, 2013, p. 124) defende que, para que se possa alcançar a importância real desses restos fragmentários, se faz necessário conhecer, pelo menos um pouco, dos diferentes livros que formam a coleção que hoje denominamos de 1 Enoque. O primeiro destes livros, e foco maior de nosso trabalho, é o chamado “Livro dos Vigilantes” (1 Enoque 1-36). Este texto é formado por uma introdução geral a todo o livro (capítulos 1-5); o núcleo mais antigo em que temos a tradição que apresenta o momento em que os anjos caíram (capítulos 6-11); o momento em que Enoque assume o posto de embaixador para anunciar o castigo aos anjos transgressores, e posteriormente sua elevação diante do trono de Deus para exercer o papel de intercessor em favor destes mesmos anjos, porém sem sucesso (capítulo 12-16); e a última parte relata as duas viagens de Enoque, durante as quais ele recebe a relação de vários mistérios, inclusive o conhecimento de todos os lugares, desde o Xeol até o Paraíso (capítulos 17-36).

Aranda Pérez (2013, p. 124) também apresenta a segunda parte de 1 Enoque, que é composta pelo “Livro das Parábolas” (1 Enoque 37-71). Como o próprio nome sugere, este livro consiste numa coletânea de parábolas. Na primeira delas (capítulos 38-44) Levado ao céu, Enoque vê as moradas dos justos, dos anjos e do Messias, além de lhe ser permitido

contemplar todos os mistérios celestes; a segunda, (capítulo 45-57) enfoca na descrição do Messias, dos tempos messiânicos e do julgamento que o Messias fará sobre o mundo; já a terceira (capítulos 58-71) é destinada às revelações sobre os fenômenos atmosféricos, sobre a felicidade dos justos, sobre o julgamento que o “Filho do Homem” realizará, além de outros elementos que aparentemente estão interpolados, e vão resultar na ascensão de Enoque ao Céu. O autor também explana sobre a terceira parte de 1 Enoque, que é denominada de “Livro Astronômico” (1 Enoque 72-82). Nele são narrados os ensinamentos que Enoque comunica sobre o curso dos astros e dos ventos, bem como sobre o calendário, ensinamentos esses que ele próprio recebeu do arcanjo Uriel. Aranda Pérez diz que este livro “é muito resumido e confuso no texto etiópico” (ARANDA PÉREZ, 2013, p. 125).

A quarta parte, segundo o autor (ARANDA PÉREZ, 2013, p. 125), consiste no “Livro dos Sonhos” (1 Enoque 83-90). Ela possui dois sonhos ou visões de Enoque. No primeiro deles (capítulos 83-84) temos a descrição do filho de Enoque, Matusalém, do castigo divino que virá sobre a terra na forma de um dilúvio e seu clamor para que os justos sejam poupados; no segundo sonho (capítulo 85-90), temos a história de Israel desde o seu início até o tempo do Messias, sendo que os protagonistas são representados por diferentes animais. Por fim, a última parte é a “Epístola de Enoque” (1 Enoque 91-105), composta pelo “Apocalipse das semanas” (capítulo 91-93), que é “uma nova descrição da história do mundo, desde a criação até o juízo final, dentro de um esquema de dez ‘semanas’, e uma série de seções parenéticas com lamentações sobre o destino dos ímpios e regozijo sobre a recompensa dos justos” (ARANDA PÉREZ, 2013, p.125).

Aranda Pérez (2013, p. 125), porém, afirma que essas cinco partes que compõem 1 Enoque são completadas com dois apêndices, a saber: um oriundo do “Livro de Noé” (1 Enoque 106-107) e outro (1 Enoque 108) extraído de “outro livro escrito por Enoque” que realiza a função de concluir a coleção inteira. O autor também explica que o estudo crítico da literatura etiópica de 1 Enoque demonstrou que provavelmente esses variados livros eram composições autônomas, cujas quais se atribuem origens e datas de composição diferentes, porém sempre pré-cristãs. Também se concluiu que os originais foram compostos em linguagem semítica e que foram utilizadas para as traduções gregas e para as posteriores. Por fim, se percebeu que, em muitos casos, existem problemas de transmissão na tradução em etíope. O autor diz (ARANDA PÉREZ, 2013, p.125):

Essas conclusões foram plenamente confirmadas pela publicação dos fragmentos aramaicos. Porém, esses fragmentos, além disso, não

proporcionaram muitos outros elementos importantes, tanto para a compreensão das diferentes obras originais quanto para a compreensão do processo mediante o qual chegaram a formar a coleção conhecida como *1 Henoc*.

Segundo Aranda Pérez (2013, p. 125), o Livro dos Vigilantes foi conservado em dois manuscritos, 4QEna e 4QEnb, que, segundo as evidências, só eram compostos por ele, o que corroboraria com a afirmação de que este documento circulou como obra independente. A informação talvez mais relevante, a partir do estudo destes manuscritos, se dá no fato de um deles, 4QEna, apresentar a sua data de composição no começo do século II a.C., o que faz com que os estudiosos tenham que datar o original no século III a.C. ou antes. Este fato faria do Livro dos Vigilantes o apocalipse judaico mais antigo, segundo o autor, inclusive antecedendo muito o Livro de Daniel, além de também demonstrar que a apocalíptica se originou antes da crise gerada pela helenização da Palestina e pela revolta dos macabeus. Esta datação também demonstra que a obra é anterior e independente da comunidade de Qumran, onde os manuscritos aramaicos foram preservados. Aranda Pérez também diz que os estudos de outros manuscritos foram mostrando a compilação do Livro dos Vigilantes com outros documentos que compõem 1 Enoque, como é o caso do Livro dos Sonhos e mais tarde a Epístola de Enoque, e que foram feitas coletâneas que os reuniam inclusive com outros materiais enoquitas com componentes semelhantes a 1 Enoque.

Já fora da reflexão sobre os textos de Qumran, este autor (Aranda Pérez, 2013, p. 242) também explana que nas histórias bíblicas Enoque é o sétimo patriarca depois de Adão, e que sobre ele se diz em Gn 5,24 que “andou com Deus e desapareceu porque Deus o levou”. Aranda Pérez levanta a questão da necessidade da reflexão se essa afirmação de Gênesis é um resumo de uma tradição já existente, ou se foi o texto bíblico que as originou. Ou seja, o que gerou o que? Mas independente disso, é certo que em torno da figura de Enoque nasce toda uma teologia baseada nos mistérios que o patriarca teria conhecido em sua viagem ao Céu e que posteriormente foi revelado a seus descendentes. Enoque, que teve os anos de vida coincidentes em número com os dias do calendário solar, teve uma existência de retidão, o que levou alguns a acreditar que ele fora preservado do mal da geração do dilúvio, e que lhe foi permitido conhecer nos Céus os mistérios da criação, conhecer a origem do mal e o castigo que estava chegando, tomando conhecimento inclusive do futuro previsto por Deus para todos os homens, especialmente para seu povo.

Aranda Pérez afirma (2013, p. 243) que, posteriormente, tradições semelhantes foram registradas dando origem a uma vasta literatura que atravessa séculos no tocante à sua

composição, chegando até mesmo a ter uma citação literal de 1 Enoque no Novo Testamento, em Judas (1,14-15) sendo apresentado como profecia. O autor também diz que o texto de Enoque etíope, ou 1 Enoque, está contido como livro sagrado em numerosos manuscritos bíblicos da antiga Igreja da Etiópia. Semelhante ao Pentateuco, este livro é resultado de uma compilação de cinco grandes partes, que se assemelham a obras que provavelmente circulavam independentemente umas das outras, como já foi dito.

John J. Collins, cujo trabalho nos ajudou no estudo sobre a literatura apocalíptica judaica, também escreveu sobre a literatura antiga de Enoque. Ele afirma (COLLINS, 2010, p.75):

*A publicação do Livro de Enoque, escrito em etiópico, no início do século dezenove, foi um grande estímulo ao estudo moderno da literatura apocalíptica. Nos anos recentes, a publicação de fragmentos de Enoque em aramaico oriundos de Qumrã intensificou o interesse no assunto e mudou nossa concepção de sua história. Na verdade, 1 Enoque não é apenas uma obra, mas uma grande coleção de escritos apocalípticos. Há tempos se distinguem cinco composições separadas: o Livro dos Vigilantes (caps. 1-36), as Similitudes (caps. 37-71), o Livro Astronômico (72-82), o Livro dos Sonhos (caps. 83-90) e a Epístola de Enoque (caps. 91-108). Dentro da epístola, o Apocalipse das Semanas (93,1-10; 91,11-17) aparece como uma unidade distinta.*

Collins (2010, p. 75) também explica que o conjunto completo de 1 Enoque só existe em etiópico, apesar de terem sido descobertas em grego porções substanciais da primeira e quinta partes e uma passagem da quarta. Também foram encontrados recentemente em Qumran, ou Qumrã, fragmentos aramaicos de todas as partes, com exceção das Similitudes. O autor também argumenta que alguns estudiosos defendem que os cinco livros que formam 1 Enoque não apenas formam um Pentateuco Enóquico, mas que este é uma contraparte do Pentateuco Mosaico, apesar de não haver evidências textuais dele como sendo correlacionado à Torá. Ele diz, então, que uma tese mais provável é a que defende que a ordem da coleção está baseada numa suposta sequência dos feitos de Enoque. O autor também argumenta sobre a antiguidade do Livro dos Vigilantes, afirmando que as partes que compõem o livro são geralmente datadas em épocas diferentes. Ele diz que apesar da redação como a temos hoje ser provavelmente de uma época que não deve anteceder o período helenístico de Israel, elas são reedições baseadas em obras mais antigas e independentes, conforme já foi dito neste trabalho. Já se supunha que secções mais antigas de 1 Enoque eram anteriores ao período macabeu, mas as descobertas de Qumrã puderam comprovar isto e colocá-los em um período bem antigo. Mas mesmo assim o autor acredita que Gênesis 5-6 antecede o Livro dos

Vigilantes, pois apesar de provavelmente remeterem a mesma tradição, em Gênesis não é feita uma relação entre Enoque e os anjos caídos.

Já ao tratar especificamente sobre a figura de Enoque, o autor (COLLINS, 2010, p. 77) defende que a figura de Enoque é bastante enigmática nos textos bíblicos. Gn, 5,18-24 apresenta a filiação e a paternidade deste personagem, onde se afirma que ele era filho de Jared e pai de Matusalém. Esta passagem bíblica diz: “todos os dias de Enoque foram trezentos e sessenta e cinco anos. Andou Enoque com Deus e já não era por que Deus o tomou para si”. Collins argumenta que a menção breve que o texto bíblico faz não implica a narrativa completa que 1 Enoque traz sobre as jornadas sobrenaturais de Enoque. Ele defende que o texto de Gênesis é justamente a semente que foi utilizada para os relatos maiores e posteriores, apesar de não sabermos o quão elaborada é a história pressuposta em Gênesis. O autor também afirma que são intrigantes algumas possibilidades do contexto em que se desenvolveu a tradição de Enoque que o texto bíblico poderia estar se utilizando.

Sobre isso, Collins (2010, p. 77) afirma que Enoque é listado em Gênesis como o sétimo depois de Adão, na linha genealógica. Ele faz um paralelo com o fato de o rei Enmeduranki ou Enmenduranna ser o sétimo monarca na “Lista dos Reis Sumérios”, e de que este rei governava em Sippar, o centro do culto ao deus sol Shamah. Para o autor este fato é interessante, pois Enoque é associado ao calendário solar, visto que sua idade é dita no Gênesis como sendo de 365 anos, sendo que o Livro Astronômico pressupõe um calendário de 364 dias. Para os sumérios, Enmeduranki também foi o fundador de um guilda de adivinhos e receptores de revelações. Collins se utiliza do texto sumério da entronização de Enmeduranki para comparar com a tradição sobre Enoque, e diz que na tradição enoquita este personagem é tido como o “filho do homem” em 1 Enoque 71. De forma semelhante ao rei sumério, a sabedoria de Enoque é derivada de visões celestiais e de seres igualmente oriundos dos céus. Então, para o autor, existe um paralelo entre o sétimo homem bíblico e o sétimo rei da Mesopotâmia.

O autor (COLLINS, 2010, p. 78) também afirma que existem outras figuras mesopotâmicas análogas à Enoque, como seria o caso de Utuabzu, o sétimo sábio e contemporâneo de Enmeduranki, e que também foi levado ao céu. No épico de Gilgamesh, após o dilúvio ter se acalmado, a divindade Enlil declarou Utnapishtim/Atrahasis como o herói do dilúvio e o elevou à posição de divindade. Collins explica que seria Noé o equivalente bíblico de Utnapishtim, porém na Bíblia é Enoque e não Noé que é tomado por Deus. Ele também destaca que a divindade permitiu que Utnapishtim vislumbrasse o segredo dos deuses através de um sonho, e que especificamente se tratava sobre o dilúvio iminente. A

partir de tudo isso, podemos perceber que, para o autor, Enoque não é associado com uma figura única da Mesopotâmia, mas em vez disso combina características associadas a vários heróis das narrativas sumérias. Na importância que este personagem pode ter tido para a teologia judaica, se encontra alguns fatos marcantes. Primeiro, o fato de se crer que ele foi elevado ao Céu o torna alguém com grande capacidade de ser portador de revelações divinas. Segundo, ele era mais antigo do que Moisés, o que não implicaria necessariamente numa oposição entre estas duas figuras, mas poderia sugerir que Enoque detinha uma autoridade maior do que Moisés no tocante às revelações. Por fim, é importante o fato da narrativa sobre Enoque não estar apenas vinculada à história particular de Israel, mas sim à história primordial de toda a humanidade.

Collins (2010, p. 80) também trata de forma mais específica, sobre o Livro dos Vigilantes. Ele diz que um aspecto importante neste livro é que ele pode ser encarado como uma introdução à literatura enoquita, e a importância do seu estudo se dá por ser uma das obras mais antigas, sendo pré-macabeia, e por fornecer a elaboração mais explícita da história de Enoque, recebendo por tudo isto muita atenção de estudiosos recentemente. Ele também diz que muito do enfoque está nas unidades menores dentro do livro. Apesar de termos evidências de que o livro tem origem composta, não é certo se podemos dividi-lo de forma exata ou até mesmo discutir de forma proveitosa sobre as respectivas datas e de onde seus componentes são provenientes. O certo sobre isso é que várias fontes foram unificadas em uma obra. Autores tem defendido que desde a primeira metade do segundo século a.C. o Livro dos Vigilantes já tinha a composição que encontramos nas versões grega e etíope. Segundo Collins, o livro pode ser dividido em três partes principais: capítulos de 1-5,6-16 e 17-36.

Ao tratar da primeira parte, o autor afirma que ela consiste de uma introdução. Ele (COLLINS, 2010, p. 81) diz que o livro é caracterizado como sendo:

As “palavras da bênção de Enoque, segundo as quais ele abençoou os escolhidos e justos que estarão presentes no dia da aflição (que está designada) para a eliminação de todos os malignos e ímpios” (1,1). “Os escolhidos” e “justos” são designações estereotipadas na literatura de Enoque [...] o termo “bênção” evoca a bênção de Moisés em Deuteronômio 33. Ela evidentemente se refere ao destino dos justos no “dia da aflição”. Já a partir do versículo de abertura, o livro tem um horizonte escatológico: está principalmente preocupado com o julgamento final dos justos e malignos. O segundo versículo acrescenta uma segunda caracterização que é mais obviamente apropriada: “uma visão sagrada nos céus que os anjos me mostraram”. Apesar de Enoque ser descrito em termos do oráculo de Balaão (“cujos olhos foram abertos”), o modo da revelação vai além das convenções

dos profetas e é tipicamente apocalíptico. Uma vez que se supõe que Enoque tenha vivido nos tempos primordiais, sua revelação é inevitavelmente “para uma geração distante”.

Collins (2010, p. 81) diz que a parte inicial do livro é seguida por uma profecia da vinda de Deus como juiz, que para ele se assemelham as teofanias em Deuteronômio 33, Juízes 5, Habacuque 3, Miqueias 1, além de outros. Porém, Deus vem do Sinai em Deuteronômio 33, enquanto que no Livro do Vigilante ele vem de “sua morada” e irá de lá para o monte Sinai. A mudança é pequena, mas significativa, pois o Sinai apesar de ter seu espaço, não é a fonte principal da revelação de Enoque. A história dos Vigilantes é contada em 1 Enoque 6-16, e é afirmado que eles têm tremor com a revelação de Deus. É fácil perceber que a narrativa em questão se desenvolve visando um horizonte escatológico. Collins também destaca que na introdução ainda é dito que o Senhor vem com dez mil santos. Ele nos lembra que no livro do profeta Daniel, uma comitiva de anjos existe de forma similar, ou maior, cercando o “Ancião de Dias”. Em ambos os livros, a ação humana tem por pano de fundo essa realidade angélica.

Já os capítulos 2-5, que consistem no restante da introdução, diferenciam na forma como preparam a cena do julgamento, segundo o autor (COLLINS, 2010, p. 82), se utilizando de uma linguagem que mais se aproxima da literatura sapiencial. Primeiramente, existe um convite à contemplação e a percepção de como todas as obras da criação não transgridem a lei do Senhor. Depois, é feito um contraste em relação com os ímpios, que segundo a citação do livro não perseveraram nem guardaram os designios de Deus. Por fim, Enoque amaldiçoa os malignos, mas traz esperanças de bênçãos sobre a vida dos “escolhidos”. Percebe-se, então, que a menção à “lei do Senhor” tem certa importância dentro do Livro dos Vigilantes, e para a compreensão dele. A partir disso, Collins explica que para alguns estudiosos, 1 Enoque 1-5 tem a aliança mosaica como referência, incluindo nesta hipótese a alusão ao Monte Sinai, o tipo de discurso de denúncia e sua terminologia, similaridade existente com os últimos capítulos do Deuteronômio, e a ênfase literária no tocante as bênçãos e maldições. Porém, a “lei do Senhor” existente nos capítulos 2-5 não é a lei de Moisés, que seria desconhecida no contexto de 1 Enoque, visto que só viria a existir depois na cronologia dos personagens e da narrativa. Então, a lei em questão seria a da natureza, pois a pecaminosidade dos malignos evidenciaria o contraste com a ordem natural das coisas, não pela revelação especial vinda do Sinai. O autor acha importante mais uma vez destacar que o livro não sugere que as leis na natureza são diferentes das do Sinai, mas existe a preocupação de afirmar uma autoridade anterior a de Moisés e que não se aplica apenas a Israel, mas sim a toda humanidade.

Collins (2010, p. 83) destaca que o julgamento escatológico se baseia no contraste entre a ordem natural das coisas na criação e a desordem da humanidade pecaminosa. Porém, 1 Enoque 1-5 não explicita a respeito das recompensas escatológicas para os escolhidos. O trecho de 5,7 diz que “para os escolhidos haverá luz, e gozo, e paz, e eles herdarão a terra”. O texto parece apontar que a recompensa prometida consiste em uma vida utópica na terra, desfrutando “em paz eterna todos os dias de suas vidas” (5,9). Para o autor, as bênçãos prometidas no Livro dos Vigilantes se assemelham aquelas prometidas no livro do profeta Isaías 65,17-25, onde é descrita uma “nova criação”. Aqueles que forem receber as bênçãos prometidas, também herdarão o dom da sabedoria, pois é dito que “quando a sabedoria for dada aos escolhidos, todos eles viverão, e não errarão mais” (5,8). Podemos perceber nesta passagem que a sabedoria só pode ser alcançada quando é dada por revelação sobrenatural, pois é um dom do Céu. É interessante notarmos que é recorrente na literatura apocalíptica, que seus personagens tenham como meta o alcance deste tipo de sabedoria, sendo um de seus principais ensinamentos.

Ao falar sobre a segunda parte do Livro dos Vigilantes, Collins (2010, p. 83) afirma que a mesma se encontra nos capítulos 6-16. Ele diz que esta parte do texto é uma elaboração da narrativa dos “filhos de Deus” de Gênesis 6, e que na literatura enoquita tem a história principal nos capítulos 6-11, sendo os capítulos 12-16 um trecho de transição que tem por finalidade introduzir Enoque e sua viagem revelatória. Por serem capítulos de transição, o autor defende que são importantes para podermos compreender como as partes dos livros são conectadas. Neles, Enoque é especificamente introduzido em resposta à crise provocada pelos Vigilantes, se tornando um mediador entre eles e os céus. Também podemos perceber a complexidade de entendimento que podemos ter sobre a própria história dos Vigilantes, e isto se dá pela existência provável de mais de uma tradição redigida no livro, e que se entrelaçam. Em uma delas, o líder dos Vigilantes é Semiaza, e o pecado primário que é cometido consiste na relação sexual dos seres angélicos com humanas, que teve como consequência a geração de filhos gigantes. Já em outra tradição, o líder é Azazel, e o pecado primário é a revelação inapropriada, onde os anjos por sua própria vontade deram conhecimentos proibidos aos seres humanos. É interessante o fato de que essas duas tradições distintas coexistam no livro, mesmo havendo certo grau de tensão entre elas, o que nos faz refletir sobre a função do mesmo.

Para Collins (2010, p. 84), alguns autores tentaram afirmar estas tradições como um material alegórico, mas destaca a dificuldade deste tipo de leitura, pois a história dos Vigilantes não possui referências claramente identificáveis. É nítido que a própria tensão

existente entre as duas tradições já é um elemento complicador, porém nem mesmo ao estudá-las de forma separada os pesquisadores têm uma tarefa fácil na tentativa de uma interpretação alegórica. O autor argumenta que alguns acadêmicos, ao enfatizar a violência que polui a terra na narrativa enoquita, tentaram de forma muito inteligente identificar o material de Semiaza com as guerras dos príncipes helenísticos que sucederam Alexandre o Grande, o Diádocos. Esta tese ganha maior força quando analisamos a vinda desses príncipes até o oriente médio como estrangeiros vindos de fora, e também a pretensão deles à divindade. Outra perspectiva já enfatiza mais os pecados de natureza sexual desta tradição e as relaciona com o sacerdócio de Jerusalém do segundo século a.C., baseados em outros textos que também apontam nessa direção, como é o caso do Testamento de Levi e o Documento de Damasco. Para Collins é certo que se estas interpretações estiverem corretas, o texto pode ter sido utilizado de forma alegórica também para outras situações.

O autor (COLLINS, 2010, p. 87) destaca que, no Livro dos Vigilantes, a resposta que é dada para a situação de crise é a missão de Enoque e a sua jornada celestial. Neste ponto do texto, a revelação celestial se encontra agora no contexto do discurso de Enoque aos Vigilantes, sendo que apenas uma pequena parte desse discurso tem a preocupação com a resposta de Deus à petição que lhe foi feita. A maior relação que existe entre as jornadas de Enoque e a história dos Vigilantes consiste que, no tocante ao patriarca, nós tivemos uma revelação que foi entregue à humanidade e que é apropriada, enquanto que os Vigilantes trouxeram uma revelação proibida. Para que se evidencie ainda mais o contraponto entre a revelação celestial e entre os feitos dos Vigilantes, o livro não apenas justapõe as tradições associadas à Semiaza e Azazel, mas cuidadosamente as entretetece. Dessa forma, quando a narrativa apresenta qual foi o pecado dos anjos, ela sempre intercala o fato deles terem tido relação sexual com as mulheres e revelado segredos que eram proibidos aos homens. Semelhantemente, o juízo é trazido contra estas duas ações conjuntamente, assim como a revelação que vem do Céu através de Enoque condena os dois atos ao mesmo tempo, e apresenta os mesmos como estando vinculados mutuamente. Também é dito que a causa do “clamor da terra” se dá pela violência e degradação gerada pela ação dos gigantes, frutos da relação antinatural entre seres celestes e humanos, ao mesmo tempo em que se diz que esta mesma situação caótica é derivada do conhecimento proibido que os homens obtiveram, demonstrando assim uma intercalação das tradições.

Collins (2010, p. 88) afirma que o Livro dos Vigilantes quer apresentar que o motivo do “clamor da terra” está na poluição, que se dá através da violência, mas também da fornicação. O texto apresenta dois relatos da origem deste problema e os interliga lado a lado.

Segundo o autor, alguns estudiosos acreditam inclusive que a história de Azazel foi incluída depois na composição, e que a intenção de se fazer isso estava relacionada com apresentar as relações sexuais antinaturais como também sendo revelação inapropriada. Esta ideia pode ser desenvolvida até o ponto em que essas relações sexuais ilícitas sejam percebidas como metáforas das revelações impróprias, nos mesmos moldes que os profetas de Israel se utilizavam tradicionalmente da figura da fornicção para denunciar a infidelidade religiosa. Em todo caso, compreender o todo do pecado dos Vigilantes como sendo essencialmente uma revelação inapropriada constrói a contraparte mais clara à revelação apropriada de Enoque em todo o livro.

A revelação celestial de Enoque ocupa a maior parte de todo o Livro dos Vigilantes, segundo o autor (COLLINS, 2010, p. 89). Ela se inicia com Enoque sendo trasladado ao Céu em 14,8, e se segue até o momento em que é dito que ele atravessou uma casa que era quente como fogo e fria como a neve, assim como outra casa maior que era feita de uma língua de fogo. Esse é o momento em que ele vê um alto trono sob o qual correm rios de fogo ardente. Sobre o ocupante do trono, Collins (2010, p. 89) diz:

Nele se assentava “Aquele que é grande em glória”, cujas “vestes são mais brilhantes que o sol e mais brancas que qualquer neve”. Dez mil vezes, dez mil seres estavam perante ele, e os Santos que estavam perto dele não saíam de sua presença. Essa figura divina então dá a Enoque sua resposta aos Vigilantes: “Vocês deveriam interceder em favor dos homens, e não os homens em favor de vocês (...)” (15,2). “Vocês estavam no céu, mas (seus) segredos ainda não tinham sido revelados a vocês, e o mistério que sabiam era sem valor”. Diga a eles, portanto, “vocês não têm paz” (16,4).

Collins (2010, p. 89) continua sua explanação demonstrando que na viagem de Enoque, o Céu é descrito como um templo cujo qual este personagem acessa até o santuário interno. Esta cena tem contribuído para se refletir o texto em perspectiva sacerdotal. Porém, em 1 Enoque 12,6 Enoque é descrito como um escriba, se ocupando de escrever as petições que lhe são apresentadas. Mas é certo que pelo menos as figuras dos anjos caídos são apresentadas como sendo sacerdotes caídos, e Enoque assumindo o lugar deles. É dito em 15,2 que eram os anjos que deveriam interceder pelos homens e não o contrário. O autor argumenta que talvez a intenção do texto fosse denunciar que o culto no templo era insatisfatório, e que a ascensão mística poderia ser uma alternativa diante desta realidade.

O autor (COLLINS, 2010, p. 91) também fala a respeito da jornada sobrenatural de Enoque, que se inicia no capítulo 17 do livro de 1 Enoque. Guiado pelos anjos, o personagem é levado aos extremos desse mundo, onde nenhum humano poderia ir. A ele é permitido ver

as fundações do universo, desde a água da vida até às profundezas. Este material provavelmente bebe de uma tradição erudita de atividade contemplativa do cosmos. O primeiro estágio da viagem de Enoque termina com a prisão das estrelas do céu e das hostes celestiais (18,14), onde elas são guardadas até o dia do julgamento. Estas descrições não são de forma alguma desinteressadas. O objetivo dos capítulos 17-19 poderia ser o de fortalecer a certeza do julgamento divino, ampliando assim o temor a Deus. A viagem, porém, é prolongada a partir do capítulo 21. Segundo o autor, os capítulos 21-23 possuem primordialmente característica escatológica. O capítulo 22 narra às localidades onde são guardados até o dia do juízo, os espíritos dos mortos. Este local é dividido em três partes, o lugar dos justos, o lugar dos malignos que não foram punidos na terra, e o lugar dos pecadores que foram mortos.

Mas Collins (2010, p. 92) demonstra que o tema escatológico continua no capítulo 25-27 do livro de 1 Enoque, contrastando com os capítulos 28-36 que não possuem de forma explícita o material apocalíptico. Mas de maneira geral, o material apocalíptico do Livro dos Vigilantes apresenta dois aspectos. O primeiro diz respeito à condenação e o confinamento dos pecadores, sejam anjos ou homens, enquanto que o segundo se baseia na crença de que a terra será curada. Porém, o autor desta obra não traz as informações como quem quer apresentar um relato preciso, principalmente no tocante à ordem dos acontecimentos. As duas únicas informações que se pode reter da narrativa são a ideia de que a terra será restaurada, e também que os mortos serão julgados. Mas não explica como exatamente essas duas coisas se dão ou estão relacionadas. O autor afirma que as jornadas de Enoque tem o objetivo de demonstração de poder e de sabedoria.

Para o autor (COLLINS, 2010, p. 95), no que diz respeito à demonstração de poder, o objetivo interno do Livro dos Vigilantes consiste em demonstrar aos Vigilantes as poderosas obras de Deus e fazer com que eles se desesperem. Já no tocante aos leitores, o provável objetivo é levá-los a ter uma forte admiração perante os mistérios da criação e do julgamento, proporcionando-lhes também uma percepção das maravilhas divinas, além de intensos sentimentos que podem incluir desde medo, até a esperança e a confiança. Já a categoria da demonstração de sabedoria, não se apresenta como um fator menos importante. Na narrativa do livro, ela aparece como forma de convencer os Vigilantes da realidade do julgamento que certamente ocorrerá. O provável ensino que a obra quer apresentar, é que os seres humanos devem crer que existe uma realidade maior que transcende a nossa, e abandonar sua realidade de submersão na violência e corrupção. Esta parte também acaba cumprindo um importante papel, quando permite que se creia que os sofrimentos do tempo presente podem ser vistos a

partir da perspectiva da transcendência absoluta. Isto faz com que não só a esperança seja oferecida, mas também o conhecimento que é revelado sobrenaturalmente.

Collins (2010, p. 96) afirma que o objetivo da narrativa da jornada sobrenatural de Enoque é oferecer uma resposta à crise instaurada pelos Vigilantes, especificamente nos capítulos 6-16. As viagens sobrenaturais de Enoque têm a finalidade de permitir que os problemas dos homens possam ser vistos sob nova perspectiva. Apesar da ação dos anjos caídos terem contaminado a terra, é demonstrado que elas não contaminaram as fundações do cosmos, bem como os planos estabelecidos para a história, e muito menos a corte celeste. O que se está tentando demonstrar tem uma perspectiva tanto especial quanto temporal, e isto é visto no fato dele viajar, tanto para regiões ocultas onde vemos que a verdade abrange todos os lugares, como também no fato dele contemplar o julgamento vindouro, o que indica que a revelação diz respeito a toda a história, incluindo o futuro.

James H. Charlesworth e Orlando Iannuzzi Filho, em sua obra sobre o livro de 1 Enoque (2015, p. 21-63); assim como Filipe de Oliveira Guimarães, em seu trabalho sobre a importância de 1 Enoque para os tempos de Jesus (2015, p. 41-89); Kenner Terra, em seu texto “os anjos que caíram do céu (2012, p. 17-32); e George W. E. Nickelsburg, em seu texto sobre a literatura judaica (2011, p. 99-116), também falam sobre a literatura enoquita e a estrutura do Livro dos Vigilantes. Este capítulo destinou-se principalmente às questões literárias da tradição enoquita. Estudamos sobre literatura apocalíptica, refletimos sobre o contexto comunitário e histórico em que a tradição e a literatura enoquita nasceram, e nos dedicamos na análise da literatura de Enoque, de maneira geral, e especificamente na estrutura do livro dos Vigilantes. No próximo capítulo, nós iremos focar especificamente na teologia do Livro dos Vigilantes, e em como esta obra influenciou a literatura judaico-cristã, principalmente no tocante a alguns textos bíblicos.

### III. A TRADIÇÃO DOS VIGILANTES EM ALGUNS TEXTOS BÍBLICOS

Até este momento, este trabalho dedicou-se a tratar de questões importantes, que ajudarão a analisar a possível relação que a tradição dos Vigilantes pode ter com outras teologias judaicas e cristãs. Primeiramente, introduzimos a questão do problema do mal, como sendo o pano de fundo principal que originou a tradição, e acarretou na composição desta literatura enoquita. O propósito desta literatura consiste na busca pela origem do mal, tentando encontrar uma causa para além da humanidade, sem, no entanto, culpar a Deus. Já o segundo capítulo explanou acerca da literatura enoquita, tratando do gênero literário apocalítico, cujo qual esta tradição pertence. Analisamos também sobre o contexto em que esta tradição foi desenvolvida, inclusive buscando que comunidades teriam lhe dado origem. Por fim, apresentamos a literatura enoquita propriamente dita, enfatizando a estrutura do Livro dos Vigilantes.

Neste capítulo, nós iremos nos dedicar especificamente à relação existente entre a tradição dos Vigilantes e parte da literatura judaico-cristã, principalmente dentro de alguns dos textos canônicos. Para tanto, nós iremos primeiramente apresentar os principais pontos da teologia presente dentro do Livro dos Vigilantes. Na segunda parte nós iremos analisar a relação que esta tradição tem com a teologia dos escritos judaicos que hoje denominamos de Antigo Testamento. Por fim, também iremos analisar a influência da tradição dos Vigilantes sobre a teologia dos escritos cristãos do Novo Testamento.

#### 1. A teologia do Livro dos Vigilantes

Nós já analisamos a estrutura do Livro dos Vigilantes. Nossa intenção agora, nesta parte do trabalho, é conseguir destacar os principais pontos da teologia desta literatura, de forma que seja mais fácil correlacionarmos com a teologia dos escritos judaico-cristãos canônicos. Para iniciarmos, destacamos o próprio personagem principal do livro, o profeta Enoque. Kenner Roger Cazzoto Terra<sup>17</sup> (2012, p. 21) descreve como na literatura enoquita nós temos o desenvolvimento da ideia sobre Enoque, que ao longo da narrativa irá de simples homem a “homem divino”. Ele demonstra como é contrastante a quantidade de conteúdo e de riqueza de tradições sobre Enoque na Bíblia, em comparação com outros documentos também

---

<sup>17</sup> Kenner Roger Cazzoto Terra é formado em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil e mestre em ciências da região pela Universidade Metodista de São Paulo. Sua concentração de estudo é a literatura antiga do mundo bíblico. É professor de Bíblia na Universidade Unigranrio e membro do grupo Oracula de pesquisa.

do judaísmo e do cristianismo. No Antigo Testamento, ou Bíblia Hebraica, nós temos poucas passagens que se referem à Enoque (Gn 5,21-24; I Cr 1,3). Porém, no judaísmo do segundo templo, grupos de “judeus enoquitas” produziram uma vasta quantidade de literatura, cuja qual este personagem foi utilizado como eixo de conexão literária. Este Judaísmo Enoquita tornar-se-ia relevante para o Judaísmo e Judaísmo Cristão posteriormente. Enoque é inclusive visto em alguns textos de Qumran, como sendo uma espécie de ser angelical, um messias ou homem divino.

Já George W. E. Nickelsburg<sup>18</sup> (2011, p. 99) cita o texto de Gênesis 5,24 que diz: “Andou Enoque com Deus e já não era, pois Deus o tomou para si”, e argumenta que as duas metades dessa passagem apresentam em poucas palavras os dois elementos principais de uma importante tradição judaica, que gerou uma grande quantidade de literatura de revelação, que foi vinculada ao nome deste patriarca. Para este autor, as duas partes em questão são: (1) Enoque era justo em uma época injusta. (2) por isso Deus decidiu tirá-lo desta terra para transmitir a ele, e por ele, uma revelação especial sobre os fundamentos do universo e sobre os tempos finais. Esta revelação foi escrita por Enoque, com a finalidade de ser entregue aos justos que viveriam durante os últimos dias.

Terra (2012, p. 21) demonstra que na parte introdutória do Livro dos Vigilantes, é enfatizado que o conjunto da criação é obediente ao Criador, sendo que, no entanto, a humanidade assume o papel de rebeldia descumprindo a vontade de Deus. A consequência deste ato irá gerar o anúncio do dilúvio, e a promessa que apenas os eleitos serão salvos para viver uma vida de paz e gozo. Nickelsburg (2011, p. 105), por sua vez, ao expor sobre os principais pontos teológicos da parte introdutória do Livro dos Vigilantes, que consistem nos capítulos 1-5, destacou que nessa seção é anunciado um grande julgamento que viria sobre a terra, e que Enoque recebeu esta revelação em favor dos escolhidos que viveriam nos últimos dias. Para ele, é possível que o autor acreditasse que seus dias correspondessem ao fim dos tempos.

Esmiuçando a introdução, Nickelsburg (2011, p. 105) afirma que os versos de abertura (1,1-2) parafraseiam a benção de Moisés em Deuteronômio 33,1, assim como também um dos oráculos de Balaão em Números 24,3-4. Este ato poderia ter a intenção de colocar este texto no mesmo patamar dos profetas, citando inclusive visões celestiais como fundamento de autoridade para as revelações que se seguem. As passagens seguintes, com estilo semelhante a

---

<sup>18</sup> George W. E. Nickelsburg é professor emérito de religião na Universidade de Iowa, onde ensinou por mais de três décadas. É um pesquisador do Judaísmo do segundo templo, da literatura enoquita e dos antecedentes judaicos do cristianismo.

alguns textos proféticos, demonstram o tema do livro que consiste num iminente julgamento onde Deus salvará os justos e punirá os maus. Esta parte do texto recorda várias passagens bíblicas, tais quais: Dt 33; Mq 1; Zc 14,5; Is 65.

Terra (2012, p. 21) diz que a partir dos capítulos de 6-11 é narrado como os Vigilantes, um grupo de seres angelicais, agem sob a liderança de Semiaza, para poder possuir sexualmente as mulheres cujas quais eles se sentiram atraídos. O texto de 1 Enoque 6,1-5 diz (*apud* TERRA, 2012, p. 26):

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os Vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, as desejaram e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Semiaza: “Eu receio que vós não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado”. Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum, mas não abrir mão do plano, e assim executá-lo”. Então eles juraram conjuntamente, obrigando-se a maldições que a todos atingiram. Eram ao todo duzentos os que, nos dias de Jared, haviam descido sobre o cume do monte Hermon. Chamaram-no Hermon porque sobre ele juraram e se comprometeram a maldições comuns.

Terra (2012, p. 27) também descreve a outra infração cometida pelos seres celestiais. Ele diz que uma vez que os Vigilantes tiveram contato com os seres humanos, eles lhes ensinaram a arte da metalurgia e da confecção de armas. Especificamente para as mulheres, foi ensinada a arte de ornamentar-se, como o uso da maquiagem, a arte de adivinhação, magia, encantamentos, astrologia, e cultivo das raízes. O texto de 1 Enoque 8,1-3 diz (*apud* TERRA, 2012, p. 27):

Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais raras e preciosas, e a metalurgia. Houve impiedade e muita fornicção, e corromperam os bons costumes.

Terra (2012, p. 27) destaca que no texto grego a arte de trabalhar com as plantas também aparece na lista de ensinamentos trazidos aos homens pelos anjos. O autor destaca que é possível elencar tais ensinamentos, e relacioná-los com os referidos seres celestiais que os revelara, a saber: Azazel ensinou a metalurgia, a fabricação de armas, e a cosmética; Amerazak ensinou a magia, encantamentos e manipulação de raízes; Armaros ensinou como anular encantamentos; Baraquiel e Tamiel ensinaram a astrologia; Kokabiel ensinou os

signos; Asradel ensinou o ciclo lunar. O autor (TERRA, 2012, p. 27) também informa que o Livro dos Vigilantes narra que da relação entre os anjos e as mulheres nasceram seres híbridos, gigantes, que comeram toda a alimentação dos homens, e depois os próprios seres humanos (1 Enoque 7,1-6). Diante de tanto sofrimento e derramamento de sangue, a humanidade clamou a Deus (1 Enoque 8,4). É neste contexto, ao contemplarem o caos e destruição sobre a terra, que os anjos Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel, intercedem no céu ao Altíssimo em favor da humanidade (1 Enoque 9). Deus, então, envia Sariel à terra, atendendo ao clamor angelical, para revelar a Noé do iminente dilúvio que viria sobre o mundo para julgar a terra.

Terra (2012, p. 27) continua a apresentar os pontos principais da teologia do Livro dos Vigilantes, e diz que no texto Deus envia Rafael para prender Azazel, o trancafiando nas profundezas do deserto até o dia do julgamento final (1 Enoque 10,4-6). O dilúvio é apresentado como sendo a purificação planejada por Deus para o futuro, com a finalidade de remediar os segredos celestiais que foram ensinados. O Eterno também envia Gabriel a fim de aniquilar sem misericórdia os gigantes. 1 Enoque 10,4-12 diz assim (*apud* TERRA, 2012, p. 28):

Para Gabriel disse o Senhor: “vá a eles, os bastardos [gigantes], à raça mestiça, filhos da fornicção, e aniquila os filhos dos Vigilantes que estão entre os homens. Coloca-os uns contra os outros, para que se matem mutuamente. Não se prolongue mais os dias de suas vidas!”.

A Miguel, Deus ordena que prenda Semiaza e os anjos rebeldes (TERRA, 2012, p. 28). Eles deveriam ser presos nos vales profundos da terra por sete gerações, até o juízo final, quando por fim seriam lançados no fogo eterno (1 Enoque 10,11-15). Finalmente, então, a justiça e a paz se estabeleceriam entre os justos da terra (1 Enoque 10,16-11,2). Kenner Terra (2012, p. 28) destaca que os capítulos 12-16 de 1 Enoque, consistem de uma releitura dos capítulos 6-11, onde Enoque é inserido e o cenário é preparado para sua jornada revelatória. Nesta parte do texto, os anjos são apresentados como sacerdotes que abandonaram sua posição original atravessando a fronteira entre Céu e Terra para fornicar com as mulheres. Deus, então, comissiona Enoque para assumir esta função sacerdotal abandonada pelos anjos, e o envia como mensageiro para anunciar aos Vigilantes seu julgamento. A figura de Azazel passa a se destacar, enquanto Semiaza desaparece.

Sobre esta mesma parte do Livro dos Vigilantes, que é composta dos capítulos 6-11, Nickelsburg (2011, p. 106) afirma que essa história sobre a rebelião dos Vigilantes, e o seu

juízo, é a parte nuclear dos capítulos 1-36. Ele informa que essa seção é uma das tradições mais antigas de 1 Enoque, e destaca o fato de que neste trecho não é feita nenhuma referência ao próprio personagem Enoque, diferente das outras. Este autor (NICKELSBURG, 2011, p. 107) defende que a história original teve origem em Gn 6,1-4, e a divide em três partes. A primeira delas consiste nas origens de um mundo devastado, quando os “filhos de Deus” em atitude de deliberada rebeldia contra Deus, tomaram para si mulheres entre as “filhas dos homens”. Desta relação nascem mestiços gigantes que são poderosos e perigosos, que devoram tudo a sua frente e causam grande sofrimento aos seres humanos. A segunda parte consiste no momento decisivo, quando temos um apelo por ajuda. São os arcanjos que intercedem e apelam em favor da terra e da humanidade, de forma incensada, eloquente e apaixonada. Já a última parte é composta pela resolução divina da situação.

Nesta terceira parte, este autor (NICKELSBURG, 2011, p. 107) descreve como Deus dá ordens a seus arcanjos para resolverem o estado de caos que as coisas se encontram. Sariel é enviado até Noé para instruí-lo sobre a arca. Miguel é encarregado de prender os guardiões rebeldes trancando-os até o dia do juízo, além de ser também enviado para aniquilar os gigantes. Então é promulgada uma comissão da parte de Deus, para que todo o mal fosse destruído e toda a terra purificada. Depois disso, O Livro dos Vigilantes descreve uma terra renovada no fim dos tempos, onde a vida será abundante, nenhum tipo de mal existirá mais, e até mesmo os gentios poderão estar entre os convertidos. Este cenário descreve o momento onde Deus estaria cumprindo plenamente seu propósito para com sua criação, e seu reino e soberania se estabeleceriam completamente sobre a terra.

Nickelsburg (2011, p. 108) explana sobre a teologia deste trecho do Livro dos Vigilantes, e demonstra aspectos muito importantes. Ele afirma que o autor do texto enoquita se utiliza de uma perspectiva teológica tipológica, onde os eventos dos tempos primordiais espelham os eventos dos últimos dias. A narrativa do dilúvio é utilizada para demonstrar como no passado Deus condenou uma terra ímpia, e seus habitantes, e recomeçou todas as coisas. Esta narrativa é apresentada como forma de exhibir a crença do que o Eterno fará nos dias finais, que provavelmente o autor enxerga como sendo os seus. Para ele, mais uma vez o mundo está mergulhado nas trevas, motivo pelo qual o juízo divino é iminente e uma nova era estava para começar. O autor do Livro dos Vigilantes está refletindo sobre a natureza do mal existente em seu tempo, e sobre a destruição do mesmo. Ele entende que por trás das ações violentas dos ímpios, dos poderosos da terra, está um poder demoníaco. Sendo assim, como este mal tem uma origem sobrenatural, somente Deus e seus anjos podem destruí-lo,

coisa que eles certamente farão. Os justos então podem ter esperança. Para Nickelsburg (2011, p. 108), esta tradição influenciou os apocalipses que vieram depois.

Kenner Terra (2012, p. 28) descreve como depois do julgamento de todos os Vigilantes, a condenação de Azazel é promulgada (1 Enoque 13,1-3). Apesar de Enoque interceder em favor dos anjos, seus esforços são nulos e suas petições negadas, uma vez que a única coisa que pode ser esperada para os seres celestes que pecaram é a desgraça e a condenação (1 Enoque 13,4-10). Também os gigantes são condenados à destruição (1 Enoque 14,5), e devido a morte destes, uma vez que são filhos de anjos e de mulheres, seus espíritos libertos do corpo se transformam em espíritos malignos, gerando uma grande legião de demônios. O trecho de 15, 8-16,1 diz assim (*apud* TERRA, 2012, p. 29):

Agora, os gigantes nascidos da união de espírito com carne serão chamados de espíritos malignos na terra e sobre a terra terão sua morada [...], maus espíritos serão sobre a terra. Os espíritos dos gigantes, os *Nefilins* oprimem, corrompem, atacam, pelejam, promovem a destruição; comem e não se fartam, bebem e não matam a sede. Esses espíritos atacam homens e mulheres, pois destes procederam [...]. Aonde quer que haja sido os espíritos de seu corpo, pereça a sua carne até o dia da grande consumação do juízo, com a qual o universo perecerá com os Vigilantes e ímpios.

Na sua apreciação dos capítulos de 12-16 de 1 Enoque, Nickelsburg (2011, p. 110) afirma que Enoque é quem passa a ser o personagem central desta seção, que já não narra a história da queda dos Vigilantes, mas refere-se a ela. Aqui também o julgamento que virá sobre os guardiões é antecipado, porém é declarado pela boca do patriarca. E Enoque assume o papel de receptor e o transmissor das revelações divinas. Ele primeiro aparece recebendo esta revelação através de um anjo, e posteriormente é levado para anunciar aos Vigilantes o juízo que lhes aguarda. Estes seres celestes imploram para que o patriarca interceda por eles. Mais uma vez Enoque recebe visões, que reforçam a primeira revelação recebida. Nesta ocasião, em sua jornada, ele contempla o céu e a sala do trono de Deus. Ao contar em detalhes aos anjos caídos sobre a experiência que teve, eles que também procediam do céu já não podiam duvidar de que aquela profecia tinha origem celeste, e que procedia de Deus.

Nickelsburg (2011, p. 111) também narra sobre a perspectiva teológica do Livro dos Vigilantes, no tocante à demonologia. Ele descreve como este texto apresenta os filhos híbridos entre os anjos e as mulheres, e como os demônios surgem mediante a morte destes. Desfazer o nascimento destes seres bastardos não poderia ser fácil, uma vez que envolvia uma situação antinatural, uma união entre carne e espírito, seres celestes e terrenos. Assim sendo, quando os gigantes morreram através de uma confusão ordenada dos céus, que os fizeram se

assassinar uns aos outros, seus espíritos passaram a andar livres no mundo como espíritos malignos (15,8-12). Nickelsburg (2011, p. 111) afirma:

O autor interpreta os capítulos 6-11 como uma descrição da encarnação do mal no mundo, mas ele assim o faz com nuance própria, os gigantes eram uma antiga raça cujos espíritos malignos - a progênie e encarnação dos espíritos rebeldes dos guardiões – agora infestam um mundo perturbado.

Terra (2012, p. 29), na continuação de sua explanação, informa que a jornada de Enoque guiado pelos anjos tem início no capítulo 17, onde é dito (*apud* TERRA, 2012, p. 29): “me levaram a um lugar que onde os que estão são como fogo abrasador, e quando querem, se aparecem como anjos (17,1)”. Enoque é levado às câmaras da luz, raios, tronos e águas primordiais, em sua primeira viagem, onde vê os depósitos dos ventos e o lugar final do castigo dos anjos, que aparecem denominados como “estrelas”. Nesta primeira jornada, ele também contempla os anjos que tiveram relações com as mulheres, e que são acusados de conduzirem os homens a adorar os demônios (19,1). Enoque, então, recebe a confirmação da condenação destes no dia do juízo. O autor (TERRA, 2012, p. 29) diz que no capítulo 20 nós encontramos uma relação de nomes de anjos, sendo que nos manuscritos etíopes são listados seis, enquanto no texto grego são listados sete. Uriel, Rafael, Raquel, e Miguel são os quatro primeiros seres angelicais dessa relação, e são também aqueles que são citados na segunda viagem de Enoque. Cada um deles recebe uma função, que provavelmente servem de introdução para a segunda jornada de Enoque.

Já Nickelsburg (2011, p. 112) destaca que esta parte do Livro dos Vigilantes, composta pelos capítulos 17-19 de 1 Enoque, se assemelha ao estilo de narrativa grega conhecida como *nekylia*, que consiste em uma forma literária que tem por propósito relatar uma jornada ao mundo dos mortos, assim como também de contemplar sua situação e seus castigos. Este estilo provavelmente foi utilizado como meio de ressaltar a mensagem principal de todo o livro, a saber, o julgamento e a punição dos seres angélicos rebeldes. Para reforçar as predições deste julgamento que acontecerá, e para poder destacar seu caráter temporal, são descritos os lugares onde estes juízos acontecerão. Enoque visita todos estes lugares, e os descreve. As descrições dadas a estes lugares podem indicar que o autor desta obra estava familiarizado com a geografia mítica do oriente próximo, assim como a grega. Em toda parte desta seção, o foco principal está relacionado com o tema angélico, sobrenatural, através da menção aos anjos rebeldes, os gigantes e os demônios, descritos como a causa de todo o mal, e na descrição dos agentes divinos que trarão o juízo sobre eles.

Kenner Terra (2012, p. 29) afirma que no capítulo 21 nós temos um prolongamento da viagem de Enoque, que alguns irão chamar de segunda jornada. Este personagem é levado até o lugar do caos, um lugar desértico e terrível. Guiado por Uriel, Enoque acabou por descobrir que aquele era o lugar onde os anjos que se rebelaram contra Deus estavam presos para a eternidade. Já no capítulo 22, o patriarca é conduzido até a morada dos espíritos dos mortos, onde os mesmos estão presos aguardando o dia do juízo. Lá o lugar é dividido em partes diferentes. Uma para os justos que sofreram perseguição e morte injusta, cujo modelo é Abel (22,5-7); a segunda para os demais justos (22,8-9); a terceira era destinada aos pecadores que não sofreram nenhuma parcela de seu castigo enquanto vivos (22,10-11), e a quarta era onde se encontravam os pecadores que sofreram enquanto vivos, ou foram mortos por outros pecadores (22,12-13). Ao final, o capítulo 22 traz uma conclusão composta de uma adoração a Deus (*apud* TERRA, 2012, p. 30): “Bendito és meu Senhor, Senhor da glória e justiça, que reinas eternamente”.

Terra (2012, p. 30) também descreve como nos capítulos 23-33 Enoque ainda é levado para vários lugares diferentes, incluindo a oportunidade de contemplar o lugar onde se encontra o trono do Senhor da glória; também é levado a um lugar que na verdade consiste em uma referência especial a Jerusalém; e ao Paraíso, onde as árvores “da vida” e “do conhecimento do bem e do mal” são referidas, além de outros lugares. É interessante a forma como o texto enoquita lidou na menção a estas duas árvores. A “árvore do conhecimento do bem e do mal”, ao ser referida, é vinculada apenas com o passado, quando o pecado cometido pelos “primeiros pais” (Adão e Eva) é mencionado. Já a “árvore da vida” é apresentada numa perspectiva mais escatológica, pois ela poderá ser transportada para a Nova Jerusalém, o local da vida eterna no futuro. Já a seção de 1 Enoque 34-36,4 é a conclusão da segunda jornada, além de ser também a conclusão do próprio Livro dos Vigilantes. Além de ainda contar uma parte final da viagem do patriarca, o livro apresenta uma doxologia que bendiz o Senhor da glória, e refere-se a anjos e humanos, como é comum ao longo de todo o livro.

Já Nickelsburg (2011, p. 113), ao tratar da parte final do Livro dos Vigilantes (1 Enoque 20-36), menciona a possibilidade deste trecho reunir um segundo conjunto de tradições sobre as jornadas de Enoque. Os anjos que desempenham o papel de guias para o patriarca são introduzidos pelo capítulo 20. Posteriormente a isto, segue-se uma forma comum de descrição de visões neste tipo de gênero literário, que Nickelsburg descreve da seguinte maneira (2011, p. 113): “chegada, visão, questionamento, interpretação angélica, bênção (‘Eu vim [...] eu vi [...] eu perguntei ao anjo [...] ele disse [...] então eu bendisse ao Senhor’)”. Este autor destaca como nessa seção final do Livro dos Vigilantes nós temos elementos

escatológicos, que não são apenas muito interessantes, mas também são importantes na teologia desta obra. Nesta parte do texto, nós temos referência à visitação final que Deus fará à terra, à árvore da vida e à descrição do gozo que os justos terão na Nova Jerusalém. Também nessa seção, nós temos predições escatológicas sendo retomadas, vindas, por exemplo, de Isaías 65-66. Esta parte, assim como todo o Livro dos Vigilantes, termina numa bênção que foi redigida em forma expandida, sendo esta uma característica ao longo de todo o livro.

Terra (2012, p. 48) trata sobre os anjos caídos e os demônios na tradição do Livro dos Vigilantes, e em sua teologia. Este autor defende que esta obra assume as características predominantes de uma teodicéia. O tema sobre o mal é central no livro, pois o mesmo procura responder sobre o dilema da existência da maldade no mundo. Na literatura enoquita, a realidade do mal e da impureza são apresentadas como sendo resultado de uma rebelião por parte dos anjos de Deus. Esta mesma tradição acabou por ser representada de formas diferentes, em textos diferentes. Particularmente no Livro dos Vigilantes, nós temos inicialmente a narrativa de como os anjos caíram a partir de sua rebeldia contra Deus (1En 6-11). Posteriormente, nos é descrito como os gigantes ao morrerem liberaram seus espíritos, de forma que eles se tornaram espíritos maus, assumindo as características do demoníaco (1En 12-16). Estes espíritos oprimem, corrompem, atacam, causam dor e sofrimento aos seres humanos. Então, os anjos que caíram através de sua rebelião, revelando ensinamentos celestes proibidos e magia aos humanos, tiveram filhos com as mulheres, e dos espíritos desses seres bastardos surgiram os demônios. É neste sentido, que a revolta dos Vigilantes é a causa da existência dos maus espíritos, além das mazelas e maldade entre a humanidade.

Este autor (TERRA, 2012, p. 51) continua sua argumentação destacando que um fato muito interessante existe dentro de 1 Enoque. Além das tradições existentes no Livro dos Vigilantes, ligadas a Azazel e a Semiaza, pode-se encontrar o seguinte trecho no Livro das Parábolas, em 1 Enoque 54, 5-6 (*apud* TERRA, 2012 p. 51):

Estes são para a hoste de Azazel, para subjugar-los e levá-los a parte inferior do lugar de condenação [...]. Miguel, Gabriel, Rafael e Fanuel os sujeitarão no grande dia e os jogarão na fornalha ardente naquele dia, para que seja vingado o Senhor dos espíritos por sua iniquidade, *por que quiseram servir a Satán* e seduziram os moradores da terra.

Através deste trecho de 1 Enoque, Kenner Terra (2012, p. 51) demonstra como antes da era cristã, a figura daquele que é o acusador cósmico diante de Deus, que também podemos perceber nos livros de Jó e Zacarias, começa a aparecer dentro da tradição dos Vigilantes,

ocupando o papel de líder entre os anjos caídos. 1 Enoque 40,7 já apresenta aqueles que são descritos como “satanazes”, no plural, que desempenhavam a função de acusar os homens. Porém, estes “satanazes” aparecem em 53,3 como cooperadores de Satã na hora de castigar a humanidade. Já em 54,5-6, no texto transcrito a cima, Azazel e seus exércitos seriam punidos como forma de Deus ser vingado, não apenas por estes seres terem corrompido aos homens, mas também por terem servido a Satanás. Aqui a figura de Satanás já aparece como uma espécie de chefe dos anjos que se rebelam contra Deus e dos demônios. É por este motivo que se pode afirmar que o judaísmo enoquita é quem desenvolveu o conceito do demoníaco, e que ele depois se perpetuou para as tradições posteriores.

Por sua vez, Nickelsburg (2011, p. 114) ainda contribui para a compreensão da teologia encontrada no Livro dos Vigilantes, ao explicar sobre a cosmovisão apocalíptica em que 1 Enoque está inserido. Ele destaca que os capítulos de 1-36 desta obra, consistem no exemplar mais antigo que nós temos de uma literatura judaica que é baseada em uma visão de mundo totalmente apocalíptica. Sua característica principal está no enfraquecimento das mutuamente complementares perspectivas dualistas, ou polarizadas, devido a uma revelação especial que foi recebida e transmitida por um sábio. É interessante percebermos na teologia do Livro dos Vigilantes, como as interações são feitas a partir de realidades que aparentemente são dualistas, mas que cedem ao triunfo de uma das partes. Na perspectiva espacial, nós vemos que o mundo natural, a habitação dos homens, foi preenchido por violência e injustiça. Então o reino celeste se prepara para intervir e mudar esta realidade. No que diz respeito à temporalidade, nós percebemos a relação entre o tempo presente do mal e o tempo primordial da rebelião dos anjos. Irrompe, porém, o anúncio de um futuro de juízo e restauração. Na perspectiva ontológica, nós temos a relação existente entre a humanidade, anjos e demônios, e o vitorioso Deus.

O autor (NICKELSBURG, 2011, p. 115) afirma que Enoque assume o papel de visionário, tendo a oportunidade de percorrer uma jornada cósmica e temporal, de modo que pode contemplar os céus e os confins da criação, assim como o passado e o futuro. Ele proclama a revelação que recebeu, ou seu apocalipse, que anuncia a um mundo injusto que a vontade de Deus, que já está se realizando nos céus, será feita na terra. O juízo virá para acabar com o mal que teve seu início no passado. A comunidade escatológica dos escolhidos vive a partir destas boas-novas, possuem o que declaram ser o registro e escritos do antigo visionário, e cumprem os mandamentos de Enoque confiando em suas promessas. Nickelsburg (2011, p. 115) defende que esse tipo de cosmovisão é semelhante a algumas que aparecem inclusive em escritos bíblicos, tal como o livro de Daniel e o Apocalipse de João.

## 2. As principais relações entre a tradição dos Vigilantes e o Antigo Testamento

A tradição dos Vigilantes, oriunda do judaísmo enoquita, claramente detém paralelos em escritos judaicos de diferentes tradições e épocas. Por exemplo, Terra (2012, p. 72) demonstra como a tradição dos Vigilantes está presente no conjunto de textos que ficou conhecido como “literatura judaico do segundo templo”. Ele afirma que o judaísmo enoquita influenciou fortemente o seu tempo, fornecendo, por exemplo, a cosmovisão enoquita para a comunidade de Qumran. Ao receber esta cosmovisão, a comunidade de Qumran foi influenciada em sua visão dualista do mundo. A tradição dos Vigilantes forneceu ao judaísmo a narrativa de um exército de espíritos malignos que surgiram a partir dos corpos dos gigantes mortos, os filhos dos Vigilantes, e também a ideia de um líder entre os demônios. A partir disso iremos encontrar no judaísmo, como é o caso de Qumran, a ideia da possessão demoníaca de pessoas, consistindo de invasão de corpos por parte desses espíritos malignos. Principalmente baseados em 1 Enoque 15 e Jubileus, os judeus passaram a crer que esses espíritos impuros podiam ser exorcizados ou afastados. Sendo assim, a tradição dos Vigilantes forneceu ao judaísmo material que foi essencial na formação de sua cosmovisão, principalmente no tocante à ideia de “mal”, da angelologia e da demonologia. Mas nós não encontramos paralelos da tradição dos Vigilantes apenas nas literaturas judaicas extra-bíblicas. Também várias passagens da Bíblia possuem relação com as narrativas da teologia enoquita, e a este estudo iremos nos dedicar agora.

### 2.1. A narrativa de Gênesis 6.1-10

A narrativa bíblica de Gênesis 6.1-10 afirma:

Como se foram multiplicando os homens na terra, e lhes nasceram filhas, vendo os filhos de Deus que as filhas dos homens eram formosas, tomaram para si mulheres, as que, entre todas, mais lhes agradaram. Então, disse o SENHOR: O meu Espírito não agirá para sempre no homem, pois este é carnal; e os seus dias serão cento e vinte anos. Ora, naquele tempo havia gigantes na terra; e também depois, quando os filhos de Deus possuíram as filhas dos homens, as quais lhes deram filhos; estes foram valentes, varões de renome, na antiguidade. Viu o SENHOR que a maldade do homem se havia multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração; então, se arrependeu o SENHOR de ter feito o homem na terra, e isso lhe pesou no coração. Disse o SENHOR: Farei desaparecer da face da terra o homem que criei, o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus; porque me arrependo de os haver feito. Porém Noé achou graça diante do SENHOR. Eis a história de Noé. Noé era homem justo e íntegro entre os

seus contemporâneos; Noé andava com Deus. Gerou três filhos: Sem, Cam e Jafé.

Chris Seeman<sup>19</sup> (2014, p. 25) realizou uma importante pesquisa sobre a relação da tradição dos Vigilantes e o texto de Gn 6.1-4. Intriga ao autor o fato desta narrativa bíblica ser única no conteúdo que apresenta. Ele defende que, apesar de se poder perceber certo isolamento desta narrativa em comparação com o restante do livro, pode-se afirmar com exatidão que ela está relacionada com o conjunto completo de Gn 1-11. Além disso, ele diz que a tradição aqui presente é anterior à composição do Pentateuco, ou pelo menos passou por edições subsequentes, tendo este texto pelo menos uma relação com uma tradição mais antiga. Seeman (2014, p. 25) afirma que três questões interpretativas básicas confrontam o leitor deste trecho do livro de Gênesis: 1) conseguir identificar quem são os chamados “filhos de Deus”, 2) conseguir entender o porquê da resposta divina ao problema punir toda a humanidade, 3) entender a relação dos chamados Nephilins, ou Nefilins, com a prole dos filhos de Deus.

Primeiramente Seeman (2014, p. 29) trata sobre a questão dos filhos de Deus. Ele afirma que a expressão hebraica בני האלהים (*benê-hâ'elôhîm*) pode tanto significar “os filhos de Deus” como também “os filhos dos deuses”, dependendo do contexto que a palavra האלהים venha a aparecer. A tradução para “deuses” era comum para os outros povos de língua semita que eram politeístas, e que acreditavam que suas divindades se aventuravam em relações sexuais com mortais, e nesse caso tanto os deuses quanto as deusas eram vistos como passíveis deste tipo de ação. Mas tanto a tradição judaica que originou a redação do livro de Gênesis, quanto o paralelo deste mesmo texto com a LXX, nos levam a interpretar no singular o termo האלהים (na LXX - του θεου). O autor continua sua argumentação, refletindo sobre o fato de esta não ser a única aparição do termo “filhos de Deus” em textos bíblicos. Ele também aparece no livro de Jó, onde tem a função de designar seres celestiais que atendem a Deus em sua corte (Jó 1.6; 2.1; 38.7). Outra expressão correlata a esta aparece como בני אליים (*benei eliom*) em Sl 82.6-7; 29.1; 89.6. Também a forma singular do aramaico aparece em Dn 3.25 como בר-אלהין (*bar 'elahin*).

Para este autor (SEEMAN, 2014, p. 29), o texto de Gênesis está se utilizando de uma expressão conhecida por seu tempo ao falar sobre os “filhos de Deus”, e a utilização dessa

---

<sup>19</sup> Chris Seeman possui Ph.D. em religiões do Oriente Próximo pela *University of California at Berkeley*. Ele é professor de teologia na *Walsh University* em North Canton, Ohio.

designação serve para realizar uma oposição simétrica entre בני האלהים (*benê-hâ'elôhîm* – os filhos de Deus) e בנות האדם (*benote-hâ'adam* - as filhas de Adão, as filhas dos homens). Isto foi feito para acentuar a mensagem que o autor que transmitir. Falar sobre o contraponto humano-divino e o momento em que os limites entre estas duas esferas são transpostos. Para o autor (SEEMAN, 2014, p. 29), é significativo que a LXX tenha traduzido “filhos de Deus” por “anjos”, nos textos de Dt 32.8 e Jó 1.6; 2.1, pois destaca uma tradição interpretativa forte sobre esse termo, que demonstra o entendimento que pelo menos um grupo de judeus tinha sobre esta tradição. Ele também destaca que inevitavelmente eles acabaram por influenciar a leitura posterior deste texto, o que pode ter resultado na propagação desta interpretação e tradição. Este fato é interessante, apesar de também se destacar o fato da LXX não ter traduzido “filhos de Deus” por “anjos” especificamente em Gn 6.

Sobre esta discussão, Derek Kidner<sup>20</sup> (2011, p. 78) afirma que a grande questão na compreensão de Gn 6.1-4 se dá na análise de quem são os chamados “filhos de Deus”. Ele diz que ao longo da história da interpretação desta passagem, muitos estudiosos entenderam que estes filhos de Deus seriam na verdade os descendentes de Sete, em oposição aos descendentes de Caim. Por outro lado, muitos compreenderam que estes seres dizem respeito a figuras angélicas, sendo esta a posição inclusive dos antigos escritores judeus. O autor defende (KIDNER, 2011, p. 78) que se geralmente a segunda opinião sofreu oposição de alguns interpretes, por desafiar as normas da experiência, a primeira é enfraquecida por desafiar as normas da língua. Ele lembra que o desafio da exegese e da hermenêutica é procurar descobrir o que o autor do livro bíblico pretendia dizer.

Sendo assim, Kidner (2011, p. 78) afirma que podemos encontrar na Bíblia a ideia de que aqueles que pertencem ao povo de Deus são também filhos de Deus. Porém, a expressão “filhos de Deus” aparece de forma mais corriqueira no Antigo Testamento como se referindo a anjos, a exemplo do que acontece em Jó 1.6; 2.1; 38:7; Dn 3.25, e no texto de Gênesis não houve nenhum tipo de preparo ao leitor para supor que “homens” tenha o significado apenas os descendentes de Caim. Este autor (KIDNER, 2011, p. 79) também propõe a possibilidade de que foi pensando nesta interpretação que os textos de 1Pe<sup>21</sup> 3.19-20 e 2Pe 2.4-6 foram escritos, se baseando não apenas em Gênesis, como também formando um paralelo com Judas 1.6-7. Sendo assim, as narrativas sobre anjos caídos, o dilúvio, e a ruína de Sodoma

<sup>20</sup> Derek Kidner (1913 - 2008) foi um estudioso britânico do Antigo Testamento, muito conhecido por escrever comentários. Foi ministro anglicano e ensinou em *Oak Hill Theological College* e *Tyndale House*, onde foi diretor.

<sup>21</sup> Existe variedade na forma de abreviação das Epístolas Petrinhas, sendo que algumas versões abreviam se utilizando de 1Pe e 2Pe, quanto outras se utilizam de 1Pd e 2Pd. Nós iremos nos basear na Versão Revista e Atualizada da Bíblia, da Sociedade Bíblica Brasileira.

formariam uma série temática baseada na tradição dos Vigilantes, onde a transgressão dos anjos foi abandonar seu próprio domicílio. Também o relato dos Evangelhos, que apresentam o anseio dos demônios por possuir corpos, poderia estar baseado também na ideia de seres espirituais indo “atrás de outra carne”, que na relação de anjos com mulheres possui conotação sexual, segundo descrito no Livro dos Vigilantes.

Kidner (2011, p. 78) lembra que também existe uma terceira interpretação que foi dada para a figura dos “filhos de Deus”, e consiste em defini-los como sendo os reis do passado, e que o pecado que teriam cometido é o da poligamia. Mas este autor apresenta a dificuldade com esta interpretação, afirmando que seria estranho que um tema tão conhecido e normal para aquele tempo, como o era a poligamia da realeza, fosse tratado de uma forma tão indireta. Sendo assim, para Derek Kidner, a interpretação que faz mais sentido é interpretar os filhos de Deus de Gênesis como sendo seres angélicos. Na verdade, para este autor (2011, p.78), o livro de Gênesis diz respeito à crise que se instalou sobre a criação, principalmente sobre a humanidade. No ponto da narrativa de Gênesis 6, a maldade já era uma realidade no mundo. Sendo que agora é demonstrado como o progresso do mal chegou a um novo patamar, onde os limites impostos por Deus foram ultrapassados em mais um estágio.

Seeman (2014, p. 30) também afirma que a segunda dificuldade na interpretação deste texto de Gênesis, consiste na reação divina à transgressão cometida conjuntamente pelos seres imortais com os mortais. Ele destaca que é muito interessante a primeira ação de Deus neste caso, como podemos ver em Gn 6.3, onde existe uma preocupação de que a relação entre os seres imortais com mortais, não resulte em uma maior longevidade para estes, e por isso seus anos sobre a terra são limitados. Na verdade, se levarmos em consideração as idades que as narrativas anteriores dão às pessoas, veremos que os anos não foram apenas limitados, mas também reduzidos. Também há uma aparente desconexão entre o que é relatado nos versículos 1-2, com o castigo do v. 3, na forma que o texto foi construído. Segundo este autor (SEEMAN, 2014, p. 30), isto levou alguns estudiosos a afirmarem que existiu uma narrativa anterior a este texto, que serviu de base para o mesmo, sendo que o autor bíblico pode ter tido a intenção de alterar a conclusão original, ou enfatizar algum ponto que lhe fosse mais importante.

Seeman (2014, p. 31) também trata da questão da relação entre os filhos de Deus e os Nephilins. Ele argumenta que o texto de Gênesis parece desinteressado na identidade, natureza, ou motivo dos filhos de Deus terem feito o que fizeram na narrativa. No texto, a única coisa que é destacada é sua ação que resultou em seus descendentes. Este autor destaca a dificuldade de afirmar se os Nephilins descritos no versículo 4 são os descendentes dos

filhos de Deus com as filhas dos homens, ou se são uma classe diferente de pessoas, que estariam apenas associadas com a descrição sobre os homens de renome, os poderosos da terra. Apesar da utilização do termo Nephilim, que significa “caídos”, parecer estar se referindo aos seres híbridos, esta compreensão é ao mesmo tempo dificultada quando o texto diz que estes existiram naquele momento e posteriormente. Como a temática de homens que buscam fama para si mesmo é muito bem trabalhado no livro de Gênesis<sup>22</sup>, também é possível que a menção a uma existência posterior destes mesmos guerreiros, ou até mesmo de Nephilins, não seja uma referência literal a eles, mas sim a postura deles de quererem ser poderosos e fazerem grande seu nome. Ou seja, o nome deles assume o papel tipológico de todos que querem engrandecer a si mesmos. Porém, esta referência pode estar querendo realmente afirmar que os Nephilins existiram depois, ou mesmo seus descendentes, como parece indicar Números 13.33.

Também Richard. J. Clifford<sup>23</sup> (2007, p. 71) comentou esta seção de Gênesis. Ele afirma que esta narrativa tem como pano de fundo a crença Cananeia de casamento entre seres divinos com mulheres, destacando o fato que o termo “filhos de Deus”, que aparece na narrativa bíblica, também era usado na literatura religiosa Cananeia para referir-se a divindades. Este autor argumenta que frequentemente a Bíblia toma termos conhecidos, ou descrições tradicionais do mundo celestial, e por isso não as comenta. Nesta narrativa, seres de origem divina casaram com mulheres por estarem atraídos por sua beleza, e desta relação nasceram os gigantes, os heróis da antiguidade, similarmente ao que os pagãos entenderiam como sendo seres semi-divinos. O autor (CLIFFORD, 2007, p. 71) defende que apesar de não estar explícito no texto de Gênesis que a humanidade tem participação na culpa pelo pecado cometido, isto fica implícito pelo juízo proferido por Deus.

Clifford (2007, p. 71) argumenta que a narrativa de Gn 6.1-10 tem paralelo, e está relacionada com a ideia que foi apresentada nos capítulos 2-3 do mesmo livro. Nestes capítulos, um limite foi colocado para os seres humanos após sua rebelião. A humanidade tentou ser como deuses, recusando sua obediência que era devida a Deus, uma vez que eram seres finitos. Ainda que na narrativa do capítulo 6 a iniciativa tenha sido dos seres celestiais, que inclusive eram mais poderosos, a ação de ambas as partes constituem uma quebra dos

---

<sup>22</sup> Comparar o pecado dos que construíam a torre de Babel em Gn11, e que queriam fazer grande seu próprio nome, com o momento que Deus promete fazer grande o nome de Abraão, como parte da aliança que estava fazendo com ele em Gn 12.

<sup>23</sup> Richard J. Clifford é um professor de Antigo Testamento e padre jesuíta. Ensinou estudos bíblicos na *Weston Jesuit School of Theology*, em Cambridge. Foi Editor Geral do *Catholic Biblical Quarterly* e é ex-Presidente da *Catholic Biblical Association* e da *Weston Jesuit School of Theology*. Foi decano fundador da *Boston College School of Theology and Ministry*.

limites entre o humano e o divino colocados por Deus. A intenção, então, nesta narrativa era a seguinte (CLIFFORD, 2007, p. 71):

Mostrar que a mistura entre o céu e a terra, que foi negada ao primeiro homem e mulher no jardim, por intermédio da proibição de comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, e da árvore da vida (3,22-24), é um tabu. Tal união entre o céu e a terra fez com que Deus limitasse a vida do ser humano a 120 anos, porque “ele é carne”. Em comparação com as grandes idades na lista de ancestrais no cap. 5, isto viria a ser um severo limite sobre os humanos.

Já Victor P. Hamilton<sup>24</sup> (1990, p. 262), ao comentar o capítulo 6 de Gênesis, argumenta que compreender quem são e de onde vieram as figuras descritas como “filhos de Deus” é um grande desafio. Ele descreve que o termo “filhos de Deus” vem do hebraico בני האלהים (*benê-hâ'elôhîm*), e que esta expressão era de fácil identificação para as pessoas do tempo do autor. O problema é que essa identificação não é tão fácil para nós, e por isso nós temos interpretações diferentes sobre este texto. Ele então expõe as três já citadas possibilidades, onde os filhos de Deus podem ser seres angelicais, podem ser uma espécie de aristocracia real, ou podem ser os descendentes de Sete em oposição aos de Caim. Para efeito da temática deste trabalho, nós iremos destacar o que este autor apresentou sobre a tradição que liga os “filhos de Deus” a “anjos”.

Clifford (2007, p. 71) destaca a afirmativa do texto de Gênesis de que a união entre os filhos de Deus e as filhas dos homens acarretou a geração de filhos. Eles aparecem sendo denominados de Nephilins (Nephilim). Kidner (2011, p. 80) afirma que nós conhecemos a tradução deste termo como sendo “gigantes” por mediação da Vulgata, derivando da LXX<sup>25</sup>. Porém, segundo ele, muitas versões bíblicas preferiram apenas transliterar o termo, na hora de traduzi-lo, devida a obscuridade desta palavra. O que é certo é que existe uma relação entre os Nephilins e os poderosos da terra. Também é importante que se destaque o fato de que, segundo o texto bíblico, aparentemente os gigantes não são exclusivamente provenientes da união entre os filhos de Deus e as mulheres. Parece que no texto, alguns surgiram deste modo, mas que outros já existiam antes.

<sup>24</sup> Victor P. Hamilton é um teólogo canadense / americano. Ele foi professor de Antigo Testamento e Teologia na *Asbury University*. Ele é autor de grandes comentários sobre Gênesis e Êxodo, e também do respeitado *Handbook on the Historical Books*.

<sup>25</sup> Septuaginta é o nome da versão da Bíblia hebraica (Antigo Testamento para os cristãos) traduzida em etapas para o grego koiné, entre o século III a.C. e o século I a.C., em Alexandria. A tradução ficou conhecida como a Versão dos Setenta, pois uma tradição afirmava que a mesma havia sido escrita por setenta e dois rabinos, e que estes teriam completado a tradução em setenta e dois dias (GEISLER; NIX, 2006, p. 196).

Clifford (2007, p. 71) também defende o vínculo entre os Nephilins com os poderosos da antiguidade, destacando que o termo também parece estar etimologicamente vinculado “aos caídos”, podendo ser os anjos caídos. Ele também acredita que existe uma relação destes com os gigantes que são descritos no livro de Números no capítulo 13 versículo 33, como sendo aqueles que habitavam Canaã antes de Israel conquistá-la. Também naquele livro, estes seres foram gerados mediante uniões profanas. Por várias vezes os habitantes da antiga Canaã eram citados como sendo gigantes (Gn 14.5; Dt 1.28; 2.10-11, 20-21; 3.11; 9.2; Js 11.21-22; 12.4; 13.12; 14.15; 15.14; 17.15; 1Sm 17-4-7; 2Sm 21.16, 18, 20, 22 e 1Cr 20.6, 8), sendo sempre desvalorizados por serem provenientes de relações arrogantes.

Seeman (2014, p. 34) defende que a relação que Gn 6.1-4 tem com a tradição dos Vigilantes é incontestável. Ele afirma que, qualquer que tenha sido o processo histórico que resultou na produção, promulgação e aceitação do Pentateuco como documento possuidor de autoridade, um dos resultados que isto gerou foi que este texto de Gênesis atraiu a tradição dos Vigilantes, seja entre os judeus, cristãos ou até mesmo outros grupos relacionados. É muito provavelmente também, que a história da tradução de Gn 6.1-4 tenha sido moldada por estas tradições, tanto no caso da LXX, como dos textos que sucederam dela. O autor (SEEMAN, 2014, p. 34) também explana que, enquanto alguns acadêmicos propuseram que Gn 6.1-4 é uma abreviação do Livro dos Vigilantes, a maioria deles considera o contrário, ou seja, que o Livro dos Vigilantes é uma expansão do texto de Gênesis. De maneira geral isto é defendido, uma vez que se espera que um texto derivado venha a clarear o texto em que se originou, ao invés de obscurecê-lo, mesmo que ele seja escrito em forma resumida.

Sendo assim, para este autor (SEEMAN, 2014, p. 34), se Gn 6.1-4 dependesse do Livro dos Vigilantes, e não o contrário, deveríamos esperar que a literatura do Pentateuco tivesse menos lacunas que a Enoquita. Mas este não parece ser o caso. Porém, Seeman (2014, p. 34) também nos lembra de que esta não é a única hipótese que faria sentido. Ele diz que precisamos lidar com o fato de que tanto a narrativa de Gênesis, como a do Livro dos Vigilantes, podem não ser a fonte primeira, e que ambos podem ter tido um precedente textual comum. Se este fosse o caso, tanto a narrativa de Gênesis, como o próprio Livro dos Vigilantes, podem ser vistos como desenvolvimentos diferentes de uma tradição anterior muito mais difundida. Mas independente de qual destas hipóteses seja a verdadeira, é de fácil percepção que elementos individuais de Gn 6.1-4 estimularam o crescimento da tradição dos Vigilantes. Por exemplo, é marcante que algumas tradições passaram a denominar os Vigilantes de “anjos caídos”, e isto está claramente relacionado com a etimologia da palavra

hebraica נפלים (*nephilim* – caídos), embora o texto de Gênesis não aplique este termo para aqueles que geraram os seres híbridos.

Para Seeman (2014, p. 35), o fato de Gênesis não deixar claro que são os chamados “filhos de Deus”, também contribuiu para o desenvolvimento da tradição dos Vigilantes. Aquilo que é enigmático proporciona especulações e elaborações. Este autor também defende que devemos refletir sobre a forma como a LXX traduziu o texto de Gn 6.1-4, se utilizando do termo “anjos” no lugar de “filhos de Deus” e “gigantes” para “Nephilins”, por exemplo. Será que estas opções foram meramente resultado de opções interpretativas que foram feitas, ou também não será possível que os autores da LXX estavam de posse de um texto hebraico de Gênesis, onde esta narrativa era diferente do estável texto massorético? Estas questões são incertas, mas o que se pode observar com segurança são as relações existentes entre os textos de Gn 6.1-4 e a tradição dos Vigilantes.

## 2.2. Outras narrativas bíblicas sobre os gigantes

A narrativa bíblica de Nm 13.32-33 diz:

E, diante dos filhos de Israel, infamaram a terra que haviam espiado, dizendo: A terra pelo meio da qual passamos a espiar é terra que devora os seus moradores; e todo o povo que vimos nela são homens de grande estatura. Também vimos ali gigantes (os filhos de Anaque são descendentes de gigantes), e éramos, aos nossos próprios olhos, como gafanhotos e assim também o éramos aos seus olhos.

Nós também podemos perceber que uma tradição judaica sobre gigantes que permeavam a terra, e que derivavam de uma filiação especial, estão espalhados por outros textos do Antigo Testamento. É caso desta narrativa de Nm 13.32-33. Este texto descreve o momento em que Moisés envia doze espias para fazer uma verificação da terra de Canaã, antes de Israel entrar na mesma. Quando os espias voltam para dar seu relatório, dez deles dão uma visão pessimista sobre o que viram em Canaã, e testemunharam a presença de gigantes naquela terra, aqueles que seriam os filhos de Anaque. Ao comentar este texto, Conrad E. L’Heureux<sup>26</sup> (2007, p. 207) afirma que esta menção a gigantes está relacionada ao texto de Gn 6.1-4, e à tradição que descrevia como seres celestiais tiveram relação sexuais com mulheres e procriaram uma raça lendária de gigantes. Ele também informa que a afirmação no v. 33 de

---

<sup>26</sup> Conrad E. L’Heureux é biblista, teólogo e professor de estudos da religião na *University of Dayton*, Ohio.

que os filhos de Anaque vieram de gigantes, não existe no grego, e pode se tratar de uma narrativa mais tardia, de forma que muitas Bíblias destacam este trecho do restante do texto.

Concorda com este autor, outro comentarista do livro de Números, o biblista Gordon J. Wenham<sup>27</sup> (2011, p. 126). Ele também afirma que a menção aos gigantes aqui está baseada nos Nephilins de Gn 6.4, se utilizando da tradição de que os mesmos consistiam em um tipo de semi-deuses que viviam na terra antes do dilúvio, conforme descreve a tradição enoquita dos Vigilantes. Mas para este autor, a menção aos Nephilins para descrever os habitantes de Canaã foi feita com finalidade hiperbólica, a fim de assustar aos israelitas. Eles se utilizaram de uma tradição conhecida para causar espanto de forma intencional. Já Russell P. Shedd<sup>28</sup>, (2013, p. 209) chega a afirmar que esta menção à tradição de uma tribo de gigantes denominada de Anaquins (ou filhos de Anaque), compostas por Nephilins, também tem vínculos com a história de Davi e Golias, pois este também descendia destes gigantes. Este autor também explica que o termo Anaque significa “colar”, uma possível referência a pescoços cumpridos.

Anastasia Boniface-Malle<sup>29</sup> (2010, p. 188) menciona como, de todas as notícias assustadoras que os espias de Israel trouxeram para o povo, a pior delas foi a que descrevia os moradores de Canaã. Para mencionar o quão fortes eram seus inimigos, aqueles homens destacaram que no meio deles havia os filhos de Anaque. Ela faz um paralelo com outras passagens da Bíblia que também descrevem a tradição sobre os filhos de Anaque. Em Dt 9.2 é informado que os filhos do Anaquins, também descritos como os filhos de Enaque, eram de grande estatura e de força extraordinária. De acordo com Js 14.15, a cidade de Hebrom também era designada de “Quiriate-Arba”, sendo que este nome era derivado de Arba, um dos antepassados dos Anaquins, e segundo o livro de Josué, o maior deles que já existiu. Além disso, Boniface-Malle (2010, p. 188) defende que a tradição que descreve a existência de povos gigantes, também aparece através da menção que outros textos fazem a outros grupos, tais quais os Emins em Dt 2.10-11, e os próprios Nephilins em Gn 6.4.

Os textos bíblicos de Deuteronômio capítulo 2 versículos 10 a 11 e 20 a 21 dizem:

---

<sup>27</sup> Gordon J. Wenham é um importante escritor e estudioso do Antigo Testamento. Ele é autor de vários livros sobre a Bíblia e é considerado um dos melhores comentaristas evangélicos da atualidade. Ele também lecionou em diversas universidades importantes pelo mundo.

<sup>28</sup> Russell Philip Shedd é um conceituado teólogo evangélico e missionário Batista que tem atuado no Brasil desde 1962. É Ph.D. em Novo Testamento pela Universidade de Edimburgo, Escócia. No Brasil, além de pastorear Igrejas, foi professor na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Conferencista internacional, também é autor de vários livros, além de Presidente Emérito da Editora Vida Nova e consultor da Shedd Publicações.

<sup>29</sup> Anastasia Boniface-Malle é luterana e doutora em estudos do Antigo Testamento pela *Luther Theological Seminary*, Minnesota. Foi professora na *Makumira Theological College* e atualmente é consultora de tradução da *United Bible Societies*.

Os emins, dantes, habitavam nela, povo grande, numeroso e alto como os anaquins; também eles foram considerados refains, como os anaquins; e os moabitas lhes chamavam emins [...] Também esta é considerada terra dos refains; dantes, habitavam nela refains, e os amonitas lhes chamavam zanzumins, povo grande, numeroso e alto como os anaquins; o SENHOR os destruiu diante dos amonitas; e estes, tendo-os desapossado, habitaram no lugar deles.

Mais uma vez temos uma narrativa bíblica que trata sobre um povo de alta estatura, poderoso e que também foram ligados aos chamados “Anaquins”. Percebemos uma tradição recorrente na Bíblia que menciona a existência de gigantes, e que sempre são apresentados como povos interligados. Este texto demonstra esta conexão entre estes povos, dizendo que eles pertencem a uma categoria chamada de “Refains”. É interessante a descrição que o texto traz dizendo que povos diferentes chamavam esses Refains por nomes diferentes. Segundo o texto, os moabitas lhes chamavam “Emins”, já os amonitas lhes chamavam de “Zanzumins”. Ao comentar este texto, J. A. Thompson<sup>30</sup> (2011, p. 90) afirma que nos versículos 10 e 11 nós temos a descrição dos povos que foram os antigos habitantes de Moabe, e que são denominados de Emins. Eles teriam sido um povo numeroso, formado por pessoas altas como os Anaquins, ou Enaquins. O autor diz que nos é impossível saber sobre a existência e origem desse povo, mas que o nome Enaque é bem antigo, aparecendo nos textos de execração do Egito, datando de XX e XIX a.C., além de aparecer em vários textos bíblicos como Dt 1.28; Nm 13.22, 33; Js 11.21, 22; 15.14.

Para o autor (THOMPSON, 2011, p. 90), outro termo importante que aparece neste trecho de Deuteronômio é “Refains”. Esse povo também é mencionado em Gn 14.5, onde sobre eles se diz: “Ao décimo quarto ano, veio Quedorlaomer e os reis que estavam com ele e feriram aos refains em Asterote-Carnaim, e aos zuzins em Hã, e aos emins em Savé-Quiriataim”. O autor destaca que na tradição bíblica, este povo é um dos habitantes pré-israelitas de Canaã, e que são descritos como sendo um povo de pessoas altas como os Enaquins ou como gigantes. Thompson (2011, p. 90) também destaca que na Transjordânia eles eram conhecidos por nomes diferentes, sendo que em Moabe eles eram chamados de “Emins”, já em Amom eram denominados de “Zanzumins”. Ele argumenta sobre a possibilidade dos substantivos hebraicos *rapâ* e *rapa'* em 2Sm 21.16, 18, 20, 22 e 1Cr 20.6, 8 estarem relacionados com esta palavra, designando gigantes. No hebraico, o termo *repa'im*

---

<sup>30</sup> J. A. Thompson possui PH.D., é comentarista bíblico possuindo um famoso comentário no livro de Deuteronômio, trabalhou no departamento de estudos do Oriente Médio da Universidade de Melbourne.

aparece para designar as sombras dos mortos no *Sheol*<sup>31</sup> em Sl 88.10; Pv 2.18; 9.18; 21.16; Jó 26.5; Is 14.9 e 26.14, 19. É possível que na tradução judaica este nome tenha sido usado para designar os primitivos habitantes da terra, inclusive pessoas que morreram há muito tempo. Tudo isto pode estar ligado à tradição enoquita dos Vigilantes.

Já no tocante aos versículos 20-21, Thompson (2011, p. 91) diz que assim como Moabe, Amon também foi anteriormente ocupado por um povo descrito como altos como os Anaquins, e que são denominados de os “Zanzumins”. Um fato interessante, e particular, nesta narrativa consiste na afirmação de que foi Yahweh que desapropriou este povo de sua terra, e que a deu aos amonitas. Esta informação é intrigante, primeiro porque Deus aparece beneficiando outra nação que não Israel, o que provavelmente quer indicar o seu papel como o Senhor da história, e segundo porque mostra a intenção divina que sempre está contra os povos descritos como sendo os gigantes, tal qual é descrito do Livro dos Vigilantes, e em toda tradição enoquita. Para o autor, os israelitas chamavam esse povo de Refains, por haver algo de misterioso a seu respeito.

Ao comentar sobre estes versículos de Dt 2, Russell Shedd (2013, p. 253) descreve que os Refains consistiam em uma tribo antiga que vivia na Palestina antes da chegada dos edomitas, amonitas e moabitas, que foram povos que descenderam de Abraão e de sua família. Os Refains já são mencionados, desde os textos que narravam o momento que Abraão ainda estava vivendo na região do Mar Morto (Gn 14.5). Ele também destaca que este povo recebia nomes diferentes, em localidades diferentes, podendo ser denominados de “Zuzins”, “Emins” ou “Enaquins”, sendo sempre descritos como tendo uma altura extraordinária. Shedd (2013, p. 253) afirma a possibilidade do termo “Refains” significar algo semelhante a “super-homens”. Já “Enaquins” é um nome que tem a ideia de “gigantes” como significado mais próximo. Por sua vez, o termo “Emins” pode denotar “seres que amedrontam”. Já os “Zuzins”, ou “Zuzins” pode estar relacionado com “murmuradores”.

É interessante o fato dos edomitas, amonitas e moabitas serem povos que descenderam de Abraão e sua família, nas narrativas bíblicas, pois nos relatos da ocupação das terras de Canaã, só esses três povos receberam sua terra diretamente por uma ação de Deus, e sendo que estas três terras eram ocupadas por gigantes. Yahweh favoreceu estas tribos em detrimento de raças de gigantes. Como já foi dito, talvez a descrição destes eventos tenha paralelo na tradição dos Vigilantes, onde Deus está contra os Nefilins. Neste caso, a tradição pode ter sido desenvolvida afirmando que Deus desfavorece os gigantes, para cumprir suas

---

<sup>31</sup> *Sheol* é um termo hebraico para designar cova, sepultura, portas da morte, mundo dos mortos, inferno (VAN GEMEREN, 2009, p. 394).

promessas feitas a Abraão. É clara a intenção da narrativa sobre a conquista da terra prometida por Israel, de demonstrar que estes só conseguiram vencer as suas batalhas pela ação direta de Deus, pois seus inimigos eram muito mais poderosos do que eles.

Outro relato interessante sobre os Refains se dá em Dt 3.11, onde se diz: “Porque só Ogue, rei de Basã, restou dos refains; eis que o seu leito, leito de ferro, não está, porventura, em Rabá dos filhos de Amom, sendo de nove côvados o seu comprimento, e de quatro, a sua largura, pelo côvado comum?”. Sobre este texto, Thompson (2011, p. 96) destaca quão interessante é o relato que aqui se faz sobre Ogue. Ele é apresentado como sendo o último dos Refains, de forma que seguindo a tradição da narrativa, e do judaísmo que a compôs, esse rei seria um descendente dos antigos habitantes da terra, e não um amorreu (conferir Dt. 2.10-12,20). O texto também fala sobre o seu leito como sendo de ferro, e medindo o equivalente a 4 metros de comprimento e 1,80 metros de largura.

Shedd (2013, p. 255) afirma que não se sabe com exatidão o que significa a expressão “leito de ferro”, principalmente o termo “leito”, do hebraico *‘eres*. Ele diz que o termo pode significar “leito”, “divã”, ou até mesmo “sarcófago”. Segundo Shedd (2013, p. 255), um explorador chamado capitão Condor tentou identificar este objeto com um trono de pedra que ele descobriu na encosta de Rabá, e que tinha as mesmas dimensões citadas na Bíblia. Mas para Thompson (2011, p. 96), esta palavra deve mesmo significar sarcófago, enxergão, ou lugar de descanso. Ele defende que a ideia por trás do texto é de que este sarcófago se tratava de um objeto feito de basalto, que é chamado de ferro devido a sua cor. Ele afirma isso baseado em sarcófagos semelhantes encontrados na Fenícia, como por exemplo, os de Ahiram e Eshmunzar. Mas a narrativa bíblica localiza este em Rabá de Amom.

Como já foi dito, a tradição que menciona gigantes aparece em variados textos do Antigo Testamento (Gn 6.1-4; 14.5; Nm 13.33; Dt 1.28; 2.10-11, 20-21; 3.11; 9.2; Js 11.21-22; 12.4; 13.12; 14.15; 15.13-14; 17.15; 1Sm 17.4-7; 2Sm 21.16, 18, 20, 22 e 1Cr 20.6, 8). Mas ao comentar o texto de Dt 9.2: “povo grande e alto, filhos dos anaquins, que tu conheces e de que já ouvistes: Quem poderá resistir aos filhos de Enaque?”, Thompson (2011, p. 133) defende que era conhecida em Israel essa tradição, e que os autores dos textos bíblicos poderiam a utilizar com finalidades hiperbólicas. Ou seja, destacar o quão grandes e terríveis eram as situações de oposição que Israel enfrentou, e assim enaltecer o prestígio de Yahweh, por ser capaz de derrotar tais inimigos. A isto serviria também a expressão do texto: “Quem poderá resistir aos filhos de Enaque?”. A resposta que o autor bíblico quer destacar em sua narrativa é que Deus pode derrotar qualquer inimigo. Este autor, então, nos favorece com a reflexão sobre quais poderiam ser as motivações do uso da tradição dos gigantes, que

conforme temos visto tem ligação com a tradição dos Nefilins e dos Vigilantes, do judaísmo enoquita.

Russell Shedd (2013, p. 209), ao falar sobre os Anaquins e Refains, comenta que a palavra Anaque, de onde vem o termo Anaquins, significa “colar”, ou também “pescoço comprido”. Segundo a narrativa do Pentateuco, os Anaquins eram uma tribo de gigantes, ou Refains, que também tinha relação com os chamados Nephilins. De acordo com o que está escrito no Antigo Testamento, eles eram descendentes de Hete (Js 15.13; Gn 23.3; cf Js 10.36; 14.12,15). Também é possível que na narrativa bíblica, Golias de Gate, famoso por sua luta contra Davi, seja apresentado como descendente dessa tribo (1 Sm 17.4-7). Na narrativa do livro de 1 Samuel nós vemos que alguns dos anaquins, ou dos gigantes, ainda permaneciam em Gate, Gaza e Asdode (Js 11.22). Segundo Shedd (2013, p. 209), é possível que na história contada na Bíblia, na verdade Golias estaria servindo aos filisteus como mercenário, pois seu nome na verdade tem origem edomita. Os cinco últimos gigantes, ou refains que a Bíblia cita são Sipai, também chamado Safe (2Sm 21.18); Lami, irmão de Golias (2Sm 21. 19); um gigante descrito como tento seis dedos nos pés e nas mãos (1Cr 20.6-8; 2Sm 21.20-22); Isbi-Benobe (2Sm 21.16-17); e Golias (1Sm 17).

### **3. As principais relações entre a tradição dos Vigilantes e o Novo Testamento**

Como vimos, existem narrativas presentes no Antigo Testamento que possuem paralelos com a tradição dos Vigilantes. Mas isto não acontece apenas em textos do Antigo Testamento. Nós também encontraremos estas relações na literatura cristã, podendo estas serem ainda mais fortes neste caso. O cristianismo é herdeiro de muitos dos aspectos da cosmovisão judaica, visto que ele mesmo nasceu dentro do judaísmo. Por isso a relação existente entre os vários tipos de judaísmo, inclusive o seu desenvolvimento posterior no cristianismo, tem sido estudada com muito afinco pela academia. Este trabalho segue um pouco desse espírito. Dentro dessas pesquisas contemporâneas, podemos perceber que as comunidades cristãs tiveram grande apreço pela tradição enoquita, ao ponto do livro de 1 Enoque ter entrado na lista dos livros canônicos da Igreja etíope. Além disso, a literatura enoquita não foi importante para o cristianismo apenas em sua origem. Nós também temos relatos da importância dela em épocas posteriores. Na patrística, vários dos Pais da Igreja, não apenas citaram a tradição dos Vigilantes em seus escritos, mas também debateram a importância e a inspiração do livro de 1 Enoque, assim como a questão da citação que Judas

faz ao mesmo. Justino, o Mártir (100-165 d.C.), baseado nesta tradição, afirmou em sua obra “Apologia” (*apud* Iannuzzi Filho, 2015, p.36):

Antigamente, alguns demônios perversos, fazendo suas aparições, violaram as mulheres, corromperam os jovens [...] Os anjos deixaram-se vencer por seu amor pelas mulheres e geraram filhos, que são chamados demônios. Depois, eles escravizaram a humanidade, algumas vezes por meio de sinais mágicos, outras por terrores e castigos que infligiam, outras ensinando-lhes a sacrificar e oferecer para eles incensos e libações [...] Finalmente, foram eles que semearam entre os homens assassínios, guerras, vícios e todo tipo de maldade.

Também Irineu, bispo de Lyon (130-202 d.C.), em sua obra “Contra as heresias” livro IV, 16.2 e 36.4 escreveu (1995, p.441 e 492):

E Enoc agradou a Deus mesmo sem circuncisão e, sendo homem, foi embaixador junto aos anjos, foi levado, e permanece até hoje, testemunha do justo juízo de Deus, pelo fato de que os anjos transgressores caíram no juízo e o homem que agradara a Deus foi levado à salvação [...] Nos tempos de Noé, com justiça, (o Verbo de Deus) fez cair o dilúvio para exterminar a raça execrável dos homens de então, incapazes de produzir frutos para o Senhor, depois que os anjos rebeldes se misturaram com eles.

Atenágoras (séc. II d.C.), nos v.24-25 de seu livro “Petição em favor dos cristãos”, diz (1995, p.150):

Do mesmo modo, porém, que os homens têm livre-arbítrio podem optar pela virtude e pela maldade [...] assim também os anjos. Uns, que foram imediatamente criados livres por Deus, permaneceram naquilo que Deus os criara e ordenara; outros se orgulharam tanto da natureza, como do império que exerciam, isto é, esse que é príncipe da matéria e das suas formas, e os outros encarregados desse primeiro firmamento - e deveis saber que não afirmamos nada sem testemunhas; expressamos apenas o que foi dito pelos profetas -; estes, por terem caído, em desejo pelas virgens e mostrando-se inferiores à carne [...] Dos que tiveram relação com virgens nasceram gigantes [...] Portanto, esses anjos caídos do céu, que rodam em torno do ar e da terra, e que já não são capazes de subir ao supraceleste, e as almas dos gigantes são os demônios, que andam errantes ao redor do mundo.

Outro que citou a tradição dos Vigilantes foi Clemente de Alexandria (séc. I-II d.C.), que em seu texto “Extratos Proféticos” escreveu (*apud* Iannuzzi Filho, 2015, p.38): “Também de acordo com Enoque, os anjos, que transgrediram, ensinaram aos homens a astronomia, a arte de adivinhação e outras técnicas”. Clemente ainda cita esta tradição em “*Stromateis*” V,I, 10, 1-3. Selecionamos estas citações, sendo que outros Pais da Igreja também escreveram baseados na tradição enoquita, como é o caso de Tertuliano (“De Idolatria” IV.2) e Orígenes

(“Tratado sobre os Princípios I,3.3; IV,35; “*Contra Celsus*” V, 52-55). Orlando Iannuzzi Filho<sup>32</sup> (2015, p.39) afirma que Tertuliano fez muitas referências ao livro de 1 Enoque, por considerá-lo como integrante das Escrituras Sagradas. Por sua vez, Orígenes, apesar de também ser um dos autores que cita a tradição enoquita, defendeu que o livro de 1 Enoque, em geral, não era considerado de origem divina pelas Igrejas.

A importância da tradição enoquita para a patrística, também está presente na discussão sobre a canonicidade do livro de Judas. Por citar literalmente 1 Enoque, a inclusão ou não deste livro no cânon cristão, foi motivo de muita polêmica. Jerônimo (346-420 d.C.), em seu livro “*De Viris Illustribus*”, menciona (*apud* Iannuzzi Filho, 2015, p.40) que muitos não aceitam a epístola de Judas, pelo fato dela citar o livro apócrifo de Enoque. Porém ele afirma que o livro de Judas estava alcançando autoridade e sendo aceito como Escritura Sagrada, devido à sua idade e larga utilização. Sobre a controvérsia da inspiração do próprio livro de 1 Enoque, Agostinho (354-429 d.C.), em sua obra “*Cidade de Deus*” (*apud* Iannuzzi Filho, 2015, p.40), defende que o fato do Livro canônico de Judas citar o profeta Enoque, deve ser levado em consideração para que se defenda que o mesmo escreveu algumas coisas inspiradas. Mas, no entanto, 1 Enoque não se encaixaria nisso, pois trazia em si uma fábula sobre gigantes, não devendo ser considerado Enoque como seu real autor.

A literatura enoquita também gerou grandes debates no período da Reforma Protestante, quando novamente se passou a tratar sobre a Epístola de Judas. Lutero (1483-1546 d.C.) em seu comentário sobre as Epístolas Gerais, afirma (*apud* Iannuzzi Filho, 2015, p.41) que alguns Pais da Igreja não quiseram reconhecer o livro de Judas, por conter uma profecia de Enoque. Mas ele defendeu que Enoque era alguém dedicado à Palavra de Deus, e que havia recebido a tal profecia de Adão, usado pelo Espírito Santo. Também João Calvino (1509-1564 d.C.), em seu comentário sobre a Epístola de Judas, afirma (*apud* Iannuzzi Filho, 2015, p.42) que aceita o livro de Judas como parte das Escrituras Sagradas, baseado no fato dele ser útil, e por não ser contrário a doutrina apostólica. Ele também defende que este livro foi aceito por alguns dos mais capazes teólogos antigos, apesar de reconhecer que alguns não o aceitaram. Calvino defende que a profecia enoquita contida em Judas, não deve ser considerada extraída de nenhum livro apócrifo, mas sim preservada por tradição oral desde Enoque até Judas.

Assim como em boa parte da reflexão judaico-cristã, também atualmente os textos enoquitas são relevantes. A importância deles hoje se encontra nas pesquisas sobre a relação

---

<sup>32</sup> Orlando Iannuzzi Filho é pesquisador e editor de obras sobre literatura enoquita.

existente entre a tradição enoquita e os textos canônicos judaicos e cristãos. Este cenário não se limita à literatura enoquita, uma vez que a erudição contemporânea tem se dedicado ao estudo de toda literatura judaica do segundo templo. A academia reconhece atualmente que, ao contrário do que se afirmava no passado, nos tempos de Jesus, e anteriormente a ele, não existia um só judaísmo, mas sim vários judaísmos diferentes, e inter-relacionados. Esta conclusão ganhou força, principalmente com as descobertas e análise dos manuscritos do Mar Morto. Isso fez com que os estudiosos contemporâneos do Novo Testamento, passassem a dar cada vez mais atenção às influências que o cristianismo recebeu em sua origem dos diversos judaísmos. A análise que enfatizava o pensamento greco-romano, nos estudos bíblicos, teve que dar espaço a estas novas descobertas. E é neste cenário que o estudo da tradição enoquita ganhou força na erudição contemporânea.

Atualmente, os pesquisadores percebem a dificuldade de delimitar bem os aspectos greco-romanos e os judaicos, dentro do Novo Testamento. Mas sem dúvida, o grande desafio é perceber as relações entre os textos canônicos e não canônicos, no judaísmo do segundo templo, e na origem do cristianismo. Será que estas delimitações realmente existiam? E se existiam, será que elas eram totalmente claras? Há um novo e proeminente interesse pelo estudo dos livros apócrifos e pseudoepígrafos, e por se conseguir conhecer os judaísmos do segundo templo, assim como os posteriores a eles. Esta nova possibilidade de comparar os escritos do Novo Testamento, com outras literaturas redigidas em épocas próximas a eles, tem permitido a academia ter um novo entendimento sobre o que os autores cristãos estavam realmente falando em seus textos.

Dentro deste cenário, Guimarães (2013, p. 1) propõe, em outro trabalho seu, que o livro de 1 Enoque é uma importante chave hermenêutica para uma melhor compreensão de escritos bíblicos, e principalmente de escritos do Novo Testamento. Isto por que a literatura enoquita nos ajuda a entender a cosmovisão e a cosmogonia que os judeus possuíam, assim como também os primeiros cristãos. Sobre isso ele afirma (GUIMARÃES, 2013, p. 14):

Através de I Enoque resgatamos crenças do cristianismo primitivo, bem como do judaísmo, como por exemplo: as duas quedas angelicais, os anjos que foram aprisionados em correntes, a decida de Jesus ao Hades, o bode solto a Azazel (prática judaica antiga), a raça de seres híbridos chamados Nephilins, a origem de espíritos maus, a origem da feitiçaria, da astronomia, etc.

Seguindo esta mesma linha de pensamento, James H. Charlesworth<sup>33</sup> (2015, p.23) diz:

Os *Livros de Enoque* são excepcionalmente importantes para a compreensão da cultura e pensamento do judaísmo do segundo Templo. Estas obras são únicas por causa da erudição e brilho preservados e refletidos nelas. Descrever o mundo dos judeus primitivos, como alguns especialistas têm feito, sem incluir os *Livros de Enoque*, é criar uma visão de mundo judaica que nunca existiu.

Como vimos, a tradição dos Vigilantes tem estado presente na reflexão cristã ao longo de variadas eras, incluindo os dias de hoje. Porém, o foco de nossa pesquisa são os escritos cristãos presentes no Novo Testamento. Vários autores chegaram à conclusão de que algumas passagens da literatura canônica cristã possuem clara relação com a tradição dos Vigilantes. Passamos então a analisar a relação entre a tradição dos Vigilantes e o Novo Testamento.

### 3.1. A relação com textos dos Evangelhos

Filipe de Oliveira Guimarães<sup>34</sup> (2015, p. 185) fez um estudo da importância que o livro de 1 Enoque pode ter tido para Jesus de Nazaré. Em sua análise, ele comenta o texto do livro de Mateus no capítulo 25 versículo 31 que diz: “Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, se assentará no trono da sua glória.” Guimarães (2015, p.185) demonstra que essas palavras ditas por Jesus, na narrativa do Evangelho segundo Mateus, lembram muito um texto que se encontra em 1 Enoque 1.9 (*apud* GUIMARÃES, 2015, p. 185):

Olhem, ele vem com miríades dos seus santos para executar julgamento sobre todos, e destruir todos os perversos, e condenar toda a humanidade por todas as mortes perversas que eles têm praticado e pelas orgulhosas e duras palavras que os pecadores perversos têm falado contra ele.

Ao analisar a relação entre estes dois textos, Guimarães (2015, p. 186) destaca que a mesma se dá no campo das ideias, e não que o Evangelho esteja citando explicitamente o livro de 1 Enoque, como acontece em Judas 1.14. Por sinal, ele destaca que a citação que o livro de Judas faz de 1 Enoque, nos serve aqui para comprovar que associar esta literatura enoquita

<sup>33</sup> James H. Charlesworth é P.h.D. e professor da Cadeira de George L. Collord de Língua e Literatura do Novo Testamento. Também é diretor e editor do Projeto dos Manuscritos do Mar Morto do Seminário Teológico de Princeton.

<sup>34</sup> Filipe de Oliveira Guimarães é doutor em ciências da religião, com formação também em teologia e arqueologia. O autor também participou de escavações arqueológicas em Magdala e dedica seu trabalho a implantação da arqueologia da religião no Brasil.

com a tradição que formou o Novo Testamento era uma prática cristã, o que ajuda a perceber a possível interpretação feita em Mateus associando a pessoa de Jesus com o que está escrito em 1 Enoque 1.9. Fazendo a análise de Mt 25.31, o autor destaca que, de forma especial, se sobressai a expressão grega καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ (e todos os anjos com ele), que de forma fácil pode ser relacionada com a expressão que 1En 1.9 traz em seu início: “ele vem com miríades de seus santos”. Apesar da diferença entre o uso da palavra “anjos” em Mateus e “santos” em 1 Enoque, é importante ressaltar que na teologia enoquita o termo “santo” também se relaciona com os anjos.

O autor (GUIMARÃES, 2015, p. 186) também destaca em Mateus a expressão grega υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Filho do Homem). Ele afirma que esta é uma expressão que ocorre com frequência em 1 Enoque, não na parte conhecida como Livro dos Vigilantes, mas sim na denominada Livro das Parábolas, sendo que a teologia da expressão permeia todo o livro de 1 Enoque, dentro do tema do “Messias Glorioso Juiz”. Outro exemplo deste mesmo tema que perpassa 1 Enoque, se percebe na análise que Guimarães (2015, p. 185) faz da parte de Mt 25.31 que diz “então se assentará no trono na sua glória”. Ele diz que este trecho encontra paralelo em 1En 69.27 (*apud* GUIMARÃES, 2015, p. 186): “E ele sentou no seu trono de glória e todo o julgamento foi dado ao Filho do Homem”. Fazendo-se estas considerações, nós vemos os paralelos existentes entre Mt 25.31 e 1 Enoque, principalmente nas partes do Livro dos Vigilantes e no Livro das Parábolas. O autor diz (GUIMARÃES, 2015, p. 187): “existem boas evidências desta associação, o que aumenta a probabilidade de que Jesus de Nazaré tenha utilizado conceitos de 1 Enoque na construção e transmissão de seus ensinamentos”.

Com este autor, parece concordar Aranda Pérez (2013, p. 246), que também entende que existe um tema messiânico perpassando o livro de 1 Enoque, e que especificamente no Livro dos Vigilantes parece apresentar Enoque como um tipo de messias, principalmente quando o patriarca exerce no texto um papel de mediador. Pérez (2013, p. 246) diz que a diferença que existe entre 1 Enoque e o Novo Testamento, no tocante a isto, consiste numa perspectiva radicalmente distinta entre estas duas literaturas. Na literatura cristã, o messias é Jesus de Nazaré e sua função de mediador não se parece com a de Enoque. Para este autor (2013, p. 246), estas duas obras possuem ainda relação em outros temas, com seus respectivos desenvolvimentos e diferenças. Por exemplo, no Livro dos Vigilantes é dito que os seres sobrenaturais malignos continuariam atuando no mundo até o tempo prefixado. No Novo

Testamento, nós vemos a utilização desta ideia, e o desenvolvimento para demonstrar que este tempo já chegou mediante a ação de Jesus como o Cristo (cf. 1En 13;19 e Mt 8.29).

Outro tema apresentado por Pérez (2013, p. 246), que possui relação entre a tradição dos Vigilantes e o Novo Testamento, consiste na irreversibilidade do castigo dos anjos rebeldes e a demonstração da justiça divina mediante este fato (cf. 1En 14 e 2Pe 1.4; Jd 1.6). Além disso, Pérez (2013, p. 246) afirma também que 1 Enoque e o Novo Testamento têm em comum a representação dos lugares onde as almas se encontram após a morte, que temos exemplificada na descrição que é feita na parábola do rico e do pobre Lázaro (cf. 1En 22 e Lc 16.22-26). Também, o tema como o clamor dos justos que se encontram no além, que demandam por justiça possui paralelos entre estas duas tradições (cf. 1En 9.3-10 e Ap. 6.9s). Neste trabalho de análise das relações existentes entre a tradição dos Vigilantes e o Novo Testamento, também precisamos refletir sobre o tema do demoníaco dentro da cosmovisão destes dois materiais literários.

A parte do Novo Testamento que mais desenvolve a ideia de espíritos imundos, demônios e outros semelhantes são os Evangelhos, especialmente os Sinóticos. Terra (2012, p. 124) afirma que dentre os Evangelhos, Marcos tem um considerável conjunto de textos que trata sobre possessões e ações demoníacas. Ele também defende que em todos os relatos de exorcismos descritos em Marcos (1.23-28; 3.10-12; 3.20-30; 5.1-20; 7.24-30; 9.14-27), nós temos a presença dos chamados “espíritos imundos”, que são figuras bem presentes também na tradição dos Vigilantes. O autor (TERRA, 2012, p. 131) destaca que não apenas no Evangelho segundo Marcos, mas em todos os Sinóticos, não existe uma clara distinção entre os “espíritos imundos” (*pneûma akatharthon*) e os “demônios” (*daimonion*), sendo que os termos são utilizados enquanto sinônimos, parecendo descrever os mesmos seres. Ou seja, os demônios são os espíritos imundos (também cf. Lc 4.31-37; Mt 8.28-34; Lc 8.26-39; Mt 15.21-28; Mt 17.14-21; Lc 9.37-43).

Para Terra (2012, p. 138), a prática dos Evangelhos Sinóticos de se referir aos demônios, descrevendo-os como espíritos que são “imundos”, está relacionada à tradição enoquita. O autor (TERRA, 2012, p. 140) explica que na tradição enoquita, o resultado da relação entre os Vigilantes e as mulheres foi o nascimento de filhos descritos como gigantes, sendo fortes e grandes. Aos serem aniquilados por Deus, estes seres tiveram seus espíritos liberados para vagarem sobre a terra, e passam no texto a serem descritos como sendo espíritos maus (1En 15). É perceptível que os espíritos que aparecem nos Sinóticos possuem a mesma liberdade citada no Livro dos Vigilantes (cf. Lc. 11.24). Ao longo das tradições judaicas, devido ao fato desses espíritos não possuírem mais corpo próprio, se desenvolveu a

crença de que os mesmos poderiam possuir o corpo de outros seres, principalmente o de humanos. Este fato pode ser facilmente percebido também nos Sinóticos, onde os espíritos malignos possuem não apenas corpos de humanos, mas também de animais (cf. Mc 5.1-20).

Terra (2012, p. 141) afirma que tanto na tradição dos Vigilantes como nos Sinóticos, estes espíritos saem de um corpo e passam a vagar. Os relatos descrevem os possuídos em um quadro de violência, podendo a possessão proporcionar aos possessos inclusive, uma força sobre-humana. Na literatura enoquita, os espíritos dos gigantes, que são os espíritos malignos, estão sobre a terra para atormentar aos homens. Esta descrição é semelhante as que os Evangelhos também fazem, onde os espíritos não apenas fazem tudo isto, mas chegam a causar inclusive doenças. Em ambas as tradições, estes espíritos aparecem como estando em grande número sobre o mundo, e possuindo um líder.

Este autor (TERRA, 2012, p. 124) diz que outro tema importante para a análise que estamos realizando trata sobre o conhecimento cósmico dos seres demoníacos. No Livro dos Vigilantes, nós temos o relato que existem ensinamentos celestiais especiais que quando são revelados causam desgraças. Na narrativa sobre Azazel, nós temos a crença que seres celestiais caídos possuíam e disseminaram este tipo de ensinamento. De forma paralela, no Evangelho segundo Marcos, os demônios possuem um conhecimento especial sobre Jesus, que consiste em seu segredo messiânico. Mas, um fato que merece destaque sobre esta questão, é que na tradição enoquita, não é explicitado que os espíritos dos gigantes mortos possuíssem este mesmo tipo de sabedoria. Porém, Terra afirma (2012, p. 142):

Contudo, como acontece nas releituras dos pais apostólicos, e Tertuliano é um exemplo, não há uma diferenciação clara entre as características dos Vigilantes (pais) e os Gigantes/ seus espíritos (filhos) [...] Assim, em Marcos os seres malignos possuem um conhecimento especial ou cósmico, que o Evangelho utiliza em seu esquema redacional para o segredo messiânico. Os temas de violência e conhecimento, em especial o da violência (comuns às tradições de Enoque ligados aos espíritos dos Gigantes, que são, por sua vez, resultado da narrativa dos Vigilantes), aparecem de forma bem nítida nos Sinóticos. Essas imagens estão ligadas a de causadores de problemas, doenças, tentação e outras mazelas e perpassam todo o imaginário do segundo templo.

O autor (TERRA, 2012, p. 143) descreve que dentro no gênero literário apocalíptico, cujo qual a literatura enoquita pertence, e conseqüentemente numa cosmovisão apocalíptica, os seres malignos são colocados em uma perspectiva dualista, estando em oposição a Deus. Este também é um cenário que nós encontramos nos Sinóticos, mais especificamente nos afrontamentos a Jesus. Ele (TERRA, 2012, p. 146) também defende a possibilidade de que a

narrativa dos anjos Vigilantes, após muitas releituras e apropriações nas diferentes tradições dentro do judaísmo, se desenvolveu até a cosmovisão do demoníaco designando-os como “espíritos imundos”. Os Sinóticos podem demonstrar esta cosmovisão que pode ter se tornado comum nas regiões da Palestina, oriunda das narrativas judaicas que também foram influenciadas pela tradição enoquita dos Vigilantes. Este autor chega à seguinte conclusão (TERRA, 2012, p. 147): “Assim, ao lermos a impureza dos demônios nos Sinóticos nessa perspectiva, podemos possivelmente chegar à seguinte hipótese sobre o demoníaco nos Sinóticos: ‘de Vigilantes os anjos tornaram-se espíritos imundos’”.

Quem faz uma análise muito semelhante é Mariana Aparecida Venâncio<sup>35</sup> (2014, p. 152). Ela defende que é muito plausível que 1 Enoque era um texto bem conhecido dentro dos mais variados círculos judaicos, nos períodos que se aproximavam do início da era cristã. Este fato pode ter sido determinante para que a tradição dos Vigilantes tenha exercido influência, não apenas sobre o judaísmo, mas também sobre o cristianismo. A autora também afirma (VENÂNCIO, 2014, p. 152) que nos quatro relatos que o Evangelho segundo Marcos tem sobre exorcismos (1.21-28; 5.1-20; 7.24-30; 9.14-29), os demônios são denominados de “espíritos impuros” (*pneûma akátharthon*). Para ela, os conceitos de “demônios” e “espíritos imundos” se confundem, havendo apenas uma pequena distinção, que consiste no fato dos espíritos imundos poderem possuir seres humanos, e que sua condição está indicada por este termo. Venâncio (2014, p. 153) nos lembra de que de forma paralela, também 1 Enoque narra que aqueles Vigilantes que abandonaram sua posição celestial original, são adjetivados como impuros. Ela relata que também os espíritos dos filhos dos Vigilantes foram separados de seus corpos e condenados a vagar pela terra, como uma espécie de prisão até o julgamento final. Ou seja, nós temos ambos os seres sendo relatados como seres malignos.

A autora (VENÂNCIO, 2014, p. 152) defende que as características do demoníaco na tradição dos Vigilantes, se assemelham com as dos espíritos imundos de Marcos. Em ambos os casos, os seres malignos são violentos e causam grande corrupção e dor, especialmente aos seres humanos. Ela também afirma que já outras obras haviam citado os seres demoníacos da tradição dos Vigilantes, se utilizando da designação “espíritos imundos”, sendo exemplos disso o Livro dos Jubileus, Testamento dos Doze Patriarcas, os Oráculos Sibilinos, Documento de Damasco, 2 Baruc, 2 Enoque, além de manuscritos como 4Q180 e 1QapGn. Ela (VENÂNCIO, 2014, p. 154) afirma categoricamente que a visão do mal e do demoníaco no Novo Testamento tem como pano de fundo a tradição enoquita. Esta afirmação está

---

<sup>35</sup> Mariana Aparecida Venâncio é teóloga formada pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora.

baseada principalmente por ser inegável o conhecimento que os primeiros autores cristãos tinham do livro de 1 Enoque, e pela aproximação da ideia que o Novo Testamento tem sobre o demoníaco com a tradição dos Vigilantes, de forma que não pode ser percebida nestas proporções em relação a nenhuma outra literatura, nem mesmo na Bíblia hebraica.

### 3.2 A relação com Escritos Paulinos

Outro texto do Novo Testamento que merece nossa reflexão, é o encontrado em 1 Coríntios 11.2-10, que diz:

De fato, eu vos louvo porque, em tudo, vos lembrais de mim e retendes as tradições assim como vo-las entreguei. Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo. Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua própria cabeça. Toda mulher, porém, que ora ou profetiza com a cabeça sem véu desonra a sua própria cabeça, porque é como se a tivesse rapada. Portanto, se a mulher não usa véu, nesse caso, que rape o cabelo. Mas, se lhe é vergonhoso o tosquiar-se ou rapar-se, cumpre-lhe usar véu. Porque, na verdade, o homem não deve cobrir a cabeça, por ser ele imagem e glória de Deus, mas a mulher é glória do homem. Porque o homem não foi feito da mulher, e sim a mulher, do homem. Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, e sim a mulher, por causa do homem. Portanto, deve a mulher, por causa dos anjos, trazer véu na cabeça, como sinal de autoridade. No Senhor, todavia, nem a mulher é independente do homem, nem o homem, independente da mulher. Porque, como provém a mulher do homem, assim também o homem é nascido da mulher; e tudo vem de Deus. Julgai entre vós mesmos: é próprio que a mulher ore a Deus sem trazer o véu? Ou não vos ensina a própria natureza ser desonroso para o homem usar cabelo comprido? E que, tratando-se da mulher, é para ela uma glória? Pois o cabelo lhe foi dado em lugar de mantilha. Contudo, se alguém quer ser contencioso, saiba que nós não temos tal costume, nem as Igrejas de Deus.

Sobre este texto, é importante que se destaque que, em sua forma escrita no grego, a palavra “véu” não é utilizada, sendo que a menção literal é a uma cabeça descoberta. Alguns estudiosos têm destacado que as mulheres em Corinto utilizavam na cabeça um diadema como sinal de que era casada, algo análogo às alianças que utilizamos hoje como símbolo de nosso matrimônio. A preocupação central de Paulo, então, seria que as mulheres não estivessem utilizando o símbolo de respeito a seus maridos, ou seja, que elas fossem rebeldes. Já sobre a possível relação que este texto possa ter com a tradição dos Vigilantes, comenta André Luiz do Amaral<sup>36</sup> (2008, p. 132). Primeiramente, ele destaca que o foco de sua análise é o v.10, e que apesar de sua singularidade dentro do próprio texto, ele não deve ser analisado

<sup>36</sup> André Luiz do Amaral é teólogo pelo Seminário Teológico Rev. Antonio de Godoy Sobrinho e ministro da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

fora do conjunto maior da perícopes, que é composta pelos v. 2-16. Isto porque o v. 10 é importante dentro da coesão, da retórica e da estilística do texto em questão. Mas o autor ainda destaca que o v. 10 pode aparentar estar deslocado para qualquer que fizer uma leitura mais superficial, além de possuir um caráter enigmático. Afinal, o que as mulheres têm a ver com os anjos? Em busca desta resposta, Amaral (2008, p. 132) começa sua argumentação destacando que um dos principais comentaristas deste texto, dentro da história da Igreja, foi Tertuliano na obra “*De Virginibu Velandis*”, e que o mesmo nos ajuda a perceber que a ideia da cabeça coberta está relacionada com a virgindade da mulher. Havia uma preocupação sobre a manutenção da pureza sexual, uma vez que esta também se misturava com a pureza ritual.

O autor (AMARAL, 2008, p. 132) também afirma que cobrir a cabeça liturgicamente, pertencia à cosmovisão não só de romanos e judeus, mas de boa parte do mundo antigo. Ele também defende que situar o v.10 dentro da narrativa maior de 1Co 11.2-16 é importante para demonstrar que para Paulo, o principal lugar de encontro entre as mulheres e os anjos era o culto. Além disso, Amaral quer demonstrar que este pequeno trecho está baseado em uma tradição muito maior. O nosso esforço nesta análise é discutir se existe relação desta passagem com a tradição dos Vigilantes. Amaral acredita que sim, e para exemplificar ele cita um texto que preserva a tradição dos Vigilantes, o Testamento dos Doze Patriarcas, que no Testamento de Rubem 5.3-6 diz (*apud* AMARAL, 2008, p. 134):

O anjo do Senhor me disse que as mulheres são dominadas pelo espírito da fornicção muito mais que os homens; e nos seus corações elas conspiram contra os homens. E através de seus adornos elas enganam primeiro a mente deles, e pelo brilho dos olhos instilam veneno, e então, tendo completado o ato, os levam cativos. Fugam, portanto da fornicção, meus filhos, e ordenem às suas esposas e filhas que não enfeitem nem suas cabeças nem seus rostos para iludir a mente: porque toda mulher que usar estas astúcias será reservada para a punição eterna. Pois foi assim que seduziram os Vigilantes antes do dilúvio.

O autor (AMARAL, 2008, p. 134) nos lembra de que esta narrativa do Testamento de Rubem, está associada ao texto de 1En 6-11, onde os anjos Vigilantes desejaram possuir as mulheres que acharam formosas e belas. No Livro dos Vigilantes, esta união foi a responsável pelo mal no mundo e pelo nascimento de seres demoníacos. Amaral (2008, p. 134) então defende que Paulo conhecia e cria nesta tradição, assim como sua comunidade, e que existia um sentimento em seu tempo de que não seria sensato provocar os anjos novamente, como tinha acontecido nos tempos anteriores ao dilúvio. Além deste fato, como já mencionado,

Paulo também parece acreditar em uma longa tradição que falava sobre a presença de anjos durante os serviços de culto. Esta tradição, por exemplo, é encontrada nos documentos de Qumran. Também a narrativa sobre Susana, pertencente em algumas tradições à literatura de Daniel e também presente em Qumran, reúne juntos estes mesmos temas: mulher, retirada do véu, anjo presente na assembleia.

Então, para Amaral (2008, p. 136), a cosmovisão por trás de 1Co 11.10 está relacionada com a tradição dos Vigilantes, e se baseia no fato de que os anjos participam do culto a Deus, e por isso as atitudes das mulheres devem ser prudentes, pois podem influenciá-las positivamente ou negativamente. Visto que estar sem o véu tem a ideia de desvelar, ou revelar algo que está oculto, estando relacionado com sensualidade feminina, é reforçado o pudor que as mulheres devem ter, visto que não se pretende prejudicar os enviados do Senhor. O texto parece pressupor que nas reuniões comunitárias, o mundo celeste toca o mundo dos seres humanos e com ele se mistura. É preciso, então, se ter zelo por este momento sagrado.

Também Anderson Dias de Araújo<sup>37</sup> (2008, p. 141) concorda com esta interpretação da relação de 1Co 11.2-16 com a tradição dos Vigilantes. Ele lembra que este texto é de difícil interpretação. Este complicado trecho já foi acusado de não possuir coerência interna, chegando ao ponto de alguns afirmarem que essa passagem não é da autoria de Paulo, mas sim uma interpolação posterior. Também sobre o cenário completo da narrativa que é composta dos versículos 2-16, Araújo (2008, p. 145) trata da controvérsia sobre o propósito desta passagem. Estará Paulo querendo tratar exatamente do que? Homossexualidade, androgenia, libertinagem por parte das mulheres, a necessidade das mulheres usarem o véu no culto, primazia do patriarcado, controvérsias de gênero e poder. Qual destes temas Paulo estaria querendo abordar? O que podemos observar com clareza é que a grande questão da narrativa, diz respeito a algum comportamento que existe dentro da Igreja dos coríntios, e que o apóstolo julga errado.

Na análise que este autor (ARAÚJO, 2008, p. 158) faz do v.10, ele defende que Paulo está usando os anjos como argumento dentro da sua explanação aos coríntios. O autor destaca que este fato está baseado na proliferação e delineamento do papel de seres celestiais, como característica marcante do judaísmo do segundo templo. Ele explana que esses seres angelicais muitas vezes foram denominados como mensageiros de Yahweh, anjos, filhos de Deus, Santos, deuses, e até mesmo estrelas. Era comum nesta época, e temos os escritos de Qumran para nos ajudar nesta percepção, acreditar-se que estes seres celestes estavam

---

<sup>37</sup> Anderson Dias de Araújo é Bacharel em Teologia pela Mackenzie e mestre em Ciências da Religião pela UMESP. Também é integrante do Grupo Oracula de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã.

presentes na criação, além de também comparecerem nos cultos e nas assembleias do povo de Deus. Sobre a crença que se desenvolveu a respeito dos anjos no judaísmo intertestamentário, o autor (ARAÚJO, 2008, p. 158) afirma:

Exerciam vários papéis: testemunhas de Deus (1 Enoque 10); exército de Deus (Dan 10,13; 1 Enoque 1,9; 1QM 9,15-16); curadores de Deus (1 Enoque 40,9); mensageiros e intérpretes de Deus (1 Enoque 10,1-3; Dan8,16 e 9,21-27); reportam a Deus os atos daqueles que infringem a lei (Jub 4,6; cf. 1 Enoque 99,3); mediadores na entrega da lei (Gal 3,19); observam e acompanham o desenvolvimento do Evangelho (1 co 4,9; Ef 3,10; 1Pe 1,12; Hb 1,14) e guardiões da ordem da criação (1 Enoque 21-32) e ordem no culto (IQM 7.4-6). Jervis cita um exemplo onde Filo de Alexandria diz que “Deus comunica-se por meio dos anjos – eles são os olhos e os ouvidos do Grande Rei”. Enfim, os exemplos são muitos, mas pelos poucos apresentados, pode-se perceber o papel proeminente que os anjos desempenhavam no Judaísmo intertestamentário.

Araújo (2008, p. 158) defende que nos tempos de Paulo, a tradição dos Vigilantes era bem conhecida. Como o texto de 1 En 6-11 circulava naquela época, as comunidade judaico-cristãs conheciam a narrativa de que os anjos teriam tido relações com mulheres, e das consequências desastrosas dessa união, inclusive o surgimento de demônios, e por meio deles a depravação da humanidade. A partir disto, o autor (ARAÚJO, 2008, p. 167) acredita que o fato de 1Co 11.10 relacionar os anjos ao dever das mulheres de cobrir a cabeça como sinal de autoridade, é indício que este texto sofreu influência tanto de Gênesis 6.2, como também da expansão deste no Livro dos Vigilantes.

Araújo (2008, p. 167) também afirma que normalmente o termo grego ἐξουσία (*exousia*), que no texto está associado à mulher, tem sido entendido como uma declaração de que ela deveria trazer sobre sua cabeça um sinal de autoridade externa a ela, normalmente atribuído a autoridade do seu marido. Ou seja, a construção do entendimento coloca a mulher em perspectiva passiva. Porém, o autor (ARAÚJO, 2008, p. 168) afirma que o termo grego está na voz ativa e não passiva, falando do dever da mulher exercer autoridade sobre ela mesma, sobre sua própria cabeça, e ser responsável pelos atos que comete. A mulher não deveria usar da liberdade que a nova vida cristã concede a ela, para trazer escândalo na sociedade que ela vivia, incluindo desonra para seu pai ou marido. A intenção de Paulo seria defender a liberdade da mulher, sendo que esta deveria ser usufruída de forma responsável e sem constranger ninguém.

A isto se acrescenta a presença de anjos em 1Co 11.10, segundo o autor (ARAÚJO, 2008, p. 169). Ele destaca que algumas interpretações já tentaram entender estes “anjos”

mencionados no texto, como sendo “mensageiros” humanos, que poderiam estar de visita naquela Igreja e se escandalizariam por ver as mulheres desveladas. Mas esta não seria a interpretação mais adequada, principalmente pelo fato de Paulo nunca usar o termo “anjos” para se referir a “mensageiros”, apesar de outras passagens do Novo Testamento o fazer. Araújo (2008, p. 169) prefere entender que a crença que está por trás do texto, e que era muito comum neste tempo, era que os anjos eram seres que faziam parte da estrutura no universo, e que eram observadores da vida cristã, chegando ao ponto de algumas pessoas acreditarem que eles assistiam aos cultos realizados pelas comunidades.

Então, na interpretação que Araújo (2008, p. 170) faz de 1Co 11.10, o véu deveria ser usado para que os anjos não cobiçassem as mulheres, não por ser um instrumento mágico, mas como um importante indumento que era um sinal da responsabilidade que ela tinha sobre si mesma. Ou seja, se elas despertassem a lascívia dos anjos, elas também teriam certo tipo de culpa sobre a situação. Mas o que queremos destacar aqui, é que para o autor (ARAÚJO, 2008, p. 171) este texto Paulino está relacionado com a tradição dos Vigilantes, sendo inclusive influenciado por ele. Ele destaca que existe pelo menos duas fortes conexões entre 1Co 11.10 e o Livro dos Vigilantes. A primeira diz respeito à presença dos anjos no culto, que somado ao desvelamento das mulheres, poderiam acarretar em que estes se entregassem novamente à lascívia, e uma possível transgressão dos limites estabelecidos por Deus entre os céus e a terra. A segunda é derivada da primeira, pois consiste na ideia de que a mulher tem parte da responsabilidade de não permitir que esta transgressão dos anjos Vigilantes aconteça.

É possível para nós percebermos um diálogo entre a posição de Anderson Dias de Araújo com a de Leon Morris<sup>38</sup>. Morris (1981, p. 123), na análise que faz de 1Co 11.10, concorda com Araújo a respeito da referência feita à mulher e sobre o “poder sobre a sua cabeça”. Ele alega que o termo tem sentido de autoridade, e que o contexto ao redor parece exigir a interpretação, de que a intenção de Paulo neste versículo era falar sobre um símbolo de sujeição que a mulher deveria ter, provavelmente vinculada a seu marido. Mas o autor (MORRIS, 1981, p. 123) afirma que a construção do texto no grego aponta mais para um sinal de autoridade que a mulher possui. Esta ideia também se baseia em que no oriente o véu é visto como sinal de poder, honra e dignidade para a mulher. Ela pode ir para onde quiser com o véu, e assim deve ser respeitada, de tal modo que é indecoroso ficar observando uma mulher na rua quando ela está velada. Porém, ela sem o véu pode acabar sendo desrespeitada.

---

<sup>38</sup> Leon Morris é considerado um dos mais respeitados especialistas evangélicos em Novo Testamento. Foi diretor do *Riddlley College*, em Melbourne, Austrália, e lecionou Novo Testamento, na condição de professor-visitante, na *Trinity Evangelical Divinity School*.

Então Morris (1981, p. 123) também defende que Paulo está destacando que a mulher defende a sua própria autoridade e dignidade ao cobrir a cabeça, embora isso não anule o fato de que ela também reconhece seu papel de submissão. Sobre a questão dos anjos em 1Co 11.10, o autor (MORRIS, 1981, p. 124) também percebe no texto a presença da tradição que acredita na companhia de anjos com os crentes, sobretudo nos cultos. Na tradição por trás do texto, os anjos estão lá e observam o que as pessoas fazem. Porém, este autor não concorda com as perspectivas anteriormente apresentadas, no tocante a crença por trás desse texto, de que o uso do véu era necessário para que as mulheres não viessem a ser alvo da cobiça de anjos. Apesar de reconhecer que esta tradição está relacionada com Gn 6.2, Morris (1981, p. 124) não acredita que ela também está presente em 1Co 11.10, e se baseia principalmente a partir da cosmovisão dualista, que separa os anjos bons dos maus, e onde somente os seres angelicais malignos iriam cobiçar as mulheres.

Para o autor (MORRIS, 1981, p. 124), não há razão para acreditarmos que quando o texto de 1Co 11.10 fala da presença de anjos no culto, sem qualificá-los, está se referindo aos anjos malignos. É difícil inferir que eles cressem na presença de anjos malignos os assistindo durante o culto a Deus, visto que se baseavam em uma visão dualista. Ele também defende que não há motivo que os levasse a acreditar que esses anjos só pudessem ser tentados durante o culto. Por isso, Morris (1981, p. 124) defende que a ideia por trás do texto de 1Co 11.10, é que os anjos estão sim presentes com os crentes, especialmente nos cultos, mas ocupando o papel de agentes de Deus para castigar e recompensar. Eles estariam a observar os fiéis, e não devem encontrar as mulheres com atitudes indecentes na presença deles. Eles cumpririam também, ao fazer isto, o papel de serviço aos homens (Hb. 1.14). Esta ideia encontraria paralelos inclusive nos Rolos do Mar Morto, por exemplo. Em certos pontos, então, este autor concorda com as considerações anteriormente feitas, mas discorda sobre esta questão específica.

Além destes autores, também Terra (2012, p. 118) comenta sobre 1Co 11.10. O autor afirma que nós encontramos os indícios da tradição dos Vigilantes neste texto. Ele defende que os temas principais que são abordados neste texto são a submissão da mulher para com o homem e a ordem no culto. Visto que elas deveriam estar submissas a seus maridos, o ato de deixar seus cabelos soltos é visto com escandaloso e um desrespeito aos seus esposos, uma vez que soltar os cabelos, na tradição judaica e romana, era extremamente libidinoso e sensual. O autor (TERRA, 2012, p. 119) também afirma que a leitura correta de 1Co 11 deve ser feita à luz da tradição dos Vigilantes, assim como da cultura greco-romana e judaica. Baseados nestas fontes, podemos inferir que com o fim de não atrair os anjos, Paulo adverte

as mulheres a manterem escondidas as partes de seu corpo que teriam apelo erótico, segundo o autor. Toda essa preocupação seria para que a tragédia que aconteceu antes do dilúvio não voltasse a acontecer. Segundo esta interpretação, realmente existe uma relação muito forte entre 1Co 11.10 e a tradição dos Vigilantes.

Terra (2012, p. 118) ainda defende que outro texto paulino pode estar relacionado com o que foi dito aqui sobre 1Co 11.10, a saber 1Tm 2.9-11. Ele afirma isso se lembrando da narrativa de 1En 8, onde Azazel ensina as mulheres a se ornamentarem, sendo que este ensino é visto como algo ruim, comparável ao ensinamento sobre as armas. Então a ênfase em adornos por partes das mulheres sinalizaria um apego a coisas não apenas fúteis, mas também desprezíveis ligadas inclusive a revelações impróprias de seres demoníacos. É neste contexto que o autor (TERRA, 2012, p. 118) percebe em 1Tm 2.9-11 esta repulsa de que as mulheres ornamentem como algo relevante em suas vidas. Também no contexto maior de 1Tm 2.9-16, nós teremos que esta discussão é feita no âmbito do tema da submissão da mulher ao seu marido. 1Tm 2.9-16 diz:

Da mesma sorte, que as mulheres, em traje decente, se ataviem com modéstia e bom senso, não com cabeleira frisada e com ouro, ou pérolas, ou vestuário dispendioso, porém com boas obras (como é próprio às mulheres que professam ser piedosas). A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio. Porque, primeiro, foi formado Adão, depois, Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Todavia, será preservada através de sua missão de mãe, se ela permanecer em fé, e amor, e santificação, com bom senso.

### **3.3 A relação com as Epístolas Gerais**

Continuando nossa análise da relação de textos do Novo Testamento com a tradição dos Vigilantes, chegamos às chamadas “epístolas gerais”, de forma especial 1Pe, 2Pe e Jd. Nestes livros, nós também encontramos fortes paralelos com a cosmovisão defendida pelo Livro dos Vigilantes. Talvez essa relação se destaque mais nestes três livros do Novo Testamento, devido ao fato de que estas cartas parecem ter dependência mútua, sobretudo 2Pe e Jd, conforme a academia tem defendido. Começamos nossa análise com a perícopes de 1Pe 3.18-22 que diz:

Pois também Cristo morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus; morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito, no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão, os quais,

noutro tempo, foram desobedientes quando a longanimidade de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca, na qual poucos, a saber, oito pessoas, foram salvos, através da água, a qual, figurando o batismo, agora também vos salva, não sendo a remoção da imundícia da carne, mas a indagação de uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo; o qual, depois de ir para o céu, está à destra de Deus, ficando-lhe subordinados anjos, e potestades, e poderes.

Sobre este texto, nós temos o comentário de Eric F. Mason<sup>39</sup> (2014, p. 75). Ele inicia seu trabalho já afirmando que muitos acadêmicos concordam que a tradição dos Vigilantes está presente em 1Pe 3. Na verdade, é destacado como o livro de 1 Pedro como um todo pressupõe uma cosmovisão apocalíptica muito similar a que encontramos no livro de 1 Enoque, principalmente na defesa que o *eschaton* e o juízo final são iminentes. É garantido por esta obra que, apesar da tribulação do tempo presente, Deus tem uma recompensa para o justo, e ela um dia será conhecida (1Pe 1.3-12). Mas o fato que aproxima mais a carta de 1 Pedro ao Livro dos Vigilantes é a suposta narrativa da viagem de Jesus ao submundo (1Pe 3.19-20). Esta perícopes se aproxima muito da narrativa do livro de 1 Enoque, onde Enoque interage com os Vigilantes rebeldes. A crítica que 1Pe 3.3 faz aos apegos das mulheres aos adornos, enfeites, tranças, roupas finas, pode também pressupor a Tradição dos Vigilantes e a sedução que as mulheres causaram nos anjos, além do fato de terem sido estas a ensiná-las a se adornarem, conforme já vimos.

Mason (2014, p. 76) explica que por muito tempo houve uma inquietação sobre quem seriam esses “espíritos em cadeia” para os quais Jesus teria proclamado. A interpretação mais usual era que se tratavam de pessoas mortas, apesar da dificuldade que esta interpretação sempre trouxe. O autor (MASON, 2014, p. 77), porém defende que esta não é a melhor interpretação desta passagem, e que ela na verdade pressupõe o relato da tradição dos Vigilantes. Ou seja, os “espíritos em cadeias” seriam os espíritos malignos aprisionados, conforme vemos no Livro dos Vigilantes. Esta interpretação também está de acordo com a análise do grego, pois a utilização no plural do termo πνεύματα (*pneumata*) é usualmente feita no Novo Testamento para se referir a seres espirituais malévolos, e não a seres humanos. Também o conteúdo do que foi proclamado, ou pregado por Jesus não se trata de uma mensagem evangelística, *kerigmática*, no sentido do que se usa para conduzir alguém à conversão e salvação.

---

<sup>39</sup> Eric F. Mason é um importante teólogo que possui seu Ph.D. pela Universidade de Notre Dame. Ensina nas áreas de Novo Testamento e do Judaísmo do Segundo Templo, e seus interesses de pesquisa focalizam na Epístola aos Hebreus, 1-2 Pedro e Judas, e os Pergaminhos do Mar Morto. Leciona na *Judson University* e é vice-presidente nacional da *the national honor society for students in religious studies and theology*.

No tocante ao conteúdo da proclamação feita por Jesus, Mason (2014, p. 77) afirma que este tipo de intenção evangelística que procura conduzir à conversão, só faria sentido se os destinatários fossem humanos, mesmo que esta interpretação tenha sido muitas vezes defendida. Mas como ele não acredita que no texto Jesus foi proclamar a humanos mortos, mas sim a seres espirituais malignos, o conteúdo da proclamação deve ser entendido de forma diferente. Para ele, a proclamação consiste na confirmação da parte de Deus, a respeito da vitória sobre o mal através da morte e da ressurreição de Jesus. Esta interpretação é ainda apoiada pelo fato de que o conceito de prisão existente neste texto estar relacionada com a prática do mundo antigo, onde o encarceramento não era visto como a forma de punição, por pior que as condições pudessem ser, mas sim uma fase preliminar ao julgamento ou ao castigo. Era um período em que o juízo e a punição de fato eram aguardados, diferentemente dos tempos atuais onde a prisão é o próprio castigo. Esta interpretação também aproxima 1Pe 3 ao livro dos Vigilantes, no qual os Vigilantes são aprisionados para aguardar seu julgamento futuro.

Mason (2014, p. 77) defende que o texto de 1 Pedro não é claro sobre a localização desses espíritos em prisão, mas que a erudição contemporânea rejeita em grande parte as interpretações anteriores que, provavelmente influenciadas por formulações de credos, afirmam que Jesus desceu à morada dos mortos para pregar, no período entre sua crucificação e ressurreição. No texto de 1Pe Jesus foi proclamar aos espíritos no v. 19, e foi para o céu (πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν) no v.22. A correlação desses versículos é importante para se realizar a interpretação, e para perceber o gráfico que é construído no texto que culminará na ascensão de Jesus para estar sentado à direita de Deus, depois de sua ressurreição. Sobre a localização dessa prisão dos espíritos, o autor (MASON, 2014, p. 78) informa que apesar do livro de 1 Enoque a localizar embaixo da terra, o livro de 2 Enoque a localiza no segundo céu, o que poderia se encaixar melhor com a ideia de Jesus ter ido lá por ocasião de sua ascensão. Mas ele destaca que não há uma tradição uniforme, nos textos judaicos do segundo templo ou no Novo Testamento, sobre a localização deste lugar, de tal forma que estas ambiguidades dificultam a interpretação da cosmovisão por trás do texto. Porém, a importância maior que 1Pe 3 dá não é ao fato de onde Jesus foi pregar aos espíritos em prisão, mas como o fez isso, o que nos ajuda diante deste impasse.

Concorda com esta interpretação de 1Pe 3.18-22 Thomas R. Schreiner <sup>40</sup>(2003, p. 179). Para melhor entender a mensagem contida nos v.18-22, ele nos remete à discussão que está acontecendo ao redor desta perícopa. Nos v. 13-17, os crentes devem estar cheios de confiança e não se entregar ao medo, uma vez que está garantida a promessa de sua herança escatológica. É dentro desta temática que os v.18-22 são iniciados, e eles tem por propósito demonstrar, enquanto modelo de esperança e ação, o fato de Cristo também ter percorrido o caminho de sofrimentos em direção à glória. Sendo assim, o sofrimento não deve ser visto como sinal do desagrado divino, muito pelo contrário. A mensagem do texto está baseada na ideia de que aqueles que sofrem por Cristo serão glorificados como ele também o foi. Dai se segue a narrativa que é o nosso foco, e o autor diz (SCHREINER, 2003, p. 180) que apesar da dificuldade de sua interpretação, ele pode ser entendido a partir de três pontos principais.

Schreiner (2003, p. 180) afirma que o primeiro dos principais pontos do texto, se baseia na afirmação de que Cristo sofreu pelos injustos a fim de trazer crentes para Deus (v.18). O segundo ponto descreve que foi pelo poder do Espírito Santo que ele ressuscitou dos mortos, e pôde proclamar vitória sobre os espíritos demoníacos (v.18-19). Por fim, o último ponto descreve como ele está exaltado nas alturas como o Senhor ressurreto, e como em sua ascensão ele submeteu a si todos os poderes demoníacos (v.22). Então, o ensino principal do texto é que os crentes não precisam temer que o sofrimento venha a vencê-los, pois irão compartilhar do mesmo destino de seu Senhor, cujo sofrimento garantiu a vitória sobre todos os poderes hostis. Os crentes são chamados a serem semelhantes a Noé, que era uma pequena minoria diante de um mundo hostil, mas teve segurança em seu futuro quando veio o julgamento. O símbolo da sua salvação, no lugar do dilúvio, é o batismo por meio do qual os crentes apelaram a Deus para lhes dar uma boa consciência, com base na crucificação (v.18) e ressurreição (v.21) de Jesus Cristo.

Após contextualizar a seção que estamos a analisar, explicando as afirmações principais da passagem em que ela está inserida, o autor (SCHREINER, 2003, p. 180) trata sobre a perícopa propriamente dita. Ele afirma que este texto é de difícil compreensão, e foi interpretado de várias formas diferentes. Por exemplo, alguns já entenderam a passagem que diz que Cristo pregou para espíritos em prisão do tempo de Noé, ao fato dele ter falado no passado pela vida de Noé às pessoas de seu tempo. Este ponto de vista não acredita que Cristo fez isso pessoalmente em corpo, mas sim pelo Espírito Santo através da vida de Noé. Os

---

<sup>40</sup> Thomas R. Schreiner possui seu PH.D. pela *Fuller Theological Seminary*. Ele é professor na *James Buchanan Harison* na área de interpretação do Novo Testamento, além de pastor na *Clifton Baptist Church, Louisville, Kentucky*. Entre seus vários textos escritos, temos comentários bíblicos em vários livros do Novo Testamento.

espíritos em prisão, então, não devem ser lidos literalmente, mas sim como sendo pessoas que estavam escravas em seus pecados também naquele tempo. Outras interpretações que já foram feitas dizem que estes espíritos são os espíritos dos santos do Antigo Testamento, que Cristo teria ido libertar no período entre sua morte e ressurreição. Outros já afirmam que esses espíritos em prisão são as almas dos pecadores que morreram durante o dilúvio de Noé, e que Cristo teria ido para lhes pregar a mensagem de salvação e lhes dar uma segunda chance, o que acabou acarretando a interpretação que Deus irá dar uma segunda chance a todos os que estão no inferno, principalmente aqueles que nunca ouviram sobre o Evangelho.

Mas Schreiner (2003, p. 185) destaca que a maioria dos estudiosos de hoje, acreditam que a interpretação correta deste texto é a que diz respeito à proclamação da vitória e do julgamento de Cristo sobre os anjos malignos. Segundo o autor, estes anjos seriam aqueles que de acordo com Gn 6.1-4 tiveram relações com mulheres e foram aprisionados por causa de seus pecados. Então o assunto em questão neste texto não é que Cristo desceu ao inferno, mas o ponto principal aqui é a declaração de sua vitória sobre o poder dos anjos malignos, como no v.22. Mais uma vez a análise do termo grego é mencionada para compreensão deste texto, mas agora por Schreiner (2003, p. 186). Ele afirma que a plausibilidade de relacionar o termo πνεύματα (*pneumata*) para se referir a anjos é muito maior que para descrever humanos, pois quase sem exceção o Novo Testamento usa este termo se referindo a seres angelicais. Outra evidência estaria na palavra que aqui usada para prisão (*phylake*), que também é usada em Ap. 18.2 para se referir à prisão de Satanás por um período de mil anos. Estes espíritos presos, então, seriam os anjos Vigilantes da tradição enoquita, que a narrativa de 1 Enoque coloca como sendo os causadores do dilúvio. Ou seja, pertencem ao tempo de Noé, exatamente como é descrito em 1Pe 3.20.

Este autor (SCHREINER, 2003, p. 187) defende claramente a relação desta passagem com a tradição dos Vigilantes, e diz que esta tradição judaica era amplamente conhecida, assim como os textos que a contêm, e cita os livros de 1 Enoque, 2 Enoque, Jubileus, 2 Baruc, Documento de Damasco, além dos escritos de Josefo e dos manuscritos de Qumran como exemplos. Para ele, então, os espíritos em prisão aqui pressupõe a tradição narrada no livro dos Vigilantes. Este autor também concorda com Mason, que a jornada de Cristo para proclamar sua vitória sobre os espíritos malignos também acontece depois de sua ressurreição (SCHREINER, 2003, p. 189). Ele defende nesta parte de sua argumentação, que a relação estreita entre o Livro de 2 Pedro e Judas é amplamente aceita na academia, e que claramente estes dois textos são influenciados pela tradição dos Vigilantes. Se baseando nisso, ele também afirma que, qualquer um que acredite que 1 Pedro e 2 Pedro tem a mesma autoria,

como é o caso dele, terá razões suficientes para acreditar que 1 Pedro também bebe da mesma tradição. 1 Pedro retoma essa tradição aqui para dizer que Jesus venceu sobre os poderes malignos desses seres rebeldes, primeiramente através da proclamação de sua morte e ressurreição (v.19), e depois na sua entronização à direita de Deus (v.22).

No tocante à relação de textos do Novo Testamento com a tradição dos Vigilantes, nós também precisamos mencionar o texto de 2 Pedro 2.4-5, que diz:

Ora, se Deus não poupou anjos quando pecaram, antes, precipitando-os no inferno, os entregou a abismos de trevas, reservando-os para juízo; e não poupou o mundo antigo, mas preservou a Noé, pregador da justiça, e mais sete pessoas, quando fez vir o dilúvio sobre o mundo de ímpios.

Ao comentar este texto, Peter H. Davids<sup>41</sup> (2006, p. 224) destaca a discussão maior em que ele está inserido, que consiste no julgamento dos falsos mestres. Para fortalecer o argumento, este trecho de 2 Pedro se utilizará de analogias retiradas das tradições judaica. A parte do texto em que nosso trabalho se concentra é formada por parte dessas analogias. Este autor (DAVIDS, 2006, p. 224) afirma que 2Pe 2.4 se utiliza de Gn 6.1-4, e da tradição presente em 1 Enoque, para formar exemplos conhecidos. Este texto petrino, então, pressuporia a narrativa do momento em que alguns anjos tiveram relações sexuais com mulheres, e por isso foram inicialmente punidos por Deus, e estando soa condenação eterna previamente anunciada. Embora o texto de 2 Pedro não aluda aqui explicitamente o pecado que estes anjos teriam cometido, ele também não o faz a respeito do pecado de nenhum dos personagens que ele cita, ficando claras apenas as tradições a que ele se refere. O ponto principal na perícopa é a certeza do julgamento, e não a razão pela qual os anjos foram julgados.

Davids (2006, p. 224) explica quem em 2Pe 2.4 é dito que estes anjos foram enviados ao Tártaro, que na mitologia grega era o lugar mais profundo do submundo, onde os Titãs estavam aprisionados. Ele defende que não é necessário que o autor de 2 Pedro conhecesse o mito grego dos Titãs, mas que devido a sua familiaridade com as ideias e os termos helênicos, é provável que conhecesse. A comparação desses Titãs com a narrativa dos anjos caídos da tradição enoquita, já foi feita por escritores do passado, tal como Josefo. Também não é necessário que 2 Pedro dependa destes escritos, mas também nada impede que tenha sido influenciado por eles. O que é mais certo é que o autor de 2 Pedro sabia da utilização do

---

<sup>41</sup> Peter H. Davids é professor de teologia bíblica na *St. Stephen's University, St. Stephen, New Brunswick*. Ele também é autor de vários comentários de livros do Novo Testamento e também coeditor do *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*.

termo Tártaro para se referir ao submundo, ou abismo, na LXX (Jó 40.20; 41.24; Pv 30.16). Porém, segundo o autor (DAVIDS, 2006, p. 226), se a leitura correta for entender o termo como uma referência a “masmorras sombrias”, ou poços, fica mais claro o vínculo deste texto com o livro de 1 Enoque, onde são descritos vales profundos no qual os anjos caídos esperam pelo seu julgamento eterno.

Para Davids (2006, p. 226), o autor de 2 Pedro assume que seus leitores conhecem esta narrativa, pois infere que ela daria uma boa analogia para aquilo que ele está querendo defender, mesmo ele não dando muitos detalhes, apenas a citando. O julgamento escatológico destes espíritos malignos é certo, eles já estão na prisão para aguardar este dia. 2Pe 2.4 se utiliza desta ideia para afirmar que mais certo ainda é o julgamento daqueles que negaram ao Cristo que os comprou. Este autor (DAVIDS, 2006, p. 227) lembra que o fato do relato sobre Noé vir em conjunto com a narrativa dos anjos que pecaram e foram aprisionados, é mais uma confirmação de que a tradição dos Vigilantes está suposta neste trecho do Novo Testamento, uma vez que também na literatura enoquita esses relatos estão relacionados, além de ser assim também em Gênesis. Vemos então como este autor apresenta as relações existentes entre 2 Pedro e a tradição dos Vigilantes.

Schreiner (2003, p. 334) concorda bastante com as conclusões de Davids, e faz uma interpretação muito semelhante. Ele também destaca que para se entender de forma correta o texto de 2Pe 2.4-5 é muito importante que se perceba o tema que está sendo discutido na narrativa maior de 2Pe 2. Este autor defende que a intenção do texto era confortar e exortar os cristãos fiéis, lembrando-os que Deus haveria de julgar os perversos, principalmente os falsos mestres, e que iria preservar os justos. Para tanto, o autor de 2 Pedro se utiliza de alguns exemplos tirados de narrativas já conhecidas dos receptores da carta. A seção composta pelos v.4-5 pertence a estes exemplos. Este autor (SCHREINER, 2003, p. 335) afirma que o texto que estamos analisando parte do pressuposto que os julgamentos que Deus realizou no passado, podem ser vistos como garantias para o futuro. Estes julgamentos, então, assumem um papel tipológico.

Schreiner (2003, p. 335) interpreta que a partir do verso 4 nós temos o primeiro desses julgamentos tipológicos, que consiste no fato de Deus ter julgado os anjos quando estes pecaram. A maior dificuldade da interpretação deste texto se dá no fato de Pedro aqui enfatizar mais o julgamento em si, do que especificar quais os pecados cometidos pelos anjos que ele cita. Schreiner (2003, p. 336), porém, defende que o livro de 2 Pedro está seguindo nesta passagem uma tradição judaica que está bem difundida em seu tempo, e que se refere ao pecado de anjos que se uniram sexualmente com mulheres, como pode ser visto em Gn 6.1-4,

e em outros textos extra-bíblicos, como por exemplo 1 Enoque, 2 Enoque, Jubileus, 2 Baruc, Documento de Damasco, além dos escritos de Josefo e dos manuscritos de Qumran. Para ele, três aspectos principais podem ser citados como defesa de que é a esta tradição que 2Pe 2.4-5 se refere.

O primeiro aspecto defendido pelo autor (SCHREINER, 2003, p.336), está baseado no fato que, como já foi dito, a tradição dos Vigilantes ser uma tradição judaica muito difundida no tempo de redação de 2 Pedro, ao ponto que se o autor não quisesse que os seus leitores interpretassem estes anjos, como sendo aqueles que tiveram relações sexuais com mulheres, ele teria que explicitar isto, a fim de que os receptores do texto não caíssem em erro, coisa que ele não fez. O segundo aspecto, consiste no fato de que não só as pessoas de origem judaica teriam a facilidade de interpretar o texto a partir desta compreensão, mas também os gregos tiveram a sua narrativa obre os Titãs, que se assemelham em alguns pontos com a tradição dos Vigilantes. O último aspecto está baseado no vínculo literário entre os livros de 2 Pedro e Judas, tão atestado pela erudição contemporânea. Judas claramente se baseia em Gn 6.1-4, e de forma mais explícita em 1 Enoque. Independente se existe mesmo dependência literária entre esses dois livros, é certo que eles se assemelham na tradição e na forma, de forma que um ajuda na compreensão do outro.

Schreiner (2003, p. 335) afirma que 2Pe 2.4 trata a respeito do julgamento experimentado pelos anjos. Algumas traduções da Bíblia para o português, dizem que eles foram lançados no inferno. Porém, o termo no grego que é usado neste texto não se trata de *gehenna*, que é a palavra usual para inferno, mas ao invés disso usa *tartarosas*, de onde vem o termo “Tártaros”. Esta palavra era usada no grego para designar o submundo, e provavelmente foi escolhido para indicar que o julgamento final ainda não tinha acontecido para os anjos, e ainda está esperando por eles. A palavra “inferno”, então, não poderia ser usada, uma vez que ela já designa a condenação final. Mas o autor também confirma que a referência ao Tártaros aqui não indica uma dependência das narrativas mitológicas gregas, pois era uma palavra utilizada por judeus em seus textos em grego para designar o submundo. Para Schreiner (2003, p. 337), o confinamento aqui mencionado pode ser entendido de forma literal, ou seja, aprisionamento em um lugar, ou de forma simbólica, o que significaria que Deus conteve de alguma maneira os anjos que pecaram, ou limitou a sua forma de ação até o dia do julgamento final deles. Mas o que o autor defende como sendo clara, é a relação deste texto com a tradição dos Vigilantes.

O último texto do Novo Testamento que nós iremos analisar, a fim de refletir sobre sua relação com a tradição dos Vigilantes, é também a passagem onde os estudiosos dizem

que esta relação é percebida de forma mais explícita. Se tratam dos versículos 6,7,14,15 do único capítulo do livro de Judas, que transcrevemos abaixo:

E a anjos, os que não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio, ele tem guardado sob trevas, em algemas eternas, para o juízo do grande Dia; como Sodoma, e Gomorra, e as cidades circunvizinhas, que, havendo-se entregado à prostituição como aqueles, seguindo após outra carne, são postas para exemplo do fogo eterno, sofrendo punição [...] Quanto a estes foi que também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que veio o Senhor entre suas santas miríades, para exercer juízo contra todos e para fazer convictos todos os ímpios, acerca de todas as obras ímpias que impiamente praticaram e acerca de todas as palavras insolentes que ímpios pecadores proferiram contra ele.

Ao comentar este texto, Davids (2006, p. 48) afirmar que o mesmo está baseado em Gn 6.1-4, mediado pelas interpretado das tradições judaicas. Ele defende que a tradição judaica desenvolveu, ou literalmente expandiu os relatos que estão em Gênesis, atribuindo aos pecados dos anjos não apenas a limitação da vida, mas também a origem do mal. Neste desenvolvimento, também foram tornados explícitos a natureza e a rebelião dos “filhos de Deus”. Esta é a chamada tradição dos Vigilantes. O autor (DAVIDS, 2006, p. 49) diz que, enquanto ela pode ser encontrada de várias formas nas literaturas judaicas de diferentes momentos, em Judas ela aparece claramente dependente da forma encontrada no livro de 1 Enoque. Esta afirmação não está baseada apenas no fato de Judas nos v.14-15 citar explicitamente 1 Enoque, mas também pelos paralelos estreitos entre o v. 6 de Judas e o relato de 1En 6-19.

Para Davids (2006, p. 48), o judaísmo só abandonou esta interpretação para Gn 6.1-4, onde se pressupõe que o relato trata de seres angélicos, somente após o tempo de R. Simeon B. Yohai (130-160 d.C.), quando se insistiu que os “filhos de Deus” eram seres humanos e não anjos. Já nos círculos cristãos, a interpretação que admitia os seres angelicais como sendo a leitura correta, permaneceu unânime até o terceiro século, e depois continuou até o quinto século, mesmo em meio à divergências. Sendo assim, por mais que esta tradição possa parecer estranha para nossos dias, ela não pareceria estranha para os leitores de Judas.

Este autor (DAVIDS, 2006, p. 49) chega a afirmar que não existe relato de qualquer outra interpretação de Gênesis 6, datada de dois ou mais séculos antes de Cristo, e até o segundo século depois de Cristo. Por isso ele afirma que claramente a narrativa dos anjos que nós temos em Judas, está se referindo à tradição dos Vigilantes de 1 Enoque. Judas diz que eles abandonaram sua posição de autoridade, se referindo ao fato deles terem descido a terra para ter relações sexuais com mulheres, conforme descrito no Livro dos Vigilantes. Ou seja, a

apostasia deles não consistia em assuntos doutrinários, mas sim em romper as barreiras impostas por Deus, por isso foram aprisionados nas trevas, até o juízo.

O autor destaca (DAVIDS, 2006, p. 51) que Judas segue a mesma ideia do Livro dos Vigilantes, onde se diz que os anjos estão aprisionados esperando o dia do juízo eterno. 1 Enoque descreve esse juízo como sendo o dia em que estes anjos, e aqueles que com eles colaboraram, seriam lançados no lago de fogo, de forma que esta narrativa também está em paralelo com Ap. 20.11-15. Davids (2006, p. 52) também destaca que o v. 7 de Judas irá dizer que o pecado de Sodoma e Gomorra, é similar ao pecado dos anjos citados no v.6. Ou seja, a prática de relações sexuais indevidas é claramente relacionada aos anjos, o que corrobora com a interpretação que liga os anjos descritos em Judas aos Vigilantes de 1 Enoque. Porém, para este autor (DAVIDS, 2006, p. 226), nada demonstra mais a relação entre o livro de Judas e a traição dos Vigilantes, do que a citação explícita que Jd 14-15 faz de 1En 1.9. Para ele, então, é inegável a dependência que o texto canônico de Judas tem do Livro dos Vigilantes.

Schreiner (2003, p. 442) concorda com Davids, e afirma que de forma semelhante a 2 Pedro, Judas se utiliza de ilustrações baseadas nas traduções judaicas, para falar da condenação que virá sobre os falsos mestres. Para tanto, ele se utiliza da narrativa de Israel em seu êxodo do Egito, e depois das tradições judaicas que falam tanto de anjos, quanto de humanos que se entregaram a relações sexuais impropriamente. Estas tradições são compostas pelas narrativas dos Vigilantes, além das que dizem respeito a Sodoma e Gomorra. É destacado que várias literaturas judaicas já tinham relacionado o pecado sexual dos anjos Vigilantes da tradição enoquita, com os pecados sexuais de Sodoma e Gomorra. Nem 2 Pedro nem Judas, então, eram pioneiros em fazer esta relação, mas se valeram delas para exemplificar o seu argumento. Desta forma, estes versículos de Judas se relacionam tanto com Gn 6.1-4, quanto com as demais literaturas enoquitas.

Schreiner (2003, p. 448) afirma com convicção, que assim como Gn 6.1-4 se baseia na tradição dos Vigilantes, também o livro de Judas o faz nos v.6-7. Esta afirmação se baseia no fato desta ser uma interpretação judaica comum nesta época, além da clara conexão que o v.7 faz entre os pecados de Sodoma e Gomorra e os pecados dos anjos, afirmando inclusive que foram atos cometidos de uma forma similar, referindo-se a práticas sexuais indevidas nos dois casos. Mas o autor destaca (SCHREINER, 2003, p. 448) que nenhuma evidencia é tão forte, quanto o fato de Jd v.14-5 estar claramente influenciado pelo livro de 1 Enoque. É justamente 1 Enoque que conta em detalhes a narrativa sobre o pecados dos anjos, na parte conhecida como “o Livro dos Vigilantes”. Se a intenção do autor não fosse que seus leitores entendessem que ele estava se baseando nesta interpretação, ele precisaria escrever os versos

6-7 com mais detalhes, demonstrando claramente que não estava se referindo a esta tradição. Principalmente porque posteriormente ele cita a tradição dos Vigilantes explicitamente nos vv.14-15, o que claramente iria conduzir os seus receptores a atentarem para esta interpretação.

Para este autor (SCHREINER, 2003, p. 448), o que Judas está querendo afirmar é que, da mesma forma que os anjos romperam os limites que Deus lhes impôs, se entregando aos pecados da sexualidade indevida com mulheres, e isto resultou em que Deus os aprisionou em trevas para o dia do julgamento, isto também acontecerá aos falsos profetas. Quem ensina falsamente, também transpõe os limites que Deus colocou, agindo de forma abominável diante do Senhor, e o juízo também é certo para eles. Neste contexto, não é necessário que se leia que as trevas em que os anjos foram aprisionados sejam uma prisão literal. Elas também poderiam estar se referindo a uma condição miserável a que eles caíram, se tornando agora impotentes, e principalmente sem gozar da maravilhosa luz de Deus, e da comunhão de sua gloriosa presença.

Schreiner (2003, p. 469) destaca que a presença de uma citação de 1 Enoque em Judas, não apenas comprova a relação existente entre estes dois textos, mas também gera inquietação, assim como gerou no passado. Mas o debate sobre o que 1 Enoque significava para o autor de Judas, é extenso. É possível inferir que ele o considerava como livro inspirado e sagrado, ou que ele acreditava que aqueles oráculos tenham vindo da pessoa histórica de Enoque, entre outras coisas. Mas nenhuma dessas inferências precisa ser verdadeira para que Judas tenha citado um trecho de 1 Enoque. Basta apenas que o autor de Judas acreditasse que o oráculo que ele citou se enquadrava com uma verdade de Deus, e o utilizou para fundamentar aquilo que queria dizer. O texto pode até aparentemente demonstrar que seu autor acreditava naquele relato como uma profecia real, mas mesmo isso não implica que ele também acreditasse que todo o livro de 1 Enoque fosse inspirado. Além da possibilidade dele poder ter citado o texto apenas por ser uma literatura conhecida, querendo exemplificar e ensinar a partir dela, sem acreditar em sua inspiração em qualquer aspecto.

Vemos então que para Schreiner o livro de Judas está relacionado com a tradição dos Vigilantes. Mas como vimos em todo este capítulo, não é apenas este autor que chegou a esta conclusão, e que nós podemos inferir o mesmo no tocante a outros livros da Bíblia. Vários acadêmicos têm atribuído à tradição dos Vigilantes, de forma particular, e à literatura enoquita, de forma geral, uma importante influência no judaísmo e no cristianismo. Nos estudos bíblicos contemporâneos, boa parte dos pesquisadores têm encontrado indícios de uma relação entre a tradição dos Vigilantes e variados textos bíblicos, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento. Esta relação tem sido defendida, indo desde uma

influência direta de um sobre o outro em alguns casos, até mesmo narrativas paralelas que podem ter uma mesma fonte em comum. Mas o objetivo deste capítulo, assim como de todo este trabalho, foi poder demonstrar a realidade destas relações, que por tantos ainda é desconhecida. Estas relações são tão importantes, que ao longo da história da teologia cristã, foi o fundamento de grandes debates, e inclusive motivo de discussão sobre inclusão ou não de Judas na lista dos canônicos. Grandes pensadores da história do cristianismo se utilizaram desta tradição dos Vigilantes em suas argumentações, além de reconhecidos comentaristas bíblicos a utilizarem para explicar trechos das Escrituras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Posteriormente a toda reflexão que foi realizada ao longo deste trabalho, parece clara a existência de fortes relações entre a tradição dos Vigilantes, oriunda do judaísmo enoquita, e vários textos da literatura judaico-cristã. Para nós, esta relação fica mais evidente no tocante a alguns textos bíblicos, cujos quais foram destacados no último capítulo. É incrível percebermos como uma tradição que remete a comunidades tão antigas conseguiu influenciar a cosmovisão das sociedades que a sucederam, alcançando inclusive os nossos dias. Como pudemos ver, o contexto temático que deu origem ao judaísmo enoquita, nasce dentro da reflexão que buscava explicar a origem do mal. A pesquisa acadêmica atual tem afirmado que a própria Bíblia possui reflexões diferentes para esta questão, a partir de tradições diferentes, pertencentes a momentos diferentes.

O capítulo primeiro demonstrou as possíveis respostas bíblicas ao problema do mal. Mas grande parte do desafio da reflexão sobre este tema é conseguir resolver algumas tensões claras. Como é possível conciliar a existência do mal com um Deus bom e todo poderoso? Também, como é possível explicar a origem do mal, sem que a culpa deste caia sobre Deus? A resposta clássica que se tem nas principais teodicéias, baseia-se em atribuir a origem do mal à liberdade e pecados humanos, o que foi chamado de mal moral. Porém, para alguns, esta resposta esbarra nas limitações de não demonstrar o porquê da humanidade optar pelo mal, além de não explicar aquele tipo de mal que está para além da ação humana, como é o caso do mal natural. O judaísmo enoquita, então, apresentou a opção que atribui a origem do mal, não aos seres humanos, pelo menos de início, mas sim a forças e seres sobrenaturais, o que podemos denominar de mal metafísico.

A tradição enoquita defende que a origem do mal está em anjos que se rebelaram contra Deus, e posteriormente induziram a humanidade a também pecarem. Esta perspectiva sobre o problema do mal se difundiu entre as tradições que tiveram contato com ela, visto que tinha a capacidade de responder como o homem se inclinou para o pecado, além de não atribuir a Deus a origem do mal. Este ponto de vista pôde, no seu tempo, inclusive lidar com o problema das catástrofes, doenças, guerras, morte e sofrimento, porque se acreditava que existiam seres sobrenaturais malignos por detrás de tudo isso. Esta resposta ganhou força de tal forma, que gerou diversas tradições que atravessaram os séculos, fixando-se na cosmovisão de vários povos, chegando inclusive aos nossos dias. A principal tradição que se formou a partir desta perspectiva, foi a tradição dos Vigilantes dentro do judaísmo enoquita, que foi expressa através de uma vasta literatura.

Também se observou no segundo capítulo, que um conhecimento mais amplo do judaísmo enoquita, assim como de sua literatura, só foi possível através de descobertas relativamente recentes. Certamente, muitas dessas principais descobertas se deram através dos manuscritos do Mar Morto. A comunidade de Qumran detinha uma vasta biblioteca, e muitos textos da literatura enoquita foram encontrados. Como rapidamente os pesquisadores ligaram esta comunidade aos essênios, a erudição contemporânea também passou a investigar a relação que o judaísmo enoquita teve com este grupo. Vimos, então, uma perspectiva que tem tomado força nas pesquisas atuais, afirmando que Qumran não é a expressão única do essenismo, mas sim uma provável dissensão do mesmo. Por sua vez, os essênios se confundiriam com o judaísmo enoquita. Como teve uma origem comum com o judaísmo enoquita, as comunidades do Mar Morto guardaram consigo a literatura enoquita, pois acreditavam nela, e também produziram seus próprios textos.

Nestas comunidades, também foram preservados textos de origem sadoquita, o que permitiu aos pesquisadores perceber a origem comum que o judaísmo enoquita teve do judaísmo sadoquita. Ambas as tradições teriam se desenvolvido a partir de grupos sacerdotais, que inicialmente formaram partidos diferentes, mas que conviviam e se opunham mutuamente. Só posteriormente houve separação de fato entre eles, devido à ascensão dos sadoquitas. Mas depois que os sadoquitas “caíram”, o judaísmo enoquita também absorveu sua literatura, visto que estes grupos tinham origem comum. Dessa forma, também a literatura sadoquita chegou a Qumran, visto que esta comunidade era derivada do judaísmo enoquita. É interessante notar que não apenas as comunidades do Mar Morto produziram sua própria literatura depois da separação dos demais essênios, mas que estes também, por sua vez, produziram literatura própria. Assim o essenismo, ou o judaísmo enoquita, também se desenvolveu e influenciou outras tradições, e possivelmente até o cristianismo.

As literaturas enoquitas possuem uma cosmovisão apocalíptica, e o gênero literário em que elas se encaixam é, por sua vez, o apocalíptico. O movimento apocalíptico foi muito importante para o judaísmo do segundo templo, e muitos dizem que a literatura enoquita foi pioneira neste gênero. A proposta da esperança escatológica, onde os sofrimentos presentes tem origem no passado, e certamente serão extintos no futuro, ganhou grande força entre as tradições judaicas deste tempo, e posteriormente. Dentro de um Israel que se viu dominado por outros povos, uma vez atrás da outra, a esperança para além da história possibilitou a eles resiliência sem igual. Este tipo de literatura ajudou a responder as inquietações, daqueles que não entendiam o porquê de Deus ter abandonado o seu povo escolhido. A cosmovisão

apocalíptica, considerada por alguns como filha do profetismo, respondia que o sofrimento cujo qual Israel estava submetido se relacionava com os pecados de outrora.

O sofrimento de Israel também tinha uma realidade cósmica. Havia uma batalha entre o exército de Deus e os poderes espirituais do mal. Formou-se, então, uma cosmovisão onde a situação em que o povo de Deus se encontrava era fruto de várias causas, tais como o mal que teve origem no passado, o pecado do povo que se rebelou contra o Senhor, uma batalha espiritual de proporções cósmicas, e os povos ímpios que estavam sendo usados por poderes malignos. A literatura apocalíptica conseguiu abarcar uma grande quantidade de fatores, que eram vistos como malignos pelos judeus daquele tempo. Estes elementos são reunidos como causa do mal e do sofrimento, e por sua vez uma esperança escatológica é proclamada.

A cosmovisão apocalíptica anunciou que Deus iria ser vitorioso sobre todas essas forças e elementos malignos, e que traria uma justiça escatológica, dando fim a tudo o que não é bom. A expectativa de uma nova realidade é fundamentada em um mundo novo que viria, para além desta era e desta vida, depois do juízo final que Deus trará sobre o mundo e sobre todos. Todos os ímpios seriam destruídos, e os justos gozariam de paz e alegria eternas. Em uma época de constante sofrimento e perseguição, a literatura apocalíptica teve grande aceitação, e ganhou força em diferentes tradições judaicas. Inevitavelmente, a literatura enoquita, pioneira neste sentido, passou a ser muito conhecida no judaísmo do segundo templo, e posteriormente. A expressão máxima da fé apocalíptica enoquita, foi a tradição dos Vigilantes. Por isto, há grandes chances de que as literaturas judaicas posteriores a esta tradição, tenham com ela se relacionado. Algumas apenas pressupunham sua cosmovisão, outras, no entanto, foram diretamente influenciadas por ela, chegando a citá-la literalmente em alguns casos.

Em tudo isso, pode-se ver a importância do estudo sobre a relação entre a tradição enoquita e as demais literaturas judaico-cristãs, especialmente com a Bíblia. Como foi visto no terceiro capítulo, muitos pesquisadores acreditam que existe uma forte relação entre alguns textos bíblicos e a tradição dos Vigilantes. Esta relação tem maior expressão nos textos do Novo Testamento, aonde chegamos a ter uma citação direta de 1 Enoque. Provavelmente, este fato se dá devido à época de redação dos textos cristãos, quando a tradição dos Vigilantes, e sua cosmovisão, já estava amplamente difundida, e a literatura enoquita era vastamente conhecida e utilizada. Então, é de se esperar que a porção da Bíblia que mais demonstre a relação com esta tradição, seja o Novo Testamento. Mas, como também foi visto, o Antigo Testamento traz textos que estão relacionados com esta tradição, especialmente a narrativa de Gn 6.1-4.

É por isso que autores como Mason (2014, p.78), afirmam categoricamente que os autores dos livros canônicos de 1 Pedro e Judas conheciam a tradição dos Vigilantes, principalmente através do livro de 1 Enoque, assim como também o de 2 Pedro, seja diretamente ou pela dependência com Judas. É impressionante o fato de estes livros citarem a tradição dos Vigilantes sem, no entanto, ter de elaborá-la ou explicá-la, dando ênfase maior ao ensinamento que pretendiam trazer a partir da utilização destas imagens. Isto seria um forte indício de que os crentes do início do cristianismo estavam familiarizados com a tradição dos Vigilantes.

Assim como em boa parte da história da reflexão judaico-cristã, também em nossos dias a literatura enoquita é relevante. A importância dela hoje se encontra nas pesquisas sobre a relação existente entre a tradição enoquita e os textos canônicos judaicos e cristãos. Este tipo de pesquisa não se limita à literatura enoquita, uma vez que a erudição contemporânea tem se dedicado ao estudo de toda a literatura judaica do segundo templo. Se procurarmos perceber qual o momento atual da reflexão sobre a literatura enoquita, encontraremos esta resposta dentro de um cenário maior de pesquisa. A academia reconhece hoje em dia que, nos tempos próximos ao surgimento do cristianismo, existiam vários tipos diferentes de judaísmo que estavam inter-relacionados. Esta posição vai de encontro à forma de reflexão que se fazia no passado, onde se pressupunha um único judaísmo uniforme. As descobertas e análise dos manuscritos do Mar Morto foram um dos acontecimentos principais, que ajudou a consolidar a posição acadêmica atual a este respeito. Isso fez com que os estudiosos contemporâneos do Novo Testamento, passassem a dar cada vez mais atenção às influências que o cristianismo recebeu em sua origem dos diversos judaísmos. A análise que enfatizava o pensamento greco-romano, nos estudos bíblicos, teve que dar espaço a estas novas descobertas. E é neste cenário que o estudo da tradição enoquita ganhou força na erudição contemporânea.

Há um novo e proeminente interesse pelo estudo dos livros apócrifos e pseudoepígrafos, e por se conseguir conhecer os judaísmos do segundo templo, assim como os posteriores a eles. Toda esta nova compreensão e dedicação acadêmica ao judaísmo do segundo templo, assim como das origens do cristianismo, tem gerado um divisor de águas nos estudos bíblicos em geral, e principalmente do Novo Testamento. Para citarmos um exemplo, depois dos estudos recentes dos vários tipos de judaísmos do tempo do início do cristianismo, uma nova corrente de pesquisa surgiu denominada “nova perspectiva sobre Paulo”. Esta nova linha de pesquisa, que tem se dedicado a rever tudo aquilo que nós conhecíamos sobre a teologia paulina, tem dado grandes contribuições para um novo entendimento de parte dos escritos do Novo Testamento. Essa tendência a uma “nova perspectiva” não se limita aos

textos paulinos, mas sobre todos os outros textos do Novo Testamento. Pode-se perceber, então, o quanto é empolgante e importante essa linha de estudo da contemporaneidade. E é nela que este trabalho se propõe a estar, o que demonstra, portanto, a sua relevância e atualidade.

Mas os possíveis temas de estudo não foram esgotados por este trabalho. Outras possibilidades de reflexão são possíveis dentro da literatura enoquita, que não procurem se basear na tradição dos Vigilantes, mas sim em outras temáticas daquele judaísmo. Temos, por exemplo, a possibilidade de estudar sobre a relação da figura do “Filho do Homem” que aparece na literatura enoquita, com aquela que aparece em alguns escritos bíblicos. Mesmo sobre a tradição dos Vigilantes, é possível se fazer uma análise mais profunda do que podemos encontrar sobre ela na patrística, visto que só abordamos este tema de forma panorâmica em nosso trabalho. Outra possibilidade seria um estudo mais enfático da comparação entre a esperança escatológica do judaísmo enoquita, com a de outros judaísmos, sendo esta comparação possível inclusive com a escatologia cristianismo. Pode-se também estudar o livro de 1 Enoque enquanto literatura apocalíptica, e compará-lo com o Apocalipse de João. Além disso, existe sempre a possibilidade da pesquisa sobre a relação dos escritos bíblicos com outras tradições judaicas dos segundo templo, diferentes da que nós nos dedicamos. Por fim, destacamos que uma pesquisa que poderia ser realizada consiste no estudo sobre a influência da tradição dos Vigilantes sobre as pregações e os ritos de exorcismo na atualidade.

## REFERÊNCIAS

ANCONA, Giovanni. **Escatologia cristã**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

AMARAL, André Luiz do. Sobre mulheres e anjos: erotismo e experiência religiosa em 1 Cor 11,2-16. In: **Revista Oracula**, São Paulo, ano 04, n. 08. 2008. Disponível em: < <http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

ARANDA PEREZ, Gonzalo; MARTÍNEZ, F. García; FERNÁNDEZ, M. Pérez. **Literatura judaica intertestamentária**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2013.

ARAÚJO, Anderson Dias de. Anjos Vigilantes e mulheres desveladas: uma relação possível em 1 Coríntios 11,10? In: **Revista Oracula**, São Paulo, ano 04, n. 08. 2008. Disponível em: < <http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. O Mito dos Vigilantes: etnia e limite no sagrado e no sexo 1 Enoque 6-16. In: **Revista Oracula**, São Paulo, ano 05, n. 10. 2009. Disponível em: < <http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

ATENÁGORAS, de Atenas. In: **Padres Apologistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Shedd**: Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Vida Nova; Barueri: Sociedade Bíblica Brasileira, 2013.

BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese essênia**: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico. São Paulo: Paulus, 2010.

BONIFACE-MALLE, Anastasia. In: **Comentário bíblico africano**. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

CABRAL, J. L. R. Judas e a Estranha Carne dos Anjos Sodomitas: o pecado de Sodoma em Judas lido através do “mito dos Vigilantes”. In: **Revista Oracula**, São Paulo, ano 10, n. 15. 2014. Disponível em: < <http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

CAVALCANTE FILHO, J. P. Judas e Enoque. In: **Revista Oracula**, São Paulo, ano 08, n. 13. 2012. Disponível em: < <http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

CHARLESWORTH, James H. In: **O livro de Enoque etíope ou 1 Enoque**. São Paulo: Entre os Tempos, 2015.

CLIFFORD, Richard J. In: **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica**: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

DAVIDS, Peter H. **The Letters of 2 Peter and Jude**. Michigan: Eerdmans, 2006.

ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

ERICKSON, Millard J. In: ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

FEINBERG, John S. In: ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

GEISLER, Norman; NIX, William. **Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós**. São Paulo: Editora Vida, 2006.

GUIMARÃES, F. O. **1 Enoque: um livro profético para Jesus de Nazaré**. São Paulo: Digital Publish & Print, 2015.

\_\_\_\_\_. Livro de Enoque: uma chave hermenêutica para a compreensão de crenças cosmogônicas do cristianismo primitivo. In: **Revista brasileira de história das religiões**, Maringá, v. 05, n. 15. jan. 2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/anais4/st12/5.pdf>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

HAMILTON, Victor P. **The book of Genesis: chapters 1-17**. Michigan: Eerdmans, 1990.

HARKINS, Angela Kim; BAUTCH, Kelley Coblenz; ENDRES, John C. (Ed.). **The Watchers in jewish and christian traditions**. Minneapolis: *Fortress Press*, 2014.

IANNUZZI FILHO, Orlando. In: **O livro de Enoque etíope ou 1 Enoque**. São Paulo: Entre os Tempos, 2015.

IRINEU, Santo, Bispo de Lião. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

KIDNER, Derek. **Gênesis: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2011.

LAZARINI NETO, A. O Demoníaco: a antiguidade e transformações do tema na tradição judaico-cristã. In: **Revista Oráculo**, São Paulo, ano 03, n. 06. 2007. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

LEWIS, C. S. **O problema do sofrimento**. São Paulo: Editora Vida, 2009.

L'HEUREUX, Conrad E. In: **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007.

LIVRO DE ENOQUE. In: RODRIGUES, Claudio J. A. (Trad.) **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

MACHADO, Jonas. **O misticismo apocalíptico do Apóstolo Paulo: um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa**. São Paulo: Paulus, 2009.

MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos: histórias e religião na época do segundo templo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MASON, Eric F. In: **The Watchers in jewish and christian traditions**. Minneapolis: *Fortress Press*, 2014.

- MORRIS, Leon. **1 Coríntios: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2011.
- MOUNCE, Robert H. In: ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. **Viagem aos céus e mistérios inefáveis: a religião de Paulo de Tarso**. São Paulo: Paulus, 2016.
- NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária**. São Paulo: Paulus, 2011.
- PLANTINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o mal: da ponerologia à teodiceia**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RÚBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2001.
- SAYÃO, Luiz. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012.
- SCHREINER, Thomas R. **The new American Commentary: 1, 2 Peter, Jude**. Tennessee: B&H Publishing Group, 2003.
- SEEMAN, Chris. In: **The Watchers in jewish and christian traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- SHEDD, Russell P. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia Shedd: Almeida Revista e Atualizada**. São Paulo: Vida Nova; Barueri: Sociedade Bíblica Brasileira, 2013.
- SMITH, Stephen M. In: ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- SOARES, Afonso Maria Ligorio. **De volta ao mistério da iniquidade: palavra, ação e silêncio diante do sofrimento e da maldade**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- TAYLOR, Stephen. In: ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- TERRA, K. R. C. A Construção da Mulher Perigosa: a leitura do mito dos Vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. In: **Revista Oráculo**, São Paulo, ano 04, n. 08. 2008. Disponível em: < <http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.
- \_\_\_\_\_. **Os anjos que caíram do céu: O livro de Enoque e o demoníaco no mundo judaico-cristão**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- \_\_\_\_\_. Os Espíritos Imundos nos Sinóticos e o Mito dos Vigilantes. In: **Revista Oráculo**, São Paulo, ano 06, n. 11. 2010. Disponível em: < <http://www.oracula.com.br/>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

THOMPSON, J. A. **Deuteronômio**: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 2011.

VAN GEMEREN, Willem. A. In: ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

VENÂNCIO, Mariana Aparecida; ANDRADE, Altamir Celio de. Primeiro Livro de Enoque: os reflexos do judaísmo enóquico nas tradições judaica e cristã. In: **CES Revista**, Juiz de Fora, v. 28, n. 01. 2014. Disponível em: <<http://www.adventistas.com/wp-content/uploads/2015/01/PRIMEIRO-LIVRO-DE-ENOQUE-OS-REFLEXOS-DO-JUDA%20SMO-EN%20QUICO-NAS-TRADI%27%25ES-JUDAICA-E-CRIST%23.pdf>> Acesso em: 26 set. 2016.

WENHAM, Gordon J. **Números**: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 2011.

WRIGHT, N. T. **O mal e a justiça de Deus**: mundo injusto, Deus justo? Viçosa: Ultimato, 2009.