

Por que (não) existem milagres no Novo Testamento? O ambiente mágico mediterrânico: notas sobre poder e magia antigos

Why there is (no) miracles in the New Testament? The magical Mediterranean environment: notes on ancient power and magic

André Leonardo Chevitarese*
Daniel Brasil Justi**

Resumo: O que o presente texto defende é que o conceito fundamental para se falar de homens divinos que conhecem e manipulam as forças (*dýnamis*) cósmicas é o poder (*dýnamis*). É bastante evidente que na bacia mediterrânica a associação entre pessoas (homens divinos, magos, etc.) e poder (*dýnamis*) conformou um imaginário da magia. É exatamente essa associação que tornou conhecido o homem divino. Talvez por isso o Evangelho de João tenha evitado o seu uso. A advertência, aqui, é para que seja dada a devida atenção antes de se harmonizar a visão dos sinóticos quanto a suas respectivas compreensões de *sēmēion*, *ērgōn*, *tēras* e *dýnamis*, de um lado, e a visão joanina de *sēmēion* e *ērgōn*, por outro. Uma vez posta a advertência sobre o risco da harmonização no emprego dos termos e seus respectivos significados e consequências, observada há séculos pela tradição cristã, torna-se imperioso analisar que papel o conceito de poder desempenha na questão semântica e, por conseguinte, na sua importância para a compreensão das experiências místicas mediterrânicas, no geral, e paleocristãs, em particular.

Abstract: What this article argues and intends is that the fundamental concept to speak of divine men who know and manipulate the cosmic forces (*dýnamis*) is the power (*dýnamis*). It is quite evident that in the Mediterranean basin the association between people (divine men, magicians, etc.) and power (*dýnamis*) conformed an imaginary of magic. It is precisely this association that made the divine man known. Maybe that's why Gospel of John has avoided its use. The warning here is to give due consideration to the synoptic view of their respective understandings of *sēmēion*, *ērgōn*, *tēras* and *dýnamis*, on the one hand, and the Johannine vision of *sēmēion* and *ērgōn*, on the other. Once the warning about the risk of harmonization in the use of the terms and their respective meanings and consequences observed centuries ago of Christian tradition, it is imperative to analyze what role the concept of power plays in the semantic question and, therefore, in its importance for the understanding of Mediterranean mystic experiences in general and paleochristians in particular.

Palavras-chave:

Mística;
Religião;
Magia;
Paleocristianismos;
Semântica.

Keywords:

Mystic;
Religion;
Magic;
Paleochristianities;
Semantics.

Recebido em: 05/03/2017
Aprovado em: 07/05/2017

* Graduado em História pela UFRJ, mestre em História pela mesma universidade, doutor em Antropologia Social pela USP. É Professor Titular do Instituto de História da UFRJ, atuando no Programa de Pós-Graduação em História Comparada e coordenador do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER).

** Graduado em História pela UFRJ e em Teologia pela Faculdade Batista de Teologia, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutor em História Comparada pela UFRJ. Possui pós-doutorado em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional da UFRJ (2016). Atualmente é pós-doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ.

O problema

Usualmente é dito que a literatura do Novo Testamento, especialmente os evangelhos que contam a vida de Jesus, está repleta de histórias e realizações miraculosas. De igual forma, a tradição literária grega, egípcia, romana, helenística, etc., está repleta dessas histórias que narram milagres. É absolutamente impossível encontrar qualquer indivíduo ocidental que não saiba a que se refere o vocábulo “milagre”. Independentemente de sua confissão religiosa, fatalmente, qualquer um está a par do assunto quando o vocábulo é mencionado.

No entanto, para o que compete a este trabalho discutir, se o que se tem no horizonte são experiências místicas mediterrânicas,¹ testemunhadas epigráfica, arqueológica ou literariamente em documentos no idioma grego, em vasto período cronológico (a referência é desde a Grécia homérica até o período helenístico), o termo “milagre” não deve ser empregado.

A razão é bastante simples: ele não existia! Somente pós-século XIII é que traduzirá, linguisticamente, um conjunto de outros termos – no caso aqui delimitado – gregos. Um exemplo se faz adequado aqui. Para o estudioso de cristianismos, o primeiro documento que vem às mãos é o – assim chamado – Novo Testamento. Nas diferentes traduções em língua portuguesa, invariavelmente, as histórias evangélicas sobre Jesus virão acompanhadas com o vocábulo “milagre” para descrever alguns episódios extraordinários atribuídos ao nazareno.

Algumas definições necessárias sobre semântica, cultura e teologia

O ponto de partida para a questão das definições podem ser as observações de Georg Luck (2006). No capítulo em que se dedica a discutir os “milagres”, de imediato ele define o termo: “[...] eventos extraordinários presenciados por testemunhas, mas que não podem ser explicados como efeitos do poder humano ou pelas leis da natureza” (LUCK, 2006, p. 177). A seguir, problematizando a definição que acabara de oferecer, atesta a sua dificuldade, pois,

¹ O termo mística, neste trabalho, acompanha as discussões presentes em Chevitarese e Penna, (2004, p. 9-24). Em outro local, em Justi (2015, p. 17-25), o termo também é definido e seus desdobramentos aplicados ao longo do trabalho mencionado. Basicamente, conforme empregamos aqui, mística se refere à intercambialidade entre religião, mito e magia como absolutamente inseparáveis. Por essa razão, adota-se, daqui por diante, o termo “mística”. Justifica-se o emprego desse termo a partir de sua etimologia latina: do verbo *múō* – fechar a boca e/ou os olhos, por derivação, enxergar com outros sentidos que não perceptíveis segundo as leis naturais ou físicas; o que é sobrenatural (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2001. *Mística, místico*). Por fim, mas não menos importante, o termo “experiência” deve ser compreendido não apenas como uma palavra, mas como um conceito amplamente enunciado e discutido por Thompson (1978).

A definição, que pode ser provisória, mostra a dificuldade de separar os milagres do poder de fazer magia (a palavra grega *dýnamis* abarca ambas as coisas), posto que a magia produz efeitos milagrosos e os milagres podem ser atribuídos à magia (LUCK, 2006, p. 177).

Ora, dada a questão problemática da definição do termo “milagre” e sua relação intrínseca com a magia, como é possível falar de milagres, magia, homens divinos e tantos outros termos que se referem às experiências místicas mediterrânicas? O próprio autor sugere um caminho: “O problema é, em parte, semântico, em parte cultural e, em parte, teológico” (LUCK, 2006, p. 177). Convém agora voltar a atenção para o problema semântico.

Milagre

A aceção do vocábulo no dicionário (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2001):

Substantivo masculino (*século XIII*);

1 ato ou acontecimento fora do comum, inexplicável pelas leis naturais;

2 acontecimento formidável, estupendo;

3 evento que provoca surpresa e admiração;

4 *história do teatro*: tipo de drama medieval edificante, baseado na vida dos santos e seus milagres;

5 *religião*: qualquer indicação da participação divina na vida humana;

6 *religião*: indício dessa participação, que se revela especialmente por uma alteração súbita e fora do comum das leis da natureza;

7 objeto de madeira ou cera, frequentemente, a reprodução de uma parte do corpo, oferecido aos santos em cumprimento de uma promessa;

8 representação pictórica legendada do fato que originou a promessa, oferecido aos santos como pagamento de seu cumprimento.

A partir de sua definição e extensão de sentido, convém observar sua etimologia (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2001):

Latim: *miracŭlum, i* ‘prodígio, maravilha, coisa prodigiosa, extraordinária’; ver *mir*; evolução: século XIII: *miragres*; século XIV: *milagre*; século XIV: *melagre*; século XIV: *millagre*; século XIV: *mjlagre*; século XV: *milagros*.

Ainda na etimologia, conforme sugerido pelo dicionário trata-se de uma palavra que tem sua origem no antepositivo *mir-*:

Antepositivo, do latim *mīrus, a, um* ‘admirável, maravilhoso, espantoso’; derivação e composição latinos: *miror, āris, ātus sum, āri*: ‘admirar-se, espantar-se’, *miro, as, āvi, ātum, āre* ‘id.’ (panromânico): 1) ‘espantar-se’ romn. *mira*; 2) ‘ver, olhar’ *mirare* [francês *mirer*], friulano *zmirá*, provençal *mirar, mirabundu, a, um* ‘muito admirado’, *miratiō, ōnis* ‘admiração, espanto’, *mirātor, ōris* ‘admirador’, *miracŭlum, i* ‘prodígio, maravilha’ (italiano *miracolo*, francês *miracle*, espanhol *milagro*, português *milagre*), *mirabilis*, e ‘admirável, maravilhoso’, donde o plural *mirabilia*,

ium: italiano *meraviglia*, *maraviglia*, friulano *maraveye*, francês *merveille*, provençal *meravelha*, catalão *meravella*, espanhol *maravilla*, português *maravilha*; *admīror*, *āris*, *ātus sum*, *āri* 'admirar, venerar', *admirabilis*, e 'admirável, venerável', *admiratio*, *ōnis* 'admiração; assombro, espanto', *mirifīcus*, *a*, um 'admirável, maravilhoso', *mirifīco*, *as* 'glorificar', *miridīcus*, *a*, um 'que diz coisas maravilhosas' (Grifo nosso).

Com base no exposto acerca da acepção do termo e na sua etimologia, algumas observações fazem-se necessárias:

- (i) trata-se de um termo amplamente ligado a um ambiente mágico-religioso (esse trabalho vem adotando o termo "mística" para essa realidade). Embora sua etimologia remeta à experiência do "ver", ato contínuo a esse mirar, olhar; ver, está associado ao espanto, à admiração ao que é maravilhoso. A relação entre "ver", "olhar" ou a presença do "olho" ou "mau-olhado" no contexto mágico foi explorada em outros momentos em trabalhos dos presentes autores (JUSTI, 2015; JUSTI, 2011; CHEVITARESE; CORNELLI, 2007);
- (ii) a palavra milagre é de difícil etimologia, em sentido moderno, derivado do latim (somente) tardio. Situada sua origem no século XIII, passou a designar um conjunto de atos sobrenaturais, metafísicos, aqueles que extrapolam os limites da física (*phísis*) e dizem respeito a uma esfera para além da "natural".

O passo seguinte, para compreender o emprego do vocábulo "milagre", em alguns contextos e, "poder", "força" ou "sinal" em outros, será o de buscar os mesmos termos no idioma original em que o material foi escrito, em grego. Ao proceder a tal busca, o pesquisador deparar-se-á com um espectro mais abrangente de termos naquelas narrativas em que as traduções para o português inseriram o verbete "milagre": *thaûma* (ou formas declinadas, como *thaymatós*), *dýnamis*, *sēmēia*, *tēras* ou *ērgōn*.

A seguir, uma simples busca ao dicionário grego levará o estudioso a perceber que as acepções primárias das palavras acima listadas não será "milagre". Por extensão de sentido ou segundas acepções, possivelmente sim, mas o sentido primeiro, nunca. Intrigado por tal incongruência, se ainda lhe restar apetite para seguir as pistas, o pesquisador buscará, na *Vulgata* (tradução latina da Bíblia realizada entre fins do século IV e início do V e.c.) de que forma os termos gregos levantados anteriormente foram traduzidos do grego para o latim.

Se não estiver ciente da história e etimologia do termo "milagre" conforme exposto acima, estará ávido por identificar esse termo em todas as respectivas ocorrências gregas também já mencionadas. Qual será sua decepção ao não encontrá-lo, pois assim procedeu a edição latina (LUCK, 2006, p. 177):

Tabela 1 - Comparação entre as versões latina e grega para os termos associados a milagres no Novo Testamento

Termo grego	Tradução latina	Português
<i>sēmēĩa</i>	<i>signum</i>	Sinal
<i>tēras</i>	<i>prodigium</i>	Prodígio
<i>dýnamis</i>	<i>virtus</i>	Poder

Não parece estranho ou surpreendente que exista tanta dificuldade em entender a relação entre milagres e magia ou os significados de cada ação atribuída a Jesus. Trata-se, de fato, de uma questão semântica. Mas, não somente. Conforme citação acima, Luck (2006, p. 177) tem razão ao enunciar que se trata de um problema semântico, mas também cultural e teológico. Cultural, pois “[...] a religião de uma pessoa pode ser a magia de outra” (LUCK, 2006, p. 177). Conforme ficará evidente mais adiante, nos tópicos imediatamente subsequentes, o emprego deste ou daquele termo indicará maior ou menor grau de envolvimento no campo das práticas mágicas, bem como seus significados e consequências.

E, mais ainda, os diferentes graus de proximidade com o campo mágico, através, primária, mas não exclusivamente, da semântica são evidentes na própria documentação, seja ela de natureza paleocristã ou não. A questão da semântica, contudo, não deve se limitar apenas a esse passo, pois outros termos carecem de definição e delimitação adequada se o que se pretende é prestar a devida atenção à questão do criterioso emprego da terminologia e seus desdobramentos.²

Optou-se, aqui, por agrupar a discussão semântica em torno de dois grupos de termos referentes ao campo de práticas mágicas: (i) os “sinais”: *sēmēĩon*, *tēras* e *ērgōn*; e (ii) o “poder”: *ischýs*, *ēxōysía* e *dýnamis*. A razão pela qual esse agrupamento foi delimitado tem a ver, diretamente, com seus respectivos significados. Pois, para o primeiro grupo de termos, seus sentidos dizem mais respeito ao indicativo quanto ao que fazem, mas não ao ato mágico *per se*.³

² A seguir, serão continuadas a discussão e análise que envolvem a questão semântica no estudo das experiências místicas mediterrânicas e práticas mágicas. Cumpre, porém, observar que não se trata de um estudo exaustivo dos termos e fontes na literatura grega e paleocristã, por extensão, pois (i) esse estudo exaustivo não faz parte do escopo deste artigo; e, (ii) não se julga possível um estudo tão aprofundado e detalhado a ponto de analisar cada ocorrência em toda literatura grega e paleocristã no que se refere ao emprego e estudos dos termos. No entanto, apontamentos cuidadosamente selecionados e amplos quanto possíveis terminarão por relacionar os termos e articulá-los entre si para atingir o que se pretende neste estudo.

³ Um esclarecimento no que diz respeito à escolha desses dois grupos de palavras se faz pertinente. Os seis termos mencionados são os que fazem parte do campo semântico do qual a literatura neotestamentária e a tradição cristã se utilizam para relatar “milagres” e quem os realiza. Feito um levantamento nos Evangelhos Sinóticos, João e Atos, esses termos são decisivos nesse contexto, não há outros. No interior do corpus neotestamentário há outros termos e

Já para o segundo grupo, a relação é mais direta. Como será demonstrado a seguir, aquele que é capaz de compreender, atuar ou realizar feitos poderosos detém uma “força” ou mesmo um “poder” que os distingue dos demais. O portador desse poder é o próprio agente da divindade ou de forças cósmicas capazes de atuar em uma esfera sobre-humana. É precisamente a distinção no emprego dos termos desses dois grupos de palavras que esclarecerá o grau de atuação de um mago, homem divino ou outro agente dessas forças cósmicas.

Os “sinais”: ‘*Sēmēion*’, ‘*Tēras*’ e ‘*Ērgōn*’

Para o caso de *sēmēion* (sinal), de imediato, convém observar a acepção do vocábulo em sua definição do dicionário (LIDDELL; SCOTT, 1997) e suas respectivas ocorrências.

(a) do ponto de vista da etimologia e evolução do termo:⁴

σημείον, τό: *Jônico* σημήϊον, *Dórico*: σα_μήϊον IG12(3).452 (Thera, iv século a.e.c.), σα_μείον IPE12.352.25 (Chersonesus, ii século a.e.c.), IG5(1).1390.16 (Andania, i século a.e.c.), σα_μᾶον CIG5168 (Cyrene): σῆμα em todos os sentidos, e mais comum na prosa, mas nunca em Homero ou Hesíodo.

A evolução do termo, portanto, apresenta variações quanto à grafia e, apenas para o caso do termo empregado no grego de dialeto dórico, altera-se o sentido. Para todas as outras ocorrências a palavra tem o sentido de “sinal”, mas, no caso dórico, também

menções ao ambiente e práticas mágicas, obviamente. Porém, o que se deseja aqui é perceber muito mais uma questão de nomenclatura (milagres em si e quem é capaz de realizá-los) do que um levantamento exaustivo de episódios contidos nas narrativas bíblicas que atestem as próprias práticas mágicas ou seus respectivos contextos. O mesmo levantamento não foi realizado em toda literatura grega, mas, para os seis termos aqui relacionados, sempre que possível, estabelecer-se-ão as relações entre os seus usos na literatura paleocristã e naquela que não o é.

⁴ Para testemunhar a história da evolução do termo, Liddell e Scott (1997) lançam mão de três importantes *corpora* epigráficos gregos: IG (*Inscriptiones Graecae*), IPE (*Inscriptiones orae septentrionalis*) e CIG (*Corpus Inscriptionum Graecarum*). Dos três, destaca-se aqui o IG. Trata-se de um conjunto de inscrições advindas da Grécia e Ásia Menor cobrindo datação desde VI século a.e.c. até o VI século da era comum. Algumas edições foram publicadas desse material, notadamente a de Wilhelm Dittenberger, entre 1917-1920, com comentários em latim. Trata-se de um importante material epigráfico que testemunha diferentes situações cotidianas de regiões mediterrânicas que adotaram, em algum momento, o idioma grego. As referências aqui cotejadas estão presentes em Liddell e Scott (1997), no entanto, quando mencionadas em outros momentos desse trabalho seguirão as indicações presentes em: “Searchable Greek Inscriptions” (disponível em: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>), um projeto oriundo do “The Packard Humanities Institute”, desenvolvido e mantido pela Cornell University e Ohio State University; e, também, do “Attic Inscriptions Online”, um projeto desenvolvido e mantido pelas universidades de Cardiff (Inglaterra) e Utrecht (Alemanha). O primeiro deles apresenta o material em grego, enquanto que o segundo traz as traduções disponíveis para o inglês. Conquanto sejam poucas as traduções, no que diz respeito a este trabalho, tornam-se significativas, pois, uma vez assentados os termos apropriadamente – de acordo com o objetivo acima traçado de discutir a semântica dos termos gregos oriundos do ambiente mágico – será possível obter evidências de seu emprego em contextos específicos, bem como as estatísticas pertinentes quanto ao uso deles. Entre parêntesis, encontram-se os nomes das respectivas localidades que testemunham tais ocorrências.

é atestado o significado de "tumba". Esse testemunho está presente em apenas um documento epigráfico (mencionado acima). Com a evolução do dialeto dórico, entretanto, esse sentido acabou por cair em desuso.

(b) do ponto de vista de seu significado:

Há três significados principais para a palavra, nessa ordem de ocorrência, sentido e relevância: (i) "marca", através da qual uma coisa é conhecida; "sinal" do futuro; "traço", "rastros", "indício". (ii) "sinal", "símbolo", "indicação", de qualquer coisa que é ou é para ser; (iii) *sēmēion* = *stigmē*: um "ponto matemático"; também "ponto de tempo", "instante". Dos três, o terceiro é o menos frequente, portanto, menos usual. Além disso, não guarda relação com o ambiente mágico.

A primeira (e principal) acepção da palavra tem um sentido mais geral. Portanto, suas derivações de sentido abarcam um conjunto maior de referências: (a) "sinal que vem dos deuses", "maravilha", "prodígio", "constelações" (tidas como sinais); (b) "sinal" ou "sinalizar", fazendo alguma coisa: sinal de uma bandeira, sinal para a batalha, abaixar a bandeira como um sinal de encerramento de uma assembleia; sinal para começar um trabalho...; (c) "estandarte", "bandeira", em um barco, por exemplo; (d) "demarcação de terra", "fronteira", "limite"; (e) "dispositivo", sobre um escudo, um barco, por exemplo; (f) "sinete", como um toque; (g) "palavra de ordem", "senha", "código", para uma batalha; (h) "sinal de nascença".

A segunda acepção, embora um pouco mais confinada a alguns contextos específicos, ainda sim abarca um conjunto mais geral de sentidos: (a) "sinal" ou "prova", "exemplo", para introduzir um argumento; (b) em Aristóteles: "sinal" usado como "provável argumento que dá prova ou conclui"; entre os estóicos e epicureus: "sinal" como base observável de inferência para o não observável; (c) em medicina: "sintoma"; (d) "sinais taquigráficos"; (e) "marca crítica".

O termo grego *sēmēion* abarca um conjunto bastante amplo de significados. O que se faz central na questão do emprego do termo é que, quando aplicado a momentos relacionados a curas, exorcismos, adivinhações ou referências astrológicas, ele quer fazer referência a algo ou alguém. Ou seja, não se trata de um ato, em si, revestido de significado próprio, mas deve ser observado como aquilo que aponta para outra coisa ou alguém. Em ambiente literário e epigráfico grego o uso do vocábulo pode ser assim sumarizado:

Em resumo, três coisas podem ser ditas. Em primeiro lugar, no ponto central, o uso grego antigo de *σημα* é bastante uniforme, mesmo onde parece ser divergente. Em segundo lugar, a palavra sempre tem a ver com um objeto ou circunstância que torna possível ou é projetado para tornar possível uma percepção ou visão específica. Em terceiro lugar, não é, desde o início, ligado à esfera religiosa; ela

adquire uma nuance religiosa apenas quando utilizado em um contexto religioso. Seu caráter é, em última análise, técnico e funcional; isso não é refutado até mesmo quando o seu objeto é uma verdade religiosa ou moral. Mesmo aqui, não tem nada a ver com a revelação no sentido religioso; sua referência é à divulgação de que ele é o pressuposto indispensável de todo o conhecimento (RENGSTORF, 1995, p. 203).

A seguir, é necessário abordar o verbete *tēras*, pois além de estar associado ao campo das práticas mágicas mediterrânicas, usualmente ele está vinculado ao termo *sēmēion*. Sua definição no dicionário é mais simples (LIDDELL; SCOTT, 1997):

“sinal”, “maravilha”, “prodígio” – “sinal” de batalha iminente, “sinais” no céu. Do ponto de vista da etimologia não foram observadas alterações em seu significado para além do que acaba de ser mencionado.

Há, ainda, outros dois significados secundários: (a) em sentido concreto, “monstro”: de uma serpente, esfinge, etc., ou se referindo a “nascimento de um monstro”, “monstruosidade”; (b) em linguagem coloquial, “maravilhoso” ou “incrível”. Em termos de emprego quanto ao seu sentido concreto, observa-se uma proximidade entre *tēras* e *pēlōr* (“terrível”, “sinal miraculoso”, “o monstro”). No entanto, por fazerem parte do mesmo campo semântico, não se faz necessária outra abordagem a esse respeito.

A forma mais pertinente de se compreender o emprego de *tēras* é que ele submete o que é percebido à questão do propósito para o qual é realizado, sempre vinculado a quem ou o que o realizou (RENGSTORF, 1995a, p. 124). Logo, em si, não adquire valor miraculoso, mas aponta para tal ato e quem o realizou. Embora faça parte do campo semântico de práticas mágicas, seu uso primariamente reivindica o propósito de sua realização, bem como aponta para o agente de tal ação.

No Novo Testamento, *tēras* aparece sempre acompanhado de *sēmēion*. Portanto, enquanto termo isolado, não desempenha papel significativo (RENGSTORF, 1995, p. 230). Nas ocorrências em Atos dos Apóstolos os dois termos aparecem de duas formas: *sēmēia kai tērata* (4, 30; 5, 12; 14, 3; 15, 12) e *tērata kai sēmēia* (2, 19, 22, 43; 6, 8; 7, 36).

A alternância de termos parece indicar uma sutileza semântica interessante. Nos casos em que aparecem *sēmēia kai tērata* a ênfase recai sobre Deus, que é aquele que, através de sua operação, confere um novo significado ao tempo presente. Ou seja, os “sinais e prodígios” acontecidos são a prova ou expressão que apontam para a iniciativa de realização da parte de Deus.

Agora, para o segundo caso, *tērata kai sēmēia*, “os prodígios e sinais” colocam a ênfase no ato que é realizado como demonstração do poder (*dýnamis*) de Deus (ou Espírito Santo, em Atos 2, episódio do Pentecoste). A dinâmica é gerar o espanto, maravilhamento

(*tērata*), através de um sinal (*sēmēĩa*) que prova seu poder (*dýnamis*) e gera adesão àquela fé. É o ato em si que aponta para o poder de Deus.⁵

O que se torna conclusivo a partir da análise dos termos *sēmēĩon* e *tēras* é que ambos desempenham função semântica de “sinalizar” ou “apontar” para a realização de um feito por parte de alguma coisa ou alguém. Em todos os casos em que são empregados (em muitos casos são usados em conjunto, como, por exemplo, no Novo Testamento, em que só aparecem juntos) na literatura grega, têm esse significado primário. Ainda assim, devem ser percebidos em contexto de práticas mágicas, mesmo quando sua ocorrência é carregada de valor teológico.

Por fim, outro termo significativo nesse contexto é *ērgōn*. A definição (LIDDELL; SCOTT, 1997) é bastante ampla e com significados não tão elaborados em contexto de literatura não neotestamentária. Quanto à etimologia, em dialeto dórico, conforme *IG 4.800* (VI século a.e.c.), tem alteração apenas na grafia, mas não em sentido primário: “trabalho”. Inclusive, é esse seu sentido básico.

Por extensão de significado, entretanto, assume as outras formas: (i) “trabalho”, “feitos”, “ações”; (ii) “trabalhos” ou “feitos” de tecelagem, na terra, em batalhas, colheitas, pesca. Para além de sua acepção como “trabalho” em sentido mais comum, será sua possibilidade de sentido como “feitos” que implicará em usos distintos na literatura paleocristã:

É somente no NT, no entanto, que, juntamente com a referência às obras maravilhosas de Deus, temos uma consciência clara do seu trabalho e atividade salvadora com base na vontade divina para resgatar o que é constantemente comprovado em todas as obras individuais. Se o conceito de θεοῦ ἔργα corresponde a uma visão abrangente da obra de salvação, não é surpreendente que ele é, em sua maior parte, ausente na tradição sinótica. Apenas em Mt. 11,2 lemos que João Batista na prisão ouve sobre os atos de Jesus [...]. O Batista não pode avaliá-los como atos de Cristo (como na maior parte dos manuscritos do ponto de vista dos leitores cristãos e, possivelmente, o autor), e, portanto, ele não pode considerá-los como a obra da salvação (BERTRAM, 1995, p. 640-641).

Trata-se de uma distinção importante no que diz respeito à atestação do termo *ērgōn* na literatura grega, pois seu emprego adquire outro significado completamente diverso daquele conhecido até então.⁶ A teologia paleocristã será responsável por

⁵ Deus (ou Espírito Santo) como agente divino de poder e sujeito da ação que envolve *tēras* se assemelha ao que vê-se em contexto de literatura grega. Para o caso de Homero, o emprego do termo está sempre vinculado aos deuses, são os casos de *Iliada* 4, 398; 4, 408 e 6, 183 (HOMERO, 2004); na *Odisseia* 12, 394 (HENDERSON, 2014) Zeus é o único divino autor de *tēras* e, eventualmente, o concede a demais divindades do Olimpo (BERTRAM, 1995, p. 636).

⁶ Embora não se encontre atestação da palavra *ērgōn* em sentido religioso fora do material paleocristão, cumpre observar que na filosofia platônica e aristotélica seu uso adquire um sentido mais complexo do que sua simples acepção ordinária. Em Platão, está associado a *tēchnē* (técnica). Bem como a *arētē* (virtude). A palavra *ērgōn* está ligada à esfera

tornar os “feitos” e “obras” de Deus algo que deve ser compreendido em um contexto mais elaborado e subjetivo e, acima de tudo, religioso. Especialmente, será o caso do Evangelho de João.

O conceito de atos (*ěrga*) salvíficos de Deus através de Cristo é muito comum no Evangelho de João (5, 20, 36; 7, 3, 21; 9, 3-4; 10, 25, 32, 37-38; 14, 10-12; 15, 24). Como milagres (o termo correto aqui é *ěrgōn*), esses atos testemunham ou provam que Jesus carrega a capacidade de salvação em parte delegada por Deus e em parte efetuada diretamente pelo próprio Deus através de Jesus (Jo 9, 3, por exemplo). Nesse cenário, a participação que o homem tem no processo de salvação não é realizando atos (*ěrga*) miraculosos, mas tendo fé neles. E, mesmo que os realize, são os atos (*ěrga*) de Deus que devem ser vistos como um todo, como a totalidade da ação salvífica (BERTRAM, 1995, p. 640).

Em geral, os autores dos evangelhos sinóticos dialogam com o campo das práticas e experiências mágicas em sintonia com o que se observa na bacia mediterrânea. Este artigo se propõe a deixar esse aspecto mais evidente ao longo de seu curso. No entanto, em João há distinções fundamentais no que diz respeito a essa relação.

O que o presente texto defende, e pretende que fique bem elucidado no seu conjunto, é que o conceito fundamental para se falar de homens divinos que conhecem e manipulam as forças (*dýnameis*) cósmicas é o poder (*dýnamis*). Inclusive, é essa palavra que mais foi usada na tradução, em diversos idiomas, para “milagre”. É bastante evidente que na bacia mediterrânea a associação entre pessoas (homens divinos, magos, etc.) e poder (*dýnamis*) conformou um imaginário da magia. É exatamente essa associação que tornou conhecido o homem divino. Talvez por isso João tenha evitado o seu uso.

A palavra *dýnamis* não ocorre nenhuma vez no referido Evangelho. Em alguns casos (At 2, 22; Romanos 15, 19), a expressão *sēmēia kai tērata* adquire o sentido de *dýnameis*, como milagres, no plural, como também é o caso de Mateus, mas nunca em João. Apenas duas vezes a raiz de *dýnamis*, na forma verbal de *dýnasthai*, ocorre em João (3, 2; 9, 16), mas para se referir a Jesus como um “sinal produzido” por Deus. A forma substantiva de *dýnamis* nunca ocorre (RENGSTROF, 1995, p. 230).

No que diz respeito a *ěrgōn*, em João, para além do sentido já explicitado acima, o texto a entende de forma conjunta com *sēmēion* e *dýnasthai*. Essas três palavras, em João, representam um tipo de tripé relacional para se entender o “miraculoso”, “maravilhoso” ou “fantástico” (*thaymatós*). Dessa forma, compreender de que forma João define Jesus

da civilização, não a uma natureza orgânica. E mais, para o homem, a *ěrgōn psuchēs* é central. No caso de Aristóteles, o termo é aplicado não só aos seres humanos, mas às espécies não humanas. Assim, a *arētē* (virtude) de cada criatura consiste em cumprir o seu próprio e específico *ěrgōn*, por exemplo: o olho do cavalo de corrida deve ver e guiar a corrida. O correto cumprimento dessa função (*ěrgōn*) resulta na sua *arētē* (virtude) (BERTRAM, 1995, p. 635).

em termos de alguém dotado de capacidade para ser um ente poderoso depende da elucidação que *sēmēion* e *ērgōn* guardam em seus contextos. (RENGSTROF, 1995, p. 230).

A advertência, aqui, é para que seja dada a devida atenção antes de se harmonizar a visão dos sinóticos quanto a suas respectivas compreensões de *sēmēion*, *ērgōn*, *tēras* e *dýnamis*, de um lado, e a visão joanina de *sēmēion* e *ērgōn*, por outro. Uma vez posta a advertência sobre o risco da harmonização no emprego dos termos e seus respectivos significados e consequências, observada há séculos pela tradição cristã, torna-se imperioso analisar que papel o conceito de poder desempenha na questão semântica e, por conseguinte, na sua importância para a compreensão das experiências místicas mediterrânicas, em geral, e paleocristãs, em particular.

O "Poder": 'Kratōs', 'Ischýs', 'Ēxōysía' e 'Dýnamis'

No idioma grego, basicamente, quatro termos são usados para denotar "poder" (*dýnamis*), "força" (*kratōs*, *ischýs*) ou "autoridade" (*ēxōysía*). Nas culturas mediterrânicas, é notório o ambiente de constante competição e conflito. O mundo é visto como habitado por demônios e homens com poderes extraordinários, que desempenhavam um papel regular e ameaçador na esfera humana. Um mundo em que as misteriosas forças da magia estão atuando em toda parte (ELLIOTT, 2008, p. 223). Em tal contexto, manipular, conhecer ou interagir com essas forças tornam alguns indivíduos, além de protegidos, privilegiados por interagirem com forças complexas e estranhas à maioria.

Logo, quanto mais próximos ou inseridos, como agentes, nesse universo místico, mais os indivíduos adquiriam e eram reconhecidos por suas distintas formas de poder, força ou autoridade. Conclusivamente, a preocupação central passa a ser a observação ou dinâmica sobre que tipo de poder se está falando, o que significa e quais suas implicações. As fronteiras de significados entre eles são por demais artificiais se o que se tem em vista é seu campo semântico. Todos, em última instância, têm conotações que envolvem forças para além da humana e, obviamente, relacionam-se ao campo das práticas mágicas.

Com exceção de *krátōs*, os demais têm seus sentidos primários derivados de *dýnamis*: "ser capaz", "estar apto a", "habilidade". Na raiz das três palavras está esse sentido fundamental. Por extensão de sentido é que adquirem a conotação de "poder". Por sua vez, *krátōs*, nas suas acepções,⁷ está mais perto do sentido de *ischýs* do que *dýnamis*, denotando a presença e significado de força e, menos, o seu exercício (MICHAELIS, 1995, p. 905).

⁷ (i) "força" física, da tempestade, no trabalho; (ii) "poder" personificado, político, de propriedade, autoridade; (iii) "senhorio", "vitória"; (iv) "ligamentos" do corpo humano, assim chamados pela medicina; e, finalmente, (v) usado como numeral dez. (LIDDELL; SCOTT, 1997).

Trata-se de um termo comum tanto na literatura grega quanto na neotestamentária e carrega, na esmagadora maioria dos casos, o sentido de força ou poder em sentido mais concreto (LIDDELL; SCOTT, 1997; MICHAELIS, 1995). Se comparado aos outros termos é o que menos ocorre em contextos de práticas mágicas. Entretanto, nem por isso deixa de ter como sujeito divindades. Seu significado deve ser entendido à luz daquele que governa todas as coisas por ter poder e autoridade sobre tudo e todos. Porém, ele é derivativo de outras formas de poder, como, por exemplo, *dýnamis* (em sentido mais sobrenatural) e *ischýs* (em sentido mais físico e concreto).

Por sua vez, a acepção de poder como *ischýs* está ligada à força mais física. Porém, em alguns casos, também é empregado em contextos sobrenaturais ou concretos (governantes) com o sentido de autoridade (LIDDELL; SCOTT, 1997). Um exemplo bastante interessante, em contexto neotestamentário, ajudará no seu entendimento. Trata-se das seguintes passagens: Mt 3, 11; Marcos 1, 7; Lucas 3, 16 e 11, 22.

Para as quatro passagens mencionadas, o termo *ischýs* é mencionado no grau superlativo. As três primeiras referem-se a uma narrativa sinótica (Lc e Mt, que se serviram de Mc) e contam a maneira pela qual os autores evangélicos construíram a memória sobre João, o Batista e sua concepção de si mesmo e referente a Jesus:⁸

Tabela 2 - *Ischýs* ("poder", "força") em perspectiva comparada nos evangelhos sinóticos

Marcos 1, 7	Mateus 3, 11	Lucas 3, 16
E pregava, dizendo: Depois de mim vem aquele que é <u>mais poderoso</u> do que eu, do qual não sou digno de, curvando-me, desatar-lhe as correias das sandálias.	Eu vos batizo com água, para arrependimento; mas aquele que vem depois de mim é <u>mais poderoso</u> do que eu, cujas sandálias não sou digno de levar. Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo.	[...] disse João a todos: Eu, na verdade, vos batizo com água, mas vem o que é <u>mais poderoso</u> do que eu, do qual não sou digno de desatar-lhe as correias das sandálias; ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo.

A seguir, algumas observações preliminares:

(i) O Evangelho de Marcos é o mais antigo (em torno dos anos 66-70 e.c.) vindo, a seguir, Mateus (década de 80 e.c.) e, posteriormente, Lucas (algo em torno de 95-100 e.c.); de acordo com a "Teoria das Duas Fontes", o que há de comum entre Mateus e

⁸ Optou-se aqui por inserir os textos em língua portuguesa, a partir da versão Almeida Revista e Atualizada (ARA) de 1993. Mas a discussão pertinente considerará o verbete grego em destaque.

Lucas, e não está em Marcos, provem de Q (*Quelle* – a Fonte dos Ditos). Quanto ao que está em Mateus, Lucas e Marcos, conclui-se que os *dois* primeiros utilizaram – e modificaram – a memória contida no último (KOESTER, 2005, p. 48-52);

(ii) os textos são bastante semelhantes entre si. Em comum: João é quem fala, aquele que vem após João é mais poderoso (*ischyrōtērōs*) e João não é digno de desatar as sandálias daquele que vem. Divergências: em Marcos João prega. Para Mateus e Lucas, enquanto realiza batismos, ele fala. Marcos nada fala sobre batismo, mas Mateus e Lucas diferenciam o batismo de João (água) para o que realizará aquele que vem (Espírito Santo e fogo);

(iii) aquele que vem, em Marcos, e aquele que vem em Mateus e Lucas têm algo que João não tem, pois ele é – segundo a tradução (ARA) aqui utilizada – “mais poderoso”.

Uma vez apresentadas as narrativas convém listar o único outro caso, nos sinóticos, em quem alguém “mais poderoso” (*ischyrōtērōs*) aparecerá em cena. Trata-se de Lucas 14, 23. A cena se passa em um momento em que Jesus está realizando um exorcismo e, a seguir, um debate se instaura. Eis a perícope:

¹⁴ De outra feita, estava Jesus expelindo um demônio que era mudo. E aconteceu que, ao sair o demônio, o mudo passou a falar; e as multidões se admiravam.

¹⁵ Mas alguns dentre eles diziam: Ora, ele expelle os demônios pelo poder de Belzebu, o maioral dos demônios. ¹⁶ E outros, tentando-o, pediam dele um sinal do céu. ¹⁷ E, sabendo ele o que se lhes passava pelo espírito, disse-lhes: Todo reino dividido contra si mesmo ficará deserto, e casa sobre casa cairá. ¹⁸ Se também Satanás estiver dividido contra si mesmo, como subsistirá o seu reino? Isto, porque dizeis que eu expulso os demônios por Belzebu. ¹⁹ E, se eu expulso os demônios por Belzebu, por quem os expulsam vossos filhos? Por isso, eles mesmos serão os vossos juízes. ²⁰ Se, porém, eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente, é chegado o reino de Deus sobre vós. ²¹ Quando o valente, bem armado, guarda a sua própria casa, ficam em segurança todos os seus bens. ²² Sobrevindo, porém, um mais valente do que ele, vence-o, tira-lhe a armadura em que confiava e lhe divide os despojos. ²³ Quem não é por mim é contra mim; e quem comigo não ajunta espalha.

Observações pertinentes à discussão aqui travada presentes na narrativa:

(a) v.14: “as multidões se admiravam (*ēthýmasan*, forma verbal no aoristo de *thaymázō*)” indica um termo próprio de ambiente mágico, pois a cena é de um exorcismo praticado por Jesus;

(b) v.16: após ser associado, por parte de alguns, a *Bēlzēbōul*, outros pediram um sinal (*sēmēiōn*) do céu. Em se tratando desse contexto mágico, o autor do Evangelho não somente emprega termos relativos a esse ambiente, como também demonstra a dinâmica de atuação de um “mago”/“homem divino”/“charlatão”, etc.

Muito embora, no v. 20, o autor confirme a identidade Jesus, ou seja, ele expulsa demônios “pelo dedo de Deus”.⁹

(c) após o desenrolar do episódio, o autor faz Jesus contar uma história e a relacionar com o que acabara de acontecer. Nela, alguém “valente” (*ischyrös*) protege sua própria casa (v. 21). No entanto, quando alguém “mais valente” (*ischyrötērös*) ataca a casa e vence o guardião ganha como recompensa os bens daquela casa.

Sistematizando as informações até aqui, nota-se que para os casos em que *ischýs*, em sua forma superlativa, tem Jesus como sujeito, as traduções para os idiomas modernos, em geral, preferem entender o termo como “poder”. Quando o sujeito é indeterminado ou não é Deus, Jesus ou discípulos, a preferência é por “força”. Essa segunda opção parece mais adequada, pois indica uma forma de “poder”, por meio de uma autoridade exercida em um tempo presente e concreto. A natureza desse “poder” ou “força”, certamente, tem uma origem – que pode ser metafísica ou não –, mas que confere uma autoridade exercida, também, por meio da força.

A melhor compreensão sobre o emprego desse termo deve ser tomada a partir da observação do significado de *dýnamis* que, inclusive, é pré-requisito para compreender o conceito de poder presente em *ischýs* (GRUNDMANN, 1995, p. 397).¹⁰ Mais uma vez,

⁹ Um interessante paralelo aqui pode ser traçado com a dinâmica do exorcismo praticado por Salomão presente no *Testamento de Salomão*. Neste documento do século I, o autor desenvolve a explicação e atuação de Salomão de acordo com o poder que Deus o concedeu para o exorcismo. Por meio de um anel oferecido a Salomão, através de um toque no possuído, um anjo correspondente ao demônio que o possui é amarrado e o, agora, exorcizado trabalhará na construção do Templo. Essa é a justificativa apresentada pelo documento à destruição do Templo no ano 70 e.c. Sobre essa dinâmica e a consequente relação entre Salomão e Jesus como “Filho de Davi” (Mc 10,47), ver Pilgaard (1995, p. 72-87), Chevitarese e Cornelli (2007, p. 103-150).

¹⁰ A consulta ao *Dicionário de Teologia do Novo Testamento* (TDNT, doravante) revela o estudo analítico de cada verbete por parte de um autor específico. Em alguns casos, um mesmo autor assina mais de um verbe. É o caso de *ischýs* e *dýnamis*, ambos assinados por Walter Grundmann. Essa nota se justifica por conta da biografia do autor. Alemão que viveu na primeira metade do século XX, foi um teólogo protestante e ativo colaborador do regime nazista. Não apenas atuou, como foi um importante articulador da ideologia antijudaica alemã nesse período, estando à frente do “Instituto para a pesquisa e eliminação da influência judaica na vida alemã”. Dentre outras tarefas, esse instituto liderado por Grundmann foi o responsável por (i) sistematizar ideias e teorias que defendiam um Jesus ariano, não judeu, mas galileu; (ii) realizar uma tradução do Novo Testamento em que todas as referências ou palavras de origem judaicas fossem eliminadas do texto; (iii) consolidar as bases para um “novo espírito religioso alemão” que sustentaria a fé cristã durante o Terceiro Reich re-significando-a e atualizando-a de acordo com os preceitos do Regime. O aprofundamento dessas discussões podem ser vistas em Chevitarese e Justi (2017), Steigmann-Gall (2004) e Mendes (2014; 2015), dentre outras presentes nesses textos. Para o caso particular, aqui, convém ressaltar que sua análise dos verbetes coloca em evidência a contundente repulsa em associar o movimento “cristão” desde Jesus até a patrística ao ambiente das práticas mágicas mediterrânicas. A contextualização e razões para esse empenho, de alguma forma, já foram apresentadas na introdução deste artigo. Por fim, convém observar que é praxe entre estudos heurísticos a crítica e fundamentação de dados centradas no paradigma epistemológico da dúvida e diálogo entre autores especialistas em temas de que se faz uso. Para este caso, porém, merece destaque a rejeição, por parte deste trabalho, às conclusões do referido autor quando se trata de qualquer tema ligado a inferências sobre as diferentes expressões dos judaísmos ao longo da história e um cuidado bastante crítico quanto ao que conclui o autor sobre as experiências místicas mediterrânicas.

a advertência de Rengstrof (1995, p. 230), citada no item II. 2.2 acima, é importante de ser recuperada, pois a harmonização entre os evangelhos faz com que o emprego dos termos relativos a "sinais", "obras", "prodígios" ou "poder" sejam mal compreendidas.

Não restam dúvidas que o emprego desses termos denota uma atuação e presença de uma esfera metafísica em seus respectivos contextos. No entanto, o preciso entendimento semântico dos verbetes aplicados em cada contexto é que fornecerá base para articular semântica, cultura e teologia no entendimento das experiências místicas mediterrânicas de acordo com seu *milieu* próprio. Cumpre, por conseguinte, avaliar outros dois termos importantes para essa discussão.

Ēxōysía tem, basicamente, quatro significados:¹¹

- (i) "habilidade para performar um ato", na medida em que não existam obstáculos no caminho, como é o caso de *dýnamis*, este com sentido de capacidade intrínseca;
- (ii) "o direito de fazer algo ou sobre alguma coisa", ou seja, a possibilidade concedida por uma lei absoluta ou corte constituída; "autoridade", "permissão", "liberdade":
 - (a) possibilidade de ação dada autoritariamente pelo rei, governador ou conjunto de leis ou concedendo autoridade, permissão ou liberdade para corporações em atividades especialmente em assuntos legais. As traduções devem expressar os diferentes lados de um termo que, em si mesmo, denota apenas a possibilidade de ação;
 - (b) derivado do sentido anterior (a), expressa o direito de pais sobre os filhos, mestres em relação a escravos, proprietários sobre propriedades e individualmente com respeito à liberdade pessoal. A autoridade aqui mencionada é, contudo, ilusória a não ser que esteja precedida de um poder real, pois por trás da autoridade sempre deve haver uma autoridade legal que sustenta o poder de um Estado e confere a ele validade e direitos. Assim, não é sempre possível ou se constitui tarefa fácil separar autoridade (*ēxōysía*) de poder (*dýnamis*). Entretanto, a distinção ainda se mantém, pois *dýnamis* depende de um poder inerente mais uma ação concreta, enquanto que *ēxōysía* é uma autoridade expressa através de uma ordem pronunciada. Se o que se toma são culturas mediterrânicas, nas quais governantes, por vezes, têm autoridade ou comissionamento divino, a dificuldade em perceber as distinções torna-se ainda maior. Nesse sentido, dependendo do contexto, *ēxōysía* pode englobar a autoridade e o poder (*dýnamis*);
- (iii) pode também ser usado como antítese à lei no sentido de liberdade de autoafirmação (*ēxōysía pōiētikē*, "liberdade poética") ou capricho. Aqui a associação

¹¹ Trechos extraídos em paráfrase de Liddell; Scott (1997) e Foerster (1995).

é evidente com *hýbris* ("descomedimento", "aquilo que excede qualquer medida").

(iv) outros sentidos derivativos: "posição autoritária", "oficial de governo", "governantes".

Tendo considerado os diferentes sentidos que *ἔξουσία* pode adquirir, para o caso do Novo Testamento, seus significados adquirem três nuances básicas:

Primeiro, ao contrário de expressões íntimas, objetivas, físicas ou de poder espiritual (κράτος, ἰσχύς, δύναμις), denota poder que decide, de modo que é particularmente bem adaptado para expressar o poder invisível de Deus, cuja Palavra é poder criativo. A *ἔξουσία* de Jesus e dos apóstolos tem o mesmo caráter. Em segundo lugar, esse poder de decisão está ativo em um todo juridicamente ordenado, especialmente no Estado e em todas as relações autoritárias por ele apoiadas. Todas essas relações são o reflexo do senhorio de Deus em um mundo decaído, onde nada acontece além de sua *ἔξουσία* ou autoridade. Elas baseiam-se neste senhorio. Assim, a palavra *ἔξουσία* pode referir-se ao fato de que a vontade de Deus é feita no céu. Ele também pode indicar o fato de a sua vontade prevalecer na esfera da natureza como uma totalidade ordenada (ἔργον). Na verdade, *ἔξουσία* é dada ao Anticristo para sua atividade final, de modo que nada acontece além da *ἔξουσία* ou vontade de Deus. Especialmente na comunidade a palavra é indispensável para expressar o fato de que não podemos ter nada, mas que tem que ser dado a nós. Assim *ἔξουσία* descreve a posição de Jesus como o Cabeça da Igreja, a quem todo o poder é dado e que dá aos seus discípulos. Essa *ἔξουσία* que é operativa em relações ordenadas, esta autoridade para agir, não pode ser separada do seu exercício contínuo, e, por conseguinte, em terceiro lugar *ἔξουσία* pode denotar a liberdade que é dada para a comunidade (FOERSTER, 1995, p. 566).

A partir das três nuances básicas, e descontado o forte teor teológico empregado por Foerster nesse trecho, é possível perceber que uma tradução e entendimento bastante razoáveis para *ἔξουσία* é mesmo "autoridade". Essa autoridade deve ser percebida à luz do que a definição do termo enuncia e de duas advertências: (i) por vezes *ἔξουσία* se confunde com *dýnamis*, no entanto o entendimento acerca desse poder tem seu caráter próprio e será, mais adiante considerado; e (ii) novamente a questão da leitura harmonizada de evangelhos.

Não se pode perder de vista que esse tipo de leitura harmonizada dos textos neotestamentários realizada por cientistas incautos ou religiosos programáticos acaba por interferir no entendimento semântico equivocado tendo em vista a intenção original dos autores bíblicos e, mais, para o caso da proposta de modelo de homens divinos que esse trabalho constrói, na maioria dos casos, torna-se um problema conceitual.

Convém tomar dois exemplos para elucidar essa questão: os evangelhos de Lucas e João, mais o texto de Atos dos Apóstolos. A escolha desses três textos se justifica à medida que João é o autor mais "teológico", por assim dizer, dentre os quatro evangelistas. Ou seja, é o mais programático dentre eles e o que organiza suas fontes do jeito mais

rigoroso na intenção de imprimir um olhar muito divinizado para Jesus e o movimento de seguidores decorrente dele.¹²

No caso de Lucas-Atos a escolha se justifica por duas razões, a saber, (i) trata-se de um autor bastante afeito ao diálogo entre seus textos e narrativas com o que é amplamente disseminado na cultura literária mediterrânea; e (ii) é praticamente consensual, com insignificantes exceções, que o autor desses dois documentos é a mesma personagem. Quanto ao procedimento, adotou-se a busca e verificação de todas as passagens nesses três textos em que *ἔξουσία* é mencionada e os sentidos que assumem. Eis os dados:

Tabela 3 - Ocorrências de *ἔξουσία* no Evangelho de Lucas

Texto	Conteúdo
4,6	Diabo oferece a autoridade de controlar todos os reinos, pois essa autoridade lhe foi dada;
4,32	Jesus tem autoridade para o ensino;
4,36	os que estavam na sinagoga disseram que Jesus tinha autoridade de expulsar demônios;
5,24	Jesus cura um paraplégico e diz ter autoridade para isso, pois é o Filho do Homem;
7,8	Centurião diz ter autoridade sobre seus soldados;
9,1	Jesus deu autoridade aos discípulos para expulsar demônios;
10,19	Jesus dá autoridade aos discípulos para pisar em serpentes e escorpiões e contra todo poder (<i>dýnamis</i>) do inimigo;
12,5	Jesus diz aos discípulos e à multidão que devem temer a quem tem autoridade de lançar-lhes no Geena (parece indicar o Diabo);
12,11	Os discípulos não devem temer as autoridades (poderosos: governantes ou líderes religiosos) na hora de falar;
19,17	Jesus conta uma parábola em que o bom servo, por seu bom proceder, terá autoridade sobre dez cidades;
20,2	Judeus questionam com que autoridade age. Quem lhe deu tal autoridade?
20,8	Jesus se recusa a dizer de onde vem essa autoridade;

*continua.

¹² Talvez as sucessivas etapas de redação desse texto justifiquem sua organização tão refinada e programática, pois, após 3 ou 5 etapas redacionais (a bibliografia especializada sobre o tema diverge entre essas duas possibilidades), justamente na última um "homem eclesiástico" ordena e sistematiza o material conferindo o formato conhecido hoje. Acerca dessas discussões e o que foi e será enunciado sobre o Evangelho de João, ver Brown (1999) e Haenchen (1984).

20,20	Escritas e chefes dos sacerdotes queriam entregar Jesus a quem tem autoridade (governantes);
22,25	Jesus diz que os reis da Terra exercem senhorio e autoridade sobre seus governados;
22,53	Jesus diz aos chefes do Templo e à guarda do Templo, por ocasião de sua prisão, que a autoridade das trevas chegou;
23,7	Pilatoss envia Jesus a Herodes, pois é quem detinha a autoridade naquela jurisdição (Jerusalém).

Sistematizando os dados, observa-se que *ἔξουσία* tem diferentes sujeitos (Jesus, Diabo, governantes, discípulos) e que essa autoridade é reivindicada por ter sido recebida de outrem e pode ser concedida por quem a tem. Em todos os casos denota um passo anterior, ou seja, aquele que exerce a autoridade a recebeu por uma instância que é dotada de um poder maior que delega.

Tabela 4 - Ocorrências de *ἔξουσία* em Atos dos Apóstolos

Texto	Conteúdo
1,7	Deus tem autoridade para determinar todos os acontecimentos;
5,4	O sujeito é Ananias. Autoridade como forma de posse. (Pedro o acusa de estar tomado por Satanás em virtude da ação enganosa em esconder parte dos bens);
8,19	Simão deseja comprar a autoridade que está em Pedro;
9,14	O sujeito é Saulo. Ele tem poder, dado pelos romanos, para perseguir e matar. Ananias é quem diz isso;
26,10	Paulo menciona que tinha autorização dada pelos romanos para perseguir;
26,12	Paulo afirma que recebeu dos sacerdotes autorização para ir a Damasco;
26,18	Satanás é o sujeito. Paulo diz que prega para que as pessoas saiam da autoridade de Satanás e possam ir em direção a Deus.

Os dados de Atos dos Apóstolos revelam que, de imediato, logo na abertura de seu texto, o autor já identifica a quem pertence a *ἔξουσία*. O prólogo desse documento é bastante indicativo para a ideia geral que constrói ao longo de toda a narrativa. Tanto é verdade que nesse preâmbulo o autor sistematiza toda a "história" sobre Jesus desde o início do mundo até seus últimos ensinamentos antes da ascensão ao céu. Assim, o início

desse segundo texto visa à descrição de como suas regras e ensinamentos (v.1: *ērxaťō* e *didáskēin*) conheceram continuidade.

Ora, a partir da autoridade (*ěxōysía*) de Deus (v. 7) o poder (*dýnamis*) (Espírito Santo) tomou os discípulos para que fossem testemunhas (v. 8). A partir disso, vê-se com clareza como o autor sistematiza a autoridade de Deus e o poder concedido aos discípulos. Não por acaso, os momentos em que o poder (*dýnamis*) de Deus aparece nos sucessivos episódios é proporcionalmente muito maior à ocorrência de momentos em que uma autoridade (*ěxōysía*) será demonstrada. As ocorrências de *ěxōysía* revelam que seu sentido é muito mais ligado à autoridade (de Deus), propriedade sobre alguma coisa ou concessão de direitos por parte de governantes. Não será o verificado para o caso de João.

Tabela 5 - Ocorrências de *ěxōysía* no Evangelho de João

Texto	Conteúdo
1,12	Sujeito é Deus. Ele é quem tem o poder de determinar acontecimentos;
5,27	Sujeito é Deus. Ele deu autoridade para Jesus julgar a todos;
10,18	Sujeito é Jesus. Ele tem autoridade para dar ou tirar a vida;
17,2	Sujeito é Deus. Somente Deus tem autoridade para conceder vida eterna;
19,10	Pilatos é o sujeito. Ele declara que tem autoridade para crucificar ou libertar Jesus;
19,11	Jesus refuta a autoridade de Pilatos, pois Deus não a concedeu.

Os dados obtidos no Evangelho de João não deixam dúvidas: a *ěxōysía* é exclusivamente de Deus. No máximo, ela é concedida a Jesus, pois quando reivindicada por Pilatos é imediatamente refutada pelo próprio Jesus, pois Deus não lho concedeu. O autor ou a comunidade de João – nesse caso assume-se a autoria pelas mãos do redator final – faz com que somente Deus seja sujeito da autoridade. Os atos prodigiosos (*těrata*) de Jesus são sinais (*sēmēia*) ou obras (*ěrga*) designadas por Deus e, em última instância, apontam para Ele.

Se comparado a Atos dos Apóstolos, de imediato, João responde a quem pertence toda autoridade já em seu prólogo, enquanto que para Atos a *ěxōysía* de Deus confere o poder (*dýnamis*) aos seus seguidores. Não há espaço para dúvidas no texto joanino e muito menos ambiguidades, pois a forma de poder (*dýnamis*) ocorre somente 3 vezes e com sentidos bem definidos:

Tabela 6 - Ocorrências de *dýnamis* no Evangelho de João

Texto	Conteúdo
5,30	Jesus nada pode (<i>dýnamai</i>) fazer por si só, apenas aquele que o enviou;
13,37	Pedro não pode (<i>dýnamai</i>) seguir a Jesus quando este estiver morto;
14,5	Tomé não sabe para onde Jesus vai depois de morto, por isso não pode (<i>dýnamētha</i>) saber o caminho.

Em Jo 5,30, apenas observando o termo *dýnamai* poder-se-ia argumentar que a forma de poder está associada a Jesus. No entanto, esse sentido é completamente esvaziado pela sentença seguinte, quando o autor de João faz Jesus dizer que Ele mesmo, pelos próprios meios, nada pode fazer, apenas Deus. Nos outros dois casos, a acepção está muito mais ligada ao campo semântico da dúvida, da possibilidade, do que a algo relativo a poder em si mesmo.

A escolha de João não é inocente. Não é por acaso. Certamente, o autor está informado de que a forma de poder *dýnamis* está mais associada a uma concepção intrinsecamente mágica, particularmente ao homem divino. É o que o presente trabalho quer defender. João é bastante cuidadoso no sentido de afastar Jesus de qualquer acusação de práticas mágicas, ao revesti-lo de um caráter revelatório pela *ëxöysía* de Deus.

Essa constatação indica que tanto *ëxöysía* quanto *dýnamis* são atributos de Deus e Ele as concede de acordo com seus desígnios soberanos. A provável distinção que o Evangelho de João cuida em realizar pode estar na base das dificuldades de interpretação engendradas por uma leitura harmonizada dos evangelhos. João entende que a *ëxöysía* é "superior" à *dýnamis*. Portanto, essa última somente pode existir se "autorizada" por Deus.

Logo, a referência fundamental para a leitura desse Evangelho é que Jesus se torna único, pois recebeu da *ëxöysía* de Deus para realizar "poder" (*dýnamis*). Dessa maneira, todo aquele que reivindicar reconhecimento por ser dotado da mesma *dýnamis* não deve ser digno de confiança.

A validade, por assim dizer, dos seus atos deve ser investigada para que se determine a sua origem: se não vier de Deus trata-se de um "falso profeta", mas, se for concedida por Deus, é verdadeira. Por meio dessa percepção, Jo 14,6 é mais bem entendido em termos da exclusividade de Jesus em ser o caminho sem o qual "ninguém vai ao Pai se não for por Mim (Jesus)".

Os sinais e prodígios (*sēmēta kai tērata*), bem como os atos (*ërga*) no material joanino, estão associados ao ambiente das práticas mágicas. Contudo, a fortíssima carga

teológica empregada pelo autor se esmera em fazer com que o ouvinte-leitor desse texto as diferencie. Trata-se de um filtro de leitura imposto pela argumentação teológica de que a *ἔξοϋσία* de Deus diferencia Jesus dos demais indivíduos reconhecidos por feitos de poder (*dýnamis*) ou extraordinários (*thayma*).

Finalmente, com o propósito de completar a exposição em torno das concepções de poder observadas nas culturas mediterrânicas, cumpre analisar o termo *dýnamis* que, de fato, semanticamente, carrega o sentido de poder sobrenatural *per se*. Assim (LIDDELL; SCOOT, 1997; GRUNDMANN, 1995, p. 284-286):

dýnamai (i) "ser capaz", "ser capaz de". É usado em um sentido mais fraco. É muito comum na literatura grega desde os textos de Homero. É a partir desse termo que há um desenvolvimento notável desde a "habilidade", como meio de "capacidade" ao conceito de "poder" ou "força", "poderio" ou "potência". Com poucas variações, o termo aparece em contexto de algo ou alguém que está ligado a alguma fonte de grande poder; (ii) "ser capaz" também pode estar se referindo a um poder subjetivo espiritual ou atitude moral que denota sua capacidade de agir nesses sentidos; (iii) quando está aplicado a coisas, tem o sentido de "ser igual a", "significar algo ligado à origem" (Lucas 11,7; 14,20). A maioria dos exemplos em Lucas-Atos deriva dessa palavra, mas o sentido é o mais direto: "ser capaz de".

dýnatōs: "alguém que tem habilidade, capacidade ou poder"; "alguém que é poderoso". Trata-se de um adjetivo verbal de *dýnamai*. A natureza do poder pode ser expressa de diferentes formas. Também, se estiver na forma adjetiva neutra, pode significar "o que é possível" ou "o que pode acontecer". Como substantivo também significa poder (Lucas 1, 49; 14, 31; 24, 19. E, Atos 7, 22; 11, 17; 18, 24). O oposto de *dýnatōs* é *adýnatōs* (Atos 14, 8).

dýnamis: com o significado de "poder" engloba e pode ser aplicado a todas as esferas da vida.

Ao lado da física são poderes espirituais e intelectuais, de modo que toda a vida moral e espiritual, bem como a intelectual pode ser rastreada até a *δυνάμεις* do homem. As *δυνάμεις* humanas são apenas uma parte dos poderes do cosmos em geral. Animais, plantas e estrelas também têm os seus *δυνάμεις*, e as forças físicas subjacentes do cosmos, a capacidade de subsistência e de movimento, também são chamados de *δύναμις* (GRUNDMANN, 1995, p. 285).

- *dunástēs*: geralmente, em grego o sufixo *-tēs* indica o agente de uma ação. Nesse caso específico de *dýnamis*, é usado para governantes ou aqueles que detêm algum tipo de autoridade, especialmente política.

O poder sobrenatural, em si, é dado a partir da noção de *dýnamis*. Tendo em vista essa crençadiseminada pelas culturas mediterrânicas, o conhecimento e controle desse poder permitem que humanos participem da(s) divindade(s) e das forças cósmicas que regem o mundo. Essa dinâmica que concebe o poder ou poderes permeando a esfera humana desde sempre esteve ligada às concepções de religião (CORRINGTON, 1986, p. 65).

Conhecer, controlar e manipular os poderes cósmicos, originalmente atribuição divina, são características e provas concretas da taumaturgia. Aquele que é capaz de demonstrá-las, na Antiguidade, era visto como uma epifania ou revelação dos deuses aos quais estava vinculado, ou seja, o *thēiōs anēr*. Outros termos os designam nas fontes, visto que *thēiōs anēr* é uma hipótese científica moderna: filósofos, governantes com grande poder político sobre a terra, figuras religiosas, magos, profetas ou feiticeiros/charlatões (*gōētai*).

Obviamente que a terminologia empregada depende da fonte de que se serve. Corrington (1986, p. 46-48) defende a ideia (também em muitas outras passagens do livro) de que o grau de sucesso ou hierarquia social é que determina o "título" que recebiam esses teurgos. E vai mais além dizendo que as camadas mais populares (leia-se: pobres, iletrados, "povão", em resumo) não eram capazes de diferenciar charlatania (*gōētēia*) de feitiçaria (*magēia*, *pharmakēia*), operação de prodígios (*tēratēia*), etc., uma vez que os efeitos desses atos eram os mesmos.

Segundo a autora, somente a literatura de caráter mais refinado era capaz de tal operação e, portanto, é a partir dela que se devem observar as impressões antigas sobre a magia (CORRINGTON, 1986, p. 47). Cornelli (2001, p. 34), consoante Smith (1978, p. 74), propõe a mesma ideia quando afirma que homens divinos eram reconhecidos por serem mais poderosos, ou seja, o "mago bem de vida", de "classe alta". Entretanto, essa dicotomia entre religião (ricos) e magia (pobres) parece uma conclusão equivocada e que foi objetada em outro momento (JUSTI, 2015, p. 130-144), que precisa ser observada antes de se avaliar o *milieu* mágico mediterrânico.¹³

Um balanço das questões semânticas, culturais e teológicas apresentadas

Dodds (1988, p. 7) parece correto em sua intuição:¹⁴ "Terão sido os gregos, de facto, tão cegos perante a importância de factores não racionais na experiência e no comportamento humano como é normalmente assumido, tanto pelos seus defensores

¹³ Sobre a construção, bem entendido, da ciência moderna e sobre as distinções entre mito, magia e religião, alguns trabalhos podem servir de base: Justi (2011); Chevitarese e Cornelli (2007), capítulos 3 e 7; Collins (2009), toda a primeira parte do livro; Aune (1980), balanço crítico até os anos 80 do século XX e 2007 (balanço dos anos 80 até primeira década do século XXI) e, mais recentemente, Boustán e Sanzo (2017).

¹⁴ A edição consultada é a de 1988, mas o trabalho original é de 1951.

como pelos seus críticos?”. Por extensão, poder-se-ia propor a mesma questão aos paleocristianismos e seus precursores. Quando se fala do “irracional”, para usar o termo empregado por Dodds, por oposição ao que é “racional”, teriam sido os primeiros paleocristianismos e tradições/experiências religiosas subsequentes tão negligentes para com o aspecto místico da realidade que os cercava, de acordo com os testemunhos documentais de diferentes naturezas dos quais se dispõe para análise atualmente?

Conforme a nota 13, parece que o obscurecimento dessa mística mediterrânica é muito mais uma realidade do Iluminismo e do pós-Iluminismo do que uma questão da Antiguidade. O que este artigo quer enfatizar quando aborda prioritariamente a questão semântica, é que “milagres” não somente estão presentes nos paleocristianismos, como são fatores decisivos de sua formação. Entretanto, sucessivos filtros de leitura se interpõem para o leitor moderno destes textos, razão pela qual a sensação é a de que a mística cristã diz respeito apenas a ilações abstratas de homens e mulheres repletos da divindade em suas experiências cotidianas.

Cumpra, por conseguinte, examinar cuidadosamente o emprego de termos e realidades semânticas, culturais e teológicas na documentação antiga para o pleno resgate da realidade mística mediterrânica na Antiguidade, que envolve mito, magia e religião como entidades indissociáveis das formações histórico-sociais de povos mediterrânicos antigos.

Referências

Fontes textuais

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição em língua portuguesa de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. Versão de João Ferreira de Almeida, revista e atualizada. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- _____. Nova Tradução na linguagem de hoje. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in translation: including the demotic spells*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- HENDERSON, J. (Ed.). *Digital Loeb Classical Library*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- INSCRIPTIONES GRAECAE E CORPUS INSCRIPTIONUM GRAECARUM. Disponíveis em: <<http://epigraphy.packhum.org/inscriptions>>.

- NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR. Versão de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- NOVUMTESTAMENTUMGRAECE. Edited by Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.
- THE GREEK NEW TESTAMENT. Revised edition by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. London: United Bible Society, 1966, 1968, 1975 e 1983, 2001.

Obras de referência

- BERTRAM, G. ε;ργον. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 2.
- FOERSTER, W. εηχουσι,α. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 2.
- GRUNDMANN, W. ιησξυ,ς. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 3.
- HOUAISS, A., VILLAR, M. S., FRANCO, F. M. M. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia, 2001.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R. F. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- MICHAELIS, W. κρα,τος. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 3.
- RENGSTORF, K. H. shmei/on. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 7.
- _____. τερας. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995a. v. 8.

Obras de apoio

- AUNE, D. E. Magic in Early Christianity. In: HAASE, W. (Ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. 23.2, p. 1507-1557, 1980.
- AUNE, D. E. 'Magic' in Early Christianity and its Ancient Mediterranean context: a survey of some recent scholarship. *Annali di Storia dell'Esegesi*, n. 24, p. 229-294, 2007.
- BOUSTAN, R.; SANZO, J. E. Christian magicians, Jewish magical idioms, and the shared magical culture of Late Antiquity. *Harvard Theological Review*, v. 110, n. 2, p. 217-240, 2017.
- BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1999.

- CHEVITARESE, A. L.; PENNA, F. A. Magia e religião no Festival das Antestérias. *História Revista*, v. 6, n. 2, p. 9-24, 2004.
- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klínê, 2015.
- CHEVITARESE, A. L.; JUSTI, D. B. O Jesus ariano. O imaginário e as concepções historiográficas do Jesus Histórico na Alemanha Nazista. *Revista Horizonte*, v. 15, n. 45, p. 188-205, 2017.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- COLLINS, D. *Magia no mundo grego antigo*. São Paulo: Madras, 2009.
- CORNELLI, G. *Sábios, filósofos, profetas ou magos? Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἀνδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- CORRINGTON, G. P. *The divine man: his origin and function in Hellenistic popular religion*. New York: Peter Lang, 1986.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- ELLIOTT, J. H. P. Galatians and the Evil Eye. In: NEYREY, J. H.; STEWART, E. C. (Ed.). *The social world of the New Testament: insights and models*. Massachusetts: Hendrickson, 2008.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HAENCHEN, E. *Gospel of John (1-6): a critical and historical commentary*. Filadélfia: Fortres Press, 1984.
- HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- JUSTI, D. B. *Literatura e cultura popular no cristianismo primitivo: a crença e prática do mau-olhado em Gálatas 3,1-5*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- _____. *A construção de Paulo de Tarso como homem divino (thēiōs anēr) em Atos dos Apóstolos: as culturas mediterrânicas e paleocristãs em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

- JUSTI, D. B.; FARIA, L. A. dos S. *Conversando com John Dominic Crossan*. Rio de Janeiro: Klínē, 2017.
- KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LUCK, G. *Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- MENDES, C. A. M. *Martinho Lutero e o Terceiro Reich*. A perspectiva cinematográfica de uma tradição inventada. Monografia (Conclusão de Curso em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- _____. O santo Reich. Concepções nazistas do cristianismo 1919-1945. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, v. 12, p. 4-9, 2014.
- PILGAARD, A. The hellenistic *theios aner*: a model for early Christian Christology. In: BORGES, P.; GIVERSEN, S. (Ed.) *The New Testament and Hellenistic Judaism*. Aarhus: Aarhus University Press, 1995.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- REITZENSTEIN, R. A. *Hellenistic Mystery-Religions: their basic ideas and significance*. Pittsburg: Pickwick Press, 1978.
- SMITH, M. Prolegomena to a discussion of aretologies, divine man, the Gospels and Jesus. *Journal of Biblical Literature*, v. 90, n. 2, p. 174-99, 1971.
- _____. On the History of the Divine Man. In: FESTSCHRIFT, M. S. *Paganisme, Judaïsme, Christianisme*. Paris: de Boccard, 1978, p. 335-345.
- STEIGMANN-GALL, R. *O Santo Reich: concepções nazistas do cristianismo 1919-1945*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Ou um planetário de erros - uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.