

**Entre o gládio de César e a cruz de Cristo:
Messianismo e poder temporal a partir de
SlSal 17 e de Mc 12,13-17**

**Between the gladius of Caesar and
the cross of Christ:
Messianism and temporal power from
SlSal 17 and Mc 12,13-17**

Heitor Carlos Santos Utrini¹

RESUMO

O título “Cristo” é um dos mais importantes no evangelho de Marcos para se compreender a identidade de Jesus. Apesar de o conceito ser usado no AT e na literatura judaica intertestamentária, o evangelho é um esforço de ressignificar completamente o conceito aplicando-o à novidade da pessoa de Jesus. O presente artigo é um estudo sobre essa relevante temática e se desenvolverá em dois momentos: primeiramente, o conceito de Messias será analisado a partir das antigas tradições judaicas tendo como ponto de partida o Salmo de Salomão 17. Num segundo momento será analisado o texto de Mc 12,13-17 acerca do pagamento do tributo a César. O diálogo entre os textos permitirá descobrir os pontos de contato e as diferenças mais significativas entre os ideais messiânicos presentes nas passagens.

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade S. Tomás de Aquino (“Angelicum” – Roma); professor do departamento de teologia da PUC-Rio, do Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro, do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro e diretor do Instituto Eclesiástico de Filosofia e Teologia “Sedes Sapientiae” (Campos/RJ). E-mail: hcsutrini@puc-rio.br

PALAVRAS-CHAVE

Salmos de Salomão. Evangelho de Marcos. Messianismo. Cristo.

ABSTRACT

The title “Christ” is one of the most important in the gospel of Mark in order to understand the identity of Jesus. In spite of the concept being used in the OT and in the intertestamental Jewish literature, the gospel is an effort to, thoroughly, resignify the concept in order to apply it to the person of Jesus. This article is a study of this relevant subject and will be developed in two moments: firstly, the concept of Messiah will be analyzed from the old Jewish traditions taking the psalm of Solomon 17 as a starting point. Secondly, the text of Mk 12: 13-17 will be analyzed regarding the tax payment to Caesar. The dialogue between the texts will allow to find the most meaningful points of contact and differences between the messianic ideals present in the passages.

KEYWORDS

Psalms of Solomon. Gospel of Mark. Messianism. Christ.

Introdução

Em sua obra “Os irmãos Karamázov”, Fiódor Dostoiévski relata o diálogo entre os irmãos Ivan, um ateu e liberal, e Aliocha, um monge extremamente piedoso. A passagem ficou conhecida como “o grande inquisidor” e conta uma estória ambientada na Sevilha do séc. XVI, num dos momentos mais duros da inquisição espanhola. Neste conto, o inquisidor, um velho cardeal de 90 anos, encontra-se com Jesus diante de uma multidão atônita. Depois de presenciar um milagre feito pelo Senhor, o inquisidor ordena aos guardas que o prendam.

Mas qual é a heresia de Jesus? Aumentar a liberdade humana em vez de suprimi-la. O Cristo é acusado de ter rejeitado as três únicas forças capazes de subjugar os homens: o milagre, o mistério e a autoridade. Acerca do poder, o inquisidor afirma que “aceitando a púrpura de César, terias fundado um império universal e dado a paz ao mundo”, mas como

sua obra foi “corrigida” com o passar do tempo, “tomamos o gládio de César e, assim fazendo, nós te abandonamos para segui-lo”.²

As concepções messiânicas que flertam com o poder temporal têm raízes bastante antigas na história de Israel. Entretanto, a imagem do Messias proposta no NT não é a de alguém que disputa o trono com imperador romano. O texto de Dostoiévski leva a entender que nunca será demais refletir sobre a identidade do Cristo, pois daí decorrerão as escolhas de seus discípulos: eles estarão entre a cruz e a espada.

O percurso que aqui será feito dividir-se-á em dois momentos: tendo como ponto de partida as concepções messiânicas que circulavam no judaísmo do séc. I, destacar-se-á a imagem do Messias que emerge dos Salmos de Salomão (doravante S1Sal), particularmente do S1Sal 17. No segundo, o texto de Mc 12,13-17 será analisado e, posteriormente, confrontado com o S1Sal 17 sublinhando-se as semelhanças e diferenças entre ambos, de modo a salientar a relação do Messias com o poder temporal.

1. Antigas concepções messiânicas

A piedade judaica no tempo de Jesus estava estruturada em torno de três correntes fundamentais: apocalíptica, sapiencial e messiânica. Se, por um lado, a apocalíptica comportava promessas de uma renovação radical da realidade a partir de um novo começo após a destruição da realidade presente, a corrente messiânica se adaptava aos antigos esquemas. A restauração da história acontecerá quando o próprio Deus suscitar algo – ou alguém – diferente.³ Muito embora o judaísmo tenha se transformado numa religião messiânica como um todo a partir do Talmud (séc. VI d.C.),⁴ as bases do ideário messiânico já se encontram

² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamazov*. São Paulo: Círculo do Livro, 1995, p. 237.

³ Cf. PIKAZA, Xabier. *Los Orígenes de Jesús: Ensayos de Cristología Bíblica*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 190.

⁴ Cf. NEUSNER, Jacob. ¿Cuándo se convirtió el judaísmo en una religión mesiánica?. In: *Concilium* 245 (1993) 71-87. Segundo James Dunn, mais do que ideias messiânicas, deveríamos falar de “ideias potencialmente messiânicas” no AT (cf. DUNN, James D. G. Messianic ideas and their influence on the Jesus of History. In:

seja no AT, seja na literatura extrabíblica produzida em torno do período cristão.

Abordar todos os aspectos referentes ao messianismo no séc. I. d.C. extrapolaria em muito os objetivos deste estudo. Por ora basta recordar que o papel do título “Messias” no AT não era tão relevante quanto se esperaria. No entanto, a situação muda na literatura apócrifa judaica na qual o conceito adquire grande importância.⁵ A figura do Messias não era unívoca no judaísmo do tempo de Jesus. Em geral, fala-se de três figuras ungidas por Deus: um profeta,⁶ um sacerdote⁷ e um descendente davídico.⁸ Interessa-nos agora analisar mais detidamente a concepção do messianismo régio, e isso em virtude de alguns pressupostos históricos.

No período dos “reis asmoneus” (135-63 a.C.), a expectativa de um descendente davídico foi praticamente banida dos círculos oficiais da religião judaica. Isso se explica em virtude da natureza da monarquia que então

CHARLESWORTH, James H. [ed] *The Messiah: The First Symposium on Judaism and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 369)

⁵ Cf. TORIJANO, Pablo A. *Solomon, the esoteric king: From king to Magus, development of a tradition*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, p. 107.

⁶ Cf. Dt 18,18. Contudo, curiosamente, não existe praticamente nenhum testemunho literário de expectativas judaicas baseadas num “profeta escatológico” ou “novo Moisés” na Palestina do séc. I d.C. O único texto seria Eclo 48,1-14 que trata do retorno de Elias. Não obstante isso, Flávio Josefo faz referência a certos personagens que surgiram nesse período arrebanhando multidões justamente porque recordavam os grandes profetas do AT (JOSEPHUS, Flavius. *Antiquitates Judaicae*. In: NIESE, B. (ed.) *Flavii Josephi Opera*, vol. 1. Berlin: Weidmann, 1955, XX, 97-98.169-171. ID. *De bello Judaico libri vii*. In: NIESE, B. (ed.) *Flavii Josephi Opera*, vol. 6. Berlin: Weidmann, 1955, II, 259). O historiador judeu, porém, os chama de “impostores e demagogos”.

⁷ No AT há uma referência a uma aliança de sacerdócio perpétuo feito a Fineias (cf. Nm 25,10-13) que certamente influenciou e inspirou alguns de seus partidários. É o que se vê refletido em Eclo 45,23-24; 1Mc 2,54; 1Qs 9,11; *TestRub* 6,8.

⁸ A base dessa expectativa é a profecia de Natã em 2Sm 7,1-17. Além desse oráculo, os textos de Nm 24,17 e Gn 49,10 podem igualmente se referir à monarquia davídica. Ademais, os textos de entronização também podem ser interpretados desse modo (p. ex.: Sl 2; 110; Is 8,23b—9,6). Sobre essa imagem serão apresentados outros textos ao longo do presente estudo. Para ulteriores aprofundamentos vide FERNANDES, Leonardo Agostini. 2Sm 7,1-17: O projeto de Davi confronta-se com o projeto de Deus. In: SOTER, *Anais do Congresso da SOTER: 25º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte: 2012, pp. 1438-1464 (versão digital disponível em http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&vw=31. Acesso em 29/08/2018).

estava à frente de Israel: eram sacerdotes que detinham o total controle do poder político.⁹ Todavia, aquilo que começou com o desejo de manter a pureza da religião e da fé judaicas por meio da revolta de Matatias e de seus filhos (cf. 1Mc 2–5), logo se corrompeu dando azo a disputas de poder.

A corrupção do sacerdócio provocou alguns movimentos de resistência. Alguns sacerdotes desiludidos romperam com o Templo e fundaram uma comunidade alternativa nas imediações do Mar Morto. Outros sábios começaram a produzir uma interessante literatura de contestação cujo pensamento logo se enraizou nas camadas populares. É nesse contexto que algumas antigas ideias são retomadas para fazer frente ao estado de corrupção generalizada em que se encontravam.

O Messias davídico, que nunca foi totalmente esquecido, era então invocado para tomar posse do trono que era seu por direito. Os asmoneus – posteriormente também os romanos – eram vistos como usurpadores que se apropriaram de algo que foi destinado por Deus ao descendente de Davi. Existe uma ampla gama de textos que poderia ser evocada.¹⁰ No entanto, debruçar-nos-emos sobre um daqueles textos que retrata uma importante vertente da piedade hebraica e que desenvolve de maneira assaz interessante o conceito que será exposto.

a) Os Salmos de Salomão

Os assim chamados Salmos de Salomão são dezoito poemas escritos originalmente em língua hebraica, mas logo traduzidos para o grego,

⁹ Cf. FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher. *David and Solomon: In search of the Bible's sacred kings and the roots of the Western Tradition*. New York/London/Toronto/Sydney: Free Press, 2007, pp. 235-236. Os autores ainda notam que esse culto a Davi e Salomão foi novamente incrementado no período de Herodes, o grande. Ele queria ser visto como um descendente davídico e esse teria sido o motivo de ele ter empreendido uma grande obra no Templo (assim como fizera Salomão). Ademais, ele chegou a forjar uma genealogia na qual ele figurava como um descendente da dinastia davídica (cf. p. 236-237).

¹⁰ Existem inúmeras obras que oferecem uma análise mais pormenorizada dos diversos textos que são lidos em chave messiânica. Para ulteriores aprofundamentos, vide: CHARLESWORTH, James H. (ed.), *The Messiah: The First Symposium on Judaism and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1992; SICRE, José Luis, *De Davi ao Messias: Textos básicos da esperança messiânica*. Petrópolis: Vozes, 2000; FITZMYER, Joseph A. *Aquele que há de vir*. São Paulo: Loyola, 2015; FABRY, Heinz-Josef – SCHOLTISSEK, Klaus. *O Messias*. São Paulo: Loyola, 2008.

provenientes de Jerusalém. Há evidências de que antes do final do séc. I d.C. já tivessem sido traduzidos para a língua grega e agrupados à modo de coleção atribuída a Salomão.¹¹ A datação da obra pode ser obtida pelas evidências internas que apontam para os contextos nacional e internacional do séc. I. a.C.

Nos SIsal três grupos são apresentados: os gentios, os pecadores e os devotos. Os dois primeiros grupos são mais fáceis de serem identificados. As hipóteses para o reconhecimento do conquistador estrangeiro vão desde Antíoco IV Epífanes, passando por Herodes e Tito. Entretanto, a figura que mais se adapta ao quadro histórico é Pompeu, que no ano 63 a.C. se apossa de Jerusalém atrevendo-se a adentrar no Santo dos Santos, para escândalo dos judeus piedosos da época.

Os pecadores, por sua vez, são os sacerdotes asmoneus. Segundo os sábios que compuseram os poemas, a monarquia foi controlada por usurpadores e o Templo foi profanado por mãos ímpias. Diante desse quadro de corrupção generalizada, a solução apresentada foi o messianismo apocalíptico, conforme será apresentado mais adiante.

A identificação dos devotos autores dos SIsal é um pouco mais problemática. Acreditava-se que esses poemas seriam fruto de um grupo de fariseus, adversários dos saduceus.¹² Contudo, o que sabemos dos fariseus é aquilo que aparece em escritos tardios, posteriores à destruição do Templo (70 d.C.). A partir de Flávio Josefo e de Fílon sabe-se que havia muitos outros grupos além desses que frequentemente eram nomeados (fariseus, saduceus, zelotas, samaritanos e essênios). Ademais, a maior parte do povo não estava vinculada a nenhuma dessas vertentes. Dessa forma, classificar os salmos como provenientes de círculos farisaicos ou essênios pode não ser nem mesmo útil, uma vez que alguns desses grupos pareciam não se diferenciar de maneira tão aguda assim.¹³

De qualquer forma, trata-se de literatura em tempos de crise. A política e a religião estão de tal maneira comprometidas que o único

¹¹ Cf. WRIGHT, Robert B. Psalms of Solomon (First Century B.C.): A new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, 1985, p. 640-641.

¹² Cf. HORSLEY, Richard. Los grupos Judios Palestinos y sus Mesias a fines de la época del Segundo Templo. In: *Concilium* 245 (1993) 43

¹³ Cf. WRIGHT, 1985, p. 642; HORSLEY, Richard. Los grupos Judios Palestinos y sus Mesias a fines de la época del Segundo Templo, p. 43.

sentido em meio ao caos generalizado é o apelo ao messianismo davidico.

b) A imagem do Messias no SISal 17

Quando se diz que Jesus é o Messias aguardado por Israel, a impressão que se tem é a de que ele realiza uma série de obras que estavam vinculadas ao Ungido do Senhor. Entretanto, nem no AT, nem na literatura judaica extrabíblica teremos uma espécie de *checklist* que nos permitisse identificar as tarefas do Messias e, dessa forma, apontá-lo de forma unívoca.

Além dos SISal, outros escritos judaicos ambientados no mesmo contexto histórico, empregam a palavra “Messias”. Estes são as Parábolas de Enoc, 4Esdras e 2Baruc. Todos eles foram compostos por judeus palestinos em língua semita, sendo que esses três últimos tratam-se de apocalipses. Quando se compara a imagem do Messias que emerge desses escritos, percebe-se que cada um atribui a ele traços muito diversos e até antagonísticos. A relevância do SISal 17 é que ele apresenta uma das mais pormenorizadas descrições das expectativas messiânicas no período imediatamente anterior ao surgimento do cristianismo.¹⁴ A seguir será apresentada a tradução dos versículos mais relevantes do SISal 17 para o presente estudo.

1	κύριε σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι ὅτι ἐν σοὶ ὁ θεὸς καυχῆσεται ἡ ψυχὴ ἡμῶν (...)	Senhor, tu mesmo és nosso rei para sempre e eternamente porque em ti, ó Deus, se gloriará a nossa alma. (...)
4	σύ κύριε ἠρετίσω τὸν Δαυὶδ βασιλέα ἐπὶ Ἰσραὴλ καὶ σὺ ὥμοσας αὐτῷ περὶ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ μὴ ἐκλείπειν ἀπέναντί σου βασιλεῖον αὐτοῦ (...)	Tu, Senhor, escolheste Davi como rei sobre Israel e tu lhe juraste acerca de sua descendência para sempre de que não deixaria de existir diante de ti seu reino. (...)

¹⁴ Cf. WRIGHT, 1985, p. 643.

21	ιδέ κύριε καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυὶδ εἰς τὸν καιρὸν ὃν εἴλου σύ ὁ θεὸς τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδά σου	Vê, Senhor, e levanta-lhes o seu rei, o filho de Davi no tempo em que tu escolheres, ó Deus para que reine em Israel, teu servo.
22	καὶ ὑπόζωσον αὐτὸν ἰσχὺν τοῦ θραῦσαι ἄρχοντας ἀδίκους καθαρῖσαι Ἱερουσαλημ ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων ἐν ἀπωλείᾳ	E cinge-o de força para quebrantar os governantes injustos, para purificar Jerusalém das nações que a pisoteiam com destruição,
23	ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης ἐξῶσαι ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ κληρονομίας ἐκτριῖσαι ὑπερηφανίαν ἁμαρτωλοῦ ὡς σκεύη κεραμέως	com sabedoria de justiça, para expulsar os pecadores da herança, para quebrar o orgulho do pecador como um vaso de oleiro.
24	ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντριῖσαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν ὀλεθρεῦσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ	Com cetro de ferro quebrar toda a existência deles, para destruir as nações ímpias com a palavra de sua boca.
25	ἐν ἀπειλῇ αὐτοῦ φυγεῖν ἔθνη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἐλέγξει ἁμαρτωλοὺς ἐν λόγῳ καρδίας αὐτῶν	Com sua ameaça fazer fugir as nações de sua presença e contestar os pecadores com a palavra do coração deles.
26	καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ	E reunirá um povo santo ao qual conduzirá com justiça, E julgará as tribos do povo santificado do Senhor seu Deus.
27	καὶ οὐκ ἀφήσει ἀδικίαν ἐν μέσῳ αὐτῶν ἀυλισθῆναι ἔτι καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ' αὐτῶν εἰδὼς κακίαν γνώσεται γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ εἰσιν αὐτῶν	E não permitirá que a injustiça eternamente se assente no meio deles e não habitará com eles nenhum homem que conheça o mal. De fato, conhecê-los-á porque todos são filhos do Deus deles.
28	καὶ καταμερίσει αὐτοὺς ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἀρροικός καὶ ἀλλογενής οὐ παροικήσει αὐτοῖς ἔτι	Dividi-los-á em suas tribos sobre a terra e imigrante e estrangeiro não habitarão mais com eles.
29	κρινεῖ λαοὺς καὶ ἔθνη ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης αὐτοῦ διάψαλμα	Julgará povos e nações com a sabedoria de sua justiça.

30	καὶ ἔξει λαοὺς ἔθνῶν δουλεύειν αὐτῷ ὑπὸ τὸν ζυγὸν αὐτοῦ καὶ τὸν κύριον δοξάσει ἐν ἐπισήμῳ πάσης τῆς γῆς καὶ καθαριεῖ Ἱερουσαλημ ἐν ἁγιασμῷ ὡς καὶ τὸ ἀπ' ἀρχῆς (...)	Terá os povos dos pagãos sob seu jugo para servi-lo e glorificará o Senhor à vista de toda a terra, purificará Jerusalém com a santificação semelhante àquela do início. (...)
34	κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ ἐλπὶς τοῦ δυνατοῦ ἐλπίδι θεοῦ καὶ ἐλεήσει πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ	O Senhor mesmo é seu rei, esperança é a do forte que espera em Deus. Terá piedade de todas as nações diante dele com temor
35	πατάξει γὰρ γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ εἰς αἰῶνα εὐλογήσει λαὸν κυρίου ἐν σοφίᾳ μετ' εὐφροσύνης (...)	Com efeito, golpeará a terra com a palavra de sua boca para sempre. Abençoará o povo do Senhor com sabedoria unida ao júbilo. (...)
46	κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι	O Senhor mesmo é nosso rei para sempre e eternamente.

O SISal 17 funciona como uma espécie de prova textual de que os judeus aguardavam um messias político.¹⁵ Ele se abre e se conclui com uma afirmação de especial relevância: Deus é invocado como Rei para sempre nos vv. 1.46. Estes versículos funcionam como uma moldura e darão a tônica de todo o poema. A partir do v. 4 o autor inicia a descrição dramática da situação do povo. Após recordar a profecia de Natã (cf. 2Sm 7,1-17) segundo a qual o Senhor prometera estabilidade à casa de Davi (v. 4).¹⁶

A descrição do Messias começa no v. 21. O salmista pede: “levantai-vos o seu rei, o filho de Davi”. Há mais de cinco séculos não havia um descendente davídico à frente da casa de Israel, não obstante isso, essa esperança, apoiada no oráculo divino, ainda era relevante para esse grupo de judeus piedosos.¹⁷

¹⁵ Cf. HORSLEY, 1993, p. 43.

¹⁶ Cf. SICRE, 2000, p. 318-319.

¹⁷ Cf. CHARLESWORTH, James H. *From Messianology to Christology: Problems and Prospects*. In: CHARLESWORTH, 1992, p. 20.

O encontro do Messias davídico com os pagãos não será nada amistoso. Em vez do discurso conciliador e pacífico, o Ungido virá para purificar Jerusalém dos gentios que a pisoteiam (v. 22), aniquilar as nações ímpias com sua palavra (v. 24) e para afugentá-los de sua presença (v. 25). No reino do Messias não haverá espaço para o estrangeiro (v. 28) e os pagãos estarão debaixo de seu jugo (v. 30), não havendo esperança de conversão para eles. O destino dos que usurparam o trono de Davi, também não é nada promissor. Os príncipes injustos serão quebrantados (v. 22) e os pecadores expulsos da herança de Davi com a força de sua palavra (vv. 23.25.36).

Frequentemente é associada a imagem militar ao descendente davídico. Porém, o seu apoio é Deus (vv. 34). A única arma de que dispõe é a sua palavra. Ele expulsa os pecadores de Jerusalém com a sua sabedoria (vv. 23.29) e com as palavras de sua boca aniquila as nações ímpias (v. 24). Com efeito, “golpeará a terra com a palavra de sua boca para sempre” (v. 35). Apesar de o Messias ser uma figura militar e até política, como se depreende do texto, sua imagem em nada se aproxima do guerreiro que vem instaurar a ordem justa a partir da luta armada. Ao contrário, ele mais se assemelha ao escriba que instrui o povo nos caminhos do Senhor, a partir da força de seu próprio testemunho.¹⁸

2. A imagem do Messias em Mc

Nos evangelhos não se verifica um padrão no emprego da palavra **Χριστός**: Mt a utiliza 16 vezes, Mc apenas 7, Lc 12 vezes e em Jo há 19 ocorrências. Poderia se concluir que a variação na frequência indicaria uma diferença na importância dada ao vocábulo.¹⁹ Todavia, apesar de Mc ser o evangelho que menos emprega o conceito *χριστός*, deve-se notar que a palavra aparece em momentos-chave da narrativa. Na concepção do evangelista, o título “Cristo” é um dos que melhor exprime

¹⁸ Cf. HORSLEY, 1993, p. 44.

¹⁹ Cf. HURTADO, Larry W. Christ. In: GREEN, Joel B. (ed). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove/Nottingham: InterVarsity Press, 1992, p. 106-107.

a identidade de Jesus. Não obstante ele escreva partindo do imaginário tradicional judaico, nenhum texto, seja do AT, seja do judaísmo do tempo de Jesus, apresenta uma imagem do Cristo semelhante àquela desenvolvida ao longo de seu evangelho.²⁰

Na primeira parte do evangelho, *χριστός* aparece apenas no título da obra (1,1) e na confissão de fé de Pedro (8,29). A pergunta sobre a identidade de Jesus já aparecera desde 6,14-16, mas nessa ocasião, Herodes, sem sequer conhecer Jesus, tem uma opinião a seu respeito. A mesma questão retorna em 8,27, mas dessa vez, Pedro dá uma resposta aparentemente correta. Ao menos assim pensaríamos, não fosse a reação de Jesus em 8,30 de proibir que os discípulos dissessem qualquer coisa a seu respeito.

É justamente nessa parte do evangelho que o autor começa a apresentar o que Jesus entende pelo termo “Cristo”. Por meio dos anúncios da paixão (8,31; 9,31; 10,33-34) ele mostrará que o destino do Cristo passa pela aceitação voluntária do caminho da cruz. Na narrativa da paixão voltará por duas vezes o título *χριστός*, uma delas na boca do Sumo Sacerdote durante o julgamento diante do Sinédrio (cf. 14,61) e, na segunda vez, quando escribas e fariseus ridicularizarem Jesus suspenso na cruz (cf. 15,32).

O messianismo de Jesus rompe com quaisquer esquemas humanos e frustra as expectativas de grandeza. É apenas à luz do mistério pascal que se descobre sua real identidade. Nesse sentido, por mais paradoxal e irônico que seja, são os inimigos de Jesus que o investem e proclamam aquilo que o leitor sabe que ele é: ele é Rei e seu governo não se exerce pela força, mas pela aparente fraqueza do amor.²¹

a) O Cristo e a tentação do poder em Mc

Em diversas ocasiões durante seu ministério público, Jesus precisou confrontar seus interesses com os daqueles que pretendiam fazer dele um líder político. Na concepção da época, as palavras “Cristo”, “cruz” e

²⁰ Cf. JUEL, Donald H. The origin of Mark's Christology. In: CHARLESWORTH, 1992, p. 450.

²¹ Cf. JUEL, 1992, p. 453.

“morte” jamais poderiam aparecer na mesma frase.²² É o que se depreende da reação de Pedro após o primeiro anúncio da paixão. Depois de descobrir a sorte do Filho do Homem (8,31), Pedro “começou a repreendê-lo” (ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ, v. 32). Definitivamente, para os discípulos, o messianismo combinava mais com o poder do que com a cruz.

Também seus adversários o queriam envolver na disputa pelo poder temporal. Uma das passagens mais emblemáticas é a questão em torno do tributo que devia ser pago a César (12,13-17). A perícopé é ambientada em Jerusalém e faz parte do bloco composto pelos episódios que antecedem imediatamente sua paixão, morte e ressurreição (10,46–13,37).

b) O texto de Mc 12,13-17

13	Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρῳδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ.	E enviam-lhe alguns dos fariseus e dos herodianos para capturá-lo numa palavra.
14	καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;	E tendo chegado, dizem-lhe: “Mestre, sabemos que és verdadeiro e não te importas com ninguém; com efeito, não olhas no rosto dos homens, mas ensinas com verdade o caminho de Deus. É lícito dar o tributo a César ou não? Damos ou não damos?”
15	Ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς· τί με πειράζετε; φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.	Mas ele conhecendo a sua hipocrisia, disse-lhes: “Por que me tentais? Trazei-me um denário para que o veja”.

²² O único texto judaico que fala da morte de uma figura messiânica é 4Esd 7. Entretanto ali, o Messias não começará uma nova era, mas simplesmente estará entre duas eras: sua morte marcará o término de uma fase da história e o início de outra. É necessário notar, contudo, que sua morte não terá nenhuma dimensão eficaz.

16	οἱ δὲ ἤνεγκαν· καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· Καίσαρος.	Então lhe trouxeram. E disse-lhes: “De quem é esta imagem e a inscrição?” Disseram-lhe: “De César”.
17	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ· καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ’ αὐτῷ.	Então, disse-lhes Jesus: “As coisas de César devolvi a César e as coisas de Deus [devolvi] a Deus”. E se maravilhavam dele.

c) A questão do imposto

Durante boa parte de sua história política, Israel se viu sujeito a dominadores estrangeiros que, dentre outras coisas, usufruíam do direito de cobrar impostos. Depois de um período de independência e de relativa prosperidade econômica sob os reis asmoneus, a partir de 63 a.C. os hebreus se viram na necessidade de pagar tributos, dessa vez aos romanos. Contudo, quando Herodes o Grande, nomeado rei dos judeus pelo senado romano, iniciou seu governo (37 a.C.), a situação fiscal sofreu algumas mudanças. Como ele era um rei aliado, a Judeia não deveria mais pagar impostos a Roma, o que não significa que a carga fiscal que pesava sob os ombros do povo tenha sido aliviada. As inúmeras obras realizadas por Herodes nesse período mostram que ele dispunha de um ganho relativamente grande.

Após a morte de Herodes no ano 4 a.C., seu filho Arquelau passou a governar a Judeia, mas devido à sua inépcia, no ano 6 d.C. foi removido de seu posto e a região passou a ser controlada por um prefeito romano.²³ A Judeia nessa ocasião recebeu o status de província romana e, enquanto tal, devia pagar o tributo a Roma. É nesse sentido que no ano 6 d.C. Quirino, governador da Síria, promoveu um censo da população para fins de cálculo do imposto.

A situação tributária da Judeia nas primeiras décadas do séc. I d.C. não é tão bem conhecida como em outras partes do Império Romano. Consistia em tarifas sobre as propriedades, sobre as colheitas e os rebanhos, mas não se sabe a proporção dessa taxa. Além disso, os hebreus deviam

²³ De acordo com Flávio Josefo, a taxa do imposto anual no tempo de Arquelau era de 400 talentos (cf. *Bell.* II, 97) ou 600 talentos (*Ant.* XVII, 320).

pagar o imposto religioso para manter o santuário em Jerusalém com seus sacerdotes, levitas e servos. Estima-se que a taxaçoão total podia chegar a aproximadamente 40% da renda provincial.²⁴

É no contexto do recenseamento de Quirino que surgiu um movimento de contestação dos direitos do dominador estrangeiro baseado em princípios religiosos. O fundador dessa revolta foi Judas Galileu, que afirmava que o pagamento de tributos a invasores estrangeiros era um atentado contra soberania de Deus sobre o povo de Israel. A confissão do único governo do Senhor se tornou então um artigo de fé fundamental e a sua negação era vista como a negação do domínio de Deus sobre o povo eleito.²⁵

Essa era a primeira vez que esse tipo de atitude se revestia de motivação religiosa. Ao longo da história, Israel e Judá sempre estiveram sob o jugo de potências estrangeiras e os profetas que então atuavam recomendavam a sujeição aos opressores. Segundo eles, a rebelião contra os governantes estrangeiros era uma rebelião contra o próprio Deus que os tinha escolhido como instrumentos do castigo divino (cf. Jr 21,8ss; 29,1ss; Ez 21,23ss; 27,4ss).

A rebelião de Judas Galileu foi logo sufocada pelos romanos, mas as suas ideias não morreram. Foram elas que estavam na base do movimento zelota, que culminaria com a guerra contra Roma e a conseqüente destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. O movimento zelota surgiu por volta dos anos 50 d.C. Por isso, afirmar que Judas o Galileu é o seu fundador seria incorrer em anacronismo. A palavra “zelota” antes dessa data indicava o indivíduo fervoroso, mas não necessariamente um rebelde. Indiretamente Judas Galileu foi o responsável pelo movimento enquanto aquele que ofereceu a base teórica que teve grande apelo popular e foi utilizada pelos líderes do movimento.²⁶ É nessa moldura política, econô-

²⁴ Cf. BRUCE, Frederick F. *Render to Caesar*. In: BMMEL, Ernst – MOULE, Charles Francis D. (edd.) *Jesus and the Politics of his day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 252-254.

²⁵ Cf. FLÁVIO JOSEFO, *Bell.* II, 118.433; *Ant.* XVIII, 23; XX, 102. Esse é o mesmo personagem mencionado no discurso de Gamaliel em At 5,37. Para um maior aprofundamento, vide: HENGEL, Martin. *The Zealots: Investigations into the Jewish freedom movement in the period from Herod I until 70 A.D.* Edinburgh: T&T Clark, 1989, sobretudo as p. 99-109.237-243.

²⁶ Cf. PERROT, Charles. *Jésus et le pouvoir imperial*. In: *Laval Théologique et Philosophique* 39 (1983) 291-292.

mica, cultural e religiosa que a perícopes de Mc 12,13-17 também deve ser vista.

d) Direitos de César x direitos de Deus?

A passagem do imposto de César (12,13-17), muito embora tenha o seu ápice no dito lapidar de Jesus no v. 17, é pouco provável que seja fruto do trabalho redacional do autor. O próprio Bultmann reconhece a mão do redator apenas no v. 13.²⁷ A frase do v. 17 fora do seu contexto narrativo carece de sentido, de sorte que é provável que toda a história tenha sido preservada pela tradição e faça parte de um diálogo didático como resposta a um problema.²⁸

Mc 12,13 fala que as autoridades religiosas “enviam alguns dos fariseus e dos herodianos para capturá-lo numa palavra” (v. 13).²⁹ Em vez de uma abordagem direta a Jesus, os sinédritas pretendem dissimular suas ações por meio de alguns emissários.

Fariseus e herodianos já tinham aparecido juntos em 3,6, no contexto de uma série de controvérsias entre Jesus e as autoridades religiosas (cf. 2,1-12; 15-17; 18-22; 23-28; 3,1-6). Na prática, os grupos eram ideologicamente opostos.³⁰ Ambos, porém, eram ávidos pelo poder – religioso ou político – e se uniram para destruir um inimigo comum.

²⁷ Cf. BULTMANN, Rudolf. *Historia de la Tradición Sinoptica*. Salamanca: Sígueme, 2000, p. 85.

²⁸ Cf. LÉGASSE, Simon. *Marco*. Roma: Borla, 2000, p. 613; GNILKA, Joachin. *El Evangelio según San Marcos*, vol. II. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 177. F. F. BRUCE, 1984, p. 250.

²⁹ A construção ἀγρεύουσιν λόγῳ é inusitada, pois comumente o dativo instrumental vem acompanhado da preposição ἐν (Cf. TURNER, Nigel. *A Grammar of New Testament Greek* J. H. Moulton, vol. III. London/New York: T&T Clark International, 2005, pág. 240, j). É exatamente assim que aparece no texto paralelo de Mt 22,15: ὅπως αὐτὸν παγιδεύουσιν ἐν λόγῳ (os fariseus confabulam para descobrirem “como enredá-lo com uma palavra”). A palavra λόγῳ poderia ser um dativo de modo (ou de causa). Embora seja raro esse tipo de construção, o entendimento seria o de que fariseus e herodianos querem apanhá-lo “por causa”, “em virtude de” alguma palavra (TURNER, 2005, p. 242, m).

³⁰ Para maiores informações sobre as diferentes hipóteses leia-se MEIER, John Paul. *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, vol. III (Compañeros y competidores). Estella: Verbo Divino, 2005, p. 572-577.

A intenção perversa assinalada no v. 13 é explicitada no versículo seguinte por meio da longa introdução adulatória que antecede a pergunta: “É lícito dar imposto a César ou não? Damos ou não damos?” (v. 14).

A pergunta sobre o que é lícito é uma preocupação dos fariseus (cf. 2,24; 3,4; neste último exemplo, é Jesus mesmo quem põe a pergunta para os membros da sinagoga). A liceidade a que se referem diz respeito à prática precisa dos decretos da Torah. Poderia também estar subjacente a questão segundo a qual o pagamento do imposto podia ser visto como um atentado à soberania divina.

Jesus é consciente de sua ὑπόκρισις e devolve a questão com uma outra pergunta: “Por que me tentais?” (v. 15). A seguir, ordena que lhe tragam um denário e a ordem é prontamente executada. “De quem é esta imagem e a inscrição?” (v. 16). Embora não se possa determinar se a moeda apresentada fosse de Augusto ou Tibério, a maior parte dos estudiosos, em razão da plausibilidade histórica, afirma que se tratava de um denário de Tibério (14-37 d.C.).³¹

O texto não indica que Jesus não tivesse consigo nenhuma moeda,³² mas se trata de um expediente pedagógico, pois os adversários deviam oferecer a base da contra-argumentação.³³ A propósito, o pedido de Jesus de querer “ver” o denário (v. 15) faz compreender que a questão não se refere à prática da Torah e não se relaciona com qualquer preceito

³¹ Cf. GNILKA, 2005, p. 179; LÉGASSE, 2000, p. 618; PESCH, Rudolph. *Il Vangelo di Marco: testo greco e traduzione; introduzione e commento ai capp. 8,27-16,20*, vol. II. Brescia: Paideia, 1980, p. 342. Se isso é verdade, ao redor da imagem da cabeça coroada havia a inscrição: “TI[BERIVS] CAESAR DIVI AVG[VSTI] F[ILIVS] AVGVSTVS” (“Ti[bério] César Augusto, f[ilho] do divino Aug[usto]”). No outro lado, ao redor da imagem de Lívia sentada sobre o trono, tendo nas mãos o cetro e um ramo de oliveira, a inscrição: “PONTIF[EX] MAXIM[US]” (“Sum[o] Pontíf[ice]”). Uma posição diferente pode ser encontrada em UDOH, Fabian E. *To Caesar what is Caesar's: Tribute, taxes, and imperial administration in Early Roman Palestine* (63 B.C.E.–70 C.E.). Providence: Brown Judaic Studies, 2005, pp. 234-236. Segundo este autor, o denário teria se popularizado em Jerusalém apenas após 70 d.C. Dessa forma, a moeda de prata mais difundida na região no tempo de Jesus era o *shekel* de Tiro (p. 236).

³² Cf. GNILKA, 2005, p. 178, baseado no texto de Mc 6,8.

³³ Cf. LÉGASSE, 2000, p. 618.

religioso. A atitude de Jesus retira a importância religiosa do dinheiro, pois ele nada tem a ver com Deus.³⁴

Jesus responde à questão com uma frase lapidar: “As coisas de César devolvi a César” (v. 17). A pergunta no v. 14 empregava o verbo δίδωμι (“dar”) a respeito do imposto, mas o evangelista, por sua vez, emprega o verbo ἀποδίδωμι cujo primeiro significado é “devolver”.³⁵ Quais seriam as coisas de César?

O autor emprega o plural τὰ, indicando com isso que não estava apenas falando sobre o denário (τό). Com efeito, Jesus não se opunha ao pagamento do imposto a Roma. Uma vez que os próprios fariseus apresentam-lhe uma moeda oficial do império, isso denotava que eles mesmos reconheciam estar plenamente integrados nele. Dessa forma, o pagamento do imposto era algo que os próprios fariseus – colaboracionistas como eram – já tinham como ponto pacífico.³⁶

Mas a resposta de Jesus vai adiante: “e as coisas de Deus [devolvi] a Deus” (v. 17). Ninguém tinha perguntado sobre isso a Jesus, por isso a sua resposta é insólita. “As coisas de Deus” a que ele se refere certamente não dizem respeito ao tributo oferecido anualmente ao Templo.³⁷ A Patrística interpretou a passagem referindo-se a Gn 1,27, ou seja, se o homem é imagem de Deus, então todo o seu ser lhe pertence.³⁸ Mas, como se vê na formulação da frase, Jesus não está falando apenas da moeda, razão pela qual essa visão carece de boa fundamentação.

³⁴ Cf. MATEOS, Juan – CAMACHO, Fernando. *Il Vangelo di Marco: Analisi linguistica e commento esegetico*, vol. 3. Assisi: Cittadella, 2010, p. 176-177.

³⁵ Em Lc 4,20 Jesus “tendo fechado o livro, entregou-o ao servente e se sentou”. Em Lc 7,42 Jesus fala de dois devedores que não tendo como restituir o dinheiro ao patrão, foram perdoados. Em 10,35 o bom samaritano diz ao dono da hospedaria que aquilo que for gasto a mais, seria restituído ao seu regresso. Em Lc 19,8 Zaqueu afirma que se porventura roubou a alguém, seria restituído quatro vezes mais. Em Mt 18,34, quando a atitude do servo impiedoso foi descoberta pelo rei, foi lançado à prisão até que restituísse tudo o que devia. Este é um *hapax* marciano.

³⁶ Cf. DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. *Il Vangelo di Marco*. Torino: Elledici, 2006, pág. 307.

³⁷ Assim pensa STAUFFER, Ethelbert. *Christ and the Caesars: Historical sketches*. Philadelphia: The Westminster Press, 1955, p. 133-134.

³⁸ Cf. TERTULIANO. De idolatria. In: DEKKERS, Eligius (ed.) *Corpus Christianorum*. Series Latina, vol. 2. Turnhout: Brepols, 1953, 1115.

A interpretação da perícopé adquire plena significação quando se atenta para o contexto em que ela se insere.³⁹ Um pouco antes dessa passagem, o evangelista apresenta a parábola dos vinhateiros homicidas (cf. 12,1-12). A história fala de um proprietário que arrendou sua vinha e no tempo da colheita os arrendatários deveriam devolver a parte que cabia ao proprietário. Como todas as tentativas fossem fracassadas, por fim ele decide enviar seu próprio filho na esperança de que o impasse seja resolvido. Entretanto, o filho também é morto pelos vinhateiros.

A parábola é uma clara alusão ao canto de Is 5,1-7, mas com algumas variações: no texto isaiano, a vinha produz uvas amargas, os frutos são imprestáveis. Diferentemente aqui, a vinha – símbolo de todo o povo – produz boas uvas. Quem corre o risco de se perder são os arrendatários, aqueles que administram a vinha visando seu próprio proveito. Noutras palavras, os membros do sinédrio são aqueles que se apropriam dos bens de Deus (templo, religião, povo) em benefício próprio.

Assim como na parábola dos vinhateiros a contumácia dos líderes é denunciada, o dito de Jesus em 12,17 se relaciona a essa mesma realidade. Em nenhum momento Jesus afirma não haver qualquer relação entre poder temporal e espiritual, mas quando menciona as coisas que pertencem a Deus no final da frase, automaticamente demonstra que estas têm primazia e são exatamente elas a serem negligenciadas pelas autoridades de seu tempo.

No texto, Jesus não cede nem à ideologia dos grupos revoltosos que pretendiam expulsar o dominador por meio das armas, nem à dos grupos apocalípticos que assumiam uma postura de resignação ou desdém pela ordem social.⁴⁰

Como se percebe, muitos aspectos evocados no SISal 17 definitivamente não se aplicam a ele: sua missão não é tomar a dianteira política, expulsar os estrangeiros e inaugurar um novo reino davídico. Ao contrário das expectativas do SISal 17, Jesus não vê Deus e César disputando as mesmas realidades; antes, o senhorio de Deus abarca o do imperador e o transcende, bem como o pagamento do imposto não está em conflito com a submissão a Deus.

³⁹ Cf. MATEOS – CAMACHO, 2010, p. 179.

⁴⁰ Cf. GNILKA, 2005, p. 180.

Em contrapartida, a imagem do Cristo que instaura a ordem mediante a força de sua palavra, em certo sentido, se confirma. Em 11,28 os sinédritas querem saber em que se fundamenta a autoridade de Jesus. Na parábola dos vinhateiros, o último recurso do dono da vinha é enviar seu filho (cf. 12,6), e o envia indefeso, sem poder para matar os perversos. Ao decidirem dar cabo da vida de Jesus (cf. 12,12), confirma-se a autoridade da palavra de Jesus que anunciara o seu destino de morte por meio da parábola.⁴¹

Conclusão

Não se pode dizer que Jesus tenha vindo realizar um modelo específico de messianismo contido em escritos precedentes. A imagem do Cristo segundo Marcos reveste-se de total singularidade e, muito embora tenha empregado um vocábulo carregado de implicações, o autor do Segundo Evangelho compreende o conceito de maneira totalmente nova.

O texto do imposto de César foi continuamente usado pelos cristãos para justificar a separação entre poder temporal e espiritual e a legitimidade de ambos. Na prática, porém, essa distinção nem sempre foi muito bem vivida e quanto mais entra na comunidade cristã a lógica do poder de César, mais ela se distancia de seu Senhor.

Em 364, Hilário de Poitiers dedicou um escrito ao imperador Constâncio comparando-o aos antigos imperadores romanos que perseguiram os cristãos. Contudo, a tática era diversa:

Agora, ao contrário, combatemos contra um perseguidor que engana, um inimigo que bajula, Constâncio, o anticristo: ele não bate nas costas, mas acaricia o ventre; não nos confisca os bens para a vida, mas nos enriquece para a morte; não nos instiga com o cárcere para a liberdade, mas nos enche de cargos em seu palácio para a servidão; não cansa nossos flancos, mas se apodera do coração; não corta a cabeça com a espada, mas mata a alma com o ouro; não nos ameaça queimar publicamente, mas acende a geena privadamente; não combate

⁴¹ Cf. PIKAZA, Xabier. *Para vivir el Evangelio: Lectura de Marcos*. Estella: Verbo Divino, 1997, p. 165.

para não ser vencido, mas bajula para dominar; confessa o Cristo para renegá-lo; favorece a unidade para impedir a paz; reprime as heresias para suprimir os cristãos; enche de honras os sacerdotes para que não haja mais bispos; constrói as igrejas para destruir a fé.⁴²

Segundo Hilário, apesar de as perseguições serem negativas, elas produziam como resultado um afervoramento da vida cristã. Ao contrário, a mistura pouco salutar do evangelho com o poder temporal gerava apenas a deterioração do testemunho. A lógica do Inquisidor de Dostoiévski era a de que o evangelho desprovido da autoridade de César não seria capaz de instaurar o Reino. Ao fazer isso, o velho cardeal professava a sua fé naquilo que é produto das mãos do homem. Ora, poder temporal também é uma forma de idolatria, pois com ele corre-se o risco de abandonar a verdadeira imagem de Deus. Sempre que se fizer a opção pelo gládio de César em vez da Cruz de Cristo, César receberá aquilo que é de Deus por direito.

Referências

- BRUCE, Frederick. F. Render to Caesar. In: BAMMEL, Ernst –MOULE, Charles Francis D. (edd.) *Jesus and the Politics of his day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- BULTMANN, Rudolph. *Historia de la Tradición Sinoptica*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- CHARLESWORTH, James H. “From Messianology to Christology: Problems and prospects”. In: ID. (ed.) *The Messiah: The first Symposium on Judaism and Christian origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 3-35.
- _____. (ed.) *The Messiah: The first Symposium on Judaism and Christian origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. *Il Vangelo di Marco*. Torino: Elledici, 2006.

⁴² ILARIO DI POITIERS, *Contro l'Imperatore Costanzo*: Traduzione, introduzione e note a cura di Luigi Longobardo. Roma: Città Nuova Editrice, 1997, p. 48-49 (tradução nossa).

- DUNN, James D. G. Messianic ideas and their influence on the Jesus of History. In: CHARLESWORTH, James. H. (ed.) *The Messiah: The first Symposium on Judaism and Christian origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 365-381.
- FABRY, Heinz-Josef – SCHOLTISSEK, Klaus. *O Messias*. São Paulo: Loyola, 2008.
- FERNANDES, Leonardo Agostini. “2Sm 7,1-17: O projeto de Davi confronta-se com o projeto de Deus”. In: SOTER. *Anais do Congresso da SOTER: 25º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte, 2012, pp. 1438-1464 (versão digital disponível em <http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&vw=31>).
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher. *David and Solomon: in search of the Bible’s sacred kings and the roots of the Western Tradition*. New York/London/Toronto/ Sydney: Free Press, 2007.
- FITZMYER, Joseph. A. *Aquele que há de vir*. São Paulo: Loyola, 2015.
- GNILKA, Joachin. *El Evangelio según San Marcos*, vol. II. Salamanca: Sígueme, 2005.
- HENGEL, Martin. *The Zealots: Investigations into the Jewish freedom movement in the period from Herod I until 70 A.D.* Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- HORSLEY, Richard. Los grupos Judios Palestinos y sus Mesias a fines de la epoca del Segundo Templo. In: *Concilium* 245 (1993) p. 33-51.
- HURTADO, Larry W. Christ. In: GREEN, Joel B. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove/Nottingham: InterVarsity Press, 1992, p. 106-117.
- ILARIO DI POITIERS. *Contro l’Imperatore Costanzo*: Traduzione, introduzione e note a cura di Luigi Longobardo. Roma: Città Nuova Editrice, 1997.
- JOSEPHUS, Flavius. *Antiquitates Judaicae*. In: NIESE, B. (ed.) *Flavii Josephi Opera*, vol. 1. Berlin: Weidmann, 1955.
- _____. *De bello Judaico libri vii*. In: NIESE, B. (ed.) *Flavii Josephi Opera*, vol. 6. Berlin: Weidmann, 1955, II, 259
- JUEL, Donald H. The origin of Mark’s Christology. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.) *The Messiah: The first Symposium on Judaism and Christian origins*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 449-460.

- LÉGASSE, Simon. *Marco*. Roma: Borla, 2000.
- MEIER, John Paul. *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, vol. III (Compañeros y competidores). Estella: Verbo Divino, 2005.
- MATEOS, Juan – CAMACHO, Fernando. *Il Vangelo di Marco: Analisi linguistica e commento esegetico*, vol. 3. Assisi: Cittadella, 2010.
- NEUSNER, Jacob. ¿Cuando se convirtió el judaísmo en una religión mesianica?. In: *Concilium* 245 (1993) p. 71-87.
- PERROT, Charles. Jésus et le pouvoir imperial. In: *Laval Théologique et Philosophique* 39 (1983) 283-294.
- PESCH, Rudolph. *Il Vangelo di Marco: testo greco e traduzione; introduzione e commento ai capp. 8,27–16,20*, vol. II. Brescia: Paideia, 1980.
- PIKAZA, Xabier. *Los Origenes de Jesús: ensayos de cristología bíblica*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- _____. *Para vivir el Evangelio: Lectura de Marcos*. Estella: Verbo Divino, 1997.
- SICRE, José Luis. *De Davi ao Messias: Textos Básicos da Esperança Messiânica*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- STAUFFER, Ethelbert. *Christ and the Caesars: Historical sketches*. Philadelphia: The Westminster Press, 1955.
- TERTULIANO. De idolatria. In: DEKKERS, Eligius (ed.) *Corpus Christianorum*. Series Latina, vol. 2. Turnhout: Brepols, 1953.
- TORIJANO, Pablo. A. *Solomon, the esoteric king: From King to Magus, development of a tradition*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.
- TURNER, Nigel. *A Grammar of New Testament Greek J. H. Moulton*, vol. III. London/New York: T&T Clark International, 2005.
- UDOH, Fabian E. *To Caesar what is Caesar's: Tribute, taxes, and imperial administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.–70 C.E.)*. Providence: Brown Judaic Studies, 2005.
- WRIGHT, Robert. B. “Psalms of Solomon (First Century B.C.): A new translation and introduction. In: CHARLESWORTH, J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2. New York: Doubleday & Company, Inc., 1985, p. 639-650.

Submetido em: 05/09/2018

Aceito em: 13/11/2018