

**“Este é o rei dos judeus”
– o título “filho do homem” na camada histórico-traditiva pré-pascoal
como referência à tradição veterotestamentária do rei**

Osvaldo Luiz Ribeiro

Resumo – o artigo defende a hipótese de que a fórmula “filho do homem” constituía (a) um título (b) que Jesus aplicava a si mesmo, (c) baseado na tradição do Antigo Testamento do “rei” como “filho do homem” e (d) que, por isso, assumia-se publicamente como de algum modo relacionado a algum tipo de “rei” carismático”, próprio dos movimentos messiânicos populares, (e) tendo por isso sido preso, disso, acusado e por isso, morto, uma vez que atribuir a si o papel de “rei dos judeus” constituía atividade política revolucionária não tolerada pelo poder romano e passível de morte.

Palavras-chave – Jesus, Filho do Homem, rei, movimentos messiânicos populares, revolução

Abstract – the paper defends the hypothesis that the formula “son of man” (a) was used as a title (b) that Jesus applied himself, (c) based on the Old Testament tradition of the king as “son of man” and (d) that, therefore, it was assumed in public as somehow any way related to some kind of “king’ charismatic”, typical of popular messianic movements, (e) having been arrested, accused and dead for this, since it assigns itself the role of “king of the Jews” was revolutionary political activity not tolerated by Rome and punishable by death.

Key-words – Jesus, Son of Man, king, popular messianic movements. revolution

Introdução

Inicialmente, registre-se que não há, na pesquisa, consenso a respeito do significado histórico-traditivo do título “filho do homem”, plausivelmente auto-aplicado a si mesmo pelo próprio Jesus de Nazaré (BERKETT, p. 121; VERMÈS, p. 137). Os detalhes do estado da questão podem ser obtidos no próprio Berkett, em seu *The son of man debate: a history and evaluation* ou, mais recentemente, em Collins e Collins (p. 75ss). Trata-se, pois, aqui, de, digamos assim, muito mais contribuir para o “dissenso” instalado do que propor uma harmonia em torno das propostas vigentes. Até onde se pôde verificar, mas não se foi suficientemente longe, o presente artigo aponta para uma alternativa ainda não sugerida.

Tomada em sua forma canônica, e considerando-se que efetivamente tenha sido aplicada a Jesus já por ele mesmo, a tradição neotestamentária, a rigor, evangélica, do “filho do homem”¹ revela-se “contaminada” pelas interpretações próprias da história dos efeitos e dos desdobramentos teológicos da crucificação, o que significa que, considerando-se uma sempre plausível multiplicidade de tradições, esse estado traditivo-literário canônico não reflete mais a tradição do

¹ Para as ocorrências neotestamentárias de “filho do homem”, cf. Mt 8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8.40; 13,37.41; 16,13.27.28; 17,9.12.22; 19,28; 20,18.28; 24,30.44; 25,31; 26,2.24.45.64; Mc 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62; Lc 5,24; 6,5; 7,34; 9,22.26.44.58; 11,30; 12,8.10.40; 17,24.30; 18,8; 19,10; 21,27; 22,48.69; 24,7; Jo 1,51; 3,13.14; 6,27.62; 8,28; 9,35; 12,23.34; 13,31; At 7,56; Ap 1,13; 14,14.

período pré-pascoal em seus múltiplos e potenciais estados histórico-traditivos originais. Todavia, é legítimo pressupor que essa agora canônica configuração traditivo-literária contenha, na forma de “pacotes” de informação, contextual e até semanticamente deslocados, misturados ainda que estejam à massa compacta em que se transformaram os elementos originais agora reunidos em torno de um novo “querigma”, elementos histórico-traditivos da tradição pré-pascoal². A derivação dinâmica que tem essa nova configuração canônico-traditivo-literária daqueles blocos originais da tradição pré-pascoal faculta, indiciariamente, uma tentativa crítica – difícil e arriscada – de recuperação daqueles momentos traditivos, bem como – é o caso – de, por hipótese, sua dependência referencial histórico-traditiva original.

Assumam-se, na versão canônica, como exemplos demonstrativos parciais de que a tradição – em tese original – relacionada à fórmula jesuânica pré-pascoal “filho do homem” deve ser considerada como contaminada pelos efeitos da interpretação teológica da “cruz”, implicando, em termos literários, em flagrantes de *vaticinium ex eventu* (THEISSEN, p. 579), as seguintes referências mais ou menos explícitas à própria cruz e a seus entornos sintagmático-teológicos:

- Mt 20,28 || Mc 10,45 (“tal como o Filho do Homem, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”³ [ARA]).
- Mt 26,2 (“sabeis que, daqui a dois dias, celebrar-se-á a Páscoa; e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado” [ARA]).
- Mt 20,19.20 (“e o entregarão aos gentios para ser escarnecido, açoitado e crucificado; mas, ao terceiro dia, ressurgirá” [ARA]).
- Mt 12,40 (“porque assim como esteve Jonas três dias e três noites no ventre do grande peixe, assim o Filho do Homem estará três dias e três noites no coração da terra” [ARA]),
- Mt 17,9 (“A ninguém conteis a visão, até que o Filho do Homem ressuscite dentre os mortos” [ARA]; cf. v. 22: “e estes o matarão; mas, ao terceiro dia, ressuscitará” [ARA]).
- Mc 9,9 (“ao descerem do monte, ordenou-lhes Jesus que não divulgassem as coisas que tinham visto, até o dia em que o Filho do Homem ressuscitasse dentre os mortos” [ARA]).

² E isso, mesmo considerada a declaração de Richard A. Horsley e John S. Hanson de que os “consensos” em torno de temas histórico-traditivos “duros” relacionados a Jesus de Nazaré reflatam mais os desdobramentos levados a efeito pelas comunidades herdeiras da “fé” do que propriamente o substrato histórico relacionado a Jesus de Nazaré (HORSLEY e HANSON, p. 89ss). Não se trata de uma questão fácil, porque, ou se pode simplesmente tomar ingenuamente toda a tradição evangélica como historiografia, ou, no caminho inverso, recusar-se toda ela como desdobramento pós-pascoal. O que aqui se defende é que, quaisquer que tenham sido os conteúdos da tradição pré-pascoal, mesmo que deslocados de seus respectivos contextos originais e reinstalados em novos contextos significativos, vestígios dela – termos, referências a ações e práticas, temas, personagens, referências – devem ter sobrevivido e sido incorporados em narrativas, essas sim, fruto dos desdobramentos “hermenêuticos” pressupostos.

³ Dependendo do “tipo” por meio do qual Jesus de Nazaré seja reconstruído, algum grau de consciência de morte iminente pode ser considerado como plausível – por exemplo, no caso de ser admitida a hipótese de que Jesus pertencia a alguma expressão sócio-política próxima das comunidades messiânicas populares, descritas, por exemplo, por Horsley e Hanson (p. 89ss). Naturalmente que, nesse caso, a morte – e mesmo a crucificação –, com a qual então se contaria, não podia assumir, ainda, a dimensão teológica que, mais tarde, sabemos, receberá. Em todo caso, a lista de exemplos revela-se, nesse sentido, “rigorosa”.

- Mc 9,31 (“porque ensinava os seus discípulos e lhes dizia: O Filho do Homem será entregue nas mãos dos homens, e o matarão; mas, três dias depois da sua morte, ressuscitará.” [ARA]).
- Mc 10,33-34 (“eis que subimos para Jerusalém, e o Filho do Homem será entregue aos principais sacerdotes e aos escribas; condená-lo-ão à morte e o entregarão aos gentios; hão de escarnecê-lo, cuspir nele, açoitá-lo e matá-lo; mas, depois de três dias, ressuscitará” [ARA]).
- Jo 3,3 (“ora, ninguém subiu ao céu, senão aquele que de lá desceu, a saber, o Filho do Homem *que está no céu*” [ARA]).
- Jo 12,34 (“nós temos ouvido da lei que o Cristo permanece para sempre, e como dizes tu ser necessário que o Filho do Homem seja levantado? Quem é esse Filho do Homem?” [ARA])

De um ponto de vista puramente historiográfico, resulta necessário pressupor que o estado dessa tradição literária reflita já a informação dos fatos mencionados – a “morte”, por crucificação, e a “ressurreição” do “filho do homem”. Se, todavia, a fórmula for considerada pré-pascoal, deve-se admitir que, em termos históricos, não se pode relacioná-la, quando e então ainda pré-pascoal, a tais sintagmas teológicos – cruz e ressurreição. Dito em chave teórico-metodológica: a fórmula “filho do homem” não pode ter caráter “cristológico”, quando ainda não havia “cristologia”. Se, por um lado, a “cristologia” apropriou-se da fórmula, impondo-lhe uma nova configuração histórico-traditiva, de outro lado é necessário conceder validade à pressuposição de que, se a fórmula “filho do homem” fora aplicada a Jesus de Nazaré antes da cruz, há, então, necessariamente, uma dependência referencial não-cristológica que lhe oriente a atualização pré-pascoal.

Uma vez que, por força de eventos posteriores a sua consubstanciação presumivelmente original – a cruz, a ressurreição, a soteriologia, a escatologia, a cristologia –, a tradição do “filho do homem” encontra-se, agora, alterada pela resignificação teológica, resulta ser incontornável a conclusão de que, quando e se alimentada também por essas “atualizações”, a interpretação hodierna dessa mesma fórmula revele-se contaminada pelos mesmos elementos secundários em relação ao estatuto referencial original do título jesuânico pré-pascoal⁴.

Se for o caso de a fórmula “filho do homem” ser, pois, interpretada cristologicamente, por exemplo, fazendo-se com que se refira ao fato de que Jesus de Nazaré fosse, ao mesmo tempo, de um lado, “divino”, e, de outro, “humano”, e que, nesse caso, então, tal fórmula acentuasse justamente esta última dimensão cristológica de Jesus, não se pode, nesse caso, deixar-se de admitir que tal “explicação” pode até revelar faces históricas da tradição próprias do período em que a amálgama entre “Jesus” e “cristologia” se estabelecia, isto é, a partir daquele momento em que o “Jesus histórico” começa a ser substituído pelo “Cristo da fé”, mas, não, absolutamente, faces históricas da tradição anterior ao desenvolvimento dessa mesma cristologia – salvo, naturalmente, na hipótese de Jesus de Nazaré ter-se tomado ele mesmo na condição de um ser celeste encarnado e de tê-lo formal e publicamente exposto.

Em termos históricos, deve-se estar desejoso de e preparado para encontrar

⁴ Aqui se percebem elementos teórico-metodológicos próximos aos argumentos de Horsley e Hanson com relação ao processo de construção do consenso em torno do qual os eventos pós-pascoais terminaram por sobredeterminar a interpretação da tradição pré-pascoal (HORSLEY e HANSON, p. 89ss). No entanto, forçoso é considerar que, talvez, Horsley e Hanson cheguem longe demais, sugerindo que qualquer traço de messianismo e de reivindicação real em Jesus de Nazaré faça parte desse consenso posterior.

fundamentos referenciais disponíveis para as tradições circulantes, de modo que, se original, isto é, se própria das camadas pré-pascoais da tradição, a fórmula “filho do homem” deve fazer referência a elementos traditivos igualmente pré-pascoais e, eventualmente, ainda disponíveis.

E essa é a questão: que elementos pré-pascoais podem ser apontados como possíveis fundamentos para a aplicação da fórmula “filho do homem” a Jesus de Nazaré no sentido de lhe reconfigurar as feições pré-pascoais?

1. Das referências escriturístico-traditivas para a explicação cristológica da fórmula “Filho do Homem”

Uma vez que o estado e o contexto canônico da fórmula “filho do homem” refletem as “contaminações” cristológicas pós-pascoais, levadas a termo por judeus, cristãos e judeus-cristãos das primeiras décadas da tradição cristã, é compreensível que a busca canonicamente orientada pelas fontes escriturístico-traditivas do agora título cristológico “Filho do Homem” seja dirigida pelo viés teológico-cristológico com que os Evangelhos estruturaram as narrativas que a empregam, a isso somada a carga teológica dos dogmas cristológicos assentados em Nicéia, que, com efeito, norteiam, ainda hoje, o olhar teológico.

Por força dessa orientação evangélica e nicênic, compreende-se como a expressão “filho do homem” faça remeter ao dogma da humanidade/divindade do Cristo. “Filho do Homem”, nesse caso, denuncia o aspecto humano do “Deus” encarnado (cf. Filipenses 2,5-8). Assim, buscou-se a fonte dessa tradição veterotestamentária, de um lado, em Ezequiel, onde se concentram as ocorrências de Ben-’ädäm (“filho de/o homem”) e, de outro, em Daniel (por exemplo, DUQUOC, p. 174).

Em Daniel, a ocorrência é única, e emprega-se aí a fórmula Ben-’ädäm do mesmo modo como em Ezequiel, isto é, trata-se do modo como a divindade se dirige ao seu interlocutor escriturístico: “mas ele me disse: Entende, filho do homem, pois esta visão se refere ao tempo do fim”. Todavia, em Dn 7,13 encontra-se a expressão Kübar ’énäš, traduzida tradicionalmente por “um como o filho do homem”. Eis parte da narrativa:

¹³Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. ¹⁴Foi-lhe dado domínio, e glória, e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem; o seu domínio é domínio eterno, que não passará, e o seu reino jamais será destruído.

Sempre à luz da atualização que a fórmula “filho do homem” sofreu a partir das interpretações teológicas pós-pascoais, compreende-se a força que, na qualidade de “grande atrator”, essa passagem exerce sobre o título canônico-evangélico, considerando-se que se deixam gravitar, aí, os elementos teológicos presentes na doutrina cristológica – a origem celeste do “Filho do Homem”, sua relação com a divindade, sua condição próximo-humana e seu “reinado eterno”. Nesse caso, talvez se possa, de fato, considerar então, que “com sua referência a Dn 7 (...) ‘Filho do Homem’ era adequado para expressar a concepção messiânica própria de Jesus” (FABRIS e MAGGIONI, p. 352; cf. DUQUOC, p. 176), desde que, teórico-metodologicamente, trate-se de se considerar o Jesus da tradição já evangélica, a rigor, mais o “Cristo” do que Jesus de Nazaré propriamente. Todavia, se não me tomo vítima de preconceito, resulta muito difícil, em termos historiográficos, conceber que o próprio Jesus pudesse atribuir a si mesmo aspectos que a fórmula “filho do homem” comportará apenas após as interpretações teológicas dos eventos pascoais e pós-pascoais – e isso justamente naquela exata configuração

crisológica.

A aproximação teológica à fórmula agora crisológica deixa-se contaminar pela história dos efeitos do título “filho do homem” – e, mais do que isso, empreende esforços para neutralizar aspectos histórico-traditivos concorrentes e não-conformes à formatação dogmática clássica. Por exemplo: “O título *Filho do Homem* remonta a Jesus. É bem compreensível Jesus ter substituído o título ‘messias’ por ‘Filho do Homem’. Este evitava as ambíguas interpretações político-nacionalistas ligadas ao título de Messias” (FABRIS e MAGGIONI, p. 352). Não se pode, de fato, descartar a hipótese de que o próprio Jesus atribuíra a si o título “filho do homem”. Todavia, quando se pretende desarticular o título “filho do homem” das estruturas políticas em torno da qual ele, por hipótese, gravitava, o resultado a que se chega é uma espécie de *erasio memoriae* das camadas revolucionárias da tradição jesuânica pré-pascoal, um interdito e uma desmaterialização do caráter sócio-político das ações de Jesus de Nazaré, efeito a que se chega por meio da concentração nos aspectos teológico-metafísicos da tradição pós-pascoal. Insisto – é possível, sim, que a tradição evangélica tenha deslocado o sentido e o contexto político original da fórmula “filho do homem”, e isso por força das interpretações teológicas aplicadas sobre eventos pascoais – a cruz e a ressurreição. No entanto, em termos historiográficos, resulta muito difícil retroprojetar o mesmo fenômeno ao próprio Jesus de Nazaré. Não se pode desconsiderar o fato de que, por exemplo, a tradição lucasiana tenha insistido na incompreensão pré-pascoal absoluta dos discípulos em relação ao “sentido” dos acontecimentos relacionados a Jesus, bem como à sua mensagem como um todo (Lc 24,1-12; 24,13-35; At 1,1-7; 8-12), questão a que, adiante, retornaremos.

Não se deve negligenciar a força teológica com que a pesquisa pelo entendimento do título “filho do homem” se deixa desenvolver. São os aspectos teológicos do termo “filho do homem”, evangélica e nicenicamente atualizado, que terminam por nortear as discussões (que deveriam ser) “críticas” – se Jesus teria ou não aplicado a si mesmo o título “messiânico”, disso depende de ele ter tido de si já a consciência crisológica que a ele se aplicará somente mais tarde (DUQUOC, p. 168ss). Observando-se a discussão, percebe-se que a interpretação teológico-crisológica de “filho do homem” assentou-se de tal modo sobre a fórmula que assume a pretensão de definir que, se se vai perguntar pela possibilidade de Jesus de Nazaré ter aplicado a si mesmo o título, só se pode conceber uma hipótese em que, nesse caso, então, Jesus tivesse aplicado a si mesmo aquelas concepções crisológicas que agora gravitam em torno da expressão evangélica, quando o procedimento mais adequado seria presumir-se um estado tal do título no período pré-pascoal em que as concepções pós-pascoais ainda dele não se tivessem teologicamente assenhoreado. Estamos diante de um caso de fixação “hermenêutica” de uma expressão histórica – “filho do homem” significa o que significa, seja depois da “Paixão”, seja antes da “Paixão”, ainda que, em termos historiográficos, os termos pós-passionais não pudessem constituir a órbita percorrida pelo título.

Quando do aprofundamento da pergunta em direção às camadas mais antigas da dependência traditiva do título aplicado a Jesus, “autores sérios (...) perceberam na figura do Filho do Homem, fragmentos de um mito” (DUQUOC, p. 180), nos termos do qual a chave de compreensão reside no fato de que ele carrega em si o mistério da unidade entre o homem e Deus. Dir-se-á tratar-se de especulações próprias dos ambientes filonianos, bem como de mistérios que apenas Mt 25,31ss revelará (DUQUOC, p. 180). Eventualmente... Alternativamente, podem-se simplificar as coisas, considerando-se que “Filho do Homem” designe, de imediato, “o humilde sofredor como detentor do poder” (BERGER, p. 160).

No entanto, caminhar alguns passos com Gerd Theissen e Annette Merz pode levar

a reflexão ao ponto do questionamento fundamental da tradição – o que aqui se pretende. Theissen não chegará a fazê-lo, mas, a partir de seu último parágrafo “historiográfico”, pode-se sugerir uma nova estrada para a pesquisa a respeito da referência histórico-traditiva de “filho do homem”, quando aplicada a si mesma por Jesus de Nazaré – ou, alternativamente, em determinada porção – ou em determinado “momento” – da tradição, quando ainda não influenciada pelas interpretações teológicas da cruz.

Theissen e Merz reservam uma seção de seu *Manual* para inquirir sobre os possíveis referenciais históricos que podiam sustentar uma auto-referência de Jesus a si mesmo como “filho do homem”. Seu arrazoado parte da pressuposição, assumida, de que o termo tenha, lá e então, duas configurações básicas: a) ou se trata, no uso cotidiano, de uma referência ao “homem comum”, estabelecendo-se assim um uso genérico do termo para o dia-a-dia (THEISSEN e MERZ, p. 569-570), b) ou se trata de uma referência ao uso “visionário” da fórmula, uso estabelecido, desde Daniel 7, na literatura judaica pós-exílica do período tardio (Enoque Etíope 37-71 e 4 Esdras 13 – cf. THEISSEN e MERZ, p. 570-572⁵). Nos termos do programa dos autores, trata-se, então, agora, de determinar a qual das duas variantes de uso se deve a sua auto-aplicação por Jesus, de modo que, após um longo arrazoado, assim concluem:

Jesus sempre foi reservado acerca de todos os títulos. A expressão ‘Filho do Homem’ também não era um título sólido antes de Jesus, mas foi ‘carregado’ com um *status* de soberania. Em Jesus, ele pôde ocupar aquela posição que em algumas visões apocalípticas estava reservada a uma figura celestial que não era um homem, mas se igualava a um filho do homem. Uma expressão cotidiana que apenas se referia ao homem ou a algum homem foi ‘messianicamente’ revalorizada por Jesus. Só por isso ela pôde se tornar a autodesignação característica de Jesus (THEISSEN e MERZ, p. 579⁶).

Chamo a atenção do leitor para essa curiosa – e reveladora – declaração: “um título (... [que]) foi ‘carregado’ com um *status* de soberania”. Isto é, a uma expressão cotidiana e genérica, por força de seu uso em contexto de literatura de visão, teria sofrido a sobredeterminação de uma carga de soberania.

Soberania. Voltaremos a isso. Por ora, convém registrar que Geza Vermès defendeu peremptoriamente o fato de que a expressão “filho do homem” não constitui, sob nenhuma hipótese, um “título”, correspondendo lingüístico-culturalmente ao equivalente – ou, já, à tradução – de circunlocução idiomática aramaica para referência que se faça ou a si mesmo, ou a um terceiro, de modo que, ao empregar a expressão, Jesus tão somente se referia a si mesmo enquanto “eu”, mas por meio de um recurso cultural de sua tradição e cultura aramaicas (VERMÈS, p. 165-196). Vermès argumenta que não haveria, na tradição aramaica, testemunho inequívoco do uso de “filho do homem” nesse sentido, e arremata: “aos teólogos incumbe absolutamente o ônus de provar que ‘o filho do homem’ é um título” (VERMÈS, p. 193). Conquanto teólogo seja, não me encontro em posição de decidir a questão na perspectiva aramaica. Todavia, chegaremos a ver, adiante, que a tradição hebraica do Antigo Testamento conhece o uso de “filho do homem” como “título” – ainda que não se trate da tradicional referência a Daniel 7,13, onde, de fato, não se trata disso. O âmbito em que, na tradição do Antigo Testamento, “filho do homem” aparece como “título” gravita em torno de outro tema – do qual Jesus teria disso direta e fatalmente acusado.

⁵ Para a questão da dependência das tradições de Enoque Etíope, cf. BURKETT, p. 121-122; COLLINS e COLLINS, p. 86-94.

⁶ “A expressão ‘Filho do Homem’ também não era um título sólido antes de Jesus” – concordando com a declaração, cf. a Conclusão em BURKETT, p. 121.

2. Da acusação irônica de Jesus de Nazaré como rei dos judeus

Viu-se tratar-se da opinião de Fabris e Maggioni que Jesus teria optado pelo uso do título “filho do homem” para evitar “as ambíguas interpretações político-nacionalistas ligadas ao título de Messias” (FABRIS e MAGGIONI, p. 352). Bem, se lhe perpassa algum grau de historicidade, a tradição evangélica é unânime em considerar que a acusação romana aplicada a Jesus está relacionada à sua identificação como proponente ao “trono”. Durante o interrogatório, a pergunta é incisiva: “és tu o rei dos judeus?” (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3; Jo 18,33 – HORSLEY e HANSON, p. 89).

Tal unanimidade evangélica encontra boa-vontade em Geza Vermès, que aceita a tese da acusação de Jesus e a estabelece em bases “seculares” (VERMÈS, p. 38), bem como em Paul Winter, que introduz o relatório de sua pesquisa *On de Trial of Jesus*, asseverando que “Jesus de Nazaré foi julgado e sentenciado à morte por crucificação. Esses são fatos históricos, atestados por autores romanos, judeus e cristãos em documentos existentes” (WINTER, p. 1). No contexto, então, de um julgamento formal, faz todo sentido a unanimidade evangélica quanto à pergunta – “és tu o rei dos judeus?”.

Não parece que se tratasse, então, de uma curiosidade que tivessem as autoridades a respeito de Jesus. Parece correto considerar que a pergunta – “és tu o rei dos judeus?” – funcione melhor como uma inquirição de direito processual, de modo a, por meio dela, se saber se aquele que ali estava, acusado por determinado crime, assumia o ônus e o peso da acusação. Essa interpretação pode ser, por exemplo, corroborada, por outra unanimidade da tradição evangélica – e não apenas sinótica: somos informados de que uma inscrição fora posta acima da cabeça de Jesus, quando e enquanto crucificado: “este é o rei dos judeus” (Mt 27,37 e Lc 23,38), “rei dos judeus” (Mc 15,26) e “Jesus nazareno, rei dos judeus” (Jo 19,19). Conjunto interseção – “rei dos judeus”

Se a pergunta – “és tu o rei dos judeus?” – funciona como cláusula de direito processual no inquérito acerca da acusação feita a Jesus enquanto réu, nesse caso, então, ao menos segundo o testemunho do Evangelho de Marcos, a epígrafe constitui, inequivocamente, a sua declaração de culpa: “E, por cima, estava, em epígrafe, a sua acusação: O REI DOS JUDEUS” (Mc 15,26 [ARA]).

Com a acusação feita a Jesus de apresentar-se como “rei dos judeus” – e a tradição joanina faz questão de fazer constar que as autoridades judaicas advertiram a Roma quanto ao fato de que elas mesmas não aceitavam a designação ali aplicada a Jesus, a qual se devia apenas ao fato de ele próprio, Jesus, tê-la aplicado a si mesmo (Jo 19,21) –, resulta, de um lado, improvável que Jesus tenha escolhido para si o título “filho do homem” pela razão de que isso evitasse que fosse a sua identidade contaminada por questões político-nacionalistas: ter sido capturado e morto pelo fato de ser acusado de se apresentar como “rei dos judeus” parece algo significativamente distante de uma indiferença político-nacionalista.

De outro lado, aquela carga de “soberania” que Theissen e Merz imputam ao termo “filho do homem” parece fazer algum sentido. Aliás, uma vez que estamos analisando justamente a materialização fatal dessa “carga de soberania”, isto é, a acusação de Jesus como “rei dos judeus”, revela-se particularmente significativo o fato de que o Evangelho de Mateus faça os magos anunciarem o nascimento justamente dele – do “rei dos judeus”: “E perguntavam: Onde está o recém-nascido Rei dos judeus? Porque vimos a sua estrela no Oriente e viemos para

adorá-lo” (Mt 2,2). Do mesmo modo como se “compreende” a ação romana diante de um “agitador” pretendente ao trono judeu, nos termos da tradição mateusiana, resulta “compreensível” um por isso mesmo perturbadíssimo Herodes a ordenar a morte de todos os potenciais meninos-Jesus recém-nascidos. Não que se tome como necessariamente “histórica” a passagem – assumam-se é o peso da vinculação do recém-nascido com seu “destino” de rei...

A questão, todavia, resume-se ao fato de se é possível, em termos históricos, reunir num mesmo conjunto histórico-traditivo a reivindicação ao “trono” e o título “filho do homem”. Numa palavra: quando Jesus de Nazaré aplicou a si mesmo o título de “Filho do Homem”, ele estava – conscientemente – assumindo a reivindicação do trono dos judeus, e de forma histórico-traditiva tão clara que qualquer um o reconhecesse, fossem os próprios judeus, fossem os romanos, de quem, naturalmente, Jesus deveria arrancar seu direito?

3. “Filho do Homem” como título relacionado ao “trono”

Em termos historiográficos, a passagem marcosiana conhecida como “o pedido dos filhos de Zebedeu” (Mc 10,32-45) encontra-se (inegavelmente?) contaminada pela tradição pós-pascoal. No seu formato canônico, a narrativa dá conta de que, dirigindo-se a Jerusalém com seus discípulos, Jesus os faz saber que, em lá chegando, seria preso e morto, mas que ressuscitaria. Tendo-o acabado de ouvir, João e Tiago pedem-lhe o direito de se assentarem cada um de um lado dele, em sua glória – o que pressupõe que, então, Jesus estará sentado no “trono do poder”. Jesus não nega que a questão de assentarem-se quem na sua direita e quem na sua esquerda seja uma questão legítima – todavia, ele é posto a dizer que “não me compete concedê-lo; porque é para aqueles a quem está preparado” (Mc 10,32-41). Na seqüência, Jesus faz um, então, interessante comentário admoestativo:

⁴²Sabeis que os que são considerados governadores dos povos têm-nos sob seu domínio, e sobre eles os seus maiores exercem autoridade, ⁴³Mas entre vós não é assim; pelo contrário, quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva; ⁴⁴e quem quiser ser o primeiro entre vós será servo de todos. ⁴⁵Pois o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos (Mc 10,42-45).

Abstraindo-a das (inegáveis?) contaminações pós-pascoais, chama atenção o fato de que o modo como a narrativa foi construída torna necessária a consideração de que o “natural” seria esperar que o “Filho do Homem” viesse para ser servido. Todavia, o “próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”. “O próprio Filho do Homem”, isto é, “esse Filho do Homem”, ou seja – “eu” – tem por padrão de comportamento o contrário do padrão de comportamento dos “que são considerados governadores dos povos”, porque estes “dominam” sobre aqueles sobre quem exercem a sua autoridade, ao passo que Jesus de Nazaré, o “Filho do Homem”, ao contrário, servir-lhes-á. O modo como o texto está redigido parece não dar margem à interpretação de que ser “Filho do Homem” seja essencialmente alguma coisa de uma ordem “ética” distinta da dos “que são considerados governadores dos povos”, como se “Filho do Homem” fosse algo essencialmente distinto da classe dos “governadores”. Parece ser mais correta a interpretação de que se trata de uma distinção desse “Filho do Homem” em questão, isto é, de Jesus de Nazaré enquanto “Filho do Homem”, e não da idéia em si de “Filho do Homem”.

A favor dessa interpretação está aquela porção da narrativa em que os filhos de Zebedeu pedem para assentarem-se do lado direito e do lado esquerdo de Jesus, em sua glória. Uma vez que, como um todo, a narrativa deve fazer sentido, resulta

necessário considerar que é sobre essa atitude dos discípulos que Jesus articula a sua admoestação ético-política. Considere-se, portanto, a seguinte série condicional: a) se os discípulos sabem que Jesus se auto-identifica com o “Filho do Homem”; b) se, sabendo-o, consideram que, em sua glória – em seu reino – ele se assentará em lugar de domínio; c) se, considerando o papel de domínio do “Filho do Homem”, Tiago e João pedem que estejam cada um ao seu lado, nos dois lugares mais próximos da ordem de comando; d) se a narrativa nos quer fazer compreender que o pedido de Tiago e João tem por modelo o *modus operandi* dos governadores dos povos; e) se a isso Tiago e João são levados pelo fato de não terem se dado conta de que, ainda que Jesus se apresente como o “Filho do Homem”, e de que, por isso mesmo, reserve para si, por direito, o “trono”, apesar disso, esse mesmo Jesus, enquanto esse mesmo “Filho do Homem”, sim, com direito ao trono, “vem”, contudo, como um “Filho do Homem” diferente, isto é, que, enquanto “Filho do Homem”, em lugar de ser servido, tenha vindo para servir – se toda essa cadeia condicional fizer sentido, resulta inegável que as idéias de “trono”, “governo”, “domínio”, sejam, todas, inerentes ao próprio título “filho do homem”. A novidade não está no fato de o “Filho do Homem” ter o governo por direito – a novidade é que, apesar disso, “o próprio Filho do Homem [que teria direito de ser servido] não veio [contudo] para ser servido, mas para servir”.

A essa altura, cabe a referência à interpretação que Milan Machovec dá ao título “filho do homem”. Desprezadas as questões comuns aos comentaristas já citados, vale registrar que, segundo Machovec, enquanto aplicado ao próprio Jesus de Nazaré, o termo “filho do homem” esteve relacionado às expectativas de “transformação” do cenário político-social em que os judeus estavam inseridos, o que se poderia traduzir como “Reino de Deus” (MACHOVEC, p. 118). O fato de que o título não tenha encontrado grande sucesso para além da tradição propriamente evangélica dever-se-ia, ainda segundo Machovec, à razão de que aquelas transformações imediatas que se aguardavam e para cuja materialização se depositava esperança em Jesus não se terem consubstanciado, de modo que, como efeito de uma profunda frustração psicológico-sociológica, o termo acabou caindo em desuso, sendo superado por outros, de carga teológica renovada (MACHOVEC, p. 115-118). Apostaria numa razão: “filho do homem” constituía um título por demais restrito ao judaísmo, e não apenas no que diz respeito a seu sentido, mas, inclusive, à sua intencionalidade traditiva e sócio-política – de modo que, uma vez que o desenvolvimento das comunidades cristãs culminará na sua abertura aos gentios, o termo pode ter-se tornado não apenas desatualizado, mas, inclusive, incômodo. Nesse ponto, parecem ilustrativas, de um lado, a narrativa dos “discípulos de Emaús” (Lc 24,31) e, de outro, o registro, no Evangelho de João (19,19), de que as autoridades judaicas não endossaram a reivindicação real de Jesus – ele é que se atribuíra o direito ao cargo... Uma vez que a realeza de Jesus não se estabelece, o título “Filho do Homem” deve ceder lugar para outros melhor adaptados às “atualizações” teológico-cristológicas da “fé”. Títulos mais “plurais”, digamos assim – em termos paulinos, fazer-se judeu para o judeu, e grego para o grego...

4. “Filho do Homem” como referência ao rei no Antigo Testamento

Talvez não seja necessário pressupor uma “carga de soberania” aplicada ao uso cotidiano do termo “filho do homem”. Talvez estejamos nos aproximando do dia em que as tradicionais abordagens de acesso ao sentido histórico-traditivo de “filho do homem” dêem lugar a uma pesquisa um tanto mais histórico-arqueológica desse sentido. Refiro-me aqui, por exemplo, ao trabalho de Andrew R. Angel, *Chaos and the son of man: the Hebrew Chaokampf tradition in the period 515 BCE to 200 CE*. Segundo Angel, o sentido do título “filho do homem” estaria ligado a

desdobramentos dinâmicos da tradição da “luta [do deus] contra o [dragão do] caos”, que ele define como presente, sem embargo de outros períodos, entre 515 a.C e 200 d.C.

Não se trata, aqui, de comentar o resultado do trabalho de Angel. Todavia, a relação por ele apontada entre a tradição do *Chaoskampf* e a fórmula “filho do homem” tem excelente potencial heurístico. Por duas razões, que, a rigor, constituem a mesma razão, desdobrada: a) impossível tratar-se a tradição do *Chaoskampf* sem se considerar a presença – inexorável – do rei. No Antigo Oriente Próximo, “criação” – logo, *Chaoskampf* –, constitui uma grade funcional aplicada transsignificativamente a contextos de construção e reconstrução de cidades e templos, constituindo-se, no plano sócio-político, da sempre necessária presença de três grandezas concretas: rei, povo e construção (RIBEIRO, 2008). Além disso, b) há bastantes plausíveis indicativos de que, no Antigo Testamento, logo, na mesma base traditiva em que se situa a tradição do *Chaoskampf* indicada por Andrew R. Angel, o termo “filhos de Adão” se refira ao conjunto organizado pelo rei, ele incluído, e seu aparelho político – sacerdócio, exército e funcionários, ou seja, a “classe dominante” –, o que, por extensão, provoca no termo “filho de Adão” (= “filho do homem”) um sentido relacionado diretamente ao rei.

Para o termo “filhos de Adão”, remeto para minha pesquisa ainda não publicada, *Bünê ’ädäm – os “filhos de Adão” na Bíblia Hebraica*, que aponta para Dt 32,8; 2 Sm 7,14; Sl 21,11; 36,8; 45,3; Sl 53,3 = 14,2; 58,2 e 89,48 como ocorrências de “os Bünê-’ädäm como bastante plausivelmente o rei e seus oficiais”. Não vou aprofundar a questão aqui.

Quanto ao termo “filho do homem” (Ben-’ädäm), indica-se para Sl 80,18, que traduzo: “esteja a tua mão sobre o homem da tua direita, sobre o filho do homem que fortaleceste para ti” (Tühî-yädkä `al-’îš yümînekä `al-Ben-’ädäm ’immacTä lläk). É absolutamente plausível que, aí, “filho do homem” – ou “filho de Adão” – refira-se explicitamente ao rei. De fato, referindo-se ao gênero desse salmo, Erhard Gerstenberger considera que se trata de a comunidade em risco de destruição pôr as suas esperanças sobre seu líder – rei ou messias (GERSTENBERGER, p. 106; cf. STEUSSY, p. 52). John Day admite a possibilidade – e isso numa pesquisa em busca de salmos pré-exílios, para o que se serve da temática real como guia: “é possível também que Sl 80,18 (...) esteja aludindo ao rei” (DAY, 2004, p. 229). Day argumenta que, segundo o Sl 110,1, quem se assenta à direita do deus – cf. “o homem da tua direita” – é ninguém menos do que o rei. Nesse caso, “o filho do homem” é o próprio “homem da direita do deus”, isto é, o rei, o soberano.

A mesma fórmula, e agora diretamente em contexto cosmogônico (o que remete à tese de Andrew R. Angel da relação entre, de um lado, a tradição do *Chaoskampf*, e, de outro, o título “filho do homem”), pode ser flagrada no Sl 89,21-22: ^{21a}“Encontrei David, o meu servo. ^{21b}Com o óleo de minha santidade eu o ungi. ^{22a}Com quem a minha mão estará estabelecida, ^{22b}e a quem o meu braço firmará” (RIBEIRO, 2009). Assim como a mão de Yahweh deve estar sobre o “filho do homem” que ele, Yahweh fortaleceu para si (Sl 80), é também a mão de Yahweh que está sobre Davi, seu ungido, estabelecendo-o e firmando-o. Estamos diante da imagética real.

Não fora o fato de ter-se já adiantado a hipótese de leitura (RIBEIRO, 2008), talvez fosse cedo demais o pressupor com base apenas no trabalho de Andrew R. Angel, mas o fato de haver uma relação entre a tradição do *Chaoskampf* e o título “filho do homem” – isto é, “filho de Adão” – talvez se deva à identidade de “Adão” em Gn 1,1-2,4a como ninguém menos do que o próprio rei, que recebe do deus cosmogônico a incumbência de “sujeitar a terra” e “dominar” sobre seus constituintes vivos (Gn 1,18). Revela-se, a meu juízo, constrangedoramente

anacrônica a interpretação de que aí se faça referência a um conceito de “humanidade” a quem “Deus” houvesse dado a “administração” (ecológica!) do planeta (talvez se trate mais de projeto e desejo do que de base objetiva). Ora, em termos de Antigo Oriente Próximo, falar de “sujeitar a si” e de “dominar sobre” somente parece justificável para a classe dominante.

Ainda há muito trabalho de pesquisa a ser empreendido, mas a relação plausível entre a) “Adão”, como “rei”, em Gn 1,1-2,4a, b) a expressão “filho de Adão” como se referindo ao rei no Sl 80,18, c) a expressão “filhos de Adão” como referência ao rei e seu *establishment* em passagens do Antigo Testamento, e d) o título “filho do homem” auto-aplicado a Jesus na tradição evangélica – poderia ser ainda esclarecida por meio da pesquisa de Frederick Houk Borsch, *The Son of Man in myth and history*, segundo a qual o “filho do homem do judaísmo tardio é uma adaptação do Homem Primevo [Primal Man / Urmensch] que também tem muitos atributos reais” (BORSCH, p. 133). Gravitando em torno do mito do Homem Primevo que detém funções reais, estaria, por sua vez, a idéia, própria da liturgia do “Festival de Outono” de Jerusalém, da relação simbólica entre, de um lado, o rei e, do outro, o deus enquanto rei, de modo que as ações do rei, no festival, tanto representam as ações do deus, quanto as pressupõem (BORSCH, p. 93). Todavia, não se enfrentará o desafio de encontrar no emaranhado das tradições míticas de um suposto *Urmensch* cooptado pela tradição real de Jerusalém sem a rejeição da hipótese por John Day, que, todavia, está mais particularmente interessado na imagética de Daniel 7 do que propriamente no significado real do termo “filho do homem” (DAY, 1985, 157ss). Seja como for, John Day acaba por vincular a imagem do “um como filho do homem” de Daniel 7,13 à imagética de Yahweh-Baal e, ainda por meio das tradições míticas de Ugarit, o “ancião de dias” da mesma passagem à figura de El, arrematando o circuito por meio da referência – agora não mais inusitada – ao ciclo mítico-traditivo da batalha cosmogônica entre o deus e o dragão (DAY, 1985, p. 177), com o que retornamos ao início da presente seção e ao trabalho de Andrew R. Angel sobre a relação entre “filho do homem” e *Chaoskampf*. Mesmo a passagem “visionária” e próximo-apocalíptica de Daniel 7,13 dependeria, em última análise, da imagem do “filho do homem” como representante cosmogônico da divindade – o rei.

5. Jesus como “Filho do Homem” e movimento messiânico popular

A fórmula “movimento messiânico popular” constitui uma referência explícita ao capítulo “Pretendentes reais e movimentos messiânicos populares” de Horsley e Hanson (p. 89-124). E, no entanto, excetuando-se uma referência irrelevante à sua ocorrência em Daniel 7,13, o termo “filho do homem” não aparece uma única outra vez em *Bandidos, Profetas e Messias*. Assim, de um lado, poder-se-ia apoiar-se na pesquisa de Horsley e Hanson para a defesa da hipótese de que, de algum modo e sob alguma caracterização, Jesus pudesse ter participado de algum movimento messiânico popular comum da época, inclusive na forma atuante de um “rei carismático” (HORSLEY e HANSON, p. 50). De outro lado, todavia, ao menos quanto a Horsley e Hanson, fica-se a dever quanto à relação entre esse papel de “rei carismático” e o título “filho do homem”. Mesmo em seu comentário a Marcos (HORSLEY, 2001) e em sua muito recente aproximação ao “Jesus histórico” (HORSLEY, 2010), a relação entre “filho do homem” e “rei” não é apontada. Pelo contrário, Horsley afirma categoricamente que “as primeiras fontes para a morte de Jesus não o apresentam como (reivindicando ser ou sendo aclamado como) um ungido ou um rei durante a sua missão ou em seu clímax em Jerusalém” (HORSLEY, 2010, p. 188).

Com o que nos deparamos com um problema para além da possibilidade de solução em um artigo. De um lado, há plausível tradição ligando uma série de elementos

histórico-traditivos – “Adão”, “filho de Adão” (“do homem”), “filhos de Adão” (“do homem”), “rei”, *Chaoskampf*, cosmogonia. De outro lado, há recorrência evangélica entre o título “filho do homem” e a tradição da acusação de Jesus como “rei dos judeus”. Por outro lado, apesar de conhecer tanto “movimentos messiânicos populares” quanto tradições de “reis’ carismáticos” no judaísmo do primeiro século, Horsley nega-se a admitir a materialização em Jesus dessas duas tradições – “filho do homem” e “rei’ carismático”. A ênfase “ideológica” – contra-imperialista e pró-popular – estaria, de algum modo, operando a disjunção teórica dos dois sintagmas traditivos na figura de Jesus? Por outro lado, a advertência de Jesus, em Marcos 10,43 de que, com sua figura, se tem a emergência de um “Filho do Homem” diferente, um “rei” que, ao contrário de todos os outros, não vem para ser servido, mas para servir? Não seria justamente essa idiosincrasia ideológica, ético-política, uma singularidade histórica que, por isso mesmo, proporcionaria, sustentando-a, a plausibilidade da tradição que a sustenta?

Sustente-se a hipótese em Vermès, que alega basear-se “em um estudo magistral” de Paul Winter – “não foi por uma acusação de ordem religiosa, mas com base em uma acusação de ordem secular que Jesus foi condenado pelo representante do imperador a morrer vergonhosamente na cruz romana” (VERMÈS, p. 38). E isso não se teria dado sem razão, uma vez que “o simples fato de Jesus ser virtualmente capaz de liderar um movimento revolucionário já teria fornecido motivos suficientes para adotar ‘medidas preventivas radicais’” (VERMÈS, p. 55).

Corroborando a tese de Vermès, a tradição evangélica guarda memória de alguns eventos e circunstâncias comprometedores, os quais circunscrevem Jesus de Nazaré em um círculo indicativo de ação revolucionária – isto é, revolucionária em relação a Roma. Sem a pretensão de exauri-los:

- Jesus tem no conjunto de seu círculo mais íntimo de seguidores um zelote (VERMÈS, p. 55; HORSLEY e HANSON, p. 186ss), e a ele se poderia, eventualmente acrescentar um sicário (HORSLEY e HANSON, p. 173ss), se admitida a hipótese de essa ser a identidade de “Judas Iscariotes” – “Judas, o sicário”.
- Mais uma vez unanimemente, a tradição evangélica narra, agora, o episódio da “entrada triunfal” de Jesus em Jerusalém – Mc 11,1-10 (“Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor! Bendito o reino que vem, o reino de Davi, nosso pai! Hosana, nas maiores alturas!”; Mt 21,1-17; Lc 19,28-46; Jo 12,12-19 (VERMÈS, p. 55). Aqui se impõe a referência ao trabalho de Andrew C. Brunson sobre a relação entre o Sl 118 e o Evangelho de João, particularmente a longa discussão que trata sobre a passagem, no Quarto Evangelho, da “entrada” de Jesus em Jerusalém, onde conclui pela intencionalidade de Jesus apresentar-se como “rei de Israel” (BRUNSON, p. 180-223 – o capítulo VI chama-se “King of Israel”). Não se deixe passar a informação de que, em Marcos (10,32-11,11) e Mateus (20,17-21-17), e mesmo em Lucas, conquanto um tanto desconfigurada (Lucas 18,31-43 e 19,28-44), a narrativa da “entrada triunfal” de Jesus em Jerusalém se dá justamente na seqüência da narrativa do “pedido dos filhos de Zebedeu”, onde se situa aquela relação indicada entre, de um lado, a condição de Jesus como “filho do homem”, e, de outro, a novidade “ético-política” de apresentar-se, esse “filho do homem”, como um “governante” que não vem para ser servido, mas para servir. Aí, estamos diante de um núcleo tradicional relativamente estável.
- Podendo-se pensar em termos de “comunidades paulinas”, entendo que, em primeiro plano, “Lucas” está mais interessado na defesa do “apostolado paulino” em face do conflito aberto com a(s) comunidade(s)

jerusalimitana(s), conflito esse que me parece armado em torno da plausivelmente arrostada primazia de Jerusalém, dado o fato de constituir-se de “testemunhas oculares” dos fatos relacionados à vida de Jesus (RIBEIRO, 2008b). Todavia, esse fato certamente põe em relevo justamente aquilo que “Lucas” quer ressaltar – a irrelevância de se tratarem de “testemunhas oculares”, uma vez que embora o fossem, os discípulos não teriam entendido absolutamente nada da mensagem de Jesus. E tal argumento é delineado de modo bastante claro – a) primeiro, afirmando que os discípulos consideraram loucura de mulheres a notícia da ressurreição de Jesus (Lc 24,11); b) na seqüência, fazendo aos “néscios e tardos em entendimento” entender o que de fato Jesus quisera dizer, uma vez que estavam os “discípulos de Emaús” carregados de frustração pelo fato de Jesus, de quem eles esperavam a “remissão de Israel”, jazer, agora, morto (Lc 24,21.25); c) depois, pondo na boca dos discípulos reunidos com Jesus ressuscitado a famosa pergunta: “Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?” (Atos 1,6). Ora, Lc 24,21 e At 1,6 deixam entrever que “Lucas” quer-nos fazer acreditar que as “testemunhas oculares” tinham de Jesus uma idéia muito política – chegando a considerar que ele viesse a ser o responsável pela restauração do “reino” de Israel. O fato de que “Lucas” quer-nos fazer considerar que esse estado de coisa reflete a ignorância dessas testemunhas oculares, preparando o cenário para Pentecostes e a hegemonia do “Espírito Santo” não muda o fato de que, para fazê-lo, “Lucas” deve ser “fiel” ao discurso dessa camada de testemunhas oculares que pretende descaracterizar – e o que elas têm a dizer está posto nessas duas perguntas críticas, que, ao fim e ao cabo, indicam para uma percepção de Jesus, o “Filho do Homem”, como aquele que fosse remir Israel, isto é, restaurar-lhe o reino.

Não se pode compreender com facilidade como, de um lado, segundo Horsley e Hanson, juntos, e Hanson, sozinho, nem a idéia de “messias” nem a idéia de “rei” faziam parte da camada mais antiga da tradição jesuânica, e, de outro, como, segundo Vermès, “a primeira versão judeu-galilaica da vida e do ensinamento de Jesus estar concebida em um espírito político-religioso, o que explicava, pelo menos em parte, a força da característica messiânica neste relato” (VERMÈS, p. 56). “Lucas” trata a esperança frustrada dos discípulos – “Jesus remiria Israel”, “Jesus restaurará o reino de Israel” – como ignorância, mas, ao mesmo tempo, com esse gesto revela a força dessa tradição. Dificilmente se poderá ser mais incisivo do que G. W. Buchanan:

Há aproximadamente dois mil anos atrás, houve um homem, chamado Jesus, um judeu, que viveu na Palestina. Ele foi chamado de “messias”, que significa “rei ungido”; “Filho de Deus”, que é título para um rei; “Filho do Homem”, que é um título mítico para um rei; e que deu a si mesmo o título de “rei”. Isto significa que a pessoa a quem esses títulos foram aplicados estava de algum modo relacionado com a política, embora muitos eruditos têm sido inflexíveis em dizer que não. Entretanto, o foco central da mensagem de Jesus sugere que ele estava muito interessado em um reino em que judeus pudessem entrar (BUCHANAN, p. 12).

Certo – não é pelo fato de Buchanan o dizer que as coisas são como ele diz. Todavia, o acúmulo de indícios não aponta justamente para esse ponto: há uma relação traditiva muito forte, e, eventualmente, muito antiga, talvez, original, vinculando Jesus de Nazaré a alguma forma sua de auto-apresentação política, tornada pública na forma do designativo “real” e tradicional “filho do homem”, que aponta para a sua identidade como reivindicante – de que tipo? – do trono judeu, tendo por isso mesmo sido acusado, condenado e morto? Parece que a resposta que se impõe é sim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGEL, Andrew R. *Chaos and the son of man: the Hebrew Chaokampf tradition in the period 515 BCE to 200 CE*. London: T&T Clark, 2002.
- BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BURKETT, Delbert Royce. *The son of man debate: a history and evaluation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BORSCH, Frederick Houk. *The Son of Man in myth and history*. Philadelphia: Westminster Press: 1967.
- BRUNSON, Andrew C. *Psalm 118 in the Gospel of John: an intertextual study on the New Exodus pattern in the Theology of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- BUCHANAN, George Wesley. *Jesus, the King and his kingdom*. Macon: Mercer University Press, 1984.
- COLLINS, Adela Yarbo e COLLINS, John Joseph. *King and Messiah as Son of God: divine, human, and angelic Messianic figures in biblical and related literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008.
- DAY, John. *God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DAY, John. *In search of pre-exilic Israel: proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. London: T & T Clark, 2004.
- DUQUOC, Christian. *Cristologia – Ensaio Dogmático I. O homem Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II. Lucas e João*. São Paulo: Loyola, 1992.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Psalms, Part II, and Lamentations*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001.
- HORSLEY, Richard A. *Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias – movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- MACHOVEC, Milan. *Jesus para os Marxistas*. São Paulo: Loyola, 1989.
- RIBEIRO, O. L. *A Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém: o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. 317 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de

Janeiro, 2008 (disponível em <http://www.ouviroevento.pro.br/tese/TESE.htm>).

RIBEIRO, O. L. *Olhos cegos, ouvidos moucos – de uma hipótese acerca dos desdobramentos de Lc 24,12 como glosa*. 2008(b). Disponível em http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/olhos_cegos.htm.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Salmo 89 – crise e quebra dinástica como anti-cosmogonia, *Oracula*, ano 5, número 9, 2009 (disponível em <http://www.oracula.com.br/numeros/012009/ribeiro.pdf>).

STEUSSY, Marti J. *Psalms*. Saint Louis: Chalice Press, 2004.

THEISSEN, Gerd e MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.

VERMÈS, Geza. *Jesus, o Judeu. Uma leitura dos Evangelhos feita por um historiador*. São Paulo: Loyola, 1990.

WINTER, Paul. *On the Trial of Jesus. Band 1*. 2. ed. Revised and edited by T. A. Burkill and Geza Vermès. Berlim/New Yourk: Walter de Gruyter, 1974.