



## A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70

The construction of Jesus' notion of divinity: a perspective based on the interpretation of Mk 14:61-62, Mt 26:63-64 and Lk 22:67-70

Daniel Salomão Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** A perícopre destacada reúne três dos futuros títulos cristológicos, “Filho de Deus”, “Cristo”/“Messias” e “Filho do homem”. Se os dois primeiros destacam a especialidade de Jesus, o terceiro, associado à figura de Dn 7, chama atenção para sua condição celestial, divinizada. Jesus tem sido relacionado ao Filho do Homem apocalíptico apenas em seu futuro e esperado retorno à terra, contudo, é possível associá-lo já em sua condição ressuscitada, não em um corpo de carne, mas em um corpo que se assemelhe ao desse ser pré-existente. Compreendendo a ressurreição de Jesus nesses moldes, a partir das próprias bases judaicas, sua identificação ao Filho do Homem celestial se torna mais coerente, o que o coloca em posição divinizada ainda antes das construções teológicas dos séculos seguintes.

**Palavras-chave:** Ressurreição. Filho do homem. Divinização de Jesus.

**Abstract:** The highlighted pericope brings together three of the future Christological titles, “Son of God”, “Christ”/“Messiah” and “Son of man”. If the first two emphasize Jesus' specialty, the third, associated with the figure of Dn 7, calls attention to his heavenly, divinized condition. Jesus has been related to the apocalyptic Son of Man only in his future and expected return to earth, however, it is possible to associate him already in his resurrected condition, not in a body of flesh, but in a body that resembles that of this pre-existing being. Understanding the resurrection of Jesus in this way, from the very Jewish bases, his identification with the heavenly Son of Man becomes more coherent, which places him in a divinized position even before the theological constructions of the following centuries.

**Keywords:** Resurrection. Son of the man. Divinization of Jesus

### Introdução

Já nos primeiros dois séculos é possível perceber a elevação de Jesus a uma condição divina ou celestial pelos primeiros cristãos (THEISSEN, 2008; VERMES, 2006; SEGAL, 2010; HURTADO, 2012). Contudo, poderíamos encontrar já nos evangelhos sinóticos, lidos a partir de tradições anteriores e contemporâneas às tradições cristãs das origens, como a apocalíptica judaica, indícios dessa construção?

---

<sup>1</sup> Daniel Salomão Silva é bacharel em Ciências Humanas e Ciência da Religião e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Contato: salomaoime@yahoo.com.br.

Essa problematização encontra como um caminho a investigação das expressões identificadas a Jesus, as quais traduzem expectativas e entendimentos sobre ele, associada à reflexão sobre a crença em sua ressurreição. Nesse sentido, abordamos neste texto como os evangelhos sinóticos poderiam subsidiar a construção da exaltação de Jesus e sua divinização. A tabela abaixo indica a perícopes em que nos baseamos, triplamente documentada, em que os três futuros títulos cristológicos — Filho de Deus, Filho do Homem e Cristo/Messias — aparecem em conjunto.

Tabela 1 – Paralelos Mc 14:61-62/Mt 26:63-64/Lc 22:67-70

<b>Mc 14:61-62</b>	<b>Mt 26:63-64</b>	<b>Lc 22:67-70</b>
Ele, porém, ficou calado e nada respondeu. O Sumo Sacerdote o interrogou de novo: És tu o Messias, o Filho do Deus Bendito? Jesus respondeu: Eu sou. E vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo com as nuvens do céu.	Jesus, porém, ficou calado. E o Sumo Sacerdote lhe disse: Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus. Jesus respondeu: Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu.	dizendo: Se tu és o Cristo, dize-nos! Ele respondeu: Se eu vos disser, não acreditareis, e se eu vos interrogar, não respondereis. Mas, desde agora, o Filho do Homem estará sentado à direita do Poder de Deus! Todos então disseram: És, portanto, o Filho de Deus? Ele lhes declarou: Vós dizeis que eu sou!

Fonte: Elaborada pelo autor (2022)<sup>2</sup>

Todavia, como tratar esses textos? Como aponta Meier (1992), os registros do Jesus “real” estão perdidos para nós. O que ele fez, o que falou exatamente, bem como o que realmente ocorreu com ele nos é inacessível. Logo, os critérios de historicidade levarão a conclusões mais ou menos prováveis, em que raramente se chega a uma certeza (MEIER, 1992; CROSSAN, 1995; KOESTER, 2005b; CHARLESWORTH, 1992). Podemos obter, na melhor das hipóteses, uma probabilidade relativa, ou seja, concluir com certa probabilidade que tal ou qual pensamento fazia parte das comunidades cristãs do século I, que é o que nos interessa aqui. Seguindo o entendimento de Nogueira (2018), ao contrário da historiografia tradicional, interessada em fatos e instituições, caminhamos entre o positivismo dos que acreditam ser possível reconstruir plenamente a mensagem do Novo Testamento e o pessimismo dos que não acreditam numa reconstrução, ainda que parcial, da história social e cultural a partir das

<sup>2</sup> Todas as traduções usadas neste artigo são da Bíblia de Jerusalém (Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012).

fontes “fragmentárias e imaginativas” a que temos acesso. Ademais, como destaca Ginzburg (2007, p.10), ainda que desconfiemos dos dados concretos, a importância das fontes também se dá “pela luz que lançam sobre a mentalidade de quem escreveu esses textos”, ou seja, dessas comunidades cristãs. Sem preocupação com a demonstração histórica de fatos associados a Jesus ou ao seu movimento, “é mais importante saber se uma dada experiência pertence ao conjunto de formas de sua sociedade vivenciar a religião, se faz parte do seu contexto” (NOGUEIRA, 2018, p. 24).

Outro aspecto apontado por Nogueira (2018) é importante: as comunidades cristãs não eram “estanques” ou determinadas apenas pela cultura judaica. O estudo da história cultural do cristianismo primitivo deve ser parte de um projeto maior de estudo da história cultural do Mediterrâneo sob o Império Romano (HURTADO, 2012; IZIDORO, 2015). Logo, investigaremos também possíveis contribuições do helenismo neste artigo. Afinal, a cultura grega, há séculos, já estava espalhada no mundo mediterrâneo, o que incluía a região de atuação de Jesus e de redação dos evangelhos (GUNNEWEG, 2005; KOESTER, 2005a; NICKELSBURG, 2011). Ainda que o grau de penetração helenista não seja consensual, é inegável sua existência no período (MACK, 1993; THEISSEN, 2008; GUTTMANN, 2003; SIMON; BENOIT, 1987; HORSLEY, 2000). Logo, nossa investigação incluirá tanto a cultura judaica quanto a helenista.

## **1. Filho de Deus e Messias/Cristo**

Começando por uma análise da possível presença de concepções gregas na interpretação dessas expressões, interessante é observar o uso de “Filho de Deus” em registros helenistas, dado o caráter exclusivamente judaico de “Messias”/“Cristo”.

A expressão “Filho de Deus”, pelo menos aparentemente, tem mais proximidade com as concepções pagãs. Alexandre foi chamado de “filho de Zeus”, declarado “verdadeiro filho de Hércules” e considerado em boatos como “filho de Poseidon” (BERGER, 1998, p. 316). Também segundo Mack (1993), a ideia de um Filho de Deus, herdeiro do reino de seu pai, já aparecia em diversas mitologias helenísticas. Entretanto, textos judaicos, como o Testamento de Jó e o Testamento dos doze patriarcas, também oferecem estruturas e temas análogos, o que indica não ser totalmente novo nem



incomum esse entendimento no judaísmo à época da redação dos evangelhos (BERGER, 1998).

Da mesma forma que essa possibilidade era admitida no contexto greco-romano, Jesus foi entendido como o “rebento” de um deus com uma mortal. Nesse contexto era comum a visão de que um ser divino não pré-existente pudesse nascer do relacionamento sexual entre divindades e humanos (EHRMAN, 2014). Também para Vermes (2006, p. 46), essas noções helenísticas podem ter desempenhado algum papel na “formulação pelos cristãos posteriores da filiação divina de Jesus” de forma inconsciente. Como também pensa Theissen (2009), visto que ideias de ligação indissolúvel entre humanidade e divindade, de encarnação e procriação espiritual, aplicadas a Jesus, ultrapassam as tradições judaicas.

Contudo, essas “designações de uso comum na terminologia do culto ao governante na Roma imperial e na descrição das personalidades carismáticas do helenismo, permaneceram tabu para o judaísmo” (VERMES, 2006, p. 46). Também para Charlesworth (1992, p. 168), essa descendência de Jesus “nada tinha a ver com a filiação física tão conspícua no Antigo Oriente Próximo. A filiação divina física não encontrou lugar na teologia bíblica ou na teologia do Judaísmo Antigo”, como também pensa Hurtado (2012). Os judeus não simpatizavam com a ideia de união sexual entre seres divinos e humanos, como indica Gn 6:1-3 e a literatura apocalíptica (THEISSEN, 2009). Entendimentos desse teor não podem ser sinóticos, mas posteriores.

O imperador Otávio Augusto, apesar de também ser considerado filho de Apolo (SUETÔNIO, 2004), foi saudado como divino ainda em vida, compartilhando com Jesus, seu contemporâneo, o título de “Filho de Deus” (CROSSAN, 1995; BORG; CROSSAN, 2006). Todavia, como “criticar o culto imperial não era incomum no cristianismo primitivo” (NOGUEIRA, 2020, p. 128), entendemos que atribuir esse termo a Jesus com a intenção de vê-lo como um “imperador” e de propor um culto semelhante voltado a ele é improvável. Para Theissen (2009) e Wright (2020), a absorção de termos pagãos pode ter ocorrido justamente como forma de oposição ao culto imperial, não de imitação.

Ademais, segundo Vermes (2015, p. 92 e 95), “a cultura religiosa que permeia o Novo Testamento grego não é greco-helênica, mas hebraico-judaica”, e toda abordagem dos ensinamentos de Jesus deve “envolver uma ‘retradução’ linguístico-cultural de

conceitos e formas de pensamento gregos para hebraicos/aramaicicos”. Logo, para ele, essa influência não se manifestou nas concepções sobre Jesus nos sinóticos, mas em interpretações posteriores. Ademais, salientamos que a expressão “Filho de Deus” já fazia parte das tradições judaicas (VERMES, 2006; THEISSEN, 2008; CHARLESWORTH, 1992), como veremos. Logo, e além disso, novamente levando em consideração as resistências judaicas à religiosidade helenística e também ao imperador romano, não entendemos como provável a influência de concepções helenísticas no uso ou no entendimento da expressão “Filho de Deus” nos sinóticos. Enfim, concluímos pela predominância do pensamento judaico na interpretação dessas expressões, ao que nos voltamos a partir de agora.

Retornando à perícopes que destacamos, enquanto “Cristo” e “Filho de Deus” já aparecem associados na pergunta do Sumo Sacerdote em Mc e Mt, em Lc a afirmação sobre o Filho do Homem aparece entre as duas locuções. Uma outra diferença pode ser observada: em Marcos, diante da interrogação, o próprio Jesus admite ser Cristo e Filho de Deus; em Mateus e Lucas, o interrogado não afirma nem nega, mas destaca serem estas as palavras dos interrogadores. Se Marcos foi escrito tendo os cristãos do paganismo por público alvo, ainda que isso não seja consenso, seu relato poderia ser mais despreocupado com as expectativas judaicas. Entretanto, já em Mateus e Lucas, há uma tentativa mais clara de enquadramento da figura de Jesus nas tradições e profecias judaicas (THEISSEN, 2007), o que evitaria revelar nele este tipo de autoconsciência, de que seria Cristo e Filho de Deus.

A referência à vinda do Filho do Homem, sempre no futuro, é feita espontaneamente por Jesus, sem que constasse nas perguntas direcionadas a ele. Ainda que essa referência seja feita em terceira pessoa, como veremos à frente, é bem aceito que Jesus tenha se identificado com essa figura. Na perícopes e nos versículos que a sucedem, não observamos nenhum incômodo por parte do Sinédrio com a aparição repentina do Filho do Homem na discussão, mas sim pela ausência da negação de Jesus em ser o Filho de Deus e o Cristo (“Eu sou”, “Tu o disseste”, “Vós dizeis que eu sou”). Logo, o anúncio da vinda do Filho do Homem pode ter sido interpretado como uma espécie de confirmação de sua identidade enquanto Cristo e Filho de Deus. Afinal, sendo Jesus identificado com o Cristo que havia de vir, próximo estaria o dia do julgamento de Israel e das nações (Is 4, 11, 24, 42, 49, 53 etc.), o “dia de Iahweh” ou

“dia do Senhor” (Is 13:9; Jl 2:31; 1Ts 5:2; 2Co 1:14), em que o rebento de Jessé “julgará os fracos com justiça” (Is 11:4). A partir de Dn 7, porém, esse “juiz” é identificado com o Filho do Homem celestial, a quem “foi outorgado o poder, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído” (7:14).

Analisando as expressões “Filho de Deus” e “Cristo”/“Messias”, concluímos pela sua pouca relação com o processo de exaltação e divinização de Jesus. No Antigo Testamento, “Filho de Deus” é categoria atribuída a seres divinos, como em Jó 1:6, subordinados a Deus. Identifica os membros da corte celestial (Gn 6:2; Dt 32:8; Sl 29:1 etc.), interpretados como anjos de Deus na tradução grega da Septuaginta (VERMES, 2006), já estabelecidos nessa condição e não elevados a ela. Pode ser usado também para se referir ao rei de Israel, filho adotado por Deus (2Sm 7:12-14; Sl 2:6ss), como aos reis do Antigo Oriente em geral (THEISSEN, 2008; WRIGHT, 2020). No período intertestamentário, essa designação passou a ser aplicada ao “esperado Messias real” (VERMES, 2006, p. 41). Além disso, pode ser empregado figurativamente para se referir aos judeus, como indivíduos ou como povo (Ex 4:22; cf. Sb 18:13; Dt 14:1-2; Os 11:1) (VERMES, 2006; WRIGHT, 2020; CHARLESWORTH, 1992). A partir dos sinóticos, contudo, é possível identificar um uso específico dessa expressão para Jesus, atribuindo-lhe uma filiação única, como em Mc 1:12-13, Mt 3:17, Lc 1:32 etc. (MATERA, 2003; FLUSSER, 2010).

Para Vermes (2006, p. 247), Jesus exibia “sinais exteriores da era do Reino já em curso”, como a prática de curas (Mt 11:5), realizando na mente do povo simples a principal virtude não-política esperada de um “Filho de Deus”. Porém, segundo Theissen e Merz (2004), o “título” “filho de Deus” só foi dado a Jesus a partir da experiência da ressurreição (At 13:33). E, em um segundo momento, já entre os cristãos gentios, “educados numa cultura repleta de deuses, filhos de deuses e semideuses”, a expressão pode ter sido entendida literalmente, como se referindo a “alguém da mesma natureza que Deus” (VERMES, 2006, p. 11). De qualquer forma, nas tradições judaicas são poucas as atribuições da expressão “Filho de Deus” a seres celestiais. Na maior parte dos textos citados, é entendida mais em caráter simbólico, indicando a fidelidade a Deus ou mesmo a relação entre criador e criatura, pai e filho. Quando relacionada ao

Messias/Cristo, também não o associa a uma condição celestial, como veremos. Em sua aplicação a Jesus, entendemos que, por si só, não é indício de uma exaltação celestial.

Quanto a “Cristo”/“Messias”, à época de Jesus, o significado dessa expressão era menos claro do que se imagina nos dias de hoje (VERMES, 2006). Também para Meier (1992, p. 218), “a designação ‘Messias’ no judaísmo do século I era vaga, mal definida e sujeita a muitas interpretações”, afinal, no esforço de compreender Jesus, as primeiras comunidades cristãs “justapuseram e reuniram várias esperanças judaicas” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 90). O hebraico *Meshiah*, o aramaico *Meshiha* e o grego *Christós* referem-se a alguém ungido com óleo. Conforme as Escrituras, a unção ocorria em ritos de nomeação de reis (1Sm 10:1), profetas (1Rs 19:16) ou sacerdotes (Ex 28:41) (THEISSEN, 2008; VERMES, 2006).

No Antigo Testamento o termo aparece 38 vezes e só se aplica a pessoas, com exceção da referência a um escudo ungido em 2Sm 1:21, mas seu entendimento como de um “salvador definitivo dos últimos tempos” não está presente (SICRE, 2008, p. 450). Em alguns dos textos admitidos como referentes a essa figura no Antigo Testamento, a palavra nem mesmo aparece (THEISSEN, 2008; VERMES, 2006; SICRE, 2008) e, mesmo quando aparece se referindo a um rei, exaltando suas qualidades, nada indica que o identifique ao Messias dos últimos tempos (SICRE, 2008). Segundo Vermes (2006, p. 212), a partir do “desmoronamento dos governantes davídicos pelo imperador babilônio Nabucodonosor em 586 a.C.”, as expressões “Messias”, “Rei Ungido”, passaram a significar o último rei judeu, que derrotará todos os povos estrangeiros e os submeterá ao domínio de Israel. Sicre (2008) concorda com ele, ainda que adie um pouco mais essa conclusão.

Em resumo, as expectativas messiânicas judaicas, que possivelmente embasaram as crenças dos primeiros cristãos, previam um rei futuro, descendente da dinastia davídica, naturalmente portador de características esperadas de um rei excepcional, como justiça, poder, grandeza, mas também humildade e preocupação com os fracos. Contudo, entendemos que a expressão, por si só, não é suficiente para explicar a exaltação celestial de seu portador, o que só ocorre a partir de associações com outras expressões, como feito com Jesus.

À época de Jesus, alguns líderes de origem humilde requereram o título de Messias ao buscar “salvar” ou libertar o povo judeu da dominação estrangeira pelas

armas (CROSSAN, 1991; HORSLEY; HANSON, 1995). Logo, é historicamente possível a identificação de um líder como Jesus a esse personagem. Em Mateus, por exemplo, são encontradas as “‘provas proféticas’ da messianidade de Jesus” mais familiares (VERMES, 2006, p. 256). Ademais, a abundância de milagres pode ser compreendida como uma das expressões possíveis da extraordinariedade do Messias. Afinal, “segundo a expectativa judaica, ninguém poderia ser chamado de Messias se em sua presença não se experimentasse a abundância messiânica – qualquer que seja seu sentido salutar” (BERGER, 2008, p. 347). Ainda em vida, mesmo sem estímulo de sua parte, Jesus foi reconhecido como o Messias esperado por muitos (FLUSSER, 2010; VERMES, 2006), apesar de não ter se assumido inequivocamente como o próprio (THEISSEN, 2008; FLUSSER, 2010).

Enfim, não encontramos nesses dois futuros títulos cristológicos bases que justifiquem a divinização de Jesus nos sinóticos, exceto quando associados à terceira expressão presente na perícopé que analisamos: “Filho do Homem”.

## 2. Filho do Homem

A expressão “Filho do Homem”, frequente no Novo Testamento, aparece também em tradições judaicas anteriores e contemporâneas a Jesus, canônicas e não canônicas, logo não é uma criação cristã (CHARLESWORTH, 1992). Para alguns, inclusive, esta é provavelmente a designação de Jesus mais problemática e controvertida (MEIER, 1996; MATERA, 2003). Por uma análise filológica, aceita-se geralmente que a fórmula grega *ho uiós tou anthropou* (“o Filho do Homem”) traduz a expressão aramaica *bar enasha* ou *bar nasha* (VERMES, 2006), e é provavelmente derivada do hebraico, onde o equivalente *ben adam* não é usado, com apenas uma possível exceção (VERMES, 2015). Porém, essa expressão precedida do artigo definido não aparece em nenhum texto grego da Antiguidade encontrado até o momento, nem mesmo em seus equivalentes nos textos em hebraico e aramaico, o que indica ser a investigação apenas filológica insuficiente para sua compreensão (HURTADO, 2012).

Também segundo Segal (2010, p. 102), a expressão “Filho do Homem” “não é um título e pode somente significar que a figura divina tem uma forma humana porque a frase significa simplesmente um ser ‘humano’”, em acordo com Crossan (1991), referindo-se ao seu uso em Dn 7. Reforça ainda essa ideia o uso da expressão para se

referir claramente a homens em diversos trechos bíblicos. Quando o Iahweh se dirige ao profeta Ezequiel, chama-o por Filho do Homem (Ez 2:1; 11:4; 16:2; 23:2 etc.). Isaías também se utiliza do termo para se referir a outros homens (Is 51:12; 56:2). Entretanto, seu uso na apocalíptica judaica pode nos ajudar a compreender seu significado nos evangelhos sinóticos.

Textos do Novo Testamento e os manuscritos do Mar Morto atestam que, em toda a Palestina do século I d.C., o pensamento escatológico, característico da literatura apocalíptica, estava ativo (VERMES, 2015). Segundo Collins (2010, p. 17), “as ideias apocalípticas inegavelmente desempenharam um papel importante nos estágios iniciais do cristianismo e, mais amplamente, no judaísmo da época”, logo sua investigação pode auxiliar na compreensão das designações atribuídas a Jesus.

O termo “apocalipse” (em grego, “revelação”, “descoberta”, “tirar o véu”) refere-se basicamente a um tipo de literatura revelatória, frequente entre os séculos 200 a.C. e 300 d.C. entre cristãos, judeus, gnósticos, greco-romanos e persas (GOTTWALD, 1998; CHARLESWORTH, 1992). As revelações podem derivar de viagens espirituais, conduzidas por um mediador normalmente angélico, que explica a revelação ou guia o viajante, que é geralmente algum personagem venerável do passado. Collins (2010, p. 22) define apocalipse

como um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.

O apocalipsismo, frente ao helenismo, participou, de certa forma, “da renascença geral da religiosidade oriental”. Prefigurou-se “no livro de Daniel e nas partes mais antigas do Apocalipse de Enoque”, aproximadamente suas contemporâneas. Encaixam-se nas definições acima também algumas seções de 4 Esdras, 2 Baruc, Apocalipse de Abraão, 3 Baruc, 2 Enoque, Testamento de Levi (2-5), Apocalipse de Sofonias (fragmentário), Jubileus e Testamento de Abraão, ainda que esses dois últimos se alinhem também a outros gêneros literários (COLLINS, 2010). Entretanto, a novidade apocalíptica não foi bem aceita no cânone judaico, com exceção do livro de Daniel, ainda que na terceira parte, entre os Escritos (GUNNEWEG, 2005; GOTTWALD, 1998).



Nesse livro, possivelmente, está o berço dessa expressão. É possível datar sua versão final em 165 a.C.. Logo, surgiu no círculo de perseguições e polarização entre a cultura estrangeira e a judaica. Seu caráter apocalíptico deriva de uma combinação entre uma série de histórias sobre Daniel e alguns companheiros em serviço ao governo babilônico com uma série de visões que revisam acontecimentos do período exílico até 165 a.C. (GOTTWALD, 1998; CRISTOFANI, 2014).

Para Gunneweg (2005), na segunda parte (7-12), o autor interpreta seu tempo presente sob a ótica apocalíptica, como um tempo de violência, apostasia e opressão (12:1), às vésperas do fim. Esta salvação escatológica não ocorrerá por ação humana – dos macabeus, por exemplo –, mas por intervenção divina direta na história, pondo fim a um período de desgraças, quando os mortos ressuscitarão para bem-aventurança ou condenação (12:2).

Em Dn 7 são apresentadas duas figuras na sala do trono celestial: um ancião e um “como um Filho do Homem”, o qual seria responsável pelo governo e julgamento da humanidade, um “juiz escatológico de aparência humana” (FLUSSER, 2010, p. 101) ou o “líder angélico das hostes celestiais” (COLLINS, 2010, p. 157). Ainda que a expressão se refira a alguém com aparência de homem, o texto não diz que se refere a um homem, mas a uma figura angélica (NICKELSBURG, 2011). Vermes (2006, p. 53), por sua vez, entende que a locução “Filho do Homem” se refere aos “santos do Altíssimo” (Dn 7:18, 22 e 27), ao povo judeu, em oposição aos animais representativos dos impérios mundanos que os dominam, no que concorda com Gottwald (1998), pelo menos em sua primeira hipótese. Esse autor também admite, como Flusser, a possibilidade de compreensão do Filho do Homem como um ser angélico, guardião da comunidade dos santos. Para Crossan (1991), essa figura é mais que o “campeão” ou a personificação do povo de Deus, mas seu equivalente mítico, seu arquétipo ou contraparte celestial, seu complemento eterno. Enfim, “o Filho do Homem mencionado em Daniel 7 era para ser compreendido como uma figura, angélica ou terrena, que podia representar o povo de Israel ou um mediador entre o Ancião de Deus e o povo” (CRISTOFANI, 2014, p. 16). Contudo, reforçam a interpretação do Filho do Homem como um indivíduo específico a sua participação ativa na corte celeste junto ao ancião, durante o julgamento dos animais, e a atribuição a ele de um caráter sobrenatural, o que não acontece com o povo (CRISTOFANI, 2014). Sua pré-existência também pode ser



deduzida pelo anúncio de seu surgimento das nuvens do céu (Dn 7:13), ainda que nada confirme isso explicitamente (CRISTOFANI, 2014). Além disso, é possível também associar essa figura tanto a um agente celeste, quanto a um agente terreno, o que afetou “todo o desenvolvimento ulterior do uso da expressão ou figura do FdH [Filho do Homem] no Judaísmo e Cristianismo em torno do primeiro século da era comum, que oscilou entre as duas opções” (CRISTOFANI, 2014, p. 17).

Se não há comprovação na literatura judaica bíblica e intertestamentária para seu uso religioso, após a guerra judaica contra Roma em 70 d.C., no período de redação dos evangelhos, “há indícios literários independentes em que uma figura humanizada é retratada como o Messias divino (4 Esdras 13), ou um juiz final sobrenatural (Parábolas de Enoque, ou 1En 37-71)” (VERMES, 2006, p. 53).

Logo, como veremos, as associações das aparições pascais às expectativas sobre o Filho do Homem celestial podem ter sido os ingredientes fundamentais para a divinização de Jesus.

### **3. Ressurreição de Jesus e Exaltação do Filho do Homem**

Para Theissen (2008, p. 154), “a continuidade do movimento de Jesus depois da morte de seu fundador em todo caso foi viabilizada pelas enigmáticas aparições após a Páscoa”, entre outros fatores. Após sua morte, a convicção em seus seguidores de que Jesus ainda vivia, e de que estava enfim assumindo seu reinado nos céus, foi intensificada pelas visões registradas nos evangelhos.

Contudo, por si só, entendemos que o episódio não é suficiente para a compreensão divinizada de Jesus. Outras concepções da tradição judaica, se associadas a Jesus, podem ter contribuído para esse entendimento. A apocalíptica judaica, como comentamos, possivelmente a partir da associação de Jesus ao Filho do Homem de Dn 7, pode ter contribuído com imagens e categorias de caráter celestial, incorporadas pelos primeiros cristãos como indicativas da condição divina de Jesus. Como vamos apresentar, entendemos que uma compreensão espiritual de ressurreição de Jesus o associa mais facilmente ao Filho do Homem apocalíptico, celestial e pré-existente, que viria à terra como um enviado de Deus.

### 3.1 A Ressurreição nas Tradições Judaicas

Segundo Gn 1, abaixo da terra, mas acima das colunas que sustentam o cosmo, estava o Xeol. Até o início do século II a.C., considerava-se que todos os mortos iam para esse local, uma região de escuridão e tristeza, sem religião, onde Deus estava relegado ao esquecimento (Sl 88:13) (VERMES, 2013), “um local de não existência pós-vida” (BORG; CROSSAN, 2006, p. 203). A morte não era vista como uma espécie de libertação, mas “triste e tingida com o mal” (WRIGHT, 2020, p. 152). A única forma de não ir para o Xeol era ser transferido diretamente para um mundo supraterrrestre, como nos casos de Elias (2Rs 2:11) e Enoque (Gn 5:24), que foram levados ainda em vida ao céu, em sua unidade corpo-alma.

Entretanto, mesmo sem o corpo, naturalmente já sepultado, algo do indivíduo permanecia existindo no Xeol. Já no período pré-exílico, pensava-se que, nas profundezas da terra (Is 7:11), a pessoa mantinha sua identidade e sua individualidade, mas sua condição era inferior, diminuída (VERMES, 2013), como de uma sombra vazia. Também o Hades grego era concebido dessa forma, onde seus habitantes “permanecem, essencialmente, sub-humanos e sem esperança” (WRIGHT, 2020, p. 87). Sair de lá não era permitido (Jó 10:21), exceto para breves conversas com os vivos, como no episódio da evocação de Samuel em 1Sm 28:8-19 – fatos semelhantes também são descritos em textos gregos (WRIGHT, 2020). Além disso, “no Antigo Testamento não se nega em parte alguma que pessoas mortas possam sair de seu ‘âmbito’” (BERGER, 2011, p. 159). Logo, o ato de alguém morto se tornar visível a pessoas vivas de forma temporária (CROSSAN; REED, 2007) não era estranho à época de Jesus.

Contudo, alguns textos judaicos já indicam a esperança de uma libertação do Xeol ou de nem mesmo passar por ele. Em Sl 16:10, Davi se declara “seguro” da proteção de Iahweh, que “não abandonarás minha vida no Xeol, nem deixarás que teu fiel veja a cova”. Em Sl 22:30, o salmista acredita que em algum momento, “perante ele [Iahweh] se curvarão todos os que descem ao pó”, além dos poderosos da terra. Interessante é o fato de que, na Septuaginta, outros trechos de Jó e de Oseias são traduzidos para o grego de forma a fortalecer a crença na ressurreição (WRIGHT, 2020).



A partir do século II a.C., diante dos sacrifícios dos judeus do período macabeu, por dedicação e defesa da lei de Deus, o incômodo perante a injustiça de uma regra que determinava o mesmo destino para todos, ímpios e virtuosos, chegou a seu ápice (VERMES, 2013; WRIGHT, 2020). O primeiro dos sete irmãos torturados e mortos por Antíoco Epifanes, afirma perante o martírio que “o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!” (2Mac 7:9), demonstrando expectativa diferente de uma estadia eterna no Xeol para os justos, como também indica 2Mac 14:41-46. Posteriormente, no livro de Daniel, cujos capítulos que nos interessam são datados de II a.C., essa ressurreição se torna universal, seguida de um julgamento que recompensará os judeus fiéis e condenará os maus (COLLINS, 2010; SEGAL, 2010). Essa expectativa pode ser entendida como de uma ressurreição corporal, como atesta a referência aos corpos enterrados em “e muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno” (Dn 12:2). Porém, o versículo seguinte permite um entendimento diverso.

Segundo Daniel, “os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (12:3). Nesse sentido, os justos ressuscitados serão transformados em anjos, pois as estrelas foram associadas a anjos na tradição bíblica (Jó 38:7; Br 3:34), o que aponta para uma ressurreição espiritual, em outro tipo de corpo (SEGAL, 2010; COLLINS, 2005). A partir de narrativas como essas, conclui Segal (2010, p. 96) que “a transformação de alguém em seu estado imortal é descrita com esse alguém se tornando uma figura angélica”. Afinal, na literatura apocalíptica, da qual fazem parte essas obras, a escatologia tem por caráter distintivo “a esperança pela transcendência da morte” (COLLINS, 2005, p. 91). Também nas Parábolas de Enoque (1En 37-71), possivelmente escritas em torno da virada da era (NICKELSBURG, 2011; WRIGHT, 2020), na Ascensão de Isaías, que podemos datar a partir do final do século I d.C. (OTTERMANN; LECH, 2005), na Sabedoria de Salomão, datada entre 140 a.C. e 70 d.C. (NICKELSBURG, 2011; WRIGHT, 2020) e em 4 Macabeus, escrito entre 20 e 54 d.C. (NICKELSBURG, 2011), encontramos essa leitura da ressurreição enquanto sobrevivência espiritual à morte.

### 3.2 A Ressurreição de Jesus nos Evangelhos Sinóticos

Espiritual ou corporal, os relatos da ressurreição de Jesus foram muito importantes para os cristianismos originários. Contudo, surpreendente é a simplicidade das descrições sinóticas a respeito do episódio. Ainda que os evangelistas tenham levado suas narrativas em um crescente dramático, acumulando citações e referências bíblicas, nos textos sobre a ressurreição isso não ocorre (WRIGHT, 2020).

De qualquer forma, alinhadas com o exposto acima, duas possibilidades são apresentadas pelos evangelhos sinóticos para explicar a ressurreição de Jesus: como uma ressurreição corporal e como uma aparição ou ressurreição espiritual. Podemos deduzir a primeira do destaque dado à descoberta do sepulcro vazio por mulheres, que indica uma possível “sobrevivência” física de Jesus. Mesmo Herodes preferiu acreditar na ressurreição corporal de João Batista para entender Jesus, enquanto outros o identificaram a Elias ou a outros profetas (Mc 6:14-16; Mt 14:1-5; Lc 9:7-9; ver também Mt 14:6). Logo, a insistência dos evangelistas em afirmar os três dias no sepulcro teria o objetivo de reforçar a ideia da morte de Jesus e, logo, de sua ressurreição anterior a sua exaltação ao lado de Deus (CROSSAN; REED, 2007; VERMES, 2007). Ocorrências como a retirada da pedra que fechava o túmulo (Mc 16:4; Mt 28:2; Lc 24:2), possivelmente para que o Jesus ressuscitado corporalmente saísse, e a justificação de Jesus para demonstrar que os discípulos não viam um “espírito” (Lc 24:37-40) também reforçam a ideia de uma ressurreição corporal. Entretanto, como apresentamos acima, já havia pensamentos diversos.

Interessante é a comparação com At 12, quando alguns cristãos relatam terem visto o “anjo” de Pedro, o qual acreditavam ter sido executado na prisão. Nesse caso, não é relatada diferença entre o possível corpo angelical/espiritual e o corpo carnal de Pedro, que realmente estava à frente deles. O próprio Wright (2020) aceita a possibilidade dessa interpretação, que considera a semelhança entre os dois estados. Também em nosso entendimento, é esse um indício de que não havia uma separação tão clara entre ressurreição corporal e aparição de um espírito na compreensão judaica.

O episódio da transfiguração (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) é mais um indicativo de crença na ressurreição/sobrevivência espiritual entre os cristãos. No alto da montanha, Jesus e três discípulos são visitados por Elias e Moisés, “envoltos em



glória” (Lc 9:31), e não percebem de imediato a condição espiritual de ambos. Perguntam a Jesus se não seriam necessárias “três tendas”, o que pode indicar a crença de que os visitantes poderiam estar “vivos” (teriam ressuscitado corporalmente), logo com necessidades de descanso e sono, o que não é confirmado por Jesus. Assim, após essa experiência, não teriam as testemunhas e os primeiros cristãos sido convidados a pensar diferente? Nesse sentido, o entendimento de uma ressurreição espiritual, como uma aparição, justificaria o desaparecimento imediato de Elias e Moisés nesse episódio e prescindiria totalmente do sepulcro vazio para justificar a ressurreição de Jesus, ainda que fiquemos sem saber o destino do corpo. As aparições de Jesus a várias pessoas, em relatos variados quanto ao tempo e ao local dos fenômenos, parecem mais coerentes se também entendidas dessa forma (VERMES, 2013). Isso é reforçado nas ocasiões em que outros ressuscitados “desaparecem”, como na ressurreição dos santos após a crucificação de Jesus (apenas em Mt 27:51-53), que não mais foram vistos, como o próprio Jesus após sua sequência de aparições. Isso pode indicar um caráter comumente temporário desse tipo de aparição. Para Koester (2005b, p. 68), “as histórias de aparições do Senhor ressuscitado nos evangelhos eram originalmente análogas à história da vocação de Paulo em Atos 9” e apenas posteriormente foram consideradas indícios de uma ressurreição física.

Enfim, observando os argumentos apresentados acima, tanto a favor da ressurreição corporal, quanto da espiritual, podemos observar que aqueles que justificam uma ressurreição corporal não excluem a possibilidade de uma ressurreição espiritual. Entretanto, os que justificam uma ressurreição espiritual excluem a possibilidade oposta. Nesse sentido, nos alinhamos com os entendimentos de Koester e Vermes acima, no sentido de uma crença inicial na ressurreição espiritual de Jesus, o que também teria respaldo nas crenças judaicas, como apresentado. Ademais, entendemos que apenas um entendimento espiritual da ressurreição de Jesus permite sua associação ao Filho do Homem celestial e pré-existente, ou seja, sem um corpo de carne em sua origem.



### 3.3 O Início da Divinização de Jesus a partir de sua associação ao Filho do Homem Celestial

A exaltação celestial de Jesus se vincula a sua ressurreição por Deus (HURTADO, 2012). Para Vermes (2006, p. 204), “a morte redentora do Cristo” e sua ressurreição são a fundação e a pedra angular do edifício teológico cristão, como também entendem Simon e Benoit (1987). Entretanto, as aparições sozinhas não são suficientes para explicar sua divinização, mas devem ter sido vivenciadas a partir de determinadas convicções prévias que embasassem tal interpretação, como apontamos. Afinal, “não dispomos de nenhuma analogia histórica para o fato de alguém, por meio de aparições, tornar-se ‘Messias’ ou ‘Filho do Homem’ ou ‘Filho de Deus’” (THEISSEN, 2009, p. 68). Além disso, se partirmos de que a crença em sua divindade já existia antes de sua crucificação, nada indica uma expectativa de ressurreição. Nem nas crenças judaicas, nem nas de seu entorno, isso era esperado de seus deuses (WRIGHT, 2020). Também segundo Wright (2020, p. 59), ainda que a ressurreição seja vista por alguns como a demonstração da divindade de Jesus, as conclusões dos judeus sobre ele “tinham muito mais a ver com o que eles sabiam sobre Jesus antes de sua crucificação, com o que eles sabiam sobre a crucificação em si e com o que eles acreditavam sobre o deus de Israel e seus propósitos”. Podemos incluir nessa lista também o pensamento apocalíptico, com suas visões, ascensões e êxtases, na mentalidade dos primeiros cristãos, com destaque para a associação de Jesus ao Filho do Homem celestial. Afinal, como defende Nogueira (2020, p. 17), “o cristianismo primitivo nasceu como uma religião extática” e todas as experiências de visão de Jesus, ressuscitado, entronizado ou em outros contextos, são fundamentais “para o desenvolvimento nas crenças em Jesus como o Cristo e nos conteúdos que lhe são atribuídos” (NOGUEIRA, 2005, p. 15).

Para desenvolvimento de nossas ideias, aprofundaremos um pouco mais a análise de textos citados no capítulo anterior. A figura do Filho do Homem de Dn 7, em um contexto de viagem celestial, como descrito acima, ao ser associada a Jesus nos evangelhos, reforça seu caráter celestial. Segundo Dn 7:9-10 e 13-14,

Eu continuava contemplando, quando foram preparados alguns tronos e um Ancião sentou-se. Suas vestes eram brancas como a neve; e os cabelos de sua cabeça, alvos como a lã. Seu trono eram chamadas de

fogo com rodas de fogo ardente. Um rio de fogo corria, irrompendo diante dele. Mil milhares o serviam, e miríades de miríades o assistiam. O tribunal tomou assento e os livros foram abertos (...). Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de Homem. Ele adiantou-se até ao Ancião e foi introduzido à sua presença. A ele foi outorgado o império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído.

Além do que já discutimos no capítulo anterior sobre essa expressão, para Segal (2010) pode ser associada ao anjo do Senhor de Ex 23:20-21, que leva consigo o nome de Deus, logo possui um *status* único, como já dito. Esse anjo principal recebe ainda outros nomes em outros textos apocalípticos e chefia as hostes celestiais. Entre seus subordinados estão “certos heróis”, “que podem ser transformados em anjos como parte da sua ascensão” (SEGAL, 2010, p.84). Por exemplo, no Testamento de Abraão, alguns patriarcas e Adão são exaltados como anjos. Também em 2En 30:8-11, Adão é descrito como anjo. Importante é destacar a influência de Ez 1 nesse trecho, onde também é descrito o trono-carruagem, imagem importante para o misticismo rabínico *Merkavah* e a literatura de *Hekahlot*, já no século I a.C. (ROWLAND, 2005; NOGUEIRA, 2020).

Nas já citadas Parábolas de Enoque (1En 37-71), em que é possível ver certo desenvolvimento do relato de Daniel (1En 46:1-2), a pré-existência do Filho do Homem fica ainda mais clara, como em “este é o Filho do Homem, que haverá de nascer para a justiça” (1En 71:7) e “antes que fossem criados o sol e os signos, e antes que fossem feitas as estrelas do céu, o seu nome era pronunciado diante do Senhor dos Espíritos” (1En 48:2-4).

Nos evangelhos sinóticos, a expressão aparece exclusivamente nos lábios de Jesus, falando de si mesmo (Mt 16:13ss; Lc 22:48 etc.). A partir das possibilidades de uso da expressão já apontadas, podemos observar Jesus utilizando-a para referir-se a si mesmo, em sentido perifrástico, como em “pois bem, para que saibais que o Filho do Homem tem poder de perdoar pecados na terra, eu te ordeno — disse Ele ao paralítico — levanta-te, toma o teu leito e vai para a tua casa” (Mc 2:10-11), como também nos paralelos Mc 8:27, Mt 16:13-15; Lc 9:18.

Interessante também é que, após repreender os discípulos, que o consideram o Messias (Mc 8:30; Mt 16:20; Lc 9:21), Jesus inicia uma fala sobre o Filho do Homem (Mc 8:31; Lc 9:22). Também para Berger (1998), o fato de Jesus se referir na terceira

pessoa ao Filho do Homem, como em Mc 10:45, não significa necessariamente que não se identificava com ele, pois poderia estar apenas se utilizando de uma metáfora.

Para Berger (1998, p. 239), compreendendo esse título como em Dn 7, “o Filho do Homem é para Jesus o modo de ser de sua identidade celeste”. Perante o trono de Deus, Jesus assumiu o papel de um ser celestial, o qual só poderia retornar à Terra como um mensageiro de Deus. Também segundo Cristofani (2014), Matera (2003), Crossan (1995) e Segal (2010), nesses trechos marcadamente apocalípticos pode-se perceber uma inequívoca referência a Dn 7.

Nos sinóticos há um revestimento de autoridade ao Filho do Homem, ao atribuir à sua manifestação poder e glória e ao caracterizá-la como um julgamento, pela ação dos anjos em reunir os escolhidos (CRISTOFANI, 2014). Esses aspectos aparecem em “em verdade vos digo que estão aqui presentes alguns que não provarão a morte até que vejam o Filho do Homem vindo em seu reino” (Mt 16:28) e nos paralelos Mc 14:62; Mt 26:64; Lc 22:69. Interessante é observar a presença das nuvens em Dn 7:13 acima (“Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como filho de homem”), bem como a referência ao trono/reino futuro do Filho do Homem em, entre outras perícopes, 1En 48:3b, 46:2b, 51:2a e Dn 14.

O episódio da transfiguração e sua interação com Moisés e Elias também favorece essa associação. Esse evento (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) destaca uma compreensão visionária muito antiga de Jesus. Sua apresentação em forma angelical, com o corpo transformado (atenção para as vestes resplandecentes), conversando diretamente com Moisés e Elias, como se fosse um deles, permite seu entendimento como de um viajante ou revelador celeste especial, como o Filho do Homem. A voz celestial, ao final da cena, que o chama de “filho amado” (“meu filho, o Eleito”, em Lucas), apresenta Jesus como uma espécie de “Filho do Homem” (NOGUEIRA, 2020), nos moldes da figura celestial e pré-existente descrita em Dn 7. Nogueira (2020) destaca ainda a possibilidade de que esse episódio, em verdade, se refira à própria ressurreição de Jesus, mesmo identificando problemas nessa interpretação.

Elias, segundo a tradição bíblica, foi arrebatado por Deus em uma carruagem de fogo (2Rs 2:11) e está presente na literatura apocalíptica como autor de apocalipses. Como companheiro de Elias na conversa com Jesus, o mais provável é que encontrássemos a figura de Enoque, pois ambos eram aguardados por algumas tradições

apocalípticas como profetas dos fins dos tempos (NOGUEIRA, 2020). Todavia, em seu lugar apareceu Moisés, que, como veremos, já havia sido divinizado em algumas tradições. Ademais, mesmo em textos canônicos, ele mesmo teve experiências visionárias próximas às descrições apocalípticas. Em Ex 24, Moisés sobe a montanha com pessoas escolhidas e presença de nuvem e voz celestial. Nessa, como em outras passagens, é possível entender Moisés como “um modelo de viajante místico dos céus”, como alguém com acesso privilegiado aos mistérios celestiais, mesmo sendo marginal essa tradição no judaísmo do período (NOGUEIRA, 2020). Também na obra Ezequiel, o trágico, de II a.C., Moisés é apresentado como uma espécie de Filho do Homem, à semelhança da descrição no livro de Daniel, do mesmo período (NOGUEIRA, 2020; SEGAL, 2010). Outras tradições judaicas ainda consideravam Moisés um ser divino, governante do mundo ao lado de Deus (NOGUEIRA, 2020; OTTERMANN; LECH, 2005; SEGAL, 2010).

Logo, se esse encontro de Jesus o aproxima do seletivo grupo de Elias e Moisés, é possível compreendê-lo como um viajante celestial, aos moldes apocalípticos, que tem acesso aos mistérios divinos. Além disso, ainda que discreta, essa tradição que diviniza Moisés pode “ser um dos elementos impulsionadores da divinização de Jesus de Nazaré” (NOGUEIRA, 2020, p. 77). Ademais, como já apontado, a visita de Moisés e Elias está mais aos moldes de uma aparição ou ressurreição espiritual que de uma ressurreição corporal.

O Apocalipse de Pedro, livro apócrifo do século II d.C. (OTTERMANN; LECH, 2005), também contém uma apresentação transfigurada de Jesus e sua identificação como Filho do Homem. Importante é salientar que, apesar de posterior aos textos sinóticos, pode refletir características arcaicas e primitivas. Segundo Nogueira (2020), a obra traz uma versão mais longa do episódio da transfiguração, que enfatiza a descrição de Moisés e Elias enquanto personagens semidivinas, além de conter outras diferenças do relato canônico. Essa parte do texto, contudo, só aparece em sua versão etíope, nos capítulos 15 e 16, ausentes nas traduções de Robinson (2014) e da Fonte Editorial (2005), derivadas do texto grego, que não incluem referências a Moisés e Elias.

Segundo Robinson (2014, p. 323), há referência à ressurreição em:

E vi alguém se aproximando de nós se assemelhando a ele [corpo crucificado de Jesus], inclusive àquele que estava sorrindo na árvore [Jesus vivo]. E ele estava pleno com um espírito santo, e ele é o



Salvador. E havia uma grande luz inefável ao redor deles e uma multidão de anjos inefáveis e invisíveis lhes abençoando.

Além de outros elementos típicos de jornadas celestiais, em sua ressurreição, possivelmente logo após sua crucificação, Jesus ascende aos céus, acompanhado de seus interlocutores, em seu “corpo espiritual” (ROBINSON, 2014), como indica o texto abaixo (HENNECKE; SCHNEELMELCHER, 2012, *apud* NOGUEIRA, 2020, p. 78):

E meu Senhor Jesus Cristo, nosso rei, disse-me: “vamos para a montanha”. E seus discípulos foram com ele orando. E eis que lá estavam dois homens, e não pudemos contemplar seus rostos, pois deles irradiava uma luz mais brilhante que o sol e também suas vestes eram tão brilhantes que não se pode descrevê-las, não há nada que se possa comparar nesse mundo (...). Quando os vimos de repente, nos maravilhámos. Eis que me aproximei de Deus Jesus Cristo e lhe disse: “Senhor, quem são estes?”. E ele me disse: “Este são Moisés e Elias”. (Apocalipse de Pedro, 15-16)

Nesse sentido, a experiência visionária dos discípulos mostrou-lhes Jesus como o maior dos visionários, no nível de Moisés e Elias (NOGUEIRA, 2020). Aliás, levando em conta o possível entendimento prévio dos discípulos sobre o assunto, entendemos que a compreensão dessa experiência como associada à ressurreição de Jesus, compreendida como espiritual, pode ter ocorrido. Afinal, por ocasião da ressurreição, Jesus apareceu na mesma condição de Moisés e Elias: “morto”, mas “vivo” e capaz de se mostrar a quem quisesse. Enfim, ainda que todos esses argumentos tenham importância nesse processo, sem a crença na ressurreição essa exaltação de Jesus à posição de divindade dificilmente teria ocorrido. Enfatizamos ainda uma vez a maior facilidade de associação de Jesus ao Filho do Homem celestial quando a ressurreição de Jesus é compreendida de forma espiritual, como explicado acima. Em nosso entendimento, era necessário que Jesus se mostrasse vivo, tendo superado a morte, para que pudesse passar da condição humana para a divina. Todavia, com um corpo de carne, entendemos ser mais complexa a concepção de sua “vida” à direita de Deus ou do Ancião de Dn 7.

Tendo, ainda em vida, sido visitado por essas duas figuras próximas a Deus e se apresentado de forma semelhante a elas, sua proximidade com Iahweh pode ser entendida como ainda maior. Enfim, tanto sua associação ao Filho do Homem de Dn 7, como sua relação com Elias e Moisés, nos moldes das ascensões apocalípticas, podem ser um ponto de partida para a divinização de Jesus. Tudo isso indica a superação ou,



pelo menos, a associação de Jesus a Elias, Moisés e Enoque. Reconhecendo já nessas figuras uma espécie de exaltação ou divinização, decorrente de suas ações e destinos após a morte, é possível associar a crença na ressurreição de Jesus ao caminho de sua divinização. Das reflexões trazidas acima, em sua identificação com o Filho do Homem celestial, observamos nele, por exemplo, características como pré-existência, poder sobre os homens (em julgamento), proximidade com Deus, comando de cortes angélicas, reinado sobre toda a terra, virtudes elevadas, como justiça e conhecimento, que o exaltam a uma posição superior e celestial.

### **Considerações Finais**

A compreensão do processo de divinização de Jesus permanece ainda um desafio, mas concluímos estar na associação do Jesus ressuscitado em corpo espiritual ao Filho do Homem celestial de Dn 7 o possível início desse caminho.

Sem descartar radicalmente possíveis influências helenísticas, concluímos pela prioridade das categorias judaicas no entendimento das expressões “filho de Deus”, “Cristo”/“Messias” e “Filho do Homem”. Enquanto as duas primeiras se aplicam mais a figuras humanas excepcionais, em nosso entendimento a última se destaca enquanto locução que une o caráter humano de Jesus a sua possível condição celestial. Revisando a literatura apocalíptica anterior e contemporânea aos sinóticos, assumimos como possível que sua glorificação já possa ser deduzida desses textos, se identificamos Jesus ao Filho do Homem apocalíptico. Já sendo colocado em proximidade com Deus nos textos de Daniel e 1 Enoque, sua personificação terrestre em Jesus é um indicativo da presença de um ser celestial entre os vivos.

As associações das aparições pascais às expectativas sobre o Filho do Homem celestial podem ter sido os ingredientes fundamentais para a divinização de Jesus. Identificamos que entre as próprias interpretações judaicas, e mesmo dos primeiros cristãos, já é possível apontar entendimentos, como o de uma ressurreição de caráter espiritual ou em corpo transformado, sem necessariamente derivá-los de concepções helenísticas. Dessa forma, entendemos como muito mais simples e imediata a associação de Jesus ao Filho do Homem celestial, pré-existente e fora do plano terrestre. Com seu corpo físico morto e, de alguma forma, desaparecido, se apresentaria agora em sua condição celestial e originária, em um corpo transformado, com novas propriedades,



as quais seriam incompatíveis com um corpo de carne. Nessa condição celestial poderia voltar ao seio do Pai, como apresentam as narrativas da ascensão, para retornar futuramente como o juiz da humanidade.

### Referências bibliográficas

**APÓCRIFOS E PSEUDOEPÍGRAFOS DA BÍBLIA.** v. 1 e 2, São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.

### AUTORES:

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento.** São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento.** 3ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BERGER, Klaus. **Psicologia histórica do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 2011.

BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. **A última semana.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas.** 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COLLINS, John J. Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo.** São Paulo: Loyola, 2005, p. 81-110.

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

CRISTOFANI, José Roberto. **O Filho do Homem no judaísmo e no cristianismo.** São Paulo: Boa Nova Educacional, 2014.

CROSSAN, John Dominic. **Jesus: uma biografia revolucionária.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos.** São Paulo: Paulinas, 2007.

CROSSAN, John Dominic. **The Historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant.** New York: Harper One, 1991.



CROSSAN, John Dominic; BORG, Marcus J. **A última semana**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

DOBROUKA, Vicente. Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 57-80.

EHRMAN, Bart D. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: Leya, 2014.

FLUSSER, David. **Jesus**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1998.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Teodor Herzl até os nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GUTTMANN, Julius. **A Filosofia do judaísmo: a história da Filosofia Judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 2003

HANSON, Paul D. **The dawn of apocalyptic**. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis**. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

HURTADO, Larry W. **Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2012.

IZIDORO, José Luiz. **Linguagem e narrativas sagradas e as novas abordagens epistemológicas para as identidades religiosas**. VOICES - Theological Journal of EATWOT (The new Biblical Archaeological Paradigm), v. XXXVIII 2015/3-4, Montreal: Dunamis Publishers, 2015, pp. 165 a 183.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião no período helenístico**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005a.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005b.

MACK, Burton L. **The lost gospel: the Book of Q and Christian Origins**. New York: Harper One, 1993.



MATERA, Frank J. **Cristologia narrativa do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1992, v. 1.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 2, l. 1.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná**. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião de visionários – o cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13-42.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos do inferno – a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 297-340.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e poder no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2020.

ROWLAND, Christopher Charles. A realização profética das Escrituras: a dinâmica da experiência visionária. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 43-56.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Daniel Salomão. **A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70**. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2022.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1987.

SUETÔNIO. **A vida dos doze césores**. São Paulo: Martin Claret, 2012.



THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette. **O Jesus Histórico: um manual**. 2<sup>a</sup> ed, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

THEISSEN, Gerd. **O Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2007.

THEISSEN, Gerd. **O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERMES, Geza. **As várias faces de Jesus**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VERMES, Geza. **A paixão**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do Judaísmo**. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo: Loyola, 2015.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **A ressurreição do Filho de Deus**. São Paulo: Paulus, 2020.