



Lenisiane Ramos Pereira

**O serviço do Filho do Homem:
Uma análise exegética de Mc 10,41-45**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Heitor Carlos Santos Utrini

Rio de Janeiro
Julho de 2021



Lenisiane Ramos Pereira

**O serviço do Filho do Homem:
Uma análise exegética de Mc 10,41-45**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini
Orientador e Presidente
PUC-Rio

Prof. Waldecir Gonzaga
PUC-Rio

Profa. Alessandra Serra Viegas
Seminário Metodista César Dacorso Filho

Rio de Janeiro, 19 de julho de 2021

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Lenisiane Ramos Pereira

Graduou-se em Administração na Faculdade Paraíso em 2007 e em Teologia em 2015 na Faceten (Faculdade de Ciências, Educação e Teologia do Norte do Brasil). Integra o grupo de pesquisa ARBS (Análise Retórica Bíblica Semítica) junto à PUC-Rio e ao CNPq.

Ficha Catalográfica

Pereira, Lenisiane Ramos

O serviço do Filho do Homem: uma análise exegética de Mc 10,41-45 / Lenisiane Ramos Pereira ; orientador: Heitor Carlos Santos Utrini. – 2021

.
95 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

Teologia - Teses. 2. Evangelho de Marcos. 3. Filho do Homem. 4. Resgate. 5. Servo. 6. Serviço. I. Utrini, Heitor Carlos Santos. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Dedico este trabalho a Deus que me amou
e enviou seu Filho Jesus para me resgatar

Agradecimentos

Ao Senhor Deus que em todo o tempo me ajudou e me deu forças para prosseguir em meio a tantos desafios enfrentados em um momento de pandemia.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.”

Ao meu esposo amado Leandro que me ajudou com palavras, emocionalmente, financeiramente apoiando-me em todo o período da dissertação em tudo de que precisei.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pe. Heitor Carlos Santos Utrini que foi instrumentalizado por Deus de forma profissional e intensa para acompanhar-me e orientar-me nesta pesquisa.

A meus pais que me amam e me ajudaram apoiando-me desde o início quanto aos meus sonhos.

Ao Ministério Sar Shalom, pastor Ailton e pastora Ema e a todos congregados e irmãos em Cristo que contribuíram para meu crescimento espiritual e emocional neste tempo de escrita.

À minha amiga Beth que nas horas mais tensas me encorajava com as palavras de Deus.

Ao Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga que me acolheu desde o início quanto da minha volta para os estudos.

À PUC-Rio, em especial ao Departamento de Teologia, professores e funcionários, pelo atendimento e profissionalismo.

E, finalmente, aos queridos amigos mestrando e doutorando da área bíblica, da turma 2019.2 – 2021.1, por tudo de bom que me proporcionaram neste tempo de estudos.

Resumo

Pereira, Lenisiane Ramos; Utrini, Heitor Carlos Santos. (Orientador). **O Serviço do Filho do homem: Uma análise exegética de Mc 10,41-45.** Rio de Janeiro, 2021. 95p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O estudo objetivou analisar o texto de Mc 10,41-45 que afirma que “o Filho do homem veio para servir e dar a sua vida em resgate de muitos”. Após a pesquisa da expressão Filho do homem nos livros extrabíblicos, no AT e no NT, o texto marcano foi examinado através dos passos do Método Histórico-Crítico. Esses pressupostos foram decisivos para determinar com maior segurança o sentido do termo “resgate”, não apenas na pena do evangelista, mas também no contexto veterotestamentário e na cultura greco-romana. A dissertação procura refletir sobre a visão de Marcos acerca do resgate realizado por Jesus entendido como um serviço por ele feito enquanto Filho do homem. Enfim, através de todo o estudo realizado foi possível confirmar que o Filho do homem se autocompreendeu como um servo comissionado da parte de Deus para realizar uma missão em prol de toda a humanidade pecadora.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos; Filho do homem; Resgate; Servo; Serviço.

Abstract

Pereira, Lenisiane Ramos; Utrini, Heitor Carlos Santos. (Advisor). **The Service of the Son of Man: An Exegetical Analysis of Mk 10,41-45.** Rio de Janeiro, 2021. 95p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The study aimed to analyze the text of Mk 10,41-45 which states that "the Son of man came to serve and give his life in ransom for many." After researching the expression "Son of man" in extra-biblical books, OT and NT, the Marcan text was examined through the steps of the Historical-Critical Method. These assumptions were decisive in determining with greater certainty the meaning of the term "rescue", not only in the evangelist's pen, but also in the Old Testament context and in Greco-Roman culture. The dissertation seeks to reflect on Mark's view of the rescue performed by Jesus understood as a service made by him as Son of man. Finally, through all the study carried out, it was possible to confirm that the Son of Man understood himself as a commissioned servant from God to carry out a mission on behalf of all sinful humanity.

Keywords: Gospel of Mark; Son of the man; Rescue; Servant; Service.

Sumário

1. Introdução	12
2. O Filho do homem no AT e no NT	15
2.1. Filho do homem no AT	15
2.1.1. A expressão “Filho do homem” no AT	15
2.1.2. Filho do homem no Pentateuco	16
2.1.3. Livros Históricos	17
2.1.4. Salmos e Livros Sapienciais	18
2.1.5. Livros Proféticos	19
2.2. Literatura Extrabíblica Judaica	22
2.3. Filho do homem no NT	25
2.3.1. Filho do homem nos Sinóticos	25
2.3.2. Filho do homem em Mateus	26
2.3.3. Filho do homem no Evangelho de Marcos	26
2.3.4. Filho do homem em Lucas	28
2.3.5. Filho do homem em João	28
2.3.6. Filho do homem em outras partes do NT	29
2.3. Debate dos exegetas sobre a expressão Filho do homem no NT	30
2.3.1. Autenticidade dos ditos de Jesus	30
2.3.2. O emprego da expressão “Filho do homem” e seu significado nos lábios de Jesus	31
2.3.3. Filho do homem em aramaico indicando autodesignação	31
2.3.4. A interpretação de Dn 7	32
3. O Texto de Mc 10,41-45.....	37
3.1. Tradução	37
3.2. Crítica textual e delimitação da perícope	37
3.3. Crítica da forma (estrutura do texto)	40

3.4. Gênero literário	42
3.5. Comentário do texto	43
3.5.1. A ação dos discípulos e reação de Jesus (10,41-42ab)	43
3.5.2. A conduta opressora dos governantes dos povos (10,42 cde)	45
3.5.3. A conduta do serviço entre os discípulos e diante de todos (43a-44c).....	46
3.5.4. O Filho do homem como exemplo de servo (10,45)	49
3.6. O uso da palavra resgate no AT e NT	50
3.7. O uso de λύτρον no NT	53
 4. O Tema Da Redenção em Marcos	 55
4.1. O Mundo Social de Jesus	55
4.2. A visão da Cristologia.....	58
4.3. Os ditos em ἤλθον	60
4.4. O Filho do homem em Marcos 10,45	61
4.5. O Filho do homem veio para servir.....	62
4.6. A morte de Cristo	67
4.7. O Tema da Redenção no Evangelho de Marcos	71
4.8. Salvação no evangelho de Marcos.....	77
 5. Conclusão	 82
 6. Referências bibliográficas	 86
6.1 Fontes	86
6.2 Obras	86

SIGLAS E ABREVIATURAS

11QPsa	Grande rolo dos Salmos
1Cor	Primeira epístola de Paulo aos Coríntios
1Cr	Primeiro livro das Crônicas
1Hen	Primeira Henoc
1Pd	Primeira Epístola de Pedro
1QH	Rolo das ações de graças de Qumran
1QM	Rolo da guerra
1QS	Manual da disciplina
1Rs	Primeiro livro dos Reis
1Sm	Primeiro livro de Samuel
1Tm	Primeira Epístola a Timóteo
2Cr	Segundo livro das Crônicas
2Mc	Segundo livro dos Macabeus
2Sm	Segundo livro de Samuel
4Q184	Rolo de Qumran caverna 4
4Esd	Quarta Esdras
a.C.	Antes de Cristo
Ap	Apocalipse
At	Atos dos Apóstolos
AT	Antigo Testamento
caps	Capítulos
CD	Documento de Damasco
d.C.	Depois de Cristo
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio
Ecl	Eclesiastes
ed.	editor
eds.	editores
Ef	Epístola aos Efésios
et al.	Indicação para citação de mais de três autores
Ex	Êxodo

Ez	Ezequiel
Fl	Epístolas aos Filipenses
Gl	Epístola aos Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Epístola aos Hebreus
Is	Isaías
Jl	Joel
Jo	Evangelho segundo s. João
Jó	Jó
Jr	Jeremias
Lc	Evangelho segundo s. Lucas
Lv	Levítico
LXX	Septuaginta
Mc	Evangelho segundo s. Marcos
Mq	Miquéias
Mt	Evangelho segundo s. Mateus
NA ²⁸	Nestle-Aland 28ª edição
Nm	Números
NT	Novo Testamento
Org.	Organizador
Orgs.	Organizadores
Os	Oséias
p.	Páginas
par.	Paralelo
Pr	Provérbios
Rm	Epístola aos Romanos
Sb	Sabedoria
Sl	Salmos
Séc.	Século
Tt	Epístola a Tito
v.	Versículo(s)
Zc	Zacarias

1. INTRODUÇÃO

A expressão Filho do homem ocorre prevalentemente nos Evangelhos e pode-se afirmar que das locuções ou títulos mais utilizados por Jesus esta é a mais frequente. Em virtude disso há intensos debates entre alguns estudiosos cujas pesquisas estão documentadas e disponíveis em diversas fontes como artigos, comentários bíblicos e dicionários teológicos.

Embora no AT a expressão Filho do homem apareça recebendo a honra de todas as nações que estarão sob sua autoridade (Dn 7,13), no Evangelho de Marcos, o autor deixa claro que ele veio para servir e dar a sua vida em resgate de muitos (Mc 10,45). Marcos ressalta esse caráter de servo para o Filho do homem. Dar a si mesmo como resgate constitui o ápice de sua obra na terra.

O tema do resgate, igualmente presente tanto no AT e NT e na literatura extrabíblica, por sua vez também possui significados polissêmicos, necessitando assim ser compreendido e analisado dentro de um determinado contexto.

O objeto material do presente estudo está no Evangelho de Mc 10,41-45. A fonte utilizada para o texto foi o NT grego de NA²⁸. Situado em uma conjuntura na qual a aspiração pela autoridade é reivindicada por Tiago e João (Mc 10,37), Jesus introduz seu ensino acerca do serviço e diz também que o Filho do homem dá a sua vida em resgate de muitos.

A crença de Israel no Deus que resgata era antiga (Ex 6,6). A doação da vida de um homem para resgate de muitos não figura em nenhuma passagem da Escritura de forma tão direta como em Mc 10,45.

Como um servo obediente a Deus, dar a própria vida resulta em resgate para muitos. Diante desse contexto, houve uma busca de dados com a intenção de encontrar respostas para o problema de pesquisa: Qual a compreensão que o público de Marcos tinha a respeito do serviço de dar a própria vida no contexto social da época?

O presente trabalho tem como objetivo geral analisar o serviço do Filho do homem e a teologia da redenção segundo Mc 10,41-45. Os objetivos específicos são: verificar a expressão Filho do homem nos livros extrabíblicos, no AT e no NT, examinar o texto delimitado através do Método Histórico-Crítico, apontar o

significado de *λύτρον* no AT e NT e finalmente descrever a acepção do vocábulo no Evangelho de Marcos.

O trabalho se estrutura em três partes, além da introdução e da conclusão. Os dois primeiros capítulos são preparatórios para aquilo que será discutido no terceiro, esse sim, mais teológico e exegético.

Após a presente introdução, o primeiro elemento prévio a ser discutido foi o sentido da expressão Filho do homem, uma vez que ela é objeto de acalorados debates entre os exegetas. Partindo-se do AT, foram verificadas as ocorrências da expressão no Pentateuco, Salmos, Livros Sapienciais, Livros Proféticos, dando-se uma particular atenção ao texto de Dn 7, por ser, entre os estudiosos, o texto que supostamente teria influenciado Jesus na utilização dessa nomenclatura.

Evidentemente, não ficaram de fora textos provenientes de outros contextos, como a literatura extrabíblica, por ser testemunha de uma reflexão bastante avançada dessa temática e por ter dado uma especial ênfase ao título, dedicando-lhe inclusive novos atributos.

Ainda no segundo capítulo, no segundo tópico, trata-se da expressão Filho do homem no NT. Esta parte da pesquisa está elaborada por estudos da locução em toda parte neotestamentária. Uma análise é feita para compreender a expressão em suas diferentes classificações nos evangelhos sinóticos.

O terceiro capítulo consiste na apresentação do texto de Mc 10,41-45 segundo os passos do Método Histórico-Crítico. Foi proposta uma tradução, segmentação, discussão sobre o gênero literário, bem como um comentário ao texto, onde se procurou destacar os elementos mais salientes de sua teologia.

Por fim, o quarto capítulo, depois de ter sido feito todo um caminho preparatório, pôde se debruçar sobre o tema da dissertação propriamente dito. A pergunta pelo sentido do serviço prestado pelo Filho do homem e do significado do resgate por ele realizado foi o que norteou essa unidade.

O capítulo reúne a conclusão das pesquisas anteriores e apresenta as novas ideias de alguns autores que pesquisaram o tema mais recentemente. Em seguida, foi proposto um subtópico descrevendo o mundo social de Jesus, no qual se esclareceram alguns valores sociais e presentes na época de Jesus.

O segundo tópico do quarto capítulo segue demonstrando a visão da cristologia no evangelho de Marcos principalmente no que tange à identidade do Filho do homem. Apesar das muitas obras que Jesus praticou descritas neste

evangelho, essa parte do trabalho une a missão e a pessoa de Cristo, caracterizando assim a cristologia marcana.

Nesta parte da pesquisa o foco está no tema do Filho do homem em Mc 10,45. Neste item se discute a respeito da compreensão dessa expressão, principalmente no interior da presente passagem. Esta parte prepara o leitor para o próximo subtópico sobre os conceitos mais amplos de *diakonia*, descrevendo assim o serviço do Filho do homem.

O tema da redenção no Evangelho de Marcos é o próximo tema a ser abordado e de início há a apresentação dos vocábulos correspondentes ao termo λύτρον em hebraico no AT. Essa parte do trabalho visa abarcar os significados do termo nos escritos veterotestamentários bem como de compreender seu significado no Evangelho de Marcos.

Outra questão apresentada são as diferentes opiniões dos autores a respeito de resgate no NT. Aqui também vemos qual a compreensão do termo λύτρον no contexto social da época marcana.

Por fim, a última parte do capítulo versa a respeito da salvação no evangelho de Marcos. Deste modo, nesta parte do trabalho é definido o conceito de salvação em Marcos e sua representatividade, tanto para os discípulos quanto para os demais. Os âmbitos dessa salvação são apresentados de modo a esclarecer seu sentido amplo e específico.

CAPÍTULO 2

O FILHO DO HOMEM NO AT E NO NT

A espinha dorsal da presente dissertação é composta por três capítulos principais. Os dois primeiros têm por objetivo oferecer elementos prévios que serão retomados no terceiro capítulo, que versará sobre o estudo teológico de Mc 10,45. Assim sendo, num primeiro momento será feito um estudo sobre a expressão Filho do homem. Ela é objeto de acirrados debates entre os estudiosos do campo bíblico. Isso porque, uma vez que foi usada pelo próprio Jesus para se referir à sua pessoa, procura-se descobrir que tipo de acepção ela de fato tinha em seus lábios. Em diferentes lugares será encontrada, seja no AT, seja no NT e até mesmo na literatura judaica intertestamentária.

Como este capítulo pretende oferecer as bases para a reflexão que será feita nos outros, ele terá um caráter propedêutico e seu arco de interesse é bastante amplo. Compreende-se a importância dessa visão de conjunto para situar os escritos neotestamentários em seu ambiente cultural e literário. Já que o texto marcano fala do “Filho do homem que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida”, será oportuno lançar um olhar preliminar sobre essa expressão Filho do homem em sua compreensão prévia, bem como na pena do evangelista.

2.1. Filho do homem no AT

2.1.1. A expressão “Filho do homem” no AT

Há quatro expressões semíticas para Filho do homem. Elas são: $\text{בְּרִיָּה} / \text{בְּנֵי} (\text{ה})$ (154 vezes); בֶּן אָדָם (3 vezes); בֶּן אָנוּשׁ (1 vez) e בֶּר אָנָשׁ (3 vezes).¹

A expressão Filho do homem (בֶּן אָדָם ou בֶּר אָנָשׁ) “filho” e “homem” (sentido genérico) evidenciam a mesma entidade, ou seja, “homem” ou “ser humano”.² Ela resgata o sentido de humanidade (gênero humano) em um único indivíduo.³ Pode-se assim afirmar que enquanto בֶּן אָדָם refere-se ao indivíduo, אָדָם por sua vez

¹ CARAGOUNIS, C. C., *ibid.*, p. 652.

² CARAGOUNIS, C. C., *ibid.*, p. 652.

³ NICKELSBURG, G.W. E., *Son of Man*, v. 6, p. 137.; HAAG, H., בֶּן אָדָם , p. 160.; CLINES, D. J. A., *ibid.*, p. 206.

caracteriza uma ideia coletiva.⁴ A equivalente expressão em grego na LXX é ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Tanto em hebraico quanto em aramaico o sentido é o mesmo, isto é, não há distinção aparente de sentido entre as duas formas. No AT, a forma mais empregada é בֶּן־אָדָם, com o total de cento e cinquenta e quatro ocorrências (cento e seis vezes no singular, quarenta e oito vezes no plural).⁵ O termo no singular na Bíblia Hebraica ocorre quando se trata de paralelismo poético sempre na segunda metade do paralelismo. O realce nesses paralelismos recai sobre as palavras “homem” ou “ser humano”. O principal destaque em alguns textos é a diferença dos seres humanos em relação a Deus, ou seja, a fraqueza humana diante de Deus.⁶

É conhecido que o uso da expressão no judaísmo do primeiro século da era cristã é motivo de debate entre os estudiosos. A apresentação desse debate quanto ao uso da expressão no NT será descrita posteriormente.

2.1.2. Filho do homem no Pentateuco

O Pentateuco, além de combinar prosa, poesia e leis, contém a narrativa desde a criação do mundo até ao estabelecimento do povo de Israel na terra da promessa.

A ocorrência da expressão Filho do homem no Pentateuco é menos frequente se comparada aos livros proféticos, especialmente o livro de Ezequiel. A designação בֶּן־אָדָם se encontra em Gn 11,5; Nm 23,19; Dt 32,8.⁷ Em Gn 11,5 essa designação está situada na narrativa da construção da torre que os “filhos dos homens” edificaram. Ela está no plural e consequentemente assume um sentido coletivo de indivíduos.

Para Caragounis, esse primeiro uso possivelmente concede o realce teológico de um Filho do homem alienado de Deus. O autor diferencia teologicamente homem e Filho do homem. Enquanto o primeiro é obra do criador

⁴ HAHN, F., Figlio dell'uomo, p. 1701.

⁵ PORTER, S. E., Sacred Tradition in the New Testament, p. 52.

⁶ Geralmente com אָדָם, אִנּוּשׁ, אָנָשׁ equiparando à expressão בֶּן־אָדָם. São eles: Nm 23,19; Is 51,12; 56,2; Jr 49,18. 33; 50,40; 51,43; Sl 8,5- 8,4 80,18-80,17; 146,3; Jó 16,21; 25,6; 35,8 (NICKELSBURG, G.W. E., Son of Man, v. 6, p. 138).

⁷ PORTER, S. E., Sacred Tradition in the New Testament, p. 53.

(Gn 5,1), o segundo é o resultado da queda do homem (Gn 5,3).⁸ Para ele, a expressão Filho do homem tem três classificações distintas: São elas: 1) sentido positivo; 2) sentido neutro e 3) sentido negativo. Não há exemplos positivos ou neutros explícitos pelo autor no Pentateuco. Já para os negativos são exemplos Gn 11,5 (descida de Deus para ver as obras dos homens; torre de Babel) e Nm 23,19 (inconstância do homem).

Em Nm 23,19, a expressão בן־אדם está no singular e está acompanhada do termo אִישׁ/homem. Ela assume um sentido genérico para homem, isto é, humanidade. O contexto do versículo diz respeito à afirmação de Balaão em relação a Deus que não exhibe os caprichos e enganos do homem. Pois ele não é homem para mentir, nem Filho do homem para se arrepender. Como exposto acima, Caragounis com razão situa essa expressão Filho do homem em Nm 23,19 como negativa. Além do fato de que Deus não é um אִישׁ, exposto com a partícula negativa לֹא.

Essa polaridade entre אִישׁ e Deus para Hamilton refere-se à questão moral. Uma questão de posicionamento ético do homem e a atitude de Deus em relação à ética comportamental de אִישׁ.⁹ Em Dt 32,8 a expressão בְּנֵי אָדָם “Filhos dos homens” assume um sentido coletivo significando povo. A designação está no plural e está acompanhada da expressão filhos de Israel.

As três ocorrências no Pentateuco acontecem com a passagem de Gn 11,5 no plural, denotando um sentido de indivíduos, enquanto em Nm 23,19 a expressão Filho do homem está no singular e assume um significado genérico para homem. Finalmente, em Dt 32,8, a designação está no plural e denota uma aceção coletiva, significando povo. Todas as passagens empregam a expressão בן־אדם singular ou plural com companhia dos termos: homem (אִישׁ), em Nm 23,19 e filhos de Israel, em Dt 32,8.

2.1.3. Livros Históricos

Nos livros históricos, a expressão Filho do homem está em 1Sm 26,19: הָאָדָם בְּנִי; 2Sm 7,14: בְּנֵי הָאָדָם com אֲנָשִׁים; 1Rs 8,39 בְּנֵי הָאָדָם. Essas referências apontam para o significado de ser humano ou indivíduos.¹⁰

⁸ CARAGOUNIS, C. C. בן, v.1, p. 653.

⁹ HAMILTON, V. P., אִישׁ, v.1, p. 379.

¹⁰ PORTER, S. E., Sacred Tradition in the New Testament, p. 53.

A oração de Salomão pelo povo em 2Cr 6,30 inclui a expressão בְּנֵי הָאָדָם e tem a mesma acepção de homens. Somente Deus conhece o coração de cada indivíduo. Por isso, retribui a cada ser humano segundo o seu procedimento.

2.1.4. Salmos e Livros Sapienciais

A expressão Filho do homem ocorre nos livros dos Salmos e na literatura de Sabedoria trinta e nove vezes.¹¹ Quanto aos Salmos, Caragounis também expõe alguns exemplos de sentido positivo (Sl 45,2), neutro (Sl 8,4) e negativo (Sl 146,3) para a expressão. Em muitas passagens dos Salmos, a expressão enfatiza o contraste entre Deus e o homem, bem como a fraqueza do ser humano diante da divindade.¹² Deus tem o seu trono nos céus e olha para os filhos dos homens (Sl 11,4; 14,2; 33,13; 53,3[2]). Foi ele quem deu a terra para os filhos dos homens (Sl 115,16) que habitam sob o céu (Ecl 2,3). Deus é tremendo para os filhos dos homens (Sl 66,5), grandes são suas maravilhas para com eles (Sl 107,8.15.21.31; 145,12). Há refúgio para os filhos dos homens na sombra das asas do Senhor (Sl 36,8) e defesa para os filhos dos homens piedosos (Sl 12,2.9; 31,20; 57,5), eles são um sopro diante de Deus (Sl 62,10; 89,48; 90,3) e não têm vantagem alguma sobre outro ser vivo que morre (Ecl 3,19.21). Eles se enlaçam no mau tempo (Ecl 9,12) e possuem uma enfadonha ocupação dada por Deus (Ecl 1,13; 3,10). No Filho do homem não há auxílio (contrastando Deus em Sl 146,3). O rei precisa de auxílio divino, pois é Filho do homem (Sl 80, 18 [17]). Quem é o Filho do homem para ser visitado por Deus (Sl 8,5)? A graça de Deus foi derramada no mais formoso dos filhos dos homens e Deus o abençoou para sempre (Sl 45,3[2]). A voz da sabedoria é dirigida aos filhos dos homens (Pr 8,4.31) e o coração dos filhos dos homens está disposto a praticar o mal (Ecl 8,11) afetando assim ao Filho do homem (Jó 35,8).

Em Sb 1–6 os reis e governantes da terra são admoestados a praticar a justiça.¹³ Deus é aquele que recompensa os justos e pune a iniquidade. A questão central da exposição apresentada é a de um justo anônimo, perseguido e morto por adversários ricos e poderosos, mas reivindicada na corte celestial; sua estadia é entre os seres angelicais e seus perseguidores são condenados por ele. É possível

¹¹ PORTER, S. E., *Sacred Tradition in the New Testament*, p. 53-54.

¹² HAAG, H., בְּנֵי הָאָדָם, p. 162

¹³ NICKELSBURG, G.W. E., *Son of Man*, p. 141-142.

uma influência de Dn 7 em Sb 3,8, onde os justos governarão as nações e dominarão os povos. Em Dn 7,14.27 será o Filho do homem que exercerá o domínio (v. 14), o império e as grandezas dos reinos serão entregues ao povo dos santos do Altíssimo (v. 27).

2.1.5. Livros Proféticos

A expressão Filho do homem nos livros proféticos está presente em Jl 1,12 e em Mq 5,7[5,6], em Is 51,12; 52,14; 56,2 e cinco vezes em Jr (32,19; 49,18; 49,33; 50,40; 51,43).¹⁴ Em Ezequiel, a expressão Filho do homem é empregada noventa e quatro vezes.¹⁵ Os estudiosos afirmam que a forma de tratamento de Deus para Ezequiel como Filho do homem denota seu caráter humano ou sua própria fraqueza. Caragounis expressa duas questões quanto a isto: a primeira delas é que Deus se dirige a Ezequiel chamando-o Filho do homem, e a segunda é a forma introdutória da expressão no livro. Ela ocorre depois do relato da visão de uma carruagem divina (Ez 1,4-28). Posteriormente, as primeiras palavras empregadas por Deus a Ezequiel são Filho do homem (Ez 2,3). Nesta passagem, ele é enviado como um portador da mensagem divina à nação rebelde de Israel. A expressão que tinha um sentido de humanidade em outros livros, em Ezequiel representa uma mediação entre os homens pecadores e o próprio Deus. Pois as obras simbólicas do profeta têm o único objetivo de levar o povo ao arrependimento. Caragounis o descreve como representante e intercessor dos filhos de Israel, a nação rebelde (Ez 2,3).¹⁶ Para Haag, essa intitulação de Deus para o profeta exílico deve ser interpretada como um distanciamento entre Deus e o homem, pois a expressão está conectada à transcendência divina. Para o autor não há nada neste título que evoque uma ideia de proximidade ou afeto, mas sim de afastamento, enfatizando o reino de Deus ao invés de sua paternidade.¹⁷

O livro de Daniel na Bíblia Hebraica possui uma divisão em duas partes. Os capítulos 1–6 representam a primeira parte e contêm seis histórias a respeito de Daniel e seus três amigos na corte real na Babilônia; os capítulos 7–12 na segunda parte são compostos de visões, nas quais Daniel observa a sucessão dos reinos.

¹⁴ PORTER, S. E., *Sacred Tradition in the New Testament*, p. 53.

¹⁵ PORTER, S.A., *Sacred tradition in the New Testament*, p. 55-56.

¹⁶ CARAGOUNIS, C. C., *דן*, v.1 p. 653.

¹⁷ HAAG, H., *דן-העל*, p. 163.

Nesse período, além do desejo à restauração da dinastia davídica nos primeiros tempos pós-exílicos, há também um desenvolvimento criado a partir de tendências anti-asmonias¹⁸. Essa esperança estava em âmbito de um messias nacional como um ideal régio escatológico.¹⁹

Em Dn 7 ocorre a descrição do sonho de Daniel com uma variedade imagética como bestas, trono e o ancião de dias (Dn 7,7-9). As ocorrências principais da expressão em Daniel são duas: Dn 7,13 e 8,17. Na primeira, a expressão aramaica כְּבַר אֲנִישׁ; na segunda, em hebraico בֶּן אָדָם. As bestas surgem do mar. O símbolo destas feras representa quatro reinos que serão julgados pelo ancião de dias. São elas: Babilônia, Média, Pérsia e Grécia. Os animais representados por meio de metáforas no AT apontam para mais de um significado. Por vezes representam Deus, Israel, líderes e outras nações. Em Os 13,7-8 e Jr 5,6 apresenta-se uma sequência particular de Dn 7. Para Goldingay, na passagem de Dn 7 os gentios são predadores e atacam o rebanho de Deus. Essa percepção é extraída à luz dos Sl 22; 48; 75 [74] e são paralelos com Dn 7 no que tange a imagens de animais.²⁰

A quarta fera que representa o reino da Grécia possui dez chifres. Os chifres retratam os dez governadores desta dinastia até o tempo do escritor.²¹ O décimo chifre simboliza o perseguidor Antíoco IV Epífanes. Esse governante selêucida, por questões políticas e culturais, se esmera por helenizar os judeus palestinos, obrigando-os a uma adoração pagã. A religião judaica e o paganismo estrangeiro dos seus governantes são temas basilares para o livro de Daniel. Contudo, é importante ressaltar que no livro de Daniel a supremacia divina logra grande relevo concernente ao estabelecimento de reis, bem como a deposição deles (Dn

¹⁸ A dinastia dos asmoneus era constituída por membros de familiares judaicos. Este grupo encabeçava a revolta dos macabeus (167-160 a.C.), opondo-se ao império selêucida e liderando um estado judeu independente que permaneceu até 63 a.C. (RAMOS, A., Hasmonean Dynasty. Dicionário Bíblico Lexham. Bellingham, WA: Lexham Press.). Os conflitos internos relacionados aos valores profanos e sagrados eram presentes e havia diferenças religiosas e políticas na comunidade. Os partidos e seitas quanto à sua formação no Judaísmo foi uma das características marcantes do período asmoneu e no que tange aos âmbitos culturais e religiosos. Isso tornou o período fecundo, porém na área política sofria frequentes perturbações. Na época, existiam elementos considerados como uma autoridade endurecedora, tais como a riqueza, os hábitos sacrílegos e quicá o estilo helenizante dos asmoneus inaceitáveis. A família asmoneia que liderava se tornou vítima do conflito e com isso acarretou conflitos civis para a nação (RAJAK, T. Hasmonean Dynasty, p. 68).

¹⁹ FITZMYER, J.A., Aquele que há de vir, p. 76.

²⁰ GOLDINGAY, J.E., Daniel, p.149.

²¹ HARTMAN, L. F.; DI LELLA, A. A., Daniel, p. 826

2,21).²² O ancião de dias por sua vez outorgará o império àquele que é como o Filho do homem.

Acredita-se, em geral que o uso que Jesus faz da expressão Filho do homem tenha se inspirado em Dn 7. Será dado um tratamento especial a este texto de Dn 7,13-14 por causa de suas consequências para o NT.

חָזָה הָיִית בְּחֻזֵּי לַיְלָא	13a	estava contemplando em minhas visões noturnas
וַאֲרוּ עִם-עֲנָנֵי שָׁמַיָא כְּבָר אֲנֹשׁ אֶתְהָ הָוָה	13b	e eis que, com as nuvens do céu, estava vindo um como filho do homem
וַעַד-עֲתִיק יוֹמִיָא מָטָה	13c	e veio até o ancião
וַקְדָּמוּהִי הַקְרְבוּהִי:	13d	e aproximou-se de sua presença.
וְלֵה יְהִיב שְׁלֶטֶן וִיקָר וּמַלְכוּ	14a	E lhe foi dado domínio, honra e reino
וְכָל עַמְמָיָא אֲמִיָא וְלִשְׁנָיָא לֵה יִפְלְחוּן	14b	e todos os povos, nações e línguas o serviram.
שְׁלֶטְנָה שְׁלֶטֶן עָלָם דִּי-לָא יַעֲדָה	14c	seu domínio é domínio eterno que não passará
וּמַלְכוּתָהּ דִּי-לָא תִתְחַבֵּל	14d	e seu reino não será destruído

As tradições tanto judaicas como cristã compreenderam a figura do semelhante ao Filho do homem como o porvir de um futuro régio de Israel.²³ Essa esperança seria o cumprimento de um redentor davídico implícito na profecia do AT. O vocábulo “trono”, mencionado em Dn 7,9, oferece um paralelo a esse messias davídico no AT, situado em Sl 110,1; 80,18[17]. É nova a ideia de uma figura messiânica divina, como aparece na visão, vindo com as nuvens. No AT, somente Deus vem nas nuvens dos céus (Is 19,1; Sl 104,3). Essa visão pode ter um significado de que esse messias vem por uma iniciativa divina, sem identificá-lo como humano. Se o Filho do homem em Daniel é o ungido, este toma uma forma transcendente.

Um fundamento de um messias davídico ocorre a partir de um âmbito circunstancial. O texto em si não oferece pontos diretos para essa interpretação. É claro, porém, que o Filho do homem em Daniel cumpre um papel messiânico em

²² HARTMAN, L. F.; DI LELLA, A. A., Daniel, p. 809.

²³ GOLDINGAY, J. E., Daniel, p. 170.

Dn 7,13-14. Para descrever melhor a figura do humano, o autor assim fez para contrastar com a figura dos animais descrita nos versos anteriores. Logo, essa figura semelhante ao Filho do homem seria melhor interpretada se o foco permanecesse em seu papel e não em sua identidade. Entretanto, a expressão sofre uma mudança de figura de linguagem para um rei teocrático.

No contexto do livro de Daniel, Filho do homem não é um indivíduo real, mas um símbolo. As feras representam os reinos pagãos. Porter ressalta a importância da preposição *q* indicando “semelhança” em algumas passagens (Dn 7,13; 10,16; 10,18) e não exatamente um homem. O autor explicita nesse contexto quatro interpretações dos estudiosos a respeito de Dn 7,13: uma delas é que Daniel é o próprio Filho do homem (Dn 8,17); a outra é a de que o Filho do homem será um líder futuro; a terceira interpretação é de que Filho do homem e o povo santo se igualam; a quarta e última interpretação é a de que Filho do homem é uma divindade angélica.²⁴

Nos capítulos 2,44; 4,3.34.35; 5,26 há um eco do reino, representando assim o Reino de Deus, bem como o reino dos santos (v. 18, 27). A interpretação de Daniel a respeito do Filho do homem é de uma figura coletiva, pois o povo dos santos do Altíssimo é Israel e este recebe prerrogativas reais.²⁵

2.2. Literatura Extrabíblica Judaica

Os escritos judaicos pré-cristãos continuaram a apresentar um esperado agente ungido para libertação do povo com sentido escatológico.²⁶ Das variedades de literaturas extrabíblicas judaicas, vale ressaltar as parábolas de 1Henoc. Quanto à origem e datação das partes desta obra, a opinião dos estudiosos é divergente.²⁷ Para Camacho, as parábolas de 1Henoc são datadas da segunda metade do século

²⁴ PORTER, S. E., *Sacred Tradition in the New Testament*, p. 56.

²⁵ HARTMAN, L. F; DI LELLA, A. A., *Daniel*, p. 826

²⁶ FITZMYER, J.A., *Aquele que há de vir*, p. 99.

²⁷ Não há a segunda parte de 1Hen, que contém os textos, em aramaico e grego, mas apresentada somente na versão “neta” conservada em uma tradução etíope do século V e preservada nos manuscritos etíopes. No que tange às datas há estudiosos que defendem como M. Black que a proveniência delas é da virada do milênio, entre o primeiro século a.C. ao primeiro d.C. vide obra em *The Messianism of the Parables of Enoch*, p. 162. M. Hengel defende que a data é entre 40 a.C e a guerra judaica de 66 d.C. Vide obra em *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, p. 99.

I d.C.²⁸ É certo que elas são posteriores à redação final do livro de Daniel. Elas manifestam a crença judaica do messias.²⁹

Nos outros escritos, a expressão Filho do homem não é muito recorrente. Eles são datados em alguma época já na era cristã. São eles: os Oráculos Sibilinos (metade do século II); o Testamento dos Doze Patriarcas (século I e II d.C.); 2Baruc (escrito em aramaico em 70-90 d.C.) e 4Esdras.³⁰

Na segunda seção do livro de 1Henoc estão as parábolas (caps 37-71). Conservado somente em etíope, é um livro canônico da Igreja Etíope. O Filho do homem – com artigo neste livro – é uma expressão que aparece em algumas passagens (46,1-6; 48,2-7), enquanto em outros textos a expressão é acompanhada com o pronome demonstrativo esse/este (exceto em 62,7). Os fragmentos aramaicos das quatro seções do livro de 1Henoc foram encontrados em Qumran. Em 1Henoc, Filho do homem é apresentado como um ser celestial que não tem preexistência terrena. Aparecerá glorioso num dia diante dos eleitos. Esse ser também se assentará no trono de Deus para julgar de maneira universal os homens, anjos, vivos e mortos. Os pecados serão destruídos e o povo será liberto. Na conclusão da parábola, Henoc é apresentado como o próprio Filho do homem (71,14).

Na segunda parte do livro de 1Henoc (45-57), a expressão ocorre quatro vezes (46,2.3.4; 48,2). Filho do homem nestes capítulos é chamado de “O eleito” e é considerado preexistente.³¹ Em 46,2, percebe-se uma certa inquirição a respeito da identidade, lugar e companhia do Filho do homem para com o ancião de dias. A passagem de 46,2-4 trata de responder a respeito dessa identidade: ele é o Filho do homem, ressaltando seu caráter justo. Reis, poderosos e pecadores farão um acerto de contas com ele (v.4).³²

²Perguntei a um dos santos anjos, que ia comigo e me mostrava todos os segredos, sobre aquele Filho do homem, quem ele era, de onde vinha e por que ia com ele o “Ancião de dias”. ³Respondeu-me assim: Este é o Filho do homem, de quem era a justiça e a justiça morava com ele. Ele revelará todos os tesouros do oculto, pois o Senhor dos espíritos o escolheu, e é aquele cuja sorte é superior a todos

²⁸ MATEOS, J.; CAMACHO, F., El hijo del hombre hacia la plenitud humana, p. 28-30.

²⁹ FITZMYER, J.A., Aquele que há de vir, p. 101.

³⁰ MATEOS, J.; CAMACHO, F., El hijo del hombre hacia la plenitud humana, p. 28-30.

³¹ FITZMYER, J.A., Aquele que há de vir, p. 102-103.

³² As traduções dos textos de 1Hen são retiradas da obra Apócrifos del Antiguo Testamento (CORRIENTE, F.; PIÑERO, A.; Libro de 1Henoc, p. 71-72)

eternamente por sua retitude diante do Senhor dos espíritos. ⁴Este Filho do homem, que viste, levantará os reis e os poderosos de seus leitos e os fortes de seus assentos, afrouxará as rédeas dos poderosos e quebrará os dentes dos pecadores.

Na terceira parábola (58-69) a expressão também ocorre quatro vezes: ver o Filho do homem assentado no trono de glória causará a dor nas pessoas (62,5); duas vezes ocorre a aparição do Filho do homem que se sentou no trono de sua glória; e a palavra dele sairá (69,29); Henoc é o próprio Filho do homem (71,14).

Uma outra forma da expressão é “Filho da descendência da mãe do vivente”, também na parábola III e nos capítulos finais: em 62,7 o Filho do homem estava oculto e em 62,9 a esperança das pessoas estará no Filho do homem; em 62,14; 63,11; 69,26 acontece a revelação do nome do Filho do homem; em 69,27 o julgamento é concedido ao Filho do homem; em 70,1 a presença do Filho do homem é mencionada juntamente com a do Senhor dos Espíritos; e finalmente em 71,17 haverá longevidade com o Filho do homem.

Há, nos textos do livro de 1Henoc, alusões em passagens específicas ao Filho do homem daniélico. Pois em 1Hen 69 este ser considerado uma figura celestial trará juízo à humanidade (1Hen 69,27.29).

²⁷E se sentou sobre seu trono de glória e foi dada a primazia do juízo ao Filho do homem, que tirará e aniquilará os pecadores da face da terra e aos que corromperam o mundo.

²⁹E já não haverá nada que se corrompa, pois, esse Filho do homem apareceu e se sentou no trono de sua glória.

4Esd 13,1-56 comporta a sexta visão conferida a Esdras em um sonho, relacionada aos tormentos escatológicos que antecederão o fim do tempo e o Dia do julgamento: a visão da “semelhança de um Filho do homem surgindo do coração do mar”, que “voa com as nuvens do céu” (eco de Dn 7,13), diante dele todos tremem, porque sua voz é como fogo que derrete a cera.³³ Colpe descreve que neste livro encontra-se um Filho do homem escatológico, uma escatologia messiânica e finalmente a terceira escatologia na qual o próprio Deus traz o fim.³⁴ Na sexta visão, o Filho do homem é preexistente, sua origem é de Sião. Ele destrói e castiga as nações nos momentos conflitivos, e oferece proteção e reunião ao povo de Israel.

³³ FITZMYER, J.A., *Aquele que há de vir*, p. 134-135.

³⁴ COLPE, C., *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, p. 1218.

2Baruc, quase contemporâneo de 4Esdras, remete a uma identificação messiânica de Dn 7 e suas ações judiciais. Os capítulos 29–30; 36–39 retratam a revelação de “meu ungido”. Essa figura pressupõe a transcendência onde nos capítulos 53–74 é apresentado como um agente do julgamento universal.³⁵

O conjunto de obras literárias de Qunram apresenta בְּנֵי אָדָם ou אָדָם (ה) como um termo coletivo para humanidade em 1QH 4,30 ou 1QS 11,20(4Q184 4,4?); o título para a figura de um salvador escatológico não é empregado nestas literaturas. A designação בְּנֵי אָדָם ou בְּנֵי אִישׁ representa a raça humana, ou a humanidade.³⁶ O destaque é a respeito da fraqueza do ser humano na presença de Deus.³⁷ אָדָם (ה) בְּנֵי em 1QH 1,27 exprime o mesmo sentido (portanto, em CD B 12,4 significa “algumas pessoas” 14,11 כָּל אָדָם (ה)). O emprego de אָדָם (ה) בְּנֵי em sua maioria limita-se a passagens de hinos.³⁸

2.3. Filho do homem no NT

2.3.1 Filho do homem nos Sinóticos

A expressão Filho do homem está presente sessenta e nove vezes nos Sinóticos.³⁹ No NT, $\text{ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου}$ é frequentemente empregado como autodesignação para Jesus.⁴⁰ Algumas passagens, como At 7,56; Ap 1,13; 14,14 (citação de Dn 7,13-14) e Hb 2,6 (citação de Sl 8,4[5]) são exemplos que oferecem exceções desta autodesignação. Alguns estudiosos classificam os múltiplos usos da expressão em três categorias principais:

- 1) Ministério terreno do Filho do homem⁴¹
- 2) Sofrimento do Filho do homem⁴²
- 3) O futuro e retorno apocalíptico do Filho do homem⁴³

³⁵ NICKELSBURG, G.W. E., *Son of Man*, p. 143.

³⁶ בְּנֵי אָדָם (1QS 11,6.15; 1QH2,24; 4,32; 4Q181 1,1; 11QPs^a 24,15; etc) ou בְּנֵי אִישׁ (1QS 3,13; 4,15.20.26; 1QM 11,14; 4Q184 1,17)

³⁷ 1QS 11,15; 1QH 5,11.15; 6,11; 11,6.

³⁸ 1QS 11; 1QH; 11QPs^a 24 [=Sl 155] 4Q184 (HAAG, H., בְּנֵי אָדָם , p. 161.)

³⁹ COPPENS, J., *La Relève Apocalyptique Du Messianisme Royal*, p. 111.

⁴⁰ SENIOR, D., *Son of Man*, p. 1242.

⁴¹ Mc 2,10; 2,28; Mt. 8,20; 13,37; 12,32; 16,13; 18,11; Lc 7,34; 11,30.

⁴² Mc 8,31; 9,31; 10,33; Mc 9,12; 10,45; Mt 12,40.

⁴³ Mc 8,38; 14,62; Mt 16,27–28; 19,28; 24; Lc 17,22.24.26.30; 21,36.

2.3.2. Filho do homem em Mateus

A expressão Filho do homem no Evangelho de Mateus é empregada trinta vezes.⁴⁴ Para Hahn, o Evangelho de Mateus tem uma perspectiva do Filho de Deus.⁴⁵ Exclusivo de Mateus e da fonte Q são as duas declarações a respeito do Filho do homem terrestre (13,37; 16,13) e duas a respeito da sua paixão (12,40; 26,2). Os ditos a respeito do Filho do homem que vem e julga assumem um valor particular.⁴⁶ Além do mais, a *παρουσία* do Filho do homem é relatada somente em Mateus (24,27.37.39; cf. 24.3).⁴⁷ Em Mateus também encontramos as três categorias citadas acima: a respeito da existência terrena de Jesus são oito⁴⁸. No que tange à sua entrega, morte e ressurreição também são oito.⁴⁹ Finalmente, concernente à sua vida pós-terrenal são onze.⁵⁰ Pedro faz uma declaração de quem é Jesus. Esta declaração afirma que Jesus é o Cristo (Mt 16,16). Antes, porém, dessa declaração, Jesus usa a designação para si mesmo de Filho do homem. Em outros momentos, ele faz a mesma afirmação, revelando aos letrados e fariseus (8,19.20; 12,8.32.40), à multidão (9,6; 11,18-19) e aos discípulos (10,23; 13,37-38; 16,13) esse mesmo título. A última pronúncia é realizada diante do tribunal, diante de todos (26,64).⁵¹

2.3.3. Filho do homem no Evangelho de Marcos

O Evangelho de Marcos apresenta as três categorias mencionadas acima. A manifestação do poder e autoridade do Filho do homem na Galileia até sua paixão, bem como sua exaltação e seu papel no reino futuro traçam o curso da vida ministerial do Filho do homem. A frase ocorre quatorze vezes em Marcos.⁵²

Para Danove, a narrativa marcana contendo relatos a respeito da autoridade do Filho do homem (Mc 2,10; 2,28), bem como seu sofrimento e morte (Mc 12, 5-

⁴⁴ MARSHALL, I. H., *Son of Man*, p. 777.

⁴⁵ HAHN, F., *Figlio dell'uomo*, p. 1707.

⁴⁶ Vide em Mt 10,23; 13,41; 16,28; 19,28; 24,27. 30a. 37. 39.44; 25,31.

⁴⁷ HAHN, F., *Figlio dell'uomo*, p. 1707.

⁴⁸ a saber: 8,19-20; 9,6; 11,18-19; 12,8.32; 13,37-38; 16,13; 20,28.

⁴⁹ 12,40; 17,9.12.22; 20,18-19; 26,2.24.45.

⁵⁰ 10,23; 13,40-43; 16,27- 28; 19,28-29; 24,26-28.29-31.37.39-44; 25,31; 26,64.

⁵¹ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El hijo del hombre hacia la plenitud humana*, p. 38-39.

⁵² Vide 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33. 45; 13,26; 14,21a, b.41.62 (MARSHALL, I. H., *Son of Man*, p. 776).

8; 14,1) demonstram uma crença que já era existente a respeito de Jesus e constituem uma retórica desconstrutiva. Isto por três motivos: primeiro, ainda que Pedro afirmasse a respeito de Jesus ser o Cristo (Mc 8,27-30), ao mesmo tempo, não aceitava sua missão; segundo, o verbo (ὁεῖ, 8,31) emudece qualquer objeção contrária à missão do Cristo; e por fim, a falta de coerência da atividade portentosa de Cristo, sofrer e ser entregue à morte são, no mínimo, destoantes para a crença da época.⁵³

No período em que Marcos foi escrito, a expressão Filho do homem passou a ser relacionada a Dn 7 e foi utilizada como um título escatológico.⁵⁴ Sob essa interpretação, faz-se necessário averiguar o contexto de Dn 7,13-14, um exame que evidencia que a expressão Filho do homem é empregada para designar uma figura régia. Este recebe domínio, glória e reinos. Os povos, nações e línguas o servirão e o seu domínio é eterno. Nitidamente a expressão Filho do homem nesta passagem expressa conotações reais que “Cristo” e “Filho de Deus” denotavam: Jesus como o rei que vem da parte de Deus. No entanto, o Evangelho de Marcos explicita a maneira de Jesus empregar o termo Filho do homem como de um rei sofredor. Na tríplice predição da paixão de Jesus, ele se intitula Filho do homem (8,31; 9,31; 10,33). No momento em que Jesus confrontou as autoridades judaicas em seu julgamento e foi inquirido se ele era o Cristo, o Filho do Deus Bendito (Filho de Deus 14,61), pela primeira vez ele confessou publicamente que o era e prontamente atribuiu a si o título Filho do homem (14,62).

A resposta de Jesus perante o sinédrio é retirada de duas fontes. Ele responde, referindo-se estar “sentado à destra do poder” (Sl 110,1). E depois ele faz menção da sua vinda nas “nuvens do céu” (Dn 7,13). Assim, em Marcos, a confissão pública de Jesus de sua identidade demonstra a equivalência dos três títulos usados, Cristo, Filho de Deus e Filho do homem, referindo-se ao poder de rei.⁵⁵

Essa dimensão régia perpassa todo o julgamento de Jesus e não está presente apenas no momento de seu julgamento religioso. Os soldados lhe colocam um manto púrpura e tecem para Jesus uma coroa de espinhos (15,17), saúdam-no empregando o título de “rei dos judeus” (15,18) e, por fim, o motivo

⁵³ DANOVE, P., The rhetoric of the characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark, p. 24.

⁵⁴ ACHTEMEIER, P. J., Mark, Gospel of, p. 552-553.

⁵⁵ ACHTEMEIER, P. J., Mark, Gospel of, p. 552-553.

da condenação exposto no alto da cruz leva o leitor para a mesma direção: “O rei dos judeus” (15,26). Embora se trate de uma paródia, o leitor bem sabe que aquele escárnio revela a autêntica identidade de Jesus.

2.3.4. Filho do homem em Lucas

O Evangelho de Lucas emprega a expressão vinte e cinco vezes.⁵⁶ É evidente que a figura de Filho do homem em Lucas não difere muito dos outros Evangelhos. Nesse Evangelho também estão presentes as três classes de Filho do homem: a respeito de sua existência na terra são oito ditos.⁵⁷ Sobre sua entrega, morte e ressurreição, são sete.⁵⁸ E, finalmente, a respeito de sua vida pós-terrenal, são onze.⁵⁹ O Evangelho de Lucas omite o dito do resgate em Mc 10,45. O dito em Lc 22,27 a respeito de quem serve e quem é servido é idêntico, porém sem o emprego da expressão “o Filho do homem”, nem a ideia de redenção.⁶⁰ No contexto da última ceia, o Jesus lucano simplesmente afirma “eu, porém, estou no meio de vós, como aquele que serve” (22,27).

2.3.5. Filho do homem em João

A expressão no quarto Evangelho é empregada treze vezes.⁶¹ Nesse Evangelho não há as três categorias de Filho do homem, existentes nos Sinóticos.⁶² Apesar disso, algumas referências correspondentes à paixão e à ressurreição podem ser identificadas nos demais Evangelhos. O verbo ὑψόω “ser levantado” na cruz ou “ser exaltado” apresenta ambiguidade ao se referir a Filho do homem (Jo 3,14; 8,28; 12,34). A glorificação do Filho do homem aponta para a fase final da vida de Jesus (Jo 12,23; 13,31). Esse Filho do homem menciona a sua autoridade para julgar (Jo 5,27), e para dar a vida (Jo 6,27). Em Jo 9,35, o cego que recebeu a cura é questionado a respeito de sua crença no Filho do homem. Já em Jo 6,53, a vida está associada a comer a carne e beber o sangue

⁵⁶ MARSHALL, I.H., *Son of Man*, p. 777.

⁵⁷ 5,24; 6,5.22; 7,34; 9,56.58; 12,10; 19,10

⁵⁸ 9,22.44; 11,30; 18,31; 22,22.48; 24,7

⁵⁹ 9,26; 12,8.9.40; 17,22.24.26.30; 21,27.36; 22,69. (MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El hijo del hombre hacia la plenitud humana*, p. 39)

⁶⁰ MARSHALL, I.H., *Son of Man*, p. 777.

⁶¹ MARSHALL, I.H., *Son of Man*, p. 777.

⁶² MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El hijo del hombre hacia la plenitud humana*, p. 39.

desse Filho do homem. O Filho do homem também é o que subiu ao céu e o mesmo que desceu do céu (Jo 3,13). Quando levantassem o Filho do homem, reconheceriam quem ele é (Jo 8,28). Os anjos descem e sobem sobre esse Filho do homem (Jo 1,51). Essa passagem faz alusão ao sonho de Jacó (Gn 28,10-17), indicando que Jesus agora é essa ponte – ou o Mediador – entre o céu e a terra.⁶³

2.3.6. “Filho do homem” em outras partes do NT

Além dos Evangelhos, a expressão “Filho do homem” também ocorre em Ap 1,13; 14,14; Hb 2,6, bem como em At 7,56.⁶⁴

Em Ap 1,13;14,14, a primeira passagem trata de um como Filho do homem no meio dos sete candelabros (1,13); a segunda trata da figura de um juiz (14,14). O Filho do homem do Apocalipse possui prerrogativas sacerdotais (simbolizadas por suas vestes: 1,13), a alvura de seus cabelos evoca a perenidade no tempo (1,14) e o fogo no olhar e nos pés atestam sua missão de julgar (1,14b-15). No texto de Ap 14,14, esse Filho do homem, sentado sobre a nuvem, traz uma coroa sobre a cabeça e uma foice afiada nas mãos. Aqui também se percebe a imagem da realeza e do juízo como seus atributos.

Quanto a Hb 2,6, duas questões são enfatizadas nesta passagem para Hahn: 1) a interpretação cristológica de Sl 8,5(6) em Hb 2,6 (5-9) não é confiável, referindo-se à tradição protocristã do Filho do homem; 2) com o apoio da citação do AT, a humanidade de Jesus é ressaltada apenas com o fundamento de sua posição escatológica de soberano. Não se pode provar a inexistência da ligação com a ideia do Filho do homem terreno e sofredor; por outro lado, a cristologia do Filho do homem não tem para Hebreus nenhum valor constitutivo.⁶⁵

Quanto a At 7,56, essa é a única passagem fora dos Evangelhos em que “Filho do homem” ocorre independentemente de uma citação veterotestamentária. Esse versículo trata da visão de Estevão. Ele vê o Filho do homem, que está à direita de Deus. Esse é um texto importante porque, aparentemente, reflete a teologia do grupo dos helenistas, para os quais o Templo fora completamente superado e seu papel passava a ser exercido pelo Filho do homem, exaltado à direita de Deus.

⁶³ MARSHALL, I.H., *Son of Man*, p. 777.

⁶⁴ HAHN, F., *Figlio dell'uomo*, p. 1709-1710.

⁶⁵ HAHN, F., *Figlio dell'uomo*, p. 1710.

Apesar da ausência da expressão Filho do homem nas Cartas Paulinas e nas Cartas Católicas, Colpe assinala que, em algumas passagens, no Corpus Paulino Cristo é comparado ao segundo Adão.⁶⁶

2.3. Debate dos exegetas sobre a expressão Filho do homem no NT

2.3.1. Autenticidade dos ditos de Jesus

Muito se discute acerca da autenticidade da expressão Filho do homem, que aparece nos sinóticos e se de fato ela tenha sido empregada por Jesus. Os estudiosos se dividem em cinco opiniões distintas: a primeira tem como autênticos somente os ditos apocalípticos.⁶⁷ Essa teoria é defendida por Schweitzer⁶⁸ e Jeremias.⁶⁹ A segunda confirma a mesma ideia, mas acrescenta que Jesus não se refere a si mesmo ao falar do Filho do homem apocalíptico. Essa ideia parte dos estudiosos Bultmann,⁷⁰ Tödt⁷¹ e Higgins.⁷² A terceira é a de que somente as declarações a respeito do ministério terreno de Jesus são autênticas. Os que são a favor dessa tese são Schweizer⁷³, Leivestad⁷⁴ e Stein⁷⁵. A quarta considera que nenhuma das três categorias são autênticas. Para este conceito temos os estudiosos como Burkett⁷⁶, Perrin⁷⁷ e Vielhauer⁷⁸. Por fim, o último grupo considera que todas as três categorias a respeito dos ditos de Jesus são autênticas. São eles Taylor⁷⁹, Cullmann⁸⁰, Hooker⁸¹ e outros.

⁶⁶ COLPE, C., *hó huiós toú anthrópou*, p. 621. Vide as passagens em 1Cor 15,21. 27–28. 45; Rm 5,12-17.

⁶⁷ PORTER, S. E., *Sacred Tradition in the New Testament*, p. 66-68.

⁶⁸ SCHWEIZER, A., *The Quest of the historical Jesus*, p. 328-395.

⁶⁹ JEREMIAS, J., *New Testament Theology*, p. 257-276.

⁷⁰ BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*, p. 26-32.

⁷¹ Para mais detalhes que apoiam a ideia, vide TÖDT, H. E. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*.

⁷² HIGGINS, A. J. B., *Jesus and the Son of Man*, p. 185-192.

⁷³ Para mais detalhes que apoiam a ideia, vide SCHWEIZER, E. *The Son of Man*; SCHWEIZER, E. *The Son of Man Again*.

⁷⁴ Para mais detalhes que apoiam a ideia, vide LEIVESTAD, R. *Exit the Apocalyptic Son of Man*.

⁷⁵ STEIN, R. H., *The Method and Message of Jesus' Teachings*, p. 142.

⁷⁶ BURKETT, D., *The Son of Man Debate*, p. 50-56.

⁷⁷ Para mais detalhes que apoiam a ideia, vide PERRIN, N. *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*.

⁷⁸ Para mais detalhes que apoiam a ideia, vide VIELHAUER, P. *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*.

⁷⁹ Para mais detalhes que apoiam a ideia, vide TAYLOR, V. *Jesus and His Sacrifice*.

⁸⁰ Para estudos complementares, vide CULLMANN, O. *The Christology of the New Testament*, p. 155-161.

⁸¹ Outras referências que atestam a tese, vide HOOKER, M. D. *The Son of Man in Mark*.

Vögtle (1994) aponta que o uso da expressão “o Filho do homem” nos ditos evangélicos se refere à época pós-pascal.⁸² Para os estudiosos Vielhauer e Conzelmann, os ditos a respeito do Filho do homem são obra da comunidade cristã primitiva.⁸³ Higgins enfatiza que a Igreja produziu os ditos a respeito do Filho do homem ter autoridade sobre a terra para perdão dos pecados de modo a justificar suas próprias atitudes a respeito de perdoar uns aos outros.⁸⁴

Contudo, Porter afirma que as razões não são convincentes para duvidar da autenticidade da expressão do Filho do homem. O autor, quanto a isto, argumenta dois critérios: 1) as múltiplas atestações que aparecem em várias fontes, tais como: Marcos, Q, Mateus e Lucas são provas suficientes para a autenticidade da expressão; 2) o critério da dissimilaridade, em que pessoas da contemporaneidade de Jesus não atribuíam para si mesmas a expressão. Para ele, Jesus empregou o termo Filho do homem, aplicando-o a si mesmo, bem como utilizou a designação nas três categorias descritas anteriormente: referindo-se ao seu ministério terreno, à sua morte e ressurreição e, por fim, ao seu retorno apocalíptico.⁸⁵

2.3.2. O emprego da expressão “Filho do homem” e seu significado nos lábios de Jesus

As linhas interpretativas desta questão tratam de dois assuntos: 1) Filho do homem em aramaico, indicando uma simples autodesignação; 2) o texto de Dn 7. Essas são as duas análises que abordam se Jesus teria empregado a expressão Filho do homem como um título para si mesmo.⁸⁶

2.3.3. Filho do homem em aramaico indicando autodesignação

Para Vermes, a expressão בֶּר אֱנוֹשׁ assume quatro características: 1) é uma expressão que significa homem em sentido genérico; 2) pode ser entendido como um pronome indefinido; 3) expressão de autorreferência, substituindo o pronome

⁸² Vide obra Die Gretchenfrage des Menschensohn problems Bilanz und Perspective (Quaestiones Disputatae 152).

⁸³ Para maiores conclusões, vide VIELHAUER, P. Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu.; Aufsätze zum Neuen Testament, dans Theol; CONZELMANN, H. Grundriss der Theologie des Neuen Testaments.

⁸⁴ HIGGINS, A. J. B., Jesus and the Son of Man, p. 28.

⁸⁵ PORTER, S. E., Sacred Tradition in the New Testament, p. 70.

⁸⁶ MARSHALL, I. H., Son of Man, p. 778.

pessoal do caso reto “eu”, em contexto que denota reverência, reserva ou modéstia; 4) por fim, o caso específico de Dn 7, que não deve ser entendido como um título.⁸⁷

Contra a interpretação de Vermes, Fitzmyer argumenta que *בֶּר אֱנוֹשׁ* nunca é empregado com circunlocução para “eu”.⁸⁸ Segundo Lindars, a expressão pode designar um grupo ou classe de pessoas à qual o orador pertence, ao invés de um sentido genérico para homem. Nesse caso, a expressão seria empregada em um contexto de assuntos indesejáveis, como a morte, ou seja, ditos nos quais o orador desejasse ser mais modesto.⁸⁹

Andrejevs, quanto à questão acima, inicia seu argumento a partir de uma análise filológica. Para o autor, o uso circunlocucional da expressão *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* de seu equivalente aramaico *בֶּר אֱנוֹשׁ*, interpretado por Vermes como um uso não titular, tem sua origem a partir de um quadro diacrônico incorreto.⁹⁰ Neste aspecto, é importante ressaltar que o autor aborda o aramaico médio e o tardio. Ele exemplifica que a interpretação de Vermes e seus seguidores tomam a expressão a partir de uma fase aramaica tardia e é anacrônico. Para validar ainda mais o uso titular da expressão, Andrejevs recorre à figura do Filho do homem nas parábolas de 1Henoc como sendo uma principal fonte para o uso que Jesus fazia da expressão.⁹¹

3.3.4. A interpretação de Dn 7

Existe quase uma unanimidade entre os estudiosos de que a expressão Filho do homem, tal como é aplicada nos evangelhos, advém do texto de Dn 7. Em virtude disso, é oportuno considerar de modo particularizado essa passagem.

Como visto no tópico anterior, os ditos de Jesus a respeito do Filho do homem existem nas três categorias, apresentadas no contexto de sofrimento, entronização e autoridade. Para Nel, Jesus toma como paradigma a figura de Daniel para descrever nessas três categorias sua própria jornada, isto é, uma figura

⁸⁷ VERMES, G., *Jesus e o mundo do judaísmo*, p. 111.

⁸⁸ *Apud* VERMES, G., *Jesus e o mundo do judaísmo*, p. 114.

⁸⁹ MARSHALL, I.H., *Son of Man*, p. 778.

⁹⁰ ANDREJEVS, O., *The Background of the Term ‘Son of Man’ in Light of Recent Research*, p. 479.

⁹¹ ANDREJEVS, O., *The Background of the Term ‘Son of Man’ in Light of Recent Research*, p. 481.

entronizada como alguém que representa os santos do Altíssimo.⁹² Contrário a essa teoria, Bock expressa que nem toda expressão Filho do homem nos Evangelhos está conectada a Dn 7 e, como exemplo, cita Lc 5,24.⁹³ O autor também opina que o uso de Dn 7 nos evangelhos estaria mais no contexto do fim do ministério de Jesus.⁹⁴

Larry Hurtado assume uma alusão a Dn 7,13-14 em Mc 14,53-64, porém a ideia de Filho do homem é descartada.⁹⁵ Contra essa concepção, Bock argumenta que a vocação de Jesus está amarrada às Escrituras. Como Hurtado, o autor assume a expressão como autodesignação. Ele afirma que os textos do Evangelho referentes a Dn 7 são textos tradicionais. Estes mesmos foram transmitidos de forma oral antes de serem escritos, além de serem muito conhecidos e de ampla circulação. Ele aponta para uma divulgação gradual da expressão em contextos específicos.

Em 1947, Campbell inaugurou um debate a respeito do Filho do homem ser um título messiânico, cuja designação era de um Messias pré-existente. Para ele, não há provas de que o Filho do homem significasse um título messiânico pré-cristão e não se sustenta que este seja originado de Dn 7,13.⁹⁶ Quanto a isto, o autor afirma que a designação aramaica seria referência para um indivíduo em particular.

Há quatro interpretações empregadas quanto à passagem de Dn 7,13-14.⁹⁷

- 1) Um homem: compreensão dos comentadores judeus que o designaram como Messias (1Henoc, 4 Esdras) e por escritores da era cristã primitiva (Mc 13,26; 14,62).
- 2) Sentido Coletivo (“os santos do Altíssimo” 7,18.22.27), essa interpretação era incomum. Foi empregada por judeus intérpretes medievais (Ibn Ezra).
- 3) Messias como um chefe dos santos do Altíssimo. Alguns intérpretes são: Bentzen, Denefeld, Lagrange e Volz.

⁹² NEL, M., ‘Son of man’ in the Gospel of Mark, p. 4.

⁹³ O texto fala da autoridade do Filho do homem de perdoar pecados por ocasião da cura do paralisado.

⁹⁴ BOCK, D. L., Did Jesus connect Son of Man to Daniel 7? p. 399-402.

⁹⁵ *Apud* BOCK, D. L., Did Jesus connect Son of Man to Daniel 7? p. 399-402.

⁹⁶ *Apud* MATEOS, J.; CAMACHO, F., El hijo del hombre hacia la plenitud humana, p. 6.

⁹⁷ FITZMYER, J. A., Aquele que há de vir, p. 77.

- 4) Uma figura celestial ou angélica, Miguel (Dn 12,1) ou Gabriel (Dn 9, 21). A literatura de Qumran manifesta essa interpretação de anjos representando seres humanos amplamente.

Em 1962-63, a opinião em destaque a respeito do Filho do homem ser um sinônimo poético de “Homem” se origina com Black.⁹⁸ A possibilidade é de um sentido tanto individual quanto genérico. A teoria de Manson (1935) é retomada. Segundo o autor, o que é apresentado a respeito do Filho do homem nos Evangelhos são todos resultados de concepções encontradas no AT. Para Manson, o reino de Deus é representado na terra. Esse reino tem um povo dedicado ao seu rei celestial.⁹⁹

Perrin, em 1963, apresenta sua teoria em um sentido coletivo da expressão.¹⁰⁰ Esse mesmo autor descobre os documentos de Qumran, assumindo que Jesus é esse Filho do homem. Nesta mesma ideia, os pesquisadores Taylor e Bammel (1964) percebem a expressão aplicada a Jesus, mesmo que não admitam o sentido coletivo da designação.¹⁰¹

Dentre as várias interpretações, há também em Dn 7,13 uma interpretação voltada a um contexto angélico. Para Schmidt,¹⁰² Miguel é o Filho do homem. Segundo Kruse¹⁰³, Miguel é o chefe dos anjos de Deus. Ao contrário de Schmidt, Zevit¹⁰⁴ afirma que Gabriel é o Filho do homem ao invés de Miguel. O ponto positivo dessa interpretação angélica reside no fato de os anjos obterem aparência de homens (Dn 8,15; 10,18), “homem” com aparência de anjo (Dn 9,21; 10,5; 12,6-7), e “como semelhantes aos filhos dos homens” (Dn 10,16). Daniel é chamado Filho do homem (Dn 8,17), e a frase aramaica “semelhante a um Filho do homem” nunca é empregada, exceto em Dn 7,13. Essa interpretação é fraca, pois no cânon hebraico é inexistente a adoração a anjos, tampouco recebem domínio (Dn 7,14).¹⁰⁵

Diante do que foi acima exposto, vale questionar se a expressão no NT é um título. Para Shepherd, o semelhante ao Filho do homem, em Dn 7,13, representa

⁹⁸ BLACK, M., *The Son of Man Problem in Recent Research and Debate*, p. 305-318.

⁹⁹ MANSON, T W. *The Teaching of Jesus*.

¹⁰⁰ Vide obra: *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*.

¹⁰¹ Vide obra: TAYLOR, V. *The Names of Jesus*.; BAMMEL, E. *Erwagungen zur Eschatologie Jesu*.

¹⁰² Vide obra: SCHMIDT, N. *The Son of Man in the Book of Daniel*.

¹⁰³ Vide obra: KRUSE, H. *Compositio libri Danielis et idea Filii Hominis*.

¹⁰⁴ Vide obra: ZEVIT, Z. *The Structure and Individual Elements of Daniel 7*.

¹⁰⁵ SHEPHERD, M. B., *Daniel 7:13 and the New Testament Son of Man*. p. 99-111.

uma figura messiânica individual.¹⁰⁶ Ele exemplifica, afirmando que a citação da expressão de Dn 7,13 nos escritos neotestamentários não é a única passagem do AT citada no NT, pois é certo que há outras passagens e interpretações a respeito do Filho do homem, sem nenhuma conexão com o Filho do homem daniélico. A questão proposta por ele é a posição estratégica empregada nos Evangelhos. A composição e a escatologia dos Evangelhos Sinóticos são interdependentes no que tange às passagens de Mt 24,30; Mc 13,26 e Lc 21,27. Os textos que demonstram o Filho do homem em Dn 7,13 como Cristo, Filho de Deus são apresentados em Mt 26,64, Mc 14,62, Lc 22,69 e Jo 12,34.

Marshall afirma que Jesus agiu de modo messiânico, pois seus seguidores o reconheceram como Messias.¹⁰⁷ Em Dn 7,13, a visão de Daniel é de um ser semelhante ao Filho do homem. Apesar de a imagem ser semelhante a um ser terreno, as características desse ser são transcendentais. Ao receber domínio e autoridade, lhe é atribuído o papel de Messias. Logo, Filho do homem no judaísmo, especialmente nesse contexto, está relacionado ao Reino de Deus.¹⁰⁸

A identidade de Filho do homem está relacionada à compreensão que Jesus tinha de si mesmo como Filho de Deus. Durante o ministério terreno de Jesus no início, meio e fim é perceptível esta filiação divina. Em Mc 2,7.10, está explícita a questão de que só Deus pode perdoar pecados, Jesus reivindica para si essa autoridade divina. Em Mt 16,13-17, o Filho do homem é o Cristo revelado na boca de Pedro. Em Lc 22,66-70, Jesus diante do Sinédrio declara ser o Filho do homem e a interpretação está conectada a ele ser Filho de Deus.¹⁰⁹ Não há como provar que essa expressão seja um título no AT. Contudo, é constatável que no NT seja um título cristológico.

Conclui-se a autenticidade dos ditos de Jesus nas três categorias, visto que não está presente no NT alguém que se dirija a Jesus com este termo. Nos Evangelhos, a designação é atribuída a Jesus com exceção de Jo 12,34. Somente ele emprega para si essa expressão de autorreferência. Sendo assim, Jesus viu na figura escatológica de Daniel uma profecia de sua própria pessoa e destino que representa os santos do Altíssimo. Quanto à expressão Filho do homem utilizada

¹⁰⁶ SHEPHERD, M. B., Daniel 7:13 and the New Testament Son of Man. p. 99-111.

¹⁰⁷ MARSHALL, I.H., Son of Man, p. 778.

¹⁰⁸ MARSHALL, I.H., Son of Man, p. 778.

¹⁰⁹ STURZ R. J., ó υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, p. 2369.

por Jesus, vê-se que era de autorreferência, substituindo o pronome pessoal do caso reto “eu”.

CAPÍTULO 3

O TEXTO DE MC 10,41-45

3.1. Tradução Mc 10,41-45

Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα	41a	E os dez tendo ouvido
ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.	41b	começaram a indignar-se a respeito de Tiago e João
καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς	42a	E Jesus, tendo-os chamado a si,
λέγει ¹¹⁰ αὐτοῖς·	42b	disse-lhes:
οἴδατε ¹¹¹ ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν ¹¹² τῶν ἐθνῶν	42c	Sabeis que os que consideram governantes dos povos
κατακυριεύουσιν αὐτῶν	42d	dominam sobre eles
καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.	42e	e os grandes deles exercem autoridade sobre eles
οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν,	43a	Porém, não é assim entre vós.
ἀλλ' ὅς ἂν θέλῃ ¹¹³	43b	Mas quem quiser
μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν	43c	tornar-se grande entre vós
ἔσται ὑμῶν διάκονος,	43d	será vosso servo.
καὶ ὅς ἂν θέλῃ	44a	E quem quiser
ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος	44b	ser o primeiro entre vós
ἔσται πάντων δοῦλος·	44c	será servo de todos.
καὶ ¹¹⁴ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι	45a	Pois também o Filho do homem não veio para ser servido
ἀλλὰ διακονῆσαι	45b	Mas para servir
καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.	45c	e dar a sua vida em resgate de muitos.

3.2. Crítica textual e delimitação da perícope

¹¹⁰ O verbo conjugado no tempo presente foi empregado para se referir a uma ação do passado. O efeito dele é pragmático e destaca um evento quebrando as expectativas do leitor quanto ao tempo e ao aspecto (PARKS, J., Greek Grammatical Constructions Documentation. Bellingham, WA: Faithlife).

¹¹¹ O verbo οἶδα faz referência ao ato passado de ver com o efeito presente de saber o que foi visto (GARRETT, J. K., Knowledge. Lexham Theological Wordbook. Bellingham, WA: Lexham Press).

¹¹² Verbos de governo com genitivo possuem uma afinidade substantiva como ser governante. Neste versículo há três verbos com essa característica (ROBERTSON, A. T., A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, p. 510).

¹¹³ A expressão ὅς ἂν θέλῃ é uma cláusula relativa na qual ἂν não pode ser traduzido por uma palavra. Ela traz uma aceção de contingência. O significado dela depende do modo e do tempo verbal. A ação do verbo se mostra dependente de alguma circunstância ou condição. Neste exemplo a partícula está depois do pronome relativo seguido de um subjuntivo caracterizando assim uma prótase de uma sentença condicional. (ARNDT et al., ἂν, p. 56).

¹¹⁴ καὶ aqui, tem o significado de “também”. Como os homens comuns, o Filho do homem não se isenta do dever de servir (ABBOTT, E. A., Johannine Grammar, p. 150). A palavra no v. 45a tem valor de advérbio.

No v. 42, no texto grego do NT de NA²⁸ está a expressão οἱ μεγάλοι/os grandes, enquanto nos testemunhos (-κ) κ C^{*VID} (lat), há uma variante substituta para βασιλεις αυτων/ reis deles. Quanto aos critérios externos, prevalece a questão da antiguidade dos manuscritos, apesar de poucas atestações. No que tange aos critérios internos, depreende-se que prevalece a expressão οἱ μεγάλοι como a expressão mais difícil do que βασιλεις αυτων. Outra questão digna de nota quanto à análise interna, está ancorada na questão de que οἱ μεγάλοι explica a palavra “governantes”, no v.42c. O adjetivo μείζων/menor, em Mc 9,34, refere-se aos discípulos, e em Mc 10,43, o adjetivo μέγας é retomado, ressaltando assim uma coerência interna de estilo e teologia do autor. Prevalece, assim, a leitura mais próxima ao texto original, o texto grego do NT NA²⁸.

No v. 43a, o verbo futuro εσται está apoiado pelos testemunhos textuais A C³ K N Γ f^{1.13} 28. 565. 579. 892. 1241. 1424. 2542 m q bo^{ms}. Para Metzger, é possível a ocorrência da variante, considerando que o termo εσται foi amenizado para suavizar o tom peremptório do presente ἐστιν. Para ele, é provável que o futuro tenha aparecido a partir da assimilação das próximas linhas do versículo ἔσται ὑμῶν διάκονος.¹¹⁵ O verbo εἰμί pode ser empregado no presente, referindo-se ao futuro. Neste versículo, há uma sequência de presente e futuro do verbo. Quando isto ocorre, a ênfase maior aqui recai sobre a forma no presente, trazendo um tom de segurança maior do que quando empregado no futuro. Isso quer dizer que a distinção entre as leituras ἐστιν e ἔσται pode estar relacionada à questão mais de ênfase do que de tempo.¹¹⁶ Diante disso, o texto parece ter sido bem transmitido.

No v.44, no texto grego NA²⁸, está a expressão ἐν ὑμῖν εἶναι, enquanto nos testemunhos D W f1 565. 2542 υμων ειναι representa uma das variáveis presentes. Já nos manuscritos A C3 K Γ e f13, está a frase υμων γενεσθαι. Pelos critérios externos, o texto grego NA²⁸ está apoiado por múltiplas atestações: κ B C* L (Δ) Θ Ψ 0146^{vid}. 28. 579. 700. 892. 1241. 1424 c ff2, sendo alguns deles avaliados como antigos, prevalece aqui a leitura mais próxima ao texto original: o texto grego de NA²⁸. Quanto à análise interna, prevalece a expressão ἐν ὑμῖν εἶναι, ressaltando assim o estilo do autor quanto à repetição da expressão na perícope com o verbo ser.

¹¹⁵ METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 91.

¹¹⁶ OMANSON, R. L.; METZGER, B. M., A Textual Guide to the Greek New Testament, p. 91.

Quanto à delimitação da perícopes, ela se insere imediatamente após a passagem na qual Tiago e João pedem a Jesus para se assentarem à direita e à esquerda em sua glória (10,35-37). Após o diálogo entre Jesus e os dois irmãos (10,38-40), só então virá a reação dos outros dez discípulos, objeto dessa pesquisa.

No v. 41, não há uma mudança cronológica significativa em relação ao que o precede. Porém, surgem novos personagens, os dez discípulos. Enquanto os versículos anteriores têm a ver com o tema do pedido dos filhos de Zebedeu, os presentes concentram-se no ato do servir. Já em 10,46 menciona uma mudança geográfica e de personagem, o cego Bartimeu.

A perícopes inicia-se de forma narrativa nos v. 41-42, cujo fundo é a experiência dos discípulos que desemboca em um discurso de Jesus. O tópico grandeza-serviço alcança seu clímax nos v. 43-44, enquanto o repouso do tema ocorre com a locução καὶ γάρ em tom explicativo no v. 45.

Quanto ao desenvolvimento do tema, a conjunção καί abre a narrativa e repete-se no v. 42 com valor continuativo ao versículo precedente. Os pronomes de terceira pessoa plural são empregados no v. 42, tanto para indicar “os dez” descritos no v. 41, quanto para indicar “os povos”. A ênfase dos vocábulos “governar, domínio, autoridade” está listada neste versículo, empregando-se o mesmo campo semântico de “governo” e serve de base para inserção do tema do “serviço” nos versículos seguintes.

Há algumas dificuldades de construção gramatical, por exemplo, o verbo com genitivo neste verso. Mas nada que destoe do sentido do texto. No v. 43, o advérbio de negação οὐχ e a conjunção adversativa δέ concedem um sentido oposto ao modo de governo explícito no v. 42, ao passo que a conjunção ἀλλά dá continuidade ao discurso e, simultaneamente, sugere uma nova proposta de governo, ou seja, a do servir. A conjunção aditiva καί no v. 44 representa continuidade do v. 43, bem como a expressão ὅς ᾧ θέλη, que é retomada do versículo anterior. O v. 45 apresenta vocábulos que pertencem ao campo semântico do serviço, retomados dos v. 43-44, dando coesão e coerência ao texto. Assim sendo, a partir das características sintáticas, estilísticas, semânticas e formais, pode-se constatar que o texto de Mc 10,41-45 pode ser considerado uma unidade textual.

3.3. Crítica da forma (estrutura do texto)

Quanto à análise sintática do texto, é válido destacar os elementos como se vê abaixo:

I. (10,41-42a)
v. 41 Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἦρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. v. 42 καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς
*As ocorrências da conjunção καί têm valor continuativo.

II. (42c-42e)
Οἶδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν .
*Os pronomes de 3ª pessoa plural estão se referindo tanto a τῶν ἐθνῶν quanto a οἱ δοκοῦντες ἄρχειν. Verbos e adjetivos estão no âmbito de governo.

III. (43-44)
οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ὅς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὅς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος .
*O advérbio de negação οὐχ abre a seção, negando o modo de governo na seção anterior. O verbo εἰμί ocorre nessa seção quatro vezes. Duas vezes o verbo está na 3ª pessoa do singular no tempo futuro, apontando para o serviço. É válido destacar a mudança verbal e pronominal. Os verbos da segunda seção mudaram de 3ª pessoa plural para 3ª pessoa singular. São verbos ligados ao campo semântico de estado e desejo respectivamente. Houve também modificação de pronome de 3ª pessoa plural para 2ª pessoa plural; três repetições de frases preposicionais (ἐν ὑμῖν); duas cláusulas relativas (ὅς ἂν θέλῃ); dois adjetivos com valor de posição social (μέγας; πρῶτος).

IV. (45a-45b)
καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι

ἀλλὰ	διακονῆσαι
καὶ	δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.
*A locução καὶ γάρ traz um tom conclusivo para o texto. O sujeito está na 3ª pessoa singular com verbo de movimento posto em âmbito negativo: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν.	

Encontram-se também no texto paralelismos de tipos variados, tais como:

- Paralelismo explicativo (v. 42): a 2ª linha expressa a mesma ideia anterior

Οἴδατε

ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν

καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.

- Paralelismo antitético (v. 43-44):

ἀλλ' ὅς ἂν θέλῃ

μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν

ἔσται ὑμῶν διάκονος.

καὶ ὅς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν

εἶναι πρῶτος

ἔσται πάντων δοῦλος.

- Paralelismo explicativo (v. 45)

καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν

διακονηθῆναι

ἀλλὰ

διακονῆσαι

καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Quanto à organização interna e a maneira como estão articulados os elementos sintáticos, lexicográficos e estilísticos, o texto pode ter sua estrutura como se vê abaixo:

I.	Ação dos discípulos e reação de Jesus (10,41a-42b)
II.	A conduta opressiva dos governantes dos povos (42c-42f)
III.	A conduta do serviço entre os discípulos e diante de todos (43a-44c)

IV. O Filho do homem como exemplo de servo (45a-45c)

A perícopes apresenta introdução, desenvolvimento e conclusão em níveis sintático e semântico. Sua articulação demonstra coesão e coerência. A narrativa tem como característica um diálogo didático, o qual é endereçado somente aos discípulos. Nessa instrução percebem-se vários conectivos textuais.

3.4. Gênero literário

Rudolf Bultmann, ao tratar do tema do gênero literário da perícopes de Mc 10,35-45, estabelece uma clara distinção entre os v. 35-40 (o pedido dos filhos de Zebedeu) e os v. 41-45, para ele, uma “adição suplementar”. De qualquer forma, todo o conjunto é classificado como um apotegma forjado no seio da comunidade cristã.¹¹⁷

Para Berger, a perícopes Mc 10,41-45 pertence ao gênero da argumentação. Ele explicita que, em um argumento, tudo o que é dito tem de ser justificado, inter-relacionado e coordenado.¹¹⁸ O gênero é empregado para modificar os pressupostos baseados nos quais os ouvintes julgam e decidem. Quando esse recurso é empregado, visa principalmente conquistar o ouvinte de uma maneira mais longa. Nessa perícopes em especial a argumentação é simbulêutica.

Por textos simbulêuticos, entende-se que a pretensão deles é mover o ouvinte à ação ou à omissão de uma ação. O termo vem do grego συμβουλεύομαι/aconselhar. A frequência dele dirige-se à segunda pessoa.¹¹⁹ A argumentação simbulêutica trata de problemas internos das comunidades, faltas cometidas (Mt 18,15-20), ou conservação da unidade (Mc 9,50; Ef 4,1-6). No presente texto, vale ressaltar a questão da hierarquia na comunidade (Mc 10,41-45; Lc 22,25-30). Um dos esquemas da argumentação simbulêutica é que esta se

¹¹⁷ BULTMANN, R. *Historia de la Tradición Sinoptica*, p. 85. Apotegma é definido por sentença e tem a mesma aceção de aforismo. São constituídas de palavras expressas de modo claro baseadas principalmente em figuras notáveis cujos pensamentos são dignos de ser imitados, podendo ser apontado como sentença moral. (MOISÉS, M., *Apotegma*, p. 35). Theissen e Merz conceituam apotegma como *χρεία* e paradigma. Para a palavra *χρεία* o sinônimo é “uso”. São ditos utilizados na vida. Já para o conceito de paradigma parte do objetivo e papel da pregação no cristianismo primitivo bem como de seu conceito geral de “história de pronunciamento”. O apotegma por si só remete às pessoas. Quando se fala dos ditos de Jesus, sua pessoa é também enfatizada. (THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus Histórico*, p. 215).

¹¹⁸ BERGER, K., *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 88.

¹¹⁹ BERGER, K., *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 21.

apresenta também com um argumento em forma de analogia, pois o exemplo pessoal é mencionado no final, ou seja, na conclusão: Mc 10,45 (e ainda em Mc 8,34; Lc 22,27).¹²⁰

Outro recurso empregado é a questão da delimitação, excluindo os de fora. No caso de Mc 10,41-45, a questão é a dos soberanos. Um outro exemplo de delimitação é Mt 5,46-47. Ali é dito que os publicanos também amam os que os amam de volta e os gentios saúdam apenas aqueles que lhes dirigem a saudação. A partir desses exemplos negativos, Jesus conclui que os discípulos não devem proceder dessa forma, porém ser perfeitos como o Pai celeste é perfeito no amor e na gratuidade.¹²¹

Os v. 43-44 são séries pleonásticas, pois repetem uma mesma ideia e apelam para as emoções dos ouvintes. São exemplos deste modelo: Lc 6,37-38a; 1Cor 14,6. Nesta série pleonástica, acontece uma admoção no esquema “ato-efeito”.¹²² “Se alguém faz x, o resultado é y” (resposta). Essas fórmulas prometem êxito, mas para isso têm de cumprir uma condição. Nessas frases o caminho da salvação é revelado de forma tal que a meta desejada pode ser alcançada. Essas sentenças são dirigidas a discípulos (Mc 9,35; Mt 20,26; 23,11; Lc 22,26). A condição sempre é: ser servo/escravo para quem quer ser grande ou primeiro. Essa admoção dos v. 43-44 também é de separação de um determinado grupo social, pois se referem a um mau comportamento, explícito no v.42. É também o que se percebe no texto paralelo de Lc 22,24-27, que contém um caráter protrético, ou seja, uma clara exortação à prática de determinada virtude. Ainda são exemplos dessa categoria Hb 13,13; Ap 18,4-7.¹²³

Finalmente, no v.45, depois das admoções aos discípulos, segue-se uma palavra de Jesus sobre si mesmo; outros exemplos deste tipo são Lc 22,26-27a.³⁶¹²⁴

3.5. Comentário do texto

3.5.1. A ação dos discípulos e reação de Jesus (10,41-42ab)

¹²⁰ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 94.

¹²¹ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 95.

¹²² BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 160.

¹²³ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 199-200.

¹²⁴ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 241-242.

Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα	41a	E os dez tendo ouvido
ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ	41b	começaram a indignar-se a respeito
Ἰωάννου.		de Tiago e João
καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ	42a	E Jesus tendo-os chamado a si
Ἰησοῦς		
λέγει αὐτοῖς·	42b	disse-lhes:

A comunhão dos doze ficou comprometida desde o momento em que eles compartilharam o desejo do ser maior ou ter os primeiros assentos na glória de Cristo e, por causa disso, a discussão encontrava lugar sempre que o assunto de prestígio, grandeza ou posição era aclamado entre eles. A experiência deles começa através da audição. Para cada ação dos discípulos, uma reação de Jesus: “E os dez tendo ouvido/ e Jesus tendo-os chamado a si; ...começaram a indignar-se/ Jesus disse-lhes”.

Ouvir equivale a uma forma de apreender a revelação.¹²⁵ No Evangelho de Marcos, o verbo ἀκούω acontece nas palavras de Jesus em 4,3.12.15.16.18.20.23.24; 7,14; 8,18; 13,7.¹²⁶ No NT, essa experiência que o homem tem de Deus também é palavra ou mensagem. Obedecer e ter fé nos ensinamentos do mestre estão diretamente relacionados ao verdadeiro ouvir.¹²⁷ Em Mc 9,35-37, Jesus transmite a mensagem aos doze, ensinando a respeito de ser o último e servo de todos porque eles disputavam entre si sobre quem era o maior. Pelo contexto esse ensino não foi acolhido. Pois Mc 10,41 está unido à temática do pedido de Tiago e João, para sentar-se à direita e à esquerda de Jesus em sua glória (10,35-37).

É a primeira vez que o substantivo “dez” aparece no Evangelho de Marcos. Aqui, o termo denota uma subtração dos doze. Essa solicitação para ocupar as posições proeminentes de autoridade ocorre quase imediatamente antes da entrada de Jesus em Jerusalém. Estamos neste contexto diante da terceira predição da paixão de Cristo (Mc 10,33-34) e o assunto de assentar-se na glória surge, revelando o que há no coração dos seus seguidores. Os dez provavelmente também almejavam esses lugares de destaque para si.¹²⁸

¹²⁵ KITTEL, G., ἀκούω, p. 38.

¹²⁶ SCHNEIDER, G., ἀκούω, p. 53.

¹²⁷ KITTEL, G., ἀκούω, p. 39.

¹²⁸ HENDRIKSEN, W., Marcos, p. 447. É útil perceber que a cada predição da paixão (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) está diretamente associado um ensinamento de Jesus acerca dos discípulos

O pensamento deles a respeito de Cristo era de um rei qualificado em âmbitos já conhecidos neste plano terreno e neles mesmos como os seus ministros de Estado. Os Boanerges queriam, além de tronos, os primeiros lugares neste domínio de Cristo. A correção de Jesus emerge desta noção errada do reino de Deus, que não é de caráter político, mas espiritual.¹²⁹ Para Evans, essa perspectiva se origina em uma declaração de Jesus, registrada em Mt 19,28; Lc 22,28-30, onde os seguidores de Jesus terão assento em doze tronos para julgar as tribos de Israel. Ele explicita que esse conceito é derivado de Dn 7,9-14.¹³⁰

Esse é o contexto em que os dez ouvem e, então, começaram a indignar-se a respeito dos dois. O verbo ἄρχω tem dois significados. O primeiro denota governar supondo um destaque especial; o segundo remete ao sentido de iniciar uma ação, processo, estado do ser.¹³¹ Neste versículo, o segundo exemplo da raiz é retomado para descrever o início ou começo do estado de ânimo dos discípulos. A indignação dos dez é a prova de que para os discípulos havia algo errado. E assim Jesus reage, chamando os seus para si.

O verbo chamar, do grego προσκαλέομαι, ocorre em nove situações em Marcos.¹³² Jesus convoca os discípulos ou as multidões para uma missão e lição crucial (Mc 7,14; 8,34; 12,43). Nos Evangelhos, predomina com maior frequência para essa ação o sujeito “Jesus”, com o sentido literal de invocar, chamar a si mesmo. Ele chama seus seguidores, as pessoas, uma criança (Mt 18,2; Lc 15,26; 18,16), ou os escribas (Mc 3,23).¹³³ O diálogo de Jesus, então, se inicia depois desses fatos ocorridos.

3.5.2 A conduta opressora dos governantes dos povos (10,42cde)

οἶδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν	42c	Sabeis que os que consideram governantes dos povos
κατακυριεύουσιν αὐτῶν	42d	dominam sobre eles
καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν	42e	e os grandes deles

(8,34-38; 9,33-37; 10,41-45). É como se o evangelista quisesse assim demonstrar que o destino do discípulo está diretamente associado ao do Mestre.

¹²⁹ LOPES, H. D., Marcos, p. 494.

¹³⁰ EVANS, C. A., Mark, p. 1088–1089.

¹³¹ ARNDT, W et al., ἄρχω, p. 140.

¹³² EDWARDS, J. R., The Gospel according to Mark, p. 324.

¹³³ Aos que o seguem (Mt 10,1; 15,32; 20,25; Mc 6,7; 8,1; 10,42; 12,43), quanto às pessoas (Mt 15,10; Mc 3,13; 7,14; 8,34). (BALZ, H. R., προσκαλέομαι, p. 172.)

κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.

exercem autoridade sobre eles.

Jesus inicia seu diálogo lembrando-os de um conhecimento já adquirido a respeito das atitudes dos que lideram os povos. Em Mc 10,38, Tiago e João não sabem o que pedem, ou seja, não há discernimento neles; sua preocupação é tão somente em ocupar lugares de honra no Reino vindouro.

Neste contexto de Mc 10,42, os doze sabem como é a estrutura de governo dos povos. A semântica de κατακυριεύουσιν/κατεξουσιάζουσιν “exercer domínio/autoridade” é tomada aqui em âmbito negativo. O verbo κατακυριεύουσιν, empregado por Jesus, confirma como são as estruturas de domínio com seus efeitos colaterais, como culto à personalidade, burocracia etc.¹³⁴ Apesar de a força de κατά estar em sua maioria ausente no uso ordinário, ela remete ao sentido de exercer domínio em benefício próprio (Mc 10,42; At 19,16 e 1Pd 5,2-3).¹³⁵

O verbo κατεξουσιάζουσιν ocorre no NT apenas em Mc 10,42 e nos paralelos, evocando uma acepção de poder político, implicando compulsão e opressão.¹³⁶

A ocorrência de ἔθνος nessa perícope traz um emprego já conhecido no AT, de um povo distante de Deus ou até mesmo seu inimigo. Uma etnia que não foi escolhida por Deus. Essa percepção é possível nos Sinóticos (Mt 6,32; Lc 12,30).¹³⁷ O termo quer evocar aqueles que não aderiram à lógica do Reino de Deus, baseada no serviço e no amor gratuito.

3.5.3 A conduta do serviço entre os discípulos e diante de todos (43a-44c)

οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν,	43a	Porém não é assim entre vós,
ἀλλ' ὅς ἂν θέλῃ	43b	mas quem quiser
μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν	43c	tornar-se grande entre vós
ἔσται ὑμῶν διάκονος,	43d	será vosso servo,
καὶ ὅς ἂν θέλῃ	44a	e quem quiser
ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος	44b	ser o primeiro entre vós
ἔσται πάντων δοῦλος·	44c	será servo de todos

¹³⁴ POHL, A., Evangelho de Marcos, p. 313.

¹³⁵ FOERSTER, W.; QUELL, G., κύριος κτλ, p. 547.

¹³⁶ FOERSTER, W., ἐξέστιν κτλ, p. 265.

¹³⁷ WALTER, N., ἔθνος, p. 382.

Jesus posiciona seus discípulos como sociedade de contraste neste contexto: “Não é assim entre vós”.¹³⁸ A frase preposicional ἐν ὑμῖν repete-se três vezes, para enfatizar que no seio comunitário dos fiéis a prática de opressão não é válida, mas sim a do serviço.

A repetição por negação nos Sinóticos ocorre mais reiteradamente em Marcos do que em Mateus, e mais em Mateus do que em Lucas.¹³⁹ Em Marcos existem construções semelhantes em 2,17; 5,39; 10,43; 12,27; 14,36.¹⁴⁰ A cláusula indica que o modo das estruturas de governo que se obtém pela prática da opressão e da sujeição dos outros não pode ser inserido no reino de Deus.

O dito de Jesus pertence a uma série de sentenças morais, introduzidas por um pronome indefinido (“quem”, “aquele que”, “se alguém”), que pretendem destacar as características do seguimento. Assim também em Mc 3,35 (“quem realiza a vontade de Deus...”), 6,12 (quem não acolhe os Doze), 9,37 (“quem acolhe uma criança”), 9,40 (“quem não é contra nós é a nosso favor”), 9,42 (“quem escandalizar um dos pequeninos”), 10,11 (“quem se divorcia da mulher”), 10,29 (“quem deixa casa, irmãos, irmãs...”) e 11,23 (“quem diz a esse monte...”).¹⁴¹

A essência dos seguidores de Cristo é demonstrada no ensino de Jesus. Os vocábulos δῆκονος e δοῦλος são figuras empregadas aqui pelo mestre para demonstrar a maneira de seu reinado e domínio. A palavra δῆκονος significa o que executa serviços, sem revelar sua relação exata com a pessoa atendida. E para δοῦλος há um ápice na declaração em que ser grande demanda serviço, ser primeiro exige serviço de vínculo, não somente aos discípulos, mas a todos/πάντων.¹⁴² Aqui está o antagonismo do reino de Deus. O desejo/θέλω de ser grande ou primeiro passa pela prova do servir. Nos Sinóticos, esse verbo significa esforço religioso, por exemplo, o da piedade judaica em Mt 19,17, ou do desejo para o discipulado em Mc 8,34. O desvio de um querer é apresentado em Mc 10,35 e Gl 4,21. Em contrapartida, o desejo de Mt 15,28 implica uma fé voltada para os atos portentosos de Cristo (Mc 10,51).¹⁴³

¹³⁸ POHL, A., Evangelho de Marcos, p. 314.

¹³⁹ ABBOTT, E. A., Johannine Grammar, p. 442.

¹⁴⁰ ABBOTT, E. A., Johannine Grammar, p. 443.

¹⁴¹ BELANO, A., Il Vangelo secondo Marco, p. 740.

¹⁴² GOULD, E. P., A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Mark, p. 202.

¹⁴³ SCHRENK, G., thélō, thélēma, thélēsis, p. 353

O termo δοῦλος traz uma acepção de “servo” ou “escravo”. A ocorrência dele em parábolas no livro de Marcos está em 12,2.4; 13,34. No entanto, nos preceitos sinóticos, ele se dá apenas em Mc 10,44: “Quem quiser ser o primeiro será servo de todos”.¹⁴⁴ Para essa acepção de escravidão e serviço, os Evangelhos empregam dez categorias.¹⁴⁵ As mais frequentes são: δοῦλος (escravo) e διάκονος (servo, atendente); παῖς (menino, servo) e ὑπηρέτης (ajudante, ministro). Determinados termos são permutados de modo ocasional na mesma passagem (παῖς e δοῦλος em Lc 7,1-10; δοῦλος e διάκονος em Mt 20,26-27 par. Mc 10,43-44).

É significativo notar que o emprego original do AT procede de uma perspectiva social e cultural distinta da sociedade greco-romana do primeiro século. Em geral, עֶבֶד é traduzido no AT grego como παῖς ou δοῦλος (o uso de διάκονος é raro no AT grego).¹⁴⁶ A maior parte das referências à escravidão nos Evangelhos tem como principal contexto a sociedade romana. O Império Romano seguiu agindo com uma economia escravagista há muito tempo estabelecida. Este classificava todos os seres humanos como escravos, ou ex-escravos, ou nascidos livres (vê-se a diferença entre a escravidão e a liberdade em Jo 8,33-35). Escravos poderiam ser emprestados ou vendidos.¹⁴⁷ A maioria deles era do sexo masculino, e esse fato é espelhado nos relatos dos Evangelhos.

Há exemplos históricos, fictícios e metafóricos da escravidão descritos nos Evangelhos. Por exemplo, existem imagens que evocam a escravidão agrícola (Mt 13,24-30).¹⁴⁸ Encontros de escravos e mestres ocorrem na narrativa do ministério de Jesus, pois são de suma importância em seu ensino.¹⁴⁹ É perceptível a frequência da metáfora da escravidão no discipulado, e a apresentação de Deus como um proprietário de escravos é reiterada, mesmo sendo um mestre onde a presença dele esteja ausente.¹⁵⁰ Há também a mãe de Jesus se autodesignando como serva do Senhor em Lc 1,38.48, e Simeão apreende que Deus é um

¹⁴⁴ ABBOTT, E. A., *Johannine Vocabulary*, p. 239.

¹⁴⁵ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 869.

¹⁴⁶ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 869.

¹⁴⁷ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 870.

¹⁴⁸ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 870.

¹⁴⁹ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 871.

¹⁵⁰ Vide em Mc 13,35-36; Mt 6,24 par. Mt 10,24-25; 20,25-28; 23,11 par. Lc 22,26-27; Jo 15,20.

δεσπότης: ele é um escravo de Deus em Lc 2,29. Em contrapartida, em Jo 15,15, os discípulos de Jesus recebem uma identidade de amigos em vez de escravos.¹⁵¹

O substantivo δᾱκονος em textos gregos antigos é verificado constantemente em contextos de deveres domésticos, particularmente à espera de alguém à mesa. Nos Evangelhos percebe-se esse significado, bem como de pessoas comuns à espera da hospitalidade de Jesus.¹⁵² O argumento de J. Collins para esta palavra vai além deste sentido. As características dominantes do termo não são somente servilidade, baixa relevância e tarefas à mesa. Há ainda a referência ao filho mais velho, que declara ter servido obedientemente seu pai (Lc 15,29). Ao contrário desse conceito, as definições-chave abrangem representação, agência e mediação. Uma pessoa subordinada de qualquer posição social poderia ser assim nomeada. Esse indivíduo, representante de uma autoridade, realizava funções em nome de um superior a ele. Collins, concernente a isso, descreve que em inúmeros textos gregos o foco para esta palavra não é o serviço de amor e humildade para os outros. Porém, nos Evangelhos o sentido principal é de atendimento servil.¹⁵³

Esses, dentre outros exemplos de serviço, retratam o emprego padrão da linguagem.¹⁵⁴ A vinda de Jesus visa o serviço (Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,26), e na prática ele exemplifica que o foco está em servir (Mt 20,26 par. Mc 10,43). A repreensão de Jesus para os seus discípulos se baseia no fato de eles se concentrarem na busca por honra conforme as normas sociais (Mc 9,33-37 par. Lc 9,46-48; Mt 20,20-28). Honra é atribuída por Deus ao que serve (Jo 12,26). A atenção das necessidades dos famintos, sedentos, nus, doentes, presos ou estrangeiros significa servir a Jesus (Mt 25,44). Serviço aos que sofrem são incorporados ao ministério de Jesus.¹⁵⁵

3.5.4 O Filho do homem como exemplo de servo (10,45)

καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι

45a Pois também o Filho do homem não veio para ser

¹⁵¹ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 871.

¹⁵² Vide em Lc 17,8; Mt 8,15 par. Mc 1,31 par. Lc 4,39; Lc 10,40; Jo 12,2.

¹⁵³ *Apud* CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 871.

¹⁵⁴ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 871.

¹⁵⁵ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 872.

ἀλλὰ διακονῆσαι	45b	servido Mas para servir
καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	45c	e dar a sua vida em resgate de
λύτρον ἀντὶ πολλῶν.		muitos.

A ideia de serviço vicário toma aqui seu sentido. A ordem secular não possui esse modelo de ministério, somente o modo peculiar de Jesus servir aos outros, combate o fascínio pelo domínio. Os verbos “servir” e “dar” constituem a chave para esse modelo encarnado e comissionado por Jesus. Dar transmite a essência de Deus.¹⁵⁶ “Dar sua vida como resgate” representa o papel mais distinto do Filho do homem. O trabalho expiador do Mestre iniciou dentro dele mesmo como o Filho do homem que, contrastando os poderosos do v. 42, dá de forma livre sua vida como o preço de resgate para todos (Jo 10,11; Rm 8,2-4).

À luz desse contexto de serviço ao próximo é perceptível o uso do verbo διακονέω para o ministério de Jesus. A autodoação de sua vida é modelo de serviço, o qual ele transmite para os seus. É certo que o argumento se iniciou com um exemplo negativo dos governantes. É possível que Marcos faça um paralelo aqui entre οἱ δοκοῦντες ἄρχειν, no início da perícope, e ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, no final, resultando assim em uma moldura. Duas categorias de governo em vigor: uma se baseia nos seus próprios interesses, enquanto outra no serviço aos outros.

Belano considera que há vários indícios de que o dito possa remontar ao próprio Jesus, dentre os quais: a) a presença de alguns semitismos, como o uso de τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, que equivaleria ao hebraico יְשַׁנְּי, em vez do reflexivo ἐαυτόν; b) o uso de πολλοί equivalente a רַבִּי, para indicar as multidões, ou seja, todos; c) o emprego paratático da conjunção καί, em vez de uma proposição subordinada; d) a utilização da fórmula ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, exclusiva de Jesus, para designar a si mesmo em terceira pessoa; e) a aplicação de ἦλθεν em terceira pessoa, que caracteriza vários ditos de Jesus; f) a falta de qualquer aceno à ressurreição, presente nos anúncios da paixão (8,31; 9,31; 10,34).¹⁵⁷

3.6 O uso da palavra resgate no AT e NT

¹⁵⁶ EDWARDS, J. R., The Gospel according to Mark, p. 326-327.

¹⁵⁷ BELANO, A. Il Vangelo secondo Marco, p. 742.

O substantivo λύτρον vem do verbo λύω.¹⁵⁸ O significado básico de λύω é soltar.¹⁵⁹ O final τρον significa o meio pelo qual a ação é executada.¹⁶⁰ Fora do NT, o termo tem uma acepção de soltura através de pagamento. Militares, escravos, contratos e dívidas, especialmente com divindades, eram resgatados mediante quitação com dinheiro. Quanto ao pagamento do resgate, era realizado por acordo, seja por lei (Ex 30,12) ou negociação. Na LXX, o substantivo traduz a palavra hebraica כֶּפֶר. O plural é mais frequente do que o singular.¹⁶¹

Não obstante esse seja o primeiro significado do termo, ele logo passa desta compreensão de resgate para a concepção de expiação.¹⁶² O termo admite três grupos de palavras no AT. São elas: כֶּפֶר, נָצַל e פָּדָה.¹⁶³ Serão abordados aqui cada um e o seu uso em algumas passagens do AT.

No Antigo Oriente Médio, a raiz כפר no acádico em seu grau médio tem o sinônimo de limpar, saldar dívida, cobrir.¹⁶⁴ O significado da palavra no árabe é parecido com o do acádico. Contudo, seu sentido básico aproxima-se mais daquele de cobrir, esconder, negar, descrever e ser ingrato.

No AT, כֶּפֶר tem maior ocorrência nas seções rituais sacerdotais de Êxodo-Números.¹⁶⁵ Encontra-se também em outras passagens rituais de outros livros do AT.¹⁶⁶ A tendência dos dicionários em conceituar o verbo se aproxima do sentido de reconciliação ou reparação. Por sua vez, o verbo no Qal tem uma acepção de cobrir, pintar e lambuzar (Gn 6,14).¹⁶⁷

A maior recorrência do verbo está no grau Piel, num total de noventa e duas vezes, com os significados de reconciliar, satisfazer e fazer correções. No Pual, a acepção do verbo pode tanto acentuar a questão de remoção ou expiação do pecado (Ex 29,33; Nm 35,33; Is 6,7), quanto à questão da aliança ser coberta ou

¹⁵⁸ KERTELGE, K., λύτρον, p. 365.

¹⁵⁹ PROCKSCH, O. λύω κτλ, p. 601.

¹⁶⁰ BÜCHSEL, F. λύω κτλ, p. 603.

¹⁶¹ BROWN C., λύτρον, p. 1986.

¹⁶² BÜCHSEL, F. λύω κτλ, p. 604.

¹⁶³ PROCKSCH, O. λύω κτλ, p. 601. 1) כֶּפֶר no Qal assegura a tradução de cobrir, apagar, esfregar e negar. 2) נָצַל é definida no Qal como redimir, libertar, resgatar. 3) פָּדָה no Qal, significa resgatar, redimir; libertar.

¹⁶⁴ AVERBECK, R. E., כֶּפֶר, p. 689.

¹⁶⁵ Vide (Ex 29,36ss; Lv 1,4; 4,20; 6,23; 14,53; 17,11; 19,22). (AVERBECK, R. E., כֶּפֶר, p. 690.).

¹⁶⁶ Vide (1Cr 6,34.49; 2Cr 29,24; Ne 10,33[34]; Ez 43,20.26; 45,15.17.20).

¹⁶⁷ AVERBECK, R. E., כֶּפֶר, p. 689.

anulada em Is 28,18. Em 1Sm 3,14, o verbo aparece com um conceito de aceitar expiação, e em Dt 21,8 o de ser expiado.¹⁶⁸

O substantivo כֶּפֶר significa suborno (1Sm 12,3; Pr 6,35; Am 5,12) ou dinheiro de resgate.¹⁶⁹ Enquanto כִּפָּרִים tem o sentido de expiação (Ex 29,36; 30,10.16; Lv 23,27.28), כִּפָּרֶת expressa lugar de expiação, propiciatório ou cobertura.¹⁷⁰

A raiz גָּאַל/redimir apresenta mais especificamente as leis da família e instruções legais (Lv 25; 27; Nm 35; Dt 19).¹⁷¹ A redenção legal de propriedade e escravos por um parente-redentor (גֹּאֵל) era a maneira mais usual de redenção no AT. Quanto maior fosse a proximidade familiar, maior seria a obrigação de resgatar em nome do membro da família (Lv 25,25). Visto que um israelita não tivesse um parente-redentor, mas adquirisse recursos, ele poderia redimir sua terra ou a si mesmo.

Em toda a Escritura é Deus quem redime a nação de Israel do Egito e da Babilônia, bem como os indivíduos de Israel de modo particular. Alguns autores opinam que a salvação de Israel da escravidão no Egito foi o ato fundamental de redenção (Ex 6,6).¹⁷² A libertação dos israelitas, nesse contexto, é do poder coercitivo militar aos quais eles estavam sujeitos. Deus é o גֹּאֵל no livro de Isaías, especialmente nas seções 46–66. O pagamento de resgate em troca do seu povo é encontrado em Is 43,3-4, onde as nações (Egito, Cuche, Seba) são metaforicamente pagas como o preço.

Deus é descrito também como um גֹּאֵל/redentor humano em contextos legais, onde também opera para justificar e pleitear o caso em nome de uma pessoa (Jó 19,25; Pr 23,11).¹⁷³ Nos Salmos, a redenção de indivíduos por Deus é um tema proeminente, os salmistas clamam por redenção ou libertação (Sl 72,12-14). Na LXX, o verbo גָּאַל é traduzido como λυτρόομαι ou ρύομαι.

O verbo קָדַשׁ/resgatar está presente nas normas do culto acerca do resgate do primogênito, tanto de indivíduos como de animais.¹⁷⁴ Este tem um significado

¹⁶⁸ HOLLADAY, W. L., כֶּפֶר, p. 230-231.

¹⁶⁹ Vide Ex 21,30; 30,12; Nm 35,31.32; Jó 33,24; 36,18; Sl 49,7; Pr 13,8; 21,18; Is 43,3 (AVERBECK, R. E., כֶּפֶר, p. 690.)

¹⁷⁰ Ex 25,17.18.19. 20.21.22; 26,34; 30,6; 31,7; 35,12; 37,6. 7.8. 9; 39,35; 40,20; Lv 16,2.13.14.15; Nm 7,89; 1Cr 28,11.

¹⁷¹ HUBBARD, R. L. Jr., גָּאַל, p. 765.

¹⁷² HUBBARD, R. L. Jr., גָּאַל, p. 767.

¹⁷³ HUBBARD, R. L. Jr., גָּאַל, p. 768.

¹⁷⁴ HUBBARD, R. L. Jr., קָדַשׁ, p. 575.

mais amplo que לָאָה. O uso mais frequente para a raiz diz respeito às leis conjugais (Lv 19,20) e às normas de culto. O substantivo מִדָּנִיף enfatiza o pagamento dos seres vivos por meios monetários. Moisés recebeu dinheiro de resgate pelos primogênitos israelitas (Nm 3,49).¹⁷⁵ Indivíduos e animais primogênitos eram considerados como propriedade de Deus. Relembrando a redenção de Israel do Egito e da décima praga, todo primogênito masculino, animal ou humano, teria que ser consagrado a Deus (Ex 13,2). Contudo, Deus permite que animais e filhos sejam resgatados (Ex 13,13; 34,20), pressupondo a vida de um animal substituto.

Em alguns textos dos Salmos ocorre o emprego da raiz פָּדָה num contexto de segurança contra os inimigos e livramento das acusações dos adversários (Sl 31,5-6; 69,18[19]), Sheol e morte (Sl 49,15[16]). Tanto פָּדָה quanto לָאָה podem ser usadas neste contexto. A LXX traduz פָּדָה por λυτρόω, já que seu significado é pagamento de preço ou resgate.

3.7 O uso de λύτρον no NT

No NT, a ocorrência de λύτρον aparece somente em duas passagens: Mc 10,45 e Mt 20,28.¹⁷⁶ O Filho do homem entrega sua vida. Ele mesmo é o resgate em lugar de muitos. A preposição ἀντί¹⁷⁷ apresenta essa característica e deixa a dimensão vicária bastante clara. Pela ótica da história das tradições, esse conceito não foi originado pelos judeus palestinos, mas pelos judeus helenistas.¹⁷⁸ A concepção de uma vida por outra constituindo um resgate é comprovada em 2Mc 7,37; 4 Mc 6,28-29; 17,21 (ἀντίψυχον).

Depreende-se, então, que a redenção é realizada mediante o comprar de volta, algum ato ou através do pagamento. Os três verbos כָּפַר, גָּאָל e פָּדָה apontam para a necessidade de uma ação ou pagamento para chegar-se a um acordo. Contudo, em Mc 10,45 o substantivo λύτρον (pl. λύτρα) traduz כָּפַר, da raiz כָּפַר, “preço de uma vida”, “resgate” (Ex 21,30; 30,12; Nm 35,31-32; Pr 6,35; 13,8).¹⁷⁹

¹⁷⁵ HUBBARD, R. L. Jr., פָּדָה, p. 575-576.

¹⁷⁶ BÜCHSEL, F. ἰὺ κτλ, p. 604.

¹⁷⁷ A preposição ἀντί com o substantivo λύτρον tem uma acepção do sacrifício vicário de Jesus, simbolizando o preço pago para expiação dos pecados (BÜCHSEL, F., ἀντί p. 68-69). Essa acepção é encontrada também em 1Tm 2,6.

¹⁷⁸ FRANKEMÖLLE, H., ἀντί p.109. Tal prática é bem atestada em contexto helenista. O verbo pode indicar o preço do resgate para liberar alguém (HERÓDOTO, História 5,77,4), pagar o preço do resgate (DEMÓSTENES, De falsa legatione 53,12; XENOFONTE, Hellenica 7,2,17).

¹⁷⁹ BROWN, C., λύτρον, p. 1988.

O verbo כָּפַר, cognato de כָּפַר, traz uma acepção de reconciliação, e seu equivalente grego é ἱλάσκομαι; a LXX apresenta ἐξίλασμα (“oferta pela culpa”).

Outro termo que traduz resgate no NT é o substantivo ἀντίλυτρον.¹⁸⁰ A ocorrência dele é de uma vez em 1Tm 2,6. Em Tt 2,14 aparece o verbo λυτρόω no aoristo, mas a mesma ideia de resgate de Mc 10,45 aqui se repete. Esse verbo no NT está somente na voz média.¹⁸¹

O formato mais antigo de proclamação no NT é de que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as escrituras (1Cor 15,30). Há outras passagens no NT a respeito de compra com o substantivo τιμή (1 Cor 6,20; 7,23).¹⁸²

Dado que o escopo do presente trabalho é refletir sobre o significado do termo em Mc 10,45, maiores detalhes sobre a temática serão oferecidos no próximo capítulo.

¹⁸⁰ BÜCHSEL, F. ἰὺ κτλ, p. 605.

¹⁸¹ BÜCHSEL, F. ἰὺ κτλ, p. 605.

¹⁸² BROWN, C., λύτρον, p. 1994.

CAPÍTULO 4

O TEMA DA REDENÇÃO EM MARCOS

4.1 O Mundo Social de Jesus

As palavras ἀρχή, εὐαγγέλιον e a expressão υἱὸς τοῦ θεοῦ compõem a parte introdutória do evangelho de Marcos. Evans descreve que essa linguagem de Marcos ecoa a doutrina romana do divino imperador, bem como um culto voltado para César Augusto (30 a.C a 14 d.C). Para ele, o autor desse evangelho está se dirigindo ao mundo romano. O princípio das boas novas para o mundo e a expressão “filho de Deus” não tem seu foco em César e sim em Jesus.¹⁸³ Quanto a isto, Utrini afirma que “[...] a imagem do Messias proposta no NT não é a de alguém que disputa o trono com imperador romano”.¹⁸⁴

É preciso ir mais além quando nos deparamos com a narrativa histórica marcana, pois é válido lembrar que Marcos não tem a intenção de colecionar fatos a respeito do principal personagem de sua história, Jesus. Essa consideração equivocada é desmistificada quando já se apontam indícios textuais de que o autor tinha em mente o seu público.¹⁸⁵ Sendo assim, o Evangelho está inserido em um contexto social que, ao ser estudado, percebem-se certas nuances, descritas neste livro pelo autor.

Pode-se conceituar o sistema social como sendo composto primeiramente de pessoas. Então, é preciso assumir que a apreensão de formas estabelecidas de interação social e os estilos de condutas dos indivíduos numa sociedade compõem o sistema de relacionamento social. Certamente, essas formas estabelecidas tratam de instituições, enquanto o estilo de conduta pode ser denominado por valores sociais.¹⁸⁶ Os ensinamentos de Jesus, de uma certa forma, têm implícitas as questões sociais ou políticas de sua época. Barton avalia que “o fenômeno que consideramos como Cristianismo primitivo foi moldado e, no que lhe concerne, ajudou a moldar os valores e as estruturas das sociedades e culturas nas quais criou raízes e cresceu”.¹⁸⁷

¹⁸³ EVANS, C. A., Mark, p. 1066.

¹⁸⁴ UTRINI, H.C.S., Entre o gládio de César e a cruz de Cristo, p. 523.

¹⁸⁵ UTRINI, H. C. S., “E teve compaixão deles (Mc 6,34)” p. 153.

¹⁸⁶ MALINA, B. J., El mundo social de Jesús y los evangelios, p. 307.

¹⁸⁷ BARTON, S. C., Social Values and Structures, p. 1127.

Honra e desonra eram valores sociais fundamentais nos quais a cultura mundial do primeiro século foi construída.¹⁸⁸ Segundo Desilva, a honra diz respeito ao reconhecimento público baseado nos valores de um indivíduo.¹⁸⁹ Este absorve atitudes e qualidades valorizadas pelo grupo. Pessoas dessa época eram orientadas desde a infância a procurar honra e a esquivar-se da desonra. Neste mesmo contexto, reconhecimento público ou reprovação eram questões bem significativas para esses cidadãos. O prestígio de um indivíduo na sociedade também estava associado à sua origem familiar. A identidade de uma pessoa não era apenas voltada para seu próprio mérito, mas tinha seu início com os méritos ou débitos de sua linhagem. Tanto os gregos quanto os romanos obtinham sua identidade de seus ancestrais. Na cultura judaica isto é mais acentuado.¹⁹⁰ Um dos exemplos no NT a respeito da procura por honra é a atitude de Tiago e João, pois, avaliados no âmbito de parentesco, agem de forma natural na busca por reconhecimento público (Mc 10,37).¹⁹¹

Pode-se afirmar, segundo Malina, outro valor enraizado na sociedade romana como sendo a estrutura de relacionamento patrão-cliente. Como assegura este autor, pode-se dizer que a definição desta relação é a prática da justiça entre as pessoas, fundamentada na interdependência mútua, e é semelhante à relação entre parentes. Neste contexto, fica claro que seu papel na sociedade é abrangente nas áreas econômica, social e religiosa, ancoradas em um sentimento recíproco que reside entre os parentes ou famílias.

O mais preocupante, contudo, é constatar que o objetivo desse relacionamento visa o favoritismo. Os clientes buscam favor de seus patrões e ele pode ser tanto terreno quanto celestial. Não é exagero afirmar que Jesus, ao chamar Deus de Pai, aponta para uma compreensão já existente de patrão-cliente, no qual em todo esse processo Deus é o patrão, e Jesus, no que lhe concerne, é

¹⁸⁸ DESILVA, D. A., *Honor, Patronage, Kinship e Purity*, p. 23. WALCOT define a expressão honra e vergonha como valores fomentados pelos antigos gregos. O estadista ateniense, cujo nome era Pércles, ofereceu um discurso em comemoração aos mortos da guerra entre Atenas e Esparta em 430 a.C. A antiguidade, por sua vez, tem este sentimento de honra explícito ou implícito. A *Ilíada* de Homero é a literatura grega incipiente e inicia-se com a disputa entre Agamenon e Aquiles (WALCOT, P., *Honor and Shame*, p. 369). “Estruturas e hierarquias internas foram criadas e sustentadas por códigos de honra – dando honra onde a honra era devida” (DESILVA, D. A. *Honor and Shame*, p. 432)

¹⁸⁹ DESILVA, D. A., *Honor and Shame*, p. 518.

¹⁹⁰ DESILVA, D. A., *Honor, Patronage, Kinship e Purity*, p. 158.

¹⁹¹ DESILVA, D. A., *Honor, Patronage, Kinship e Purity*, p. 220-221.

considerado um intermediário do reino ou agente de Deus, por pregar o evangelho do reino de Deus (Mt 4,17; Mc 1,15).¹⁹²

É interessante, aliás, que Roma tenha legalizado esta relação que, no mundo mediterrâneo, era bastante comum.¹⁹³ É exatamente o caso que envolvia a existência de um contrato para o empréstimo de terras para os menos afortunados. Por todas essas razões, o proprietário de terras poderia, caso necessário, cancelar o acordo a qualquer momento. Evidentemente, os patrões deveriam cumprir os direitos para com o cliente, bem como os clientes cumprirem seus deveres em relação aos patrões.

É importante ressaltar que o Novo Testamento está inserido neste ambiente de favoritismo. A melhor maneira de compreender esse processo é considerar que as palavras, tais como graça, recompensa, dentre outras palavras de favor, são frequentes, tanto nas Cartas paulinas e nas universais, como nos evangelhos em geral. Mas, nesse sentido, tanto há o relacionamento horizontal diádico, em que pessoas do mesmo nível social se relacionam, trocando favores baseados no poder que cada um possui e, finalmente, o relacionamento diádico vertical, por exemplo, de patrão-cliente, no qual pessoas de níveis desiguais se relacionam de forma tal que há uma relação de troca cujos bens materiais são trocados por bens imateriais. Nesse caso, honra e proeminência na sociedade é um bem imaterial.¹⁹⁴

Malina ainda descreve outro aspecto a respeito da relação patrão-cliente e a escravidão:

No mundo do Novo Testamento, as relações patrão-cliente podem ser adicionadas à subordinação legalmente sancionada de um escravo ao seu proprietário, assim como na subordinação legalmente sancionada do inquilino ao seu proprietário. Assim, o escravo pode ser protegido contra os riscos de ser vendido, morto ou espancado, enquanto o proprietário de escravos obtém a confiança e o compromisso do escravo em questão. Outros exemplos de tal subordinação pessoal além da escravidão inclui o serviço doméstico, serviço ou culto “religioso”, trabalho contratado, ocupação militar, aprendizagem de vários tipos, incluindo discipulado e escolas filosóficas, vários arrendamentos (agrícola, burocrático, posto-militar sem elite). Essas instituições consistem essencialmente em relações diádicas verticais.¹⁹⁵

¹⁹² MALINA, B. J., Biblical social values and their meaning, p. 133-136.

¹⁹³ LAMPE, P., Social Welfare in the Greco-Roman world as a Background for Early Christian Practice, p. 15.

¹⁹⁴ MALINA, B. J., The social World of Jesus and The Gospels, p. 145.

¹⁹⁵ MALINA, B. J., The social World of Jesus and The Gospels, p. 146 (tradução nossa).

O autor deixa clara uma relação de troca em um relacionamento diádico vertical entre posições sociais desiguais. É interessante, aliás, que os dois, tanto o cliente ou patrão, são recompensados nesta relação. Mas há um fato que se sobrepõe a isso, a saber, que as questões sociais, políticas e religiosas tinham este valor implícito carregadas de um sentimento de parentesco em suas interações.

Sendo assim, percebe-se que esse quadro remete a uma compreensão de favoritismo no relacionamento entre pessoas ou instituições de posição social desigual. Pode-se afirmar que esse tema lembra a petição de Tiago e João pelos primeiros assentos (Mc 10,37), na qual Jesus é visto como agente do patrão e os discípulos dele podem ser considerados como clientes à procura de glória ou um bem imaterial que somente Deus, o patrão, pode conceder-lhes.

4.2 A visão da Cristologia

Podemos conceituar a cristologia de Marcos como identidade messiânica.¹⁹⁶ Marcos, no início do Evangelho, descreve que Jesus é Cristo e Filho de Deus (Mc 1,1), mas a dúvida de quem é Jesus (Mc 8,27; 4,41) está presente em sua narrativa, pois o próprio Cristo só confirma quem ele é em Mc 14,61-64. Para Amaral, o objetivo da cristologia marcana visa o discipulado e a prática da fé conforme a doutrina de Cristo.¹⁹⁷

Certamente, a importância de saber quem é o filho de Deus em sua essência exclui interpretações errôneas a respeito de sua pessoa. Por isso, Marcos descreve Jesus como messias direcionado para a cruz. Como bem nos assegura Bock, pode-se dizer que Marcos ressalta passagens a respeito do sofrimento do Filho do homem em maior quantidade do que as outras duas categorias que descrevem a autoridade (Mc 2,10. 28) e a vinda do Filho do homem (Mc 14,62).¹⁹⁸ Neste contexto, fica claro que o autor enfatiza a missão de morte do messias. Contudo, ele é o filho de Deus, o qual, antes de ser exaltado, passa pela cruz.

É interessante, aliás, perceber que a morte de Cristo narrada por Marcos tem base nas escrituras sagradas e, um fato que se sobrepõe a isso, diz respeito à sua

¹⁹⁶ BAUCKHAM, R. J., *Christology*, p. 128.

¹⁹⁷ AMARAL, J. V. do., *A Cristologia no Evangelho de Marcos*, p. 5.

¹⁹⁸ As passagens do sofrimento são (Mc 8,31; 9,9.12. 31; 10,33.45; 14,21. 41). (BOCK, D. L., *Son of Man*, p. 899.)

exaltação (Dn 7,13-14 e Sl 110,1).¹⁹⁹ Quanto a isso, Venard afirma que os autores do NT concordam a respeito da identidade de Cristo, descrevendo-o segundo as Escrituras (1Cor 15), confirmando assim uma cristologia do AT, onde Cristo estava presente muito antes de sua encarnação.²⁰⁰

A identidade de Cristo foi revelada no Evangelho de Marcos, principalmente na cruz (Mc 15,39). Trata-se inegavelmente de sua obra destinada por Deus (Mc 8,33). Seria um erro, porém, separar a pessoa de Cristo de sua própria missão. Assim, reveste-se de particular importância a opinião de Gorman, para o qual a identidade de Cristo está relacionada à sua obra. O autor deixa claro que, em primeira instância, o trabalho de Jesus se constitui em salvar.²⁰¹ Sendo assim, sua pessoa é revelada através do exercício de seu papel, no qual a obra de Deus e de Cristo se cruzam num mesmo propósito. Muitos são beneficiados por Deus através de Jesus, enquanto as obras de Jesus, de Deus e da igreja se igualam.

Pode-se dizer, então, que Cristo é salvador. Sua missão é salvar e isto também está vinculado à interpretação que os autores do NT tinham acerca do AT a respeito dele. Como diz Gorman, corroborado por Vernad, “o que Jesus faz é frequentemente o que Deus disse para fazer no AT”.²⁰² Essa obra de Jesus se originou de seu relacionamento com Deus, pois por ele o mundo foi criado e por ele os oprimidos são libertos.

Em tese, salvação e cristologia são compreendidas de formas complementares. Caso contrário, Deus não enviaria Jesus para uma missão única de morte. É importante considerar que Jesus é retratado no NT a partir de uma perspectiva da salvação de Deus, tanto para Israel quanto para o mundo. Através da obediência de Cristo o reino de Deus é inaugurado.

De acordo com Bauckham, no que tange a uma cristologia histórico-salvífica:

A Cristologia nos Evangelhos (como no resto do NT) está intimamente conectada com soteriologia. A história de Jesus é contada como um decisivo estágio da história de como Deus agiu para a salvação e renovação de seu povo Israel e de toda a criação. Assim, Jesus aparece como aquele que tem a única missão de Deus

¹⁹⁹ Algumas referências da morte de Jesus no AT são Sl 22,1-18; 118,22-23; Is 42,1; 52,13-53,12; Zc 9,9-10; 13,7.

²⁰⁰ VENARD, O. T., *Christology from the Old Testament to the New*, p. 24. Para uma posição contrária, vide SICRE DIAS, J. L. *De Davi ao Messias*. O autor comenta uma série de textos veterotestamentários e extrabíblicos, mas não demonstra estar convencido de que houvesse uma ideologia messiânica tão marcante em cada um deles.

²⁰¹ GORMAN, M.J., *The work of Christ in the New Testament*, p. 83.

²⁰² GORMAN, M.J., *The work of Christ in the New Testament*, p. 82.

para ser o salvador do mundo. Na terminologia dos Evangelhos Sinóticos, isto pode ser resumido dizendo que ele veio para proclamar e inaugurar o reino de Deus; na terminologia do Evangelho de João, que ele veio para trazer vida eterna. Nós podemos acrescentar que na expectativa bíblica Deus era esperado vir não somente para redimir seu povo e as nações, mas também estar presentes com eles. Em uma variedade de maneiras os Evangelhos retratam Jesus como a presença de Deus com seu povo (Mt 1,23; Jo 1,14-18).²⁰³

O autor deixa claro que Deus sempre agiu no passado, no presente e agirá no futuro, cumprindo suas promessas na vida de seus escolhidos, e que a inauguração do reino de Deus na história através da pessoa de Cristo se cumpre. Neste contexto, a presença de Deus é esperada e a promessa de Deus então se realiza na vinda de Jesus, que se fez carne e habitou entre nós. Neste aspecto, cristologia e soteriologia são sinônimas, sendo Cristo o agente da salvação.

Fica evidente que Marcos descreve apontando para a morte e exaltação de Jesus. A Cristologia marcana, desse modo, pode ser constituída como salvação, visto que Deus age na história através de Jesus. Esse processo é descrito com base na vida histórica de Jesus, mas também olhando para as Escrituras através de uma nova lente. Jesus é o ressuscitado, e este é o mesmo que deu a sua vida como resgate por muitos.

4.3 Os ditos em ἤλθov

Além do contexto sociocultural e da cristologia de Marcos, outra dimensão a ser considerada é a forma gramatical de certas afirmações. Segundo os autores, o modo de afirmar determinadas coisas no evangelho, para além de uma questão meramente gramatical, denota uma intenção teológica. Esse seria o caso dos ditos em ἤλθov.

Arens, em sua tese, argumenta que o verbo ἤλθov + infinitivo é uma tradução grega de uma expressão idiomática palestinese, cujo sinônimo é “ter a intenção ou o propósito de..., ou ter uma missão ou tarefa de”.²⁰⁴ Mundle afirma que os ditos de Jesus em todos os evangelhos a respeito de sua chegada confirmam a consciência dele como o messias.²⁰⁵ Autores como Schneider e

²⁰³ BAUCKHAM, R. J., *Christology*, p. 126 (tradução nossa).

²⁰⁴ ARENS, E., *The Elthon-Sayings in the Synoptic Tradition*, p. 270. Quanto a isto o autor afirma que ἤλθov + infinitivo é uma expressão idiomática das raízes ארץ/אנא que significam “vir” e respectivamente tem uma acepção de “propósito/intenção” como dito acima (*The Elthon-Sayings in the Synoptic Tradition*, p. 287).

²⁰⁵ MUNDLE, W., *ἐρχομαι*, p. 2660.

Schramm afirmam que os ditos ἦλθον remetem tanto a informações a respeito da compreensão que Jesus tinha de sua missão, quanto à compreensão de si mesmo (Mc 2,27; 7,15).²⁰⁶ Isto é aplicado também quando o pronome pessoal está na 3ª pessoa (Mc 10,45 par. Mt 20,28; Lc 19,10).²⁰⁷ Gathercole, a respeito da locução “eu vim”, diz que ela indicaria uma noção da preexistência de Cristo nos sinóticos (Mt 5,17; 10,34; Mc 1,38; 2,17; 10,45; Lc 12,49).²⁰⁸ Com isso, a missão de Jesus é realizada de modo particular. O verbo indicaria o movimento de um lugar para o outro – da esfera celeste para a terrena – para cumprir uma determinada missão.

4.4 O Filho do homem em Mc 10,45

Aquilo que foi dito no presente trabalho acerca do tema Filho do homem, nesse momento, deverá ser confrontado com a perícopes em questão. Foi visto que a expressão Filho do homem comporta categorias bastante distintas. Num primeiro momento, o Filho do homem é o que sofre pela humanidade. Mas há um fato que se sobrepõe a isso, ou seja, que ele vem em juízo e será justificado (Mc 9, 9; 13,26; 14,62). Daí a percepção de Evans e Novakovic²⁰⁹ atribuírem a esses ditos uma unidade tipológica baseada em Dn 7. A explicação para isso, portanto, é a de que o Filho do homem recebe o reino após sofrer certa oposição. Como bem nos assegura Bock, “este envoltório de autoridade em torno do sofrimento conta a história central de Jesus como Filho do homem, do sofrimento à justificação”.²¹⁰

É importante ressaltar que o foco desse sofrimento de Jesus, segundo Moloney, se dá na hipótese de Jesus ter lido nas Escrituras o sofrimento de Israel e sua justificação final realizada por Deus.²¹¹ Ele ainda afirma que em Dn 7 existe uma antiga ideia israelita da personalidade corporativa da nação. Para ele, a imagem de um como Filho do homem no livro de Daniel traz uma unificação da nação crente, porém, que sofre. Trata-se, certamente, da descrição “do povo dos santos do Altíssimo” (Dn 7,27) e imagem de toda a nação. É a partir desse

²⁰⁶ Quanto à compreensão de Jesus a respeito de sua missão, vide (Lc 12,49; Mt 5,17; 10,34; Mc 2,17 par. Mt 9,13)

²⁰⁷ SCHNEIDER, J., ἐρχομαι κτλ, p. 284.; SCHRAMM, T., ἔρχομαι, p. 56.

²⁰⁸ Para mais informações vide obra GATHERCOLE, S. J. The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke.

²⁰⁹ EVANS, C. A.; NOVAKOVIC L., Tipologia, p. 988.

²¹⁰ BOCK, D. L., Son of Man, p. 899.

²¹¹ MOLONEY, F. J., Constructing Jesus and the Son of Man, p. 735-736.

pressuposto que a referência foi empregada a Jesus, membro de Israel e inaugurador do novo povo de Deus.

Deve-se confrontar a imagem do Filho do homem, revestido de autoridade em Dn 7,13-14, e os ditos sobre o sofrimento de Jesus. Em Mc 9,12, diz-se que o Filho do homem deve sofrer muito e ser desprezado. Sobre isso, Bruce afirma:

Neste registro, do incidente de Cesareia de Filipe em diante, Jesus enfatiza repetidamente que “o Filho do homem deve sofrer muitas coisas” (Marcos 8:31; 9:31; cf. 10:33). A necessidade do sofrimento do Filho do homem reside em ser o tema da Escritura: a consciência de Jesus de que sua missão deliberadamente escolhida estava de acordo com o que estava escrito confirmou sua resolução de submeter-se à prisão no Getsêmani com as palavras: “as escrituras sejam cumpridas” (Marcos 14:49).²¹²

Pode-se dizer que Jesus compreendeu sua missão baseado nas Escrituras. Neste contexto, fica claro para Bruce que a passagem do servo sofredor descrita no livro de Isaías, que apresenta a remissão dos pecados alheios, é a mais adequada para interpretar a vocação de Jesus (Is 53,11).²¹³ Para o autor, não restam dúvidas de que o vocabulário de Mc 10,45 é distinto daquele do texto isaiano, porém a ideia transmitida na passagem do servo sofredor reflete essa autoentrega da parte de Jesus.

4.5 O Filho do homem veio para servir

Diakonia tem uma acepção de serviço ou ofício e deriva do verbo διακονέω que, por sua vez, tem um significado básico de servir à mesa (Mt 22,13; Mc 1,31), podendo ser compreendido por outros sentidos, dependendo do seu contexto.²¹⁴ Como nos assegura Weiser, διακονέω desempenha um papel no NT de ordenar os passos dos cristãos na obediência das palavras de Jesus, bem como de definir a função dos líderes que executarão as tarefas da igreja. Neste contexto, fica claro que esse serviço está relacionado a obras de caridade, pregação da palavra e exercício da liderança.

O significado amplo do verbo pode ser o de assistência à necessidade do próximo (Mt 25,44; Mc 1,13); a missão de Jesus na terra e sua entrega a Deus é um serviço (Mc 10,45; Lc 22,26); a cooperação dos discípulos (Mt 23,11; Mc

²¹² BRUCE, F. F., *The Background to the Son of Man Sayings*, p. 56 (tradução nossa).

²¹³ BRUCE, F. F., *The Background to the Son of Man Sayings*, p. 57-58.

²¹⁴ WEISER, A., διακονέω, διακονία, διάκονος, p. 302-303.

9,35; 10,43); o desígnio apostólico de anunciar a palavra de Deus (At 1,17.25; 20,24); a obra de caridade na comunidade cristã (At 6,1; Rm 12,7), em Jerusalém (At 11,29; 12,25); ser líder de uma comunidade cristã (Ef 4,17; Cl 4,17) e diácono (Fl 1,1; 1Tm 3,8).

O verbo διακονέω possui uma variedade de significados, nos quais a compreensão principal de serviço deriva da pessoa e da obra de Cristo. Segundo Collins, um único grupo de palavras, tais como ministério ou serviço não abarcam por completo toda essa variedade de significados.²¹⁵ O autor afirma que, quando o termo está dentro de um contexto no qual o significado de serviço à mesa não se aplica, a palavra deve então ser subentendida no sentido de comissão da parte de Deus, na qual um agente realiza uma função em nome de uma autoridade apostólica ou outra pessoa que tenha influência dentro de uma comunidade. Um exemplo disso é Mc 10,45 e 1Cor 12,5, em que o serviço tem como seu principal comissário o Senhor.²¹⁶

É interessante perceber que o serviço realizado pelo Filho do homem em Mc 10,45, segundo Collins, é a entrega da vida de Jesus como resgate. Para o autor, o serviço neste contexto ultrapassa a questão de humildade e é mais bem compreendido sob um âmbito de oposição ao poder e à glória. A morte seria a melhor resposta a esse tipo de serviço humilde, mas igualmente importante é o significado das expressões “servir” e “ser servido”.

O verbo passivo traz uma conotação de atendimento pessoal e doméstico a mando de alguém, ou seja, pessoas que servem onde o foco não está na posição e sim no serviço. Neste versículo de Mc 10,45 o propósito do autor foi revelar, de um lado, que Jesus não é aquele que aguarda pessoas se aproximarem dele para o servir sob a voz de seu comando. Pois ele mesmo se entrega e faz sua devida parte. A questão de Marcos é destacar essa grandeza desprovida do bem-estar alheio e a dedicação de Jesus a Deus pela obediência de cruz.²¹⁷

Conforme Clarke, o emprego do vocabulário διακονέω tem duas acepções: a primeira delas significa o serviço de Jesus e a sua doação, tanto em vida quanto na morte; e a segunda tem uma conotação de exemplo para os discípulos de Jesus. O autor evidencia que o verbo λατρεύω (Lc 1,74) e o substantivo λειτουργία (Lc

²¹⁵ COLLINS, J. N., *Diakonia*, p. 249.

²¹⁶ COLLINS, J. N., *Diakonia*, p. 251.

²¹⁷ COLLINS, J. N., *Diakonia*, p. 252

1,23) são empregados para serviço a Deus em um sentido religioso.²¹⁸ Trata-se inegavelmente de associar esse sentido ao verbo διακονέω. Assim, reveste-se de particular importância o sentido ambíguo do termo à luz de λατρεύω e λειτουργία.

Sob essa ótica, é importante a utilização do verbo διακονέω em Mc 10,45. O ministério de Jesus era um serviço tanto aos outros como ao próprio Deus. Conforme mencionado pelo autor, neste contexto fica claro que o verbo servir no infinitivo tem um papel de apontar a submissão de Jesus a Deus. É importante a opinião de Collins e Clarke quanto à característica desse serviço, pois além de uma missão da parte de Deus, Collins afirma que “outro entendimento do infinitivo está no sentido de servir a Deus”.²¹⁹

Acerca da importância da διακονία em Marcos, mais do que um mero serviço doméstico, o serviço a Deus se traduz na disponibilidade para se atender a uma necessidade alheia. Dentro dessa perspectiva e, ainda situado logo após a terceira predição da paixão de Cristo, depreende-se do contexto que o objetivo de Jesus para os discípulos era esclarecer de que maneira era seu serviço a Deus, em outras palavras, sua morte. Como afirma Hess:

O significado neotestamentário de diakoneō deriva da pessoa de Jesus e do seu evangelho (Mt 20:28 par. Mc 10:45; ...). Fica sendo um termo que denota a ação amorosa em prol do irmão e do vizinho, que por sua vez é derivada do amor divino, e também descreve a operação da koinōnia.²²⁰

O autor deixa clara a origem do serviço em toda a escritura do Novo Testamento. Jesus ensinou com suas palavras e ações como deveria ser a atitude dos seus discípulos com o seu próximo e com todos. Essa atitude de serviço, baseada no amor de Deus, fomentaria a comunhão verdadeira e não a opressão e a tirania, que provém de um espírito altivo, no qual o primeiro lugar e a grandeza são requeridos a qualquer custo pelos que dominam sem o amor de Deus.

Smit aponta para uma nova interpretação de Mc 10,42-45.²²¹ Neste texto, ele trata a respeito de διακονία e masculinidade em um contexto eclesiástico. A princípio, ele retrata a questão da mudança de interpretação lexicográfica realizada por Collins, onde o vocábulo διάκονος tem uma fundamental nuance de

²¹⁸ CLARKE A. D., *Slave, Servant*, p. 872.

²¹⁹ COLLINS, J. N., *Diakonia*, p. 251.

²²⁰ HESS, K., *διακονέω κτλ*, p. 2344.

²²¹ SMIT, P.-B. *Servant Leadership Revisited*, p. 1.

ser enviado por alguém para exercício de uma tarefa.²²² O autor introduz a questão de que no v. 45 não há um objeto para o verbo διακονέω.²²³ Sendo assim, o autor propõe a conjunção καί no final do v. 45 como uma proposta exegetica, ao invés de gramatical. No entanto, καὶ δοῦναι recebe uma conotação de missão para o verbo διακονέω. O Filho do homem é comissionado por Deus para resgatar a muitos, dando sua vida como resgate. Neste sentido, Deus é tanto o sujeito como o objeto a respeito da διακονία do Filho do homem.

Smit propõe, a partir do exemplo do Filho do homem no v. 45, dois componentes: 1) a existência de uma autoridade, operando em prol de uma autoridade suprema, neste caso, Deus.; 2) a missão da existência: doação da própria vida. A partir daí, Smit descreve duas questões basilares para explicar a liderança e serviço:²²⁴ 1) Atitudes em nome de Deus; 2) Atitudes em nome de uma autoridade de forma generalizada.

O autor acima afirma que no modelo antigo, tanto a submissão quanto a realização de tarefas, como lavar os pés e estar às ordens dos outros demonstra que o serviço é de origem feminina. A masculinidade, ao contrário disso, é exercer o poder sobre outros e ter domínio sobre si.²²⁵ O autor, assim, apresenta uma visão múltipla da masculinidade do mundo antigo:²²⁶ 1) a compreensão greco-romana tanto de gênero, quanto de sexo e corpo, constituía apenas um corpo monossexual; 2) a masculinidade era demonstrada na arena pública, pela aparência, comportamento e desempenho. O corpo de um indivíduo não era uma prova cabal de ser homem, com isso havia uma possibilidade de qualquer pessoa se tornar mais ou menos masculina; 3) dominação e atividade eram associadas à masculinidade; 4) masculinidade e virtude eram conectadas; (5) o autocontrole era essencial para quem exercia poder e controle; (6) ser um homem na época era questão de treinamento, assim sendo havia educação para o menino para se tornar um homem; (7) tanto a masculinidade quanto a feminilidade eram relacionadas aos respectivos espaços sociais. Smit afirma que por trás do verbo διακονέω descrito em Mc 10,45 está a morte de Jesus.²²⁷

²²² Apud SMIT, P.-B. *Servant Leadership Revisited*, p. 2.

²²³ SMIT, P.-B. *Servant Leadership Revisited*, p. 4.

²²⁴ SMIT, P.-B. *Servant Leadership Revisited*, p. 5.

²²⁵ SMIT, P.-B. *Servant Leadership Revisited*, p. 6.

²²⁶ SMIT, P.-B. *Servant Leadership Revisited*, p. 7.

²²⁷ SMIT, P.-B. *Servant Leadership Revisited* p. 8-9.

Dewell apresenta para Mc 10,35-45 a teoria da identidade social.²²⁸ Ela expõe as ações das pessoas enquanto fazem parte de um grupo. Um indivíduo que escolhe associar-se a um grupo ou pertence a um grupo aprende o que faz aquele determinado grupo, comparando-o e contrastando-o com grupos alheios. Então, ocorre uma tentativa de caracterizar seu próprio grupo em termos mais positivos do que outros grupos. Nesse processo, a despersonalização acontece quando há um acréscimo de partes-chave da identidade do grupo à sua própria identidade. Essa teoria, criada por Henri Tajfel, explica o processo psicológico entre os grupos e dentro deles. Estes influenciam de forma individual e comum a identidade de uma pessoa. Esses grupos possuem normas e apresentam atitudes, percepções e comportamentos de pessoas incluídas em uma membresia.²²⁹ Este estudo é a base para outras pesquisas, nas quais três autores, Haslam, Reicher e Platow, lançaram a obra “A nova psicologia de liderança” (NPL).²³⁰ Esses autores resumem esse estudo em quatro princípios, que são: 1) os líderes devem ser vistos como parte do grupo interno; 2) os líderes devem fazer o que dizem; 3) os líderes devem construir um sentido para os liderados; 4) os líderes devem fazer com que seus liderados se importem com a causa. Estas diretrizes têm suas bases sobre os fatores cognitivo, emocional e avaliativo para cada grupo. Assim sendo, cada líder de um determinado grupo pode criar a identidade do grupo com preceitos e, ao mesmo tempo, refletir o grupo interno para o mundo.²³¹

Dewell, aplicando essa teoria, explica que os discípulos apresentaram normas dos grupos externos, ao invés das normas de Jesus. Por isso, Jesus forma uma identidade social para os doze, fundamentada nas regras de serviço, para que seus seguidores extraíssem suas identidades a partir dele próprio como servo.²³² Em Mc 10,35-45, a identidade criada por Jesus sai do mundo das ideias e torna-se realidade.²³³ O sacrifício de Jesus sobre a cruz é prova desta realidade. O abuso de poder, por um lado, e o servir a todos, por outro lado, cria uma forte tensão entre os dois grupos. Neste contexto, ocorre uma despersonalização. Desta forma, os discípulos se enxergam como distintos de outros grupos.

²²⁸ DEWELL, J. B., *Know as a servants*, p. 8.

¹⁸⁸ DEWELL, J.B., *Know as a servants*, p. 10.

²³⁰ HASLAM, S. A.; REICHER, S. D.; PLATOW, M. J., *The New Psychology of Leadership*, p. xxii-xxiii.

²³¹ DEWELL, J.B., *Know as a servants*, p. 15.

²³² DEWELL, J.B., *Know as a servants*, p. 24.

²³³ DEWELL, J.B., *Know as a servants*, p. 24.

Fica evidente, diante desse quadro, que o serviço é uma comissão divina para os seus discípulos. Jesus é o modelo desse serviço oferecido a Deus em favor de muitos, no qual a comunidade marcana está convidada a se despir do velho entendimento de grandeza e a se vestir da nova compreensão em que, servindo o próximo, é a Deus que se está servindo em primeira instância. Aqui começa a verdadeira grandeza.

4.6 A morte de Cristo

Uma das formas de explicar a morte de Cristo no NT é defini-la como sacrifício vicário. Portanto, é importante mencionar que esse sacrifício tem como principal objetivo a expiação do pecado, sendo compreendido, deste modo, como um trabalho eficaz da parte de Deus para os homens no que tange à salvação. Segundo Seifrid, trata-se de uma multiplicidade de imagens para a compreensão dessa oferta vicária, na qual o amor de Deus é revelado para o homem através da cruz.²³⁴

Essa explicação é controversa quando se pensa que a morte de cruz, por um lado, era considerada pelos judeus como maldição (Dt 21,22-23) e, por outro lado, na concepção dos gentios, como loucura (1Cor 1,23). O conceito de uma morte nobre no mundo antigo sofreu modificações com o passar dos tempos, porém, em sua essência, sua definição era quando um indivíduo ia para guerra ou enfrentava a morte de forma destemida e corajosa.²³⁵ A morte de Sócrates era interpretada como algo nobre e voluntário durante os reinados de Nero, Vespasiano e Domiciano. Portanto, diante deste quadro explicativo, cabe uma importante pergunta: como a morte de Jesus foi considerada tão admirável pelos escritores do NT, tendo em vista a maldição da cruz por um lado e a loucura por outro? A explicação para isso, segundo Collins, é que essa morte é descrita através das Escrituras e resulta no perdão dos pecados.²³⁶

Em 1Cor 2,2, Paulo declara não querer saber de outra coisa, a não ser “Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado”. Qual o sentido da afirmação do Apóstolo? Depois de uma experiência praticamente fracassada no areópago de Atenas, Paulo

²³⁴ SEIFRID, M. A., *Death of Christ*, p. 267.

²³⁵ COLLINS, A. Y., *From noble death to crucified messiah*, p. 482-483.

²³⁶ COLLINS, A. Y., *From noble death to crucified messiah*, p. 502.

parte para Corinto, convencido de que aquilo que converte não é a oratória ou a força da persuasão, mas tão somente a mensagem da cruz.

É preciso, porém, ir mais além quando nos deparamos com alguns textos da tradição da paixão em suas epístolas. É exatamente o caso de 1Cor 11,23-25; 15,3-5. Por todas essas razões, Green afirma que Paulo aderiu ao evangelho pela revelação de Jesus Cristo (Gl 1,6-17), e é notório que isso resulta na superação de uma visão distorcida da morte de Jesus para uma perspectiva altamente significativa, na qual a pessoa de Cristo é justificada.²³⁷

Os Evangelhos apresentam as narrativas da paixão de maneira muito apropriada. É importante considerar que no âmbito do relato mais antigo, Mtera afirma uma possibilidade de Marcos ser o candidato a esta colocação e posteriormente os Evangelhos de Lucas e Mateus seguem numa dependência dele. Por todas essas razões, o autor deixa claro que é possível uma composição do relato inicialmente para o uso litúrgico. Ele ainda afirma que isso resulta de uma crença de que o sofrimento do justo estava arraigado na mentalidade cristã primitiva, bem como a justiça de Deus que viria para este. Vê-se, pois, segundo Mtera, que Jesus pode ter sido apresentado como o justo que sofre em alusão aos textos do AT (Sl 22, 38, 69; Sb 2,12-20; 5,1-7). O texto de Is 52,13-53,12 também influenciou bastante para essa compreensão.²³⁸

É importante dar destaque para uma possível autocompreensão de Jesus como um justo sofredor ou Filho de Deus, cuja vida e morte trouxe para o grupo de fiéis uma conotação de salvação.²³⁹ A expressão de Jesus: “dar a sua vida”, em Mc 10,45, pode ser uma alusão a Is 53,12: παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ “porque sua alma foi entregue à morte”. Diante dessa exposição, Bratcher e Nida²⁴⁰ afirmam que o melhor sinônimo para δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ em Mc 10, 45 seria “morrer”. Dessa forma, a morte de Jesus seria uma autoentrega e não foi cumprida por força de outro.

Por todas essas razões acima aludidas, é interessante ressaltar as passagens do Evangelho de Mc 10,45; 14,24 com as respectivas expressões “dar a sua vida em resgate” e “derramado por muitos” tendo se inspirado em Is 53,11-12.²⁴¹

²³⁷ GREEN, J. B., Death of Christ, p. 201–202.

²³⁸ MATERA, F. J., Christ, Death of, p. 924.

²³⁹ COMBRINK, H. J. B. Salvation in Mark, p. 53.

²⁴⁰ BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A., Mark, p. 337.

²⁴¹ MOYISE, S., Prophets in the New Testament, p. 650.

Collins observa que, na passagem de Is 53,12 da BH, a expressão tão conhecida **הָעֶרָה לְמָוֶת נָפְשׁוֹ** “porque ele derramou sua alma na morte”, a palavra sangue está ausente. Mesmo assim, não parece haver razão para duvidar que a expressão **נָפְשׁוֹ** “sua alma”, como é seu sentido original de respiração, é compreendida como a força da vida, como também o sangue.²⁴²

De acordo com Watts em Mc 10,45 e Is 53:

Para Marcos, o verdadeiro Israel e, portanto, aquele verdadeiramente semelhante a um Filho, não é nenhum outro senão Jesus. Ao mesmo tempo, a autocompreensão messiânica não convencional de Jesus – que ele deve morrer como resgate por muitos – é consistente com a carreira incompreendida do “servo” de Isaías 53 cuja rejeição, sofrimento e morte “pelo” pecado de “muitos” torna-se igualmente os meios inesperados de Yahweh efetuar o Novo Êxodo de Israel.²⁴³

O autor expõe a colocação de Marcos a respeito do Israel legítimo ser Jesus. Trata-se de sua morte de cruz para o resgate de muitos, na qual é importante ressaltar que tem a ver com a carreira incompreendida do servo de Is 53. A melhor maneira de compreender esse processo é considerar que a morte dele em compensação pelo pecado é o modo inesperado de Deus proporcionar liberdade para seu povo.

Não menos importante que essa consideração, entretanto, é a afirmação de Collins a respeito da morte de Jesus no evangelho de Marcos ter um significado de martírio. “A morte de Jesus em Marcos é similar às mortes de Eleazar e companhia, descrita em 2Mc 7,37 em dois aspectos: ela é retratada tanto voluntária quanto beneficiando a muitos”.²⁴⁴ Diante disso, vale considerar, segundo a autora, que a palavra mártir tem a ver com uma inovação cristã traduzida pela palavra testemunha. Nesse sentido, um indivíduo escolhe a morte ao invés de negar a Jesus.

Segundo Dennis, uma das formas que Marcos utilizou para inverter a vergonha da cruz, por exemplo, foi narrar a fala do centurião de que Jesus crucificado era o Filho de Deus (Mc 15,39).²⁴⁵ Portanto, é importante ressaltar, na visão do autor, que o único momento em que Jesus atribuiu à sua morte um sentido de salvação em Marcos acontece aqui em Mc 10,45.²⁴⁶ A explicação para

²⁴² COLLINS, A.Y., Finding Meaning in the Death of Jesus, p. 177.

²⁴³ WATTS, R. E., Isaiah's new Exodus in Mark, p. 287 (tradução nossa).

²⁴⁴ COLLINS, A. Y., Finding Meaning in the Death of Jesus, p. 181.

²⁴⁵ DENNIS, J., Death of Jesus, p. 178.

²⁴⁶ DENNIS, J., Death of Jesus, p. 179.

isso, resulta, portanto, da ação de Jesus em dar a sua vida por muitos, o que incita nos discípulos a missão de servir ao próximo.

Ao abordar o texto de Mc 10,45, Smit considera uma reinterpretação subversiva da crucificação de Jesus da parte de Marcos, quando ele interpreta a morte distintamente do que ela equivaleria no mundo greco-romano.²⁴⁷ Morrer na cruz não era uma morte de honra para um homem. Mas a descrição da morte do Filho do homem para resgatar a muitos sofre uma transição de vergonha da cruz para autocontrole e intencionalidade.

Neste ponto, em especial, a masculinidade de Jesus é ressaltada de forma positiva. A morte dele é vista por uma perspectiva honrada, viril e corajosa. Estar a serviço de uma autoridade superior como Jesus, obedecendo a Deus, é honra, já que o Filho do homem age com intencionalidade. A liderança apresentada por Marcos é masculina, tendo como base os valores da sociedade greco-romana, que eram a intencionalidade, autocontrole e martírio, mesmo que o Filho do homem não fosse reconhecido como alguém de autoridade pelos romanos.²⁴⁸ O contato que Marcos tem com literaturas de ideais políticos greco-romanos permite-lhe construir a masculinidade na medida em que reis podem morrer em uma cruz.

Winn, por sua vez, apresenta o texto de Mc 10,41-45 a partir de uma ideologia política romana.²⁴⁹ Essa ideologia era nomeada uma estratégia de *recusatio*.²⁵⁰ Ela era definida como a resistência de um poder absolutista em detrimento do poder verdadeiro. A principal função desta estratégia era protestar contra a ambição de um imperador no exercício de sua função. Os imperadores que não respeitavam a *recusatio* eram mal vistos pelo povo. Quanto à morte de Cristo, o autor afirma:

Proponho que os leitores de Marcos encontrem solução para essa aparente tensão em 10.42-45. Nessa passagem, o evangelista coloca a identidade de Jesus como governante mundial no contexto da ideologia política romana. Ele apresenta Jesus como alguém que, como seus leitores romanos, rejeita a tirania e abraça o serviço como a expressão máxima de autoridade. Talvez mais significativamente, Marcos deseja que seus leitores compreendam o sofrimento e a morte de Jesus dentro desse mesmo contexto. Jesus não apenas afirma o ideal de liderança sacrificial, mas prova

²⁴⁷ SMIT, P.-B., *Servant Leadership Revisited*, p. 9.

²⁴⁸ SMIT, P.-B., *Servant Leadership Revisited*, p. 11.

²⁴⁹ WINN, A., *Tyrant ou servant?* p. 331-332.

²⁵⁰ Para maiores discussões a respeito de estratégia de *recusatio* ver as obras em: BÉRANGER, J., *Le refus du pouvoir*, p. 178-196.; JAKOBSON, A.; COTTON, H. M., *Caligula's Recusatio Imperli*, p. 497-503.; WALLACE-HADRILL, A., *Civilis Princeps*, p. 32-48.

seu compromisso com tal ideal oferecendo sua própria vida pelo bem de seu povo. O sacrifício de Jesus de sua própria vida é um exemplo extremo de benfeitoria - algo inigualável por qualquer imperador romano, e que desperta amor, devoção e lealdade daqueles a quem é dado.²⁵¹

Para Winn, Mc 10,45 é similar à descrição de Sêneca em “De beneficiis”, que diz: “ao invés de sacrificar o estado para si mesmos, eles têm que sacrificar a si mesmos pelo estado”. Aqui, tanto Jesus como Sêneca promovem um governo baseado em servir ao invés de ser servido.²⁵² O autor reconhece que, embora Mc 10,42-45 não tenha linguagem similar com a ideologia política de Roma há, entretanto, um conceito desta ideologia no texto de Mc 10,41-45.²⁵³

Por fim, conclui-se que a morte de Jesus em Mc 10,45 tem um significado nobre. Logo, a expressão “dar a sua vida” é interpretada como a própria morte de Jesus. Nesse sentido, é possível que a passagem esteja aludindo a Is 53,12, “ele derramou sua alma na morte”. Também fica evidente, diante desse quadro, que a morte de Jesus na perícopa de Mc 10,41-45 pode assumir uma questão ideológico-política, na qual Jesus cumpre o ideal político do governo romano. Não é exagero afirmar que esse tema pode ser estendido numa compreensão de martírio em Mc 10,45, visto que a morte de cruz para os romanos não é uma morte de honra, porém Marcos a descreve como uma morte para resgate de muitos. Logo, vê-se, pois, que Marcos subverte essa conotação de vergonha para uma morte nobre, na qual se revela a vida de Jesus entregue por sua própria escolha.

4.7 O Tema da Redenção no Evangelho de Marcos

Como foi apresentado no capítulo anterior, no AT o termo λύτρον abarca os três componentes hebraicos גָּאֹל, כֶּפֶר, e פְּדָה. A redenção era realizada por meio de pagamentos e também através do sangue. O verbo כֶּפֶר, por sua vez, é o termo que traz um sentido de expiação (Ex 29,33.36; Lv 1,4), bem como o verbo כִּפֵּר, cognato de כֶּפֶר, o qual traz uma acepção de reconciliação, e seu equivalente grego é ἱλάσκομαι; a LXX apresenta ἐξίλασμα, “oferta pela culpa”.

Pode-se conceituar o termo λύτρον de maneira mais específica como o preço de resgate de um escravo.²⁵⁴ O substantivo no singular e plural tem uma

²⁵¹ WINN, A., Tyrant or servant? p. 348 (tradução nossa).

²⁵² WINN, A., Tyrant ou servant? p. 345.

²⁵³ WINN, A., Tyrant ou servant? p. 347.

²⁵⁴ ARNDT et al., λύτρον, p. 605.

acepção mais específica de dinheiro de resgate para alforria dos escravos.²⁵⁵ Arndt, por sua vez, descreve que em Mc 10,45 o significado de resgate passa a ser o de “entregar a vida”. Partindo do pressuposto de que o termo em Mc 10,45 trata de um sentido metafórico, é possível assumir que para ele há uma ampla gama de significados para as primeiras audiências de Marcos.²⁵⁶

Büchsel²⁵⁷ assegura que o dito de resgate em Mc 10,45 remete a uma ideia de substituição, tendo como base o substantivo ἀντάλλαγμα descrito nas passagens de Mc 8,37 e Mt 16,26. O vocábulo é conceituado como a expressão do juízo pontual de Deus, que toma a vida humana de tal maneira que qualquer permuta é inconcebível (Sl 49,7).²⁵⁸ Nesta perspectiva, a morte devida para “muitos” recai sobre Jesus. Visto por este ângulo, o dito do resgate e a morte de Jesus são correspondentes. Spence afirma que o emprego de λύτρον nos evangelhos de Mc 10,45 e Mt 20,28 tem uma acepção de “dinheiro de expiação”. Como Büchsel e Procksch, ele descreve que esse evento demonstra uma substituição expiatória como resgate para muitos.²⁵⁹

Robertson afirma que, na passagem de Mc 10,45, na expressão λύτρον ἀντὶ πολλῶν, a preposição ἀντί descreve uma concepção substitutiva da morte de Cristo.²⁶⁰ Wallace, por sua vez, assevera que a tradução do termo em Mt 20,28 e em Mc 10,45 deve ser entendida como “em lugar de” e seu significado secundário é “em troca de”. Para o autor, o conceito da expiação substitutiva é apoiado geralmente em passagens envolvendo ὑπέρ.²⁶¹

Collins esclarece que em Mc 10,45 o termo λύτρον não tem uma definição literal, resultando assim em múltiplas compreensões para o vocábulo. O presente trabalho optou por traduzir a palavra por “resgate”.²⁶²

Kertelge descreve o lócus para a compreensão de λύτρον como expiação:

[...] Os textos do AT e rabínicos (Ex 21,30; 30,12; Nm 35,31; b. B. Qam. 40a, 41b; b. Mak. 2b) indicam a conexão entre “resgate” e “expiação”. Um resgate é pago para a expiação de uma vida que se endividou. A relação do AT e da ideia judaica de expiação é básica para o uso de λύτρον e ἀντίλυτρον. O dito de λύτρον em Mc

²⁵⁵ Diodorus Siculus 20,84; inscrições em K Buresch Aus Lydien 1898 p. 197; Diodorus Siculus 19,85,3; nos papiros de Oxyrhynchus 48,6 no ano 86 d.C.

²⁵⁶ COLLINS, A.Y., Mark's Interpretation of the Death of Jesus, p. 548.

²⁵⁷ BÜCHSEL, F. λύω κτλ, p. 343.

²⁵⁸ BÜCHSEL, F. ἀλλάσσω κτλ, p. 252.

²⁵⁹ SPENCE, M., Ransom, p. 1110.

²⁶⁰ ROBERTSON, A. T., A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, p. 573.

²⁶¹ WALLACE, D. B., Gramática Grega, p. 367.

²⁶² COLLINS, A.Y., Mark's Interpretation of the Death of Jesus, p. 548.

10:45, que Mateus transmite quase inalterado, é para ser explicado por um lado da tradição cristã primitiva da expiação vicária da morte de Jesus (Lohse 111-192) e por outro lado de Marcos ou da tradição pré-marcana. [...].²⁶³

Dowd e Malbon mencionam que “os muitos”, no lugar dos quais o Filho do homem deu a sua vida como resgate, são os cativos dos inimigos de Deus.²⁶⁴ Eles descrevem que a palavra resgate é o preço solicitado para redimir as pessoas cativas.²⁶⁵ A abordagem dos autores diz respeito à libertação dos homens dos poderes espirituais e da tirania dos governantes.²⁶⁶ Nesta linha interpretativa, não há para os autores uma relação da morte de Jesus com os pecados de muitos. O homem absolvido de suas ofensas está associado diretamente à boa nova. Kgatle, por sua vez, afirma que a doação da vida de Jesus como resgate tem um significado de liberdade do pecado, da doença e da opressão.²⁶⁷

A mesma noção de expiação, removendo a culpa e apaziguando o relacionamento entre o divino e o humano ocorrem no contexto cultural do evangelista Marcos. As inscrições confessionais da Ásia Menor, por exemplo, atestam esse fato. Collins, em seu artigo, descreve: “Alexandre, filho de Talusa, com Júlia e sua irmã pagou ao deus Homens de Diodotos um resgate por coisas conhecidas e desconhecidas. Ano 233.”²⁶⁸

A citação acima descreve uma base para a compreensão do termo λύτρον em um contexto de leitores cristãos familiarizados com uma tradição cültica helenística, já que judeus familiarizados com as escrituras judaicas poderiam associar Mc 10,45 tanto com Is 53,11 quanto a outros textos do AT.²⁶⁹ O entendimento de λύτρον em Mc 10,45, visto pela ótica do ritual citado acima, remete ao sentido de ἱλαστήριον.²⁷⁰

As inscrições confessionais que possuem o termo λύτρον retratam e presumem relações entre os seres humanos e os deuses. Neste contexto, as camadas de significados para o substantivo λύτρον são variadas. Elas podem ter acepções de um resgate da escravidão, resgate do cativo e liberdade de alguns

²⁶³ KERTELGE, K., λύτρον, p. 365 (tradução nossa).

²⁶⁴ DOWD, S.; MALBON, S., The Significance of Jesus' death in Mark, p. 284.

²⁶⁵ DOWD, S.; MALBON, S., The Significance of Jesus' death in Mark, p. 281.

²⁶⁶ DOWD, S.; MALBON, S., The Significance of Jesus' death in Mark, p. 294.

²⁶⁷ KGATLE, M. S., Servant Leadership, p. 292.

²⁶⁸ HORSLEY, G. H. R., New Documents illustrating early Christianity, p. 72.

²⁶⁹ COLLINS, A. Y., The signification of Mark 10:45 among Gentile Christian, p. 372.

²⁷⁰ COLLINS, A. Y., Mark's Interpretation of the Death of Jesus, p. 549.

tipos de adversidades e infortúnios ligados a questões ocultas.²⁷¹ Concernente a Mc 10,45, não se tem aqui a descrição de um rito em seu significado restrito de um culto, como nas inscrições confessionais. Porém, Collins descreve a possibilidade das pessoas acostumadas com tais ritos no primeiro século da era comum associarem os significados presentes às inscrições confessionais.

Collins, tendo como base essas inscrições confessionais, ainda observa a descrição de λύτρον e “muitos” no v. 45. Os prisioneiros de Deus por causa de seus delitos poderiam ser os “muitos” descritos em Mc 10,45.²⁷² Nesse caso, a morte de Jesus logra um sentido do favor de Deus para os “muitos” como um tipo de compensação pelas culpas. Há também os prisioneiros que poderiam estar nestas condições por doenças ou endemoninhados, ou outra adversidade. Esses infortúnios eram vistos pelos antigos como uma punição que Deus realizava por causa dos pecados ou espíritos malignos que Deus permitia vir sobre um determinado cidadão. Curas e exorcismos no Evangelho de Marcos ganhavam um sentido grande e relevante.

A autora, assim, conclui que o grupo de palavras λύω nos períodos helenístico e romano não está relacionado somente com a transação de soltura entre os seres humanos, isto é, resgate de escravos ou soldados, mas também entre os seres humanos e os deuses. Pessoas eram liberadas a partir de um rito e os delitos eram perdoados ou expiados. Mc 10,45 está ligado à passagem de Mc 14,24, na qual o sangue de Jesus derramado é mencionado em favor de muitos. Em sua concepção, ambos os versículos são interpretados pelos familiarizados com os cultos helenísticos de forma ritual expiatória. A morte de Jesus é vista de modo metafórico como uma expiação por muitos.²⁷³

Thiessen concorda com a teoria de Collins a respeito do culto e a linguagem estarem inseridas no contexto da palavra λύτρον em Mc 10,45, porém ele vai além, afirmando que em primeiro plano o contexto deste versículo contrasta o governo do Filho do homem com o dos líderes gentios.²⁷⁴ Thiessen também afirma que o título Filho do homem deriva de Dn 7,13-14. Para ele, esse título tem

²⁷¹ COLLINS, A.Y., *The Signification of Mark 10:45 Among Gentile Christians*, p. 381.

²⁷² COLLINS, A.Y., *The Signification of Mark 10:45 Among Gentile Christians*, p. 381.

²⁷³ COLLINS, A.Y., *The Signification of Mark 10:45 Among Gentile Christians*, p. 382.

²⁷⁴ THIESSEN, M., *The Many for One or One for the Many?* p. 451-452

conotações reais. E isso lhe serve de apoio para associar o dito do resgate com o discurso político greco-romano.²⁷⁵

O autor parte do pressuposto de que o Evangelho de Marcos foi escrito no contexto do império romano. Ele acredita que certos discursos no contexto greco-romano, como é o caso de Sêneca em sua obra *De Clementia* (55-56 d.C.), serviu de contexto para o evangelista Marcos escrever a respeito da morte de Jesus como um resgate em Mc 10,45.²⁷⁶

Nesse artigo, ele ressalta que Sêneca enfatiza a importância do cultivo da virtude de clemência do governo ao lidar com seus súditos. No meio do tratado, o autor explicita uma relação entre o império e o imperador e argumenta que o governante é o que mantém unido o estado. Compara a relação imperador-estado com o corpo humano, sendo a mente o imperador e o estado o corpo.²⁷⁷ Um dos conselhos que Sêneca dirige a Nero é para ele não se preocupar com os muitos que sacrificam suas vidas em seu nome.²⁷⁸ A disposição de sacrificar muitas vidas por um governante contrasta o dito de resgate em Mc 10,45, onde o Filho do homem (um) dá sua vida por muitos. Com isso, Thiessen afirma que o dito do resgate em Mc 10,45 é para repudiar esse discurso greco-romano de governo. Um dos argumentos de Sêneca que Thiessen descreve para apoiar sua ideia é:

Eles protegem seu sono com vigílias noturnas. Eles defendem seus flancos com uma barreira à volta. Nas incursões de perigo, eles se colocam em seu caminho. Esta unanimidade entre povos e cidades oferecer amor e proteção aos seus reis lançando-a si mesmos e todos eles vão onde quer que a segurança do seu rei exija não é sem razão. Não é falta de autovalorização ou de sanidade quando muitos milhares enfrentam a espada por um indivíduo e quando com muitas mortes eles resgatam uma vida às vezes de um homem idoso fraco.²⁷⁹

Seeley observa, em seu artigo, que o texto de Mc 10,41-45 foi composto de ideias helenísticas e clássicas no que tange ao verdadeiro rei.²⁸⁰ Ele apresenta uma combinação entre serviço e governo, na qual o tratado de realza de Díon Crisóstomo (40-112 d.C.) descreve que é Zeus quem concede o ofício de reinar para o rei. Consequentemente, esse rei deveria planejar e estudar o bem-estar de

²⁷⁵ THIESSEN, M., *The Many for One or One for the Many?* p. 452.

²⁷⁶ THIESSEN, M., *The Many for One or One for the Many?* p. 448-449.

²⁷⁷ BRAUND, S., *Seneca* 1.3.5, p. 101.

²⁷⁸ THIESSEN, M., *The Many for One or One for the Many?* p. 457-458.

²⁷⁹ BRAUND, S., *Seneca* 1.3.3-4, p. 101 (tradução nossa).

²⁸⁰ SEELEY, D., *Rulership and Service in Mark 10:41-45*, p. 234.

seus súditos.²⁸¹ Seeley argumenta ainda que o termo λύτρον em Mc 10,45 tem o sentido de uma morte substitutiva e não paradigmática, como descrito no comentário de Epicteto (55-135 d.C.) sobre a morte de Diógenes, governante cínico²⁸² e servo, pelo seu país.²⁸³

Sendo assim, para o autor, a palavra resgate está carregada de um sentido de libertação e afirma que o termo possa ser um eco de Paulo (Rm 6,16-23), ressaltando que Marcos não abordou a noção cúltica e mística da palavra, como Paulo a utiliza. O autor apresenta algumas nuances de Mc 10,38-39 com 1Cor 11,27-29, em que Paulo apresenta o cálice como a união do corpo, enquanto Marcos o apresenta num contexto de martírio.²⁸⁴

Uma pesquisa de Pitre a respeito do dito de resgate está voltada para um contexto bíblico profético do AT, especificamente no livro de Daniel.²⁸⁵ Ele afirma que o objetivo do sofrimento de Jesus é para expiação dos pecados de Israel e que o perdão concedido ao povo judeu resulta no fim do exílio. Neste contexto, o vocábulo resgate, para o autor, significa o fim do exílio. Os muitos são as tribos perdidas de Israel. Quanto a isto, o autor ainda acrescenta: [...] “ele dará sua vida, em uma espécie de nova Páscoa, para acarretar um novo Êxodo: o retorno do Exílio”.²⁸⁶

Breen afirma a importância de conservar a ideia de pagamento no dito do resgate para que os leitores reconheçam sua dívida. A satisfação desta dívida era a própria vida de Cristo.²⁸⁷

Por fim, podemos chegar à conclusão de que λύτρον é o preço de resgate. Nesse sentido, são possíveis outros significados tendo em vista textos bíblicos e extrabíblicos, nos quais o vocábulo aparece. Sendo assim, seria boa a interpretação de expiação em Mc 10,45, tendo em vista a expressão “doar a vida”, aludindo a Is 53,12, apresentando o significado da morte voluntária de Jesus. O sangue dele é o pagamento e serve para expiação. Enquanto os judeus cristãos têm

²⁸¹ SEELEY, D., *Rulership and Service in Mark 10:41-45*, p. 236.

²⁸² O termo cínico neste contexto é filosófico e está diretamente relacionado aos adeptos do cinismo. Diógenes, um dos que representava a escola cínica, pregava uma filosofia de vida simples de acordo com a natureza. Quanto ao seu sentido moral, o cinismo consistia no desprezo a convenções, conveniências e opiniões públicas (JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D., *Cinismo*, p. 46).

²⁸³ SEELEY, D., *Rulership and Service in Mark 10:41-45*, p. 246.)

²⁸⁴ SEELEY, D., *Rulership and Service in Mark 10:41-45*, p. 24

²⁸⁵ PITRE, B., *The historical Jesus, the great tribulation and the end of the exile*, p. 507.

²⁸⁶ PITRE, B., *The historical Jesus, the great tribulation and the end of the exile*, p. 517.

²⁸⁷ BREEN, J.D., *The Ransom Saying (Matt 20:28)*, p. 60.

base para acreditar na morte de Jesus como expiação, os cristãos familiarizados com os cultos helenísticos romanos também poderiam compreender a morte de Jesus por este âmbito.

4.8 Salvação no evangelho de Marcos

Pode-se conceituar a salvação no evangelho de Marcos como sendo um evento progressivo.²⁸⁸ Então, é preciso assumir, com Combrink, que os eventos de uma cura física, libertações ou perdão de pecados certamente tratam de ultrapassar limites variados e evidenciar a salvação de Deus como uma preservação da vida em face da morte. Para Green, os milagres de Jesus relatados por Marcos são obras que apontam para o Messias, isto é, sinais de salvação de Deus no mundo são demonstrados nas atitudes portentosas de Jesus.²⁸⁹

De acordo com Van der Watt, pode-se dizer que o Evangelho de Marcos revela a presença de Jesus como essencial para assegurar a salvação, quando esta transmite segurança e bem-estar aos discípulos.²⁹⁰ Neste contexto, fica claro que sua ausência causa neles transtornos relacionados a perigos (Mc 2,18-20; 13,1-37; 14,27). O autor alega que a presença de Jesus como salvífica no Evangelho de Marcos é demonstrada pelo poder do Espírito em Jesus (Mc 1, 9-11). Isso se manifesta nas curas e exorcismos (Mc 7, 31-37), enfim, em Jesus como mediador do reino (Mc 1,13; 6, 30-44; 8, 1-9; 14,25). Em todo esse processo, de modo mais restrito e específico, a salvação no evangelho de Marcos é apresentada com o verbo σῶζω.²⁹¹

Assim, revestem-se de particular importância os dois sentidos do verbo: tanto de salvar alguém da morte, quanto de trazer um bem-estar físico (Mc 5,28. 34; 6,56; 8,35; 10,52).²⁹² Sob essa ótica, σῶζω ganha particular relevância, pois também diz respeito a uma salvação futura (Mc 8,35; 10,26; 13,13, 20); o reino escatológico de Deus também é evidenciado no evangelho de Marcos (Mc 1, 14-15; 9,47; 10, 24-25). É importante considerar que a ideia de salvação em Marcos é também apresentada pelo termo λῦτρον em Mc 10,45. Como descrito por Watt,

²⁸⁸ COMBRINK, B. H.J., *Salvation in Mark*, p. 61.

²⁸⁹ GREEN, E. M., *The meaning of salvation*, p. 120.

²⁹⁰ VAN DER WATT, J. G.; DU TOIT, D. S., *Salvation*, p. 826-828.

²⁹¹ O verbo σῶζω aparece em Mc 3,4; 5,23.28.34; 6,56; 8,35; 10,26. 52; 13,13-20; 15,30 -31.

²⁹² Quanto à salvação da morte, vide Mc 3,4; 5,23; 8,35; 10,26; 13,13-20; 15, 30-31.

λύτρον significa pagamento de compensação com base nos textos da LXX (Ex 21,30; Nm 35, 31-32; Pr 6, 34-35).

Para Hultgren, a salvação de Deus pode ser vista tanto no âmbito terreno como em um aspecto escatológico.²⁹³ Assim, são relevantes as curas descritas nos sinóticos, nas quais prevalece um caráter de salvação neste plano terreno (Mt 9,22; Mc 5,21-34). É capital o conceito de salvação vista de uma forma ampliada e não vista por um aspecto somente.

É importante, como afirma Utrini, não tomar os milagres descritos em Marcos isoladamente, pois essa atitude levaria à incompreensão da real identidade de Jesus. Marcos parece querer equilibrar a teologia da glória com o tema do sofrimento e da cruz. Porém, não se pode negar que os milagres sejam um aspecto importante no ministério de Jesus, segundo Marcos. É exatamente aí que Jesus experimenta sua profunda compaixão pelo homem necessitado. Longe de serem exhibições gratuitas de poder, os milagres no segundo evangelho têm uma finalidade precisa: querem revelar algum aspecto da identidade e da missão de Cristo. Dessa forma, os atos de poder podem também ser vistos como outro lado da pregação de Jesus.²⁹⁴

Pode-se dizer que a salvação no meio cristão é a saída de um estágio negativo para um positivo.²⁹⁵ Neste contexto, o ser humano necessita da presença de um agente externo para receber sua devida salvação. Destaca-se aqui a pessoa de Cristo, que é o agente da salvação dos pecados humanos. Isso porque o homem por si só é incapaz de se salvar das ofensas cometidas contra Deus.

Conforme demonstrado acima, pode-se dizer que a salvação de Deus no evangelho de Marcos é ampla. Neste contexto, fica claro que ele auxilia o aflito diante das intempéries da vida. Daí a percepção de um salvador na narrativa marcana, que cura, liberta e resgata o homem. Jesus é a própria salvação de Deus. Assim, Combrink afirma que “no papel de salvador, Jesus fornece a salvação em um sentido mais restrito como cura e em um sentido mais amplo como salvação do pecado”.²⁹⁶

Conforme Markusse, pode-se dizer que no Evangelho de Marcos a mensagem da salvação está implícita no seguimento dos discípulos após Jesus até

²⁹³ HULTGREN, A. J., *Salvation*, p. 216.

²⁹⁴ UTRINI, H. C.S., “E teve compaixão deles (Mc 6,34)”, p. 153-154.

²⁹⁵ MOREAU, D., *Clarifying the Concept of Salvation*, p. 393.

²⁹⁶ COMBRINK B. H.J., *Salvation in Mark*, p. 62.

a sua morte.²⁹⁷ Neste contexto, fica claro que o sofrimento e a morte de Cristo são o caminho da salvação. O mais preocupante, contudo, é constatar que os discípulos não compreenderam o caminho de Jesus por esses termos. Não é exagero afirmar que a escolha de seguir a Cristo está diretamente relacionada ao abandono da vontade do discípulo, para tomar sobre si a vontade de Deus em todo esse processo, tendo como o exemplo a vida de Jesus e sua obediência a Deus.

O discipulado é aprofundado no sentido de que sua possibilidade é entendida como um milagre. Isso foi sugerido pela restauração da visão ao cego em 8,22-26, imediatamente precedendo a primeira passagem do Filho do homem e o discipulado; mas ele torna-se mais explícito em Marcos 10. A salvação é impossível para os seres humanos deixados por conta própria, mas é totalmente possível com Deus (10,24-27). Marcos 10,45 apresenta o fundamento histórico-salvífico concreto e objetivo para a entrada no reino: o Filho do homem dá a sua vida como um resgate. Em seguida, a seguinte história (10,46-52) identifica em outros termos o lado objetivo da salvação - a poderosa palavra de cura de Jesus - e também dramatiza a ocorrência da salvação no indivíduo humano - a recepção da visão.²⁹⁸

Telford, assim, deixa claro que antes das predições da paixão em Marcos há uma moldura de duas narrativas de cura dos cegos. Isso faz com que o discipulado ocorra no âmbito do milagre. Sabe-se que somente Jesus pode abrir os olhos do coração ou da percepção, para que realmente vejam que o caminho da salvação passa pelo sofrimento e pela morte do Messias; além disso, a entrega de Jesus de si mesmo à morte em Mc 10,45 abre as portas para a salvação do homem.

Vê-se, pois, que a salvação em Marcos é compreendida de modo bem abrangente, indo desde o âmbito de uma cura física ou perdão de pecados, até mesmo compreendida numa esfera escatológica de salvação. Pode-se perceber que a salvação de Deus para os discípulos pode ser encontrada no caminho da obediência a Jesus. Nesse sentido, é possível, quando os discípulos seguem a Jesus, que eles estejam negando a si mesmos e indo após Jesus, recebendo a salvação de Deus em seguir os passos de Jesus, e isto implica o sofrimento e a morte (Mc 8,35).

Como diz Utrini, “definitivamente para os discípulos o messianismo combinava mais com o poder do que com a cruz.”²⁹⁹ Não obstante isso, embora

²⁹⁷ MARKUSSE, G., *Salvation in the Gospel of Mark*, p. 44.

²⁹⁸ TELFORD, W.R., *Writing on the Gospel of Mark*, p. 203 (tradução nossa).

²⁹⁹ UTRINI, H.C.S., *Entre o gládio de César e a cruz de Cristo*, p. 532.

por caminhos para eles desconhecidos, estavam sendo preparados para darem a sua vida à semelhança do Mestre.

Por fim, quando se comenta o texto de Mc 10,45, embora se fale de resgate, de algum valor dado por uma coisa (ou alguém) no lugar de outra, não convém exagerar na metáfora do “preço”. Nesse sentido, a doutrina de Anselmo de Canterbury (séc. XI-XII) que explicava a obra de Cristo como consequências de causas necessárias (*rationibus necessariis*) serviu de base para certos exageros e distorções.

Pelo pecado do homem, dirigido contra Deus, a ordem da justiça foi infringida de uma maneira infinita, e Deus foi infinitamente ofendido. Na base dessa conclusão está a ideia de que a gravidade da ofensa se orienta no ofendido. (...) O peso da ofensa varia, portanto, de acordo com o objeto da ofensa. Como Deus é infinito, também é ofensa cometida contra ele pelo pecado da humanidade tem um peso infinito. O direito violado precisa ser restabelecido, porque Deus é um Deus da ordem e da justiça, ou melhor, ele é a própria justiça. Como a medida da ofensa é infinita, exige-se também uma reparação infinita. Ora, o ser humano não é capaz de oferecer uma reparação infinita. Apesar de ser capaz de uma ofensa infinita, ele não tem como pagar com uma reparação infinita, porque, como ser finito, ele sempre só pode oferecer algo que seja finito. A sua força destruidora ultrapassa a sua capacidade de construir. (...) Nesse ponto, Anselmo aponta para a figura de Cristo. A sua resposta afirma, então: Deus mesmo corrige a injustiça; mas ele não recorre simplesmente a decretação de uma anistia (apesar de ter essa possibilidade), porque essa não superaria intrinsecamente o acontecido. Então o Deus infinito se torna ele próprio ser humano, e como ser humano que faz parte do gênero dos ofensores, mas que possui também o poder de reparação infinita que é negada ao ser humano comum, ele presta o desagravo exigido.³⁰⁰

Entretanto, como assevera Ratzinger, por mais que essa teoria tenha conseguido captar os elementos bíblicos e humanos decisivos, é também fato que a lógica desse sistema distorce as perspectivas, criando uma imagem medonha de Deus.³⁰¹ Afinal, um Deus que seja aplacado em sua ira, apenas após ter recebido o preço pago pela ofensa sofrida, não condiz com aquele Pai amoroso revelado por Jesus. Por isso, em vez de se insistir no preço pago, convém ressaltar a suprema doação de Jesus que afronta livremente a morte. Por outro lado, Deus testemunha seu amor e infinita misericórdia ao acolher a humanidade.

Não se trata, portanto, de vingança ou mesmo de satisfação pelo pecado, mas sim de uma intervenção misericordiosa e salvífica. A salvação é oferecida e realizada pelo próprio Deus através de Jesus, ao homem necessitado. “É Deus

³⁰⁰ RATZINGER, J. Introdução ao Cristianismo, p. 173.

³⁰¹ RATZINGER, J. Introdução ao Cristianismo, p. 174.

mesmo quem realiza a expiação pelos pecados dos homens através da obediência do Filho”.³⁰² Portanto, mais do que um ato simplesmente jurídico, trata-se da manifestação de sua bondade e compaixão, tal como nunca se viu na história da humanidade.

³⁰² BELANO, A. Il Vangelo secondo Marco, p. 744.

5. CONCLUSÃO

A presente pesquisa viabilizou uma análise do serviço do Filho do homem e a teologia da redenção segundo Mc 10,41-45, o objeto material da pesquisa. Vê-se, pois, que a avaliação do texto através da metodologia científica permitiu uma melhor percepção, tendo em vista que as Escrituras Sagradas destinam-se tanto a leitores como a ouvintes situados em local e época distintas.

O primeiro passo foi aquele de lançar as bases para uma análise segura do texto marcano. Visto que o escopo era o de refletir sobre o serviço do Filho do homem, era natural que a primeira etapa fosse aprofundar o surgimento e o significado da expressão.

No AT, o termo admite três grupos de palavras, sendo elas: כָּפַר, גָּאַל e פָּדָה, passando de uma compreensão de resgate como soltura ou liberação para a concepção de expiação. No NT, sobretudo na presente perícopes de Mc 10,45 essa concepção é apreendida.

De modo geral, no AT, tanto em hebraico ou em aramaico, a expressão Filho do homem designa primeiramente o “homem”. Em algumas passagens poéticas da Bíblia, ela tem um sentido de fragilidade em comparação a Deus. No livro de Daniel, ela reflete um sentido coletivo, simbolizando, assim, o povo santo a quem foi concedido o domínio das nações.

Tendo assim identificado o Filho do homem servo e doador da vida em Mc 10,45, a compreensão é apreendida de modo que o serviço não faz parte apenas de um ensino da parte de Jesus. Ele se autocompreendeu dessa forma e, assim, se manifestou aos seus discípulos, porque primeiro se via como servo de Deus ou enviado para uma determinada missão.

A seguir, o texto foi submetido aos diversos passos do Método Histórico-Crítico. A operação da crítica textual na perícopes de Mc 10,41-45 demonstrou que não há muitas turbulências textuais, sendo estabelecido mais próximo do original o texto NA²⁸. Aparentemente, o texto foi bem transmitido. A submissão do texto à análise semântica e linguística comprovou a unidade e a coesão textual.

A crítica da forma revelou o caráter compósito do texto, apontando para repetições de vocábulos voltados para o campo semântico de governo, bem como de serviço. Houve divergências para palavras, como grande e servo. A partir de então, a estrutura do texto foi apresentada, sendo possíveis inúmeras outras.

Quanto ao gênero literário, a perícopes de Mc 10,41-45 pertence ao gênero da argumentação. Nessa passagem, em especial, a argumentação é simbulêutica, compreendida assim por aconselhamento. O objetivo é, pois, exortativo, tensionando despertar comportamentos semelhantes no seio da comunidade cristã.

A próxima etapa ocorreu com o comentário exegético do texto, que foi apresentado de forma explicativa, através de temas extraídos a partir da estrutura realizada pela crítica da forma e das relações mútuas dos elementos, considerando a mensagem transmitida do autor para os leitores de seu tempo. No mesmo capítulo, seguiu-se uma compreensão do termo *λύτρον* no AT e NT.

Como se constatou, o contexto marcano da perícopes em discussão foi marcado pelo pedido dos filhos de Zebedeu – Tiago e João – de se assentarem à direita e à esquerda de Jesus por ocasião da chegada do Reino. Apesar da indignação dos dez contra o pedido dos irmãos, ou até mesmo pelo desejo de domínio da parte dos doze, o ensino de Jesus acerca do serviço não se dá principalmente por causa desse evento. É importante ressaltar que a autocompreensão que Jesus tinha de si como servo e doador, bem como seu exemplo de obediência à vontade do Pai estão no cerne do seu aconselhamento ou ensino.

Como foi visto no texto, os discípulos, tão afeitos à mentalidade e cultura da época, que associava à figura do Messias apenas certos atributos gloriosos, precisaram forjar praticamente uma nova identidade a partir do confronto com o Mestre de Nazaré.

O exemplo de servo descrito em Mc 10,45 está contrastando o modo de governo dos líderes dos povos no v.42. O título, assim, tem conotações messiânicas, implicando que o Filho do homem reina a partir da cruz. Sobre isso, vale ressaltar aqui o contato que Marcos teve com literaturas de ideais políticos greco-romanos, o que lhe permitiu construir sua narrativa, ora censurando o sistema político, ora ressaltando os ideais presentes na literatura greco-latina acerca de um líder benéfico para a população.

Quanto a isto, foi visto que o dito do resgate em Mc 10,45 serve para repudiar certo discurso greco-romano de governo, no qual os muitos deveriam dar sua vida por um. Pode-se concluir que Marcos não faz uma boa referência à política da época, baseado tanto em sua experiência quanto em literaturas que ele certamente tinha acesso.

Pelo fato da morte de Jesus ter sido para realizar o resgate de muitos, ela, por sua vez, para Marcos, passa de um evento vergonhoso para uma morte nobre. Por ser uma entrega da parte de Jesus, Marcos a descreve dando destaque ao aspecto viril de Jesus como aquele que, governando sua própria existência, ao fazer suas próprias escolhas, assume as consequências de suas decisões, por mais trágicas que fossem.

Embora o termo salvação não apareça no evangelho de Marcos, este tem o seu modo peculiar para descrevê-la. O resgate, no contexto do evangelista, era conhecido também em relação a Deus e os homens, e não somente como liberação de soldados ou escravo.

O termo λύτρον, por si, não remete primeiramente ao um conceito sacral, e isto se verifica nas múltiplas compreensões para o vocábulo, sendo uma delas a expiação. A salvação de Deus é a pessoa de Jesus, bem como sua obra de servo em se entregar em resgate. Sua vinda é encarada como sua missão, ele veio para servir.

O serviço é uma comissão da parte de Deus para Jesus. O conceito de *diakonia* não é algo engessado, a ponto de estar direcionado somente para questões eclesiais ou servir à mesa, por exemplo. Já naquela época, segundo o autor, pessoas comissionadas por entidades ou homens de proeminência na sociedade eram chamados de δούκονος. Servo ou escravo de Deus neste contexto significava honra, tendo em vista que ele representa uma autoridade. Jesus, em Mc 10,45, é esse servo comissionado por Deus.

Sendo assim, os objetivos da pesquisa foram alcançados e a compreensão do vocábulo servir não é mais tão desconcertante, tendo em vista que Jesus ensina de si mesmo a essência de servo. Não era apenas um ensino, era principalmente sua autocompreensão como servo que o fazia ensinar sobre serviço.

Ao final do percurso, permanece o impacto com um texto de beleza e profundidade ímpares. Por um lado, o evangelista ajuda a contemplar essa ação totalmente gratuita de Deus de salvar todos os homens, não se poupando, ao entregar seu Filho amado. Esse Filho, por sua vez, não retrocede no amor. E a consequência de sua fidelidade ao Pai e aos homens é a cruz.

Por outro lado, fica aquele apelo aos discípulos de entenderem e imitarem o serviço do Mestre. Como foram ditas repetidas vezes, os discípulos precisaram aprender um novo jeito de ser, uma nova postura diante de Deus e diante dos

homens, seus irmãos. Seguir Jesus comporta inevitavelmente uma mudança de paradigmas e de esquemas mentais pré-estabelecidos. A lógica da lei do mais forte aqui não tem espaço. O apreço das pessoas por aquilo que elas têm, e não por aquilo que são também se demonstra totalmente contrário à lógica do Reino.

Após o discurso de Jesus em Mc 10,41-45, parece que os discípulos ainda não estavam plenamente convencidos do ensinamento do Mestre. Isso se evidencia, por exemplo, no diálogo de Jesus com os Doze por ocasião da última ceia. Depois de anunciar a traição de Judas (Mc 14,18), Jesus anuncia que até mesmo Pedro o renegará (Mc 14,30). Este, por sua vez, retruca Jesus dizendo: “Mesmo que tivesse de morrer contigo, não te negarei” (Mc 14,31).

A fala de Pedro, aparentemente bem-intencionada, revela o total descompasso que havia entre os pensamentos do Senhor e o dos discípulos. Jesus nunca pediu que os discípulos morressem por ele, mas sim que estivessem dispostos a dar a vida como ele. Esta é a pedra de toque que manifesta o autêntico discípulo.

O tema não foi esgotado com a dissertação. Muitas outras frentes poderiam ser abertas, por exemplo, a relação dessa perícopes com outros textos marcanos ou mesmo outros textos neotestamentários. Além disso, um mesmo texto, quando visitado a partir de diferentes metodologias, pode oferecer resultados bastante surpreendentes. Assim, este trabalho serviu para captar a riqueza da reflexão das primeiras comunidades cristãs que, desde muito cedo, proclamaram Jesus como seu Redentor.

6.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1

Fontes

ALAND, K. et al. **Novum Testamentum Graece**. 28ª Edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

KITTEL, R. et al. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft / Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

RAHLFS, A. (ed.). **Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpreters**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

6.2

Obras

ABBOTT, E. A. **Johannine Vocabulary: a comparison of the words of the fourth gospel with those of the three**. London: Adam and Charles Black, 1905.

ABBOTT, E. A. **Johannine Grammar**. London: Adam and Charles Black, 1906.

ACHTEMEIER, P. J. Gospel of Mark. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, v. 4, 1992. p. 541-557.

AMARAL, J. V. do. A Cristologia no Evangelho de Marcos: Possibilidade para compreender “Quem é Jesus?”. **Contemplação**, v. 2, p. 1-12, 2011.

ANDREJEVS, O. The Background of the Term “Son of Man” in Light of Recent Research. **The Expository Times**, [s. l.], v. 130, n. 11, p. 477-484, 2019.

ARENS, E. **The Elthon-Sayings in the Synoptic Tradition: A historico-critical Investigation**. Universitätsverlag: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

ARNDT, W. et al. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 3º. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

AVERBECK, R. E. כפר. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. 1º. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 2, 2011. p. 689-708.

BALZ, H. R. προσκαλέομαι. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, v. 3, 1990. p. 172-173.

BAMMEL, E. Erwagungen zur Eschatologie Jesu, *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlín, 1964, 3-32.

BARTON, S. C. Social Values and Structures. In: EVANS, C. A.; PORTER, S. E. (Eds.). **Dictionary of New Testament background: a compendium of contemporary biblical scholarship**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000. p. 1127-1134.

BAUCKHAM, R. J. Christology. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. (Eds.). **Dictionary of Jesus and the Gospels**. 2°. ed. Downers Grove/Nottingham: IVP Academic, 2013. p. 125-134.

BELANO, A. **II Vangelo secondo Marco**: traduzione e analisi filologica. Roma: Aracne, 2008.

BÉRANGER, J. Le refus du pouvoir: Recherches sur l'aspect idéologique du principat. **Museum Helveticum**, v. 5, n.3, p. 178-196, 1948.

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

BOCK, D. L. Did Jesus connect Son of Man to Daniel 7?: a short reflection on the position of Larry Hurtado. **Bulletin for Biblical Research**, [s. 1.], v. 22, n. 3, p. 399–402, 2012.

BOCK, D. L. Son of Man. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. (Eds.). **Dictionary of Jesus and the Gospels**. 2°. ed. Downers Grove/Nottingham: IVP Academic, 2013, p. 894-900.

BORNKAMM, G. **Jesus of Nazareth**. London: Hodder & Stoughton, 1960.

BLACK, M., The Son of Man Problem in Recent Research and Debate. **The John Rylands Library** 45, p. 305-318, 1962-63.

BLACK, M. The Messianismo of the Parables of Enoch: Their Date and Contribution to Christological Origins. In: CHARLESWORTH, J. H et al. **The Messiah**. Minneapolis: Fortress, 1987, p. 162.

BRATCHER, R. G.; NIDA, E. A. **Mark: A Translator's Handbook on the Gospel of Mark**. New York: United Bible Societies, 1993.

SENECA. **De Clementia**. Nova York: Oxford University Press, 2009.

BREEN, J. D. The Ransom Saying (Matt 20:28): A Fresh Perspective. **The Journal of Inductive Biblical Studies**, v. 4, p. 32–60, 2017.

BROWN, C. λύτρον κτλ. In: BROWN, C.; COENEN, L. (Orgs.) **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2°. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1986-1996.

BRUCE, F. F. “The Background to the Son of Man Sayings”. In: ROWDON, H. H. (ed.) **Christ The Lord**. Studies in Christology presented to Donald Guthrie. Leicester: InterVarsity, 1982, p. 50-70.

BÜCHSEL, F. ἀλλάσσω κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Eds.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p. 251- 259.

Büchsel, F.. αντί. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. Editora Cultura Cristã, 2013. p. 68–69.

BÜCHSEL, F. λύω κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Eds.). **Theological Dictionary of the New Testament**. electronic ed. ed. Grand Rapids: Eerdmans, v. 4, 1964. p. 335-356.

BÜCHSEL, F. ἰϋō etc. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. 1°. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2013. p. 603-606.

BURKETT, D. **The Son of Man Debate: A History and Evaluation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BULTMANN, R. **Historia de la Tradición Sinoptica**. Salamanca: Ediciones Sigüeme, 2000.

BULTMANN, R. **Theology of the New Testament**. Waco, Texas: Baylor University Press, 2007.

CARAGOUNIS, C. C. ἰϋ. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, v. 1, 2011. p. 649-655.

CLARKE, A. D. Slave, Servant. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. (Eds.). **Dictionary of Jesus and the Gospels**. 2°. ed. Downers Grove/Nottingham: IVP Academic, 2013, p. 869-874.

CLINES, D. J. A., ἰϋ I, **The Dictionary of Classical Hebrew**, vol. 2. Sheffield: Sheffield Academic Press/Sheffield Phoenix Press, 1995.

COLLINS, A. Y. From Noble Death to Crucified Messiah. **New Testament Studies**, v. 40, n. 4, p. 481–503, 1994.

COLLINS, A. Y. The Signification of Mark 10:45 among Gentile Christians. **Harvard Theological Review**, v. 90, n. 4, p. 371–382, 1997.

COLLINS, A. Y. Finding Meaning in the Death of Jesus. **The Journal of Religion**, v. 78, n. 2, p. 175–196, 1998.

COLLINS, A. Y. Mark's interpretation of the death of Jesus. **Journal of Biblical Literature**, v. 128, n. 3, p. 545–554, 2009.

COLLINS, J. N. **Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources**. New York: Oxford University Press, 1990.

COLPE, C. υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. In: KITTEL, G.; GERHARD, F.; BROMILEY, G. W. (Eds.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmanns, 1985. p. 1216-1224.

COLPE, C., hó huiós tou anthrōpou. In: KITTEL G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã. p.612-622.

COMBRINK, H. J. B. Salvation in Mark. In: VAN DER WATT, J. G. **Salvation in the New Testament: Perspectives on soteriology**. Leiden/Boston: Brill, v. 121, 2005, p. 33-66.

COPPENS, J. **La Relève Apocalyptique Du Messianisme Royal: Le Fils De l'Homme Néotestamentaire**. Leuven: Leuven University Press, 1981.

CORRIENTE, F.; PIÑERO, A. Libro 1 de Henoc. In: MACHO, A. D. **Apócrifos del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, Tomo IV, 1984. p. 71-72.

CONZELMANN, H. **Grundriss der Theologie des Neuen Testaments**. Munich: Kaiser, 1967.

CULLMANN, O. **The Christology of the New Testament**. Philadelphia: Westminster, 1959.

DANOVE, P. The rhetoric of the characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark. **Biblica**, v. 84, n. 1, p. 16–34, 2003.

DEMOSTHENES. **Orations**, Volume II: Orations 18-19: De Corona, De Falsa Legatione. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

DENNIS, J. Death of Jesus. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. (Eds.). **Dictionary of Jesus and the Gospels**. 2°. ed. Downers Grove; Nottingham, England: IVP Academic; IVP, 2013. p. 172-190.

DESILVA, D. A. Honor and Shame. In: EVANS, C. A.; PORTER, S. E. (Eds.). **Dictionary of New Testament Background: a compendium of contemporary biblical scholarship**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000. p. 518-522.

DESILVA, D. A. **Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture**. Downers Grove: IVP Academic, 2000.

DESILVA, D. A. Honor and Shame. In: ALEXANDER, T. D.; BAKER, D. W. (Orgs.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003. p. 432.

DEWELL, J. B. Know as Servants: Social Identity Theory and Mark 10:35-45. In: SCJ CONFERENCE, 18. **Conference Acts and Paul: Another Look**. Stone-Campbell Journal Conference, 2019.

DOWD, S. E.; MALBON, E. S. The significance of Jesus' death in Mark: narrative context and authorial audience. **Journal of Biblical Literature**, v. 125, n. 2, p. 271–297, 2006.

EDWARDS, J. R. **The Gospel according to Mark**. Grand Rapids/Leicester: Eerdmans/Apollos, 2002.

EVANS, C. A. Mark. In: DUNN, J. D. G.; ROGERSON, J. W. (Orgs.). **Eerdmans Commentary on the Bible**. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

EVANS, C. A.; NOVAKOVIC, L. Typology. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. (Eds.). **Dictionary of Jesus and the Gospels**. 2°. ed. Downers Grove, IL; Nottingham, England: IVP Academic; IVP, 2013. p. 986-990.

FITZMYER, J. A. **Aquele que há de vir**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

FOERSTER, W. éxestin etc. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. 1°. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2013. p. 262-265.

FOERSTER, W.; QUELL, G. kýrios etc. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. 1°. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2013. p. 539-547.

FRANKEMÖLLE, H. ἀντί. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, v. 1, 1990. p. 108-109.

GARRETT, J. K. Knowledge. In: MANGUM, D., et al. **Lexham Theological Wordbook**. Bellingham: Lexham Press. Software Bíblico Logos, 2014.

GOLDINGAY, J. E. Daniel. In: HUBBARD, D. A.; BARKER, G. W.; WATTS, J. D. W.(Eds.) **Word Biblical Commentary**. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, v. 30, 1989.

GORMAN, M. J. The Work of Christ in the New Testament. In: MURPHY, F. A.; STEFANO, T. A. (Eds.). **The Oxford Handbook of Christology**. New York: Oxford University Press, p. 72-84.

GOULD, E. P. **A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Mark**. New York: C. Scribner's Sons, 1922.

GREEN, E. M. **The meaning of salvation**. Vancouver: Regent College Publishing, 2000.

GREEN, J. B. Death of Christ. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Eds.). **Dictionary of Paul and his Letters**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993. p. 201-209.

HAAG, H. מִלְכָּם. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J. (Eds.). **Theological dictionary of the Old Testament**. Stuttgart: William B. Eerdmam Publishing Co, v. 2, 1972. p. 159-165.

HAHN, F. Figlio dell'uomo. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds). **Dizionario Esegético del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 1702-1710.

HAMILTON, V. P. מִלְכָּם - Homem. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, v. 1, 2011. p. 379-381.

HARTMAN, L. F.; DI LELLA, A. A. Daniel. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E.(Eds.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007. p. 809-826.

HASLAM, S. A.; REICHER, S. D.; PLATOW, M. J., **The New Psychology of Leadership: Identity, Influence and Power**. Hove: Psychology Press, 2011.

HENDRIKSEN, W. **Marcos**. 2º. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

HENGEL, M. The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period. In JANOWSKI, P.; STUHLMACHER, P. **The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources**. Grand Rapids: Eerdmans , 2004, p.94

HERÓDOTO. **História**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HESS, K. διακονέω κτλ. In: BROWN, C.; COENEN, L. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2º. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2341-2348.

HIGGINS, A. J. B. **Jesus and the Son of Man**. London: James Clark & Co Cambridge, 1964.

HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOOKE, M. D. **The Son of Man in Mark**. London: SPCK, 1967.

HORSLEY, G. H. R. **New Documents illustrating early Christianity**. A review of the Greek inscriptions and papyri published in 1978. Sydney: Macquarie University, 1983.

HUBBARD, R. L. J. ἄλλ. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. 1°. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2011. p. 765-769.

HUBBARD, R. L. J. ἄλλ. In: VANGEMEPEN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. 1°. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 3, 2011. p. 575-580.

HULTGREN, A. J. Salvation: Its Forms and Dynamics in the New Testament Dialog. **A Journal of Theology**, v. 45, n. 3, p. 215-222, 2006.

JAKOBSON, A.; COTTON, H. M. Caligula's Recusatio Imperii. **Historia Zeitschrift für alte Geschichte**, v.34. n. 4, p. 497-503, 1985.

JEREMIAS, J. **New Testament Theology: The Proclamation of Jesus**. New York: Charles Scribner's sons, 1971.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. Cinismo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p.46.

KERTELGE, K. λύτρον. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, v. 2, 1990. p. 364-366.

KGATLE, M. S. Servant Leadership: Son of Man as Minister and Life Giver in Mark 10.45. **Journal of Pentecostal Theology**, v. 26, n. 2, p. 286-298, 2017.

KITTEL, G. ακούω etc. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. 1°. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2013. p. 38-40.

KRUSE, H. Compositio libri Danielis et idea Filii Homini. **Verbum Domini**, v. 37, p. 193-211, 1959.

LAMPE, P. Social welfare in the greco-roman world as a background for early christian practice. **Acta Theologica**, v. 23, p. 1-28, 2016.

LEIVESTAD, R. Exit the Apocalyptic Son of Man. **New Testament Studies**, v. 18, n. 3, p. 243-267, 1972.

LOPES, H. D. **Marcos: O Evangelho dos Milagres**. 2°. ed. São Paulo: Hagnos, 2012.

MALINA, B. J. Patronage. In: PILCH, J. J.; MALINA, B. J. **Biblical Social Values and their Meaning: a handbook**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993. p. 133-137.

MALINA, B. J. **The social World of Jesus and The Gospels**. London/New York: Routledge, 1996.

MALINA, B. J. **El mundo social de Jesús y los evangelios: La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento**. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2002.

MANSON, T. W. **The Teaching of Jesus: Studies in Its Form and Content**. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

MARKUSSE, G. **Salvation in the Gospel of Mark: The Death of Jesus and the Path of Discipleship**. Eugene: Pickwick Publications, 2018.

MARSHALL, I. H. Son of Man. In: GRENN, J. B.; MCKNIGHT, S. (Eds.). **Dictionary of Jesus and The Gospels**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992. p. 775-781.

MATEOS, J.; CAMACHO, F. **El hijo del hombre hacia la plenitud humana**. Córdoba: Ediciones Castaño, 1995.

MATERA, F. J. Christ, Death of. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, v. 1, 1992. p. 923-925.

METZGER, B. M. **A Textual commentary on the Greek New Testament**. 2º. ed. London; New York: United Bible Societies, 1994.

MOLONEY, F. J. Constructing Jesus and the Son of Man. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 75 n.4, p. 719–738, 2013.

MOREAU, D. Clarifying the concept of salvation: A philosophical approach to the power of faith in christ's resurrection. **European Journal for philosophy of religion**, v. 3, n. 2, p. 387-407, 2011.

MOISÉS, M. Apotegma. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Editora cultrix, 2004.

MOYISE, S. Prophets in the New Testament. In: BODA, M. J.; MCCONVILLE, J. G. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Prophets**. Downers Grove/ Nottingham: IVP Academic/Inter-Varsity Press, 2012. p. 650-657.

MUNDLE, W. ἔρχομαι κτλ. In: BROWN, C.; COENEN, L. (Orgs.) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2º. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2657- 2663.

NEL, M. Son of man in the Gospel of Mark. **In die Skriflig**, v. 51, n.3, p. 1–9, 2017.

NICKELSBURG, G. W. E. Son of Man. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, v. 6, 1992. p. 137-150.

OMANSON, R. L.; METZGER, B. M. **A Textual Guide to the Greek New Testament: an adaptation of Bruce M. Metzger's Textual commentary for the needs of translators**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

PARKS, J. **Greek Grammatical Constructions Documentation**. Bellingham: Faithlife. Software Bíblico Logos, 2015.

PERRIN, N. **A Modern Pilgrimage in New Testament Christology**. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

PERRIN, N. **The Kingdom of God in the Teaching of Jesus**. London: SCM Press Ltd, 2012.

PITRE, B. **The historical Jesus, the great tribulation and the end of the exile: Restoration eschatology and the origin of the atonement**. Dissertação. Universidade de Notre Dame, Graduate Program in Theology. Indiana, p. 707. 2004.

POHL, A. Evangelho de Marcos. In: **Comentário Esperança**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1998.

PORTER, S. E. **Sacred Tradition in the New Testament: Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles**. Michigan: Baker Academic, 2016.

PROCKSCH, O. lýō etc. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. 1º. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2013. p. 601-602.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico. São Paulo: Loyola, 2005.

RAMOS, A. Hasmonean Dynasty. In: BARRY, J. D. (Org.). **Dicionário Bíblico Lexham**. Bellingham, WA: Lexham Press.

RAJAK, T. Dinastia Hasmoneana. In: FREEDMAN D. N. (Org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. Nova York: Doubleday, 1992. p. 67-76.

ROBERTSON, A. T. **A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research**. [s.l]: Logos Bible Software, 2006.

SCHNEIDER, G. ἀκούω. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, v. 1, 1990. p. 52-54.

SCHNEIDER, J. érchomai etc. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. 1º. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2013. p. 283-288.

SCHRAMM, T. ἐρχομαι. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Mi: Eerdmans, v. 2, 1990. p. 55-57.

SCHRENK, G. thélō, thélēma, thélēsis. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. 1º. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, v. 1, 2013. p. 352-356.

SCHWEITZER, A. **The Quest of the Historical Jesus**. New York: Dover Publications Inc, 2005.

SCHWEIZER, E. The Son of Man. **Journal of Biblical Literature**, v. 79, n. 2, p. 119-129, 1960.

SCHWEIZER, E. Son of Man again. **New Testament Studies**, v. 9, n. 3, p. 256-261, 1963.

SEELEY, D. Rulership and Service in Mark 10:41-45. **Novum Testamentum**, v. 35, n. 3, p. 234-250, 1993.

SEIFRID, M. A. Death of Christ. In: MARTIN, R. P.; DAVIDS, P. H. (Eds.). **Dictionary of the Later New Testament and its Developments**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997. p. 267-287.

SENIOR, D. Son of Man. In: FREEDMAN, D. N.; MYERS, A. C.; BECK, A. B. (Eds.). **Eerdmans Dictionary of the Bible**. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2000. p. 1242.

SHEPHERD, M. B. Daniel 7:13 and the New Testament Son of Man. **The Westminster Theological Journal**, v. 68, n. 1, p. 99-111, 2006.

SCHMIDT, N. The “son of man” in the Book of Daniel. **Journal of Biblical Literature**, v. 19, n. 1, p. 22-28, 1900.

STEIN, R. H. **The Method and Message of Jesus' Teachings**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.

SICRE DIAS, J. L. **De Davi ao Messias: Textos Básicos da Esperança Messiânica**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SHOGREN, G. S. Forgiveness: New Testament. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, v. 2, 1992. p. 831-838.

SMIT, P.-B. A. Servant leadership revisited: διακονία, masculinity and martyrdom in Mark 10:42–45. **Ecclesiology**, v. 14, n. 3, p. 284-315, 2018.

SPENCE, M. Ransom. In: FREEDMAN, D. N.; C., M. A.; BECK, A. B. **Eerdmans Dictionary of the Bible**. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2000. p. 1110.

STURZ, R. J. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. In: BROWN, C.; COENEN, L. (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2356-2371.

TAYLOR, V. **Jesus and His Sacrifice**. Londres: Macmillan, 1937.

TAYLOR, V. **The Names of Jesus**. Londres: Macmillan and Company Ltd, 1954.

TELFORD, W. R. **Writing on the Gospel of Mark**. Leiden: Brill, 2019.

THIESSEN, M. The many for one or one for the many?: reading Mark 10:45 in the Roman Empire. **Harvard Theological Review**, v. 109, n. 3, p. 447–466, 2016.

THEISSEN, G.; MERZ, A. **O Jesus Histórico: Um manual**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

TÖDT, H. E. **The Son of Man in the Synoptic Tradition**. London: S.C.M. Press, 1965.

UTRINI, H. C. S. “E teve compaixão deles (Mc 6,34)”: A novidade da caracterização de Jesus como Messias compassivo em Mc. **Atualidade Teológica**, v. 46, p. 147-161, jan./abr 2014.

UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a cruz de Cristo: Messianismo e poder temporal a partir de SI Sal 17 e de Mc 12, 13-17. **Reflexus**, v. 12, n. 20, p. 521–542, 2018.

VAN DER WATT, J. G.; DU TOIT, D. S. Salvation. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. (Eds.). **Dictionary of Jesus and the Gospels**. 2°. ed. Downers Grove/Nottingham: IVP Academic/IVP, 2013. p. 826-832.

VENARD, O. T. Christology from the Old Testament to the New. In: MURPHY, F. A.; STEFANO, T. A. (Eds.). **The Oxford Handbook of Christology**. New York: Oxford University Press, 2015. p. 21-36.

VIELHAUER, P. **Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu**. Munich: Neukirchener Verlag, 1965.

XENOFONTE. **Hellenica**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

VERMES, G. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

- VOGTLE, A. **Die "Gretchenfrage" des Menschensohnproblems**. Bilanz und Perspective (Quaestiones Disputatae 152). Freiburg: Herder, 1994.
- WALCOT, P. Honor and Shame. In: WILSON, N (Ed.). *Encyclopedia of Ancient Greece*. Routledge, 2006. 369-370
- WALLACE, D. B. **Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009.
- WALLACE-HADRILL, A. Civilis Princeps: Between Citizen and King. **Journal of Roman Studies**, v. 72, p. 32-48, 1982.
- WALTER, N. ἔθνος. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, v. 1, 1990. p. 381-383.
- WATTS, R. E. **Isaiah's new Exodus in Mark**. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- WEISER, A. διακονέω, διακονία, διάκονος. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, v. 1, 1990. p. 302-304.
- WINN, A. Son of God. In: GREEN, J. B.; BROWN, J. K.; PERRIN, N. (Eds.). **Dictionary of Jesus and the Gospels**. 2°. ed. Downers Grove, IL; Nottingham, England: IVP Academic, 2013. p. 886-894.
- WINN, A. Tyrant or Servant?: political ideology and mark 10.42-45. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 36, n. 4, p. 325–352, 2014.
- ZEVIT, Z. Structure and individual elements of Daniel 7. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 80, n. 3, p. 385–396, 1968.