



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA

Gil Alfredo da Silva

Ecce Homo (Jo 19,5b)
A expressão do homem bíblico

Dissertação Final sob orientação de
Prof. Doutor João Lourenço

Lisboa
2013

Aos meus pais,
confrades,
amigos
e professores
que tornaram possível este trabalho!

INTRODUÇÃO

Originário da ilha de São Miguel, nos Açores, onde é profundamente enraizada a devoção ao Senhor Santo Cristo, cuja festa é a máxima expressão da religiosidade popular local, compreende-se que tenhamos escolhido como tema da nossa dissertação de mestrado em teologia a passagem bíblica que serve de base à iconografia dessa devoção e festa: a do *Ecce Homo* (Jo 19,5). É de facto na imagem de Jesus Cristo, flagelado e coroadado de espinhos, que Pilatos apresenta a multidão naquele julgamento que O levará à morte, que se exprime o *Senhor Santo Cristo*. Era aliás esse o nome que, no tempo do povoamento da dita ilha, no século XV, se atribuía ao Cristo sofredor da Paixão, quer fosse representado nesse momento do julgamento de Pilatos, como é o caso da devoção a que me refiro, ou já crucificado, como é o caso do Santo Cristo da Praia do Almojarife, na ilha do Faial, sempre nos Açores.

Existem nomeadamente nos Açores também outras denominações da piedade popular para representar o Jesus da Paixão, como é o caso do *Senhor Bom Jesus* da freguesia de São Mateus, na ilha do Pico, e a do *Senhor da Pedra*, na igreja Matriz da Vila Franca do Campo em São Miguel, ambos representando o Jesus flagelado e, por insinuarem uma apresentação pública, implicitamente se podem considerar também expressão do *Ecce Homo*.

No estudo que nos propomos fazer, mais do que seguir um percurso ou preocupação de religiosidade popular ou de iconografia cristã e relativa arte, ou a até mesmo de teologia dogmática, propriamente dita, seguiremos um itinerário de perspectiva bíblica. Procurando e analisando o que a exegese bíblica produziu sobre o *Ecce Homo*, o que faremos na terceira parte, precederemos essa síntese com um percurso bíblico sobre a realidade do *homem*: o homem autêntico, referência para todos os homens na sua relação com Deus. Na primeira parte, percorreremos o Antigo Testamento, começando pelo

Gênesis, onde na tipologia de Adão, a Sagrada Escritura faz a sua leitura do homem – sua natureza, sentido e finalidade – para, depois, nos determos de modo especial na noção de *filho do Homem* do livro de Daniel, na do *servo de Yahwé* do Dêutero-Isaias e no *homem orante* dos Salmos. Na segunda parte, faremos esse percurso no Novo Testamento, onde a relação do homem com Deus ganha uma densidade maior em Jesus Cristo, Homem e Deus, revelador de Deus Pai. Nesta segunda parte, centrar-nos-emos sobretudo no Evangelho de São João, com uma especial referência à encarnação de Jesus Cristo e ao termo *carne*, que bem exprime a humanidade e debilidade de Jesus. Evocaremos alguns títulos cristológicos usados pelo autor do Quarto Evangelho, como o de *Filho do Homem*, *Filho de Deus*, *Messias*, títulos que procuram mostrar que homem é Jesus. No fim dessa segunda parte, enquadraremos a Paixão de Jesus, nomeadamente a perícopes Jo 18,28-19,16a, como antecâmara da terceira parte do trabalho, que, como já referido, se debruçará sobre a passagem do *Ecce Homo* (Jo 19,5), expressão que motivou todo este trabalho.

SIGLAS DOS LIVROS DA SAGRADA ESCRITURA

Abd – Profeta Abdias	Js – Josué
Act – Actos dos Apóstolos	Jz – Juizes
Ag – Profeta Ageu	Lc – Evangelho de S. Lucas
Am – Profeta Amós	Lm – Lamentações
Ap – Apocalipse de João	Lv – Levítico
Br – Profeta Baruc	1 Mac – 1º Livro dos Macabeus
Cl – Carta aos Colossenses	2 Mac – 2º Livro dos Macabeus
Ct – Cântico dos Cânticos	Mc – Evangelho de S. Marcos
1 Cor – 1ª Carta aos Coríntios	Ml – Profeta Malaquias
2 Cor – 2ª Carta aos Coríntios	Mq – Profetas Miqueias
1 Cr – 1º Livros das Crónicas	Mt – Evangelho de S. Mateus
2 Cr – 2º Livro das Crónicas	Na – Profeta Naum
Dn – Profeta Daniel	Ne – Neemias
Dt – Deuterónimo	Nm – Números
Ecl – Eclesiastes (ou Qohélet)	Os – Profeta Oseias
Ef – Carta aos Éfesios	1 Pe – 1ª Carta de S. Pedro
Esd – Esdras	2 Pe – 2ª Carta de S. Pedro
Est – Ester	Pr – Provérbios
Ex – Êxodo	Rm – Carta aos Romanos
Ez – Profeta Ezequiel	1 Rs – 1º Livro dos Reis
Fl – Carta aos Filipenses	2 Rs – 2º Livro dos Reis
Fln – Carta a Filémon	Rt – Rute
Gl – Carta aos Gálatas	Sb – Sabedoria
Gn – Génesis	Sf – Profeta Sofonias
Hab – Profeta Habacuc	Sir – Ben Sira (antigo Eclesiástico)
Heb – Carta aos Hebreus	Sl – Salmos
Is – Profeta Isaías	1 Sm – 1º Livro de Samuel
Jb – Job	2 Sm – 2º Livro de Samuel
Jd – Carta de Judas	Tb – Tobite
Jdt – Judite	Tg – Carta de S. Tiago
Jl – Profeta Joel	1 Tm – 1ª Carta a Timóteo
Jn – Profeta Jonas	2 Tm – 2ª Carta a Timóteo
Jo – Evangelho de S. João	1 Ts – 1ª Carta aos Tessalonicenses
1 Jo – 1ª Carta de S. João	2 Ts – 2ª Carta aos Tessalonicenses
2 Jo – 2ª Carta de S. João	Tt – Carta a Tito
3 Jo – 3ª Carta de S. João	Zc – Profeta Zacarias
Jr – Profeta Jeremias	

CAPÍTULO 1

CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEMA HOMEM BÍBLICO NA ANTROPOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO

A Bíblia apresenta o homem como um ser consciente que tem uma relação, projectando essa relação sobre a própria natureza do homem e o sentido da sua existência. Trata-se obviamente de uma relação, essa descrita na Bíblia, contextualizada, que varia ou se situa nos diferentes momentos da elaboração dos diversos livros bíblicos. Há porém nessa evolução elementos comuns, entre os quais o da inserção do homem num povo que faz a experiência de acolher um Deus que o chama.

Encontramos este homem enquadrado na intenção do autor sagrado de revelar a relação desse mesmo homem com Deus e com o mundo que o rodeia e com os diferentes tempos. As matizes porém que envolvem o homem no contexto bíblico vão despertando nele uma progressiva consciência de si próprio e do mundo, através de um povo que Deus escolheu para Se revelar.

Esta relação do Homem com Deus será enunciada, na Bíblia, com a tipologia de Adão, com a noção de *Filho do homem* no livro de Daniel e a do *Servo de Yahwé* no Dêutero-Isaias e com o homem orante dos Salmos.

1.1 Adão: a antropologia do Antigo Testamento

Iniciamos com a etimologia de Adão, para descobrirmos a sua origem linguística, abordaremos os termos antropológicos mais usados para caracterizar o homem na sua relação com o mundo e com *Yahwé*, descreveremos como o rosto do homem é também expressão destas relações e concluiremos este ponto definindo o *homem* como *imagem e semelhança* de Deus.

1.1.1. A etimologia de Adão

A origem etimológica de אָדָם *adam* (adão) é incerta. Há muitas teorias em sobre o tema. Uns autores apresentam a aproximação do termo a outras línguas do Médio Oriente. Segundo C. Westermann¹, אָדָם *adam* (adão) só aparece no cananeu (hebraico e literatura pós-bíblica, fenício-púnico e ugarítico). Nesta referência, C. Westermann² alude às tentativas de Vriezen para fazer derivar a palavra *Adão* do sumério ou do assírio-babilónico ou para explicar a figura de *Adão* a partir dos nomes divinos ou de figuras míticas, mas sem resultados convincentes. Vriezen também se interroga sobre a relação entre אָדָם *adam* (adão) e אֲדָמָה *adama*, (superfície da terra), questionando-se se nos encontramos aqui perante uma etimologia popular ou se entre os termos há uma relação linguística original³. As respostas a esta questão variam e Vriezen chega à conclusão de que a palavra em questão deveria explicar-se a partir do hebraico, isto é a partir do verbo אָדָם *dm* (ser vermelho) ou das possibilidades que existem no árabe⁴. Assim, para Vriezen a etimologia apresentada por H. Bauer seria a mais provável. H. Bauer, com efeito, defende que, partindo do árabe *'adam*, (pele, superfície), que no árabe meridional e no hebraico tomaram o significado de *homem*, como parte por um todo, é possível estabelecer uma relação entre אָדָם *adam* (adão) e אֲדָמָה *adama*, (superfície da terra), uma relação porém distinta, que o autor de Gn 2-3 pressupõe.

A relação com a língua akadica foi, para alguns autores, ocasião para explicar a origem da palavra אָדָם *adam* (adão). No akadico a palavra próxima, na sua raiz *adamu*, significa vermelho, terra.

H. N. Wallace⁵ afirma que o termo *adão* é usado para significar humanidade, ser humano. Há apenas um caso em que é usado como nome próprio: em Gn 2, 18. Em Gn 1-5, o uso da palavra *adão* é mais complexo.

¹ Cf. C. WESTERMANN, “אָדָם – adam – Hombre”, in: E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, I, 90.

² Cf. C. WESTERMANN, “אָדָם – adam – Hombre”, in: JENNI, *Diccionario*, I, 90.

³ Cf. C. WESTERMANN, “אָדָם – adam – Hombre”, in: JENNI, *Diccionario*, I, 91.

⁴ Cf. C. WESTERMANN, “אָדָם – adam – Hombre”, in: JENNI, *Diccionario*, I, 91.

⁵ Cf. H. N. WALLACE, “Adam”, in: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. FREDMAN New York 1992, I, 62-63.

Adão tem o significado colectivo de o homem (como género), a humanidade, os homens e é diferente de *יִשׁ ish* (homem), que se aplica só em singular e em estado absoluto e nunca em sufixo⁶.

Nos relatos da criação, Adão tem Eva por companheira, criada à sua imagem e essencialmente igual a ele, com quem se une em matrimónio monogâmico. Desta maneira, Adão é o primeiro pai do todo o género humano⁷.

O. Schilling⁸ apresenta dois elementos essenciais de Adão, que se podem observar nos relatos da criação (Gn 1,1-2.4a; 2,4b-3.24). O primeiro elemento é a relação de Adão com Deus e o segundo são as relações de Adão consigo mesmo e com o seu meio.

C. Westermann⁹ apresenta seis características comuns nos dois relatos da criação: o homem deve a sua existência a Deus; desde o início, é entendido como homem na comunidade; com a criação é associada a concessão dos alimentos; o homem domina sobre os animais e sobre a inteira criação; Deus abençoou o homem e fê-lo à sua imagem (Gn 1,26-30; 2,4b-24).

F. Maass¹⁰ apresenta algumas características do homem do Antigo Testamento: o homem tem uma posição particular entre os seres criados; o Antigo Testamento reconhece claramente a dependência do homem; no Antigo Testamento, a consciência que o homem tem desta dependência não está separada da consciência da sua responsabilidade; o homem é pecador, falha constantemente; apesar da expulsão do Paraíso, continua sob a protecção divina.

Daqui decorrem as ideias de o homem ser criado por Deus, ser superior às demais criaturas, porque as domina e é estabelecida uma relação de intimidade com Deus. A relação do homem com Deus evidencia-se na realidade do pecado, pelo facto de o homem não cumprir a aliança feita com Deus. O homem é dependente de Deus para existir e para ser o que é: homem.

⁶ Cf. C. WESTERMANN, “אָדָם – adam – Hombre”, in: JENNI, *Diccionario*, I, 92.

⁷ Cf. O. Schilling, “Adán”, in: J. B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*. Editorial Herder, Barcelona 1967, 13.

⁸ Cf. O. Schilling, “Adán”, in: BAUER, *Diccionario*, 12.

⁹ Cf. C. WESTERMANN, “אָדָם – adam – Hombre”, in: JENNI, *Diccionario*, I, 96-97.

¹⁰ Cf. F. MAASS, “אָדָם”, in: J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan-USA)-Cambridge (U.K.) 1999, I, 84-87.

1.1.2. Termos antropológicos usados no Antigo Testamento

Os termos usados na Bíblia para significar a realidade humana são ricos e conhecidos, já indicando um esforço para compreender a natureza do homem. São eles נֶפֶשׁ *nefesh* (hálito), רוּחַ *ru'ah* (espírito), לֵב *leb* (coração), יָד *yad* (mão), בָּשָׂר *basar* (carne). Este modo de significar o homem através do corpo humano é fonte de simbolismo¹¹.

O *homem* do Antigo Testamento, apresentado pelos vários termos do corpo humano, como o apresenta a língua hebraica, mostram uma função, patenteiam uma identificação ou não com o divino e têm significado múltiplo, de acordo com os contextos onde são apresentados¹².

Observe-se que a concepção da constituição do homem no mundo semita é diferente da do mundo grego. Não se pode afirmar a constituição do homem como uma dicotomia (alma/corpo) ou tricotômica (alma/espírito/corpo). A constituição do homem, em última análise, não se consegue distinguir nitidamente entre o órgão e a função, ou entre o membro corpóreo e a maneira de viver o homem (alma = נֶפֶשׁ *nefesh* [garganta, hálito, vida] / corpo = בָּשָׂר *basar* [carne] / espírito = רוּחַ *ru'ah* [hálito] / לֵב *leb* [coração])¹³.

A palavra נֶפֶשׁ *nefesh*, no significado de alma, em diferentes contextos, é traduzida por garganta, pescoço, anelos, vida, homem, e pode apresentar-se como pronome. Em todos estes contextos, indica sempre um homem necessitado. O termo נֶפֶשׁ *nefesh*, ao designar garganta, para o semita, era a sede das necessidades elementares da vida, simplesmente como comer, beber e respirar¹⁴.

O termo בָּשָׂר *basar* nunca se refere a Deus; um terço das vezes refere-se aos animais. Significa, de acordo com os contextos, carne, corpo, parentesco e fraqueza. Refere-se ao aspecto corporal e caracteriza a vida humana como sendo fraca e caduca (Sl 56,5)¹⁵. Perante Deus, בָּשָׂר *basar*, não só é caduco, mas é sujeito ao pecado; não resiste à voz de Deus vivo (Dt 5,26). No Antigo Testamento, o termo não só significa a falta de

¹¹ Cf. J. TEIXEIRA, "Homem", in: ENCICLOPÉDIA VERBO LUSO BRASILEIRA DE CULTURA, Editorial Verbo, Edições Século XXI, Lisboa-São Paulo 1998-2003, XIV, 1291.

¹² Cf. H. W. WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, 2ª edição, Edições Loyola, São Paulo 1983, 19.

¹³ Cf. J. SCHREINER, *Palavra y mensaje del Antiguo Testamento*, Editorial Herder, Barcelona 1972. 422.

¹⁴ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 26.

¹⁵ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 48.

força de criatura mortal, mas também a sua fraqueza em termos de fidelidade e obediência à vontade de Deus¹⁶.

O termo רוּחַ *ru'ah* significa vento, respiração, força vital, espírito, afecto, força de vontade, e apresenta o homem capacitado. Este termo refere-se mais vezes a Deus que ao homem, aos animais e aos falsos deuses; caracteriza-se por estar em movimento e por ser força, que produz mudança (Ex 10,13); é divinamente poderoso em contraste com בָּשָׂר *basar*. A respiração do homem é dependente do dom de Deus. A vida e a morte dependem do רוּחַ *ru'ah*. A força vital, associada a Deus que inspira o homem, torna-o prudente e sábio e, assim, realiza o encargo de anunciar a palavra de *Yahwé*¹⁷. A capacitação dá-se com a intervenção do רוּחַ *ru'ah* de *Yahwé* (Is 42,1)¹⁸. O רוּחַ *ru'ah* de Deus supera a fraqueza e impotência do homem. Sem o רוּחַ *ru'ah* de Deus, não se consegue entender a vitalidade e a força do homem. O רוּחַ *ru'ah*, com sentido de afecto, significa o movimento dos sentidos, manifesta a mentalidade. A força da vontade, que vem do רוּחַ *ru'ah* e que está presente nos Sl 32 e 51, mostra que a força e a liberdade da vontade humana dependem da acção da energia de *Yahwé*¹⁹. É importante afirmar que רוּחַ *ru'ah* é usado duas vezes, mais no sentido de vento e de força vital de Deus, do que no de respiração do homem, de coração e vontade. O facto de um homem com o רוּחַ *ru'ah*, ser vivo, querer o bem e ser capaz de agir não vem dele próprio²⁰.

O לֵב *leb* significa coração bem como sentimento, desejo, razão, decisão da vontade, *coração de Deus*. Como coração, é entendido como local de decisões vitais, mas ocultas, do homem, local de actividades de natureza espiritual. Como sentimento, apresenta-se como estado de alma. Como desejo, tem um paralelismo com נֶפֶשׁ *nefesh* e רוּחַ *ru'ah*. O לֵב *leb* como sede da razão é melhor traduzido por *espírito* que por *coração*. Deve-se evitar a falsa impressão de que o homem bíblico é determinado mais pelo sentimento do que pela razão²¹. No mundo semita, o pensamento é coração e ouvido. A falta de coração é igual à ausência de pensamentos. O לֵב *leb* é o repositório do saber e das recordações (memória), e

¹⁶ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 50.

¹⁷ Usaremos o termo *Yahwé* quando nos referirmos a יהוה (Deus).

¹⁸ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 55.

¹⁹ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 59.

²⁰ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 60.

²¹ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 70.

é tudo o que é atribuído à cabeça e ao cérebro. Tomando o לב *leb* como decisão da vontade, torna-se difícil distingui-lo as funções da razão, por o israelita não distinguir teoria da prática. A inteligência e a volição agem como um todo. O לב *leb* é chamado a ter juízo, sobretudo para a percepção da palavra de Deus²². A referência ao coração de Deus está associado à relação com o homem e à misericórdia de Deus no momento do castigo: «o coração de Deus, isto é, a sua resolução livre de amor, opõe-se à resolução da ira. Deste modo, Oseias prometeu essa decisão no coração de Deus em favor de Israel, que foi confirmada em Cristo para todos os povos. Assim, não se pode compreender a verdadeira situação do homem sem o conhecimento do coração de Deus»²³.

Todos estes termos, usados para representar e significar as acções e actividades do homem, têm como parte constituinte ou referência o corpo. Este corpo, na sua respiração e no seu sangue, onde se manifesta a vida do homem, tem no Antigo Testamento um objectivo: o louvor de Deus, que é a tarefa de toda a respiração humana²⁴. O Sl 150 assim o testemunha. O corpo é considerado como a sede da força vital, e é *Yahwé* que guarda essa força. Assim, é compreensível que: «o derramamento de sangue humano é sobremaneira enfatizado como crime contra a 'imagem de Deus'»²⁵; «A vida na antropologia vétero-testamentária não se funda nas suas manifestações de vida, mas no facto de a respiração e o sangue estarem relacionados com *Yahwé* e, por isso, a vida sem união constante com Ele e sem orientação última para Ele não é propriamente vida»²⁶.

A vida do corpo, que se manifesta pela respiração e pelo sangue, com a função de se tornar vida plena no louvor a Deus, apresenta o interior do corpo com as suas entranhas, o fígado, o fel e os rins, mostrando os seus órgãos e sendo, ao mesmo tempo, portador dos movimentos psíquicos e éticos do homem.

A figura do corpo na antropologia vétero-testamentária é constituída pelos membros, as suas dimensões e a sua beleza. Os membros do corpo têm significações nos textos do Antigo Testamento, onde se destacam a mão יד *jad*, que significa força, possibilidade de fuga, e a cabeça, que, inclinada, significa um acto de humilhação e,

²² Cf. WOLFF, *Antropologia*, 81.

²³ WOLFF, *Antropologia*, 85.

²⁴ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 83.

²⁵ WOLFF, *Antropologia*, 90.

²⁶ WOLFF, *Antropologia*, 91.

levantada, o fim da humilhação²⁷. A grandeza do corpo, é uma questão de segunda ordem; ignorá-lo é desconhecer o verdadeiro homem²⁸. A beleza é apresentada como aparência, como se vê, por exemplo, na descrição de David²⁹: depois de se descreverem as suas qualidades, só se acrescenta que «*Yahwé estava com ele*»³⁰, como que a dizer que, sem este dado, o ser humano parece incompleto.³¹ A beleza porém pode ser perigosa e, por isso, o autor vétero-testamentário chama a atenção para o que é duradouro. A imagem da mulher prudente de Pr 31,26 é exemplo desta chamada de atenção, e a do *Servo de Yahwé* de Is 53,2ss, que «*carregou com as nossas enfermidades e as nossas dores*»³². Chama-se a atenção também para a beleza, aliada à libertinagem, que é objecto de julgamento.

1.1.2.1. O rosto do homem bíblico

No Antigo Testamento, mais importante que a cabeça é a face, o rosto, porque a partir dele o homem volta-se para quem está próximo dele. O que acontece reflecte-se na face (Gn 4,5), podendo-se comunicar com o parceiro com a expressão do rosto (Gn 32,2.5)³³. A face está associada aos órgãos de comunicação, como a boca, os ouvidos e os olhos, órgãos que apresentam também a essência do homem face às outras criaturas³⁴. A comunicação apresenta-se como essência do homem. No Sl 38, que é um canto de lamentação, vemos que a comunicação se apresenta com um grito de aflição de um homem que se aproxima do seu fim; a luz dos seus olhos apagam-se (v. 14). Os olhos também se associam aos ouvidos, que também se apresentam como sendo constitutivos do homem, permitindo que a boca se abra e responda³⁵.

No livro dos Provérbios, o ouvido e a língua, bem orientados, são órgãos essenciais para o homem. Assim, o שמע ישראל *Shema Israel* (Escuta Israel) do Deuterónimo repete-

²⁷ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 100-101.

²⁸ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 102.

²⁹ Cf. 1 Sm 16,6-7.

³⁰ 1 Sm 16, 6.

³¹ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 103.

³² Is 53, 4.

³³ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 107.

³⁴ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 107.

³⁵ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 108.

se no chamamento dos pais e dos profetas como palavra que funda e renova a vida essencialmente humana: *«pois com o ouvido e a boca não só se dá a correspondência especificamente humana entre os homens, mas também aquela entre Yahwé e Israel, entre a humanidade e o seu Deus. Assim, o Servo de Yahwé (Is 50,4ss)³⁶ pode figurar como paradigma do que é simplesmente humano»³⁷.*

A vista e o ouvido apresentam-se ao lado um do outro, mas os olhos são abertos pela palavra. Não se pode desconhecer o predomínio do ouvido e da fala na compreensão do *verdadeiro homem*.

O ouvido apresenta-se fundamental para a vida do homem. A partir do ouvido todo o homem pode ser mobilizado (cf. Jb 4,12-15). O sábio recebe assim a palavra: *«a recepção auditiva que o sábio faz da palavra transforma todo o estado corporal por meio do ouvido; assim, a audição determina o proceder e a vida do homem simplesmente (cf. Gn 3, 8-10). Por isso, é uma característica da sabedoria que leva Salomão a considerar mais importante o pedido de um coração que escuta do que uma vida longa, riqueza, vitória ou honra. ‘Ouvir é constitutivo da humanidade do homem’. Não se deve querer impor a fala (Pr 18, 13)»³⁸.* Nesta longa citação vemos a escuta como sinal de sabedoria e de vida.

O homem só se conhece a si mesmo, se escuta o chamamento que lhe é dirigido. Exemplos desta escuta e conhecimento são Moisés e Jeremias, que, apesar das suas hesitações, só têm conhecimento de si mesmos na vocação que abre uma nova perspectiva, e não num exame que realizam de si mesmos³⁹.

O homem que fecha o ouvido e que não sai de si mesmo torna-se desumano para os outros e idolatra-se a si mesmo contra Deus, tornando a sua piedade algo de ímpio (Pr 28,9). Deste modo, ele desconhece o que o devoto reconheceu no Sl 40, 7: *«Não quiseste holocaustos nem oferendas de alimentos, mas abriste-me os ouvidos para escutar».*

³⁶ «O Senhor, Yahwé, me deu uma língua de discípulo. Para que eu soubesse ‘responder’ ao cansado, ele desperta palavra. Cada manhã, o meu ouvido desperta para escutar como os discípulos. O Senhor, Yahwé, abriu-me o ouvido, e eu não recalcitrei, não recuei»

³⁷ WOLFF, *Antropologia*, 108.

³⁸ WOLFF, *Antropologia*, 109.

³⁹ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 110.

Negar-se a ouvir é recusar-se a viver para os pregadores deuteromonistas, porque estes reduzem a vida a escutar a palavra de *Yahwé*⁴⁰.

A palavra ouvida espera resposta. Assim, no princípio, é dada ao homem, como co-responsável na obra da criação, o dom da fala, e esta responsabilidade revela-se em dar nomes às criaturas. O homem só se torna homem em sentido pleno, quando com a palavra é resposta à dádiva total.

Nos Salmos, o homem bem sucedido na vida é aquele que põe a sua alegria na palavra/תּוֹרָה *torah* de *Yahwé* e que medita no seu interior. Assim, a boca que profere tudo o que o ouvido e a vista perceberam, torna-se órgão que eleva o homem acima de todos os animais: «na capacidade para falar, temos a condição decisiva da humanidade do homem»⁴¹.

O livro dos Provérbios apresenta quatro condições para uma palavra correcta na sabedoria vétero-testamentária: a palavra terá de vir da audição/escuta (Pr 19,20), terá de ser dita na hora exacta (Pr 25,11), tem de ser reflectida calmamente (Pr 29,20) e tem de ser moderada e amável (Pr 25,15)⁴².

1.1.3. O homem à imagem e semelhança de Deus

Todas as designações da constituição do homem apresentam de uma maneira ou doutra a relação entre o homem, o mundo e Deus mas não respondem às perguntas fundamentais sobre o homem⁴³. A afirmação de Gn 1, 26ss (imagem e semelhança) é a que melhor define o homem no Antigo Testamento⁴⁴. Esta afirmação descreve a «*íntima afinidade existente entre o homem e Deus*»⁴⁵.

⁴⁰ Cf. WOLFF, *Antropologia*, 110.

⁴¹ WOLFF, *Antropologia*, 112.

⁴² Cf. WOLFF, *Antropologia*, 112-113.

⁴³ Cf. SCHREINER, *Palavra*, 423.

⁴⁴ Cf. SCHREINER, *Palavra*, 422.

⁴⁵ SCHREINER, *Palavra*, 423.

Nesse relato da criação, diz-se do homem que é parecido com Deus: «*caminha erecto, tem espírito e é chamado a dominar o mundo*». ⁴⁶ Mas sem confusões: o Deus de Israel é criador do homem e do mundo ⁴⁷.

A relação de Adão com Deus estabelece-se num nível de criatura-criador (Gn 1,26ss-2,7). Assim, o homem afirma-se como um ser criado; é o primeiro ser humano, que, graças unicamente à inspiração divina (hálito de Deus), se converte num ser existente e vivente. Esta origem divina de Adão fundamenta a sua comunhão com Deus ao longo da vida ⁴⁸. Aqui se revela uma característica: a da intimidade entre Deus e Adão.

Esta intimidade contém um perigo, que é a impossibilidade de anular a diferença entre o Criador e a sua imagem (o homem/Adão). A relação entre o homem e Deus entende-se na obediência «*não só no sentido de não pretender assegurar-se a força da vida pelo caminho da divinização e da veneração cültica do sexual, mas também de não tentar fazer seu o poder de Deus*» ⁴⁹.

A obediência do homem no Antigo Testamento é visível no cumprimento dos mandamentos divinos e isto implicava a exclusão da magia. O homem da antiga aliança e imagem de Deus não pedia nada a Deus pela magia. A intervenção do Deus de Israel é totalmente livre; Ele ajuda quando quer ⁵⁰. Quando o homem se refugia nas imagens e figuras, perde a imagem e semelhança de Deus e torna-se em nada como as próprias imagens, figuras ⁵¹.

Na história do povo de Israel, encontramos esta obediência em forma de lei, a תּוֹרָה *Torah* (Lei). Esta lei de Israel é entendida como instrução de Deus e, se esta fosse cumprida, o Deus de Israel levaria o povo a participar nas promessas, vivendo em paz na sua terra ⁵². Esta lei de Israel encontra-se expressa em Dt 6,4ss e em Lv 19,18.34.

Essa lei tem na doutrina sapiencial novos questionamentos. A melhor sabedoria para a vida de um jovem é o temor de *Yahwé*; o homem justo pratica o bem pelas boas

⁴⁶ SCHREINER, *Palavra*, 423.

⁴⁷ Poder-se-ia pensar que esta *imagem e semelhança* de Deus por parte do homem seria exclusiva de Israel, mas não; diz respeito a todos os homens: Cf. SCHREINER, *Palavra*, 424.

⁴⁸ Cf. O. SCHILLING, “Adán”, in: BAUER, *Diccionario*, 12.

⁴⁹ SCHREINER, *Palavra*, 426.

⁵⁰ Cf. SCHREINER, *Palavra*, 427.

⁵¹ Cf. SCHREINER, *Palavra*, 427.

⁵² Cf. SCHREINER, *Palavra*, 429.

obras. Mas o facto experimental constata, por vezes, uma regra oposta, que é a de ao mau sair tudo bem e ao bom tudo mal. Para essa situação existe uma resposta ou reacção no Antigo Testamento, mormente no livro de Job e no Eclesiastes. O livro de Eclesiastes chega a afirmar que as acções do homem, vontade e desejo de uma glória perdurável, são vento que passa; não são nada⁵³.

O israelita renuncia a toda a glória humana e só espera em Deus. Assim, o homem tem a missão de permanecer, através da sua conduta, em comunhão com Deus.

O livro de Daniel (12,2ss) apresenta uma ideia inédita: «*aqueles que permanecerem fieis à lei, ressuscitarão com o seu corpo para vida nova*»⁵⁴.

Assim, o homem é imagem de Deus na medida que vive na norma da lei de Deus⁵⁵.

Mas ainda não há uma resposta definitiva à pergunta sobre o homem. A afirmação de o homem ser imagem e semelhança de Deus não põe fim à questão: *quem é o homem?*. A resposta definitiva só virá com Jesus Cristo⁵⁶.

1.2. O Filho do homem no capítulo 7 do livro de Daniel

O *Filho do homem*, בן אדם *ben adam*, é uma expressão que, no Antigo Testamento, designa *nascido de homem*, isto é, homem, na sua debilidade e impotência⁵⁷. Este termo aparece em paralelo com בן אנוש *enos*, que significa homem débil e איש *ish*, que significa homem em relação à mulher.

O בן אדם *ben adam* apresenta-se no Antigo Testamento frequentemente como בן אנוש *ben enos*. E pode referir-se ao ser humano indeterminado ou particularizado. Pode significar alguém ou uma determinada pessoa⁵⁸; por exemplo, um profeta, como é o caso do livro de Ezequiel, onde o profeta é referido por Deus como בן אנוש *ben enos* (Ez 2,1.3.7.8 etc.) e mesmo o caso do livro de Daniel, onde Daniel também é chamado בן אנוש *ben enos* (Dan 8,17).

⁵³ Cf. SCHREINER, *Palavra*, 430.

⁵⁴ SCHREINER, *Palavra*, 430.

⁵⁵ Cf. SCHREINER, *Palavra*, 430.

⁵⁶ Cf. SCHREINER, *Palavra*, 431.

⁵⁷ Cf. R. KOCH, “*Hombre*”, in: J. B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*. Editorial Herder, Barcelona 1967, 450.

⁵⁸ Cf. J. KUHLEWEIN, “בן – ben – Hijo”, in: JENNI, *Diccionario*, I, 469.

O livro de Daniel (7,13) apresenta uma visão, onde o vidente vislumbra uma figura dita «*semelhante a um filho do homem*». No contexto de toda a visão, onde se mencionam o ancião e os quatro monstros, os autores apresentam várias hipóteses sobre quem seria esse *semelhante a um filho do homem*. É unânime que esta designação seja de uma divindade que tivesse a fisionomia de um homem. Alguma interpretação cristã associa este *semelhante a um filho do homem* a Jesus Cristo como figura pré-anunciada no Antigo Testamento.

Esta figura *semelhante a um filho do homem* vem de Deus, sem ser seu descendente⁵⁹. Também é evidente que o pano de fundo da cena da visão não está relacionado com as últimas ideias apocalípticas da vinda do Messias vindo do Céu, mas com as ideias associadas à crença dos israelitas num rei que viria reinar⁶⁰.

A visão não enfatiza propriamente o *semelhante a um filho do homem*, mas o facto de as personagens simbolizarem os representantes do reino de Deus⁶¹.

C. Caragounis explica que o uso de *semelhante a um filho de homem*, em Dan 7,13, está relacionado com a ideia de que, sendo o homem imagem de Deus, Daniel não teria melhor meio para simbolizar a segunda figura⁶².

1.3. O *Servo de Yahwé* no livro de Isaías

O homem bíblico no Antigo Testamento também pode caracterizar-se por *servo*.

Em hebraico עֶבֶד *ebed* significa quase sempre servo/escravo no âmbito das relações humanas e servo/adorador em relação à divindade. A concepção relacional de servo entende-se no âmbito de alguém ser subalterno do seu senhor ou seus senhores, podendo ter uma conotação negativa ou positiva.

C. Westermann apresenta três âmbitos para entender o conceito de עֶבֶד *ebed* (servo) nas relações humanas, e são: o marco social, o plano político interno e o plano político externo⁶³.

⁵⁹ Cf. N. W. POTEUS, *Daniel*, SCM Press Ltd, London 1965, 110.

⁶⁰ Cf. POTEUS, *Daniel*, 110.

⁶¹ Cf. POTEUS, *Daniel*, 110.

⁶² Cf. C. C. CARAGOUNIS, *The son of man: vision and interpretation*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986, 77.

Entender a designação de escravo no Antigo Testamento é entendê-lo no contexto de Israel, que aceita o direito da escravatura, anterior à sua existência, e que o torna mais humano, pelo facto do escravo estar agregado à família e ser seu membro, inclusive no domínio cultural⁶⁴. O princípio de fundo que preside à existência do escravo em Israel não é a falta de liberdade, mas a pertença e protecção. Israel contudo partilha a antiga ideia de escravatura de posseção⁶⁵.

O âmbito político interno dá ao *servo* uma conotação positiva, e é uma relação que se apresenta antes da época pré-dinástica de transição da tribo ao povo, em que os escravos de um homem lutavam ao seu lado nas guerras. Os *servos* do rei são homens livres e não são de baixa condição social. Decidem prestar um serviço, e a relação que se estabelece com o rei baseia-se na fidelidade e na confiança que este tem nos seus guardas. Todos os *servos* são servidores do rei e estão comprometidos com ele e ligados a ele⁶⁶.

O outro âmbito da relação humana de *servo* é a política externa, onde se verifica a conotação negativa de עֶבֶד *ebed*, pelo facto de significar humilhação no servir um senhor ou o rei inimigo. Como exemplos, pode-se indicar a escravatura de Israel no Egipto (Dt 5,15; 16,12; 24,18.22) e a nova escravatura, no final da história dos reis de Israel, quando este volta a ficar escravo dos conquistadores estrangeiros⁶⁷.

A relação do homem com *Yahwé* também se estabelece através do conceito de עֶבֶד *ebed* (servo). Na Bíblia, aos homens bons dava-se o nome עֶבֶד יְהוָה *ebed Yahwé* (servo de Deus)⁶⁸. Temos os casos de Abraão, Jacob, Josué, Job, Moisés e Salomão.

O texto de Is 40-55, chamado Dêutero-Isaías, apresenta-se como o texto que mais evidencia esta figura do *Servo de Yahwé*. Nesse texto, onde emergem quatro cânticos *Servo de Yahwé*, não é fácil entender quem seja este *Servo de Yahwé*. O texto situa-se nos últimos anos do cativeiro de Israel, aparecendo Israel nesse cativeiro como *Servo de Yahwé*⁶⁹.

⁶³ Cf. C. WESTERMANN, “עֶבֶד – ‘aébaed – Siervo”, in: JENNI, *Diccionario*, II, 242.

⁶⁴ Cf. C. WESTERMANN, “עֶבֶד – ‘aébaed – Siervo”, in: JENNI, *Diccionario*, II, 244.

⁶⁵ Cf. C. WESTERMANN, “עֶבֶד – ‘aébaed – Siervo”, in: JENNI, *Diccionario*, II, 244.

⁶⁶ Cf. C. WESTERMANN, “עֶבֶד – ‘aébaed – Siervo”, in: JENNI, *Diccionario*, II, 245.

⁶⁷ Cf. C. WESTERMANN, “עֶבֶד – ‘aébaed – Siervo”, in: JENNI, *Diccionario*, II, 245.

⁶⁸ Usarei o termo: *Servo de Yahwé* também para expressar: עֶבֶד יְהוָה *ebed Yahwé* (Servo de Deus).

⁶⁹ Cf. H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: J. B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*. Editorial Herder, Barcelona 1967, 989.

Israel deveria servir *Yahwé*; não o faz e por isso *Yahwé* repreende-o, por não oferecer nem ovelhas nem sacrifícios (Is 42,22-24).

O texto em questão (Is 40-55) apresenta Israel como um servo cego, surdo e em pecado. Mas Deus fez de Israel um povo eleito. Este *servo* que Deus escolheu é o seu testemunho, através do qual Deus será revelado. Israel receberá o espírito e a bênção de Deus; tem uma missão profética como Jeremias (Jer 1,9-10). Este *servo*, que é Israel, não será esquecido por Deus e os seus pecados serão apagados. Deus suscita Ciro, conduz o servo ao deserto e todos ouviram a voz deste servo; o mandato de Deus será levar a luz às nações, e a nova Jerusalém será maior e mais gloriosa que a primeira. Todos os que ouvirem, buscarem Deus e abandonarem os seus pecados poderão restabelecer-se na terra dos seus pais⁷⁰.

Alguns autores também vêem Israel e a sua missão profética em relação aos povos gentios nos quatro cânticos do *Servo* que tratam da missão do *Servo de Yahwé*.

Estes quatro cânticos do servo são perceptíveis, porque começam de forma abrupta (Is 42,1; 49,1; 50,4 e 52,13) e interrompem a linha de pensamento do inteiro Dêutero-Isaías⁷¹. Os cânticos do *Servo de Yahwé*⁷² individualizam claramente o *Servo de Yahwé*, distinguindo-o do Israel pecador.

Nos cânticos do *Servo*, o *Servo de Yahwé* tem a missão de «assegurar às nações e aos reis não só o conhecimento da Torah, mas também da saúde (Is 49,6) e da paz (Is 53,5)»⁷³, mas tem uma missão maior, a de «libertar o cego e cativo Israel (Is 42,7), restaurar as tribos de Israel e conduzir à pátria o resto de Israel (Is 49, 6), justificar muitos e interceder pelos pecadores (Is 52,11ss)»⁷⁴.

É de registar que, nos referidos 15 capítulos do Dêutero-Isaías, só de passagem se menciona a missão do *Servo de Yahwé* de comunicar a Lei aos gentios, quando nos quatro cânticos essa é fundamental.

⁷⁰ Cf. H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 989-990.

⁷¹ Cf. H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 990. A explicação sobre os ídolos, interrompida em 41,29, é retomada em 42,8 e a descrição do novo êxodo, interrompida em 48,22, é retomada em 49,9b; o castigo divino de 50,3 termina em 50,9b; o retorno dos desterrados a Jerusalém, de 52,11, completa-se em 54,1ss.

⁷² Is 42,1-7; 49,1-9a; 50,4-9a e 52,13-53,12.

⁷³ H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 991.

⁷⁴ H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 991.

Quem é o *Servo de Yahwé* mencionado nos cânticos do *Servo*?

Atribuem-se a Ciro a missão de libertar Israel e, por isso, a identificação com o *Servo de Yahwé*. Outros vêem nesse *Servo* um rei ou um profeta do passado, do presente ou do futuro.⁷⁵ Mas a interpretação hoje preferida é identificar o *Servo de Yahwé* com o colectivo; o Israel convertido seria o *Servo de Yahwé*, já que a tradução manuscrita apresenta «*Israel, meu servo*» (Is 44,21)⁷⁶. Outros autores ainda falam de *personalidade colectiva*, ou seja, o servo seria individual e colectivo.

A exegese tradicional que se reporta ao Novo Testamento identifica o *Servo de Yahwé* como o *Messias* e herdeiro de David⁷⁷. Esta identificação tem a sua consistência.

O que o *Servo de Yahwé* «*conserva em si do Israel de Is 40-55 são os sofrimentos do desterro, o seu abatimento, as suas humilhações, o seu castigo, isto é, a sua morte, embora seja mais difícil atribuir esta a Israel, apesar da visão dos ossos ressequidos de Ezequiel (Ez 37)*»⁷⁸.

O *Servo de Yahwé* pode ser chamado Israel, pois toma sobre si todas as dores de Israel, manchado com os pecados dos gentios, e por eles castigado juntamente com estes (Is 53,4). Ele é essencialmente o libertador e sacerdote, que intercede pelos pecadores (Is 53,12). É possível ver nele, que redime Israel, o Emanuel vitorioso de Is 9; o David de Is 55,3-5, que se converte em príncipe e senhor dos povos que ainda não conhecia.

O autor dos cânticos faz a união da missão de libertação do primeiro Isaías com a missão universalista do segundo Isaías e intercala os cânticos do *Servo* com os oráculos de Is 40-55⁷⁹: «*Com este, deu aos oráculos anteriores a plenitude de sentido dos seus cânticos, e a estes os rasgos definidos do messianismo universal que o Novo Testamento assinala uma e outra vez como realizados ou cumpridos na pessoa de Jesus de Nazaré (Mt 27,29-31; Jo 12,38; 19,5; Act 8,32ss, etc.)*»⁸⁰.

O quarto cântico do *Servo de Yahwé* apresenta o servo humilhado e exaltado. Esta humilhação do *servo* caracteriza-se por uma humilhação que ele aceita voluntariamente,

⁷⁵ Cf. H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 991.

⁷⁶ Cf. H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 991.

⁷⁷ Cf. H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 991.

⁷⁸ H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 991.

⁷⁹ Cf. H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 992.

⁸⁰ H. CAZELLES, “Siervo de Yahveh”, in: BAUER, *Diccionario*, 992.

sem imposição de *Yahwé*, e uma humilhação que tem um sentido de substituição, ou seja, o *servo* humilha-se, substituindo todos aqueles que falam no cântico (Is 53,5-6)⁸¹. Apresenta-se como um projecto existencial e pessoal do *Servo de Yahwé*, que implicitamente é uma forma de exaltação, «na medida em que ao desprezo do servo (Is 53,3) segue o reconhecimento do valor do seu martírio (Is 53,5b) e que o mesmo foi causado pela culpa dos que agora dele beneficiam (vv. 4-5)»⁸².

No pensamento bíblico, esta humilhação e sofrimento do *Servo de Yahwé* é apontada como uma recompensa negativa, por ser fruto do seu pecado, castigo de Deus. Para o profeta, o *servo* é inocente e sofre pelos seus contemporâneos⁸³. Sempre no pensamento bíblico, Is 53 é uma novidade perante o sofrimento e uma nova solução ao problema da dor: o sofrimento vicário⁸⁴.

O pecado é a morte, e o sofrimento apresenta-se como admoestação de *Yahwé* ao pecador. O *Servo de Yahwé*, apesar de inocente, partilha a condição de pecador, beneficiando os pecadores da sua condição de inocente⁸⁵.

Este modo de proceder face ao sofrimento é novo e eleva o modo como se vê o homem e as suas questões existenciais presentes no Antigo Testamento.

Uma outra atitude do *Servo de Yahwé* é o seu silêncio, que «confere um novo significado ao anúncio da exaltação futura e outorga à sua função de intercessor um valor insuperável que não conhece precedentes no mundo bíblico»⁸⁶.

Quanto à exaltação do *Servo de Yahwé*, esta é apresentada em duas partes: a primeira em Is 52,13.15 e a segunda em Is 53,10b-12. Na primeira parte da exaltação, o autor nada diz, deixando em suspenso o futuro do *servo*. Na segunda parte, já é diferente, pois apresenta uma recompensa temporal, «mesmo que o *Dêutero-Isaías* abra já uma porta na superação dessas categorias»⁸⁷. Aqui, o sofrimento e a morte se desvinculam do

⁸¹ Cf. J. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no Judaísmo Antigo*, Edições Didaskália, Lisboa 1996, 91.

⁸² LOURENÇO, *Sufrimento*, 92.

⁸³ Cf. LOURENÇO, *Sufrimento*, 110.

⁸⁴ Cf. LOURENÇO, *Sufrimento*, 111.

⁸⁵ Cf. LOURENÇO, *Sufrimento*, 111.

⁸⁶ LOURENÇO, *Sufrimento*, 111.

⁸⁷ LOURENÇO, *Sufrimento*, 113.

pecado, embora a recompensa do sofrimento se mantenha no horizonte de uma existência temporal: longa vida, uma descendência e equiparação aos grandes da terra.

Não há referências à ressurreição do *servo*, e a exaltação mantém-se no âmbito temporal, mesmo que se vislumbre um futuro que vai para além desta temporalidade⁸⁸. O *Servo de Yahwé* é glorificado para benefício de todos, e aqui radica uma esperança nova, presente no Antigo Testamento.

1.4. O homem dos Salmos

A contextualização do tema homem bíblico na antropologia bíblica não pode dispensar uma análise do livro dos Salmos nessa perspectiva. É ali, na oração, onde o homem tem uma expressão privilegiada de si mesmo; nela encontram eco as diversas situações da vida humana: alegrias e fracassos, esperanças e temores. Os Salmos constituem, portanto, uma etapa obrigatória e um campo iluminador para o percurso bíblico que propomos fazer em ordem ao tema desta dissertação.

Quanto ao seu conteúdo, ou conteúdo da oração que exteriorizam, podemos dividir os Salmos em três grupos: Salmos de oração propriamente dita ou súplica; Salmos de acção de graças do indivíduo particular, e Salmos que são poemas sapienciais, que tratam dos problemas da existência humana e da relação entre o homem e Deus⁸⁹. A oração que imana dos Salmos é uma oração não de uma individualidade criativa mas de testemunhos da linguagem da oração de Israel. Eram documentos presentes no Templo em forma de agenda e formulários, e esta participação era entendida como a participação da tradição da linguagem de oração de Israel⁹⁰, concebidos pelo pessoal de culto do santuário. Os sacerdotes e cantores do Templo eram as instituições transmissoras.

Obviamente, outras orações se encontram distribuídas pelos outros livros da Bíblia, nomeadamente em forma de cânticos⁹¹.

⁸⁸ Cf. LOURENÇO, *Sofrimento*, 125.

⁸⁹ Cf. H. J. KRAUS, *Teología de los Salmos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1985, 183.

⁹⁰ Cf. KRAUS, *Teología*, 185.

⁹¹ Neste livro de H. J. KRAUS, *Teología de los Salmos*, encontramos na página 265 as referências bíblicas de orações noutros livros da Bíblia: Ex 15; Dt 32; Jz 5; 1 Sm 2, 1-10; 2 Sm 7,18-29; 22,2-23; 1 Rs 8,23-

1.4.1. O homem em Israel: o homem orante

O orante entrava na linguagem da oração de Israel, que expressava a sua situação de dificuldade e a sua acção de graças.

O homem em Israel, apesar de participar nesta linguagem e tradição, mantém a sua individualidade também na oração. Daí que não seja justo classificar esta realidade como *colectivismo primitivo*; nela, o «*particular expressa-se e manifesta-se, quando, para dar voz ao seu destino pessoal, utiliza a linguagem de oração herdada do povo de Deus*»⁹².

Em Israel, *Yahwé* é o único que chama e convida os homens a «*buscar o Seu rosto*» (Sl 27,8).

A palavra de *Yahwé* dá acesso à súplica e à acção de graças, utilizando os orantes a autorização recebida. Por isso, as instituições realizam a marca da afirmação divina.

Há quatro instituições onde o indivíduo se apresenta diante de *Yahwé*: o sacrifício de acção de graças; a jurisdição divina sacra; o acto de restituição de uma pessoa recuperada de uma enfermidade e a liturgia da porta⁹³.

O homem em Israel é uma pessoa que sofre necessidade: «*As instituições, com os salmos que fazem parte de cada uma delas, põem em evidência que o homem é um ser desamparado, necessitado, joguete dos poderes inimigos. Só Yahwé pode mudar a sua sorte*»⁹⁴. Esta dependência do homem leva o orante a esperar que o silêncio de *Yahwé* acabe. É um silêncio que se torna insuportável e o fim deste silêncio só depende da iniciativa de Deus.

É fascinante constatar uma característica dos Salmos, que é a mudança da situação anímica do orante. De repente, interrompe-se a lamentação e começa o louvor e a acção de graças. Há 4 razões para esta mudança anímica do orante: o silêncio de *Yahwé* parou e o orante recebe uma resposta de Deus (Sl 34,3); a certeza da escuta (Sl 22,22 e 34,5); uma teofania no santuário transformou-se numa afirmação da presença e poder salvador de

3; 1 Cr 29,10-13; 2 Cr 6,14-42; Tb 13; Jdt 16,1-17; Est 4,14-30; Sab 9; Sir 36; Is 12,1-6; 25,1-5; 26,1-21; 33,2-6; 38,10-20; Dn 3,26-45.52-90; Hab 3.

⁹² KRAUS, *Teología*, 188.

⁹³ Cf. KRAUS, *Teología*, 189.

⁹⁴ KRAUS, *Teología*, 189.

Yahwé (Sl 18,10ss) e o orante que padece recebeu um sinal de *Yahwé* que o ajudará (Sl 86,17). Quer dizer que a mudança anímica dá-se com a intervenção de *Yahwé*.

Assim, o homem em Israel, o *homem orante* caracteriza-se por ser «*um homem resgatado da situação de angústia. Não se encontra à mercê dos poderes inimigos da acusação, perseguição, enfermidade e destruição. Por essa razão, pode oferecer a Yahwé o canto de acção de graças por suas grandes acções. Significativamente, esta acção de graças é feita em público diante da grande assembleia do povo de Deus reunido em festa*»⁹⁵.

Este canto de acção de graças é um novo canto. É *Yahwé* que abre a boca do orante para que proclame o Seu louvor (Sl 51,7)⁹⁶. O orante não está preso à linguagem da tradição; é livre para um novo canto.

1.4.2. A dimensão antropológica dos Salmos

São numerosos os aspectos antropológicos nos Salmos. Alguns já foram mencionados por nós aquando da constituição do homem no Antigo Testamento, em 1.2. nos Salmos, o seu significado mantém-se na sua essência.

Quando nos Salmos aparece, *os homens*, significa uma contraposição a Deus, tendo o sentido de adversário e débil. Diante de Deus, os homens são uma total nulidade. Apesar de se vangloriarem do seu poder e do seu ter, não têm capacidade divina. Evidencia-se um homem necessitado⁹⁷.

Há vários termos antropológicos que caracterizam o homem, a partir dos quais se caracteriza, por sua vez, o homem nas suas funções e dinamismos de conhecimento e de relação perante Deus e o mundo. Referimos alguns.

O homem é carne בָּשָׂר *basar*, termo que exprime a vulnerabilidade do homem e, por isso, afirma que «*sem o poder de Yahwé, a basar humana está à mercê da insegurança e*

⁹⁵ KRAUS, *Teología*, 191.

⁹⁶ Cf. KRAUS, *Teología*, 191.

⁹⁷ Cf. KRAUS, *Teología*, 193.

putrefacção (Sl 16,9ss). Digno de compaixão é o homem em sua existência caduca (Sl 78,39)»⁹⁸.

O נֶפֶשׁ *nefesh* é outro termo antropológico e designa o ser e o manifestar-se do ser; designa também garganta do homem, órgão que se apresenta associado à ingestão dos alimentos e, por isso, à indigência da pessoa humana, associado à dependência dos alimentos. O נֶפֶשׁ *nefesh* representa também o lugar e processo dos sentimentos anímicos e dos estados interiores. Quando נֶפֶשׁ *nefesh* está associado às relações, traduz-se por alma (Sl 31,8; 35,9; 42,6ss e outros) e pode traduzir-se também por *eu* como totalidade da vida necessitada⁹⁹. Quando o salmista afirma «*espero em Yahwé*»¹⁰⁰, «*põe em manifesto donde busca e encontra esperança e vida o indigente, dependente e concupiscente nefesh do homem frágil*»¹⁰¹.

O לֵב *leb* é o centro da vida humana, ou seja, de todo o sentimento, pensamento, da alegria, da dor e do medo, do sofrimento e da esperança. Só *Yahwé* consegue mergulhar nas profundezas do coração (Sl 44,22) e examiná-lo (Sl 7,10; 17,3; 26,2 e outros). *Yahwé* pode fazer com que o coração humano se incline para o bem (Sl 119,36.112 e 141,4), para que רוּחַ *ru'ah* habite num interior mais profundo e se possa falar de um coração disposto¹⁰². Um coração dividido seria coração sem consistência. Assim, «*totalidade e transparência de uma pessoa depende da orientação e totalidade claras do seu coração*»¹⁰³. O homem que sofre é aquele que tem o coração pesado, quebrantado. Só quem procura *Yahwé* pode ter a esperança no seu coração, ser capaz de reviver (Sl 69,33)¹⁰⁴. O homem é incapaz de dominar o coração a seu belo prazer. Só *Yahwé* tem esse poder.

Outro termo antropológico presente nos Salmos é o רוּחַ *ru'ah* hálito, espírito. É caracterizado como a força que faz reviver; é o hálito vital que converte o homem em ser vivo em unidade e totalidade. Na morte o orante encomenda o seu alento/hálito vital a *Yahwé*. Este termo antropológico apresenta-se em relação com outro, o לֵב *leb*, já que o

⁹⁸ KRAUS, *Teología*, 194.

⁹⁹ Cf. KRAUS, *Teología*, 194.

¹⁰⁰ Sl 42,6.12; 43,5.

¹⁰¹ KRAUS, *Teología*, 195.

¹⁰² Cf. KRAUS, *Teología*, 195.

¹⁰³ KRAUS, *Teología*, 195.

¹⁰⁴ Cf. KRAUS, *Teología*, 196.

homem orante suplica com coração puro e espírito firme (Sl 51,12). A renovação criadora dá-se só se houver intervenção do hálito de *Yahwé*.

Mais uma vez é patente que o hálito do humano necessita da protecção e direcção do espírito de Deus (Sl 143).

No Sl 139, encontramos a vida do homem aberta diante de Deus onde o *eu*, presente no Salmo, submete a sua vida à realidade de *Yahwé* e, por conseguinte, está disposto a assumir a verdade da sua própria vida. Esta verdade acerca do homem depende total e absolutamente do encontro com a realidade de Deus. O Sl 8 apresenta o homem como criatura de Deus e, por isso, o mistério e a maravilha da origem e destino do homem só aparecem na auto-comunicação do Deus de Israel: «o homem só se apropriará de sua origem e destino na permanente coexistência e condição de sócio de Deus, na constante postura dialogante com Deus»¹⁰⁵.

1.4.3. O homem orante: o pobre

O termo אָנִי *'ani* (pobre) é uma das auto-denominações do *homem orante* nos Salmos («Pobre e miserável»: Sl 40,18; 70,6; 86,1 e 109,16.22). Os *pobres* apresentam-se como perseguidos e encomendam a sua causa perdida a *Yahwé*, como justo juiz: «na sua situação aflitiva, os pobres vão ao templo, suplicam a *Yahwé* para que intervenha e vença os inimigos»¹⁰⁶. Os pobres apresentam-se como conceito oposto aos dominantes poderosos, os *inimigos*, mas não têm nada a ver com partidos e grupos em Israel, nem podemos entendê-los como auto-classificação dos piedosos de Israel¹⁰⁷.

O אָנִי *'ani* (pobre) é aquele que carece de protecção legal, que carece de influência e de prestígio social, o que está entregue aos caprichos de adversários poderosos. Só *Yahwé* e também o rei se apresentam como advogados e salvadores dos pobres.

Os *pobres* esperam tudo de Deus, porque nada têm e experimentam a salvação vinda de Deus. Têm um direito preferencial de ajuda por parte de Deus: «estas pessoas

¹⁰⁵ KRAUS, *Teología*, 200.

¹⁰⁶ KRAUS, *Teología*, 203.

¹⁰⁷ Cf. KRAUS, *Teología*, 204-205.

encontram-se no mistério da comunhão com Deus, ainda não desvelada, e da mudança do seu destino»¹⁰⁸.

1.4.4. O homem orante: o justo

A justiça para Israel era um conceito de relação ou referência e não um conceito abstracto. Tratava-se da fidelidade e comunhão que se deve conservar numa relação de aliança e justiça com *Yahwé*.

Os *justos* neste contexto apresentam-se nos Salmos em contraposição com os *ímpios*, da mesma maneira que *inimigos* o são para os *pobres*.

Os Salmos mostram claramente que a justiça do *justo* é comprovada na contradição e impugnação. O קִדְיֹץ *dzadiq* (justo) é normalmente vítima de suspeitas e culpado de infidelidade na comunhão com *Yahwé*, devendo demonstrar a sua inocência. A contradição e a impugnação são assim sinal da sua inocência. Não se trata de uma situação de auto-justificação: «a pessoa acusada pelas intrigas e maquinações dos ímpios está plenamente convencida de que os olhos de *Yahwé* se debruçam sobre o justo (Sl 34,16). *Yahwé* examina o justo»¹⁰⁹. O קִדְיֹץ *dzadiq* (justo) é aquele que foi declarado inocente pelo júízo de Deus. Aqui, קִדְיֹץ *dzadiq* (justo) entra na esfera da justiça divina. O קִדְיֹץ *dzadiq* (justo) é declarado inocente em relação a outros, mas, em relação a Deus, tem consciência das suas acções ímpias, ou seja, nunca é afirmada a sua inocência perante Deus. Nos Salmos penitenciais é profunda a consciência da culpabilidade do orante¹¹⁰.

A culpabilidade do orante está relacionada com a questão do pecado. No Sl 51, o *homem orante* tem consciência do mal, da transgressão dos mandamentos de *Yahwé*. Esta transgressão apresenta-se como o reconhecimento da poderosa força do mal que corrompe o homem desde o princípio (Sl 51,7). Assim, o pecado tem o sentido de culpabilidade, que exige a sua remissão, e a componente de fatalidade, que pesa sobre todo o que se chama homem (culpa original de Gn 3). No Sl 143, o pecado encontra-se neste contexto da culpabilidade de todo o homem, demonstrando que a justiça do inocente é incerta.

¹⁰⁸ KRAUS, *Teología*, 207.

¹⁰⁹ KRAUS, *Teología*, 208.

¹¹⁰ Cf. KRAUS, *Teología*, 210.

Há outros nomes dados aos *justos* e ao *homem orante*, como é o de *servo de Yahwé*, o de *piedosos* e *tementes a Yahwé*.

Os *servos de Yahwé* pertencem a Deus. O rei é um deles e tem uma dupla função: a honra e o serviço. Estes *servos* têm os olhos postos só em *Yahwé*; são os homens de coração recto. O *homem orante* é um deles.

Os *piedosos* são pessoas conscientes da sua relação especial com Deus. O *piedoso* vive na esfera da piedade divina, fonte de comunhão e de confiança.

Os *tementes a Yahwé* é o nome dado nos Salmos com maior frequência aos justos. Os *tementes a Yahwé* obedecem à sua vontade; permanecem na sua escuta, sempre dispostos a praticar o que ouvem. Também contemplam a auto-manifestação de Deus e estão sempre abertos para recebê-la. Em sentido original, têm um temor que sabe a juízo de Deus, sua soberania e liberdade incompreensíveis (Sl 119,120). Este temor não exclui o amor a *Yahwé*. Os que temem *Yahwé* demonstram esse amor na dependência que têm e na constante pergunta da presença e intimidade de *Yahwé*¹¹¹. Por isso, amam o espaço deste encontro, o santuário (Sl 26,8; 27,4 e 84,5).

Os *homens orantes* dos Salmos são pessoas que esperam e aguardam. Estes dois verbos caracterizam a tensão constante das suas vidas.

O aguardar do *homem orante* nos Salmos «*não é um silencioso olhar para ver se se produz a mudança de destino, mas sim um chamar, gritar e vislumbrar*»¹¹²; é um «*não cessar, não cansar-se, não abandonar-se ao poder do sofrimento, perseverar na espera*»¹¹³. Esta espera, esta esperança do homem só se tornam inquebrantáveis, se fundadas «*na promessa da fidelidade salvífica de Yahwé e do testemunho da experimentada* חסד (*piedade*) *do Deus de Israel*»¹¹⁴.

Aguardar e esperar em *Yahwé* segundo a תורה *Torah* não é segundo a *lei*, mas segundo a *instrução*, caracterizada como a «*bondosa manifestação da vontade de Yahwé que sai ao encontro do homem, e traça um caminho que não deve ser abandonado nem à esquerda nem à direita. O homem só apresenta a espera e súplica: ‘Manifesta-me, Yahwé,*

¹¹¹ Cf. KRAUS, *Teología*, 212.

¹¹² KRAUS, *Teología*, 212.

¹¹³ KRAUS, *Teología*, 212.

¹¹⁴ KRAUS, *Teología*, 214.

teus caminhos, ensina-me teus trilhos!' (Sl 25, 4)»¹¹⁵. Esta *instrução* não é rígida por ser uma palavra viva e eficaz. E a postura do homem face à תּוֹרָה *Torah* caracteriza-se pela alegria, pelo amor e pelo prazer de a cumprir¹¹⁶.

¹¹⁵ KRAUS, *Teología*, 217.

¹¹⁶ Cf. KRAUS, *Teología*, 218.

CAPÍTULO 2

ANTROPOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

O homem no Novo Testamento encontra a sua plenitude em Jesus Cristo, também Ele homem, que dá o sentido último de tudo o que Deus criador iniciou com Adão, continuou com o povo de Israel na Aliança, e que agora envia o seu Filho para elevar o homem e a criação plenamente até Ele.

Os Evangelhos Sinópticos, os escritos paulinos e os escritos joaninos apresentam o homem criado e o homem enviado na sua relação com o mundo e na relação com Deus com matizes particulares, consoante a particularidade das diferentes comunidades e contextos culturais onde os autores dos escritos viveram.

Existe obviamente uma diferença entre a antropologia do Antigo Testamento e a do Novo, mas não uma ruptura. As características do homem bíblico vétero-testamentário encontram-se fundamentalmente também no Novo Testamento, já que Jesus Cristo, ao encarnar, assume a plena e perfeita humanidade, relacionando-Se como qualquer homem, sentindo e expressando necessidades. Mas também existem diferenças, pela novidade desse homem, Jesus Cristo, Verbo de Deus feito carne (Jo 1,14), que assume uma natureza humana, em tudo igual à nossa, menos no pecado (cf. Heb 4,15), e precisamente por essa exceção, projecta uma luz especial sobre a realidade do ser humano, em termos quer de natureza quer de missão.

Nesta segunda parte, começaremos por analisar, à luz de um estudo de B. Prete sobre a antropologia joânica¹¹⁷, o contributo do Quarto Evangelho na antropologia do Novo Testamento. Referiremos o termo $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ no Quarto Evangelho para melhor perceber o conceito de encarnação em São João e o termo $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ para encontrarmos o sentido das ocorrências do termo no Quarto Evangelho. Completaremos o quadro com uma

¹¹⁷ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, Studio Biblico Teologico Aquilano, Edizioni Dehoniane, Napoli 1981, 817-870.

consideração sobre alguns títulos cristológicos, nomeadamente os de *Filho de Deus*, *Filho do Homem* e *Messias*, servindo-nos preponderantemente de um estudo de C. H. Dodd sobre o Quarto Evangelho¹¹⁸. Concluiremos com um enquadramento do relato da Paixão.

2.1. Dados e características da antropologia joânica

A exacta compreensão e o enquadramento da antropologia do Quarto Evangelho apoiam-se, segundo B. Prete, em três premissas: 1) o evangelista não entende propor aos leitores um ensinamento antropológico bem estruturado e coordenado, nem é esse aliás o seu objectivo; o que ele pretende é falar de Jesus, das suas obras e ensinamentos, e não propriamente do homem; só secundariamente, na polémica que se estabelece com os ouvintes de Jesus, é que se assinalam dados e aspectos da concepção que o evangelista tem do homem. 2) O ensinamento antropológico do Quarto Evangelho ressent-se e é condicionado pela situação religiosa em que vive e actua a comunidade joânica, a quem se destina o escrito. Os componentes dessa comunidade encontram-se numa situação difícil e contrastada, pela negação da filiação divina de Jesus; daí que as avaliações e apreciações que o evangelista faz do homem e seus comportamentos reflitam esse fundo polémico. 3) É precisamente nesse particular contexto doutrinal do ambiente da comunidade joânica que o evangelista vê e julga os homens e as suas atitudes em relação a Cristo e ao Pai¹¹⁹.

B. Prete agrupa os vários dados antropológicos do Quarto Evangelho na base de cinco critérios: o vocabulário, a condição humana, o fundo dualista e determinista do homem, a atitude do homem perante Jesus e a sua doutrina e, por fim, o valor típico e representativo que revestem para os leitores as personagens do Quarto Evangelho. Na perspectiva do tema da dissertação, faremos uma breve referência aos primeiros dois: vocabulário e condição humana.

1) São João fala repetidamente do homem, considerando-o, mais do que de forma genérica – um simples ser humano –, como pessoa, um ser com uma autonomia e uma

¹¹⁸ C. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978.

¹¹⁹ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 819-821.

dignidade. O vocábulo ἄνθρωπος, no Evangelho de São João, fica, portanto, melhor traduzido por *pessoa* do que por *homem*. Para designar a composição do ser humano, o evangelista usa quatro substantivos: ψυχή (alma), σάρξ (*carne*), πνεῦμα (*espírito*) e καρδία (*coração*)¹²⁰.

O termo ψυχή (alma), *anima* em latim e נֶפֶשׁ *nefesh* em hebraico, como já vimos, representa o sopro vital ou simplesmente a vida. Tal significado provém da cultura semita. Podemos ver em São João: «*dar a própria alma*» (Jo 10,11.15.17; 13,17.38; 15,13) e «*perder a própria alma*» com significado de morte (Jo 12,25)¹²¹.

O substantivo σάρξ (*carne*) tem o mesmo significado e acentuação que no mundo e cultura semitas. Em São João, designa a debilidade e incapacidade do homem de entrar ou conhecer a esfera de Deus e da sua revelação, donde a acentuada oposição entre σάρξ e πνεῦμα. A carne designa, de facto, criatura débil e frágil, que se opõe a Deus, que é Espírito e força de vida (cf. Jo 3,6-7; 6,63)¹²².

O termo πνεῦμα (*espírito*) designa potência divina, que vivifica o homem-carne (Jo 3,5; 7,39), tornando-o capaz de pensar e de agir segundo as «*coisas do céu*» (Jo 3,12)¹²³. Em São João, πνεῦμα tem um novo conteúdo e significado: o *Espírito* indica a força que Cristo ressuscitado comunica aos discípulos (Jo 20,22), e identifica-Se com o Paráclito que Cristo promete enviar aos discípulos depois da sua morte para fortalecê-los e apoiá-los na sua obra (Jo 14,17; 16,13)¹²⁴.

Outro termo relativo ao homem é καρδία (*coração*), que aparece em São João no seu significado semita, ou seja, para designar a sede da vida inteligente e volitiva do homem. Este termo recebe em São João um acento marcadamente antropológico e religioso. É através do *coração* que o homem entra na esfera do maligno, Satanás, o inimigo de Deus por excelência, como aconteceu com Judas (Jo 13,21). Καρδία é apresentado como sede da religiosidade do homem; é o coração do homem que não deve

¹²⁰ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropolgia Biblica*, 824.

¹²¹ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropolgia Biblica*, 824.

¹²² Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropolgia Biblica*, 824.

¹²³ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropolgia Biblica*, 825.

¹²⁴ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropolgia Biblica*, 825-826.

perturbar-se por temores (Jo 14,1-2) ou pela tristeza (Jo 16,6), e que deve encher-se de alegria (Jo 16,22)¹²⁵.

Dos quatro termos acima referidos, o de σάρξ (carne) é de particular importância no aprofundamento do tema da encarnação do Verbo, feito homem, carne (Jo1,14).

E há também verbos para indicar o agir humano que têm o seu interesse para a compreensão da específica antropologia joânica. São eles: obrar, procurar, caminhar, acolher, ir (a Jesus), escutar, conhecer (quando Jesus diz e revela); são verbos que realçam a pessoa humana, sujeito das várias acções que eles designam. Escutar, de facto, não designa apenas ouvir, mas também seguir com docilidade e obediência o Senhor que fala, e assim conhecer, que, mais que entender significa também entrar em comunhão com Jesus que fala e revela¹²⁶. Todos estes verbos ajudam a compreender que a acção do homem inclui um ir e um abrir-se à surpresa de um homem chamado Jesus de Nazaré, uma abertura que se depara com obstáculos no próprio homem/humanidade e no mundo, κόσμος.

Relativamente à condição em que o homem se encontra, que para B. Prete constitui também ela um critério de recolha dos múltiplos aspectos da antropologia joânica, essa condição, para o autor do Quarto Evangelho e da Primeira Carta de São João, é negativa: a de um ser tenebroso, que vive nas trevas e prefere viver nelas (Jo 1,5 e 3,19); que vive na ignorância, no pecado e na morte. Quem não está em comunhão com Deus – diz a Primeira Carta de São João – anda nas trevas e não põe em prática a verdade (Jo 1,6); quem comete o pecado é escravo do pecado (Jo 8,34) e o que escuta a palavra de Jesus passa da morte à vida (Jo 5,24). Saliente-se que esta concepção do homem, mais do que antropológica ou ontológica, é religiosa¹²⁷. Aos olhos do autor do Quarto Evangelho, o mundo, κόσμος, mostra-se adverso, operando nele a força maligna do demónio. Esse mundo não só recusa acreditar em Jesus Cristo mas também persegue os seus discípulos.¹²⁸ Semelhante dado antropológico compreende-se à luz de um dado cristológico, que é o de Cristo portador de

¹²⁵ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 827.

¹²⁶ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 827.

¹²⁷ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 828 e respectiva nota 22.

¹²⁸ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 831.

luz e verdade; «ora, os homens e o mundo, recusando Jesus, que é luz e verdade, cometem uma grave culpa para com Ele, sendo, portanto, reprováveis»¹²⁹.

A antropologia joânica transparece também de outros dados, como o dualismo e determinismo, o questionamento do homem perante Jesus, e o valor típico e representativo das personagens do Quarto Evangelho, dados ou critérios de agrupamento que se omitem pela sua pouca pertinência com a preocupação específica da presente dissertação.

Sempre, para B. Prete¹³⁰, seriam sobretudo cinco os elementos que caracterizam a antropologia joânica do Quarto Evangelho: o relevo dado à pessoa do crente; a concepção unitária que João tem do comportamento do discípulo de Jesus; a acção do Espírito Santo na vida do crente; a revelação que o homem recebe das verdades divinas mais elevadas e misteriosas e, por fim, a chamada *mística joânica*. A primeira característica, a do personalismo no Quarto Evangelho, é patente no recurso que o evangelista faz ao diálogo directo (Nicodemos, a Samaritana, o paralítico de Betsaida, o cego de nascença, Marta e Maria) e é expresso também no conhecimento pessoal e individual que Jesus tem das suas ovelhas (Jo 10,14). A concepção unitária que o Quarto Evangelho tem do homem revela-se na frequência dos termos ἀλήθεια (verdade) e ἐντολή (mandamento), este último no sentido não tanto de preceito, mas de palavra revelada, palavra que Jesus diz como sendo o revelador do Pai. É, de facto, à volta destes dois termos e conceitos que o evangelista faz gravitar as acções e o cumprimento dos mandamentos da parte do crente. A acção do Espírito Santo na vida do que acolhe Jesus é uma constante nos escritos joânicos, que dispensa comentário. Igualmente, bem característica dos escritos de São João é o constituir o homem objecto das mais elevadas e misteriosas verdades divinas; exemplo dessa grande dignificação é a filiação divina do crente. Por fim, a *mística joânica* é outro elemento que caracteriza a antropologia do Quarto Evangelho, no sentido de que o evangelista mais que acentuar o que o crente faz, a sua acção e o seu empenho, acentua o que a acção divina realiza nele; emerge assim uma certa *passividade* ou *receptividade* do discípulo e do crente em relação a Jesus e a Deus; o facto leva alguns autores a dizer que São João, mais que uma moral tem uma *mística*¹³¹.

¹²⁹ B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 831.

¹³⁰ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 846-860.

¹³¹ Cf. B. PRETE, “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*, 859.

2.2. A encarnação

Se até aqui abordámos algumas considerações gerais da antropologia joânica, nomeadamente alguns termos do campo semântico de homem, agora fixaremos a nossa atenção sobre o homem Jesus no Evangelho de São João, procurando neste o sentido e implicações dos termos σάρξ e ἄνθρωπος para encontrar a identidade de Jesus.

2.2.1. O termo σάρξ

No Novo Testamento, o termo σάρξ (carne) é o mais frequentemente usado, entre os termos antropológicos, depois de ἄνθρωπος (homem) e καρδία (coração). Aparece 147 vezes¹³². É um dos termos favoritos de São Paulo nas suas cartas, onde aparece 72 vezes.

Tenha-se, antes de mais, presente que o Novo Testamento mantém a concepção do homem vétero-testamentário como totalidade indivisa, alheio às dicotomias e tricotomias helenistas e gnósticas.

O Evangelho de São João usa menos vezes o termo σάρξ, apenas 13, e emprega-o de um forma própria e singular¹³³. As passagens Jo 1,14; 6,51 e 8,15 são referências directas a Jesus; já as passagens Jo 3,6 e 17,2 não se referem a Jesus. Em Jo 3,6, o termo σάρξ não se refere directamente a Jesus, porque é uma afirmação genérica de todo aquele que nasce da carne e, em Jo 17,2, na oração sacerdotal, refere-se ao conjunto de todos os homens (*toda a carne*) aquando da entrega da autoridade do Pai ao Filho¹³⁴.

Em Jo 8,15, σάρξ apresenta-se com o artigo (κατά σάρκα - segundo a carne). Esta expressão sai da boca de Jesus para qualificar o julgamento que os judeus fazem d'Ele: segundo as aparências, de foro externo, superficial, que não reconhece a verdadeira

¹³² Cf. A. SAND, “Σάρξ, σάρχος, ἡ – sarx – carne”, in: H. BALTZ, G. SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, T & T Carrk, Edinburgh 1993, III, 230.

¹³³ Cf. A. SAND, “Σάρξ, σάρχος, ἡ – sarx – carne”, in: BALTZ, *Exegetical*, III, 232.

¹³⁴ Cf. J. CABA, *Teología Joanea: Salvación ofrecida por Dios y Acogida por el Hombre*, BAC, Madrid 2007, 47.

essência de Jesus¹³⁵. Este uso do termo σάρξ une-se ao do termo aplicado em Jo 1,14, mesmo sem que os judeus entendam que Jesus, sendo *carne/homem*, não é só *carne*¹³⁶.

No capítulo sexto do Evangelho de São João, o termo σάρξ recebe um sentido eucarístico, nomeadamente no versículo 51, onde esse sentido culmina com o pensamento da morte, estágio máximo da encarnação, na dádiva da sua vida ao mundo¹³⁷. Há uma série de referências ao termo σάρξ em Jo 6,52-58: uma vez com os Judeus a apelar ao sentido realista de σάρξ (Jo 6,52), outras vezes com o sentido eucarístico, reportando-se aos termos σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (carne do Filho do Homem) e μου τὴν σάρκα (minha carne) nos restantes versículos¹³⁸. Este sentido eucarístico do termo σάρξ inclui a totalidade de Jesus na linha de continuidade com o versículo programático do Prólogo «*A Palavra fez-se carne*» (Jo 1,14)¹³⁹. Refiro ainda que a carne citada em Jo 6,63: «*o espírito é quem dá a vida; a carne para nada aproveita; as palavras que eu vos tenho dito são espírito e vida*» têm um sentido de debilidade e fragilidade, contrariamente aos versículos anteriormente mencionados¹⁴⁰.

O termo σάρξ adquire uma nova densidade e profundidade no Prólogo do Evangelho de São João. Aí, no versículo 13, σάρξ é concebido na sua origem terrena, em contraposição com o nascimento que procede de Deus. No versículo seguinte, o 14, σάρξ recebe o Λόγος *Logos* (Palavra/Verbo), ou seja, a humanidade recebe a divindade, e Deus passa a habitar – arma a sua tenda – no meio de nós¹⁴¹.

Jesus é homem e é Deus. Como entender este mistério? São João apresenta a encarnação como resposta às dúvidas que existiam nas comunidades e que é reforçada nas cartas do mesmo São João.

No Prólogo do Evangelho de São João, é afirmado claramente o mistério da encarnação. Jo 1,14 atesta a humanidade de Jesus: «*E o Verbo Se fez homem e veio habitar entre nós*». As traduções vulgares da Bíblia, inclusive a utilizada nos Leccionários litúrgicos, usa o termo *homem*, mas no grego lê-se *carne*. Os exegetas apresentam esta

¹³⁵ Cf. A. SAND, “Σάρξ, σάρχος, ἡ – sarx – carne”, in: BALTZ, *Exegetical*, III, 232.

¹³⁶ Cf. CABA, *Teología*, 46.

¹³⁷ Cf. CABA, *Teología*, 44.

¹³⁸ Cf. CABA, *Teología*, 45.

¹³⁹ CABA, *Teología*, 45.

¹⁴⁰ Cf. CABA, *Teología*, 46.

¹⁴¹ Cf. A. SAND, “Σάρξ, σάρχος, ἡ – sarx – carne”, in: BALTZ, *Exegetical*, III, 232.

passagem (fez-se carne) como significando o homem todo, quando *carne*, mais que homem na sua inteireza, afirma o aspecto terrestre, limitado, perecível do homem, em contraste com natureza celeste, eterna do Λόγος *Logos*¹⁴². Mas como é possível conceber que a palavra divina, a Sabedoria, como agente da criação possa entrar no mundo e, ainda por cima, em carne, sendo esta concebida como algo de fraco e frágil, em contraposição com o dinamismo do poder de Deus¹⁴³? Este paradoxo é o princípio da Glória de Deus revelada na sua plenitude.

A δόξα (glória), um dos termos mais importantes no Evangelho de São João, está relacionada com Jesus; é Ele mesmo a revelação da glória na sua pré-existência e na sua encarnação¹⁴⁴. Assim, São João entende δόξα como sendo a divindade de Jesus. Não só na encarnação, mas também no ministério e nos *sinais* e palavras de Jesus, e sobretudo na sua cruz, tem-se a manifestação da sua glória¹⁴⁵.

Existe um tempo para a glória se revelar. A hora da glorificação «*é a da paixão e morte de Jesus, que, para João, são uma só fase de glorificação de Jesus, sendo a segunda a sua ressurreição e ascensão ao Pai*»¹⁴⁶. São João, no momento da paixão, faz sobressair o aspecto glorioso do relato, porque «*apesar das aparências externas, o mundo é julgado no juízo de Cristo e o poder do mal é destruído de uma vez por todas (Jo 12,31)*»¹⁴⁷.

Vamos deter-nos um pouco mais na realidade e significado da *encarnação*.

Em sentido bíblico, a encarnação de Jesus significa que o Verbo, pré-existente junto de Deus (Jo 1,1s), «*nasceu de uma mulher*» (Gl 4,4), «*fez-se carne*» (Jo 1,14). «*Fez-se carne*» é tradução literal de (ἐν)σάρκωσις), que a teologia oriental exprimiu com o termo *humanação* (ἐνανθρώπησις)¹⁴⁸.

Para perceber a encarnação, há que ter presente a natureza das fontes bíblicas: os escritos de São Paulo, os Evangelhos Sinópticos e os escritos de São João.

¹⁴² Cf. V. SCHAİK, “Encarnação”, in: A. VAN DEN BORN, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 3ª ed., Editora Vozes, Lisboa-Porto 1971, 452.

¹⁴³ Cf. D. LEE, *Flesh and Glory: Symbol, Gender and Theology in the Gospel of John*, Herder and Herder Book, The Crossroad Publs., New York 2002, 34.

¹⁴⁴ LEE, *Flesh*, 35.

¹⁴⁵ LEE, *Flesh*, 35.

¹⁴⁶ R. E. BROWN, J. A. FIZMYER, R. E. MURPHY, *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*, Ed. Cristiandad, Madrid 1972, V, 849.

¹⁴⁷ BROWN, *Comentario*, V, 849.

¹⁴⁸ V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 449.

Relativamente aos Evangelhos Sinópticos, tenha-se presente que a encarnação não constituía um tema imediato da pregação de Jesus e dos Apóstolos. O seu interesse primordial era o que aconteceu entre o baptismo de Jesus no Jordão e a sua ascensão (Act 1,21-10,37). Tanto é verdade que São Marcos começa o seu Evangelho com a pregação de João Baptista e São João, faz apenas o referido aceno à encarnação no Prólogo, passando logo também ele para o baptismo de João. São Mateus e São Lucas escrevem sobre a infância de Jesus, constituindo porém essa parte mais propriamente uma introdução aos seus Evangelhos. Em São Paulo, só de passagem e em função do mistério pascal, fala-se da encarnação e da vida humana de Jesus¹⁴⁹. Em São João, a encarnação é o início da revelação da glória de Deus: *o ir ao Pai* revela que Ele saiu do Pai (Jo 17,8). A revelação de sua glória na última hora faz conhecer a glória que Ele possuía junto de Deus antes que o mundo existisse (Jo 17,5)¹⁵⁰.

Um outro conceito a ter presente quanto à encarnação é a partenogénese, que concebe a encarnação como um tornar-se semelhante aos homens, e não uma completa identificação com eles. Assim, São Mateus e São Lucas, por um lado, apresentam o nascimento de Jesus como fruto judaico (a genealogia de São Mateus) ou como fruto de toda a humanidade (a genealogia de São Lucas) e, por outro, como obra especial de Deus, pela concepção virginal de Maria¹⁵¹.

Em São Paulo, a encarnação é entendida sobretudo na aceitação da *condição humana* com toda a sua miséria. A identidade de Cristo não se reduz porém a essa condição humilde, mas transcende-a¹⁵². Pode considerar-se que São Paulo entende a encarnação como «*uma quénosis, não no sentido de Cristo privar-Se da natureza divina, mas no sentido de Ele ter preferido a existência de escravo/servo à de Senhor soberano (2 Cor 8,9)*»¹⁵³. Os textos de São Paulo que falam de *semelhança* confirmam «*claramente a humanidade de Jesus; por outro lado, testemunham que a identidade de Jesus não se reduz à sua humanidade e assim fazem adivinhar algo como a pré-existência*»¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Cf. V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 450.

¹⁵⁰ Cf. V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 450.

¹⁵¹ Cf. V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 451.

¹⁵² Cf. V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 451.

¹⁵³ V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 451.

¹⁵⁴ V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 451.

Em São João, a encarnação salienta a pré-existência. Como já vimos acima, Jo 1,14 afirma a encarnação do Verbo. Mas aquele que encarna é tido como enviado do Pai «veio ao mundo» (Jo 3,19; 9,39; 12,46), «desceu do céu» (Jo 3,13; 6,38.41) e «foi enviado do Pai» (Jo 3,17; 5,36.43; 6,29; 7,29; 8,42). Todas estas expressões atestam a ideia de pré-existência e até a pré-existência do Filho do Homem (Jo 3,13; 6,62)¹⁵⁵. A encarnação tem como finalidade o Filho transmitir os bens salvíficos do Pai aos fiéis, e isso dá-se na medida em que o Pai dá ao Filho tudo: o poder sobre toda a carne (Jo 17,2), as palavras e obras (Jo 5,36; 17,4.7), o julgamento (Jo 5,22), a vida eterna (Jo 5,26; 6,38) e o conhecimento de Deus (Jo 1,18; 7,16). Assim, Cristo veio ao mundo para ser luz do mundo, para libertar os fiéis da escuridão (Jo 12,46); veio dar testemunho da verdade (Jo 18,37)¹⁵⁶.

2.2.2. O termo ἄνθρωπος

Faremos agora uma especial referência ao termo ἄνθρωπος (homem) no Evangelho de São João. Nele, a referência do termo a Jesus é mais abundante que nos Evangelhos Sinópticos¹⁵⁷. O termo ἄνθρωπος apresenta-se referido a Jesus três vezes de forma indirecta (Jo 2,10; 5,7 e 7,51) e nove de forma explícita: três destas nove vezes em sentido genérico (Jo 4,29; 5,12 e 7,46) e seis com carácter forte e determinado (Jo 8,40; 9,11.16.24; 10,33; 11,47.50; 18,14.17.29 e 19,5)¹⁵⁸.

De forma indirecta, o termo ἄνθρωπος é referido a Jesus no episódio das Bodas de Caná. O chefe de mesa, refere uma regra aplicada a todas as festas em relação ao vinho: o melhor vinho é servido por toda a gente (todo homem), πᾶς, no fim. Jesus é aquele homem que, já desde o princípio, serve o melhor vinho (Jo 2,10). Na cura do paralítico na piscina de Betsaida, um doente disse a Jesus: «*Não tenho ninguém (ἄνθρωπον) que me meta na piscina quando a água se agita*» (Jo 5,7). Neste caso, é Jesus, aquele alguém, que o cura. Em Jo 7,51, Nicodemos sai em defesa de Jesus, perguntando: «*Porventura permite a nossa*

¹⁵⁵ Cf. V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 452.

¹⁵⁶ Cf. V. SCHAİK, “Encarnação”, in: VAN DEN BORN, *Dicionário*, 452-453.

¹⁵⁷ Cf. CABA, *Teología*, 48.

¹⁵⁸ Cf. CABA, *Teología*, 48-51.

Lei julgar um homem, sem antes o ouvir e sem averiguar o que ele anda a fazer?». Esta lei está presente em (Dt 1,16-17; 19,18) e é válida para todo o homem¹⁵⁹.

De forma clara, o termo ἄνθρωπος referido a Jesus pode ter um sentido genérico equivalente a τις (alguém), uma certa pessoa, mas antevendo uma particularidade deste homem¹⁶⁰. Neste caso, temos o convite da samaritana aos seus conterrâneos: «*Eia! Vinde ver um homem que me disse tudo o que eu fiz!*» (Jo 4,29a), e continuando: «*Não será Ele o Messias?*» (Jo 4,29b). Temos o caso do paralítico, quando pergunta «*Quem é aquele homem que te disse: ‘Toma a tua enxerga e anda?’*» (Jo 5,12). Neste caso, Jesus não apenas curou o paralítico, como fê-lo ao sábado (Jo 5,9) e se declarou igual a Deus. O mesmo acontece quando se diz de Jesus: «*Nunca nenhum homem falou assim!*» (Jo 7,46), adquirindo nesta passagem um matiz de homem que supera o modo de falar de qualquer outro homem¹⁶¹.

O termo ἄνθρωπος adquire um carácter forte e determinado a partir do capítulo 8. Com os judeus, Jesus afirma: «*Agora, porém, vós pretendeis matar-me, a mim, um homem que vos comunicou a verdade que recebi de Deus. Isso não o fez Abraão!*» (Jo 8,40). Depois, em Jo 8,44, Jesus acusa os judeus de serem filhos do demónio; aqui, o termo *homem* tem um sentido de contraste entre um homem que anuncia a verdade vinda de Deus e os homens, os Judeus, que anunciam a mentira, pelo que Jesus os chama filhos do demónio¹⁶². Há passagens do Evangelho de São João, em que se apresentam opiniões diferentes sobre Jesus. São as afirmações dos fariseus: «*Esse homem não vem de Deus, pois não guarda o sábado*» (Jo 9,16a); «*Como pode um homem pecador realizar semelhantes sinais miraculosos?*» (Jo 9,16b). Noutra ocasião, o termo *homem* é usado para justificar o apedrejamento de Jesus: «*Não te queremos apedrejar por qualquer obra boa, mas por uma blasfémia: é que Tu, sendo um homem, a ti próprio te fazes Deus*» (Jo 10,33); nesta passagem, a realidade de Jesus homem é iluminada pelo que Ele próprio diz de Si. Noutros casos, os inimigos de Jesus, considerando-o homem, apresentam uma característica especial, que é a sua capacidade de operar prodígios: «*Que havemos de fazer,*

¹⁵⁹ Cf. CABA, *Teología*, 48.

¹⁶⁰ Cf. CABA, *Teología*, 49.

¹⁶¹ Cf. CABA, *Teología*, 49.

¹⁶² Cf. CABA, *Teología*, 51.

uma vez que este homem realiza muitos sinais miraculosos?» (Jo 11,47). Esta maneira dos inimigos de Jesus acentuarem a sua humanidade, chega a constituir uma profecia feita pelo próprio evangelista (cf. Jo 11,51). Caifás alega a morte de um só homem para salvação da nação: «*Nem vos dais conta de que vos convém que morra um só homem pelo povo, e não pereça a nação inteira*» (Jo 11,50). Pois esta salvação será a de toda a humanidade¹⁶³.

Uma outra ocasião em que é apresentado o termo ἄνθρωπος dá-se na Paixão, pela boca de Pilatos. Diante da multidão dos judeus que acusam Jesus, Pilatos afirma: «*Ecce Homo – Eis o Homem!*» (Jo 19,5). A intenção de Pilatos revela um certo desdém por Jesus, como já foi anteriormente observado; na redacção do evangelista, porém, a expressão é apresentada de modo solene. Com esta expressão, reconhece ele todos os atributos que, em diversas ocasiões, o termo *homem*, referido a Jesus, insinuou. O *Ecce Homo* permite, assim, «*vislumbrar significações como Jesus Messias (Jo 4,29), que está acima do sábado (Jo 5,9.12), que se declara igual a Deus (Jo 5,18; 10,33), que fala a verdade ouvida de Deus (Jo 10,33), que faz sinais e prodígios (Jo 9,16b; 11,47), que com a sua morte consegue que a nação não pereça (Jo 11,50)*»¹⁶⁴.

E há, no Quarto Evangelho, outras formas de apresentar Jesus *carne, homem*, através da manifestação da sua condição humana, ou seja, «*através de atitudes e sentimentos humanos que O fazem próximo da nossa condição humana*»¹⁶⁵.

A condição humana de Jesus manifesta-se quando sente sede, fome e cansaço. O episódio da samaritana é sugestivo nesse sentido. Jesus caminha e cansa-se, sente sede e pede de beber (Jo 4,6-7); sofre a perseguição dos que querem prendê-l'O (Jo 7,45) e dos que querem apedrejá-l'O (Jo 8,59). Jesus, nessas circunstâncias, reage humanamente, retirando-se para regiões próximas do deserto e, noutra ocasião, simplesmente retira-Se (Jo 12,36).¹⁶⁶ No caso da samaritana, percebe-se a «*tendência do evangelista, que, partindo de uma realidade humana, passa a outro nível, num sentido mais profundo, que não nega a realidade donde se partiu, mas a supõe*»¹⁶⁷.

¹⁶³ Cf. CABA, *Teología*, 50.

¹⁶⁴ CABA, *Teología*, 51.

¹⁶⁵ CABA, *Teología*, 52.

¹⁶⁶ Cf. CABA, *Teología*, 51.

¹⁶⁷ CABA, *Teología*, 51.

A necessidade de afecto humano não é estranha a Jesus¹⁶⁸. Jesus tinha em Betânia Marta, Maria e Lázaro como amigos (Jo 11,5); um dos discípulos reclinou a cabeça no seu peito na última Ceia (Jo 13,23). Jesus gostava de passar tempo com a sua mãe e os seus irmãos, e até participou num casamento (Jo 2,1ss). E, por sentir esse afecto, sofreu e comoveu-se com a morte de Lázaro (Jo 11,33.38)¹⁶⁹.

O Quarto Evangelho não refere certas experiências dolorosas que os Sinópticos apresentam, como a da agonia no Jardim das Oliveiras e as tentações do deserto. Mas algo dessas experiências encontramos-lo nos outros episódios do Evangelho de São João, nomeadamente quando aqui se refere que Jesus ficou de espírito perturbado, como na morte de Lázaro (Jo 11,33); no encontro com os gregos que O queriam ver, durante a entrada messiânica em Jerusalém, quando Jesus declara que a sua alma está perturbada (Jo 12,27) e na ansiedade do anúncio da traição de Judas (Jo 13,21)¹⁷⁰. Jesus sabendo que vai morrer não procura fugir, aceita a vontade do Pai e, mesmo traído por um dos seus discípulos, não desiste da missão que Lhe é confiada¹⁷¹.

Jesus, em suma, como O apresenta o Quarto Evangelho, é *«alegre na presença de bons amigos. Ele conhece as necessidades corporais do descanso e hidratação; Ele experimenta o pesar da morte de um amigo, tem medo e ansiedade quando enfrenta a morte, e sente a depressão por um amigo que o atraiçoa»*¹⁷².

À divindade de Jesus far-se-á referência, a seguir, quando se tratarem os títulos cristológicos, fundamentalmente messiânicos e indicadores da sua divindade.

2.3. Os títulos cristológicos

Para a compreensão de Jesus Cristo, inclusive da sua realidade humana, que veio iluminar e enriquecer o homem, são de grande ajuda os títulos que o Novo Testamento Lhe

¹⁶⁸ Cf. J. F. O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, XIV: 2 (1984), 63.

¹⁶⁹ Cf. O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, 63.

¹⁷⁰ Cf. O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, 63.

¹⁷¹ Cf. O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, 63.

¹⁷² O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, 64.

atribuí, os chamados títulos cristológicos, que são expressão do anúncio e compreensão da Igreja primitiva em propósito.

O início do Evangelho de São João, concretamente nos versículos que, no primeiro capítulo, vêm a seguir ao Prólogo, é particularmente rico e significativo em termos de títulos cristológicos. Ali encontramos uma série desses títulos, todos de carácter messiânico, que revelam a preocupação do evangelista de identificar o Cristo que apresenta como o Messias esperado: Ele é o *Messias* ou *Cristo* (Jo 1,41), na forma respectivamente aramaica e grega; aquele de quem escreveram Moisés na Lei e os Profetas (Jo 1,45); é «*Rei de Israel*» (Jo 1,49), «*Filho de Deus*» (Jo 1,39.49), «*Filho do Homem*» (Jo 1,51). Mais adiante, no mesmo Evangelho, aparecem os títulos de «*Santo de Deus*» (Jo 6,69) e «*Aquele que vem*» (Jo 12,13)¹⁷³.

Embora estes títulos messiânicos tenham um especial e singular relevo no Evangelho de São João, não significa que estejam ausentes nos outros Evangelhos e demais livros do Novo Testamento. Alguns, como veremos no desenvolvimento deste capítulo, aparecem com frequência noutros livros do Novo Testamento, como é o caso de *Filho do Homem* nomeadamente no Evangelho de São Marcos. Isto prova como estes títulos cristológicos exprimam o sentir e a fé das comunidades cristãs primitivas relativamente a Jesus Cristo.

Centrar-nos-emos, para melhor compreensão do significado do homem Jesus, preocupação desta segunda parte da dissertação, nos dois títulos *Filho do Homem* e *Filho de Deus*, destacando a seguir também o título de *Messias*, acentuando neste último a sua dimensão redentora, que nos abrirá ao relato da Paixão e à perícopes do *Ecce Homo*.

2.3.1. Jesus *Filho do Homem*

A expressão υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (filho do homem) é muito frequente nos Evangelhos, tanto no de São João como nos Sinópticos, no que estes últimos têm de comum e nas passagens que lhes são próprias. Esta frequência e comunhão demonstram que se trata de uma expressão da tradição comum, que está na base dos Evangelhos. Trata-

¹⁷³ Cf. DODD, *Interpretación*, 233.

se de uma auto-denominação de Jesus: é o próprio Jesus que se apresenta com esse título¹⁷⁴.

O título *Filho do Homem* aparece 13 vezes no Evangelho de São João, donde a sua relevância. Se R. Schnackenburg¹⁷⁵ afirma que o termo influenciou em grande medida o Quarto Evangelho, já J. L. Martyn¹⁷⁶ defende que essa influência é apenas complementar e correctiva para a identificação de Jesus como profeta-Messias¹⁷⁷.

A origem da expressão *Filho do Homem*, como vimos na primeira parte, já aparece no Antigo Testamento. O seu sentido e significado foram-se adensando até que, no Novo Testamento, a expressão foi quase exclusivamente aplicada a Jesus, adquirindo todo o seu significado em Jesus Cristo.

Que significa *Filho do Homem* para Jesus, que como tal Se apresenta, e para os evangelistas, que reproduzem esse título, recebido, assumido e transmitido pela Igreja primitiva? Se o seu significado preciso nos Sinópticos constitui um problema, em São João é mais claro. No Quarto Evangelho, de facto, o título *Filho do homem*, aplicado a Jesus, refere-se sempre a alguém que é pré-existente no Céu, donde desceu ao mundo e para onde subiu (Jo 3,13; 6,61)¹⁷⁸.

Se para J. Ashton¹⁷⁹, a origem do título *Filho do Homem* vem do capítulo 7 do livro de Daniel, para C. H. Dodd¹⁸⁰ viria do Sl 79 (80).

Ainda segundo J. Ashton¹⁸¹, os ditos de Jesus como *Filho do Homem* teriam, em geral, origem na tradição dos Sinópticos, mas há referências que provêm do Antigo Testamento, como, por exemplo, no encontro de Jesus com Natanael, onde é referida a passagem vétero-testamentária da escada de Jacob (Jo 1,51; Gn 28,12). Trata-se de uma passagem que, na reflexão bíblica sobre o título em questão adquire uma certa importância, aumentada pelo facto de aparecer tão cedo no Evangelho de São João, apesar de não voltar

¹⁷⁴ Cf. DODD, *Interpretación*, 245.

¹⁷⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Editorial Herder, Barcelona 1980, I, 451.

¹⁷⁶ Cf. J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 3ªed., Ed. Westminster John Knox, Louisville 2003, 134.

¹⁷⁷ Cf. J. ASHTON, *Understanding the fourth Gospel*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford 2007, 242.

¹⁷⁸ Cf. Seyoon KIM, *The 'Son of Man' as the Son of God*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1983, 5.

¹⁷⁹ Cf. ASHTON, *Understanding*, 243 e respectiva nota 11.

¹⁸⁰ Cf. DODD, *Interpretación*, 249.

¹⁸¹ Cf. ASHTON, *Understanding*, 245.

a aparecer no mesmo Evangelho – assim observa J. Ashton¹⁸². O evangelista São João aplica a visão de Jacob a Jesus Cristo, que é a verdadeira escada que liga a terra ao Céu, por onde Ele desce e sobe. Jesus é o caminho: «*o caminho, a verdade e a vida*» (Jo 14,6); é um caminho ascendente e descendente: «*Ninguém subiu ao Céu a não ser aquele que desceu do Céu, o Filho do Homem*» (Jo 3,13). Daqui resulta o seu carácter divino, pois a sua verdadeira casa é o Céu. Mais precisamente, o *Filho do Homem* não é aquele que sobe e desce, mas «*aquele que estabelece comunicação entre a terra e o Céu, que agora está (permanentemente) aberto*»¹⁸³. O título *Filho de Homem* está portanto directamente associado à sua missão¹⁸⁴. O *Filho do Homem* é, antes de mais, um intermediário, mais que emissário¹⁸⁵.

No Evangelho de São João, o *Filho do Homem* apresenta-se com um certo carácter divino, que necessita de ser definido. Para J. Ashton¹⁸⁶, seria um erro que a figura de Daniel fosse ignorada e não nos ajudasse a compreender a visão cristã de Jesus. Observe-se, porém, que, apesar da pouca referência ao apocalíptico *Filho do Homem*, a sua identificação com Jesus foi de grande significado. J. Ashton¹⁸⁷ é do parecer que a identificação de Jesus com o *Filho do Homem* é mais relevante no Quarto Evangelho, embora sem directa referência ao tema apocalíptico na maior parte das passagens.

Nos Evangelhos Sinópticos e no Evangelho de São João, esta identificação é abundantemente usada e tem a sua origem numa tradição comum dos Evangelhos¹⁸⁸.

Como entender o sentido da expressão *Filho do Homem* no Quarto Evangelho?

A expressão grega υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (filho do homem), que aparece nos textos hebraicos e aramaicos, significa simplesmente *homem* ou *ser humano*, como observa C. H. Dodd, para quem o autor do Quarto Evangelho e São Paulo sabiam que a expressão *Filho do Homem* equivalia ao termo cristão primitivo para designar Cristo, presumivelmente *bar-nāšā*, ou seja, homem¹⁸⁹.

¹⁸² Cf. ASHTON, *Understanding*, 250.

¹⁸³ ASHTON, *Understanding*, 250.

¹⁸⁴ Cf. ASHTON, *Understanding*, 250.

¹⁸⁵ Cf. ASHTON, *Understanding*, 250.

¹⁸⁶ Cf. ASHTON, *Understanding*, 241.

¹⁸⁷ Cf. ASHTON, *Understanding*, 241.

¹⁸⁸ Cf. DODD, *Interpretación*, 245.

¹⁸⁹ Cf. DODD, *Interpretación*, 247.

As afirmações que o Quarto Evangelho faz sobre *Filho do Homem* por vezes evocam, sempre segundo C. H. Dodd, a figura do *Homem celeste*, que se encontra nos documentos helenísticos, ou seja, evocam a ideia «*de um ser que é o arquétipo da razão humana e, ao mesmo tempo, a humanidade verdadeira e essencial ('homem verdadeiro, essencial'), residente ou 'imaneente' em indivíduos da espécie humana; que é a descendência do Deus Supremo e está destinado a juntar-se a Ele*»¹⁹⁰. Essa ideia aparece no Evangelho de São João, como um eco, mas com algumas diferenças¹⁹¹. Ainda que eco, o *Filho do Homem* joânico é o *Filho de Deus*, que desceu do Céu e de novo subiu ao Céu (Jo 3,13 e 6,62). Para além desta associação do *Filho do Homem* com o *Filho de Deus*, João afirma que o *Filho do Homem* é o verdadeiro homem, o homem real ou arquétipo, o que corresponderia à ideia platónica do homem¹⁹².

Além disso, o homem ideal helenístico, que habita ou está em todos os homens e que os faz homens perfeitos, representa ou engloba em si mesmo a humanidade como tal. De modo semelhante, para São João a verdadeira vida humana têm-na só os que habitam em Cristo e Cristo neles.

Assim, em São João, o *Filho do Homem* é, de certo modo, o representante inclusivo da humanidade ideal ou redimida. É Deus incarnado, que desceu ao mundo e morre com o fim de poder atrair a si todos os homens (Jo 12,32)¹⁹³. Ascendeu a Deus para que onde Ele está os homens também possam estar (Jo 14,3)¹⁹⁴. Esta solidariedade dos crentes com Cristo vem da tradição cristã e é parte do que o Quarto Evangelho quer dizer ao descrever Cristo como *Filho do Homem*¹⁹⁵.

A origem deste título em São João vem da tradição comum com os Sinópticos, mas este título apresenta-se no Evangelho de São João com referência precisa a alguns textos do Antigo Testamento. É o caso de Jo 1,51, onde encontramos semelhança com Gn 28,12. São João conheceu e aceitou a interpretação da citação de Gn 28,12.

¹⁹⁰ DODD, *Interpretación*, 248.

¹⁹¹ Cf. DODD, *Interpretación*, 248.

¹⁹² Cf. DODD, *Interpretación*, 248.

¹⁹³ Cf. DODD, *Interpretación*, 248.

¹⁹⁴ Cf. DODD, *Interpretación*, 248.

¹⁹⁵ Cf. DODD, *Interpretación*, 248.

São João identifica Israel não como nação judia, mas como a nova humanidade renascida em Cristo; a comunidade dos que são da verdade e de quem Cristo é rei¹⁹⁶; «*em sentido mais profundo, Ele não só é rei [destes]; é seu representante inclusivo: eles estão n'Ele e Ele neles*»¹⁹⁷.

Na interpretação de Jo 1,51 emerge um novo aspecto que o evangelista incluirá na ideia ou imagem de *Filho do Homem*, a da glorificação, que se encontra na profecia de Isaías (49,3): «*Israel, tu és o meu servo; em ti serei glorificado*», um aspecto a que já foi feita referência na primeira parte desta dissertação. Também no Quarto Evangelho se afirma que o *Filho do Homem* será glorificado, e Deus será glorificado nele (Jo 12,23; 13,31-32). Para C. H. Dodd, as duas passagens em questão, de São João e Isaías, não constituem um paralelismo acidental; e para justificá-lo, apresenta três razões: em Isaías, o servo reúne o povo, em São João a missão da morte de Cristo é unir; o servo é luz das gentes, Cristo é luz do mundo; o resultado da missão do servo (Is 49,9-10) encontra ecos linguísticos em Jo 10,3.9; 4,14 e 6,35¹⁹⁸.

C. H. Dodd acrescenta que, na passagem de Isaías em questão (capítulo 49), o *Servo* é identificado com Israel e com um mensageiro enviado por Deus a Israel, confundindo-se portanto os aspectos individual e corporativo do mesmo. Também o termo «*Filho do Homem, em São João, pode ter um sentido individual e colectivo. O evangelista parece ter encontrado no Servo de Deus uma incarnação do povo de Deus, pelo que aplica ao Filho do Homem o que se disse do Servo, concebendo-o como encarnando colectivamente em si a humanidade redimida*»¹⁹⁹.

Um outro paralelismo entre o Dêutero-Isaías e o Quarto Evangelho relativamente ao *Servo de Yahwé / Filho do Homem*, é a ideia comum da exaltação ou glorificação (Is 52,13 e Jo 3,14; 12,34)²⁰⁰. Em São João, a exaltação ou glorificação de Cristo significa a sua morte, o mesmo significado que se tem no IV Cântico do Servo, onde se afirma que este é exaltado e glorificado sobretudo na sua morte (Is 52,13 e 53,7-8). E se, em São João, o resultado da morte de Cristo, *Filho do Homem*, foi a de atrair a si, congregar os filhos

¹⁹⁶ Cf. DODD, *Interpretación*, 250.

¹⁹⁷ DODD, *Interpretación*, 250.

¹⁹⁸ Cf. DODD, *Interpretación*, 250.

¹⁹⁹ DODD, *Interpretación*, 250.

²⁰⁰ Cf. DODD, *Interpretación*, 250-251.

dispersos, o mesmo obteve o sofrimento do *Servo de Yahwé*: restaurar Sião e as tribos de Israel e reunir os sobreviventes de Israel (Is 49,6.14-23)²⁰¹. Assim, ao longo de todo o Evangelho de São João, o termo *Filho do Homem* significa alguém que incorpora em si o povo de Deus ou a humanidade no seu aspecto ideal²⁰².

Num certo sentido, este conceito joânico de *Filho do Homem* – homem ideal, com projecção celeste – tem algo a ver com o conceito do Homem helenístico, mas com uma diferença nítida, que é do realismo do *Homem* em São João, em oposição ao abstracto metafísico do Homem platónico. É claro, no Quarto Evangelho, – observa C. H. Dodd – que «o evangelista fala de uma pessoa real, isto é, de um indivíduo concreto e histórico da raça humana, ‘Jesus de Nazaré, o filho de José’ (Jo 1,45), que trabalha, cansa-se, tem sede, alegra-se, e entristece-se, louva, sofre e morre. As suas relações com os outros homens são tais que se podem expressar em termos de amor, confiança e obediência, e isto não em sentido simbólico ou sublimado, mas da maneira como os homens amam, confiam e obedecem a quem é seu senhor e mestre (Jo 13,13). A sua ‘glória’ é a transfiguração de uma vida humana por meio de um acto supremo de auto-sacrifício; dá a vida pelos amigos, como muitos homens o fizeram (Jo 15,13). E, sem dúvida, diz o evangelista, em tudo isto Ele era muito mais do que um indivíduo entre muitos outros. Era o verdadeiro eu da raça humana, que se encontrava nessa perfeita união com Deus, a que outros só podem aceder enquanto incorporados n’Ele; [era] a mente, cujo pensamento é a verdade absoluta (Jo 14,6), que outros homens pensam graças a Ele; a verdadeira vida do homem, que outros homens vivem partilhando-a com Ele (Jo 14,6.20; 6,27)»²⁰³.

2.3.2. Jesus Filho de Deus

Um segundo título cristológico, frequente nos Evangelhos, nomeadamente no de São João e, em certa maneira, relacionado com o precedente, é o de *Filho de Deus*. Parecem contrapostos um ao outro – *Filho do Homem* corresponderia a uma dimensão humana, terrena, enquanto *Filho de Deus* corresponderia a uma realidade divina, celeste –

²⁰¹ Cf. DODD, *Interpretación*, 251.

²⁰² Cf. DODD, *Interpretación*, 252.

²⁰³ DODD, *Interpretación*, 252-253.

mas a exegese mostra que essa correspondência ou contraposição não se sustém. Num certo sentido, e como visto acima, o título *Filho do Homem* tem, nos Evangelhos, uma conotação claramente divina, enquanto *Filho de Deus* aparece, na Bíblia, atribuída também a seres humanos, eminentes, mas basicamente humanos.

J. Ashton²⁰⁴ apercebe-se do contraste, paradoxal, entre os títulos *Filho de Deus* e *Filho do Homem*, dizendo que é um dos mais intrigantes dos tantos puzzles do Quarto Evangelho. *Filho de Deus* originariamente indica um ser humano, o Messias; enquanto *Filho do Homem* sugere uma figura, que tem a sua verdadeira casa no céu. Um ser divino? – Pergunta Ashton –, para quem a resposta é incerta: certamente, o *Filho do Homem* «é investido por Deus de uma autoridade, não ordinária, do ser humano, que ele não ousaria reclamar»²⁰⁵.

A atribuição da filiação divina a pessoas, celestes ou humanas, é comum tanto no mundo judaico monoteísta como no circunstante mundo politeísta. Era então muito frequente afiliar a divindades ou divindades entre si. Na mitologia grega estabeleciam-se relações familiares entre os deuses e, como observa C. H. Dodd²⁰⁶, essa tendência cresce com o afirmar-se do monoteísmo: subordinar divindades menores a um Deus supremo. O fenómeno da divinização de seres humanos é generalizado; verifica-se não só no mundo helénico, mas também no Egipto e noutros povos vizinhos.

O mesmo fenómeno verifica-se em Israel, naturalmente dentro dos limites impostos pelo monoteísmo. Segundo J. F. O'Grady²⁰⁷, o título *Filho de Deus* não necessariamente designa divindade. No Antigo Testamento, a designação aparece aplicada ao rei de Israel ou de Judá; é também usada para os anjos, fiéis mensageiros de Deus, e até para pessoas que vivam segundo a justiça: os fiéis seguidores de Deus eram seus filhos e filhas. Nos escritos judaicos – observa C. H. Dodd²⁰⁸ – é frequente a expressão *Filho de Deus*, mas não no sentido de uma divinização verdadeira e própria ou na linha da procriação. Em Israel, ser *filho de Deus* concebe-se na linha da adopção, no sentido de uma particular relação de intimidade entre Deus e a pessoa que é considerada seu filho, ou seja, na linha

²⁰⁴ Cf. ASHTON, *Understanding*, 240.

²⁰⁵ ASHTON, *Understanding*, 240.

²⁰⁶ Cf. DODD, *Interpretación*, 254-255.

²⁰⁷ Cf. O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, 63.

²⁰⁸ Cf. DODD, *Interpretación*, 256-257.

da obediência e fidelidade e dependência de Deus. Nesse sentido, o povo de Israel é por vezes chamado *filho de Deus* (Ex 4,22; Os 11,1) e, do mesmo modo, os reis de Israel (2 Sam 7,14; Sl 2,7).

A questão que se põe é se também ao Messias, que devia vir, a literatura bíblica lhe aplica o título e condição de *Filho de Deus*. Quanto aos escritos vétero-testamentários, a questão continua por resolver; já no Novo Testamento a aplicação é clara e frequente. Bastam duas passagens para confirmá-lo: a pergunta do Sumo Sacerdote a Jesus, no interrogatório da Paixão: «*És tu o Messias, o Filho de Deus Bendito?*» e a resposta de Jesus: «*Eu sou*» (Mc 14,61); a outra passagem é a da confissão de Pedro: à pergunta de Jesus sobre o que dizem d'Ele, Pedro responde «*Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo*» (Mt 16,16). O Quarto Evangelho, como vimos atrás, também introduz esse título na série dos títulos cristológicos colocados a seguir ao Prólogo (Jo 1,50).

São João, ao aplicar com frequência, no seu Evangelho, o título *Filho de Deus* a Jesus, tem certamente presente os vários significados dessa expressão no substrato cultural dos destinatários do mesmo Evangelho: um homem de carácter ou poder semelhantes a Deus, um profeta, o Messias dos judeus ou um ser sobrenatural que comunica o conhecimento de Deus. Daí que seja necessário um estudo do que o evangelista pretende dizer com o título em questão. Antes de mais, o *Filho de Deus* apresenta-se como o *enviado pelo Pai*. Ao longo do Quarto Evangelho os termos πέμπειν (enviar) e αποστέλλειν (enviado) neste contexto aparecem mais de 40 vezes. Fundamentalmente, para São João, o *Filho de Deus* é o delegado encarregado por Deus em relação à comunidade; vem em nome do Pai (Jo 5,43), e quem O recebe recebe Aquele que O enviou (Jo 13,20)²⁰⁹.

Esta condição de *delegado* do Pai explica a relevância da obediência e cumprimento da vontade do Pai que o Filho de Deus dá à sua missão. O seu «*alimento é realizar o plano para que foi enviado*» (Jo 4,34). Nessa função, Ele sente-se profeta, usando a linguagem dos profetas do Antigo Testamento, e nessa linha se interpreta o *Ecce venio* (Heb 10,7): Jesus oferece-Se para vir ao mundo, encarnar-se, para poder cumprir, na obediência, a vontade do Pai. Para isso, o Pai O consagrou e enviou ao mundo (Jo 10,36).

²⁰⁹ Cf. DODD, *Interpretación*, 257-258.

Compreende-se que o evangelista São João tenha modelado a ideia do Filho de Deus, antes de mais, seguindo o modelo profético. Jesus é *o profeta* por excelência, enquanto os profetas que O precederam o foram idealizando o *Filho de Deus* que devia vir²¹⁰.

No modo de depender de Deus e nas atribuições confiadas reside a diferença entre Jesus, Filho de Deus, e os Profetas. A dependência de Jesus-Filho do Pai era absoluta, enquanto a dos profetas não. Por outro lado, as atribuições de Jesus, Filho de Deus *enviado*, são dar vida e julgar, prerrogativas do Criador e governador do universo²¹¹. Jesus apresenta-Se como sendo *a ressurreição e a vida*, ressuscita os mortos e dá-lhes a vida (Jo 11, 25-26). E é Ele quem julga, por incumbência que o Pai Lhe deu: «*O Pai não julga ninguém, mas entregou ao Filho todo o julgamento... Deu-Lhe o poder de julgar, porque Ele é o Filho do Homem... Por Mim mesmo, Eu não posso fazer nada: conforme ouço, assim é que julgo; o meu julgamento é justo, porque não busco a minha vontade, mas a d'Aquele que Me enviou*» (Jo 5,22.27.30). Jesus, Filho de Deus ou Filho do Homem, realiza obras que são do Pai (Jo 5,17); por isso, os judeus decidem matá-l'O: com as obras que realiza, Jesus chama a Deus seu próprio Pai, fazendo-Se igual a Deus (cf. Jo 5,17-18). Jesus, Filho de Deus, realiza essas obras, não isoladamente, mas em união com o Pai. No acto de julgar, e implicitamente no de dar a vida, Jesus não actua sozinho, mas em comunhão com o Pai: o Pai e o Filho unidos – «*Eu e Ele que Me enviou*» (Jo 8,16).

Diz São João que Jesus, o *Filho de Deus*, julga porque é o *Filho do Homem* (Jo 5, 27). A passagem mostra a relação e mesmo identificação dos dois títulos *Filho de Deus* e *Filho do Homem*²¹². Todos os quatro Evangelhos identificam Filho do Homem com o Filho de Deus, e isso porque os evangelistas aceitam como dado firme a filiação divina de Jesus. Mas é, indubitavelmente, no Quarto Evangelho, que se encontra a mais clara identificação dos dois títulos, e precisamente no contexto das duas prerrogativas de dar a vida e julgar: «*Chega a hora – e é já – em que os mortos hão-de ouvir a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão, pois assim como o Pai tem a vida em si mesmo. Também deu ao Filho o poder de ter a vida em Si mesmo; e deu-Lhe o poder de fazer o julgamento, porque Ele é o Filho do Homem*» (Jo 5, 25-27).

²¹⁰ Cf. DODD, *Interpretación*, 258-259.

²¹¹ Cf. DODD, *Interpretación*, 259.

²¹² Cf. KIM, *The 'Son of Man'*, 5.

E é, também sobretudo no título cristológico *Filho de Deus* que São João revela a completa unidade do Pai e do Filho (Jo 8,28-29).

2.3.3. Jesus *Messias*, o Cristo

Uma análise dos títulos cristológicos na perspectiva do objectivo da presente dissertação não pode prescindir de uma abordagem também do título *Messias, o Cristo*, título aliás muito presente no Novo Testamento, nomeadamente no Quarto Evangelho.

Se o título *Filho do Homem* nos levava, ao menos por associação terminológica ao de *Filho de Deus*, este leva-nos ao de *Messias* pela associação com que ambos frequentemente aparecem nomeadamente no Novo Testamento. Já citámos aliás duas passagens sugestivas nesse sentido, a da pergunta do Sumo Sacerdote: «*És tu o Messias, o Filho de Deus Bendito?*» (Mc 14,61) e a da confissão de Pedro: «*Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo*» (Mt 16,16).

Os judeus contemporâneos de Jesus, na linha dos seus antepassados, esperavam um Messias, bem caracterizado na linhagem real de David, um seu descendente, que viria restaurar a glória de Israel e libertar a Palestina do jugo estrangeiro. Não é porém essa a concepção que o Novo Testamento, de modo especial o Evangelho de São João, têm do Messias. Nos escritos neo-testamentários, o título de Messias vem sempre no sentido de uma realidade espiritual; de um reino certamente, mas não político.

No estudo desse título, cingimo-nos a dois autores, ambos já citados: J. F. O'Gray²¹³, no artigo já referido e C. H. Dodd²¹⁴, na sua obra mencionada neste trabalho, em que fazem referência ao significado e alcance do título cristológico *Messias*.

J. F. O'Gray, no citado artigo, sustenta que o conceito de *Messias* no Evangelho de São João é fruto da junção de duas tradições do Antigo Testamento em termos de salvação e redenção humanas. Uma tradição, vinda dos Profetas, concebe o Messias como um enviado de Deus que vem salvar e redimir Israel; a salvação e a redenção seriam, portanto, fruto de uma intervenção externa, realizada num determinado momento histórico, obra de

²¹³ Cf. O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, 66.

²¹⁴ Cf. DODD, *Interpretación*, 233-244.

um enviado de *Yahwé*, que seria o Messias. Uma outra tradição, na linha dos livros Sapienciais e influenciada por outras literaturas sapienciais do Médio Oriente, concebe, ao invés, a salvação e redenção como algo já infundido por Deus, como uma semente, na criação, de que, sucessivamente alguns tomariam consciência, descobrindo assim a Sabedoria e vivendo a presença salvadora de Deus; a primeira tendência, a profética, centra-se no exterior, enquanto a segunda centra-se no interior da pessoa humana. J. F. O'Gray acrescenta que as duas concepções unem-se no Quarto Evangelho: Jesus é a Sabedoria incarnada; olhando para Ele, descobrimos a Sabedoria que Deus infundiu no universo e, com a nossa consciência, experimentamos a presença salvadora de Deus. Mas Jesus também é o cumprimento da Lei e dos Profetas; incarnando, trouxe-nos a intervenção final de Deus na história humana. Diz ainda J. F. O'Gray que a tradição messiânica profética concebe o reino de Deus em termos temporais, enquanto a sapiencial a concebe em termos espirituais, levando o Povo de Deus a confrontar-se com o mundo de Deus, mais do que com o mundo social e temporal. Assim sendo, o título de *Messias*, nomeadamente no Evangelho de São João, mais do que a divindade de Jesus, foca a sua humanidade, que exprime a divindade; quando o evangelista proclama que Jesus é o Messias, o Cristo, proclama o Jesus humano que nos pode levar para o divino. J. F. O'Gray reconhece que o Quarto Evangelho tem sido visto como aquele que mais enfatiza a divindade de Jesus; enfatiza, mas com o cuidado de preservar a fé cristã de que Jesus também é humano. O autor do Quarto Evangelho – continua J. F. O'Gray²¹⁵ – não procura resolver o problema da conciliação do divino e do humano em Jesus, mas oferece uma compreensão completa da afirmação cristã da fé. A comunidade joânica, em cuja fé se inspira o Quarto Evangelho, é sensível à divindade de Jesus, mas, por outro lado, não cede à ideia de essa divindade eclipsar a humanidade de Jesus: da humanidade vai-se à divindade, em Jesus; o Jesus divino do Quarto Evangelho é também o verdadeiro humano Jesus de Nazaré. É assim, segundo J. F. O'Gray que é concebido, o messianismo de Jesus.

É também pertinente e rica para o tema que nos propomos abordar, a reflexão de C. H. Dodd, sempre na já várias vezes citada obra *Interpretación del Cuarto Eavngelio*, onde dedica várias páginas ao título *Messias* aplicado a Jesus. A sua reflexão cinge-se, como já

²¹⁵ Cf. O'GRADY, "The human Jesus in the fourth Gospel", in: *Biblical Theology Bulletin*, 66.

o dissemos ao título da obra, ao Quarto Evangelho. Aliás, como ele mesmo começa por observar, «em nenhum dos Evangelhos sinópticos, e inclusive em nenhum outro escrito do Novo Testamento, os títulos messiânicos têm o relevo que lhes dá o Quarto Evangelho»²¹⁶. Que o autor deste Evangelho queira sublinhar que o que escreve se baseia directamente nas crenças messiânicas da Igreja primitiva pode-se deduzi-lo da preocupação de enumerar, já no primeiro capítulo, os títulos tradicionais do Senhor, todos eles interpretados em chave messiânica na comunidade cristã primitiva, mas nem todos assim no judaísmo pré-cristão. São João, no seu Evangelho, mostra conhecer bem o pensamento judaico sobre o Messias e, por isso, contesta-o com o seu ensinamento. O Quarto Evangelho é uma obra profundamente apologética, que defende a novidade e singularidade de Jesus Cristo, o *Messias* contra as expectativas judaicas nesta matéria.

2.3.3.1. Messias como rei

Um elemento da ideia messiânica judia que o Evangelho de São João altera é a de Messias como rei, a tradição provavelmente mais antiga e persistente relativamente ao Messias. Se nos Evangelhos Sinópticos de São Mateus e São Marcos o tema *Rei de Israel* é usado apenas em contexto de troça, no de São João é um título sério e legítimo de Jesus. Assim O chama, com veneração, Natanael no primeiro encontro com Jesus (Jo 1,49), e assim O aclama a multidão na entrada triunfal em Jerusalém (Jo 12,13). Jesus não recusa o título de rei, mas observa que é rei de um modo diferente do que os judeus pensavam; assim Se comporta no epílogo da multiplicação dos pães (Jo 6,15) e di-lo claramente no diálogo com Pilatos, na Paixão (Jo 18,36-37). A realeza de Jesus não é deste mundo. A sua realeza, como diz a Pilatos, é sobre os que são da verdade; é a soberania da verdade que Ele revela e encarna; daí que exija dos homens obediência²¹⁷.

²¹⁶ DODD, *Interpretación*, 233.

²¹⁷ Cf. DODD, *Interpretación*, 234.

2.3.3.2. *Messias, Cordeiro de Deus*

Relacionado com a realeza, C. H. Dodd vê um outro título messiânico, que é o do Cordeiro de Deus: Jesus é o «*Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo*» (Jo 1,29). Assim João Baptista O apresenta. Para o autor, *cordeiro* não está relacionado com a inocência e mansidão do carácter de Jesus, qualidades que os Evangelhos Lhe atribuem. Seriam quatro, para C. H. Dodd, as possíveis interpretações da expressão *Cordeiro de Deus*: o cordeiro do sacrifício pelo pecado, o cordeiro pascal, o cordeiro de Isaías 53 (*Servo sofredor*) e, por último, o carneiro jovem, que é chefe e guia das ovelhas, ou seja, o Messias como *rei de Israel*²¹⁸. C. H. Dodd, eliminando com argumentos de exegese bíblica as três primeiras interpretações, inclina-se por esta última, vendo o cordeiro do Quarto Evangelho à luz do do Apocalipse do mesmo São João, onde o cordeiro, aparece na simbologia apocalíptica tão sentida na região da Ásia Menor – Éfeso – relacionada com o Quarto Evangelho. O cordeiro que tira o pecado do mundo seria aquele, que na liturgia celeste do Apocalipse partilha o trono de Deus (Ap 22,1.3) e recebe com Ele o louvor dos habitantes do Céu (Ap 5,9-14). C. H. Dodd interpreta o *tirar o pecado do mundo*, mais no sentido de vencer o pecado que de eliminá-lo por sacrifício expiatório; essa interpretação estaria aliás de acordo com o Quarto Evangelho, que não utiliza a doutrina de Isaías da morte expiatória do *Servo de Yahwé*,²¹⁹ nem no mesmo Evangelho aparece a ideia da morte de Cristo como sacrifício expiatório.²²⁰ A expressão *Cordeiro de Deus*, seria, na sua primeira intenção, provavelmente um título messiânico – observa C. H. Dodd – virtualmente equivalente ao de *rei de Israel*, que o evangelista teria tomado de uma tradição que aparece também no Apocalipse do mesmo São João²²¹.

²¹⁸ Cf. DODD, *Interpretación*, 237.

²¹⁹ Cf. DODD, *Interpretación*, 240.

²²⁰ Cf. DODD, *Interpretación*, 237.

²²¹ Cf. DODD, *Interpretación*, 242.

2.4. O relato da Paixão

Como preparação da terceira parte, onde analisaremos a passagem do Evangelho de São João objecto desta dissertação, a de Jo 18,28-19,16a, onde se encontra a passagem do *Ecce Homo* que originou a escolha do tema da mesma dissertação, faremos uma breve referência à leitura ou interpretação que C. H. Dodd faz da Paixão de Jesus Cristo no Quarto Evangelho.

Já é deveras significativa a estrutura que C. H. Dodd dá ao Evangelho em questão, fazendo realçar, na sua simplicidade, a unidade e relevância das diversas partes. O Evangelho de São João constaria de uma introdução e de dois livros, o dos Sinais e o da Paixão. A introdução contém o Prólogo (Jo 1,1-18) e os testemunhos: o do próprio evangelista e do João Baptista, seguido da aceitação e vocação dos primeiros discípulos (Jo 1,19-51). Segue o que C. H. Dodd chama o *livro dos Sinais*, correspondente aos capítulos 2-12 e distribuído por uma série de episódios, onde o evangelista realça as grandes ideias da mensagem e acção de Jesus: o recomeço que a novidade de Jesus significa e comporta (Jo 2,1-4,42: Caná, Nicodemos, Samaritana), a palavra que dá vida (Jo 4,46-5,47: diversas curas), o pão da vida (capítulo 6), a luz e a vida (capítulos 7 e 8: manifestação e recusa), o juízo através da luz (capítulos 9 e 10: o cego de nascença, alegorias da porta e do pastor), a vitória da vida sobre a morte (Jo 11,1-53: ressurreição de Lázaro) e, finalmente, a vida através da morte (Jo 12,1-36: a cruz).

Segue e fecha o Quarto Evangelho o que C. H. Dodd chama *livro da Paixão*, e que compreende os restantes capítulos (Jo 13-20). Está este livro dividido em duas partes: os discursos de despedida (Jo 13-17) e o relato da Paixão, que termina, incluindo-as, com as aparições do Ressuscitado²²².

Já desta estrutura emergem a unidade e linearidade do Evangelho em questão e a atenção e preocupação do evangelista de relatar e, ao mesmo tempo interpretar teologicamente os factos relatados. O mesmo estilo e preocupação estendem-se a ambos os livros: o dos *Sinais* e o da *Paixão*.

²²² Cf. DODD, *Interpretación*, 11.

Passando ao *livro da Paixão* e sobrevoando os cinco capítulos dos discursos de despedida (Jo 13-17), centramo-nos de imediato no relato da Paixão, para enquadrar a perícopes que nos propomos analisar, a de 18,28-19,16a.

A primeira observação de C. H. Dodd, ao introduzir o *relato da Paixão*, é a de que o *livro da Paixão* tem uma estrutura semelhante à do *livro dos Sinais*, ou seja, um relato acompanhado de um discurso interpretativo. Assim o fazem, aliás, também os evangelistas dos Sinópticos ao relatar a Paixão de Jesus. São João, que revela uma clara preocupação teológica na elaboração do seu Evangelho, não faz excepção a essa regra no relatar a mesma Paixão no seu Evangelho. No relato da Paixão do Quarto Evangelho encontramos as mesmas grandes ideias dos discursos de despedida e do chamado *Livro dos Sinais*: vida eterna, conhecimento de Deus, verdade, fé, união, luz, glória, juízo.

C. H. Dodd põe, depois, em realce as semelhanças e diferenças dos relatos da Paixão nos Sinópticos e em São João: a história é a mesma, mas com algumas diferenças características²²³. A primeira diferença é a data dos acontecimentos: para os Evangelhos sinópticos, a última Ceia deu-se num banquete pascal; para São João, a crucifixão de Jesus teve lugar no 14 de Nisán, portanto antes da ceia pascal. O Evangelho de João, relativamente aos Sinópticos, não contém os prodígios da cura da orelha do servo do Sumo Sacerdote, do obscurecimento do sol, do rasgar-se do véu do Templo, do terramoto e da aparição dos santos que tinham morrido, prodígios que acompanham a crucifixão e ressurreição de Jesus, nem os pormenores do temor da mulher de Pilatos e do suborno dos guardas; contém o prodígio da saída do sangue e água do peito trespassado, mas, segundo C. H. Dodd, mais que de um prodígio tratar-se-ia de um sinal. São João não dá um carácter eucarístico à última Ceia; não descreve os factos do Getsémani, aludindo porém ao relativo drama em Jo 12,27-28; não refere a acusação de blasfémia contra Jesus no tribunal do Sumo Sacerdote nem a confissão de messianismo nessa mesma ocasião, acusa e confissão que aparecem antes, em Jo 10,30-39; não vêm relatadas as cenas do caminho do Calvário nem os ultrajes feitos a Jesus na cruz.

Por sua vez, São João inclui no seu relato da Paixão dados que os Sinópticos não referem: a repetida insistência no carácter voluntário dos sofrimentos de Jesus, o realce do

²²³ Cf. DODD, *Interpretación*, 423.

cariz político da acusação e condenação de Jesus no tribunal de Pilatos; é significativo também o pormenor de São João sobre a jurisdição na condenação de Jesus, que o evangelista justifica para se cumprir a Escritura que indicava o tipo de morte de Jesus: não a lapidação, mas a crucifixão, para ser levantado, exaltado o Filho do Homem. Outras novidades do Quarto Evangelho apontadas por Dodd são a vigorosa defesa de Jesus nos tribunais da sua Paixão, enquanto os Sinópticos realçam o seu silêncio; o realce da inocência de Jesus (Jo 18,38; 19,4.6), muito mitigada nos Sinópticos; as profecias que se cumprem na crucifixão são, em grande parte, diferentes das referidas pelos Sinópticos; o episódio da Mãe e do discípulo amado é exclusivo do Quarto Evangelho; em São João, Jesus morre pronunciando o *consummatum est*, que significaria o «*leveí a cabo a obra que me Deste*» [o Pai] de Jo 17,4, quando nos Sinópticos Jesus morre com um grito inarticulado (Mt 28,50 e Mc 16,37) ou pronunciando uma piedosa oração (Lc 23,46); também é exclusivo de João o episódio do trespassse da lança; São João refere a unção do corpo de Jesus em ordem à sepultura, o que os Sinópticos, com o objectivo da visita ao sepulcro na manhã da Páscoa, implicitamente negam. E há outros dados e ênfases próprias do Quarto Evangelho na parte relativa à ressurreição e aparições do Ressuscitado.

C. H. Dodd passa, de seguida, ao significado teológico que estaria subjacente e emergiria do relato ou episódios da Paixão, nomeadamente da prisão de Jesus no Horto, da questão da jurisdição sobre o preso e sua condenação, do seu processo e sua crucifixão. Interessa-nos obviamente a parte relativa ao processo, que corresponde à perícopie objecto da nossa dissertação (Jo 18,28-19,16).

Jesus é julgado por Pilatos; um julgamento onde é afirmada a realeza de Jesus, numa linguagem tipicamente joânica: a realeza da verdade, a soberania da verdade, o testemunho da verdade, que Jesus apresenta como sua missão e razão da sua vinda a este mundo; quem é da verdade, escuta-O, no sentido de aderir a Ele. Nesta afirmação que Jesus faz a Pilatos evocam-se passagens do Quarto Evangelho, frases que o preso, Jesus, pronunciara em vida, nomeadamente na sua controvérsia com os judeus, quando falava da verdade (Jo 8,45-47), do permanecer na sua palavra, que é conhecer a verdade e ser liberdade por ela (8,31-32); a sua palavra é verdade (Jo 17,17); Cristo é Ele próprio a verdade (Jo 14,6), do mesmo modo que é a palavra.

Até o contexto do julgamento a que Jesus está submetido é eloquente e sugestivo: é um julgamento à luz da verdade; luz e verdade são conceitos e realidades afins no Quarto Evangelho; assim o dizia Jesus a Nicodemos: «*quem pratica a verdade aproxima-se da luz*» (Jo 3,21); quem vive a verdade de Jesus pode submeter-se ao julgamento da luz. Daí uma certa ironia neste processo de Pilatos a Jesus: Pilatos pensava ser o juiz, enquanto é ele, Pilatos, que ali representa o mundo incrédulo, que está a ser julgado pela verdade. Pilatos, inconscientemente, está afirmando a realeza de Jesus, no sentido que este dá à sua realeza; por isso, manda escrevê-lo no letreiro da cruz e recusa-se a corrigi-lo: «*o que escrevi, escrevi*» (Jo 19,23). O julgamento de Pilatos leva ao modo de condenação, que é a crucificação, na qual se realiza a exaltação, glorificação de Cristo: o Filho do Homem será «*levantado*» para atrair todos a Si; então, quando for «*levantado*» – tinha dito Jesus aos seus contestadores – «*sabereis que Eu sou*» (Jo 8,28). E, na conclusão desse singular processo vem o célebre «*Ecce Homo: Eis aqui o homem!*» (Jo 19,5). Para Pilatos poderão ser palavras vulgares, de um certo desdém: eis o sujeito, o indivíduo! Mas para São João, a frase na sua terminologia aludia ao Filho do Homem, o *Homem*: «*eis o Homem celeste, que vai ser exaltado para reinar sobre o género humano!*»²²⁴. Cedo – observa C. H. Dodd, concluindo a sua reflexão sobre o processo de Pilatos a Jesus – o povo cristão acrescentará *no madeiro ao Senhor reinou* do Sl 95 (96) 10. Assim, uma frase à primeira vista tão simples e óbvia, para o evangelista está cheia de sentido messiânico.

²²⁴ DODD, *Interpretación*, 436.

CAPÍTULO 3

A CENA E O SENTIDO DO ECCE HOMO

Depois de termos visto, na primeira parte desta dissertação, algumas características do homem bíblico no Antigo Testamento e de termos feito, na segunda, uma aproximação ao homem Jesus Cristo no Novo Testamento, nomeadamente no Quarto Evangelho, tentaremos agora, nesta terceira parte, analisar a perícopé do relato da Paixão do mesmo Evangelho (Jo 18,28-19,16), com o objectivo de compreender o sentido da expressão *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* (Jo 19,5b), com que Pilatos, no termo do processo a Jesus, O apresenta aos acusadores.

Feita uma reprodução do texto grego da referida perícopé, passaremos, num primeiro momento, à apresentação de duas estruturas – uma *concêntrica* e outra *paralela* – com que autores da especialidade a apresentam. Faremos, depois, uma breve referência às suas personagens e um resumo das várias cenas que a compõem. Identificaremos os instrumentos literários que o evangelista utilizou para esta perícopé, muito característica de São João, e finalizaremos com os temas cristológicos da perícopé em questão.

Num segundo momento, centraremos a nossa atenção sobre a cena do *Ecce Homo*, que corresponde, na estrutura *paralela*, à *Cena IV* (Jo 19,4-7). Também relativamente a esta Cena, indicaremos a sua estrutura, analisá-la-emos para, de forma conclusiva, focarmos o significado de *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*. Nesta focalização, abordaremos a semântica das palavras que compõem a expressão e o seu significado, tanto o que sobressai à primeira vista, o *primário*, como o profundo, *ulterior*.

3.1. A perícopē Jo 18,28 - 19,16a

Para uma visão de conjunto e facilidade de consulta, começamos por transcrever o texto grego da inteira perícopē Jo 18,28-19,16a, tirada de *The Greek New Testament*, de K. Aland²²⁵, tendo o cuidado de pôr em negrito os versículos (Jo 19,4-7) que envolvem a expressão objecto deste trabalho de dissertação (Jo 19,5b).

18 ²⁸ Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον· ἦν δὲ πρωΐ· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα. ²⁹ ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πιλάτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς καὶ φησίν, Τίνα κατηγορίαν φέρετε κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου; ³⁰ ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν. ³¹ εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν. εἶπον [οὖν] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα. ³² ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῇ ὃν εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλον ἀποθνήσκειν. ³³ Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλάτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ³⁴ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ; ³⁵ ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος, Μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί ἐποίησας; ³⁶ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπῆρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἄν], ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν. ³⁷ εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος· οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς, Σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

³⁸ λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Τί ἐστὶν ἀλήθεια;

Καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. ³⁹ ἔστιν δὲ συνήθεια ὑμῖν ἵνα ἓνα ἀπολύσω ὑμῖν ἐν τῷ πάσχα· βούλεσθε οὖν ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; ⁴⁰ ἐκραύγασαν οὖν πάλιν λέγοντες, Μὴ τοῦτον ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν. ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς ληστής.

²²⁵ K. ALAND, *et alii*, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1968, 402-404,

19 ¹ Τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλάτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔμαστίγωσεν. ² καὶ οἱ στρατιῶται πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ καὶ ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτὸν ³ καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον, Χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων· καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ραπίσματα. ⁴ **Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω ὁ Πιλάτος καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἴδε ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω, ἵνα γνῶτε ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ.** ⁵ ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον. καὶ λέγει αὐτοῖς, **Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.** ⁶ Ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκραύγασαν λέγοντες, ταύρωσον σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, **Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε, ἐγὼ γὰρ οὐχ εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.** ⁷ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, **Ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.**

⁸ Ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πιλάτος τοῦτον τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη, ⁹ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ, Πόθεν εἶ σύ; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. ¹⁰ λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαι σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε; ¹¹ ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν· διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει. ¹² ἐκ τούτου ὁ Πιλάτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν· οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐκραύγαζον λέγοντες, Ἐὰν τοῦτον ἀπολύσης, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος· πᾶς ὁ βασιλεὺς ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.

¹³ Ὁ οὖν Πιλάτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθα. ¹⁴ ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις, Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. ¹⁵ ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι, Ἄρον ἄρον, σταύρωσον αὐτόν. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Τὸν βασιλεὺς ὑμῶν σταυρώσω; ἀπεκρίθησαν οἱ ἀρχιερεῖς, Οὐκ ἔχομεν βασιλεὺς εἰ μὴ Καίσαρα. ¹⁶ Τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ. (Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν·)

3.1.1. A estrutura da perícope

A perícope Jo 18,28 - 19,16a encontra-se no centro da relato da Paixão segundo o evangelista em questão, precedida de Jo 18,1-27, que narra a prisão de Jesus e o seu interrogatório no Sinédrio, e seguida de Jo 19,16b-42, que narra o caminho para o Calvário, a crucifixão e a sepultura de Jesus. Também R. Schnackenburg²²⁶ e R. E. Brown²²⁷ admitem essa triplicidade de secções na estrutura geral do relato da Paixão, introduzindo porém algumas matizes no interior das mesmas, em termos de espaço, tempo, acção narrada, indicadores literários da narrativa e interpretação de cada uma. A mesma estrutura em três secções ou perícopes é adoptada por C. Panackel²²⁸.

Os exegetas, no relato da Paixão, individualizam uma estruturação com base nos episódios relatados nas perícopes em questão; estes constatarem e sublinham uma concentração dos mesmos à volta de um considerado central – estrutura *concêntrica*; e há exegetas que defendem um paralelismo desses episódios, segundo uma estrutura que chamam *paralela*. Há autores que optam pela primeira e outros que optam pela segunda. Entre os primeiros encontra-se I. de La Potterie, que descreve a estrutura *concêntrica* como sendo «*composta por um elemento central rodeado de elementos que se correspondem simetricamente. Uma tal estrutura – continua o autor – é frequente no relato da Paixão. Na realidade, todo o relato está distribuído segundo este esquema; mas esta estrutura de conjunto inclui nela próprias subdivisões semelhantes*»²²⁹. I. de La Potterie assinala essas subdivisões com as letras A, B, C, B' e A', correspondendo A à introdução ou confrontação no Jardim das Oliveiras (Jo 18,1-11), B ao interrogatório perante Anás (Jo 18,12-27), C ao processo perante Pilatos (Jo 18,28-19,16), B' ao Gólgota (Jo 19,16-37) e A' ao epílogo ou sepultura (Jo 19, 38-42)²³⁰.

²²⁶ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 10-11.

²²⁷ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, II, 1059-1060.

²²⁸ Cf. C. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Jn 19,5b) - An exegetico-theological study of the text in the light of the use of the term ἄνθρωπος designating Jesus in the Fourth Gospel*, in: *Analecta Gregoriana*, CCLI, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, 227-228.

²²⁹ I. DE LA POTTERIE, *La Pasión de Jesús según San Juan*, BAC, Madrid 2007, 20.

²³⁰ Cf. DE LA POTTERIE, *La Pasión*, 23.

A estrutura *paralela* ou em espiral caracteriza-se, sempre segundo I. de La Potterie, pela sequência das subdivisões, que, divididas em duas séries (A,B,C – A',B',C'), uma repete a outra na mesma ordem sequencial²³¹.

A diferença – continua o autor – entre a estrutura *concêntrica* e a estrutura *paralela* revela-se no facto de a *concêntrica* apresentar os elementos correspondentes a A e A' como constituindo o princípio e o fim do relato, ao passo que, na *paralela*, A` não é o fim de uma parte, mas o princípio de uma segunda série²³². Além disso, existe, em qualquer das estruturas, uma progressão entre A e A', uma vez que um texto não é um tecido imóvel, morto, mas é um corpo vivo²³³.

Para I. de La Potterie, todo o relato da Paixão está estruturado numa estrutura *concêntrica*, tendo a sua centralidade no *Julgamento de Jesus perante Pilatos*. São do mesmo parecer C. Panackel, R. E. Brown e R. Schnackenburg²³⁴.

Apresentada a estrutura geral do relato da Paixão, passamos agora à apresentação da estrutura da perícopes que mais nos interessa, a de Jo 18,28 - 19,16a.

Sempre segundo I. de La Potterie, a perícopes em questão, denominada *juízo de Jesus perante Pilatos*, apresenta uma estrutura *concêntrica*, com sete episódios:

- | |
|---|
| <p>A (Fora) Pilatos e os judeus, primeiro diálogo (Jo 18,28-32);</p> <p>B (Dentro) Pilatos e Jesus, a realeza de Jesus (Jo 18,33-38);</p> <p>C (Fora) Pilatos e os judeus, Barrabás (Jo 18,38-40);</p> <p>D (?) A coroação de Jesus (Jo 19,1-3);</p> <p>C` (Fora) Pilatos e os judeus, <i>Ecce Homo</i> (Jo 19,4-7)</p> <p>B` (Dentro) Pilatos e Jesus, o poder de Pilatos (Jo 19,8-12);</p> <p>A` (Fora) Pilatos e os judeus, «<i>Eis aqui o vosso rei</i>» (Jo 19,13-16).</p> |
|---|

²³¹ Cf. DE LA POTTERIE, *La Pasión*, 21.

²³² Cf. DE LA POTTERIE, *La Pasión*, 20-21.

²³³ Cf. DE LA POTTERIE, *La Pasión*, 19.

²³⁴ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 227-228; BROWN, *El evangelio*, 1059-1060; SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, 270-271.

Tal estrutura é partilhada por R. E. Brown²³⁵ e por R. Schnackenburg²³⁶, que, com I. de La Potterie, a justificam com a movimentação que se estabelece no Pretório, entre os judeus que estão fora do Pretório e Pilatos que se movimenta dentro e fora do Pretório e Jesus no interior do Pretório. Só há uma cena ou episódio em que não se verifica tal movimentação: a da coroação²³⁷. Segundo uma nota do *New Interpreter's Bible*²³⁸, tratar-se-ia de uma estrutura quase universalmente aceite.

Há porém outros autores, como C. H. Giblin e C. Panackel, que, na base de elementos literários, estruturam a perícopes em questão de forma diferente. O primeiro fá-lo num artigo²³⁹ e o segundo numa tese, a sua já citada obra. Optam ambos pela chamada estrutura *paralela*, identificando seis cenas distribuídas em dois actos:

Jo 18,28 – Introdução transitória: os judeus trazem Jesus ao Pretório, e não entram.

(Acto I) Jo 18,29-19,3 – Primeira Parte (Pilatos com os judeus ou com Jesus).

(Cena I) 18,29-32 – a – Pilatos vai para o exterior para se dirigir aos judeus.

(Cena II) 18,33-38a – b – Pilatos vai para o interior privadamente para interrogar Jesus.

(Cena III) 18,38b-40 – a' – Pilatos vai para o exterior para se dirigir aos judeus.

(Aplicação I) 19,1-3 – x – *Tότε οὖν* Pilatos manda flagelar Jesus.

(Acto II): Jo 19,4-16a – Segunda parte (Pilatos com os judeus e Jesus).

(Cena IV) 19,4-7 – A – Pilatos vai para o exterior, traz Jesus para fora e dirige-se aos judeus.

(Cena V) 19,8-12 – B – Pilatos vai para o interior para interrogar Jesus, e os judeus fazem-se notar.

(Cena VI) 19,13-15 – A' – Pilatos traz Jesus para fora, fá-l'O sentar, e dirige-se aos judeus.

(Aplicação II) 19,16a – X – *Tότε οὖν* Pilatos manieteia-O para crucificá-l'O.

²³⁵ Cf. BROWN, *El Evangelio*, II, 1126 -1127 e 1161-1162.

²³⁶ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio*, III, 298.

²³⁷ Cf. DE LA POTTERIE, *La Pasión*, 55-56.

²³⁸ Cf. L. E. RECH, *The New Interpreter's Bible*, Abingdon Press, Nashville 1995, IX, 813.

²³⁹ C. H. GIBLIN, "John's Narration of the Hearing Before Pilate (John 18, 28 – 19,16a)" in: *Revista Biblica*, LXVII: 1 (1986), 221-238.

A delimitação desta perícopé é aceite por grande parte dos estudiosos, incluindo nela o versículo de transição – Jo 18, 28: «*De Caifás, levaram Jesus à sede do Governador romano*» –, que claramente marca a passagem espacial da acção, e a sua conclusão – Jo 19,16b-17 –, que não é incluída na perícopé, mas apresenta um paralelismo, onde Jesus no princípio Se encaminha para o Pretório e, na conclusão, sai deste, encaminhando-Se para o Gólgota²⁴⁰.

No interior da perícopé encontramos movimentações *fora-dentro-fora*, correspondendo cada movimentação a uma *Cena*. Cada três *cen*as tem uma *aplicação*, corresponde aquelas e esta a um *Acto*. Temos assim a perícopé organizada em dois *Actos*, onde só Pilatos intervém sempre nas seis *cen*as. Com esta repetição, o evangelista usa este instrumento literário dramático para construir seis *cen*as equilibradas²⁴¹.

C. H. Giblin, no citado artigo²⁴², aborda esta estrutura da perícopé com elementos literários, que R. E. Brown e R. Schnakenburg, defensores da estrutura *concêntrica*, não referem, como é o paralelismo literário através das partículas Τότε οὖν (Então pois), partículas que fecham os três movimentos de cada *Acto* (*fora-dentro-fora*): «*Estas passagens conclusivas – afirma Giblin – ajudam a articular a progressão da narrativa entre as cen*as dos três primeiros diálogos e os últimos três diálogos, juntamente com a progressão de toda a narrativa da paixão, incluindo as suas saídas e entradas»²⁴³.

Estas duas passagens (Jo 19,1-3 e 19,16a) terminam e começam com a partícula Τότε οὖν (Então pois), com o verbo a descrever a acção de Pilatos, ou seja, as *cen*as dos diálogos. Nestas passagens, não se verificam os diálogos de *ir para dentro* e *ir para fora*. Em Jo 19,1-3, R. E. Brown²⁴⁴ assume o (*ir para*) *dentro* como predicado verbal de Pilatos em Jo 19,1, e faz de Jo 19,1-3 o centro da estrutura concêntrica das sete *cen*as, o que

²⁴⁰ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 250-251.

²⁴¹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 251.

²⁴² Cf. C. H. GIBLIN, “John’s Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28 – 19,16a)” in: *Revista Biblica*, 221-238.

²⁴³ C. H. GIBLIN, “John’s Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28 – 19,16a)” in: *Revista Biblica*, 223.

²⁴⁴ Cf. BROWN, *El Evangelio*, II, 1163.

relativiza a progressão dramática do relato. Para C. H. Giblin²⁴⁵, com estas duas passagens dá-se, na estrutura *paralela*, um avanço na progressão da narrativa, uma vez que os três primeiros encontros de Pilatos no Pretório, ora com os judeus ora com Jesus, e em Jo 19,1-3 apresentam-se com a função de ser o ponto de referencia para os três encontros seguintes, permitindo uma unidade narrativa e dramática dos dois movimentos (*fora-dentro-fora*). Jo 19,16a serve para concluir a série de confrontações e funciona como ponto de partida para a cena clímax da morte de Jesus, introduzida por Jo 19,16b-20.

Gostaríamos de salientar que os defensores da estrutura *concêntrica* apresentam a acção de Jo 19,1-3 como decorrendo no *interior* e constituindo esta passagem a centralidade na referida estrutura. Apesar de Jo 19,1-3 focar a sua atenção para o motivo principal do julgamento de Jesus – a *realza* deste na cena de escárnio –, adoptaremos a análise literária e a narrativa progressiva por esses meios nos inclinarem a favor da estrutura *paralela*²⁴⁶.

Ao terminar a delimitação da estrutura da perícopa, surge a questão da definição de algumas cenas a partir dos elementos literários, que a seguir são esclarecidos.

C. Panackel mostra três situações na delimitação das cenas do julgamento, que nos levaram a optar pela sua estrutura. A primeira situação é a de que há quem junte numa cena Jo 19,8 com Jo 19,4-7²⁴⁷, com a consequência de quebrar a continuidade da sequência dos versículos 8-9. É verdade que o verbo εἰσῆλθεν (entrou) deixa de ser o primeiro verbo na referida cena, como acontece com as três cenas anteriores, mas em Jo 19,12-13 (princípio da *Cena VI*) o verbo ἤγαγεν (conduziu) é o segundo verbo, pelo que não pode ser um critério decisivo. Embora o verbo εἰσῆλθεν (entrou) se situe no versículo 9, continua na primeira frase da *Cena V*. A segunda situação é a de que os que começam a cena no v. 9 constataam uma simetria nos vv. 7.12.15, pelo que cada uma das *Cenas IV, V e VI* (estrutura *paralela*) termina com a resposta irada dos judeus. A terceira situação é a de que há quem comece a *Cena VI* com o v. 12 em vez do v.13, como nós o defendemos; mas, como já

²⁴⁵ Cf. C. H. GIBLIN, “John’s Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28 – 19,16a)” in: *Revista Biblica*, 224.

²⁴⁶ Cf. PANACKEL, *Τὸν ὁ ἄνθρωπος*, 256.

²⁴⁷ Cf. BROWN, *El Evangelio*, II, 1059.

referimos anteriormente, é similar à *Cena V* e apresenta as reacções de Pilatos face às palavras de Jesus²⁴⁸.

A estrutura *paralela* apresenta duas vantagens em relação à *concêntrica*: fornece, acima de tudo, uma maior precisão no respeitante à crescente tensão, sobretudo por implicar as escolhas decisivas por parte de Pilatos e por parte dos Judeus e, além disso, favorece a análise dos motivos dos dois conjuntos de confrontações, que são a justificação das acções de Pilatos e a razão de os judeus se considerarem na rejeição de Jesus como rei²⁴⁹.

3.1.2. As personagens da perícopé

Depois de estruturarmos a perícopé, debruçemo-nos brevemente sobre as personagens ou agentes da narrativa: para além de Jesus, os chamados *Judeus*, Pilatos e o Evangelista ou narrador.

Os *Judeus* são identificados no Quarto Evangelho não como uma etnia, uma cultura, um povo, mas como uma ideologia que tomou corpo numa estrutura e um grupo de poder. Daí que muitos tradutores pensem que, quando se usa o termo judeu neste sentido, seja preferível traduzir sistematicamente por os dirigentes judeus²⁵⁰. Neste sentido, os Judeus são identificados como os que «*não são da verdade, não entendem as Escrituras (5,39-40), não se comportam como Abraão (8,56-58), não escutam Moisés (5,46-47)*»²⁵¹. Os Judeus são os dirigentes do povo judeu, como nos é apresentado em Jo 19,6: «*Assim que viram Jesus, os sumos sacerdotes e os seus servidores gritaram: crucifica-O!*».

Pilatos aparece apenas no relato da Paixão, sendo o representante do Império Romano na Judeia. O seu título parece ser o de Prefeito (*Praectus Iudaeae*), mais do que o de Procurador. Odiava e desprezava os judeus e não escondia este desprezo, provocando

²⁴⁸ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 257.

²⁴⁹ Cf. C. H. GIBLIN, “John’s Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28 – 19,16a)” in: *Revista Biblica*, 224.

²⁵⁰ Cf. J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes del Cuarto Evangelio*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, 271.

²⁵¹ MARTÍN-MORENO, *Personajes*, 272.

constantes confrontações com os Judeus²⁵². O seu papel na narrativa é importante, proclamando a realeza de Jesus através da sua movimentação na perícopes. Não perde a oportunidade de provocar os Judeus através de Jesus. Completaremos o seu perfil mais adiante, em 3.2.3.2.

Podemos pensar que, com as movimentações de Pilatos e a sua constante presença em todas as cenas, seria ele a personagem central, mas quem é central no relato é Jesus, por ser Ele o tema de toda a discussão e à volta d'Ele se agir e reagir e, sobretudo, por se tentar vislumbrar a sua identidade. É inegável que o tema desta perícopes centra-se na realeza de Jesus, mas há outros temas secundários a ter em conta, como o de *servo de Yahwé* e o de *homem*, este último de particular interesse na nossa dissertação²⁵³.

O *Evangelista* ou narrador tem o objectivo de conduzir o leitor a uma visão do mundo, daqueles que acreditam e encontram em Jesus a verdade e daqueles que não acreditam. Na perícopes, encontramos o Evangelista a dar-nos elementos para a identificação de Jesus.

3.1.3. As cenas da perícopes

Passamos a um resumo narrativo da perícopes com alguns apontamentos históricos, sem que este seja o principal interesse deste trabalho. Não querendo fazer um paralelo entre os Sinópticos e São João, sobre o relato da Paixão, limitar-nos-emos a umas breves menções de alguns aspectos.

A estrutura *paralela*, em que nos apoiaremos na análise de Jo 18,28 - 19,16a, começa com um versículo de transição, Jo 18,28, que indica o espaço: «*levaram Jesus à sede do Governador romano*»; o tempo: «*Era de manhã cedo*» e a disposição de um dos intervenientes, os Judeus, que «*não entraram no edifício para não se contaminarem e poderem celebrar a Páscoa*». Verificamos que os Judeus estarão sempre fora do Pretório, longe de Jesus. O Evangelista mostra os Judeus a se excluírem da revelação de Jesus nas

²⁵² Cf. MARTÍN-MORENO, *Personajes*, 313-314.

²⁵³ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 287.

Cenas II e V, e apresenta a ironia da situação, já que apresenta escrúpulos em entrar na casa de pagãos, mas não sem usar Pilatos para crucificar Jesus inocente²⁵⁴.

Cena I: Apresentação das acusações – Jesus entregue a Pilatos (Jo 18,29-32).

O diálogo começa com Pilatos a dirigir-se para fora da sede do Governador, para se inteirar do tipo de acusação que os Judeus trazem para entregá-l’O, às autoridades romanas. A resposta dos Judeus não foi clara: acusam Jesus de ser um malfeitor (κακὸν ποιῶν). Tal acusação genérica leva Pilatos a relevar a falta de pertinência da acusação e a propor que a acusação seja julgada segundo a lei dos Judeus. É neste momento que os Judeus revelam a Pilatos a sua intenção: a morte de Jesus. Esta intenção aparece-nos em Jo 11,50.53, com o Evangelista a relacioná-la com o que diz, mais adiante, em Jo 12, 32-33

Cena II: A questão do reinado de Jesus – O primeiro interrogatório a Jesus (Jo 18,33-38a).

Pilatos entra no edifício e pergunta a Jesus se é o *Rei dos Judeus* (Jo 18,33). É a mesma pergunta que aparece nos relatos da Paixão dos Sinópticos. A resposta de Jesus é também uma pergunta de esclarecimento: donde vem esta definição, se dos outros ou dele mesmo (Jo 18,34). Pilatos, um pouco irritado com a pergunta de Jesus, afirmando não ser judeu nem saber a razão por que as autoridades judaicas Lho entregaram, pergunta-Lhe o que fez (Jo 18,35). E Jesus volta à primeira pergunta, explicando a Pilatos que o seu reino não é deste mundo, que se isso acontecesse não seria entregue às autoridades judaicas. Parece ver-se aqui uma responsabilidade maior das autoridades judaicas nesta situação de Jesus. Pilatos insiste na afirmação de Jesus ser Rei, e Jesus responde em Jo 18,37 com «*Tu o dizes; sou rei ...*», logo acrescentando a sua origem: «*Para isto nasci*», e a sua missão: «*Para dar testemunho da verdade*». Jesus finaliza em Jo 18,37: «*Todo aquele que vive da verdade escuta a minha voz*». E Pilatos, por sua vez, remata a cena com uma pergunta, que fica sem resposta em Jo 18,38: «*Que é a verdade?*».

Cena III: Barrabás é libertado em vez de Jesus – A tentativa de libertar Jesus (Jo 18,38b-40).

Pilatos sai novamente ao encontro dos Judeus (Jo 18,38b) e declara, pela primeira vez, a inocência de Jesus. E, para mostrar a sua *boa fé*, apresenta um opção de escolha

²⁵⁴ Cf. PANACKEL, *Τὸ δὲ ὄ ἄνθρωπος*, 260.

entre a libertação de Barrabás, um salteador, e de Jesus, Rei dos judeus (Jo 18,39). Era, de facto, uma tradição libertar um preso pela Páscoa. A reacção dos Judeus é imediata: gritam pela libertação de Barrabás, ou seja, querem condenar um inocente (Jo 18,40).

Segue a este primeiro grupo de três cenas uma **primeira aplicação**: *Jesus é flagelado e coroado de espinhos* (Jo 19,1-3).

Pilatos manda flagelar Jesus, em vez de declarar a sua inocência (Jo 19,1). Os soldados, para ridicularizarem a identificação de Jesus de rei dos judeus, feita por Pilatos, cravam-Lhe uma coroa de espinhos na cabeça e cobrem-n'O com um manto de púrpura (Jo 19,2), e escarnecem-n'O com palavras e bofetadas (Jo 19,3). A entronização de Jesus é feita na humilhação.

Cena IV: o Ecce-Homo (Jo 19,4-7).

Pilatos sai fora e, pela segunda vez, declara a inocência de Jesus, mostrando-O coroado de espinhos e coberto com um manto de púrpura (Jo 19,4) e apresentando-O como «*Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*» (Jo 19,5b). Os Judeus, ou seja, os sumos sacerdotes e seus seguidores, vendo-O, gritam a pedir a crucifixão de Jesus. Pilatos declara pela terceira vez a inocência de Jesus e tenta que os Judeus O julguem segundo a sua lei (Jo 19,6). A resposta deles foi que, segundo essa sua lei, deve morrer por Ele Se declarar «*υἱὸν θεοῦ*» (Jo 19,7). É uma nova acusação que os Judeus apresentam contra Jesus, uma acusação religiosa.

Cena V: Jesus é interrogado pela segunda vez por Pilatos, que tenta libertá-l'O, e os Judeus opõem-se a essa possibilidade (Jo 19,8-12).

Pilatos entra novamente no Pretório, desta vez assustado (Jo 19,8), e tenta perceber a origem de Jesus, mas Jesus nada responde (Jo 19,9). Pilatos impacienta-se com a falta de colaboração de Jesus e tenta mostrar o seu poder (Jo 19,10), mas a resposta de Jesus, na sua calma e serenidade, mostra que é Ele quem controla os acontecimentos. Jesus diz também que quem tem maior culpa no que se está a passar são os Judeus (Jo 19,11). Pilatos tenta libertar Jesus, mas os Judeus avançam com a sibilina advertência de que quem se declara rei é contra César (Jo 19,12). Esta *Cena V* tem em comum com a *Cena II* o facto de em ambas estarem, de um modo ou doutro, presentes todas as personagens, o que aumenta o dramatismo da narrativa.

Cena VI: A Condenação de Jesus à morte na cruz (Jo 19,13-15).

Pilatos sai novamente para fora e traz Jesus, fazendo-O sentar-Se numa tribuna, num lugar chamado Lagedo ou *Gólgota* (Jo 19,13). São indicados o dia e a hora desta condenação: o dia da preparação da Páscoa, ao meio-dia. Pilatos apresenta Jesus como *Rei aos judeus* (Jo 19,14), mas estes rejeitam-n'O. Pilatos insiste, mas eles declaram quem é o seu rei: César, um estrangeiro (Jo 19,16). O Evangelista assinala aqui a ruptura definitiva entre os Judeus e Jesus, ruptura já visível na colocação dos Judeus na cena: fora da sede do julgamento.

E temos, no fim desta última série de três cenas, uma *segunda aplicação*: Jesus é entregue para ser crucificado (Jo 19,16). Vê-se aqui a impotência de Pilatos em mudar os acontecimentos: mesmo sabendo que Jesus está inocente, entrega-O à morte.

3.1.4. Os instrumentos literários

C. Panackel, sempre na citada tese, apresenta cinco instrumentos literários presentes na perícopes em análise (Jo 18,28-19,16a). São eles: as audições apoiadas em duas fases, os diálogos, a progressão narrativa, a ironia e a inversão de papéis.

As *audições apoiadas em duas fases* são visíveis, em primeiro lugar, com os Judeus que se encontram no exterior e com Jesus no interior, sendo esta a primeira fase. A segunda fase é a constante repetição da movimentação de Pilatos: *fora-dentro-fora*. Estas duas fases ajudam a descobrir as intenções do Evangelista, que são uma literária e outra teológica. A intenção literária revela-se nas movimentações de Pilatos, *fora-dentro-fora* (Jo 18,29.33.38; 19,4.9.13); a intenção teológica aparece na desistência de falar com os Judeus (cf. Jo 12,36)²⁵⁵. C. Panackel afirma ainda que este instrumento literário, numa linguagem simbólica, pode revelar dois domínios representativos, um romano e outro judeu, separados pelo *litoistros* ou *gabatá*. São criados dois espaços: um *fora*, que representa um mundo que não é divino, cuja essência é o ódio/aversão e o engano e onde os judeus gritam, e o outro espaço está *dentro*, onde Jesus, o enviado de Deus, anuncia palavras da revelação

²⁵⁵ Cf. PANACKEL, *Τὸν ὁ ἄνθρωπος*, 277.

como testemunha da verdade. *No meio* dos dois espaços está Pilatos, que anda de um lado para o outro, influenciado, ora por uns ora por outros²⁵⁶.

O *diálogo* é outro instrumento literário usado e construído em seis cenas da perícope. Verificamos que as duas *aplicações* estão ausentes de diálogo. Pilatos aparece catorze vezes; Jesus aparece quatro vezes, e estas nas suas intervenções reveladoras (*Cenas II e V*). Os Judeus e o Evangelista intervêm respectivamente oito e sete vezes. O Evangelista tem a função de reflectir e informar, nos seus comentários, para que a história chegue ao fim desejado²⁵⁷.

A *progressão narrativa* no Quarto Evangelho pode-se vê-la nos capítulos 4 e 9. Nestas progressões está subjacente a identidade de Jesus, que inicia num nível de normalidade para atingir um seu clímax num nível de revelação superior. Estas progressões normalmente são circulares, e não é raro que os títulos de Jesus, ao serem usados mais de uma vez, ganhem uma nova forma e até um novo sentido²⁵⁸. Esta perícope, porém, não tem em conta apenas a imagem da pessoa de Jesus, mas também a descrença dos Judeus e o envolvimento de Pilatos.

A *progressão da identidade da pessoa de Jesus*, não incluindo Jo 18,36-37, que contém afirmações próprias de Jesus sobre a sua divindade, permite-nos ter uma linha progressiva a partir das outras personagens: há um crescendo de ἄνθρωπος-acusado (Jo 18,29, Pilatos) para o ἄνθρωπος-rei escarnecido e investido (pelos soldados e por Pilatos: Jo 19, 1-3.5), para rei dos judeus, escarnecido e solenemente proclamado (por Pilatos: Jo 19,14). Assim temos ἄνθρωπος – rei – Filho de Deus (Jo 19,7: os Judeus acusam-n’O de blasfemo), com o termo βασιλεὺς a ganhar o sentido verdadeiro em Jo 18,36-37²⁵⁹.

A *progressão narrativa dos descrentes judeus* é apresentada através das suas acusações. Jesus é apresentado, primeiro, como malfeitor (Jo 18,30), tendo os Judeus o objectivo de matá-l’O (Jo 18,32), preferindo Barrabás (Jo 18,40); depois, Jesus é acusado como blasfemo ao afirmar-Se filho de Deus (Jo 19,7: acusação religiosa); os Judeus estão determinados em matar Jesus e, no fim, Jesus é apresentado como um rei rival de César (Jo

²⁵⁶ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 277.

²⁵⁷ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 228-229.

²⁵⁸ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 279.

²⁵⁹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 280.

19,12: acusação política). Os Judeus rejeitam o Messias e aceitam César (Jo 19,15). Nesta progressão (malfeitor – blasfemo – rei rival), vemos que o Evangelista salvaguardou a tipicidade do tribunal romano, ao apresentar uma acusação política, e não religiosa, para condenar Jesus, com os Judeus a usar todos os meios ao alcance para O condenar à morte²⁶⁰.

A *progressão narrativa no envolvimento de Pilatos* começa na sua relutância em considerar o caso de Jesus (Jo 18,31); os judeus o pressionam, e Pilatos interroga Jesus antes de O declarar inocente (Jo 18,33-38). Apesar desse julgamento que O declara inocente, Pilatos trata Jesus como culpado, primeiro oferecendo a libertação de Jesus num perdão pascal e, depois, com a flagelação (Jo 18,39-40). Pilatos reafirma a inocência de Jesus, mas, confrontado com um ultimato contra o seu posto, entrega Jesus para ser crucificado (Jo 19,4-6.12-16)²⁶¹.

Outro instrumento narrativo usado pelo Evangelista é *a ironia*. É reconhecido pelos autores que o evangelista São João é o maior irónico do Novo Testamento, e daí um certo risco de colher o verdadeiro significado do que ele escreve²⁶². A ironia encontra uma expressão clara neste tribunal. Em relação aos Judeus, é irónico o facto de permanecerem fora do Pretório para se manterem puros para a refeição pascal, não se preocupando com a vontade de matar injustamente o verdadeiro cordeiro pascal (Jo 18,28). Por outro lado, os Judeus declaram que a sua lei não lhes permite matar (Jo 18,31), mas vão afirmar que têm uma lei, segundo a qual, Jesus terá de ser morto (Jo 19,7). Os Judeus proclamam que não têm outro rei senão César, enquanto por eterna Aliança Yahwé é o seu único Rei (Jo 19,15c)²⁶³. Quanto a Pilatos, a ironia também se situa na sua relação com os Judeus. O Pilatos do Quarto Evangelho apresenta-se mais forte que o dos Sinópticos, mas a ameaça de fazer chegar a situação a Roma, precipita os acontecimentos; Pilatos conserva o controlo da situação e continua a provocar ironicamente os Judeus, quando lhes sugere que julguem Jesus segundo a lei deles (Jo 18,31), quando repetidamente afirma que Jesus é *rei*

²⁶⁰ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 280.

²⁶¹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 281.

²⁶² Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 281.

²⁶³ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 281.

dos judeus (Jo 18,39; 19,4.15) e quando a eles O entrega para que O crucifiquem (Jo 19,6)²⁶⁴.

O último elemento narrativo é a *inversão de papéis*. No tribunal, vemos os Judeus na veste de acusadores, Pilatos na de juiz e Jesus na de acusado. Apesar de os Judeus dominarem os acontecimentos, o Evangelista e a sua comunidade sabem que, na verdade, é Jesus o acusador e o juiz: «As acusações e julgamentos dos inimigos de Jesus viram-se contra os próprios acusadores. As palavras e acções destes têm um duplo sentido»²⁶⁵. Assim, quase todas as palavras constituem um paradoxo; cada acção tem um motivo e significado superficial e profundo, como é demonstrado em Jo 19,15c.

Para concluir, assinalaremos os três elementos narrativos presentes na *Cena IV*, a cena do *Ecce Homo* (Jo 19,4-7), que será analisada em pormenor: a apresentação é feita fora do Pretório; é construída em forma de diálogo, com um única intervenção do evangelista (v.5a), e a imagem de ἄνθρωπος-rei (v. 5b) evidencia uma clara progressão da do ἄνθρωπος-malfeitor (Jo 18,29)²⁶⁶.

3.1.5. Temas cristológicos

Esta perícopé é para C. Panackel o exemplo mais claro de que os princípios teológico e dramático guiam todo este episódio do julgamento de Jesus perante Pilatos, sendo o mais influenciado pela forma literária-teológica de São João²⁶⁷. Há autores, como R. E. Brown, R. Schnackenburg e I. de La Potterrie, que «insistem no domínio dos motivos teológicos nesta secção do Evangelho e que o elemento dramático do tribunal/julgamento, tão impressionante e evidente, está ao serviço das intenções teológicas do evangelista»²⁶⁸.

Os textos de São João têm dois níveis de interpretação: um superficial, ao nível dos actores, e um profundo, ao nível do Evangelista ou narrador²⁶⁹. Mas este sentido profundo

²⁶⁴ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 282.

²⁶⁵ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 282.

²⁶⁶ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 282.

²⁶⁷ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 283.

²⁶⁸ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 283.

²⁶⁹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 283.

ou ulterior não pode vir da fantasia do intérprete; tem de ser baseado em vários pontos literários do texto.

Há que reconhecer que o tema principal desta perícopé é o *Realeza de Jesus*. Neste relato da Paixão, podemos ver a centralidade de Jesus, quando se fala das questões em relação à sua identidade (Jo 18,33-37), ao seu trabalho (Jo 18,35b) e à sua origem (Jo 19,9). É verdade que este tema também é dominante nos Sinópticos, mas São João «*trata esta tradição muito livremente e com grande detalhe para extrair daí todo o pingo de ironia e construir o dramático clímax*»²⁷⁰.

O termo βασιλεὺς aparece, em relação com todas as outras personagens, com diferentes conotações, apresentando os valores e contra-valores dessas personagens. Temos Jesus, que aceita o título de rei-testemunha da verdade, mas um reino que não é deste mundo (Jo 18,33-37: *Cena II*); temos Pilatos, que chama Jesus *Rei dos Judeus* do ponto de vista romano, considerando-O inofensivo (Jo 19,4-5: *Cena IV*, e Jo 19,13-14: *Cena VI*); temos os Judeus, que usam o termo βασιλεὺς para Jesus para rivalizar com César, forçando a condenação de Jesus; temos, por fim, os soldados, que usam o termo como rei libertador de Israel para escarnecer, estando Ele sob o jugo do domínio romano (Jo 19,1-3: primeira aplicação).

Este termo βασιλεὺς apresenta-se como uma grande ironia, já que quase todos os intervenientes, à excepção dos Judeus, e até o próprio, identificam Jesus como rei. O clímax desta proclamação encontra-se em Jo 19,14, sendo o resultado de uma progressão narrativa interna: «*a própria proclamação de Jesus como rei (18,33-37) – Jesus vestido de rei (19,1-3) – Jesus rei apresentado como ἄνθρωπος (19,4-5) – Jesus rei entronizado e apresentado como βασιλεύς (19,13-14)*»²⁷¹.

O tema da realeza de Jesus é tão predominante no julgamento, que põe os restantes em segundo plano. É o caso de Jesus, verdadeiro juiz, a que já acenámos; o do controlo exercido por Jesus no diálogo com Pilatos, tema presente nas *Cenas II e V*; o do *Servo Sofredor*, particularmente presente na *I aplicação* e na *Cena IV*, a do *Ecce Homo*, bem como o da inocência de Jesus, desenvolvida na tripla declaração de Pilatos (Jo 18,38b;

²⁷⁰ PANACKEL, *Τὸν ὁ ἄνθρωπος*, 284.

²⁷¹ PANACKEL, *Τὸν ὁ ἄνθρωπος*, 286.

19,4.6c)²⁷². Embora o tema de Jesus como homem seja aparentemente menor, vamos centrar-nos nas duas ocorrências ἄνθρωπος em Jo 18,29 e Jo 19,5b. A esta última ocorrência dar-se-á uma atenção especial no próximo subcapítulo. Agora debruçar-nos-emos brevemente sobre Jo 18,29.

O julgamento começa com a pergunta sobre que tipo de acusação é apresentada contra Jesus por parte de Pilatos: «Τίνα κατηγορίαν φέρετε κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου;» (*Que acusações apresentais contra este homem?: Jo 18,29*). Para Pilatos, Jesus não passa de um homem comum, um judeu (Jo 18,35b). Mas as progressivas acusações dos Judeus levam-no a pensar que não se trata de um homem qualquer. De uma acusação genérica, οὗτος κακὸν ποιῶν (*malfeitor: Jo 18,30*), passa-se para uma acusação religiosa, «ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν» (*fez-se filho de Deus: Jo 19,7*), para terminar numa acusação política, «πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι» (*fez-se rei contra César: Jo 19,12*)²⁷³. Constata-se que as acusações religiosas incluem em si a humanidade de Jesus, como no caso de Jo 19,7, Jo 5,18 e Jo 10,33. Em Jo 19,7 é claro constatar a intenção do Evangelista de dar a conhecer o que ainda não está expresso: o contraste entre os estados humano e divino de Jesus. Assim, temos Pilatos a declarar Jesus como ἄνθρωπος com desprezo e sem importância. Os Judeus, por sua vez, em várias ocasiões enfatizam a humanidade de Jesus. Mas são os únicos que falam dessa humanidade. O próprio Jesus diz: «ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον» (*Eu para isto nasci e para isto vim ao mundo: Jo 18,37c*), referindo-se ao seu nascimento físico²⁷⁴.

3.2. A Cena do Ecce Homo (Jo 19,4-7)

Depois de dar a conhecer a estrutura do relato da Paixão segundo São João e as suas interacções através de elementos literários do texto, centramos agora a nossa atenção no motivo do nosso trabalho, que é a *Cena do Ecce Homo* (Jo 19,4-7), com particular interesse pelo seu estudo exegético-teológico. Nesta abordagem e estudo, seguiremos essencialmente C. Panackel, começando por apresentar a estrutura e a análise da referida

²⁷² Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 287.

²⁷³ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 287.

²⁷⁴ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 288.

Cena, para fazer, a seguir, uma breve referência à semântica das palavras-chaves da expressão ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, pronunciada por Pilatos, e uma última referência ao significado primário e ulterior da dita expressão.

3.2.1. A estrutura de Jo 19,4-7

Na estrutura paralela, apresentada e defendida por C. H. Giblin e C. Panackel nas suas já citadas obras, este excerto corresponde à *Cena IV*, que é a primeira do *Acto II* e exclusiva na narrativa da Paixão joânica, não aparecendo nos Evangelhos Sinópticos.

A estrutura da *Cena* em questão apresenta um *quiasmo*, em que os versículos 4 e 5 correspondem a A, o versículo 6a a B, o versículo 6b a B` e o versículo 7 a A`. Isso faz com que a configuração do *quiasmo* seja ABB`A`. A *Cena* é apresentada em forma de diálogo entre Pilatos e os Judeus, com Jesus, que é o motivo desse diálogo, em silêncio. Em AA` dá-se um paralelismo antitético em relação a Jesus, ou seja, em A (vv. 4.5) Jesus é inocente e ἄνθρωπος, e em A` (v. 7) é culpado e υἱὸν θεοῦ. Constatamos ainda que as intervenções de Pilatos (AB`) declaram a inocência de Jesus, enquanto as intervenções dos Judeus levam à sua condenação à morte (BA`). As introduções da *Cena IV*, ou seja, os versículos 4-5, que correspondem a A, têm dois propósitos: o primeiro é expresso no versículo 4 (ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω ὁ Πιλάτος), que dá início, no *Acto II*, à nova série e que se traduz no *fora-dentro-fora* das cenas; o segundo está expresso no versículo 5, que descreve Jesus vestido de rei e com uma coroa de espinhos na cabeça, evocando a Cena anterior, a da flagelação (vv. 1-3), e assim sublinhando o facto de Pilatos apresentar Jesus mascarado de rei²⁷⁵.

3.2.2. A análise de Jo 19,4-7

O cenário dramático criado pelo autor do Quarto Evangélico, representando Jesus apresentado aos Judeus depois de ser reconhecido por Pilatos como *Rei dos Judeus* (Jo

²⁷⁵ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 296-297.

18,39) e de ser coroado e investido pelos soldados como tal, na flagelação (Jo 19,1-3), não se encontra nos Sinópticos²⁷⁶.

No **versículo 4**, vemos Pilatos sair do Pretório para se encontrar com os Judeus e anunciar-lhes que vai trazer o prisioneiro para fora, declarando não encontrar n'Ele nenhum motivo de condenação. Aqui, Pilatos, devolve aos Judeus o acusado «*ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω*» (*vou trazê-lo cá fora*: Jo 19,4) que estes lhe entregaram (Jo 18,28: «*Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν*»), para que reconheçam também eles a sua inocência. Esta aparição dramática de Jesus tem para Pilatos dois objectivos: o primeiro é tornar a pessoa de Jesus ridícula, frágil e inofensiva, para que os Judeus deixem cair o fundamento da sua acusação e percebam que ele, romano, viu a falta de sinceridade na acusação a Jesus como *Rei do Judeus*; o segundo objectivo, expresso no vestuário de *Rei dos Judeus*, carregado de símbolos régios na flagelação, é ridicularizar as esperanças dos Judeus em matéria de realeza e humilhar o seu espírito nacionalista. O facto de Pilatos não simpatizar com os Judeus permite afirmar que as declarações de inocência que faz a favor de Jesus não são motivadas por razões de garantia judiciária, mas pela vontade de afirmar «enfaticamente a sua relutância de continuar com a falsa acusação judaica contra Jesus»²⁷⁷.

No **versículo 5a**, é Jesus que sai por sua iniciativa (ἐξῆλθεν), apesar de Pilatos dizer, no versículo precedente que O irá trazer para fora: «*ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω*», trazendo (φορῶν) ele a indumentária de rei: a coroa de espinhos e o manto de púrpura, numa alusão a Is 63,1-3. O Evangelista, assim, «*sublinha a superioridade de Jesus sobre as pessoas e os acontecimentos, mesmo durante o seu julgamento*»²⁷⁸. Saliente-se ainda, no versículo em questão, o *silêncio magistral de Jesus* em contraste com a reacção tempestiva dos seus inimigos (vv. 6a.7) e a irónica e reiterada resposta de Pilatos no versículo 6b (Jo 18,31a; 18,38b e 19,4)²⁷⁹.

O **versículo 5b** será objecto de análise pormenorizada no ponto 3.2.3.

No **versículo 6a**, depois da declaração da inocência de Jesus por parte de Pilatos (v. 4) e do escárnio e comédia da apresentação do *Rei dos Judeus* (v. 5a), os Judeus

²⁷⁶ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 297.

²⁷⁷ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 299.

²⁷⁸ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 299.

²⁷⁹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 299.

enfurecem-se vendo que a sua acusação é rejeitada, com o risco de verem goradas as suas pretensões de dar a morte a Jesus. É de registrar que quem se enfurece é uma delegação oficial: «οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται» (os sumos sacerdotes e os seus servidores, e não propriamente οἱ Ἰουδαῖοι (os Judeus); pedem aos gritos a crucifixão de Jesus (σταύρωσον σταύρωσον). Estes gritos fazem pensar na afirmação do tipo de exaltação de Jesus em Jo 3,14-15: «Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido ao alto, a fim de que todo o que crê n'Ele tenha a vida eterna», bem como nos gritos (ἐκράγασαν) da aclamação em Jo 12,13: «Hosanna! Bendito o que vem em nome do Senhor, o Rei de Israel», gritos esses em contraste com estes²⁸⁰.

No **versículo 6b**, Pilatos ficaria satisfeito vendo-se livre de julgar um réu de uma acusação que ele bem sabe não ser consistente; um réu inocente, acusado por ódio e inveja dos Judeus. Os acusadores porém exigem a crucifixão do réu. Nesse contexto, Pilatos tenta pela terceira vez devolver Jesus à justiça judaica: «Levai-o e crucificai-o vós mesmos. Eu não descubro nele nenhum crime». A resposta de Pilatos às exigências das autoridades judaicas não deixa de ser irónica e sarcástica, porque ambas as partes têm consciência da impossibilidade de realizar tais exigências, uma vez que o condenar à morte ultrapassa as competências do poder judaico. Aqui Pilatos, mais uma vez, tenta humilhar as autoridades judaicas, colocando-as perante essa falta de poder político e levando-as a reconhecer a impotência que, momentos antes, já haviam reconhecido: «Não nos é permitido dar a morte a ninguém» (Jo 18,31b). Por outro lado, Pilatos, ao reafirmar a inocência de Jesus, põe a nu a falta de escrúpulos das autoridades judaicas, que pretendem matar um inocente²⁸¹.

No **versículo 7**, o último desta *Cena IV*, os Judeus desistem da acusação genérica de malfeitor e perturbador messiânico (Jo 18,30), para apresentar, pela primeira vez na narrativa da Paixão, uma acusação contra Jesus de carácter exclusivamente religioso: «Nós temos uma Lei e, segundo essa Lei, deve morrer, porque disse ser Filho de Deus». Esta resposta dos Judeus «*exprime a causa religiosa da inimizade que persegue Jesus ao longo*

²⁸⁰ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 300.

²⁸¹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 300-301.

do Evangelho e introduz um novo facto no plano das confrontações do julgamento, nomeadamente, a identidade divina de Jesus»²⁸². A expressão *υἱὸν θεοῦ* tem um significado plenamente joânico, mas não um significado especificamente messiânico de *βασιλεὺς*. Assim, apesar da «ausência do artigo definido em *υἱὸν θεοῦ*, a expressão é para ser entendida aqui no sentido individual (*ut hic*) e não meramente em sentido qualitativo (*ut talis*)»²⁸³.

O que provoca a acusação dos Judeus não é o simples uso do título de *Filho de Deus* ou de *Filho*, mas o facto de Jesus Se igualar a Deus-Pai (Jo 5,17; 8,58; 10,30). Estes ditos ultrapassam as fronteiras da filiação pela obediência moral e da relação ética, passando para um campo de sentido da esfera metafísica, onde todos podem almejar a possibilidade de serem filhos de Deus²⁸⁴.

A acusação política de *Rei dos Judeus* passa a ser uma acusação religiosa, a de *Filho de Deus*, e é apresentada como uma ofensa capital à lei judaica (Ex 22,27; Lv 24, 16; Nm 15,30-31). Pilatos está prestes a respeitar o modo de reger segundo o *modus regendi* romano dos territórios conquistados. Para os Judeus, Jesus não é condenado apenas por blasfémia, mas é também culpado de enganar (Jo 7,47-49) e de pôr em risco a existência do Judaísmo (Jo 12,47-48). Os Judeus apresentam-se como os defensores da lei ao longo do Evangelho (Jo 5,10; 7,49; 9,16; 12,34). No relato da Paixão, começam por se apresentar perante Pilatos como zelosos no cumprimento da lei (Jo 18,31), e agora baseiam a sua acusação na lei para matar Jesus. É possível verificar um redobrar do esforço dos Judeus para forçar Pilatos a executar a lei judaica através do contraste do *ἐγὼ* de Pilatos (v. 6b) com o *ἡμεῖς* dos Judeus (v. 7): «*ἡμεῖς νόμον ἔχομεν*»²⁸⁵.

A intervenção dos Judeus, neste versículo 7, é significativa por cinco razões. Primeiro, por os Judeus serem desmascarados, uma vez que se descobre que a razão política que apresentam serve para encobrir a razão religiosa, conseguindo assim os Judeus condenar Jesus num tribunal romano com uma acusação falsa. Segundo, por os Judeus terem um ódio mortal a Jesus, não acreditando que Ele seja o *Filho de Deus*, que é o maior

²⁸² PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 302.

²⁸³ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 302.

²⁸⁴ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 303.

²⁸⁵ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 303.

pecado para São João (Jo 8,24; 15,22; 16,9); tal animosidade é dada a conhecer no tribunal romano e à opinião pública. Como terceira razão é a realeza de Jesus apresentar-se na sua autêntica propriedade, na sua transcendência, invertendo-se ironicamente os papéis de Pilatos e Jesus, ou seja, Jesus apresenta-Se como juiz e rei de Pilatos. A quarta razão está no facto de Pilatos apresentar Jesus como ἄνθρωπος (v. 5) antes da acusação dos Judeus de Jesus dizer ser υἰὸν θεοῦ (v.7). Estes dois termos – ἄνθρωπος e υἰὸν θεοῦ – definem a pessoa de Jesus e apresentam-se inseparáveis um do outro. Ironicamente, o Evangelista faz de Pilatos e dos Judeus testemunhas inconscientes da verdade cristã: Pilatos que proclama a inocência de Jesus ἄνθρωπος, e os Judeus que declaram Jesus υἰὸν θεοῦ, através da irónica profecia de Caifás (Jo 11,50) de Ele morrer no cumprimento da lei, como cumprimento da vontade de Deus. A quinta e última razão da relevância da intervenção dos Judeus no versículo 7 está no facto de, através dessa acusação dos Judeus, o leitor intuitivo ouvir o debate entre as comunidades cristãs e o Judaísmo, nos dias do evangelista. Ao longo dos tempos, o interesse central dos cristãos passa do Reino pregado por Jesus para a própria pessoa de Jesus. O debate deixa de ser conduzido no nível das credenciais messiânicas de Jesus (Jo 7), passando para o nível da sua relação com Deus (Jo 5-10)²⁸⁶.

3.2.3. O significado de Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Jo 19,5b)

Neste último sub-capítulo, onde converge todo o trabalho da presente dissertação, apresentamos o significado semântico das palavras ἰδοὺ e ὁ ἄνθρωπος. Depois, indicaremos brevemente algumas hipóteses dos estudiosos quanto aos significados *primário* e *profundo* ou *ulterior* dos termos em questão, para expor mais pormenorizadamente a teoria de C. Panackel em relação ao *Ecce Homo*.

3.2.3.1. Semântica das palavras-chaves ἰδοὺ e ὁ ἄνθρωπος

A expressão de Pilatos «ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος» (Jo 19,5b) tem duas palavras *ἰδοὺ* e *ὁ ἄνθρωπος*.

²⁸⁶ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 304-305

A palavra *ἰδοὺ* é literalmente o aoristo médio da terceira pessoa do singular do verbo *ὀράω* (olhar), sendo usada como partícula demonstrativa, quando acentuada; em conexão ou relação com um nome, tem o sentido de *aqui está, contemplai!, vede*²⁸⁷.

A palavra em questão aparece quatro vezes no Quarto Evangelho (4,35; 12,15; 16,32 e 19,5). Segundo C. Panackel, não se trata de uma simples interjeição, mas de uma partícula que, como ἴδε (Jo 19,14), é um convite para quem escuta a fazer uma confissão de fé e que, para o autor sagrado, serve para chamar a atenção do leitor ou sublinhar a grandeza de algo ou a importância de um vaticínio, conforme o caso²⁸⁸.

O artigo definido *ὁ* também está antes de um nome comum, e pode ter o sentido de dar especial atenção a algo ou alguém, que é único ou óbvio na sua espécie, neste caso, o homem²⁸⁹.

A palavra *ἄνθρωπος* está no nominativo singular masculino. Com o artigo anteriormente mencionado, tem o sentido de se referir a quem se dirige, neste caso com o intuito de suscitar pena²⁹⁰. Significa homem.

3.2.3.2. Os significados *primário* e *ulterior* de Jo 19,5b

Para a expressão *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* os autores dão vários significados *primários*. C. Panackel agrupa em cinco esses significados: a ridicularização da acusação dos Judeus, uma expressão do desprezo de Pilatos por Jesus e pelos Judeus, um apelo à filantropia dos Judeus, uma expressão da impressão que Jesus fez em Pilatos ou uma fórmula de absolvição²⁹¹.

C. Panackel também sintetiza os vários significados *profundos* ou *ulteriores* de Jo 19,5b, defendidos por vários autores: Filho do Homem, Homem por excelência, o Homem

²⁸⁷ Cf. “Ἰδοὺ”, in: W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2ª ed., The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, 370-371; “Ἰδοὺ – Idou – see, behold”, in: H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapid (Michigan) 1991, II, 173.

²⁸⁸ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 294.

²⁸⁹ Cf. “Ὁ, ἡ, τό”, in: W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2ª ed., The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, 550.

²⁹⁰ Cf. “Ἄνθρωπος, οὐ, ὁ”, in: W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2ª ed., The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, 69.

²⁹¹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 312-314.

celestial, o Paradoxo da Palavra Incarnada, Jesus que é Humano, o *Servo sofredor* e o Filho de Deus. Vários destes significados já foram abordados na II parte desta dissertação²⁹².

Como se pode perceber, há vários sentidos quer para a significação *primária* quer para a significação *ulterior* dos vários autores. Apresentaremos as conclusões de C. Panackel relativamente ao significado primário de Jo 19,5b. Apresenta ele a importância da personagem de Pilatos no julgamento, para se colher o significado *primário* da expressão: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* (Jo 19,5b)²⁹³. Pilatos é uma personagem, é «o tipo de homem que para o evangelista deve ser o mais decisivo factor que determina o significado primário de 19,5b»²⁹⁴. Por isso, faremos um resumo do seu perfil em relação a Jesus e aos Judeus. Pilatos, em relação a Jesus, apresenta-se como um formal inquisidor para qualquer *ἄνθρωπος* que é acusado (Jo 18,29) e que lhe é entregue com acusações políticas. Não tem uma posição pessoal, mas fecha-se em si perante a auto-revelação do acusado (Jo 18,35.38a); está legalmente convencido da inocência de Jesus (Jo 18,38b; 19,4.6b) e nunca está explicitamente contra Jesus, mas não tem qualquer peso na sua consciência o submetê-lo à violência, ao escárnio (Jo 19,1-7.13-15) e à condenação (Jo 19,13-15.16a), para conseguir os seus objectivos²⁹⁵. Em relação aos Judeus, Pilatos apresenta-se no julgamento com o retrato daquele que se recusa a aceitar sem mais a sanção da condenação de Jesus por parte do Sinédrio (Jo 18,29); sarcasticamente insulta-os, referindo a falta de poder jurídico dos mesmos para penas capitais (Jo 18,31a); desdenhosamente pergunta a Jesus se é – ele, Pilatos – judeu? (Jo 18,35a); declarando a inocência de Jesus, distancia-se dos Judeus e opõe-se à sua acusação política (Jo 18,38b; 19,4.6b); tacticamente usa o costume da amnistia pascal para contrariá-los e humilhá-los, fazendo-lhes uma proposta impossível: a de libertar Jesus (Jo 18,39), e ironicamente chama Jesus *Rei dos Judeus* na audição que lhes faz (Jo 18,39; 19,14.15b); flagela-O e escarnece-O para irritar o espírito nacionalista dos Judeus (Jo 19,1-7.13); refere-se a Jesus como *Rei* deles (Jo 19,14.15b) e solenemente

²⁹² Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 315-322.

²⁹³ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 326.

²⁹⁴ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 326.

²⁹⁵ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 326-327.

até O apresenta duas vezes de forma insultuosa, no escárnio da roupa de rei (Jo 19,5b.14)²⁹⁶.

Para Pilatos, Jesus não passa de um ἄνθρωπος (Jo 18,29; 19,19,5b), de um simples *bode expiatório* para expressar em palavras e acções a sua opinião e atitude face aos Judeus. Pilatos parece ter prazer em opor-se às intenções dos Judeus e em humilhar o seu espírito nacionalista; parece ter a intenção de, com a expressão ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, fazer a humilhação visual do *Rei dos Judeus*, ou seja, a humilhação dos próprios Judeus. Pilatos expressa o seu desprezo, não tanto com o uso de ἄνθρωπος, mas através da figura régia do rei judeu, que está flagelado e é escarnecido²⁹⁷.

É assim que, com esta descrição de Pilatos e a sua relação com Jesus e os Judeus, C. Panackel apresenta o significado *primário* de Jo 19,5b. É, acima de tudo, o «*escárnio de Pilatos às esperanças messiânicas dos Judeus, através da sangrenta e flagelada figura escarnecida do “Rei dos Judeus”*. Contém em si a exposição do ridículo da acusação política dos Judeus contra Jesus»²⁹⁸. Assim, a expressão em questão não é um apelo à filantropia dos Judeus, nem uma expressão da nítida impressão que Jesus faz a Pilatos, nem tão pouco uma fórmula de absolvição. Os Judeus perceberam que a expressão ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος servia para menosprezá-los e, por isso, uma parte deles, οἱ ἀρχιερεῖς (Jo 7,32.45; 18,3.12.18.22) καὶ οἱ ὑπηρέται, os que avivam o orgulho nacional, e não os simplesmente chamados *Judeus*, os que são os frequentes acusadores de Jesus no julgamento, esses aperceberam-se da chacota, reagiram gritando e com violência: ἐκραύγασαν... σταύρωσον σταύρωσον (19,6)²⁹⁹.

Relativamente ao *significado profundo* ou *ulterior* da expressão ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, C. Panackel apresenta a sua proposta em dois momentos: um, comparando 19,5b com as ocorrências de ἄνθρωπος, realçando, nesta comparação, cinco aspectos: a ênfase na humanidade de Jesus, a transcendência de Jesus, Jesus Messias, Jesus Revelador, Jesus Juiz; no segundo momento, dando o profundo significado da expressão.

²⁹⁶ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 327.

²⁹⁷ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 327-328.

²⁹⁸ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 328.

²⁹⁹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 329.

O evangelista enfatiza a humanidade de Jesus em Jo 19,5b através da progressão paralela da identidade de Jesus. Podemos vê-lo, no *Acto I* (18,29 – 18,30 – 18,39b – 19,1-3), em ἄνθρωπος – um malfeitor – chamado Rei – Rei coroado e, no *Acto II* (19,5b – 19,7 – 19,14 – 19,16a), em ἄνθρωπος – Filho de Deus – proclamado Rei – Rei condenado. Há, no Quarto Evangelho e, concretamente, nos capítulos 3, 4 e 9, outros exemplos desta progressão paralela em relação a Jesus³⁰⁰.

Outra característica da *Cena do Ecce Homo*, quanto ao uso do termo ἄνθρωπος (19,5b), é o contraste que existe entre o ἄνθρωπος da expressão em questão e υἰὸν θεοῦ (19,7)³⁰¹. Igual contraste encontramos-lo nos capítulos 3, 5, 8, 9 e 10 do Quarto Evangelho³⁰².

A referência directa e indirecta da transcendência de Jesus, no decorrer do julgamento, faz lembrar que a personagem principal Jesus é também divina. A referência directa dá-se na *Cena II* (Jo 18,33-37a), aquando da auto-revelação de Jesus de ter um reino que não é deste mundo e Ele ser testemunha da verdade. A referência indirecta é a acusação que os Judeus fazem a Jesus de Se chamar Filho de Deus (19,7). Aqui também está uma fina ironia, pelo facto de os grandes inimigos de Jesus levantarem um tema de transcendência³⁰³. Há outros exemplos onde se enfatiza esta transcendência nas ocorrências de ἄνθρωπος nos capítulos 3, 5, 8, 10 e 11 do Quarto Evangelho. Nestes casos, e também em Jo 19,5b, o aspecto humano de Jesus é completado com o aspecto divino no contexto mais próximo, ou seja, em Jo 19,7: «υἰὸν θεοῦ»³⁰⁴.

Como já afirmámos, o tema da realeza de Jesus é o tema principal no relato de Paixão (Jo 18-19), com 12 ocorrências de βασιλεὺς, mas nenhuma delas está directamente relacionada com as ocorrências de ἄνθρωπος. Há sim na *Cena IV* (Jo 19,4-7), uma presença implícita da realeza de Jesus no modo como Ele está vestido. O tema de Jesus Rei (Messias) é abordado pelo evangelista em relação às ocorrências de ἄνθρωπος nos capítulos 3, 7, 9 e 11 por palavras e, agora, em Jo 19,5b posto em acto. A grande ironia da

³⁰⁰ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 330.

³⁰¹ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 331.

³⁰² Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 331.

³⁰³ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 332.

³⁰⁴ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 332.

situação em 19,5b é o facto de Jesus ser escarnecido e vestido como Rei e apresentado como ἄνθρωπος, sendo Ele na realidade o verdadeiro Rei messiânico³⁰⁵.

Jesus apenas Se revela na Cena II, durante todo o julgamento, apresentando-Se como testemunha da verdade e afirmando que o seu reino não é deste mundo (Jo 18,36-37). Para C. Panackel, o evangelista convida a ver a apresentação que Pilatos faz de Jesus como uma epifania, um acto solene de Jesus como revelador³⁰⁶.

Jesus é juiz através da ironia e dos papéis invertidos, dois elementos literários usados pelo evangelista: «*Jesus, o acusado, é na verdade o juiz que acusa os acusadores e o seu juiz (cf. 19,11)*»³⁰⁷.

C. Panackel diz que o significado de Jo 19,5b é a afirmação de Jesus homem-Filho de Deus, porque, através da progressão da identidade de Jesus, que culmina na afirmação de Jesus como βασιλεύς, aponta para a identidade básica como homem. Através do contraste humano divino entre ἄνθρωπος e υἰὸν θεοῦ; através das recorrências deste contraste e progressão na maioria das ocorrências de ἄνθρωπος e da proposta anti-docetista do Quarto Evangelho, conclui que, com estas enigmáticas palavras de Pilatos ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, «*o evangelista tenciona, acima de tudo, dar ênfase à humanidade de Jesus*»³⁰⁸, «*realçar a humanidade palpável de Jesus, e não só recordar e realçar o paradoxo do logos tornado carne, agora atingindo as suas conseqüências extremas*»³⁰⁹. Também esta expressão ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος evoca, através do contraste com υἰὸν θεοῦ, em que os Judeus se mostram descrentes, a divindade de Jesus.

Assim, temos a apresentação da Cena do Ecce Homo (19,4-7) a salientar, através da progressão ἄνθρωπος (v.5b) – βασιλεύς (v.14), a humanidade e, através do contraste ἄνθρωπος (v.5b) - υἰὸν θεοῦ (v.7), a salientar a divindade, com as ocorrências de ἄνθρωπος a enfatizar a humanidade de Jesus e Jesus como Filho de Deus.

³⁰⁵ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 334.

³⁰⁶ Cf. PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 335.

³⁰⁷ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 335.

³⁰⁸ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 336.

³⁰⁹ PANACKEL, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος*, 337.

CONCLUSÃO

Familiarizado desde a infância com o ícone do *Ecce Homo*, a representação da apresentação de Jesus à multidão por parte de Pilatos, esse Jesus que, depois da flagelação, é apresentado num ridicularizado traje de rei, com um pedaço de púrpura aos ombros, uma cana na mão e uma coroa de espinhos na cabeça, familiarizado, como dizia, com essa imagem, alvo da maior expressão religiosa e da maior festa da minha ilha de São Miguel e do inteiro arquipélago dos Açores, e vindo a estudar teologia, era compreensível que sentisse uma curiosidade e interesse especiais de aprofundar o sentido dessa cena bíblica, procurando – para usar a linguagem de C. Panackel na obra atrás citada – passar do significado aparente ou *primário* dessa cena, à primeira vista banal, para o seu significado *profundo*, que certamente teria, tratando-se aliás de uma passagem do Evangelho de São João, ainda por cima exclusiva dele, esse evangelista que se caracteriza pela arte de dar significado profundo a acontecimentos e ditos da vida de Jesus. O *Ecce Homo*, colocado por São João na boca de Pilatos, teria certamente um significado especial, que valeria a pena descobrir. Daí a aventura da exploração feita com esta dissertação.

Estando a cena do *Ecce Homo* situada na Bíblia e exclusiva do Quarto Evangelho, era natural que a exploração fosse feita a nível e no contexto do estudo bíblico, nomeadamente da exegese, e que privilegiasse o evangelista que a relata. Daí também os limites de objectivos e de subsídios bibliográficos desta dissertação.

A expressão literária que servia como que de legenda da ícone em questão centrava-se na palavra *homem*, pelo que se tornava obrigatório encaminhar essa exploração pela antropologia bíblica, aplicada à pessoa de Jesus que Pilatos apresenta.

No vasto percurso do Antigo Testamento, limitámo-nos, por exigência de contenção de páginas, a algumas etapas significativas, em que sobressai a especificidade desse ser criado por Deus, chamado homem, que teve em Adão o seu progenitor. O Antigo Testamento é, de facto e em última análise, a história desse ser humano, sublime e fragilizado pela sua natureza, que encontrará no Novo Testamento, na encarnação ou

humanização de uma Pessoa divina, o Λόγος *Logos*, Filho Unigénito de Deus Pai, a sua restauração como imagem e semelhança do mesmo Deus e o seu pleno significado humano.

A antropologia do Antigo Testamento permitiu identificar o ser humano como alguém aberto a Deus e em perene diálogo com Ele, um ser integrado na colectividade da sua espécie e que, no contexto de um Povo de que fazia parte, fez um percurso histórico na esperança de uma perfeição e plena realização na Revelação e identificação de um *Messias*: Deus feito carne, ou seja, feito homem. E eis as ditas etapas significativas e sugestivas desse Homem que viria dar sentido ao homem: o *Filho do Homem* da visão de Daniel, o *Servo de Yahwé* da profecia de Isaías, o *homem orante* dos Salmos onde melhor se exprime a relação do homem histórico com Deus, na relação de comunhão e de dependência: homem orante, pobre ou dependente, justo ou anelando a justiça no sentido de perfeição.

E eis-nos na antropologia do Novo Testamento, ou seja, no encontro com o Deus que Se fez homem e que veio dar pleno significado e realização ao homem. Nesse vasto panorama antropológico da literatura neo-testamentária, era necessário limitar o percurso, o que fizemos cingindo-nos ao Quarto Evangelho, onde uma abordagem da terminologia joânica relativamente à encarnação do Filho de Deus nos levou a uma outra mais profunda da própria encarnação, procurando na roupagem literária do evangelista descer ao profundo desse mistério de um Deus feito homem, verdadeira Σάρξ, verdadeiro ἄνθρωπος e, ao mesmo tempo, *Filho do Homem* e *Filho de Deus*, o *Messias* humano e divino, verdadeiro Rei de Israel, do Israel formado pelos que O acolheriam ao longo da história.

Esse percurso bíblico desde o livro do Génesis ao Evangelho de São João, deu-nos luz para entender a amplitude e profundidade dessa expressão, à primeira vista normal e mesmo banal, proferida por Pilatos num momento significativo da vida de Jesus, o do *Ecce Homo*. São João, no seu estilo literário e preocupação teológica que lhe são característicos, permitiu-nos passar progressivamente de um ἄνθρωπος, apresentado como malfeitor, sarcasticamente chamado rei e figurado como tal ao ἄνθρωπος, Filho de Deus, verdadeiro e único Rei. Transparece assim da simples expressão *Ecce Homo* uma verdadeira teofania, revelação da transcendência desse Jesus de Nazaré, que, sendo julgado, se torna Ele

próprio o Juiz de quem o julgou ou julgará até ao fim dos tempos. Nessa expressão, tão simples ao olhar desatento, o olhar da fé e da contemplação espiritual entrevê o Homem divino que dá luz e realização plena ao homem terreno.

O ἄνθρωπος da expressão de Pilatos, torna-se assim, na intuição e mensagem do evangelista São João, o Βασιλεύς, o Υἱὸν Θεοῦ.

E essa simples e, ao mesmo tempo profunda, apresentação de Jesus por parte do Procurador Romano e do evangelista, abre o caminho da crucifixão, desse erguer da terra, elevação, glorificação, que será a forma de o Deus *humanado* divinizar o humano.

Ecce Homo: expressão verdadeiramente rica de significado!

BIBLIOGRAFIA

Fontes

ALAND, K., *et alii*, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1968.

Bíblia Sagrada, Ed. Difusora Bíblica, Coimbra 2003.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Ed. K. ELLIGER – W. RUDOLPH, Stuttgart 1977.

Novo Testamento Interlinear, Ed. Sociedade Bíblica do Brasil, Barueri-São Paulo 2004.

Instrumentos de Trabalho

BALZ, H. – SCHNEIDER, G., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, I-III, T & T Clark, Edinburgh 1990-1993.

BAUER, J. B., *Diccionario de Teología Bíblica*. Ed. Herder, Barcelona 1967.

BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 2ª ed., The University of Chicago Press, Chicago and London 1979.

ENCICLOPÉDIA VERBO LUSO BRASILEIRA DE CULTURA, I-XXIX, Editorial Verbo, Edições Século XXI, Lisboa-São Paulo 1998-2003.

JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I-II, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.

The Anchor Bible Dictionary, I-VI, ed. FREEDMANN, D. – HERION, G. A. – GRAF, D. F. – PLEINS, J. – BECK, A., New York 1992.

Theological Dictionary of the Old Testament, I-XV, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, BOTTERWECK, J. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J., Grand Rapids-Michigan – Cambridge-U.K. 1997-2006.

VAN DEN BORN, A., *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 3ª ed., Editora Vozes, Lisboa-Porto 1971.

Monografías

- ASHTON, J., *Understanding the fourth Gospel*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford 2007.
- BROWN, R. E., *El Evangelio según San Juan*, I-II, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.
- BROWN, R. E. – FIZMYER, J. A. – MURPHY, R. E., *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*, I-V, Ed. Cristiandad, Madrid 1971-1972.
- CABA, J., *Teología Joanea: Salvación ofrecida por Dios y Acogida por el Hombre*, BAC, Madrid 2007.
- CARAGOUNIS, C. C., *The son of man: vision and interpretation*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986.
- DE LA POTTERIE, I., *La Pasión de Jesús según San Juan*, BAC, Madrid 2007.
- DODD, C. H., *Interpretación del cuarto Evangelio*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.
- KIM, S., *The ‘Son of Man’ as the Son of God*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1983.
- KRAUS, H. J., *Teología de los Salmos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985.
- LEE, D., *Flesh and Glory: Symbol, Gender and Theology in the Gospel of John*, Herder and Herder Book, The Crossroad Publs., New York 2002.
- LOURENÇO, J., *Sufrimento e Glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no Judaísmo Antigo*, Ed. Didaskália, Lisboa 1996.
- MARTÍN-MORENO, J. M., *Personajes del Cuarto Evangelio*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002.
- MARTYN, J. L., *History and theology in the Fourth Gospel*, 3ª ed. Ed. Westminster John Knox, Louisville 2003.
- PANACKEL, C., *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Jn 19,5b) - An exegetico-theological study of the text in the light of the use of the term ἄνθρωπος designating Jesus in the Fourth Gospel*, in: *Analecta Gregoriana*, CCLI, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988.
- POTEOUS, N. W., *Daniel*, SCM Press Ltd, London 1965.
- RECH, L. E., *The New Interpreter’s Bible*, I-XII, Abingdon Press, Nashville 1995.
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, I-IV, Ed. Herder, Barcelona 1980.
- SCHREINER, J., *Palavra y mensaje del Antiguo Testamento*, Ed. Herder, Barcelona 1972.

WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, 2ª ed., Ed. Loyola, São Paulo 1983.

Artigos

GIBLIN, C. H., “John’s Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28 – 19,16a)” in:
Revista Biblica, LXVII: 1, (1986), 221-238.

O’GRADY, J. F., “The human Jesus in the fourth Gospel”, in: *Biblical Theology Bulletin*,
XIV: 2, (1984), 63-66.

PRETE, B., “Dati e caratteristiche dell’antropologia giovannea”, in: *L’Antropologia Biblica*,
Studio Biblico Teologico Aquilano, Ed. Dehoniane, Napoli 1981, 817-870.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
Siglas dos livros da Sagrada Escritura.....	5
CAPÍTULO 1	
CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEMA HOMEM BÍBLICO NA ANTROPOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO.....	
TESTAMENTO	6
1.1 Adão: a antropologia do Antigo Testamento	6
1.1.1. A etimologia de Adão	7
1.1.2. Termos antropológicos usados no Antigo Testamento	9
1.1.2.1. O rosto do homem bíblico.....	12
1.1.3. O homem à imagem e semelhança de Deus.....	14
1.2. O <i>Filho do homem</i> no capítulo 7 do livro de Daniel.....	16
1.3. O <i>Servo de Yahwé</i> no livro de Isaías	17
1.4. O homem dos Salmos.....	22
1.4.1. O homem em Israel: o homem orante	23
1.4.2. A dimensão antropológica dos Salmos	24
1.4.3. O homem orante: o pobre.....	26
1.4.4. O homem orante: o justo	27
CAPÍTULO 2	
ANTROPOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO	30
2.1. Dados e características da antropologia joânica.....	31
2.2. A encarnação	35
2.2.1. O termo <i>σάρξ</i>	35

2.2.2. O termo ἄνθρωπος	39
2.3. Os títulos cristológicos	42
2.3.1. Jesus <i>Filho do Homem</i>	43
2.3.2. Jesus <i>Filho de Deus</i>	48
2.3.3. Jesus <i>Messias</i> , o Cristo.....	52
2.3.3.1. <i>Messias</i> como rei.....	54
2.3.3.2. <i>Messias</i> , Cordeiro de Deus.....	55
2.4. O relato da Paixão	56
CAPÍTULO 3	
A CENA E O SENTIDO DO ECCE HOMO	60
3.1. A perícopre Jo 18,28 - 19,16a	61
3.1.1. A estrutura da perícopre	63
3.1.2. As personagens da perícopre	68
3.1.3. As cenas da perícopre.....	69
3.1.4. Os instrumentos literários	72
3.1.5. Temas cristológicos.....	75
3.2. A Cena do Ecce Homo (Jo 19,4-7)	77
3.2.1. A estrutura de Jo 19,4-7	78
3.2.2. A análise de Jo 19,4-7	78
3.2.3. O significado de Ἴδου ὁ ἄνθρωπος (Jo 19,5b)	82
3.2.3.1. Semântica das palavras-chaves ἰδοὺ e ὁ ἄνθρωπος	82
3.2.3.2. Os significados <i>primário</i> e <i>profundo</i> de Jo 19,5b	83
CONCLUSÃO.....	88
BIBLIOGRAFIA	91