



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

UM E OUTRO NO INÍCIO DO EVANGELHO
COMPOSIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DE MC 1,1-15

Isaías Alfredo Fragoso dos Santos Hipólito

Tese apresentada à Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de doutor em Teologia Bíblica, sob orientação do Senhor Professor Doutor José Tolentino Mendonça e da Senhora Professora Doutora Luísa Maria Varela Almendra.

Faculdade de Teologia
Outubro de 2014



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

UM E OUTRO NO INÍCIO DO EVANGELHO
COMPOSIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DE MC 1,1-15

Isaías Alfredo Fragoso dos Santos Hipólito

Tese apresentada à Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de doutor em Teologia Bíblica, sob orientação do Senhor Professor Doutor José Tolentino Mendonça e da Senhora Professora Doutora Luísa Maria Varela Almendra.

Faculdade de Teologia
Outubro de 2014

*para meu pai e minha mãe
que me abriram as Escrituras*

*para a Margarida e os nossos filhos
- António Carlos, Francisco Marto,
M.^a do Rosário, M.^a Irene,
e João Maria -
que todos os dias me tra(du)zem
o rosto da Palavra*

INTRODUÇÃO GERAL

O título da presente dissertação em Teologia Bíblica – *Um e Outro no Início do Evangelho. Composição e Interpretação de Mc 1,1-15* – anuncia um duplo propósito: estudo da composição de um texto evangélico e estudo de um tema bíblico-teológico. É legítimo o leitor esperar que, em relação ao primeiro propósito, o autor proporcione uma renovação do interesse pela primeira unidade literária de Marcos e que logre, no tocante ao segundo, justificar tal interesse. Mas o leitor pode também ter a expectativa de que uma exploração deste relato inaugural lhe reserve surpresas, como sucede com tudo o que diz respeito à representação do “início do evangelho”.

Tomemos o primeiro propósito, que é aplicar a análise retórica *bíblica* à trama inicial do evangelho. Embora uma leitura – ainda que cursiva – do evangelho permita reconhecer que os versículos inaugurais soam como uma unidade distinta das que se lhe seguem, a questão da delimitação do começo e do final dessa unidade inicial não tem merecido o consenso dos estudiosos – certamente porque «[t]odos os inícios costumam ser obscuros»¹. Sem porem em causa a importância dos versículos em apreço para uma compreensão global do evangelho, ou a necessidade de desvendar-lhes a composição em ordem à sua interpretação, os exegetas não têm sequer chegado a acordo quanto à natureza e função deste texto inaugural². E o primeiro sinal da dificuldade de se apurar o modo como Marcos *diz e compõe* o início do seu evangelho surge logo no primeiro versículo. No recente estudo que Marco Vironda consagra à cristologia de Marcos, depois de enumerar as incontornáveis questões de ordem histórico-crítica e textual³, gramatical⁴, semântica e teológica⁵, formula aquele Autor a também inevitável questão de ordem retórica e narrativa, que parafraseamos: corresponde o referido versículo ao início da introdução, ou ao título do evangelho⁶? Sem reivindicarmos uma resposta “surpreendente”, propomos-nos demonstrar, mediante critérios múltiplos e coerentes – e aqui o factor-surpresa reside certamente na argumentação aduzida –, que a unidade inaugural do segundo evangelho corresponde a Mc 1,1-15; concomitantemente, descortinaremos a sua composição interna, centrada no baptismo de Jesus por João (1,9).

Aberta a porta do significado do texto através da chave que é a sua composição⁷, a centralidade hermenêutica do face a face entre João e Jesus permitir-nos-á propor uma compreensão bíblico-teológica unitária do momento inicial do evangelho. Assinalada pelo misterioso silêncio dos dois protagonistas, a centralidade deste face a face (i.e. *o enigma ao centro*, que convoca o tema da *identidade de um e Outro* e da sua *relação* recíproca) e a sua articulação com os múltiplos indícios de *dualidade* e de *repetição* descortináveis em todo o texto encobrem uma profundidade que procuraremos decifrar à luz do face a face entre as

¹ E. KÄSEMANN, «Los comienzos de la teología cristiana», 191.

² Cf. M.E. BORING, «Mark 1:1-15», 43; e, mais recentemente, C. FOCANT, «Fonction intertextuelle et limites du prologue», 115.

³ O versículo 1 é um acrescento posterior, ou foi o evangelista a colocá-lo no início da sua obra?

⁴ A ser Marcos o seu autor, o mesmo versículo 1 desempenha a função de título, ou liga-se sintacticamente aos versículos seguintes?

⁵ Em que sentido deverá entender-se cada uma das densas palavras de Mc 1,1?

⁶ M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 40.

⁷ Cf. P. BEAUCHAMP, «Prefazione», 7.

Escrituras de Israel e este «início do evangelho de Jesus» (1,1), o qual delas arranca em registo de cumprimento das Escrituras (1,2-4). A demonstração de que “o evangelho de Jesus” inicia como Palavra *segunda* (*deutera*) será a outra surpresa que a nossa Tese pode reservar ao leitor.

Nesta Introdução, depois de salientarmos em que medida o texto sob escrutínio configura o *incipit* do evangelho segundo São Marcos, apresentamos as linhas essenciais da análise retórica enquanto operação indispensável em exegese e interpretação bíblicas. Traçamos, também, o panorama das diferentes propostas de estruturação e compreensão do texto que nos ocupa e, a encerrar, esmiuçamos o percurso que nos propomos seguir.

1. A ESPECIFICIDADE DO *INCIPIT* NO EVANGELHO

A construção do início do evangelho de Marcos – assaz diferente nos restantes⁸ – promete logo de imediato um misto de parcimónia e de força, com o seu anúncio do conteúdo, seguido de uma narrativa esplendidamente moldada e densa de tipologia, que abre com a figura de João Baptista e culmina na narrativa da epifania de Jesus na história. Prólogo? Prefácio? Introdução? Proémio? Preâmbulo? Abertura? *Incipit*?... Na nossa resposta preliminar à questão do género literário, procuramos vislumbrar em que medida a redacção do início deste evangelho apresenta semelhanças de família com modelos discursivos da Antiguidade, dos quais a própria narrativa moderna e contemporânea não abdica⁹.

O *incipit* de Marcos e a antiga literatura greco-romana

Devido à sua posição inaugural, o texto de que nos ocupamos constitui vestígio tangível daquele momento decisivo em que o redactor evangélico abruptamente rompe o silêncio, toma a palavra e passa a expor(-se) ao seu auditório, arrastando-o para uma cumplicidade fraterna na aventura da comunicação mediante o mundo verbal do evangelho. A importância das introduções literárias já aparece bem vincada nos tratados de retórica antiga¹⁰. Tanto o proémio/*exordium* da literatura greco-latina, como em boa medida o prefácio da historiografia antiga, pretendem predispor o auditório desde o primeiro momento para a importância do que vai ser lido e para a recepção benévola daquilo que se vai ouvir, inaugurando assim a acção e a situação do texto e, simultaneamente, balizando o caminho da recepção do texto¹¹.

⁸ Sobre este ponto, F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, 69, sustenta que «Mateus e Lucas não se contentaram com [o prólogo de Marcos], talvez porque não lhes parecia um verdadeiro início esta irrupção de um herói já maduro e pronto para a acção; daí que a abrir tenham colocado as narrativas do nascimento e as genealogias [...]. Se apenas dispuséssemos do texto de Marcos não haveria Natal, nem Virgem Mãe, nem pregação no templo – apenas um prólogo clamoroso, com o Baptista a clamar no deserto».

⁹ Cf. B. Mortara GARAVELLI, *Manual de retórica*, 70; C.-A. STEINER, «Le lien entre le prologue et le corps de l'Évangile de Marc», 161.

¹⁰ Questões canonicamente obrigatórias da *inventio* retórica antiga (e moderna) a que o proémio/*exordium* dá resposta são: *quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?*. Cf. Andrea DEL LUNGO, *L'incipit romanesque*, 71.

¹¹ Cf. Roland BARTHES, «L'ancienne rhétorique», 214. Na esteira da *Rhetorica ad Herennium*, I,4 (atribuída a Cícero), observa QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, IV. 1,1, tratando do discurso forense, que o termo grego *proömion* (proémio) mostra melhor do que o latino *exordium* («início») que «esta parte está colocada antes de se passar ao verdadeiro assunto que o orador vai tratar», não só porque se relaciona com o termo *óime* («canto») e se refere aos acordes que os tangedores da lira entoam «para captar a benevolência do auditório antes de iniciarem a normal competição pelo prémio», como também porque se refere a *óimos* («caminho, percurso»). Assim, o proémio corresponde, à «introdução do assunto», e visa «preparar a nossa audiência de forma a dispô-la a ouvir prontamente o resto do nosso discurso»; esse objectivo é alcançado «dispondo bem o auditório, captando-lhe a atenção e

No seu importante estudo de 1984, B. Standaert mostrou em que medida a composição do início do evangelho de Marcos adopta uma estrutura elementar sensivelmente semelhante à da antiga composição dramática¹². O evangelho – afirma o Autor – abre *in medias res*, com João Baptista a desempenhar o papel de “mensageiro”, i.e. de apresentador de um início dramático convencional¹³. João entra em cena «apenas para se dirigir por um momento ao auditório e logo desaparecer»¹⁴. Cumprindo as leis do exórdio oratório, cuja «função mais necessária e específica [...] é pôr em evidência a finalidade daquilo sobre que se desenvolve o discurso»¹⁵, João surge nas vestes daquele que apresenta o assunto central da intriga, a saber, a identidade de Jesus enquanto «mais forte, que vai chegar a seguir a mim» e que «baptizará com o Espírito Santo» (Mc 1,7-8). Através do “mensageiro”, personagem simultaneamente divina e humana, o auditório é interpelado e informado acerca do herói principal, que logo em seguida entra em cena para dar início à Sua acção, ocasionando o eclipse de João de forma praticamente definitiva. Jesus, que ao longo deste início nada dirá sobre Si mesmo, vê-se imediatamente distinguido pela descida do Espírito Santo anunciado pelo Baptista e pela voz celeste que O designa como «meu filho, [o] amado» (1,11). Entretanto, antes de iniciar na Galileia o ministério de anúncio do Reino para que foi ungido (1,14-15), Jesus sairá vitorioso de um combate de quarenta dias no deserto com Satanás em pessoa (1,12-13)¹⁶.

O contributo da literatura moderna

Que este início tão rico e condensado contém chaves indispensáveis para se compreender o evangelho subsequente, revestindo-se por isso de uma decisiva função hermenêutica e comunicativa, tem sido realçado pela recente análise narrativa de Marcos, que acolhe os mais esclarecidos contributos da moderna teoria literária¹⁷. Encarado justamente desde o ponto de vista teórico-literário, o início do evangelho possui um estatuto e uma especificidade *literária* complexa, mas que nos cumpre procurar esboçar. Valendo-nos da análise de Andrea Del Lungo, reconhecemos na unidade inaugural de Marcos as características formais de um *incipit*¹⁸, i.e. um ponto estratégico do texto que, por via da sua posição liminar, constitui um

dispondo-o a receber informação» [tradução nossa]. Por outro lado, D. EARL, «Prologue-Form in Ancient Historiography», nota que «o prólogo histórico quase adquiriu um estatuto de forma literária independente» (842), através da qual o Autor «oferece aos leitores εὐμάθεια [competência]» (844) para se orientar no mundo aberto pelo texto.

¹² Cf. B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc*, 33-34.

¹³ Já na Antiguidade era importante o debate entre duas modalidades opostas de abertura da obra literária, que Horácio sintetiza nas expressões *ab ovo* e *in medias res*. HORÁCIO, *De arte poetica*, v. 148-9.

¹⁴ Standaert, 37.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Retórica*, 3,14,22.

¹⁶ Cf. Standaert, 37.

¹⁷ Particularmente relevante para os nossos objectivos a análise de Andrea Del Lungo sobre o “*incipit* romanesco”, a sua “poética”, função e tipologia. Veja-se, sobretudo, *L'Incipit romanesque*, 13-175; e a síntese das teses do Autor em «Pour une poétique du récit», 131-149. Incidindo sobre o *incipit*, a análise de Del Lungo pressupõe a senda aberta por G. Genette (esp. em *Seuils*) em torno de elementos literários introdutórios ou “paratextuais” (título, prólogo, prefácio, etc.).

¹⁸ O Autor propõe do *incipit* (*romanesco*) uma dupla definição geral, inteiramente pertinente para os nossos propósitos:

- «um fragmento de texto que começa no limiar da entrada na ficção (pressupondo o tomar da palavra por um narrador [...] e] a escuta de um narratário [...]) e termina na primeira fractura importante do texto;
- um fragmento de texto que, pela sua posição de passagem, mantém relações estreitas [...] com elementos do paratexto que o precedem e com o texto que se lhe segue, constituindo o *incipit* não apenas um lugar de orientação

momento de *passagem* e, simultaneamente, de *contacto*, enquanto demarca o limiar de um mundo e de um tempo que se vai oferecer à recepção e à leitura¹⁹, estabelecendo uma relação tripla: entre a obra literária e o seu exterior, entre o início literário e o corpo subsequente da mesma, entre os dois pólos da comunicação (autor e auditório)²⁰. Nessa sua dupla capacidade, condição essencial para a obra existir e ser reconhecida, o *incipit* como que «exorciza o carácter arbitrário de qualquer início» da criação literária²¹.

Conforme assinalámos, o *incipit* do evangelho inicia de forma dinâmica, *in medias res*, ou mesmo *in medias Scripturas*, porquanto a Escritura é a primeira acção a ser convocada²². Como tal, ele constitui um *incipit narrativo*, enquanto transporta o auditório para o âmago de uma *história* em seu pleno curso e focalizada em dois protagonistas. À origem, quer da palavra inaugural quer dos protagonistas que aí comparecem, não é alheia a *auctoritas* da palavra divina legitimadora da voz narrativa²³. Desse modo, o evangelista renuncia a toda a tensão informativa preliminar à acção, favorecendo antes a intensidade dramática do início²⁴. Ao produzir por essa via um efeito de sedução do auditório, que lhe suscita a adesão ao acto de leitura, o *incipit* inclui também uma estratégia de orientação da recepção do evangelho, através da codificação – indirecta, no caso do *incipit* de Marcos – de um horizonte de expectativas no percurso narrativo, ligadas quer às personagens convocadas para a acção quer ao desenlace da mesma²⁵.

O mais evidente sinal de que o *incipit* de Marcos assume a dimensão de comentário dirigido directamente ao auditório surge logo nos primeiros versículos, com a utilização do pronome «vós» em discurso directo e com carácter genérico (1,3b.8). Podem aí facilmente reconhecer-se visados os destinatários do evangelho, designadamente, aqueles que se encontrem em

como também uma referência constante naquilo que se lhe segue, qual primeiro acorde ao qual uma sinfonia inteira se reporta». *L'Incipit romanesque*, 54-55.

¹⁹ Andrea DEL LUNGO, «En commençant en finissant», 8. Mais adiante, sob inspiração de um texto de Italo Calvino sobre os inícios e os finais do romance («Commencer et finir») sustenta o Autor que, no quadro da delimitação das possibilidades de dizer o mundo, «o limite de um texto é uma questão que implica uma visão do mundo» (p. 11-12); IDEM, «Pour une poétique du récit», 132-133; IDEM, *L'incipit romanesque* 22-26.31-34.40-50.

²⁰ Del Lungo resume a quatro as funções do *incipit* no plano formal: começar o texto, despertar o interesse do auditório, pôr em cena a ficção, pôr em cena a história («Pour une poétique du récit», 138-144). Cf. IDEM, *L'incipit romanesque*, 14.

²¹ R. BARTHES, «L'ancienne rhétorique», 214; Andrea DEL LUNGO, *L'incipit romanesque*, 33.

²² Andrea DEL LUNGO, *L'incipit romanesque*, 122-123, usa a expressão *in media verba*, em que aqui nos inspiramos.

²³ Andrea DEL LUNGO, *L'incipit romanesque*, 37 (cf. 156): «Para responder a estas necessidades [de legitimar o próprio discurso e abrir o espaço da ficção] o romance desenvolveu certas formas de exórdio codificadas, certos modelos que o tornam reconhecível [...]: ora justificando o tomar da palavra com a referência a uma autoridade exterior (partindo da invocação da “Musa” dos tempos antigos) [...]; ora propondo um começo ilusoriamente absoluto [...] percebido como o instante da génese do mundo representado, qual *fiat lux* divino».

²⁴ Também nisto se distinguindo dos inícios literários dos restantes evangelhos. Para a definição de “*incipit in medias res*”, *L'incipit romanesque*, 114.

²⁵ Andrea DEL LUNGO, «Pour une poétique du récit», 138-139; IDEM, *L'incipit romanesque*, 14. 32-35 e sobretudo 135-152 (“6. De la séduction”). Neste âmbito da teoria da sedução, revelam-se especialmente pertinentes para o nosso estudo duas teses: «o *incipit* escolhe um género de ficção e decide qual o regime de leitura, mediante a exposição de sinais de identificação ou a sua omissão» (p. 50); «no plano narrativo, as principais estratégias de produção de interesse são o início *in medias res* [...], a imprevisibilidade inicial e, sobretudo, a *formulação de enigmas*» (136; itálico nosso). Na p. 158, o Autor distingue entre codificação “directa”, “indirecta” («pela referência a outros textos, formas conhecidas ou modelos pré-existentes, especialmente sob a forma de alusão») e “implícita”.

situação de preparação litúrgica para iniciarem o caminho baptismal²⁶. Arriscando antecipar conclusões da nossa análise, tomemos também diversos outros momentos do *incipit* evangélico. As unidades literárias que o compõem logo no primeiro fôlego de leitura (ou audição) constituem um indicador crucial para a compreensão global do resto do evangelho, podendo acomodar-se-lhes a conhecida afirmação de Paul Achtemeier: «Ao justapor tradições umas sobre as outras, [Marcos] possibilitou que as mesmas se interpretassem reciprocamente, dispensando por essa via comentários adicionais [...] Muito do que Marcos pretendeu dizer, *disse-o pelo modo como ordenou* as tradições de que dispunha»²⁷.

Uma função programática do *incipit*?

O início é, pois, o primeiro passo na produção intencional de sentido. Embora o evangelista não revele logo tudo ao seu auditório e só no final se descubra claramente a necessidade de integrar o conhecimento de Jesus obtido no *incipit* e ao longo do texto com o conhecimento obtido à luz da cruz e da ressurreição, o confronto do auditório com o início do evangelho já proporciona potencial suficiente para lhe moldar a percepção e a reacção ao longo do resto do texto²⁸. E que reacção suscita, então, o exacto começo do texto em que Marcos revela a informação programática de que vem aí um “início do evangelho” cujo protagonista Jesus é identificado como messias e filho de Deus (Mc 1,1)²⁹? Ao menos na perspectiva do auditório bíblicamente informado, Marcos parece convocar a linguagem do “início dos inícios” que é Gn 1,1. Iniciando com a primeira palavra da Bíblia, o evangelista estará a preparar de modo excepcional o seu auditório para uma história com estatuto comparável à da narrativa da criação, à do (re)início da própria Bíblia e da revelação de Deus. Só que, agora, com uma novidade em relação ao relato hebraico das origens: é que, desta (*segunda*) vez, o início narrado começa, não com a segunda letra do alfabeto hebraico, mas com a primeira letra do alfabeto helénico (o alfa) e em língua franca, de gentios. Nesse início a origem humana de Jesus já aparece cruzada com a raiz da Sua identidade em Deus criador, conforme a seguir confirmam os títulos «ungido» e «filho de Deus». Sabendo desde o início *quem* Jesus é, nunca se coloca ao auditório a questão do segredo messiânico. Simultaneamente, mercê desta sua vantagem em relação às personagens da intriga, o auditório é intimado desde o início a colocar-se no horizonte de uma resposta pessoal e comunitária a Jesus de Nazaré coincidente com o ponto de vista do evangelista acerca dEle. Dessa resposta incondicional do auditório depende a resposta a todo o resto do evangelho – situação essa que cria tensão e suspense, porquanto falhar nessa resposta significaria alinhar, ironicamente, com o ponto de vista de personagens

²⁶ Cf. B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc*, 86 n.2; C.-A. STEINER, «Le lien entre le prologue et le corps de l'Évangile de Marc», 163 n. 10. Cf. também F.J. MATERA, «The Prologue as the Interpretive Key to Mark's Gospel», 289-302; L.E. KECK, «The Introduction to Mark's Gospel», 352-370.

²⁷ P. ACHEMEIER, *Mark*, 23. (Itálico nosso)

²⁸ Afeiçoamos aqui aos nossos propósitos as reflexões de J. CAMERY-HOGGATT, *Irony in Mark's Gospel*, 91.

²⁹ Reiteraões e aprofundamentos de ambos os títulos de Jesus irão surgir em momentos cruciais da narrativa evangélica – só em 8,29, i.e. na secção central, Pedro confessará a messianidade de Jesus, tal como só no final caberá o reconhecimento da Sua divina filiação, pelo centurião (15,39). Todavia, tendo apresentado Jesus logo no primeiro versículo, Marcos assegura-se de que as reverberações messiânicas serão escutadas por aquilo que realmente valem, e por aquilo que humanamente (i.e., erroneamente) se esperaria que valessem. Cf. J. CAMERY-HOGGATT, *Irony in Mark's Gospel*, 93; R. FOWLER, *Loaves and Fishes*, 159.

que ao longo do evangelho vão incompreender a messianidade de Jesus³⁰. Vemos assim em que medida o evangelista, logo em Mc 1,1, visa estabelecer com o seu auditório um protocolo de confiança que permitirá a esse auditório aceitar à partida o que o evangelista vai dizer³¹.

Narrador fiável e onisciente, Marcos apresenta em seguida provas daquilo que confessa acerca de Jesus logo no *incipit*. Desta vez, o evangelista, mais do que *dizer*, *mostra* que a sua declaração inaugural coincide com o testemunho que o próprio Deus comunica, não apenas (de forma mediata) através da Escritura e os Seus profetas (1,2-3.7), mas também *viva voce* e de forma imediata. Com efeito, mal Jesus entra em cena, e a seguir à unção com o Espírito, Deus irrompe do Céu e entra no palco evangélico como actor, através da Sua voz que declara a Jesus: «“Tu é que és o meu filho”» (1,11)³². Deste modo, Marcos alinha *ab initio* o seu ponto de vista enquanto narrador com o ponto de vista de Deus, e fá-lo antes ainda de manifestar que esse seu ponto de vista abarca também o de Jesus, coincidente com o de Deus e do Seu Reino (1,15)³³. Esta circunstância de Marcos estabelecer tão cedo o ponto de vista de Deus acerca de Jesus de Nazaré tem consequências normativas para o resto do evangelho. Em princípio, ela significa que a concepção cristológica normativa do evangelho é a que Deus tem acerca de Jesus de Nazaré. Ou, conforme Kingsbury sintetiza: «a questão fulcral para o intérprete é em bom rigor a de saber qual é a noção, não tanto do narrador Marcos acerca de Jesus, nem mesmo de Jesus acerca de Si mesmo, mas sim de Deus acerca de Jesus»³⁴.

Depende ainda do modo como inicia o evangelho – e, nomeadamente, do passo focalizado no ministério de João e centrado na resposta das multidões (1,5) – a resposta à questão da identidade de Jesus em relação a João e o sentido em que se vai mover a narrativa acerca da reacção a Jesus. O grande entusiasmo das multidões da Judeia para com o ministério do precursor permite antever o entusiasmo que irão dispensar a Jesus, não só logo no início (3,7) mas também no final do Seu ministério ao entrar em Jerusalém (Mc 11,1-10). Mercê do acesso a informação privilegiada acerca da identidade de João e de Jesus, o auditório dispõe da chave para compreender esse êxito aparente do ministério, tanto de João como de Jesus. Essa chave é a citação inaugural de «Isaías» (1,2-3), que revela ao auditório um aspecto da identidade de João (e de Jesus) que as personagens do evangelho terão de inferir por si próprias, sob pena de entenderem mal a relação entre ambos e a respectiva identidade e missão. Essa chave é a de que João personifica verdadeiramente o arauto que prepara o caminho do Senhor, e que, aparecendo como cumprimento de profecias do AT e nas vestes de profeta do deserto (1,6), surge – tal como Jesus – enquadrado pela tradição dos profetas, e de Elias em particular (cf. Mc 9,13), devendo todo o seu percurso ser encarado a essa luz e em conexão íntima com a preparação do caminho de Jesus na sua globalidade. Além deste contexto profético, o conteúdo do passo, saturado de alusões bíblicas, estabelece desde o início a orientação escatológica de

³⁰ Cf. D. RHOADS – J. DEWEY – D. MICHIE, *Mark as Story*, 42-43; J. CAMERY-HOGGATT, *Irony in Mark's Gospel*, 93.

³¹ Cf. M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 25; Andrea DEL LUNGO, *L'incipit romanesque*, 158.

³² Cf. J.D. KINGSBURY, *The Christology of Mark*, 70.

³³ J.D. KINGSBURY, *The Christology of Mark*, 48, observa que o evangelista, apesar de narrador onisciente e com acesso imediato à interioridade de todas as suas personagens, não presume nunca possuir esse acesso ao Céu ou à mente de Deus. Cf. também M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 26.

³⁴ Essa ideia de Deus acerca de Jesus é apresentada e reiterada, com carácter normativo, logo na primeira sequência do Evangelho, e será divinamente corroborada, tanto *viva voce* na secção central do evangelho (Mc 9) como *pela obra divina* no final, i.e. quando Deus ressuscitar Seu filho da morte (Mc 16). J.D. KINGSBURY, *The Christology of Mark*, 50.

tudo o que se vai seguir. Quer o seu aparecimento como profeta escatológico (à maneira de Elias), quer sobretudo a sua autocompreensão como não sendo ele o messias portador do Espírito (1,7-8), indicam a aurora da era escatológica e messiânica que Jesus de Nazaré irá inaugurar com a Sua vinda ao Jordão.

Num outro ponto – só aparentemente insignificante – do *incipit* do evangelho pode ainda o auditório aceder à compreensão do ponto de vista de Marcos acerca de Jesus. Aí se indica, mediante a expressão cronológica «naqueles dias» (1,9), que o contexto hermenêutico do acontecimento-Jesus é o da história divina da salvação. Entrando em cena incógnito, oriundo da obscura Nazaré e nas vestes de um qualquer “filho de homem” penitente que veio à presença do Baptista no deserto, Jesus desaponta quaisquer expectativas humanas acerca de um messias à maneira de Josué ou David. Revelado logo a seguir como filho de Deus e messias, Jesus nunca poderá contudo deixar de ser (re)interpretado pelo auditório como Nazareno, como um filho de homem que convive com pecadores desde a Sua primeira manifestação histórica no evangelho³⁵. Para o auditório do evangelho, portanto, fica doravante claro que na Sua modesta e obscura humanidade se esconde o mistério daquela autoridade que Ele irá revelar através dos milagres, das controvérsias com as autoridades de Israel e, acima de tudo, da entrega obediente na cruz³⁶.

Em suma, através das indicações iniciais, o auditório, mesmo sem perceber logo tudo (ou mesmo percebendo muito pouco), é iniciado na compreensão do mistério de Jesus e do Seu evangelho, O qual lhe surge num horizonte hermenêutico de intertextualidade simultaneamente tradicional (bíblica) e inédita (o evangelho de Jesus como cumprimento das promessas). Conhecê-LO resultará de um processo de audição/leitura e resposta, um seguimento rumo ao Seu encontro, mas sob a guia do texto; e entendê-LO será como que um eco contínuo do início do evangelho mas, paradoxalmente, com sabor a recomeço da compreensão de Jesus como parábola de Deus³⁷.

Se o *incipit* do evangelho é, como acabamos de salientar, um lugar estratégico de codificação e orientação e de leitura do texto, um problema fundamental fica ainda por resolver: a criteriosa determinação, no texto, das fronteiras do início, das quais se possa fundadamente esperar a demarcação de uma primeira unidade do texto evangélico³⁸. Como já indicámos, é esse o nosso propósito primordial neste estudo.

³⁵ Escreve J.D. KINGSBURY, *The Christology of Mark*, 71: «como quer que no relato de Marcos se possa interpretar 1:10, o título Filho de Deus é inadequado ou ambíguo enquanto não for reinterpretado mediante [*by means of*] o título Filho do Homem». Neste ponto, o Autor reconduz-se à conhecida discussão sobre a origem do evangelho de Marcos enquanto “cristologia correctiva” de uma outra que exaltava a figura de Jesus enquanto Filho de Deus e Messias à custa da Sua própria autocompreensão como Filho do Homem (*ibid.*, 25-45).

³⁶ Cf. F.J. MATERA, «The Prologue as the Interpretive Key to Mark’s Gospel», 295.

³⁷ Cf. E.S. MALBON, «Echoes and Foreshadowings in Mark», 230; C.-A. STEINER, «Le lien entre le prologue et le corps de l’Evangile de Marc», 183-184 ; D. MARGUERAT, «La construction du lecteur par le texte», 262 ; W.H. KELBER, «Récit et révélation : voiler, dévoiler et revoiler», 409-410. J. R. DONAHUE, «Jesus as the Parable of God», 386.

³⁸ Reconhece isso mesmo, também, Andrea DEL LUNGO, *L’incipit romanesque*, 51-52.

2. A ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA

No documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, emanado pela Comissão Pontifícia Bíblica em 1993, logo a seguir ao método histórico-crítico, e ocupando o primeiro lugar entre os “novos métodos de análise literária”, a “análise retórica” é apresentada como um método que se divide em três ramos: a “retórica clássica”, a retórica que se centra nos “aspectos característicos da tradição literária bíblica”, e ainda a “nova retórica”. A análise retórica em que este estudo se insere, e da qual ele ambiciona ser ilustração consistente, é a segunda: a mesma que a Comissão Bíblica descreve como atenta ao ambiente cultural semítico, onde floresceram formas literárias, como o paralelismo e as composições simétricas, que permitem «detectar relações entre diferentes elementos do texto», vislumbrar a sua «estrutura literária» e alcançar «uma compreensão mais adequada da sua mensagem»³⁹. Move-a a intenção de determinar, não aqueles aspectos estilísticos que distinguem os autores entre si, mas as «leis da organização dos textos comuns a todo um povo, numa área linguística e cultural»⁴⁰. Da sua aplicação ao texto bíblico, salientamos alguns pontos que se nos afiguram nucleares.

Retórica bíblica e ambiente cultural semítico

Antiga na substância, nova (ou quase) na forma, a análise retórica bíblica é animada pela verificação paulatina de que os textos bíblicos estão compostos e, com frequência, muito bem compostos. Neste tipo de análise do texto sagrado, tantas vezes sulcado por inesperadas roturas entre as diferentes unidades literárias, deixamo-nos guiar pelo perfil próprio da tradição literária bíblica, na qual é possível descortinar um património de retórica com “leis” próprias, não comensuráveis com as da retórica greco-latina. O texto bíblico *dá-se* por escrito mas em estilo oral, destinando-se simultaneamente a um espaço de leitura e proclamação, e bem assim aos ritmos da *memória*⁴¹. A retórica bíblica é, por isso, uma retórica descritiva de sinais que indicam uma coerência, centrada não no *ornatus* mas na *dispositio* orgânica dos textos, na coluna vertebral do seu discurso. Nessa capacidade, ela é reflexo, antes de mais, dos limites e das possibilidades gramaticais proporcionados pelo jogo linguístico do hebraico⁴². E porque dizer “jogo” é dizer liberdade, esse jogo, na medida em que se aplica à linguagem viva de um povo, espelha uma forma de vida irreduzível e uma proposta de interpretação do mundo⁴³. As aparentes lacunas e pobreza literária do texto bíblico são assim compensadas pelo recurso a uma rica combinação das posições das palavras ou – ao nível (superior) das unidades mais complexas do que a frase – de inteiras unidades de texto. O significado de cada palavra ou unidade literária decorre, não só de uma sua função no contexto (gramatical ou outro) imediato, mas também de uma criteriosa colocação em relação com outros significantes num quadro de

³⁹ J.A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*, 56.

⁴⁰ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 11. Para uma apreciação crítica, cf. J. CABA, «Métodos exegéticos en el estudio del Nuevo Testamento», esp. 645-647.656-658.

⁴¹ Cf. P. BEAUCHAMP, «Prefazione», 8.

⁴² Acerca deste ponto, P. BEAUCHAMP, «Prefazione», 10, afirma: «O hebraico tem tendência a suster de muitos modos a expansão das palavras. As raízes das suas palavras, comparadas com as gregas, são muito pouco ramificadas. O substantivo e o verbo atraem a si preposições e possessivos ou complementos pessoais, com os quais formam um só vocábulo. São escassas e extremamente breves as conjunções, sendo especialmente polivalente o *vav* [i.e., a conjunção *e*] [...]. A subordinação (hipotaxe) é muito limitada, e o vocabulário não é muito rico. O que permite acreditar na possibilidade de uma compensação proporcionada a todos estes limites».

⁴³ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, § 23.

conjunto. Colocados no início e no final de uma unidade ou, como tantas vezes acontece, no seu centro, tais significantes, desde uma simples palavra (ou imagem) até uma unidade literária inteira, constituem um sistema de ecos que, mercê da sua energia própria, exercem pressão sobre a interpretação, obrigando o intérprete a direccionar sempre o seu olhar para um significado que só pode existir “entre as linhas”. Descobrir esse significado, a partir da porta que é a forma, é ónus exclusivo da comunidade intérprete, destinatária do *dom* da interpretação. Com efeito, se o texto bíblico dá que pensar, nessa *dádiva* ele nunca se substitui aos seus intérpretes⁴⁴.

Um método entre outros?

Em ciências bíblicas, a análise retórica bíblica é mais do que uma mera variante metodológica; «se [a análise retórica] não passasse de um método entre outros, a sua utilização seria facultativa»⁴⁵. Ela constitui, na realidade, uma das numerosas “operações” indispensáveis à arte da exegese, como comprova o facto de todos os exegetas se preocuparem com a composição do texto, com as suas divisões e delimitações internas e externas, numa palavra: com a “estrutura” ou o “plano” do livro. Dizer que a análise retórica bíblica não é um método não significa que ela não seja metódica. Com efeito, ela proporciona um conjunto de instrumentos que, tomados na sua totalidade, configuram um verdadeiro e indispensável itinerário, desde o acto de delimitar e determinar a composição do texto nos seus diferentes níveis de organização, começando no segmento e culminando no livro completo, até ao acto para o qual toda a actividade exegética converge: a interpretação do texto bíblico. No decurso do mesmo itinerário, e como antídoto contra a tentação de autocomprazimento em tecnicismos fechados sobre si mesmos, revela-se particularmente fecunda e verdadeiramente inovadora, como oportunamente se verá, a indagação do intertexto e o seu cruzamento criterioso com as ferramentas da análise retórica bíblica. A determinação de unidades cujas fronteiras transcendem as da mera perícopa, em particular, permite efectivamente aceder à trama de relações intertextuais nas (entre)linhas de determinada composição.

Nos antípodas desta concepção da retórica que definimos “bíblica”, encontra-se a chamada exegese “científica” da “história das formas” e, em certa medida, certas aplicações da retórica clássica à Bíblia⁴⁶. Uma das controversas conclusões da Crítica Histórica é a de considerar os evangelhos e a literatura bíblica em geral como produções de tipo folclórico que sobrepõem de maneira desgarrada pequenas unidades de texto elaboradas em conformidade com as “formas” estabelecidas em meios literários rústicos, e transmitidas por via oral. Nessa perspectiva, os textos bíblicos, longe de configurarem obras literárias, constituem apenas compósitos tardios desprovidos de uma autêntica actividade de composição. Se é certo que, no rescaldo dos resultados clássicos desta corrente exegética, a Crítica da Redacção procurou, mediante a atenção ao “redactor final”, contrabalançar a tal imagem do tecido bíblico como sobreposição de peças desgarradas, também parece indiscutível que o pressuposto de base da *Formgeschichte* se manteve inalterado: i.e., a ideia de que a montante do texto final está uma história de desfiguração e, por conseguinte, de decadência do texto primitivo⁴⁷. Daí a profusão

⁴⁴ P. BEAUCHAMP, «Prefazione», 10; R. MEYNET, *Lire la Bible*, 104.

⁴⁵ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 29.

⁴⁶ Veja-se p.e. o timbre depreciativo com que a forma dos textos evangélicos é descrita por G.A. KENNEDY, *New Testament through Rhetorical Criticism*, p. 67. Crítica em R. MEYNET, *Luc*, 15.

⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto», 31-35.

de conjecturas sobre a arqueologia do texto e o processo da sua transformação, alheias, quase sempre, quer ao reconhecimento de que o texto bíblico é um texto aberto por natureza a inserções e reelaborações que se foram justapondo até à decisão “canónica” de fechá-lo em Livro, quer à indagação a fundo daquilo que Paul Beauchamp denomina como a “pesquisa antropológica” sobre o texto bíblico, ou seja, a investigação das «condições da expressão humana que permitiram o surgimento de documentos com tão rica estratificação», numa palavra, «uma verdadeira antropologia e etnografia do escrever»⁴⁸.

Uma síntese e algumas referências

Como que em resposta ao repto de Beauchamp, R. Meynet propõe o seu *Traité de rhétorique biblique*, que sintetiza em duas as características fundamentais da retórica bíblica: a *binariedade* (ou *repetição*) e a *parataxe* (ou *justaposição*)⁴⁹. *Binariedade* porque em toda a Bíblia (nos Salmos e nos Sapienciais, em particular) se nota um gosto por dizer *duas* vezes as coisas, criando desse modo entre as peças do discurso relações ora de sinonímia e complementaridade, ora de oposição. Por outro lado, como nos textos bíblicos as unidades literárias surgem muitas vezes *justapostas* e sem um nexos lógico claro, cabe ao leitor o esforço por captar as relações a partir das marcas concretas dispostas ao longo do texto, quer no seu nível inferior de articulação (membro e segmento, p.e.), quer nos níveis superiores (passo, sequência, secção, livro)⁵⁰. O sentido circula entre as linhas do texto, que por isso há-de ser lido como um verdadeiro discurso dotado de unidade de sentido, unidade essa que importa primeiro delimitar com rigor nos diversos níveis de composição referidos. A novidade e a fecundidade da análise retórica bíblica têm-se consolidado mediante a demonstração de que os segmentos e as perícopas, longe de estarem simplesmente justapostos e isolados e de apelarem a uma leitura parcelar dos textos, tão comum nos comentários bíblicos tradicionais, formam um com-texto, isto é, um corpo.

A principal característica da retórica bíblica é a *visibilidade*, isto é, o facto de «as palavras se disporem na página de acordo com uma disposição óptica coerente»⁵¹. Dos exemplos recentes que verdadeiramente *mostram* a retórica bíblica em acção por toda a Escritura, salientamos aqueles cuja experiência de leitura e de participação presencial se nos revelou mais inspiradora para o nosso próprio caminho na mesma direcção. Na esteira da análise da Carta aos Hebreus levada a cabo por Albert Vanhoye, os estudos de R. Meynet – sobre o Evangelho de São Lucas e os Sinópticos, sobre o profeta Amós, sobre a Paixão de Jesus nos Sinópticos – sustentados por numerosos ensaios e comunicações, e acompanhados de uma persistente actividade académica à escala internacional, estão aí a demonstrar que a retórica bíblica e semítica assenta sobre critérios solidamente estabelecidos, e que ela pode inspirar a produção

⁴⁸ «Prefazione», 9, e 11, onde de forma mais esclarecedora acrescenta: «Que educação dos jovens, que disciplina física, que gestos, que condições de transmissão supunha esta maneira de escrever?».

⁴⁹ *Traité de rhétorique biblique*, 15-26 («Introduction»). Também a comunicação inédita do mesmo Autor ao Congresso de Retórica, em Novembro de 2009, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto: «La rhétorique biblique et sémitique: une rhétorique spécifique, une méthode d’analyse des textes».

⁵⁰ P. BEAUCHAMP, «Prefazione», 10, considera solidamente estabelecido este “princípio da autonomia dos níveis”, que é princípio crucial da análise retórica bíblica propugnada por R. Meynet (cf. *Traité de rhétorique biblique*, 133). Para a terminologia da análise retórica bíblica, veja-se o Glossário no final deste estudo.

⁵¹ «Prefazione», 9.

de estudos de importância indiscutível, seja nas diversas áreas da Escritura (AT e NT), seja no mais amplo quadro semítico em que o texto bíblico se insere⁵².

3. *STATUS QVAESTIONIS* ACERCA DO “INÍCIO DO EVANGELHO” EM MARCOS

A aparente sobreposição de cenas narradas e de intervenções dos protagonistas nos versículos inaugurais do evangelho tem suscitado entre os Autores a sensação de uma descontinuidade e a impressão de que Marcos é negligente na planificação e redacção do seu texto. As opiniões sobre a composição deste evangelho resumem-se a três⁵³. Segundo as correntes da Crítica Histórica – designadamente, a Escola das Formas e a Crítica das Fontes –, o evangelista é, na maior parte dos casos, um compilador de tradições orais e escritas independentes umas das outras e um redactor conservador que trata as suas fontes com uma reverência tal que quase não intervém no texto recebido, a não ser para lhe conferir uma configuração narrativa⁵⁴. Em contraposição, a Crítica da Redacção vê em Marcos um autor admirável que, sem contradizer a tradição, articulou-a como verdadeiro autor e genuíno teólogo em sintonia com a situação da sua comunidade, procurando enxertar no fluxo da tradição, além do seu projecto pessoal de composição do evangelho, o mínimo possível de contributo particular⁵⁵. Encontramos, enfim, arregaçada, especialmente nos métodos sincrónicos, a persuasão de que Marcos foi, não um mero “compilador” e “editor” das suas fontes, mas um verdadeiro “autor” e “compositor” que reescreveu as suas tradições de forma criativa e nelas interveio consoante lho inspirava o seu próprio desígnio teológico e eclesial, daí resultando uma aliança inseparável entre o género narrativo “evangelho” e o próprio anúncio do “evangelho” através do texto⁵⁶.

Esta última posição é a adoptada pela análise retórica bíblica, a qual, observando empiricamente a inconfundível arquitectura discursiva do evangelho, afirma convictamente que Marcos “compôs” o seu Evangelho, e que importa por isso discernir os “andamentos” e os

⁵² Limitamo-nos aqui a uma selecção dos títulos mais significativos de Roland Meynet, destacando em primeiro lugar estudos sobre os Sinópticos: *L'évangile selon saint Luc* (2011); *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici* (2006); *Jésus passe. Testament, jugement, exécution et résurrection du Seigneur Jésus dans les évangiles synoptiques* (1999); *La Lettre aux Galates* (2012); *Appelés à la liberté* (2008); *Le livre du prophète Amos* (1994; com P. Bovati). Bibliografia do Autor disponível em: <http://www.retoricabiblicaesemita.org/Bibliografie_it.html>, acedida em 20-10-2013.

As seguintes monografias atestam a diversidade geográfica dos Autores que aplicam a análise retórica bíblica, quer ao Antigo Testamento quer ao Novo, designadamente aos evangelhos: A.J.R., MUTHIAH, *Giver of Life. Composition and Interpretation of Mark 7:31-9,50* (2005); R. DI PAOLO, *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11-12* (2005); J. ONISZCZUK, *La prima lettera di Giovanni. La giustizia dei figli* (2008); T. KOT, *La fede, via della vita. Composizione e interpretazione della Lettera di Giacomo* (2003); G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro. Composizione e interpretazione di Es 25-31* (2004); B. WITEK, *Dio e i suoi figli. Analisi retorica della Prima Raccolta Salomonica (Pr 10,1-22,16)*, (2005); G. GJORGJEVSKI, *Enigma degli enigmi. Un contributo allo studio della composizione della raccolta salomonica (Pr 10,1-22,16)* (2001). No âmbito da lusofonia, destacamos a dissertação pioneira de Luísa M. ALMENDRA, *Um debate sobre o conhecimento de Deus. Composição e interpretação de Jb 32-3* (2007).

⁵³ R. MEYNET, *Lire la Bible*, 49-70, não tem dúvidas em afirmar que cada uma dessas opiniões reflecte o panorama da crítica bíblica com que, ao longo do século XX, o evangelho de Marcos foi analisado e interpretado.

⁵⁴ Exemplo paradigmático desta linha é o comentário de Pesch. Para uma crítica recente, cf. Marcus, 59-62.

⁵⁵ Neste sentido, escreve Marcus, 62, de forma lapidar: «Para Marcos [...], a “tradição” consiste, quer num *traditum*, algo trazido do passado e que influencia o presente, quer numa *traditio*, um processo de tradição [*traditioning process*] que não pode deixar de implicar adaptações à nova situação».

⁵⁶ Veja-se Focant, 30.

“compassos” que configuram a “composição” do texto evangélico desde o seu início. No tocante à sua primeira grande unidade literária, a discussão – que sintetizamos em seguida, no intuito de estabelecermos um quadro comparativo de referência – trava-se em três frentes: o seu *terminus a quo* e o *terminus ad quem*, a sua *composição interna*.

O *terminus a quo*

Não é consensual a impressão espontânea de que, na obra de Marcos, o primeiro versículo configura o início da primeira unidade autónoma de texto⁵⁷. Até certo ponto, a decisão sobre esta questão depende, de modo particular, da posição que o intérprete tomar sobre o tipo de nexos sintáctico entre os primeiros quatro versículos (Mc 1,1-4). Verdadeira *crux interpretum*, a discussão sobre esse ponto resume-se a duas possibilidades: ligar 1,1 a 2a («¹Início do evangelho de Jesus... conforme está escrito em Isaías») ⁵⁸; ou, então, considerar o primeiro versículo como unidade autónoma e ligar o v. 2a ao material subsequente, o que abre caminho a diversas vias de solução⁵⁹. Não se nos afigura correcta nem a primeira nem a segunda possibilidade, não só por razões de ordem gramatical, que oportunamente aduziremos, mas também por razões cuja evidência se impõe sublinhar desde já:

- o «início do evangelho *de/sobre* Jesus» (1,1) não pode corresponder ao ministério de João, o qual só indirectamente fala de Jesus (cf. 7-8);

- a citação bíblica (2b-3) apresenta-se solidamente encadeada, primeiro, com a aparição e o ministério de João (4-8) e, logo em seguida, com o aparecimento e a pessoa do protagonista Jesus (9-15).

Apesar de Mc 1,1 não apresentar uma conexão sintáctica inquestionável com as orações seguintes, isso não implica que deva ser lido ou interpretado como “título” ou “frase introdutória” da obra de Marcos, isto é, como um versículo que, embora susceptível de desencadear ressonâncias na obra inteira, não apresenta pontes para o seu contexto imediato: o das unidades de texto que imediatamente lhe sucedem⁶⁰.

⁵⁷ E.S. MALBON, «Ending at the Beginning», 184, admite diversos inícios do evangelho (1,1.2-8.9-11.12-13.14-15), por analogia com o discutido final “aberto” em 16,8.

⁵⁸ Em favor do nexos sintáctico entre «Início do evangelho...» (1,1) e «conforme está escrito no profeta Isaías» (1,2a), têm sido avançadas duas razões. A primeira declara que, em Marcos e nos outros escritos do NT, a conjunção καθώς («conforme») nunca introduz uma frase. Alega-se também que, quando essa conjunção aparece unida ao verbo γέγραπται («está escrito»), ela refere-se sempre aos conteúdos precedentes, e não aos subsequentes. Esta é a tese sustentada, entre outros, por W. MARXSEN, *El evangelista Marcos*, 32-33; Guelich, 7. Mais recentemente, também: Tolbert, 239-248; J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 17-19. A segunda razão, de ordem teológica, sustenta que os versículos 1-3 hão-de ser lidos em conjunto, porquanto espelham o plano divino expresso na Escritura, do qual faz parte o próprio surgimento da pessoa e do ministério de João. Nesta hipótese, o sentido dos três versículos inaugurais seria o de que o início do evangelho *se dá* em conformidade com a Escritura, evocada na citação bíblica de 2b-3. Cf. Schweizer, 25-26 (1-3 como início do cumprimento histórico da obra de Deus em favor de Israel); J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 17-18; R.M. FOWLER, *Let the Reader Understand*, 87-89 (as Escrituras como início normativo).

⁵⁹ Uma exposição minuciosa, quer sobre as possibilidades de articular sintacticamente os primeiros quatro versículos do texto de Marcos, quer sobre os respectivos defensores em edições bíblicas de referência, encontra-se em M.E BORING, «Mark 1:1-15», 48-50; M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 50.

⁶⁰ Contra M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 41.46. A sua argumentação sobre o estatuto de Mc 1,1 na economia da obra sobrevaloriza a multiplicidade de sentidos do termo ἀρχή («início»), ao mesmo tempo que subestima as relações de tal termo e do versículo 1 com o contexto imediato. Entre os Autores que reconhecem o v. 1 como título de todo o evangelho, destacam-se: M.E BORING, «Mark 1:1-15», 50 («§2.3. The Meaning of Mark 1:1 as a Title to the Whole Narrative»); Collins, 130 («1:1 Introductory Titular Sentence»); na mesma linha: Pesch,

O terminus ad quem: 1,8; 1,13; ou 1,15?

Três posições têm dividido os Autores: o “prólogo” estende-se até ao v. 8, até ao v. 13 ou até ao v. 15?⁶¹ Esboçamos em seguida os principais argumentos de cada uma das propostas.

1. Nas edições críticas do texto grego a figura e o ministério do precursor de Jesus é que determina o final da primeira unidade de texto – i.e. Mc 1,8⁶². O começo do evangelho de Jesus (1) corresponderia assim, de algum modo, à entrada de João em cena (4), ao seu baptismo (5), à descrição do seu aspecto exterior (6) e ao anúncio do seu sucessor (7-8). Para esta perspectiva, a expressão «naqueles dias» (9a) assinala e delimita cronologicamente um tempo do Baptista e, a partir de 1,9, um tempo narrativo de Jesus. Trata-se de uma divisão unilateralmente marcada pelo enfoque biográfico, e que, por isso mesmo, faz assentar a delimitação do texto num único critério, o das indicações cronológicas⁶³. Em rigor, a diferença entre o que está antes de 1,9 e o que se lhe segue não decorre de tempos, de espaços ou da história narrada; essa diferença é relativa, tão-somente, a personagens. O facto de João ser protagonista em 4-8 não deverá fazer esquecer que a sua figura aparece ligada, primordial e fundamentalmente, à do protagonista maior que é Jesus, e essa ligação entre ambos é estabelecida antes, durante, e depois de 4-8. Por outras palavras, a relação textual de João com Jesus surge na citação bíblica (2-3), confirma-se quando João anuncia a vinda de Jesus (7-8), culmina no momento em que Jesus entra em cena em 1,9, e é ainda ulteriormente confirmada quando João sai de cena em 1,14 (cf. 6,14-29) e quando finalmente essa relação entre ambos é objecto de discussão ao longo do Evangelho⁶⁴.

2. Numa perspectiva mais genuinamente literária e mais sensível também à conjugação de múltiplos critérios, surge a proposta de prolongar a unidade inaugural até ao v. 13, por razões de ordem retórica e narrativa, entre as quais se realçam as seguintes⁶⁵:

- a *inclusio* retórica entre 2-3 e 12-13, através dos termos «deserto» (3a; 12; 13a) e «o meu anjo/mensageiro» / «os anjos», 2b; 13d);

- são predominantes nestes versículos dois *espaços*: o deserto (3.4.12-13) e o rio Jordão (5.9), ambos em conexão com as personagens João e Jesus; por outro lado, observa-se que, com a referência à pregação de Jesus na Galileia (14), dá-se uma mudança de lugar e de cena

I, 73-77; Heil, 27-28; J. Mateos – M. Camacho, I, 49-55; F.J. MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 3-20; J.D. KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 31. Interpretam o primeiro versículo como título das perícopas iniciais. Autores como: Standaert, 42-43.52; Gnilka, I, 38-43; J. Ernst, I, 31-33; Hooker, 31-44.

⁶¹ M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 40.

⁶² L.E. KECK, «Introduction», 356-357, refere que a disposição gráfica do texto do NT tradicionalmente adoptada por Westcott-Hort e por Nestle (até à 25.ª ed.) indica dependência relativamente à perspectiva biográfica, segundo a qual o evangelho de Marcos é a narrativa da vida e do ministério de Jesus.

⁶³ Esta divisão acabou por ser abandonada pela generalidade dos especialistas. Excepção notável na defesa desta proposta é, no panorama actual, um autor influente como Gundry, 29-33.

⁶⁴ Mc 8,28; 9,11-13; 11,27-33.

⁶⁵ Adoptada por N-A, esta divisão, que remonta a autores como E. LOHMEYER, *Markus*, 9; e R.H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, 15-20, tem sido retomada por numerosos exegetas. Além dos que ainda irão ser referidos, destacamos também: Standaert, 51-52; Hooker, 31-32; Watts, 91-95; J.M. ROBINSON, *The Problem of History*, 69-80; A. POPPI, *L'inizio del vangelo*, 11-15; F.J. MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 289-306; M.A. TOLBERT, *Sowing the Gospel*, 108-113; M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 59-65.

que marca, para o leitor, o fim da revelação privada (10-13) e o início de manifestações públicas da revelação evangélica acessível também às personagens intradieéticas⁶⁶;

- após os três versículos iniciais (1-3), o primeiro focalizado em Jesus (1) e os dois seguintes na Sua relação com o precursor (2-3), seguem-se duas cenas: na primeira (4-8), a focalização incide sobre a actividade de João, que baptiza e prega, e cuja pregação se centra, também ela, na vinda do sucessor do Baptista – Jesus de Nazaré; Jesus entra efectivamente em cena no v. 9 e será Ele o protagonista da narrativa evangélica, mas até ao v. 13 é ao Espírito que cabe o núcleo da acção. Nesta segunda cena (9-13), portanto, pretende-se situar Jesus num contexto que permita identificá-lo teologicamente ante outras entidades de ordem sobrenatural, umas aliadas (o Espírito e a voz do céu, mais os anjos), e outras antagonistas (mormente Satanás)⁶⁷. Esta observação desemboca naturalmente no ponto que a seguir salientamos;

- *o ponto de vista do narrador* altera-se entre 13 e 14-15⁶⁸. Se até ao v. 13 são lançados os fundamentos para a compreensão da intriga que se desenvolve a partir de 14-15 em diante, é necessário portanto estabelecer uma cesura entre 13 e 14, delimitando-se assim o final de uma primeira secção do Evangelho e o início da segunda⁶⁹, na qual Jesus comparece num papel verdadeiramente activo, enquanto arauto de uma mensagem divina, num tempo definido, i.e. «após ter sido entregue João» (14), e num território determinado: a Galileia⁷⁰.

O assinalável acolhimento entre os exegetas da tese da delimitação em Mc 1,13 não é argumento suficiente para afastar a impressão de que em fundo ressoa, nesta tese, a já referida perspectiva *biográfica* que preconiza uma ruptura cronológica entre o tempo de João e o de Jesus, assinalada agora no inciso «Mas, após ter sido entregue João» (14a). Além disso, se, como nota Focant, Jesus não age nem fala na “cena silenciosa” de 9-13, não será esse um excelente factor para que o início do evangelho se estenda até 14-15, dado que em cada subunidade desse texto, ressoa a voz de pelo menos uma personagem⁷¹? É sintomático que Focant, após manifestar a sua predilecção pela divisão em 1,13, reconheça que a sua escolha decorre de um estudo sistemático dos diversos tipos de «começos literários conhecidos nas

⁶⁶ O argumento relativo ao *espaço* claudica perante a possibilidade de Marcos pretender referir um movimento circular a propósito dos primeiros passos do caminho de Jesus: desde a Galileia (9) até ao Jordão e ao deserto (12-13), e desde aí até à Galileia novamente (14). Importa, além disso, notar que o tema do deserto vai regressar em 1,35.45, sem denotar uma evidente intenção demarcadora na composição. Cf. M.E. BORING, «Mark 1:1-15», 57.

⁶⁷ Cf. C. FOCANT, «Fonction intertextuelle», 120.

⁶⁸ Cf. especialmente F.J. MATERA, «The Prologue as the Interpretive Key», 292; C. FOCANT, «Fonction intertextuelle», 120; M.D. HOOKER, *The Message of Mark*, 5-6.

⁶⁹ Que, para a maioria dos exegetas, corresponde a 1,14-3,6. Nesta linha, é frequente os Autores considerarem 1,14-15 como versículos-charneira (i.e., de transição) e, nessa função, ligados simultaneamente ao que está antes e ao que está a seguir. Cf. especialmente, Standaert, 109-262; C. FOCANT, «Fonction intertextuelle», 118; C.-A. STEINER, «Le rôle du prologue», 165 ; N. PERRIN, «Towards an Interpretation», 3; J.D. KINGSBURY, *Christology*, 72; R.C. TANNEHILL, «Beginning», 186; B. van IERSEL, «Locality», 45. Recorde-se, também, a posição análoga de influentes autores como V. TAYLOR, *Mark*, 85, e J.R. DONAHUE, *Are You the Christ?*, 207, os quais, na esteira de R. Bultmann e de K.L. Schmidt, consideram Mc 1,14-15 como o primeiro *Sammelbericht* – o termo provém da Crítica das Formas, e pode ser vertido por “relato em forma de resumo”; são vários esses relatos em Marcos (cf. 1,39; 3,7-12; 5,21; 6,6b; 6,30-33.53-56; etc.).

⁷⁰ Kuthirakkattel, esp. 79-239. Trata-se de um estudo sistemático de Mc 1,14-3,6, na linha da Crítica da Redacção.

⁷¹ Mas, como nota M.E. BORING, «Mark 1:1-15», 57, Jesus está activo em 9 («veio Jesus») e em 10 («enquanto saía da água, viu»).

literaturas antigas, grega e latina»⁷². Ou seja, numa discussão sobre delimitação da primeira grande unidade de texto em Marcos, este Autor nem sequer convoca a literatura bíblica. Ora, se a literatura bíblica e a sua envolvente cultural e literária semítica são indispensáveis para a descoberta e aplicação de critérios de delimitação ao texto bíblico, um dos frutos da análise retórica bíblica é justamente o da correcta delimitação desse texto⁷³.

3. Um número crescente de especialistas em Marcos considera, enfim, com base numa multiplicidade de critérios, o v. 15 como *terminus ad quem* da primeira unidade de texto marcano⁷⁴. Ao negar decididamente a existência de um suposto *gap* entre 1-13 e 14-15, esta argumentação permitiria ler 1-15 como uma só unidade de texto, onde se salientam as figuras complementares de João (2-8) e Jesus de Nazaré (1.9-15). É esta também a nossa posição, que esperamos densificar ao longo deste estudo, e partindo da composição interna do texto.

Composição interna

Entre os Autores, o pomo da discussão acerca da composição interna da primeira unidade literária do evangelho prende-se essencialmente com três pontos: (1) a quantidade de subdivisões em 1-8⁷⁵; (2) a função dos versículos relativos de algum modo a João⁷⁶; (3) a questão de apurar se os versículos 14-15 hão-de ser lidos como conclusão do que precede (9-13) ou como início da secção subsequente. Não sendo indispensável o levantamento exaustivo das diferentes propostas de composição, seleccionamos quatro pontos de vista que sintetizam, com base em diferentes metodologias, as principais opções possíveis.

1. No seu estudo de natureza histórico-crítica sobre Mc 1,1-15, Trevijano-Etcheverría afirma, em relação ao evangelho no seu todo, que o evangelista recolhe as suas tradições proto-evangélicas em ordem a «delinear o conteúdo histórico da mensagem apostólica de salvação»⁷⁷. No caso específico de 1,1-15, «Marcos pode ter usado um relato existente, mas integra-o de forma tão ajustada que esta secção forma um todo»⁷⁸. Na composição deste «prelúdio da actividade messiânica de Jesus», concebe o evangelista três unidades distintas que vêm inseridas entre o começo (1) e a conclusão (14-15) da perícopa⁷⁹:

a) uma unidade é sobre João, figura outrora anunciada pelos profetas como precursor, cujo ministério é o de ser anunciador do Messias (2-8)⁸⁰;

⁷² Itálico nosso. C. FOCANT, «Fonction intertextuelle», 122, na esteira de D.E. SMITH, «Narrative Beginnings», 1-9.

⁷³ R. MEYNET, «I frutti dell'analisi retorica», em especial as p. 403-413.

⁷⁴ A posição de Trevijano-Etcheverría (p. 199) foi recentemente retomada por Collins, 134-135; Gnilka, I, 45-46; Pesch, I, 135-138; Guelich, 3-5. Em linha semelhante, Marcus, 137-138, para quem os v. 14-15 cumprem uma função de charneira.

⁷⁵ Duas subdivisões (1-3.4-8)? Três subdivisões (1-4.5-6.7-8)? Quatro subdivisões (1.2-4.5-6.7-8)?

⁷⁶ Mc 1,2-8.9.14.

⁷⁷ Trevijano-Etcheverría, 2.

⁷⁸ Trevijano-Etcheverría, 126.

⁷⁹ Nas p. 13 e 202, considera o Autor que 1,1 e 14-15 são redaccionais, e aduz argumentação colhida em Autores da Crítica Histórica clássica (Weiss, Schmidt e Bultmann) e da Crítica da Redacção (W. Marxsen, p.e.).

⁸⁰ Confrontado com as dificuldades sintácticas entre Mc 1,1.2-3 e 4, entende este Autor (na esteira de R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, 245) que: o v. 1 procede do evangelista e corresponde simultaneamente ao exórdio do evangelho e ao início do prólogo; 1-3 configura uma introdução à narração, e a citação em 2-3 é uma reflexão posterior sobre o começo da narração. A narração inicia em 1,4-8 e, na medida em

b) outra é sobre o baptismo de Jesus, aí declarado filho de Deus e apresentado sob o impulso do Espírito (9-11);

c) uma terceira unidade versa sobre a tentação, meramente insinuada, mas em que já se preludia a marca distintiva da obra messiânica: a vitória definitiva sobre Satanás (12-13)⁸¹.

Sobre o modo de compor do evangelista, conclui o Autor que Marcos tende a compor para trás («hacia atrás»)⁸², e – acrescenta – a demonstração disso mesmo é a história do Baptista, que teve de ser lida a partir de Jesus: «o redactor marca o começo da narração [1,4-8] e reflecte, por seu lado, sobre este começo [1,1-3]»⁸³. Ou seja, o Precursor é entendido a partir do Sucessor. A mesma relação se dá entre o Baptista e o AT. Rara em Marcos, a citação do AT salienta que o que se segue é cumprimento de toda a anterior história de Deus, e que os v. 4-8 constituem o «começo do tempo salvífico do querygma»⁸⁴. Este começo histórico-salvífico do Evangelho equivale à entrada em cena de João e ao seu ministério.

Na sua subdivisão de Mc 1,1-15, Trevijano-Etcheverría, em nosso entender, além de não apresentar critérios linguísticos, serve-se do texto evangélico como pretexto para especular sobre tradições proto-evangélicas e sobre o plano teológico do evangelista no manuseio dessas fontes.

2. Mary Ann Tolbert, no seu estudo sistemático sobre a «estrutura de Marcos» em que a Autora expressamente se vale dos critérios da retórica clássica, defende que os primeiros treze versículos do Evangelho correspondem «ao prólogo de toda a narrativa», e exibem uma «cuidadosa organização retórica em quatro secções, mediante padrões de repetição de termos»⁸⁵. São as seguintes, segundo Tolbert, as “secções” e as respectivas anáforas:

- A - 1-3: Jesus, Filho de Deus, mensageiro, voz, no deserto
- B - 4-8: João, baptismos, Jordão
- B' - 9-10: Jesus, baptismo, Jordão, João
- A' - 11-13: Jesus, Filho amado, voz, no deserto, anjos

que provém das fontes de Marcos, é mais antiga do que 1,1-3. Enquanto resultado de diversas tradições, 4-8 subdivide-se em 4-5 // 6 // 7-8.

⁸¹ O Autor mostra-se hesitante entre dividir 9-11 e 12-13 ou considerá-las «como uma só perícopa. Não na tradição original, mas na mente do evangelista» (169). A dúvida de Trevijano-Etcheverría para com a Crítica das Formas torna-se particularmente evidente no modo como interpreta as diferenças entre 9-11 e 12-13: «12-13 parece mostrar um ritmo próprio de frases. Tudo indica tratar-se de um fragmento de tradição de origem diferente». Considera ainda o Autor que a entrada de Jesus em cena (1,9) tem a função, não só de conectar a missão messiânica de Jesus com a missão escatológica do Baptista, mas também, e sobretudo, a de introduzir aquela que o Autor considera ser «a cena central do prólogo», a saber, «a teofania posterior ao baptismo (Mc 1,10) e a declaração celeste sobre a personalidade de Jesus (Mc 1,11)». Trevijano-Etcheverría, 125.

⁸² Trevijano-Etcheverría, 13. Esta posição surge na esteira da conhecida tese de M. Kähler de que os evangelhos constituem narrativas da Paixão antecidadas de longas introduções.

⁸³ Trevijano-Etcheverría, 13.

⁸⁴ Trevijano-Etcheverría, 14.

⁸⁵ Tolbert, 108. Nas páginas 108-113 encontra-se a sua proposta de subdivisão de 1,1-13. Para esta Autora, os versículos 14-15 não formam parte do prólogo na medida em que introduzem a primeira grande divisão, a saber, 1,16-10,52.

Embora demarcadas pela repetição de palavras (anáfora), as quatro subdivisões apresentam diversas palavras-gancho (anástrofe), em virtude das quais os treze versículos formam um todo retórico unificado⁸⁶. Além de funcionarem como «centro avaliativo da história que se vai seguir», pois revelam a identidade de Jesus mediante personagens fiáveis, os treze versículos inaugurais e, designadamente, a sua estrutura quiástica (A B B' A'), põem em destaque – assim conclui Tolbert – os dois níveis da intriga: o humano e o divino ou cósmico⁸⁷.

Nesta proposta, não é possível aceitar sem restrições a tese de que os v. 1-3 formam uma só subunidade, que 14-15 são versículos-charneira, que 4-8 e 9-10 formam quiasmo com 1-3 e 11-13.

3. A perspectiva de Scaria Kuthirakkattel sobre a “estrutura literária” e a “função” dos treze versículos inaugurais do Evangelho surge no âmbito do seu estudo de matriz metodológica redaccional sobre o «Início do ministério de Jesus»⁸⁸. Conjugando indícios variados de ordem sintáctica e semântica, narrativa e retórica, Kuthirakkattel discerne em Mc 1,1-13 cinco «unidades literárias» organizadas de maneira concêntrica⁸⁹:

- (A) 1-4
- (B) 5-6
- (C) 7-8
- (B') 9-11
- (A') 12-13

Da parcial autonomia de 1-8 relativamente a 9-13, bem como da centralidade de 7-8, vai o Autor inferir «a função de 1,1-8 e a função de 1,1-13 no seu todo»⁹⁰. Em seu entender, Mc 1,1-8 constitui a resposta inédita – e genial – à seguinte questão: a novidade do Cristianismo (i.e. o «início do Evangelho») *começa* em João Baptista (1,2-8), cuja pessoa e ministério pertencem, não ao Antigo Testamento (como entende Lc 16,16), mas ao Novo Testamento; nessa condição, João é o mensageiro singular do Messias⁹¹. Por seu lado, a função de Mc 1,1-13 no seu todo é a de testemunhar perante o leitor a verdadeira identidade de Jesus e a sua missão, seja através das diversas vozes (Escritura, em 2-3; João, em 7-8; voz do Céu, em 11), seja através do seu paralelismo com o povo que ocorre ao Baptista (1,5.9). Jesus não Se apresenta: Ele é apresentado por outros. E a essência da sua identidade e missão é feita de relações: com Deus, pois é o Filho de Deus; com Israel, pois é investido do Espírito para levar a cabo a missão messiânica de constituir o novo povo de Deus, resgatando-o do poder de Satanás⁹².

⁸⁶ A Autora salienta as quatro seguintes: ἐν τῇ ἐρήμῳ, «no deserto» (v. 3 e v. 4); ἐβάπτισα ... βαπτίσει ... ἐβαπτίσθη, «baptizei... baptizará... foi baptizado» (v. 8 bis e v. 9); τοὺς οὐρανοὺς + τὸ πνεῦμα ... ἐκ τῶν οὐρανῶν + τὸ πνεῦμα, «os Céus» + «o Espírito... dos Céus» (v. 10 e v. 11-12).

⁸⁷ Cf. M.A. TOLBERT, *Sowing the Gospel*, 112.

⁸⁸ No âmbito da delimitação da “primeira secção” do evangelho (cf. *The Beginning of Jesus' Ministry*, 3-25), que para este Autor corresponde a Mc 1,14-3,6, encontramos uma subunidade consagrada ao estudo da “introdução ao evangelho” (Mc 1,1-13).

⁸⁹ Cf. Kuthirakkattel, 17-18.

⁹⁰ Kuthirakkattel, 18.

⁹¹ Cf. Kuthirakkattel, 19.

⁹² Cf. Kuthirakkattel, 20.

Kuthirakkattel, ao vincar a unidade e a coesão de 1,1-4 como subunidade distinta, apenas consegue mostrar a autonomia de 1,1 em relação a 1,2-4. Para salientar a forma concêntrica da sua proposta de “estrutura literária” de 1,1-13, salienta o Autor unicamente a simetria da subunidade central (C = 7-8) com a subunidade A (1-4) a montante; aliás, a principal preocupação do Autor parece ser a de distinguir 1-8 em relação a 9-13, e não a de unir essas unidades. Registamos, enfim, a inconsistência do Autor ao recorrer a um elemento exterior a 1,1-13 – o do martírio do Baptista (14a) – no contexto da sua enumeração das funções de 1,1-13, as quais incluem, em seu entender, a função de anunciar e prefigurar o messias Jesus e a sua missão⁹³.

4. Marcus E. Boring, num estudo em que propõe Mc 1,1 como título de todo o evangelho e 1,14-15 como *terminus ad quem* da sua primeira secção, subdivide 2-15 com base no critério aritmético, o que lhe permite salientar o paralelismo, ao mesmo tempo que o contraste, entre João (2-8) e Jesus (9-15)⁹⁴.

Ao defender que 1,1 constitui o título do evangelho, Boring separa drasticamente este versículo inaugural do seu contexto imediato e, desse modo, compromete a coerência da sua própria proposta de composição de 2-15.

Em todas as propostas que seleccionámos, está ausente a convicção firme e consequente de que Marcos, como verdadeiro “autor” e “compositor” literariamente habilitado, se serviu da lógica da retórica bíblica no processo de composição do seu Evangelho. Torna-se indispensável, portanto, proceder à correcta delimitação, não apenas dos níveis superiores do texto, mas também daqueles níveis inferiores em que essas unidades superiores se podem subdividir. É o que faremos nos capítulos seguintes. Ao cabo do nosso exercício analítico, esperamos ver corroborada a certeza de que a correcta delimitação de um dado texto – seja ao nível superior, seja ao nível inferior – constitui “as primícias” da análise retórica bíblica e o seu primeiro grande fruto. Um fruto do qual a artesanaria exegética deveria ser beneficiária primordial⁹⁵.

4. PLANO GERAL DA TESE

O presente estudo propõe e demonstra que os primeiros quinze versículos do evangelho constituem uma unidade autónoma relativamente à unidade subsequente sobre o chamamento dos primeiros quatro discípulos (Mc 1,16-20), a qual constituiria em nosso entender o primeiro passo de uma nova sequência (1,16-45), a primeira das sete sequências que perfazem a primeira secção do evangelho (1,16-7,30). No presente estágio dos estudos sobre o evangelho de Marcos, forçoso é reconhecer, com cautela e humildade, que esta delimitação e a tese que a sustenta terão de permanecer como mera hipótese ainda por verificar, não sendo por isso mesmo possível decidir com rigor se Mc 1,1-15 configura uma “sequência” ou uma “secção”

⁹³ Cf. Kuthirakkattel, 19.

⁹⁴ M.E BORING, «Mark 1:1-15», 60-61. Em síntese, afirma o Autor: a parte conexas com João Baptista (2-8) tem 123 palavras, e a parte conexas com Jesus (9-15) tem 118; em ambas, a personagem é identificada, é situada no deserto e é descrita a sua pregação; João é identificado por uma voz sobrenatural (2-4), baptiza no deserto (5-6), prega a conversão em termos de promessa (7-8); Jesus é identificado por uma voz sobrenatural (9-11), é tentado no deserto (12-13), prega a conversão em termos de cumprimento (14-15).

⁹⁵ Cf. R. MEYNET, «I frutti dell’analisi retorica», 403.

no âmbito da composição geral do Evangelho. Na verdade, é timbre da análise retórica bíblica o reconhecimento de que o estudo de determinada unidade literária nunca ultrapassará o limiar da provisoriedade e da “falseabilidade” enquanto não forem identificadas todas as sequências e todas as secções de um texto bíblico unitário, que aqui é o evangelho de São Marcos⁹⁶.

Servindo-nos da linguagem da análise retórica bíblica, e sintetizando a nossa proposta, afirmamos que Mc 1,1-15 constitui uma sequência formada por cinco passos organizados de maneira concêntrica: 1,1; 1,2-8; 1,9, 1,10-13; 1,14-15. O centro (9) narra o aparecimento histórico de Jesus, que vai desde Nazaré ao encontro de João, no Jordão, onde também Ele recebe o baptismo.

Mas – pergunta o auditório de Marcos – quem é João e, de modo particular, quem é este Jesus de Nazaré? É de certa maneira em resposta à questão da *identidade* destes dois protagonistas que os restantes passos se organizam simetricamente. O passo central, apesar da sua brevidade (tem a extensão e a forma de um segmento trimembre, com o nome de Jesus no centro aritmético), surge assim como o passo *pivot* do qual arranca o movimento composicional e interpretativo do resto da sequência. Com efeito, nos dois passos colocados de cada lado do passo central (2-8 e 10-13) são relatados múltiplos *testemunhos* sobre a identidade de João e sobre a de Jesus; salienta-se aí, também, quer a *relação* entre ambos, quer o cunho específico da respectiva *missão*. Merece destaque a composição, respectivamente, do passo coincidente com 2-8 e do coincidente com 10-13: em 2-8 encontram-se três partes organizadas de forma concêntrica (2-4; 5; 6-8), com os seus dois discursos proféticos de teor cristológico (um de «Isaías», 2-3, e outro de João, 7-8) a enquadrarem ao centro a resposta maciça do povo ao ministério profético e sacerdotal do precursor de Jesus (5). Por seu lado, o passo coincidente com os versículos 10-13 apresenta duas partes de sabor contrastante e centradas na pessoa de Jesus, sendo a primeira de teor teofânico (10-11) e a segunda focalizada na Sua ida para o deserto ao encontro de Satanás (12-13).

Introduzem e concluem a sequência os dois passos das extremidades (v. 1 e 14-15), que pela voz do evangelista e pela do protagonista Jesus, ora reiteram a informação cristológica veiculada nos restantes passos, ora a transcendem, mediante a afirmação categórica da origem de Jesus e do Seu Evangelho em Deus. O primeiro passo (1), embora o mais curto, pois corresponde a apenas um segmento bimembre, proclama o nome de Jesus e confessa ser Ele o Ungido Filho de Deus. Na outra extremidade da sequência, o quinto passo (14-15) é formado por dois trechos que exibem uma bela composição em espelho: no primeiro (14), narra-se o regresso de Jesus à Galileia nas vestes de profeta em quem todas as profecias se cumprem (a

⁹⁶ Cf. R. Di PAOLO, *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni*, 14; A.J.R. MUTHIAH, *Jesus - Giver of Life*, 38. Até ao momento em que escrevemos, temos conhecimento de que do evangelho de Marcos foram estudadas de forma sistemática com a análise retórica bíblica as unidades: Mc 2,1-3,6; 4; 6,45-7,30; 10; 11,27-12,44; 13; 14-16.

Foram publicados os seguintes estudos: R. MEYNET, *Jésus Passe*, 77-113, 207-237, 305-332, 391-410 (sobre Mc 14,1-15,47 e 16,1-20); IDEM, *Una nuova introduzione*, 210-225 (sobre 10,1-52); A.J.R. MUTHIAH, *Jesus - Giver of Life* (sobre para a secção central, i.e., 7,31-9,50); C. QUISPE LÓPEZ, *La Nueva Alianza durante las enseñanzas de Jesús en el Templo de Jerusalén. Análisis retórico bíblico y semítico de la secuencia de Mc 11,27-12,44*; V.R. SOLICHIN, *La figura del seme e il suo compimento. Analisi retorica del discorso parabolico in Mc 4,1-34*. Veja-se também, em R. MEYNET – J. ONISZCZUK, *Retorica biblica e semitica*, I: M.L. CARUSO, «Il comandamento di Dio e le tradizioni degli uomini. La sequenza di Mc 6,45-730», 219-246; II: C. QUISPE LÓPEZ, «La nueva alianza durante las controversias de Galilea. Análisis retórico y narrativo de la secuencia de Mc 2,1-3,6», 105-128; V.R. SOLICHIN, «Il discorso dell'origine e il discorso della fine. Il rapporto tra idue grandi discorsi in Mc 4,1-34 e 13,1-37», 129-151.

começar pela de João em 7-8); no segundo trecho (15) toma Jesus finalmente a palavra para proclamar o evangelho do Reino de Deus.

Em face de anteriores estudos sobre o mesmo texto – considerado no seu todo, ou em parte –, esta dissertação apresenta, assim, uma originalidade no plano metodológico e propõe uma novidade no plano temático. Tomando o texto do evangelho de São Marcos tal como ele se encontra no cânone, aplicamos a análise retórica bíblica à sua primeira sequência (ou secção). Em seguida, mercê justamente dessa opção metodológica e da perspectiva claramente sincrónica que lhe é inerente, o texto analisado proporciona aos seus intérpretes uma perspectiva surpreendente sobre o seu conteúdo essencial: Jesus de Nazaré, o Ungido Filho de Deus, apresentado *ab initio* em relação inseparável com João Baptista e com Israel, por um lado, e, por outro, em relação com o Deus único, Senhor de Israel revelado nas Escrituras, e com o Seu Espírito criador.

Tal como é timbre dos estudos que aplicam a análise retórica bíblica, o nosso percurso – mau grado certos acomodamentos, que justificaremos – prosseguirá em quatro etapas: Texto, Composição, Contexto, Interpretação.

Texto

A primeira etapa centra-se no texto. Em ordem à sua tradução adequada, e em diálogo com outras soluções, procuraremos fixá-lo com base nas melhores opções de carácter crítico-textual e discutiremos eventuais problemas de ordem gramatical⁹⁷.

É necessário determinar sobre qual manifestação da tradição textual se faz a leitura e a interpretação. O investigador deve trabalhar o mais chegado possível ao texto original, e a análise retórica bíblica pode, por vezes, ajudar ao estabelecimento desse texto. E não só devido ao respeito que nutre pelo estilo do *textus receptus*, mas principalmente pelo seu cuidado em identificar as figuras da composição – designadamente, o paralelismo – aí presentes quer ao nível das unidades inferiores (membros) quer das unidades superiores de texto (sequência, p.e.). Consideramos decisivo, portanto, o contributo que a análise retórica pode proporcionar à escolha entre diversas variantes. Os critérios retóricos revelar-se-ão particularmente úteis no momento de decidir se uma porção de texto deve ser considerada como omissão ou como acréscimo.

Será necessário, em seguida, traduzir o texto grego. Verificando-se no texto bíblico as formas estilísticas de composição divisadas pela análise retórica bíblica, passa por elas o sentido do evangelho; ou seja, não estão ali por acaso, logo, *deverão ser traduzidas*⁹⁸. No mundo bíblico, os autores não evitam as repetições, no que contrariam um dos preceitos da retórica greco-latina. Destruir essas repetições em nome da modernização do estilo bíblico segundo cânones da escrita moderna, seria deixar na sombra o estilo do autor antigo. Quando forem pertinentes para a composição, é indispensável respeitar a ordem das palavras e das construções sintácticas. Está em causa respeitar figuras retóricas como o quiasmo, o paralelismo, a citação bíblica ou o enigma em lugares centrais. Dois pontos se salientam,

⁹⁷ Baseamo-nos na 27.^a edição do *Novum Testamentum Graece*, cuidado por Nestle – Aland, e também na sua reprodução em *Synopsis quattuor evangeliorum*. Com vista a melhor salientar as relações formais entre determinados termos e a proporcionar a melhor fluência, a tradução poderá variar consoante o nível de análise.

⁹⁸ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 533.

portanto, na arte de traduzir a Escritura: as recorrências lexicais, a ordem das palavras e das construções sintáticas⁹⁹.

Não obstante as numerosas traduções de qualidade disponíveis, o nosso estudo requer, pois, um outro tipo de tradução, a saber, uma tradução que siga rigorosamente o original grego, não apenas ao nível do sentido da palavra como também ao nível da ordem das palavras. A nossa tradução para português poderá por vezes parecer estranha, se não mesmo descuidada. Contudo, essa “tradução de trabalho”, muito literal, é indispensável, pelo menos, no nível inferior do estudo do texto que é o da sua composição ao nível da “parte” ou do “trecho”, por forma a mostrar a ordem dos termos nos membros. À medida que formos subindo nos níveis de composição, passando para unidades como o “passo” e a “sequência”, torna-se cada vez menos indispensável o apego à literalidade. Com efeito, o que é pertinente ao nível do segmento deixa de o ser ao nível da parte, a qual deve tornar-se mais legível. A qualidade literária da língua vernácula melhorará assim substancialmente, sem deixar contudo de reflectir, em medida equilibrada, as decisões de fundo quanto à sua composição de base.

Estabelecer um texto e, mais ainda, traduzi-lo, é já interpretá-lo¹⁰⁰. Trata-se de pontos preliminares em relação à interpretação, mas nem por isso de importância menor. Através de cada um deles se vai detectando a via interpretativa a seguir. Com frequência se dá, entre estes pontos e a análise da composição, uma circularidade hermenêutica: a análise da composição repercute-se muitas vezes na Crítica Textual, de sorte que, sem se desrespeitar a autonomia de cada uma das operações da análise exegética, nem por isso deixa de haver um vaivém entre cada uma delas¹⁰¹.

Composição

A segunda etapa ocupa-se da *composição* ou disposição interna do texto canónico, reescrevendo-o em tabelas que evidenciem graficamente, e em seguida permitam justificar, as relações formais entre as diferentes unidades¹⁰². Não exageramos se qualificarmos como motor do nosso estudo este que é o exercício típico da análise retórica bíblica.

As marcas de composição são todas internas ao texto, i.e., são de natureza linguística. Ora, para que determinados elementos linguísticos tenham uma função retórica, para que desempenhem uma função de indicador de composição, eles devem formar figuras, pela sua posição no texto, e, para isso, tais elementos têm de estar em relação entre si. As marcas de uma composição transparecem, não apenas ao nível do vocabulário, mas também ao nível de todos os elementos linguísticos, como a morfologia, a sintaxe, o ritmo e o discurso.

As relações relevantes entre esses elementos são as de *identidade* e as de *oposição*. A relação de *identidade* poderá ser total ou parcial. Ela será total se o seu significante e o seu significado

⁹⁹ Quando as recorrências lexicais cumprem uma função retórica na composição do texto, a tradução não pode negligenciá-las. As simetrias parciais – termos iniciais, termos finais, termos extremos, termos médios e termos centrais – são pertinentes quer para assinalar o início ou o fim de unidades simétricas, quer para assinalar os seus limites, quer para ligá-las entre si, tanto pelo seu final e o seu início como pelos respectivos centros.

¹⁰⁰ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 509.

¹⁰¹ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 547.

¹⁰² As tabelas com o texto reescrito variam consoante os níveis de leitura. Assim, no nível inferior que é o da *parte*, serão realçados os membros que formam os segmentos e os trechos, bem como as relações que lhes correspondem. Chegados ao nível superior do passo, realçaremos as relações entre as diversas partes. Finalmente, no nível também superior que é o da sequência, enunciaremos as relações entre os cinco passos que formam a primeira sequência do evangelho de Marcos.

forem os mesmos. Assim, na sequência que estudamos, o nome “Jesus”, p.e., surge em destaque nos passos extremos (Mc 1,1 e 14-15) e no passo central (9), constituindo forte indicação de que a delimitação da sequência deverá ter em conta esse dado. Por sua vez, a relação *parcial* ou análoga, pode dar-se no plano lexical, morfológico e sintáctico, e mesmo no plano estilístico ou discursivo. Ilustrando: há relação parcial no plano lexical se, por exemplo, os significantes tiverem a mesma raiz mas pertencerem a classificações gramaticais diferentes, ou se determinados lexemas pertencerem ao mesmo campo semântico, como sucede no caso de “conversão” (4) e “convertei-vos” (14). Duas unidades textuais são idênticas se tiverem em comum uma ou várias características próprias do discurso: veja-se p.e. a alternância entre “diálogo” e “narração” ao longo do segundo passo (2-8). Também a relação de *oposição* se dá em diversos planos: no plano lexical, como nos termos geográficos “Judá” (5) e “Galileia” (9); morfológico, como na oposição “*eu* baptizei”/“*Ele* baptizará” (8); sintáctico e discursivo, como sucede no último passo, onde o v. 14 é narrativo e o v. 15 é em discurso directo.

Estas breves indicações permitem afirmar que, além da função semântica e sintáctica, os elementos linguísticos podem ter nos seus diversos níveis de organização uma função retórica. Longe de ficar apenas confinada a um ou a outro elemento (o léxico, a morfologia, etc.), a análise deverá pois ter em conta o conjunto e a multiplicidade dos elementos, a fim de se recuperarem os que são pertinentes ao nível retórico e que permitirão vislumbrar a composição da unidade literária.

Nos textos bíblicos podemos verificar uma hierarquização dos níveis de composição. Ou seja, a mesma composição do texto pode ser estudada quer no seu *nível inferior* de organização, que inclui as unidades não autónomas – o segmento, os trechos e as partes –, quer no *nível superior*, correspondente ao passo e à sequência, podendo este mesmo nível alargar-se até à secção e ao livro no seu todo¹⁰³. Neste estudo, depois de identificarmos as unidades mínimas que permitirão descortinar o modo como as mesmas se combinam entre si para formarem unidades de nível superior cada vez mais complexas, deter-nos-emos no nível superior que é a sequência¹⁰⁴. Justifica-se, assim, uma re-escrita do texto, que partirá dos seus segmentos e permitirá ir realçando, numa perspectiva vertical, as diversas figuras da composição, i.e. o modo coerente como as diversas unidades de nível inferior ou de nível superior se delimitam entre si e, ao mesmo tempo, o modo como se inter-relacionam formando figuras de composição tais como o paralelismo, o concentrismo, a *inclusio*, o quiasmo, e outras figuras mais. Para melhor evidenciar as diferentes construções e as relações intratextuais esparsas no texto, serão utilizados diferentes relevos tipográficos e sinais como +, -, :, =, etc. De uma correcta realização da operação que acabámos de descrever dependerá uma cómoda apreensão da composição do texto por qualquer leitor, logo à primeira vista.

Esta mesma operação culmina, num segundo momento, na análise e justificação em detalhe da composição do texto reescrito. Serão aí tidos particularmente em conta aspectos como o da diversidade e da convergência de critérios, as leis de Lund e, acima de tudo, a unidade do sentido e a coerência da composição.

¹⁰³ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 130-131, refere as tentativas de Lowth, Jebb, M. Girard, e A. Vanhoye, no sentido de estabelecerem uma terminologia coerente e unívoca relativa às unidades de texto.

¹⁰⁴ Esta distinção é constatada pela prática da análise retórica bíblica, e não por decisão teórica.

Contexto

Analogamente à palavra num discurso, um texto bíblico recebe do contexto o seu sentido. O contexto primordial de qualquer texto bíblico é a própria Bíblia inteira, cujo postulado fundamental é o da sua unidade enquanto Palavra e Revelação do Deus Único¹⁰⁵. A terceira etapa do nosso trabalho é, assim, a do estabelecimento do contexto bíblico ou intertexto que, numa perspectiva sincrónica e não diacrónica, melhor permitirá a compreensão teológico-bíblica do texto sob escrutínio¹⁰⁶. É uma etapa particularmente instrutiva, porquanto nela se descortina o tipo de relação de Mc 1,1-15 com passos e figuras fulcrais de um e outro Testamento.

Intertextualidade consiste em aproximar textos que mantêm uma relação importante, assinalada por determinada citação, referência ou alusão, e também pela evocação tipológica de personagens e acontecimentos bíblicos de natureza excepcional¹⁰⁷. O exercício aqui em causa faz apelo à memória e à inteligência do leitor, à sua enciclopédia cultural e familiaridade com as instituições e textos fundadores de uma cultura como é a bíblica¹⁰⁸. A intertextualidade poderá verificar-se, quer entre textos de um mesmo livro, quer sobretudo entre textos de outros livros, e com os quais o texto em análise mantém relações de tipo não composicional, indispensáveis para uma sua melhor compreensão. Um caso particular de intertexto marcano é, naturalmente, o dos paralelos sinópticos. Mas o mesmo texto compreende-se melhor quando posto em relação com outros textos similares, embora diferentes, dos dois Testamentos. Captar o sistema de ecos recíprocos entre textos bíblicos é aceder à sua compreensão. O sentido circula, não apenas entre as linhas, mas entre os livros do *corpus* bíblico. Como o sangue no corpo¹⁰⁹.

Valemo-nos para a determinação do contexto bíblico, quer da informação sobre passos paralelos que encontramos no texto de Nestle–Aland, das concordâncias bíblicas, das edições de referência da Bíblia e dos numerosos comentários aos evangelhos, quer de uma busca perseverante nessa indispensável ferramenta electrónica que é o programa «BibleWorks». Ao mesmo tempo que evidenciaremos os ecos bíblicos evocados pelo texto de Marcos, esforçamo-nos neste estudo por propor também, na medida possível, o contexto retórico que corresponde ao intertexto e por aquilatar a sua importância estrutural, tanto na fonte bíblica em que o intertexto convocado se insere, como inclusivamente no quadro bíblico-teológico mais amplo¹¹⁰.

¹⁰⁵ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, cap. 7 (375-415).

¹⁰⁶ I. e. na perspectiva do leitor, para quem os textos bíblicos são todos igualmente presentes. Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 378.

¹⁰⁷ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 471. Retemos ao longo do nosso estudo o conceito “crístico” de “tipologia” (também dita “esquema” e “figura”) proposto por Paul BEAUCHAMP, «Lecture christique de l’Ancien Testament», 113: na medida em que ela «parte da *res* do Antigo Testamento na sua relação com a *res* do Novo [...], a] tipologia é aquilo que liga uma realidade do passado a uma realidade futura que a cumprirá, conferindo um sentido pleno, extravasante, imprevisível, às palavras que descreviam [aquela realidade do passado]». Em, ID., «Sens de l’Écriture», 1084, salienta-se a diferença, na narrativa bíblica, entre o “tipo”, i.e., as figuras abertas ao futuro, e o “antítipo” que as leva ao seu cumprimento: aquele é substancialmente «um modelo do que há-de ainda sobrevir (“o antítipo”) e que o superará em dignidade».

¹⁰⁸ Cf. M. GRILLI, «Autore e lettore», 457-458.

¹⁰⁹ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 376.

¹¹⁰ Nas citações, mais ou menos longas, dos textos bíblicos, realçaremos, através predominantemente do recurso ao itálico, as palavras que são comuns a Mc 1,1-15 e aos textos bíblicos aludidos.

Anotamos nesta mesma etapa as indicações de carácter lexicográfico, pois entendemos que a informação lexicográfica, pelo facto de se reconduzir essencialmente ao *corpus* bíblico no seu todo, encontra espaço mais natural, não tanto em sede de discussão sobre *Texto*, ao lado da *crítica textus* ou da discussão gramatical, mas no exercício de uma ampla pesquisa sobre o intertexto, em cujo âmbito tem lugar natural a dimensão semântica dos termos. Em síntese, sendo bíblico o contexto natural da lexicografia bíblica, a informação lexicográfica pertinente pode (deve?) ser tratada em sede de “contexto bíblico”.

Interpretação

Toda a actividade exegética visa unicamente a interpretação do texto. As simetrias divisadas através da análise retórica bíblica não fariam sentido se, graças a essas formas literárias, se não abrisse a porta de acesso ao sentido¹¹¹. *Compreender é captar as relações*.¹¹² A interpretação constitui, portanto, o fruto da análise da composição e de todas as outras operações exegéticas: ela começa logo no primeiro nível de organização textual, embora por razões práticas se faça sobretudo a partir do passo¹¹³.

Culminando, pois, o percurso que inclui o estabelecimento e a tradução do texto, a análise das relações formais no plano da sua composição e o estabelecimento do seu intertexto, na quarta etapa propomos a *interpretação* de cada passo (ou perícopa) de Mc 1,1-15 e, no final, uma compreensão global da sequência, isto é, do conjunto daqueles passos que formam uma unidade autónoma de sentido no início do evangelho de Marcos¹¹⁴. Ao contrário de muitos estudos e comentários bíblicos, cujo procedimento interpretativo é linear, explicando o texto versículo a versículo ou unidade a unidade, o nosso procedimento será transversal, porquanto só a unidade autónoma – o passo e a sequência – será interpretada como unidade de sentido cujos temas essenciais se anunciam nos diversos títulos colocados sobre cada parágrafo da Interpretação.

Definido o mapa do percurso, duas observações se impõem logo à partida. Em primeiro lugar, cumpre salientar que a relação entre todas as quatro etapas é de carácter orgânico. Assim, uma vez evidenciada a forma do texto e sustentada a sua composição, a interpretação a propor sobre cada passo revelar-se-á igualmente convincente na medida em que tiver presente a própria forma do passo e da sequência no seu todo. Para esse efeito, valer-nos-emos de algumas regras hermenêuticas que, nos estudos de análise retórica bíblica, têm revelado uma utilidade ímpar no momento de interpretar¹¹⁵. Indicamo-las em seguida com uma breve ilustração, inevitavelmente retirada da nossa própria investigação. Um primeiro grupo de regras – *a), b), c), d), e)* – mostra em que medida a interpretação pode e deve brotar da análise da composição:

¹¹¹ Cf. P. BEAUCHAMP, «Prefazione», 7; R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 508.

¹¹² R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 586.

¹¹³ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 589-590.

¹¹⁴ Cumpre-nos advertir o leitor para o facto de que da discussão final sobre a sequência (sua composição e interpretação) não fará parte uma nova pesquisa sobre “contexto bíblico”, uma vez que a mesma já terá sido feita ao nível de cada passo. Nesse momento, será necessário, no entanto, ter presentes as linhas essenciais de contexto bíblico que tiverem sido previamente descortinadas. À interpretação da sequência no seu todo cumprirá realçar a unidade formada pelas linhas de interpretação propostas em níveis anteriores de análise, o que permitirá clarificar aspectos do texto já implícitos ao nível de cada passo mas que só virão à tona no quadro da análise e interpretação desse nível superior e integrador que é o da sequência.

¹¹⁵ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 551-585.

a) *procurar a diferença quando duas coisas parecerem iguais*. Tomando como exemplo o paralelismo sinonímico no segmento de Mc 1,3, será de notar a gradação, a crescente especificidade do sentido, a possível complementaridade entre os termos sinónimos «preparai o caminho do Senhor» e «endireitai as Suas veredas». Do mesmo modo, entre o baptismo do povo de Judá e Jerusalém, referido no centro do segundo passo (v. 5), e o baptismo de Jesus no mesmo Jordão pelo mesmo João, referido no centro da sequência (v. 9), verifica-se uma diferença decisiva: ao contrário do povo, Jesus não tem pecados a confessar.

b) *procurar a semelhança, quando duas unidades relacionadas parecem opostas em todos os aspectos*. No quadro geral da sequência de Mc 1,1-15, a aparente oposição estabelecida por João entre o seu ministério de precursor e o ministério messiânico de Jesus (7-8) é subsumida na relação histórico-salvífica de complementaridade entre ambos os protagonistas e a respectiva pregação (cf. v. 4 e 15d);

c) *nas construções concêntricas, partir do centro*. Em Mc 1,1-15, sem deixarmos de notar a progressão linear do início até ao fim da composição concêntrica, a sequência será interpretada a partir da novidade no centro, que é o encontro entre João Baptista e a figura de Jesus de Nazaré, em cuja humanidade habita o Espírito de Deus criador e redentor¹¹⁶;

d) e e) *seguir o fil rouge (princípio de coerência) e entrecruzar as linhas (princípio da articulação)*. A coerência de Mc 1,1-15 enquanto sequência una e coesa assenta em larga medida na tripla repetição dos nomes “Jesus” e “João” e da estreita relação de complementaridade histórico-salvífica entre um e Outro, iluminada pelas promessas divinas e pelas profecias¹¹⁷.

O segundo grupo de regras – I e II – ilustra o facto de a rubrica “contexto bíblico” constituir uma etapa necessária à interpretação e compreensão dos textos bíblicos uns a partir dos outros:

I – O contexto pode desempenhar os papéis que incumbem sobre a *testemunha* de defesa chamada a comparecer em julgamento. Na sequência em estudo, veremos em que medida João Baptista, caracterizado como Elias escatológico, testemunha em favor de Jesus, o messias-noivo que vem resgatar Israel da sua condição estéril.

II – O contexto pode, enfim, relatar o *cumprimento* do que o seu contexto bíblico anunciara. Mc 1,1-15 é essencialmente o anúncio de que se cumpriram em João Baptista e em Jesus todas as promessas divinas a Israel, e de que em Jesus se consumaram todas as grandes figuras bíblicas desde Adão-Noé, a Isaac, a Moisés-Josué e aos grandes profetas simbolizados no Servo. Jesus surge assim *ab initio* como imagem perfeita do Filho do Homem (Adão), do Filho de Deus (Israel).

¹¹⁶ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 559. Para realçar que o centro de uma construção concêntrica aparece muitas vezes sob a forma de pergunta, parábola, bem-aventurança, provérbio, ou profecia, o Autor emprega expressões fortes, como: «chave da composição», «pedra angular» da construção, «nexo que articula as outras partes do texto», «ideia central, coração, centro que anima o todo, comunicando às extremidades a sua energia e calor», «ponto que marca sempre o arco do texto».

¹¹⁷ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 580-585.

O esquema seguinte sintetiza de forma visual a sequência de Mc 1,1-15:

<i>Introdução:</i> Marcos proclama	o «Início do evangelho de Jesus»	1
João é o profeta enviado	à frente do Senhor	2-8
«VEIO» JESUS DE NAZARÉ E «FOI BAPTIZADO POR JOÃO»		9
Jesus é o Ungido com o Espírito,	o Filho amado de Deus	10-13
<i>Conclusão:</i> Jesus proclama	o «Evangelho de Deus»	14-15

CAPÍTULO I

PRIMEIRO PASSO

Introdução: Marcos proclama o «Início do Evangelho de Jesus» (Mc 1,1)

1. TEXTO

¹ Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].

¹ Início do evangelho de Jesus, ungido filho de Deus.

1.1 CRÍTICA TEXTUAL

υἱοῦ θεοῦ (1b)

Comparece neste passo o problema textual mais importante e o mais debatido desta primeira sequência, designadamente, a questão do título cristológico «filho de Deus» (1b) aplicado a «Jesus» (1a)¹¹⁸. São três as variantes textuais: υἱοῦ θεοῦ («filho de Deus»)¹¹⁹; υἱοῦ τοῦ κυρίου («filho do Senhor»)¹²⁰; omissão¹²¹. Dado o facto de a segunda variante ser pouco atestada, a discussão centra-se na primeira e na terceira variantes. A omissão do título «filho de Deus», frequentemente preferida pelos comentadores deste evangelho¹²², é bem testemunhada por códices antigos e independentes entre si (embora a família de manuscritos predominante seja a do texto de Cesareia). Além de configurar uma *lectio brevior*, a omissão poderia ser explicada com base em três argumentos de crítica interna:

¹¹⁸ Para um recente *status quaestionis* do problema textual em Mc 1,1, cf. P.M. HEAD, «Text-Critical Study of Mark 1:1», 621-629.

¹¹⁹ B (cód. Vaticano, séc. IV; afim ao texto alexandrino do NT), ⳨¹ (lição corrigida do cód. Sináptico cujo original é do séc. IV), D (cód. de Beza, séc. V-VI; principal representante do texto Ocidental) W (cód. de Freer, séc. IV; em Mc 1,1-5,30 é afim ao texto Ocidental) L (cód. Regius, séc. VIII; muito afim a B) e alguns manuscritos latinos. Confirmam esta lição, com a variante «filho de Deus», o cód. A (Alexandrino, s. V), os manuscritos minúsculos *f*^{1.13} 33, 97 (o «texto da Maioria», incluídos os códices bizantinos *koinē*), muitos latinos (latt), as versões *sy* (siríacas, parcialmente) e *co* (versões coptas, a mais antiga é do séc. VIII-IX; texto afim ao de Alexandria). Doravante, serão apenas desdobradas as siglas que ainda não tiverem sido aqui identificadas. Para o texto de Marcos, as siglas e as datas das testemunhas textuais, seguimos B.M. METZGER, *The Text of the New Testament*; e Collins, 120-125.

¹²⁰ 1241 (manuscrito que contém o NT; do séc. XII ou XIII; nos evangelhos, é afim a C – cód. Efrém: palimpsesto com manuscrito do séc. V; afim às principais famílias de texto – e a L).

¹²¹ ⳨* (lição original do cód. Sináptico; contém uma cópia completa do NT em grego; séc. IV; em geral, é afim à família de textos de Alexandria, mas contém também influências do texto Ocidental), Θ (cód. Koridethi, séc. IX; afim ao texto de Cesareia utilizado nos séc. III e IV por Orígenes e Eusébio), 28 (manuscrito dos evangelhos, séc. XI; afim ao texto de Cesareia), poucos mais, e falta parcialmente nas versões armenia (arm; séc. V?; afim ao texto de Cesareia) e georgiana (geo¹; séc. IX?; afim ao texto de Cesareia), bem como nas citações de Ireneu, Orígenes, Basílio, Vitorino e Jerónimo.

¹²² Destacamos apenas alguns comentários que consideramos mais marcantes: Pesch, I, 139; cf. Schnackenburg, 15; Marcus, 141; Collins, 130.

1. a frase εὐαγγέλιον τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ («evangelho de Jesus Cristo») surge no NT como um conceito estereotipado, logo desde as mais antigas cartas paulinas¹²³;

2. é mais fácil entender a razão pela qual um copista reverente ou uma autoridade protocristã poderia acrescentar a expressão «filho de Deus» do que a razão por que outros haveriam de a omitir¹²⁴;

3. afigura-se improvável que, logo no início de um Evangelho, um escriba pudesse omitir, intencionalmente ou não, um título cristológico tão recorrente¹²⁵.

Em contraponto a estes argumentos há que reconhecer sinais de *lectio difficilior*, como são a presença de seis genitivos, todos seguidos numa mesma frase e interligados pelo mesmo som final (homeoteleuto).

A inclusão de υἱοῦ θεοῦ («filho de Deus») como parte genuína do texto, indiscutivelmente atestada por inúmeras e diversificadas recensões textuais antigas (sobretudo a combinação de B D W al), é particularmente reforçada por razões de crítica interna. Razões, estas, de ordem *redaccional*¹²⁶, desde logo, porquanto Marcos, para apresentar Jesus, mostra predilecção por este título ou por variantes do mesmo, como são: «filho amado» (1,11; 9,7; 12,6), «o filho» (13,32), «filho de Deus» (3,11), «filho do Altíssimo» (5,7), «filho do [Deus] bendito» (14,61) e «o [ou “um”] filho de Deus» (15,39). Razões, também, de ordem *teológica*. Com efeito, independentemente das considerações que poderiam explicar com plausibilidade o facto de alguns manuscritos omitirem «filho de Deus»¹²⁷, cumpre reconhecer previamente que esta expressão se coaduna com a fé de Marcos, ao ponto de poder lididamente figurar no início do seu Evangelho. Favorecem, ainda, esta inclusão no início do Evangelho as duas considerações seguintes. Antes de mais, o facto de o mesmo título ser utilizado pelo centurião romano, na cena da morte de Jesus, criando um “efeito-inclusão” entre 1,1 e 15,39. Este facto indica a simpatia de Marcos por prefigurações e por interligações abrangentes na composição do seu texto¹²⁸. Por outro lado, o título «filho de Deus», colocado a seguir a «ungido» (χριστοῦ) em Mc 1,1, responde à própria estrutura do Evangelho, que tem como eixos de todo o seu desenvolvimento duas confissões de fé: a confissão de Pedro como porta-voz dos apóstolos («Tu és o *ungido*», 8,29) e a confissão do centurião como representante dos pagãos («este homem era *filho de Deus*», 15,39)¹²⁹.

¹²³ Quer nesta ordem dos dois termos, quer na ordem inversa – cf. 1 Ts 1,1; Gl 1,1 e Fl 1,1. Trevijano-Etcheverría, 7.

¹²⁴ Collins, 130. Com efeito, era prática comum antiga (à qual os copistas muitas vezes sucumbiam) expandir os títulos dos livros (cf. Ap 1,1-8). Cf. Metzger, 62; IDEM, *The Text of the New Testament*, 205.

¹²⁵ Marcus, 141. Contra a inclusão de «filho de Deus», também Pesch, I, 139, que, partindo unicamente de uma Crítica das Fontes e da Redacção, conclui: «υἱοῦ θεοῦ [«filho de Deus»] no evangelho de Marcos nunca decorre da redacção».

¹²⁶ Cf. Donahue-Harrington, 60.

¹²⁷ Para explicarem a omissão, os autores que consideram «filho de Deus» como parte de Mc 1,1, aludem principalmente ao homeoteleuto, i.e. «um lapso do copista ocasionado pela semelhança das letras finais dos *nomina sacra*» (Metzger, 62). Este aparente lapso accidental tornar-se-ia particularmente compreensível nos unciais, onde era muito usual figurarem abreviações para os nomes sagrados. Cf. Focant, 56; Guelich, 6. Perspicaz a observação crítica de Gundry, 33: «Quanto mais se multiplicarem as possíveis explicações para uma omissão posterior, menos força ganha o recurso a esse mesmo critério».

¹²⁸ Cf. Donahue-Harrington, 60; Hooker, 34. Gnilk, I, 50 n. 25, nota a ausência de artigo em Mc 1,1 e em 15,39.

¹²⁹ Trevijano-Etcheverría, 8.

A combinação de razões de ordem externa e interna, favorável à lição longa de Mc 1,1, afigura-se-nos forte, não obstante subsista neste ponto a divisão entre os especialistas¹³⁰. A essas razões se acrescentarão, oportunamente, as de ordem retórica.

Mc 1,1: um versículo à parte?

A análise atenta das mais antigas testemunhas textuais permite extrair duas conclusões sobre a origem e a transmissão de Mc 1,1. Primeira: o versículo nunca foi entendido senão como escrito pelo próprio evangelista. Segunda: só posteriormente é que os escribas terão caído na conta da importância de τὸ εὐαγγέλιον («o evangelho») como termo adequado para designar o género literário da obra¹³¹.

1.2 ASPECTOS GRAMATICAIIS

τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ (1a)

Que relação gramatical entre «Jesus» e «Evangelho» é evocada através desta expressão? Decorre daqui a clássica discussão sobre o genitivo «de Jesus», que pode ser entendido, quer em sentido objectivo («Evangelho *sobre* Jesus»), quer em sentido subjectivo («Evangelho *anunciado por* Jesus»). Partindo do uso mais antigo do termo em Paulo, os Autores que interpretam a expressão em sentido objectivo salientam que Marcos indica uma forma narrativa com a qual se molda o conteúdo da Boa Nova, i.e. a pessoa, as obras e as palavras de Jesus, como messias e filho de Deus¹³². À luz do que Marcos narra em 1,14, certos Autores que defendem o sentido subjectivo vincam que o “evangelho” é a proclamação da Boa Nova da salvação, de que Deus é autor e Jesus o portador¹³³. No entanto, ao invés de se excluir uma das alternativas em favor da outra, a tendência entre a maioria dos Autores vai no sentido de cada vez mais se respeitar a ambiguidade do grego e se manter a polissemia da expressão, vertendo-a por «evangelho de Jesus»¹³⁴.

¹³⁰ Daí que NA²⁷ tenha decidido incluir dentro de parênteses rectos o texto discutido. Cf. Metzger, 62. Esta hesitação é notória também em diversos Autores que, sem eliminarem o segundo título cristológico, também o não admitem definitivamente, uma vez que preferem incluí-lo dentro de parênteses. Cf. p.e. É. CUVILLIER, *Marc*, 23 : «[...] Jésus Christ [fils de Dieu]»; Ernst, 48.

¹³¹ Cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 40-41. A maioria das testemunhas textuais (em que se incluem os códices Sinaítico e Vaticano) antepõe ao texto evangélico – à maneira de uma *inscriptio* ou *subscriptio* dos documentos – o título Κατὰ Μάρκον, que a lição posterior teria alargado para Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον («Evangelho segundo Marcos»). Como observa Collins, 129, «na escrita e na publicação de livros, o título aparecia mais na fase da recepção do que na da escrita». Na mesma linha, V. FUSCO, «Le titre “évangiles”», 325-336. Ambos os autores são tributários do estudo pormenorizado de M. HENGEL, «The Titles of the Gospels», 64-84, que refere como testemunhas mais antigas da presença de *inscriptiones* os papiros P^{66, 75, 4, 64, 67}.

¹³² Salientamos em particular Schnackenburg, 15; Pesch, I, 142; E. Schweizer, 26-27; Guelich, 9; Lentzen-Deis, 27.

¹³³ Cf. Gundry, 33.

¹³⁴ Entre Autores mais recentes, cf. Collins, 16.135; Marcus, 147; Focant, 55, nota a; É. CUVILLIER, *Marc*, 24; M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 45. Na mesma linha, Ernst, I, 50; Gnllka, I, 50; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos*, 131-133; L.E. KECK, «The Introduction», 359 n. 1; G. FRIEDRICH, «εὐαγγέλιον», 728.

Como nota M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 45 n. 29, é sintomático que, até à 14.^a edição (de 1982), Blass – Debrunner (§ 163), assinalasse Mc 1,1 como um caso de genitivo objectivo («evangelho sobre Jesus»), ao passo que a partir da 16.^a edição, de 1984, tal observação deixou de aparecer.

A nossa opção vai fundamentar-se nas quatro considerações seguintes. O sentido objectivo de «evangelho de Jesus» (i.e., mensagem da Igreja e do evangelista sobre Jesus) é irrecusável, em virtude da presença do artigo determinativo «do» (τοῦ), indicando que o conteúdo semântico do termo «evangelho», subsequentemente determinado também pelo genitivo «de Jesus» (Ἰησοῦ), é bem conhecido do leitor¹³⁵. Por outro lado, notaremos também que, no seio da sequência 1,1-15, o próprio conteúdo escatológico da mensagem aqui anunciada pelo evangelista (i.e., «Jesus» como genitivo *objectivo*) supõe sempre o anúncio de Jesus como aquele que na história introduziu a Boa Nova (i.e., «Jesus» como genitivo *subjectivo*)¹³⁶. Em terceiro lugar, se considerarmos as restantes ocorrências de «evangelho» em Marcos, vemos confirmação de que o termo tem sempre o sentido de “mensagem” crida ou anunciada, por Jesus ou pelos seus discípulos¹³⁷. Finalmente, impõe-se uma consideração de dinâmica narrativa: neste passo inicial do seu Evangelho, Marcos fornece apenas noções propedêuticas indispensáveis, susceptíveis de cativarem o leitor para um exercício de leitura, terminada a qual ele estará em posição de entender melhor o conteúdo do evangelho e o(s) seu(s) arauto(s)¹³⁸.

Com a generalidade dos comentadores, portanto, tomamos em sentido inclusivo a expressão anfibológica «do evangelho de Jesus» (1a). O evangelho é, aqui, não só uma mensagem *acerca de* Jesus, mas também uma mensagem proclamada *por* Jesus através de Marcos. A tradução comum «evangelho de Jesus» é a que melhor respeita a dupla *nuance* – «evangelho *sobre* Jesus» e «evangelho *proclamado por* Jesus» – do original grego.

τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ (1ab)

É pouco comum encontrar um homeoteleuto no início de uma obra literária em grego¹³⁹. A presença de seis genitivos todos seguidos numa mesma frase, logo a abrir o evangelho, carece também de explicação. Essa já aflora na discussão crítico-textual em torno do aposto (desconhecido em grego não bíblico) «filho de Deus»¹⁴⁰. Na análise retórica do versículo inaugural, conforme iremos ver, não faltam razões para aceitar como gramaticalmente fundamentada esta unidade sintáctica inaugural, em cujo último termo dever-se-á colocar um ponto final.

¹³⁵ M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, 53 § 165: «A função do artigo é a de indicar (originalmente, era um pronome demonstrativo), determinar, distinguir de outros, indicar como sendo *este* ou *estes*, ou simplesmente *tais*. Podemos assim ter a certeza de que o uso do artigo mostra que a coisa de que se fala era na mente do Autor (ou na daqueles cujos hábitos discursivos se tornaram regra) determinada e familiar». Cf., também, Blass – Debrunner, § 252.254.

¹³⁶ Cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 45.

¹³⁷ Mensagem anunciada por Jesus, em Mc 1,14.15; mensagem anunciada pelos discípulos, em Mc 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; 16,15. Cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 43-47.

¹³⁸ Cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 45.

¹³⁹ Guelich, 6, nota c.

¹⁴⁰ Cumpre observar que, tal como a expressão “filho do homem” usada por Jesus, a expressão “filho de Deus” não contém qualquer valor perifrástico de sabor semítico. O ponto gramatical aqui em questão é o de que, em hebraico e aramaico, pode-se exprimir uma característica ou condição de uma pessoa mediante uma expressão perifrástica que comumente inclui: o estado constructo de “filho” + um substantivo comum em nexu constructo (exemplo: “filho da força” = “herói”). Cf. E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 169.

2. COMPOSIÇÃO: PRIMEIRO PASSO (MC 1,1)

+ ¹ Ἀρχή	τοῦ εὐαγγελίου	Ἰησοῦ
- χριστοῦ	υἱοῦ	θεοῦ.

+ ¹ Início	do evangelho	de Jesus,
- ungido	filho	de Deus.

Este versículo inaugural configura um passo, o primeiro e o mais breve da primeira sequência do Evangelho. Tem a extensão de segmento bimembre, em forma narrativa.

Todos os seis termos de que o segmento se compõe são substantivos: o primeiro está em nominativo (ἀρχή, «início»), e em genitivo os restantes cinco. A função do lexema «início» relativamente aos lexemas sucessivos confunde-se, de certo modo, com o próprio significado literal de ἀρχή, que é «início». Este termo inicial gera uma cadeia de sucessivas determinações, patente na forma *genitiva* de todos os termos seguintes. E quais são essas determinações? Para responder, é necessário estabelecer as relações de tipo sintático e as de tipo retórico entre os termos da proposição, relações essas que irão revelar-se decisivas para a nossa afirmação de que o segmento é, não um unimembre, mas um bimembre.

Partimos da evidência, no plano sintático, de que a composição do segmento põe em evidência a centralidade e a importância do nome próprio «Jesus», que surge como último termo do primeiro membro¹⁴¹ e como o terceiro elemento significante do segmento. Surgindo no centro da composição, o termo «Jesus» é precedido pelo termo «evangelho» e sucedido por «ungido». Este dado permite afirmar que o termo «Jesus» estabelece duas relações sintáticas. A primeira é com a amálgama de termos do primeiro sintagma («Início do evangelho de Jesus»), os quais entre si mantêm um nexo de tipo determinativo que, conforme acima assinalámos, arranca do primeiro par de termos («início do evangelho») e culmina no termo seguinte, que é «Jesus». Por seu lado, os termos «ungido filho de Deus» configuram dois títulos apostos ao nome «Jesus» e encadeados num mesmo sintagma. Os dois sintagmas assim resultantes – «início do evangelho de Jesus» e «ungido filho de Deus» – exprimem duas unidades complementares de significado e duas unidades de ritmo que se correspondem. Para utilizar o léxico da análise retórica, cada membro do segmento é composto de três «termos»¹⁴².

¹⁴¹ Uma síntese da doutrina de Meynet sobre o “membro” envolve os seguintes dados: 1. O membro constitui o grau zero da composição, a unidade elementar da organização retórica. 2. *As relações que ligam os seus termos são apenas de ordem sintáctica e rítmica.* 3. O membro (e os seus componentes, os termos) é muito difícil de definir. Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 136-150.

¹⁴² A definição de “termo” envolve não só a noção de «palavra pertencente ao léxico», i.e. o lexema, mas também o facto de se tratar da primeira unidade de significado constitutiva dos “níveis inferiores” ou “não autónomos” de que se compõe determinada unidade de texto. Cf. R. MEYNET, *Luc*, 25. No *Traité*, o Autor, embora reconheça a dificuldade de estabelecer a «definição e a delimitação dos termos por que são formados os membros»

Se, conforme demonstra a análise sintáctica, «Jesus» surge como o termo aglutinador da frase no seu todo, impõe-se determinar, em chave de análise retórica, o tipo de relações entre este termo e os restantes, por forma a podermos vislumbrar qual a figura de composição¹⁴³ aqui presente.

A comparação atenta entre os dois membros permite verificar que o segundo membro (1b) *espelha*, de forma simétrica, o modelo de relações entre termos que encontramos no primeiro membro (1a). Isso mesmo ilustramos na reescrita do segmento/passo que propomos em seguida:

a ¹Início
 b do-evangelho
 c de-Jesus

c' ungido
 b' filho
 a' de-Deus.

O referido nexos de tipo determinativo entre os dois primeiros termos do primeiro membro («início» / «do evangelho») é replicado pelos dois termos simétricos do segundo membro («filho» / «de Deus»). Por seu lado, os dois termos restantes («Jesus» e «ungido») estabelecem entre si uma simetria “em contacto”, ao mesmo tempo que surgem com autonomia relativamente aos restantes termos do respectivo membro. A relação entre os dois membros do passo, e mais especificamente entre os respectivos termos, é pois de «simetria especular em contacto»¹⁴⁴.

Para esta disposição “em espelho” dos três pares de termos simétricos (a b c c' b' a') baseamo-nos em diversas correspondências, que enunciamos por ordem decrescente de evidência. Nos *termos médios* («Jesus» / «ungido»), o nome israelita de um indivíduo concreto surge indissolúvelmente unido à sua missão messiânica, realçando-se e afirmando-se assim, desde a primeira linha do evangelho, a dimensão *histórica* da sua personagem central. Ambos os *termos extremos* («início» / «Deus») evocam, por seu lado, o campo semântico da “génese” ou “geração” e, simultaneamente, exprimem a noção de premissa necessária para o surgimento de “algo” ou “alguém”. No texto, são obviamente os *termos centrais* «evangelho» / «filho» que são “gerados” pelos termos extremos «início» / «Deus». Nesta correspondência entre os

(148), de modo particular nos textos bíblicos redigidos em grego (149), adianta que «o critério não é gramatical, mas rítmico» (148).

¹⁴³ Aquelas que aqui denominamos como “figuras de composição” – algo que envolve, *grosso modo*, a determinação de tipos de simetrias (totais ou parciais) nas unidades de texto –, mais do que corresponderem ao *ornatus* do discurso (*elocutio*), em conformidade com os cânones da retórica greco-latina, servem para construir esse mesmo discurso, i.e., servem para compor, «dispor» (*dispositio*) e traçar os limites entre as unidades nos diversos níveis (inferiores e superiores) de organização do texto, ao mesmo tempo que servem para indicar as relações que essas unidades mantêm entre si. Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 218.

¹⁴⁴ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 218-221.245. Subsiste, contudo, o facto de que «No actual estado da questão, não parece possível fornecer regras estritas e unívocas». Razão por que, «melhor será, provavelmente, deixar uma certa liberdade ao analista» (*Ibid.*, p. 150).

termos centrais, vislumbra-se a sugestão surpreendente de que, em última análise, este «evangelho de Jesus» irá revelar-se, de algum modo, «evangelho do Filho».

Ulteriores confirmações da forma retórica e dos limites deste passo inaugural sobrevirão depois de identificarmos os segmentos seguintes e os níveis superiores de composição dessas unidades de texto. Importava, por ora, salientar que os termos deste passo formam um todo coerente, seja do ponto de vista da *forma* (narrativa, composta de um segmento bimembre cujos termos exibem uma simetria especular), seja do ponto de vista do *sentido* (Marcos proclama o «Início do evangelho de Jesus», o início do «evangelho do Filho»)¹⁴⁵.

3. CONTEXTO BÍBLICO

No início... Deus

Pode parecer tautológico o primeiro termo do evangelho de Marcos. Contudo, ele aparece de facto a abrir diversos livros bíblicos, e com um significado não imediatamente acessível ao leitor¹⁴⁶. Na LXX, ἀρχή verte quase automaticamente o hebraico *rō'š* (literalmente, “cabeça”) ou o seu derivado abstracto *rē'sīt*, cujo uso em sentido figurado inclui a acepção social (“superior, chefe”), local (“cume”), temporal (“início”), valorativa (“o melhor”)¹⁴⁷. Em sentido temporal, *rō'š/rē'sīt* indica o “início” de um período de tempo objectivamente delimitado, ou o “primeiro” numa série de unidades temporais e acções que chegaram ao fim¹⁴⁸. A esta luz, o primeiro termo do evangelho abarca um sentido polivalente: “início” de uma obra literária, da primeira unidade dessa obra, e de “início da descrição de uma série de acontecimentos”¹⁴⁹. Tanto as conexões intratextuais¹⁵⁰ como, sobretudo, a rede de contactos a nível intertextual

¹⁴⁵ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 195.

¹⁴⁶ Além dos textos que vamos aprofundar, o livro de Oseias apresenta também assinaláveis paralelismos com Mc 1,1: a frase que vem logo a seguir ao título (Os 1,1) apresenta um nexos entre o «início» e o termo «palavra do Senhor», seguindo-se depois o nome próprio do profeta (1,2: «Início da palavra do Senhor a Oseias»). É indiscutível aqui o significado temporal do termo «início». Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 155.

¹⁴⁷ H.-P. MÜLLER, «*rō'š*, head», 1184 e 1187. Na verdade, o primeiro termo de Marcos abrange um amplo espaço semântico tanto em hebraico como em grego bíblico. O significado “primazia”, que lhe está sempre associado, pode predicar, seja do tempo e do espaço (“início”), seja da importância hierárquica de algo ou alguém numa cadeia de “autoridade”, seja ainda de um factor de ordem supracategorial, comumente vertido através de termos como “princípio” ou mesmo “essência”. Sem a preposição e seguido de genitivo, ἀρχή aparece na Torá, e sobretudo na literatura sapiencial, com os significados de “princípio” e “essência”; salienta-se, deste modo, a importância primordial do filho primogénito (Gn 49,3; Dt 21,17), da palavra de Deus (Sl 119,160) e, mais particularmente em contexto sapiencial, o “temor do Senhor” como «princípio» da sabedoria (Sl 111,10; Pr 1,7; 9,10; Sir 1,14). Esta tripla vertente de significado transparece também, quer nas cerca de oitenta ocorrências de ἀρχή na LXX, onde traduz de forma automática o hebraico *rō'š*, quer nas cerca de quarenta vezes em que lemos o termo no NT. Uma palavra, portanto, carregada de «numerosas peculiaridades e obscuridades», como salienta G. DELLING, «ἀρχή», 481. Cf. BAGD, 111-112; K. WEISS, «ἀρχή», 161-162.

¹⁴⁸ Em Deutero-Isaías, *rō'š* (40,21; 41,4) e *rē'sīt* (46,10) alcançam a sua função teológica mais importante quando, usados em sentido temporal, caracterizam o passado de bem-estar de Israel, ou a era primordial do mundo, em contraste com o presente e o futuro. Para o profeta, a história de Israel coincide com a própria história; o “mundo” do seu povo é a soma de toda a realidade. Em Is 52,4, os acontecimentos salvíficos através dos quais o Senhor fundou Israel servem de modelo para o acto salvífico do Senhor em favor de Israel. Cf. H.-P. MÜLLER, «*rō'š*, head»,

¹⁴⁹ Cf. Eve-Marie BECKER, *Das Markus-Evangelium*, 112. Na mesma linha, Collins, 130; Ernst, 50.

¹⁵⁰ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 354-355, demonstra em que medida o contexto intratextual permite precisar o sentido de um termo, ou de outra unidade de texto, examinado em cada um dos seus níveis de organização textual.

vincam no termo «início» um significado temporal rico de ressonâncias, a saber: «origem absoluta, começo de toda a palavra, de todo o discurso, de toda a história, de toda a acção ou drama»¹⁵¹.

O facto de este «início», que coincide com o início narrativo, se articular com um termo da esfera semântica da palavra (divina), como é o termo «evangelho», e com uma autoridade que está à cabeça e determina tudo o que se segue, é indício forte de que o «início» do evangelho de Marcos convoca o início da própria Bíblia:

No *início* criou *Deus* o céu e a terra (Gn 1,1).

Além de marcada pela repetição lexical («início» e «Deus»), a alusão de Mc 1,1 a Gn 1,1 acolhe, também, uma ordem análoga dos termos: «início» no começo da frase; no centro a identificação do protagonista: «Deus» criador / «Jesus», o «filho de Deus»¹⁵². O significado de Gn 1,1 envolve a noção de «acção global quanto à extensão do seu resultado (o céu e a terra)» e sublinha uma certa dimensão cronológica, a saber, «a dignidade do começo, a ideia de princípio»¹⁵³. Nesse mesmo sentido, o termo «início» reaparecerá duas vezes no discurso escatológico de Jesus no evangelho, para indicar os dois pólos “decisivos” da história: o «*início* da criação que *Deus* criou» (Mc 13,19; cf.10,6) e o «início» do «fim» dos tempos, i.e. as provações escatológicas (13,7-8).

Também o início literário do quarto evangelho articula o termo «início» com «Deus» criador e com a Sua «Palavra/Verbo»¹⁵⁴:

No *início* era o Verbo e o Verbo estava junto de *Deus* e o Verbo era *Deus*. Ele estava no *início* junto de *Deus*. Tudo por Ele aconteceu e sem Ele nada aconteceu (Jo 1,1-3)¹⁵⁵.

Se prosseguirmos a leitura, vemos que o texto joanino, ao mesmo tempo que comunga com Mc 1,1 termos como «Jesus» e «ungido», bem como o tema da filiação divina, estreia

¹⁵¹ Standaert, I, 76-77. Pesch, I, 142, observa que, além do sentido temporal (ligado ao conceito de acção ou acontecimento), o termo “início” liga-se ao conceito de coisa (“evangelho”), pelo que deverá ser entendido também como «princípio e fundamento». Com esse duplo significado na LXX, indica o Autor Sl 110,10; Pr 1,7; Ecl 1,14.

¹⁵² Ulterior confirmação de que o evangelista recorre ao relato das origens desde o início desta sua primeira sequência será indicada oportunamente, mormente a propósito do quarto passo (Mc 1,10-13)

¹⁵³ P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, 152-153. O Autor salienta particularmente que a noção cronológica vincada pelo autor sacerdotal (P) envolve em particular uma dimensão cultural: «o começo e a base do seu calendário – o da história sacerdotal e o de todas as coisas – é a criação do céu e da terra e do seu exército [...]. [“No início”] designa portanto essa forma única de começo que é o começo de tudo. Colocando o bloco da criação em relação com todo o desenrolar do tempo, confere-lhe simultaneamente o lugar inicial na cronologia e a dignidade de premissa da obra divina». E porque o processo da criação surge claramente situado na perspectiva da temporalidade é que «a primeira semana surge simultaneamente integrada na, e emergindo da, temporalidade: ela é a forma arquetípica do tempo e, como tal, repete-se incessantemente. A semana é a comemoração indefinidamente repetida da acção primeira de Deus, que é a criação, mas esta acção está ela mesma constantemente presente, e é comemorada não pelo seu prolongamento, porquanto segundo P ela está concluída, mas pelo seu resultado».

¹⁵⁴ Cf. também 1 Jo 1,1-4. A afinidade vocabular e mesmo composicional entre o prólogo do evangelho joanino e o prólogo desta Carta foi recentemente estudada por J. ONISZCZUK, *La Prima Lettera di Giovanni*, 32-34. No prólogo do evangelho de Lucas (1,2), porém, o termo «início» aparece unido à preposição “desde”, para indicar a primeira manifestação pública da pessoa de Jesus, vincando assim o sentido “temporal” da expressão. Cf. K. WEISS, «ἀρχή», 162. R. MEYNET, *Luc*, 32.37, defende que a expressão «desde o início» (Lc 1,2), além de sinónima do advérbio «desde a origem» (ἄνωθεν, 1,3) forma com ele uma unidade de sentido, patente inclusivamente ao nível da composição de Lc 1,1-4.

¹⁵⁵ Versão de Jo 1,1-3 a partir de R. MEYNET, «Analyse rhétorique du prologue de Jean», 508-509. Para uma sinopse de Jo 1,1-3 e de 1 Jo 1,1-4, cf. J. ONISZCZUK, *La Prima Lettera di Giovanni*, 35.

uma reflexão cristológica original que realça na obra da criação o papel vital da pessoa do Verbo (Jo 1,3), o «unigénito do Pai» (1,14.18) incarnado em «Jesus Cristo» (1,17).

O evangelho de Jesus

«Evangelho» é o segundo vocábulo do evangelho de Marcos, um termo cujo reconhecido peso semântico se nos revela se considerarmos, não apenas a pregação cristã dos primórdios e suas raízes bíblicas e extrabíblicas, de que a obra marcana naturalmente se faz eco, mas também o quadro de géneros literários em que essa pregação tomou forma escrita.

Nas fontes extrabíblicas em língua grega, verificamos que o vocabulário «evangélico» (substantivos e verbo) surge aplicado predominantemente em sentido positivo e, não raro, no contexto do anúncio de uma vitória, exprimindo quer “as boas novas favoráveis” quer “a recompensa” do arauto por essas “boas novas”¹⁵⁶. Estão em causa acontecimentos de carácter público que, conjugados não raro com uma componente religiosa, são tidos como decisivos para a vida de uma comunidade¹⁵⁷. Acolhendo todos esses aspectos, ao mesmo que modificando-os e acrescentando-lhes novas dimensões, o vocabulário «evangélico», que já aparece na LXX¹⁵⁸, é recorrente nos escritos cristãos do NT como em nenhuma outra obra em língua helénica, surgindo com especial frequência nas cartas paulinas¹⁵⁹ e no evangelho de Marcos¹⁶⁰. Mas antes de nos determos sobre as raízes bíblicas de «evangelho», cumpre-nos notar que o evangelista parece caracterizar com a expressão «evangelho de Jesus» todo o conteúdo da sua obra, suscitando assim a questão do “evangelho” como forma literária original.

... como forma literária (inédita) da obra de Marcos?

Será a segunda palavra do texto de Marcos, além de uma indicação sobre o conteúdo, uma autodefinição da obra quanto ao seu género literário? Ou seja, reconhece Marcos na sua obra alguma forma literária dada?¹⁶¹ Numerosas propostas têm surgido no sentido de se identificar com precisão o género literário dos evangelhos, e o do Evangelho de Marcos em particular¹⁶².

¹⁵⁶ Cf. BAGD, 317; G. FRIEDRICH, «εὐαγγέλιον», 722; G. STRECKER, «εὐαγγέλιον», 70.

¹⁵⁷ G. FRIEDRICH, «εὐαγγέλιον», 721-725, ilustra a noção de «recompensa pelas boas notícias», referindo HOMERO, *Odisseia* XIV.152; para o anúncio de vitória ou êxito militar, cita PLUTARCO, *Pompeu* 41,4; *Fócio* 23,6; a componente cultual-sacrificial do termo nas fontes helénicas e a ulterior conexão com o culto imperial romano surge em PLUTARCO, *Sertório* 11,7-8; Flávio JOSEFO, *Guerra* III, 106 §503; e esp. FILÓSTRATO, *Vida de Apolónio* VIII, 26-27, que narra a visão de um «evangelho», i.e. o assassinato de Domiciano, o qual deu origem a sacrifícios aos deuses pela morte do tirano. Cf. também R. FABRIS, «Vangelo», 1624-1625.1639.

¹⁵⁸ Seis ocorrências ao todo, nenhuma no singular. Na LXX, distingue-se a forma neutra plural («τὰ εὐαγγέλια», “recompensa pelas boas novas”: 2 Sm 4,10) da forma feminina singular («ἡ εὐαγγελία», “a boa nova”: 2 Sm 18,20-27; 2 Re 7,9). Esta distinção não se encontra em mais nenhuma outra fonte. Cf. G. FRIEDRICH, «εὐαγγέλιον», 725.

Salientaremos adiante que o sentido globalmente positivo inerente à raiz e ao uso do vocabulário “evangélico” nas fontes gregas não é evidente na raiz hebraica *bšr*, geralmente vertida pela LXX com a terminologia “evangélica”.

¹⁵⁹ De um total de 72 ocorrências no NT, Paulo usa o termo 60 vezes.

¹⁶⁰ Marcos usa «evangelho» oito vezes, seis vezes nos lábios de Jesus (além das três ocorrências na primeira sequência, cf. 8,35; 10,29; 13,10; 14,9 e 16,15). Mateus usa-o quatro vezes, Lucas evita o substantivo no seu evangelho, e João ignora-o.

¹⁶¹ Subjacente a esta questão literária está a questão de ordem histórico-crítica – que ultrapassa os limites metodológicos da nossa investigação – sobre a complexa origem e desenvolvimento da tradição pré-marcana.

¹⁶² Para uma bibliografia actualizada sobre o tema, cf. Collins, 19-43; Donahue-Harrington, 14-15.

Esta questão do género literário, conquanto disputada, é hermenêuticamente decisiva, porquanto da resposta decorre um quadro de interpretação para a leitura deste Evangelho como um todo.

Os Autores, escudados na certeza de que, à época do evangelista, o termo «evangelho» não configurava um género literário distinto, defendem a originalidade literária da obra de Marcos no contexto da Igreja das origens, e têm maioritariamente afirmado que só no período pós-bíblico é que claramente «evangelho» começou a designar uma dada “forma literária”, em particular a dos evangelhos canónicos¹⁶³. Entretanto, propostas mais recentes apresentam sólida evidência de que Marcos terá deliberadamente acolhido modelos literários em que propositadamente verteu as suas fontes. Formas como a “narrativa biográfica” (*bioi*) e a “historiografia” estão entre as mais plausíveis, o que não significa que o evangelho de Marcos se esgote na forma literária “biográfica” ou “historiográfica” *qua tale*¹⁶⁴. Nesta perspectiva matizada, que reconhece a possibilidade de uma pluralidade de modelos subjacente à obra de Marcos, «evangelho» surge como o *novum* no *notum*¹⁶⁵, i.e. como uma forma literária *inédita* que resulta do facto de Marcos ter acolhido determinados modelos literários *conhecidos* nos quais enxertou a novidade histórica da salvação de Deus trazida por Jesus e atestada pelos testemunhos relativamente episódicos de que o evangelista dispunha¹⁶⁶. Consideramos válida esta tese, cuja fundamentação inclui os quatro pontos que seguidamente destacamos.

1. Um género é determinável, quer a partir da organização do seu *material*, quer por comparação com outros géneros ou obras congéneres. Ora, se compararmos os evangelhos canónicos, verificamos que, por um lado, todos eles exibem forma narrativa e que, por outro, nenhum outro, além do de Marcos, entende «evangelho» como designação literária¹⁶⁷. Marcos surge como um caso literário à parte, revelador de uma ênfase no *carácter querigmático* da sua narrativa evangélica. Indo agora a outro grande bloco literário do NT, como é o das Cartas Paulinas, verificamos que «evangelho» refere aí o anúncio cristão daquele plano salvífico de Deus proclamado pelos profetas e que se realizou mediante a morte e ressurreição de Cristo¹⁶⁸.

¹⁶³ BAGD, 318, sugere que se presente já em Mc 1,1 a transição para o uso cristão posterior, em que «evangelho» significa um livro que trata da vida e do ensinamento de Jesus. Usando o termo «evangelho» no plural, um uso que só no séc. IV se viria a consolidar, e que acabaria por incluir também os apócrifos, Justino surge como o primeiro autor cristão a reflectir explicitamente sobre a natureza literária dos “evangelhos” canónicos, considerando-os “reminiscências” ou “notas”. Cf. W. S. VORSTER, «Gospel Genre», 1077-1079. Guelich, xx.

¹⁶⁴ Cada um destes géneros pode manifestar-se em subtipos distintos entre si (p.e., a biografia pode ser em registo dramático de comédia, ou tragédia), como observa Guelich, xx.

¹⁶⁵ Collins, 19, discute o processo de criação do género «evangelho» recordando a sua analogia com a relação entre o livro do Apocalipse e o género “apocalipse”: o mesmo termo que significava o processo e o conteúdo de uma “revelação”, passou a ser usado, desde Ap 1,1 para caracterizar o conteúdo da obra e o meio pelo qual esse conteúdo foi dado a conhecer. Na mesma linha, Guelich, xix, sustenta que, embora possa não ter sido intenção do evangelista designar a sua obra literária como «evangelho», «Marcos legou à Igreja dos primórdios um género literário particular», desde logo porque Mateus e Lucas dele se serviram como modelo.

¹⁶⁶ Um estudo exaustivo sobre a discussão está aqui fora de questão. Para as considerações seguintes e para a posição que defendemos, inspiramo-nos sobretudo no sugestivo e bem documentado estudo sobre o “género literário” de Marcos, em Collins, 15-44.

¹⁶⁷ Mateus assinala que o seu texto é “livro” (βιβλος, Mt 1,1), Lucas designa-o com o termo geral «narração/narrativa» (διήγησις, 1,1), e João inaugura a sua obra com um hino cristológico. Além dos dicionários de referência, e do estudo clássico de W. MARXSEN, *El evangelista Marcos*, 111-143 (cap. 3: «*Euangelion*»), sobre o significado das discrepâncias dos Sinópticos entre si e em relação a Paulo, cf. esp. Standaert, I, 77.

¹⁶⁸ 1 Ts 1,2-9; 1 Cor 15,1-11; 1,17-25; Rm 1,1.9.16.17; 10,14-21; 14-21.

Em Paulo, este anúncio manifesta-se primordialmente através da oralidade e no contexto itinerante do serviço missionário. Além disso, quando Paulo qualifica “evangelho” com os determinativos (“de Deus” ou “de Cristo”, p.e.), pretende referir a boa nova *sobre* Jesus Cristo, e não a boa nova *que* Jesus proclamou¹⁶⁹. Se Marcos conheceu a tradição Paulina, então, o Evangelho de Marcos poderá configurar uma proclamação do acontecimento-Cristo à maneira de Paulo¹⁷⁰. Para Marcos, no entanto, esta manifestação do *querigma* missionário é concebida em forma narrativa – aspecto formal, este, que os restantes evangelistas terão adoptado de Marcos, e não da tradição paulina.

3. Nas palavras inaugurais «evangelho de Jesus» (Mc 1,1) ressoa aquele sentido *querigmático e confessional* em que as entendia qualquer ouvinte familiarizado com «o evangelho» por Paulo, pois o evangelista logo acrescenta em tom de confissão de fé: “Ungido Filho de Deus”. No passo simétrico (1,14-15), porém, percebe-se que a expressão «[Jesus] anunciava o *evangelho de Deus*» já constitui evidência *narrativa* de que Jesus fora, Ele próprio, arauto do evangelho¹⁷¹. Este facto revela outro ângulo da referida originalidade histórico-literária de Marcos: o conceito de «evangelho» expresso em Mc 1,1.14-15 alarga-se desde um seu nível *oral* originário (reflectido ainda em 1,1) até ao nível *narrativo* no qual o próprio Jesus, objecto da pregação de Marcos desde a primeira linha de texto (1,1), surge logo a seguir caracterizado como o primeiro arauto do “evangelho de Deus” desde o momento inaugural do seu ministério público (1,14-15)¹⁷².

3. Evidência ainda mais decisiva de que o Evangelho de Marcos configura uma proclamação em forma narrativa do acontecimento que é o próprio Jesus, encontramos-la no facto de esta narração exibir certa sequência cronológica, desde o início do Seu ministério até à Sua morte e ressurreição. Mercê da intervenção do evangelista sobre as suas tradições, o protagonista Jesus, à medida que vai trilhando o caminho que o conduzirá a uma morte de mártir, surge caracterizado como personificação da revelação e da redenção divinas¹⁷³. Deste modo, quando o evangelista diz «evangelho de Jesus» no início da sua obra, além de exprimir a fé eclesial como sua testemunha qualificada, e além de prestar um serviço à catequese, à pregação e à liturgia do cristianismo das origens¹⁷⁴, está também a criar o modelo narrativo onde cabe a

¹⁶⁹ Veja-se o determinativo «[evangelho] de Deus» em 1 Ts 2,2.8.9; Rm 1,1; 15,16; e 2 Cor 11,73.2. «[Evangelho] de Cristo» em 1 Ts 3,2; Rm 15,19; 1 Cor 9,12; 2 Cor 2,13; 9,13; 10,14; Gl 1,7; Fl 1,27. Cf. Collins, 15; Joseph A. FITZMYER, «The Gospel in the Theology of Paul», 339-350.

¹⁷⁰ Cf. W. S. VORSTER, «Gospel Genre», 1077-1079. J. MARCUS, «Mark – Interpreter of Paul», 473-487, salienta que, não obstante o interesse biográfico estar mais patente em Marcos do que em Paulo, a centralidade do *querigma* é um dos aspectos teológicos em que se manifesta a continuidade entre o Apóstolo e Marcos. Por seu lado, M. HENGEL, «Literary Theological and Historical Problems», *Studies in the Gospel of Mark*, 54-56, baseando-se em Act 10,36; 15,7; 1 Cor 15,1-2; Gl 2,7, sustenta persuasivamente quer a origem em Pedro da acepção cristocêntrica do termo «evangelho», que chega a Marcos via Paulo, quer a certeza de que por detrás da autoridade e da antiguidade de Pedro está a chamada tradição jesuana, razão por que se manteve e se afirma com tanta veemência em Marcos.

¹⁷¹ Collins, 16.

¹⁷² D. DORMEYER – H. FRANKEMÖLLE, «Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff» 1676.1687-94, discutem a possibilidade de, no contexto da missão proto-cristã itinerante, isso significar que Jesus fosse apresentado como o próprio «fundador do movimento missionário» e que, nesse mesmo contexto, o termo «evangelho» no singular e o conceito que lhe corresponde fossem a expressão simples com que os missionários protocristãos de língua grega referiam a mensagem por eles anunciada.

¹⁷³ Cf. M. HENGEL, «Literary Theological and Historical Problems», 56-58.

¹⁷⁴ Autores como M. HENGEL, «Literary Theological and Historical Problems», 52; L. W. HURTADO, «Gospel (Genre)», 282; e, mais recentemente, Standaert, 32-34, salientam que Marcos foi composto para a leitura solene na liturgia (pascal).

totalidade da actividade de Jesus. Na forma «evangelho» cabe, a par da narrativa do acontecimento histórico-salvífico, uma biografia essencial da figura excepcional de Jesus. Passos como o da Transfiguração (Mc 9,2-9) permitem alvitrar que os aspectos biográficos de Jesus terão sido moldados a partir de modelos bíblicos e tipológicos, disponíveis desde logo na proto-história de Israel, entre os quais avultam Moisés na Torá e Elias em 1-2 Reis. Aspecto fundamental destas biografias sobre o “homem de Deus” é, sobretudo no caso de Moisés, o de que elas supõem a promessa escatológica de um “profeta” como Moisés (Dt 18,19-20). Seria, pois admissível, como escreve M. Hengel, que a história de Jesus enquanto acontecimento salvífico escatológico por excelência, i.e. enquanto evangelho, fosse concebida em relação de tensão dialéctica ou «contraste tipológico-antitípico»¹⁷⁵ com a história de Moisés enquanto “acontecimento salvífico” para Israel.

4. Finalmente, esta verificação de que o evangelho de Marcos apresenta um pendor simultaneamente “biográfico” e “historiográfico”¹⁷⁶ carece de uma derradeira clarificação sobre o tipo de “biografia” e de “história” aí presente. Somos assim reconduzidos à narrativa bíblica, às Escrituras judaicas. A linguagem vívida de Marcos, servida pelo estilo narrativo veloz, onde as mudanças de cena se sucedem a cada passo, compreendem-se melhor à luz «dos ciclos veterotestamentários das narrativas proféticas e das histórias biográficas de heróis bíblicos como Moisés e David»¹⁷⁷. Prosseguindo nesta mesma linha, e aprofundando-a, A. Yarbro Collins vislumbra no evangelho de Marcos três principais linhas de influência simultânea ao nível do género literário: a historiografia bíblica, a literatura profética, a apocalíptica judaica. «Marcos – realça a Autora – pretendeu acima de tudo narrar história [history]»¹⁷⁸. Uma “história” que é, não a descrição dos acontecimentos da vida de Jesus em sentido racional e empírico, à maneira de Tucídides ou da historiografia crítica moderna, mas uma história concebida como «drama apocalíptico»¹⁷⁹ que, ao focalizar a figura de Jesus, almeja «narrar o curso dos acontecimentos escatológicos»¹⁸⁰. Ao centrar-se numa só história de vida, desde o início da vida pública do protagonista até à sua morte e ressurreição, pôde o evangelista proporcionar uma unidade artística amena e dramática. Do mesmo modo, ao narrar esta sequência determinada de acontecimentos, contando a vida de Jesus enquanto supremo instrumento de Deus no desabrochar da sequência de acontecimentos escatológicos, o que a Marcos interessa é, acima de tudo, vincar o cumprimento das promessas divinas¹⁸¹. Isto mesmo é ilustrado na perspectiva universalista e apocalíptica de Mc 13,20, sobre a necessidade de

¹⁷⁵ Atenta a centralidade de Jesus no texto, Eve-Marie BECKER, *Markus-Evangelium* 50,52, observa que a narrativa *sui generis* de Marcos assinala o início histórico de um subtipo de narrativa: a historiografia cristã. Comparando com a literatura greco-romana, salienta a Autora que, tal como os historiadores antigos, também o evangelista usa, edita e interpreta fontes e tradições históricas sobre a emergência de uma figura como é a de Jesus, cuja dimensão carismática e impacto social foram únicos no seu tempo. Cf. também Collins, 36-37; W. S. VORSTER, «Gospel Genre», 1079.

¹⁷⁶ Não certamente no sentido moderno de estudo exaustivo da história da pessoa, mas como narrativa influenciada pelas numerosas e diversificadas *bioi* greco-romanas, onde “biografia” e “história” não são mutuamente exclusivas, mas aparecem harmoniosamente entrosadas. Cf. Donahue-Harrington, 14. Para uma crítica às propostas “biográficas”, cf. A.Y. COLLINS, «Is Mark’s Gospel a Life of Jesus? The Question of Genre», 1-38.

¹⁷⁷ Donahue-Harrington, 16.

¹⁷⁸ «Is Mark’s Gospel a Life of Jesus? The Question of Genre», 27.

¹⁷⁹ A expressão é de N. PERRIN – D.C. DULING, *The New Testament: An Introduction*, 233-262.

¹⁸⁰ «Is Mark’s Gospel a Life of Jesus?», 27.

¹⁸¹ Collins, 33.

evangelizar todo o mundo antes do iminente fim do mundo («o evangelho tem primeiro de ser anunciado a todas as nações»).

Em coordenação com esta história individual de Jesus, Marcos centra-se num grupo étnico, os judeus, acolhendo-lhes a forma intelectual com que se autocompreendiam e com que representavam o seu passado, isto é, a sua historiografia. Ora, entre as formas de historiografia israelita presentes no cânone bíblico destaca-se a do chamado “historiador Deuteronomista”, a qual, como veremos em seguida, constitui um excelente ponto de partida para a compreensão do evangelho de Marcos. Uma análise atenta da obra levada a cabo pelo Deuteronomista permite verificar nela, não uma acumulação acidental de tradições, mas principalmente o registo sucessivo de acontecimentos e personagens decisivas no passado, os quais compareciam em materiais de diversa proveniência (Israel, ou Judá) e com multifacetados enfoques narrativos, e tudo isso em função do seu significado nacional ou comunitário¹⁸². Nesse sentido, os numerosos relatórios das acções dos reis de Israel, e de David e sua casa de modo particular, só evidenciam carácter biográfico quando essa vertente biográfica é considerada como parte integrante da história nacional¹⁸³. Um tipo de material bem cosido com a história deuteronomística e com as intenções do historiador é o da lenda profética: embora algumas destas lendas exprimam interesse biográfico no profeta, elas foram editadas de modo a que o profeta apareça, não só (ou não principalmente) como taumaturgo, mas como divino mediador e mensageiro. Nestas narrativas, a individualidade dos profetas, a começar por Moisés, Samuel e Elias, só sobressai com a história nacional em fundo, sendo reduzido o valor conferido à personalidade individual do profeta enquanto tal. Numa palavra, o Deuteronomista leva o seu projecto por diante com base, quer em processos editoriais próprios, quer na unidade do tema, onde avulta a história da ascensão e sucessão de David¹⁸⁴.

Analogamente ao Deuteronomista, também o evangelista terá sintetizado tradições orais e escritas nas quais certamente pululavam perspectivas teológicas avulsas¹⁸⁵. Não custa admitir, portanto, que a actividade de João Baptista e de Jesus em Marcos fosse modelada, em chave de cumprimento, a partir daquela dos chefes de Israel na narrativa bíblica: Moisés como mestre e intérprete da lei sucedido por Josué, Elias e Eliseu como profetas taumaturgos, e David como rei ungido¹⁸⁶. Já a sua concepção global de história com a noção de um plano divino pré-estabelecido (8,31; 13,7.20; 14,36.49) e a sua incipiente periodização, essa, será mais tributária da influência da tradição e da literatura apocalípticas. Neste sentido, podemos dizer que, do ponto de vista da sua herança judaica, o «evangelho de Jesus» surge como um contraponto escatológico e apocalíptico às “histórias fundacionais bíblicas”¹⁸⁷, enquanto continua a história sagrada de Israel e Judá e enquanto ilustra o cumprimento da tendência universalística presente

¹⁸² Sobre uma visão global da “História Deuteronomista”, cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, et al., *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, 19-216.

¹⁸³ John VAN SETERS, *In Search of History*, 4-5.

¹⁸⁴ John VAN SETERS, *In Search of History*, 249-270. Segundo este Autor, trata-se de uma “história de antilegitimação”, acrescentada à História Deuteronomística para equilibrar, ou mesmo negar, aqueles passos que legitimam a casa real de David (cf. 277-291).

¹⁸⁵ Cf. Collins, 38; com Charles H. TALBERT, «Once Again: Gospel Genre», 63-64.

¹⁸⁶ O Jesus de Marcos, conforme veremos, só de maneira misteriosa e irónica é semelhante a David: no seu sofrimento (cf. Mc 10,47-48; 11,9-10; 12,35-37; 15,16-20.26). Cf. Stephen P. AHEARNE-KROLL, *The Psalms of Lament in Mark's Passion*.

¹⁸⁷ Collins, 43.

na literatura israelítica e judaica mediante a extensão até aos gentios do movimento de revitalização de Israel iniciado por João Baptista e Jesus.

... como vitória do ungido de Israel e morte do filho de David

Aliado à figura de Jesus e aos termos que o caracterizam em Mc 1,1 («ungido» e «filho de Deus»), o termo «evangelho» estabelece relações de intertextualidade com momentos cruciais, quer da história de Israel, quer do ministério de Jesus. A aplicação de vocabulário *evangélico* a uma figura *ungida* (ou *messiânica*) e de *filho* encontra-se claramente demarcada num texto do Segundo Livro de Samuel, indicando uma forte possibilidade de relação entre esse relato da história de David e o início do Evangelho de Marcos. O excerto que vamos transcrever integra-se na história da sucessão ao trono de David, e surge a encerrar a secção relativa à conspiração militar através da qual Absalão pretendia arrebatado o trono a seu pai David (2 Sm 13-19). O desenlace dessa história é descrito na sequência de 2 Sm 18,1-19,9. Depois de perseguido e derrotado pelo exército de David, Absalão acaba acidentalmente por ficar «suspenso [ἐκρεμάσθη] entre o céu e a terra» (18,9.14), i.e., «suspenso num carvalho» onde agonizou, até que por fim foi trespassado pelo chefe militar de David, Joab (18,14-15). Urgia, em seguida, comunicar a *notícia* ao rei.

¹⁹Aimaás, filho de Sadoc, disse: «Irei a correr dar ao rei a *boa notícia* [εὐαγγελιῶ] de que o Senhor fez justiça, livrando-o dos seus inimigos.» ²⁰Mas Joab respondeu-lhe: «Não lhe levarás hoje *boas notícias* [εὐαγγελίας]. Outro dia as darás, porque hoje não darias uma *boa notícia* [εὐαγγελιῆ], pois trata-se da morte do *filho* do rei.» ²¹E Joab disse a um cuchita: «Vai ter com o rei e *anuncia-lhe* [ἀνάγγειλον] o que viste.» [...] ²²Aimaás, filho de Sadoc, insistiu com Joab: «O que for seja, mas deixa-me correr também atrás do cuchita.» E Joab respondeu: «Porque hás-de correr, meu filho, se *da notícia* [εὐαγγέλια] não terás recompensa?» [...] ²³Aimaás pôs-se a correr pelo caminho da planície e passou à frente do etíope.

²⁴David estava sentado entre duas portas. A sentinela [...] levantou os olhos e viu um homem que corria sozinho. ²⁵Gritou para *dar a notícia* [ἀπήγγειλεν] ao rei, que disse: «Se vem só, traz *boa notícia* [εὐαγγέλια].» À medida que o homem se aproximava, ²⁶a sentinela viu então outro homem que corria, e gritou ao porteiro: «Vejo também outro homem que vem a correr sozinho.» Disse-lhe o rei: «Também esse traz *boas notícias* [εὐαγγελιζόμενος].» ²⁷A sentinela acrescentou: «Pela maneira de correr, o primeiro só pode ser Aimaás, filho de Sadoc.» Disse o rei: «É um homem de bem. Traz *notícia boa* [εὐαγγέλιαν ἀγαθὴν].» ²⁸Aimaás chegou e disse ao rei: «Vitória! [...] Deus] entregou nas tuas mãos os homens que se sublevaram contra o rei, meu senhor.» ²⁹O rei perguntou: «O jovem Absalão está bem?» Aimaás respondeu: «[...] ignoro o que se passou.» [...] ³¹Chegou, a seguir, o cuchita e disse: «Saiba o rei, meu senhor, *a boa notícia* [εὐαγγελισθήτω]: o Senhor fez hoje justiça a teu favor contra todos os que se revoltaram contra ti.» ³²O rei perguntou ao etíope: «Está bem o jovem Absalão?» E o cuchita respondeu: «Tenham a sorte deste jovem os inimigos do rei [...]!»

^{19,1}Então, o rei, muito triste, [...] pôs-se a chorar. E dizia, caminhando de um lado para o outro: «*Meu filho Absalão, meu filho, meu filho Absalão!* Porque não morri eu em teu lugar? [...] ³E naquele dia a vitória converteu-se em luto para todo o exército, porque o povo soube que o rei estava acabrunhado de dor por causa do *filho*. [...] ⁵E o rei cobriu a cabeça e dizia em alta voz: «*Meu filho Absalão! Absalão, meu filho, meu filho!*» (2 Sm 18,19-19,5).

Este episódio de história profana é «uma das mais patéticas e comoventes páginas da Bíblia»¹⁸⁸. Dois são os mensageiros que «correm» ao encontro do rei – o verbo «correr» aparece nove vezes! Cabe-lhes comunicar ao rei uma mesma «notícia», boa e má, simultaneamente. A «boa notícia» é a de que está morto Absalão, rival político do rei; a «má notícia» não podia ser mais aterradora para David: está morto Absalão, o seu filho rebelde. Da «boa notícia», que aqui é a de uma vitória militar sobre os «inimigos» do rei, se encarrega o israelita Aimaás (18,19.28); tocará assim ao mensageiro cuchita comunicar a «má notícia» da morte ignominiosa do filho do rei (18,20.32). Os mensageiros e David – que aguarda pela chegada deles – têm ideias completamente opostas sobre o conteúdo da mensagem: os mensageiros viam na morte do insurrecto Absalão a ocasião oportuna para a mensagem; David, na pele de pai, esperava que a mensagem fosse a de que seu filho estava ainda vivo. Ambas as partes, os mensageiros (18,19-20) e David (18,25-26), falam de «boas notícias»¹⁸⁹.

Para os nossos propósitos, são essencialmente dois os aspectos relevantes deste excerto:

- constituindo a maior concentração de vocabulário *evangélico* de toda a Bíblia, o texto dramatiza a profunda ambiguidade semântica inerente a esse vocabulário;

- todo o vocabulário *evangélico* do texto predica do descendente davídico, reiteradamente referido como «[meu] filho» pelo rei¹⁹⁰, e evocado após a sua morte como «ungido» por parte de «todas as tribos de Israel» (2 Sm 19,10-11).

... e como boa nova de salvação e da vitória de Deus

Ainda no âmbito do cânone profético hebraico, mas já num contexto marcadamente religioso, encontramos como segundo texto pertinente o conhecido oráculo de Deutero-Isaías:

Que formosos sobre os montes os pés do *arauto de boas novas* [*mebašer/εὐαγγελιζομένου*] anunciando a paz, do *arauto de boas novas* de ventura [*mebašer tōb/εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά*] anunciando a *salvação* [TM: *i'šū'á*], dizendo a Sião: «Reina o teu Deus»! (Is 52,7)¹⁹¹.

O «arauto» recebe o divino mandato de anunciar aos deportados da Babilónia a «boa nova» de uma nova era de «salvação». Qual novo êxodo, ela iria concretizar-se numa recondução dos cativos à pátria, que deveria culminar na chegada do «reinado» definitivo «de Deus» e na sua entronização numa Jerusalém-Sião restaurada¹⁹². O «arauto de boas novas» que anuncia «paz», no primeiro membro, está em paralelismo sintético com a declaração em que o mesmo arauto anuncia – usando dois termos comuns a Mc 1,1 – «a salvação» [TM: *i'šū'á*] e a soberania de

¹⁸⁸ Ch. CONROY, *Absalom! Absalom!*, 49.

¹⁸⁹ Encontramos o mesmo drama no episódio em que a notícia da morte de Saúl é levada à terra dos filisteus (1 Sm 31,9 = 1 Cr 10,9) e a David (2 Sm 4,10): no lamento por Saúl e por Jónatas, David aplica o verbo *bšr* na forma intensiva no primeiro membro de 2 Sm 1,20, mas o seu paralelismo com «alegrar-se» e «exultar» mostra que os filisteus não-de ter considerado a notícia como uma boa mensagem. Cf. O. SCHILLING, «*bšr*», 314.

¹⁹⁰ Na sequência de 2 Sm 18,1-19,9, o termo «filho» surge doze vezes, e a terminologia evangélica comparece com idêntica frequência. O. SCHILLING, «*bšr*», 314, afirma que o uso da terminologia evangélica neste episódio da notícia sobre a morte de Absalão «é importante para determinar o significado bíblico» dessa mesma terminologia.

¹⁹¹ Versão inspirada na BJ.

¹⁹² Muito semelhantes a estas «boas novas de ventura» (Is 52,7), que possuem a garantia da palavra criadora de Deus (40,8), encontramos também o último trecho (esp. o v. 9) do poema inaugural do Livro da Consolação de Israel (40,1-11), bem como Is 61,1-2, onde a figura messiânica do profeta surge caracterizada como *ungido* com o Espírito e enviado a levar a *boa nova* aos pobres. Cf. O. SCHILLING, «*bšr*», 315; R.E. WATTS, «Consolation or Confrontation?», 34.

«Deus». De notar que o oráculo citado surge numa secção (49-55) em que a linguagem salvífica exprime o tema do novo êxodo¹⁹³, uma secção na qual ocupa lugar central a figura do Servo, cujo quarto e último cântico (Is 52,13-53,12) comparece logo no passo seguinte.

Importa salientar que o excerto do oráculo de Deutero-Isaías comunga com o excerto de 2 Sm 18 os seguintes aspectos:

a) com a derrota de Absalão, David reina em Israel, *vitioso* sobre os rivais de sua casa; com a queda da Babilónia, Deus reina em Israel sobre as nações, *vitioso* sobre os outros deuses¹⁹⁴;

b) usado num contexto mais profano como o da História Deuteronomística, ou mais religioso como o de Deutero-Isaías, o vocabulário *evangélico* indica invariavelmente factos que prenunciam uma mudança decisiva na história da salvação: o anúncio da morte de um descendente davídico (Absalão) e a entronização definitiva da figura *messiânica* de David; o anúncio da salvação e do reinado de Deus, a consumarem-se também graças à intervenção de uma figura *ungida*¹⁹⁵.

Evangelho de Jesus, ungido filho de Deus

No passo central do evangelho (8,34-9,1) – logo a seguir à confissão messiânica de Pedro (8,29: «Tu és o *ungido!*») e ao primeiro anúncio da Sua paixão, morte e ressurreição (8,31), e antes do passo sobre a transfiguração, no qual o Pai revela a glória do Filho (9,7: «Tu és o meu *filho amado*») – Jesus chama a Si a multidão e os discípulos para lhes ensinar que:

Quem quiser *salvar* a sua vida, há-de perdê-la; mas, quem perder a sua vida por causa de *mim e do evangelho*, há-de *salvá-la*. [...] Pois quem se envergonhar de *mim* e das *minhas palavras* [...] também o *Filho* do Homem se envergonhará dele, quando vier na glória de *seu Pai* (Mc 8,34-35.38).

Não será um acaso que, justamente no passo inicial, e em outro da secção central do mesmo evangelho, a voz do evangelista e a de Jesus se correspondam¹⁹⁶. Com efeito, ao sintagma «evangelho de Jesus» (1,1a) correspondem em 8,35.38 os sintagmas onde se lê «mim e o evangelho» / «mim e [d]as minhas palavras». A confirmar estes contactos está o facto de o

¹⁹³ Is 49,6.8; 51,6.8; 52,7.10.

¹⁹⁴ Em Deutero-Isaías (40,9 bis; 41,27; 52,7) o «arauto de boas novas» refere-se sempre à vitória do Senhor e ao início da salvação. Culminará em Is 61,1 esta tendência de intensificar o significado do termo *bśr* como mensagem de vitória divina com uma *nuance* salvífica: o profeta «ungido» pelo «espírito do Senhor» interpreta a sua missão como a de alguém enviado a «levar a boa nova aos pobres», um anúncio em que o próprio Senhor que envia está presente e activo na Sua palavra proclamada. É provável que ao anunciar «a boa nova de Deus» e do «Reino de Deus» (Mc 1,14-15; Mt 4,23) e ao citar Is 61,1 (Lc 4,18-19), Jesus se baseasse no verbo depoente da LXX (εὐαγγελίζεσθαι) para formar a palavra-chave «evangelho». Cf. O. SCHILLING, «*bśr*», 316.

¹⁹⁵ Ver Is 42,1; 61,1. Cf. R. FABRIS, «Vangelo», 1626. A par de textos como o do fim trágico de Absalão, estas promessas contidas em Isaías (40,9-10; 52,7-8; etc.) é que constituem o verdadeiro quadro de referência da linguagem “evangélica” e do seu “anúncio” em Marcos (e em Paulo). Cumpre-nos, assim, rejeitar – com Standaert, I, 77-78 (n. 2) – a sugestão de quem, partindo de elementos comuns ao início do evangelho de Marcos e a textos acerca do culto ao imperador (p.e. a célebre “Inscrição de Priene” do ano 9 a.C.: «o dia de nascimento do deus [Augusto] foi para o mundo o *começo das boas notícias* que, graças a Ele, têm sido anunciadas»), afirma que Marcos e os seus leitores romanos contrapõem intencionalmente Cristo a César, ambos os quais se apresentam como “evangelho” para os homens. Cf., nesta linha, G. FRIEDRICH, «εὐαγγέλιον», 724-725; Focant, 60.

¹⁹⁶ A correspondência dá-se inclusivamente ao nível da própria forma: tais sintagmas estão em relação retórica com «filho» (1,1b; 8,38). Para a composição do passo (Mc 8,34-9,1) em que se insere o texto seleccionado supra, cf. A.J.R. MUTHIAH, *Jesus - Giver of Life*, 188.

verbo «salvar», reiterado por Jesus em 8,35, evocar precisamente o significado do nome «Jesus» - i.e. «o Senhor salva/é salvação». Finalmente, este passo da subsequência central do evangelho (8,27-9,13) situa-se naquela mesma unidade em que Jesus, «messias» e «filho de Deus» (8,29; 9,7), anuncia pela primeira vez que o Seu caminho vai conduzi-lo à morte. Deste modo, pela boca do próprio Jesus no centro do evangelho é globalmente convocada a narrativa da Sua Paixão e Morte como «o messias, o Filho do Deus Bendito» (14,61-62), enriquecendo-se o contexto do primeiro passo (1,1) também com essa narrativa situada no extremo oposto do evangelho.

..., *ungido esperado*

No centro do evangelho está a pessoa de Jesus de Nazaré, o messias de Israel. Ora, no AT, o termo correspondente a «ungido» (“messias”, “cristo”) pode referir-se ao profeta ou ao sacerdote, mas é aplicado sobretudo ao rei, para evocar o rito da sua entronização e a recepção dos dons necessários (entre esses o do espírito divino) ao exercício das funções régias de mediação entre o Senhor e o povo da Aliança. Aplicado ao rei davídico em sentido metafórico, o termo iria fomentar de forma consistente a escatologia e a esperança judaicas¹⁹⁷. A partir do período exílico, “ungido” passou a ser também o sumo-sacerdote, chamado a exercer funções de governação da comunidade nacional¹⁹⁸. Na literatura judaica da época de Jesus e das primeiras comunidades cristãs, o termo «ungido» podia referir uma figura régia, sacerdotal ou

¹⁹⁷ Cf. 1 Rs 19,16; Sl 105,15. Mediante o rito da unção com azeite (cf. Jz 9,8), o rei era investido pelo espírito de Deus com os mais altos dons divinos para exercer a função de agente de Deus em Israel (Saúl: 1 Sm 9,19; 10,1.10; 16,13. David: 2 Sm 2,4; 5,3. Salomão: 1 Rs 1,39). Deste modo, o rei tornou-se “o ungido do Senhor” (2 Sm 19,21[22]), uma figura sagrada que, a partir do oráculo de Natan sobre a perene aliança divina com a dinastia de David (2 Sm 7,12-16; cf. Sl 132,17), passou a ser objecto da esperança de Israel e merecedor de um respeito religioso (1 Sm 24,7.11; 26,9.11.23; 2 Sm 1,14.16). Espelha-se na vida e na fé de Israel esta importância do messias-rei: a sua unção é sinal de preferência divina (Sl 45,8), que o torna *filho* adoptivo do Senhor (Sl 2,7; cf. 2 Sm 7,14) e detentor da protecção de Deus (Sl 18,51; 20,7; 28,8), pelo que seria vão revoltar-se contra ele (Sl 2,2). Daí a grande humilhação e a prova de fé que o exílio significou: o ungido do Senhor, feito cativo pelos pagãos, parecia ter sido rejeitado por Deus (Lm 4,20; Sl 89,39.52) para sempre (mas cf. Zc 6,9-14); não admira, por isso, que Deutero-Isaías considere o rei estrangeiro Ciro da Pérsia “ungido” por Deus para a missão de acabar com o exílio de Israel (Is 45,1). É, pois, a partir do exílio que o messianismo se desenvolve nas promessas dos profetas, e é com base nessas que os salmos sobre o rei passam a ser entoados na perspectiva das promessas profetizadas (cf. Sl 2; 17 e 18). Em toda essa literatura bíblica, a figura régia é colocada ao mesmo nível dos antigos reis de Israel, e é acentuada a dimensão política do seu ministério, que envolve a supressão do jugo estrangeiro sobre Israel e a inauguração de uma era de paz mundial, prosperidade e cumprimento da vontade de Deus (p.e. Is 9,1-7; 11,1-10; Jr 23,5-6; Mq 5,2-4; Zc 9,9-19). Cf. P.E. BONNARD – P. GRELOT, «Messiah», 354-356. F. HAHN, *The Titles of Jesus*, 136, ressalva que, nas profecias do AT (exceptuando Am 9,11-15), a noção de Messias nunca inclui uma recriação da monarquia; mesmo assim, a expectativa messiânica nunca se desligou da ideia da realeza. Coube à literatura judaica pós-bíblica, às tradições rabínicas e ao NT dar o passo de designar com o título messiânico o rei vindouro. À expectativa de um rei davídico “ungido” que há-de vir, os círculos de Qumran acrescentam, na esteira de Zc 3,6-8; 4,13-14; 6,9-13, uma segunda expectativa: a de um sacerdote ungido da linha de Aarão. Para a seita qumrânica, aliás, esta segunda figura messiânica é que é a mais importante. Cf. Marcus, II, 1104-1107; Collins, 53-64.

¹⁹⁸ Essa necessidade é considerada originária de Aarão (Ex 29,7; 30,22-33; cf. Sl 133,2) e por isso extensível a todos os sacerdotes (Ex 28,41; 30,30; 40,13.15), mormente ao sumo-sacerdote, doravante considerado sacerdote-ungido (Lv 4,3.5.16; 6,22[15 TM]; 2 Mac 1,10), ou mesmo apenas “messias”, como se de um rei à maneira antiga se tratasse (Dn 9,25). Em certos textos proféticos, a realeza e o sacerdócio andam estreitamente associados à escatologia (Jr 33,14-18; Ez 45,1-8; Zc 4,1-14; 6,13). Será a partir deste núcleo de textos que posteriormente no *Testamento dos 12 Patriarcas* e em Qumran se anunciará a vinda de dois messias: um messias-sacerdote com mais altas funções, e um messias-rei com funções mais temporais. Cf. P.E. BONNARD – P. GRELOT, «Messiah», 355.

mesmo profética¹⁹⁹. Na esteira sobretudo das profecias messiânicas de Isaías, o que o NT realça no «ungido» esperado é justamente a sua dimensão espiritual, que O aproxima dos profetas²⁰⁰. É assim que o NT, ao aplicar a Jesus o título «ungido», não só confirma o nexos profundo entre a pessoa de Jesus e o cumprimento da esperança milenar do povo judeu, como também projecta nesse termo a luz de uma revelação estampada nas palavras e na história de Jesus, onde se destaca o facto inédito do seu sofrimento e morte²⁰¹. A esperança messiânica consumada em Jesus confunde-se, assim, com a esperança do profeta escatológico prometido no final do êxodo:

O Senhor, teu Deus, suscitará no meio de vós, dentre os teus irmãos, um profeta como eu [Moisés]; a ele deves escutar. [...] O Senhor disse-me [...]: «Suscitar-lhes-ei um profeta como tu, dentre os seus irmãos; porei as minhas palavras na sua boca» (Dt 18,15.18).

Pronunciadas no momento em que Deus dá instruções a Moisés para partir e conquistar a Terra prometida, estas palavras aplicam-se antes de mais ao sucessor de Moisés, Josué, que conduziu o povo à Terra, sendo também o primeiro dos profetas no cânone dos “Profetas Anteriores”. O NT indica em que medida este oráculo era lido em chave messiânica, quando Pedro (Act 3,22) e Estêvão (7,37) o citam para demonstrarem que «Deus cumpriu o que antecipadamente anunciara pela boca de todos os profetas» (3,18) ao enviar a Israel «o *Messias Jesus*» (3,20)²⁰².

..., *ungido rejeitado*

O termo «ungido» aplicado a Jesus em sentido absoluto só reaparece a partir da secção central do Evangelho, primeiro na confissão de Pedro («Tu és o *Ungido!*» - 8,29) e, depois, em vozes diversas que culminam neste misto de confissão irónica e de cepticismo dos sumos sacerdotes e dos escribas perante o crucificado²⁰³:

Salvou os outros mas não pode salvar-se a si mesmo! ³²*O Messias*, o Rei de Israel?
Desça agora da cruz para nós vermos e acreditarmos! (Mc 15,31-32)²⁰⁴

¹⁹⁹ Cf. Collins, 64.

²⁰⁰ Em particular, Is 11,1-10; 61,1-3 (Lc 4,16-22).

²⁰¹ À luz do que se sabe sobre a noção de messias no séc. I, o título e o conceito do messias-rei não podia ser aplicado a Jesus, porquanto o messianismo judaico não oferecia qualquer possibilidade de associar o destino terreno de Jesus (de derrota e de morte) a um título de exaltação e de triunfo como é o de messias. Na noção do NT sobre o messias sofredor, verifica-se, portanto, uma alteração profunda do messianismo judaico; a melhor explicação será certamente a que afirma na própria autocompreensão de Jesus a Sua identificação com a figura deuterio-isaiana do Servo do Senhor interpretada em chave messiânica. Cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus*, 147-149; R.E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, 160.

²⁰² Do mesmo modo, o quarto evangelho supõe a referência ao oráculo de Dt 18 nas três vezes em que menciona «o profeta» (Jo 1,21.25; 7,40; cf. 5,46; 6,14). Tanto em Jo 1,21-22, como em 7,40-41.52 se verifica a simultaneidade dos títulos «o profeta» e «o ungido». Cf. M.-É. BOISMARD, *Moses or Jesus*, 6-8.

²⁰³ O termo aparece sete vezes ao longo do evangelho (1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 13,21; 14,61; 15,32). Encontram-se ainda expressões sinónimas, como «filho de David» (10,47.48; 12,35-37: «ungido» em relação com «filho de David») e «rei dos judeus» (15,2.9.12.18.26). Marcus, II, 1104-1105, observa que, tal como para o NT, para a maioria dos judeus do século I (incluindo a seita de Qumran) a aplicação do termo “ungido” em sentido absoluto evocava sobretudo uma figura davídica, que vinha muitas vezes associada – aqui em oposição ao NT (mas cf. Act 1,6; Ap 19,11-21) – à noção de êxitos militares.

²⁰⁴ Versão a partir de Marcus, II, 1039.

Salienta-se, assim, no início do evangelho, na secção central e na Paixão, esta mesma aplicação do termo «Ungido» a Jesus e, a partir da secção central em diante, a sua conexão com o sofrimento.

... e filho de Deus condenado à morte

Jesus, o «ungido» profeta escatológico, é também declarado «filho de Deus». Além da cena pós-baptismal (1,10-11) e do contexto bíblico que lhe corresponde, importa salientar desde já que esta dupla caracterização de Jesus é replicada no intratexto: ora em tom confessional, na sequência central do evangelho (Pedro, de um lado, e a voz celeste, de outro); ora em tom incriminatório, na Paixão²⁰⁵. Aqui, na cena do Sinédrio, o diálogo do Sumo-sacerdote com Jesus merece particular atenção, porquanto articula o nome de Jesus com os títulos – «ungido», «filho de Deus», e implicitamente «o profeta» – com que Marcos O identifica desde o início:

O Sumo-sacerdote voltou a interrogá-lo: «És Tu o *Messias*, o *Filho do Deus Bendito*?»

⁶²Jesus respondeu: «Eu sou. E vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poder e vir sobre as nuvens do céu.»

⁶³O Sumo-sacerdote rasgou, então, as suas vestes e disse: «Que necessidade temos ainda de testemunhas? ⁶⁴Ouvistes a blasfémia! Que vos parece?» E todos sentenciavam que Ele era réu de morte. ⁶⁵Depois, alguns começaram a cuspir-lhe, a cobrir-lhe o rosto com um véu e, batendo-lhe, a dizer: «*Profetiza!*» E os guardas davam-lhe bofetadas. (Mc 14,61-65)

Ao leitor não deveria escapar que, na boca das autoridades judaicas, estes títulos aplicados a Jesus são como que termos “performativos”, pois uma vez proferidos pelas autoridades decorre deles a necessidade de Lhe ser infligido o castigo do sofrimento físico e da morte preconizado pela Lei. Voltaremos a este ponto no âmbito do Contexto Bíblico de Mc 1,10-13 e 1,14-15²⁰⁶.

4. INTERPRETAÇÃO

No início do Evangelho: a Palavra de Jesus, filho de Deus

O evangelho é antes de mais *acontecimento histórico* centrado em Jesus de Nazaré, na Sua pessoa e na Sua palavra. Mas a origem primordial de Jesus não se esgota na terra, no tempo, na sua humanidade histórica. O Seu início encontra-se no próprio Deus Criador, Pai Eterno (1,11) e fonte do evangelho por Ele anunciado (1,14). Filho de Deus, Jesus revela o Deus Eterno, a tal ponto que recebê-LO significa receber Aquele que O enviou²⁰⁷. Dessa intersecção do Eterno com a História, em Jesus e no Seu evangelho, é *testemunha* e *mensageiro* o evangelista São Marcos.

²⁰⁵ Mc 8,29; 9,7; 14,61; 15,32.39.

²⁰⁶ Os contactos intratextuais entre estes termos aqui aplicados a Jesus e a narrativa da descida do Espírito e da revelação celeste sobre o «filho amado» *de Deus* (1,10-11), indicam, por seu lado, a necessidade de cruzarmos com a complexa rede de intertextualidade espelhada em Mc 1,10-11 os elementos de contexto bíblico que vamos em seguida apresentar.

²⁰⁷ Mc 9,37; cf. 1,2. J.R. DONAHUE, «A Neglected Factor», 581, sublinha esta intersecção em Marcos de *crístologia* com *teologia*, quando verifica que «[uma] análise geral do modo como Jesus fala de Deus [...] indica que Jesus fala com autoridade nas vezes de Deus [*for God*] e apela à recta compreensão pelo auditório da revelação de Deus na Escritura».

Testemunha da génese do evangelho em Jesus e das origens de Jesus em Deus, o evangelista ecoa, desde a primeira linha do seu texto, além da voz terrena do filho de Deus, também a voz celeste do próprio Deus revelando-O como Seu filho amado (1,11; 9,7). É no derradeiro momento da vida de Jesus, que plenamente se revela o mistério da Sua relação filial com Deus, um mistério ao qual, doravante, tanto judeus como gentios podem aceder. Como que anunciando programaticamente o testemunho do centurião (15,39), Marcos aplica a Jesus o mais elevado predicado de que dispunha, mas depurando-o do sentido profano corrente e enxertando-lhe de algum modo, já desde o início, o seu conteúdo final (e desconcertante) que só será revelado na Paixão do Filho²⁰⁸.

Enquanto *mensageiro*, o que o evangelista proclama é o evangelho do filho de Deus. Na sincronicidade da sua obra literária, originariamente destinada a comunidades proto-eclésiásticas concretas, Marcos dirige-se também a um auditório potencialmente universal de recepção, convocando-o a entrar no início do evangelho para o conduzir à verdadeira fonte de toda a palavra, num caminho de retorno – o mesmo é dizer: “de conversão” – a Deus Criador que Se lhe autocomunica em Seu filho, Jesus de Nazaré.

No centro do evangelho: Jesus, o ungido de Israel

Qual nova Arca da Aliança, *Jesus* “contém” a presença de Deus entre o Seu povo. Dessa certeza se faz arauto o próprio evangelista logo a abrir a sua obra, conforme indica o facto de o nome próprio do Jesus histórico surgir destacado ao centro e em relação imediata com o título «ungido», como que encriptando no simples onomástico o Seu significado histórico-salvífico *para* Israel. Por si mesmo, portanto, o nome teofórico do Nazareno já O apresenta, ainda que discretamente, como lugar privilegiado do encontro de Deus salvador com o povo a resgatar. Conjugado com a ressonância “salvífica” do nome “Jesus”, o facto de Marcos o trazer para o centro do passo inaugural do evangelho revela bem a intenção de, em coro com a Igreja dos primórdios, venerar o nome de Jesus como nome santíssimo, «nome que está acima de todo o nome», diante do qual «se não-de dobrar todos os joelhos» e ao qual «toda a língua há-de confessar como Senhor» (Fl 2,9-11)²⁰⁹.

Simultânea à exaltação do nome de Jesus neste início do evangelho é a confissão de fé, por parte do evangelista, nAquele em quem o seu auditório pode definitivamente depositar a sua esperança de salvação. Doravante, a verdadeira mediação entre Deus e o povo da Aliança dá-se em Jesus, e no evangelho de que Ele é portador para Israel e todo o mundo. A Sua unção – comparável, conforme veremos, não à do rei davídico, mas à de Moisés e dos grandes profetas de Israel – é-Lhe directamente conferida pelos Céus (1,10) e, tal como nas origens de Israel, ela traduz uma dependência radical de Deus, sendo-Lhe conferida em função da mediação pela palavra e ordenada à conversão e à fé (1,15). No Messias Jesus encontrará Israel o cumprimento da promessa acerca do profeta escatológico como Moisés, e no «evangelho de

²⁰⁸ Mc 14,61; 15,39. Conclusões similares, na linha da Crítica da Redacção, em J.R. DONAHUE, *Are You the Christ?*, 89-91; e mais recentemente, na linha da Análise Narrativa, Focant, 585.

²⁰⁹ Cf. Is 46,23; Rm 14,11. Mc 1,1 e Mt 1,1 distinguem-se de Lucas e João em trazerem o nome de Jesus para o primeiro passo do evangelho. Sem entrarmos aqui na discussão sobre a antiguidade de Fl 2,6-11 de que se faz eco Mc 1,1 (e, de modo geral, a himnologia do NT, como p.e. Ef 2,14-16; Cl 1,15-20; 1 Tm 3,16; Hb 1,3; 1 Pe 3,18-22), registamos-lhe a importância enquanto testemunho do profundo e insólito desenvolvimento da cristologia neotestamentária (funcional, i.e. Jesus *pro nobis*; e também ontológica, i.e. Jesus *in se*, pré-existente em Deus) já em curso na segunda década cristã! Cf. J. DUPUIS, *Who Do You Say that I Am?*, 68-69.

Jesus» o anúncio da consumação do êxodo do povo do Senhor, que culminará na vitória definitiva sobre os seus inimigos e na soberania do Messias Jesus sobre todo o Israel.

A intriga do evangelho mostrará ao ouvinte/leitor em que medida a condição messiânica de Jesus (11,10) é de molde a excluir o messianismo político-militar, tipificado de modo paradigmático em Absalão. Ao contrário do primogénito de David, Jesus alcançará o «primeiro lugar» em Israel abdicando da força das armas (14,48) e trilhando o caminho do serviço e da auto-entrega pela multidão (10,42-45). O caminho messiânico de Jesus culminará numa morte ignominiosa, i.e. “suspenso” na cruz. Porém, ao contrário da morte ignominiosa do seu antepassado davídico, que também morrerá “suspenso” numa árvore, a morte de Jesus será em obediência filial à vontade de Deus Pai (14,36), e não como acidente de percurso no quadro de uma rebeldia tendente a usurpar o trono paterno. A Sua morte na cruz – como transgressor da Lei (15,28) – só é ignominiosa aos olhos humanos (15,32); aos olhos de Deus, ela exprime o mistério da entrega amorosa do messias-filho para a redenção escatológica do povo do Senhor.

O *kerygma* de Marcos como (re)início do cânone?

Não é lance fortuito de escrita esta primeira linha do evangelho de Marcos. Se o termo “início” convoca o “início dos inícios” (Gn 1,1), a primeira letra desse termo, que coincide com a primeira do alfabeto grego, parece vincar um reinício da Escritura e da revelação divina com estatuto de anterioridade relativamente ao próprio Génesis²¹⁰. Os seus escassos seis termos, saturados de ressonâncias bíblicas e destacados numa posição retórica ímpar, têm assim uma função dupla.

Em primeiro lugar, uma função *querigmática*, porquanto através deste *início discursivo* o evangelista testemunha o significado histórico-salvífico de Jesus, que indiscutivelmente acompanhará e influenciará a compreensão pelo auditório do resto da *narrativa* evangélica²¹¹.

Em segundo lugar, uma função *canónica*, que convém agora salientar. Na medida em que o testemunho inaugural de Marcos acerca de Jesus é um testemunho escrito, Marcos reivindica para o protagonista do evangelho um estatuto cimeiro no contexto das próprias Escrituras. Sendo apresentado como filho de Deus, i.e. equiparável de algum modo ao próprio Deus da Aliança, Jesus de Nazaré e a revelação de que Ele é portador surgem logo desde o início em diálogo com a pessoa e a revelação de Moisés. Um «evangelho de Jesus» por escrito significa, portanto, redesenhar, ampliar, e reinterpretar o cânone das Escrituras à luz do acontecimento-

²¹⁰ Em comparação, recordemos que os rabinos salientavam no termo hebraico com que a Bíblia abre (*b^erešit*, «no início») o facto de o termo dizer o início servindo-se da *segunda* letra do alfabeto hebraico (o *bet*), indicando desse modo que o relato é secundário relativamente àquilo que nele se relata; com efeito, ninguém é capaz de assistir ao início das coisas. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 129.

²¹¹ Na esteira de W. Wrede (*Das Messiasgeheimnis*), R.M. FOWLER, *Let the Reader Understand*, 19-20, interpreta a função de Mc 1,1 como *irónica*, relacionando-a com o tema do “segredo messiânico”. Ao longo da narrativa, os momentos de confusão, segredo e incompreensão acerca da identidade de Jesus (p.e., a incapacidade dos discípulos em 8,4.14-21, a teoria de Marcos sobre as parábolas em 4,11-13, e o final abrupto do evangelho em 16,8) proporcionarão ao auditório a percepção da «incongruência entre a confusão acerca de quem é Jesus na narrativa e a relativa clareza acerca de quem é Jesus no espírito do narrador. [...] No evangelho de Marcos, Jesus é indiscutivelmente o Messias, mas na narrativa ninguém parece ser capaz de entender isso de forma adequada» (*ibid.*). Nesta mesma linha, observa J. CAMERY-HOGGATT *Irony in Mark's Gospel*, 93, que, apesar de «para o leitor do evangelho não se colocar a questão do Segredo Messiânico», o facto é que o próprio leitor não escapa à ironia conexas com o facto de este início do evangelho lhe proporcionar um conhecimento privilegiado acerca do significado de Jesus; essa ironia aqui em causa é a de «o próprio leitor poder ter partido [para a leitura do evangelho] com expectativas inadequadas ou inapropriadas».

Jesus. AT e «evangelho» constituem ambos “cânone”, i.e., aquela área literária bem determinada que permite escutar a palavra de Deus e responder-Lhe. Longe de o «evangelho» reabrir o cânone à custa do silenciamento do AT, o testemunho do AT é não só mantido na sua unicidade, como também aprofundado enquanto revelação divina, e reforçado enquanto testemunho sobre o messias de Israel. Se a história de Deus *com* Israel, marcada por uma expectativa sempre crescente, de que dá testemunho o coro de vozes do AT, converge para a sua realização plena em Jesus, conforme testemunha o «evangelho», isso significa que o cânone bíblico não se encerrara com o último profeta canónico e que o ingresso da palavra de Deus no nosso mundo espaço-temporal ainda não era pleno²¹².

Ao leitor de Marcos não é indiferente, por outro lado, cair na conta de que está perante um texto caracterizado como «evangelho», i.e. um texto caracterizado pela ambiguidade acerca da missão e destino do Nazareno. Marcos apresenta-O como messias de Israel e filho de Deus. Todavia, o leitor sabe que o testemunho de Marcos é filtrado pela experiência pós-ressurreccional da Igreja nascente, que anunciava um messias rejeitado pelo Seu próprio povo mas acreditado junto de Deus como Seu filho. Um messias filho de Deus que só se revelou tal no fim de uma carreira típica como *profeta* de Israel. Alertado pois de forma ainda implícita, desde o início do evangelho, para o desfecho trágico da carreira *profética* do messias de Israel, o auditório de Marcos parte para o resto do evangelho com um desafio: o desafio de, por entre os sobressaltos expectáveis num texto de tipo “evangélico” (i.e. acerca do destino de uma figura escatológica de “messias” e de “filho”), deixar-se guiar pela esperança alimentada pelos profetas acerca do messias-profeta e pela certeza já vivida que Marcos e a Igreja nascente lhe testemunham acerca do significado trans-histórico do messias Jesus.

²¹² Cf. G. von RAD, *Old Testament Theology*, 329; B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 720-722.

CAPÍTULO II

SEGUNDO PASSO

O profeta enviado à frente do Senhor é João (1,2-8)

1. TEXTO

²Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ·

ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου·

³φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·

ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,

⁴ἔγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν. καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἔξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. ⁵καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφύν αὐτοῦ καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. ⁷Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων·

ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.

⁸ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

²Conforme está escrito em Isaías, o profeta:

«Eis que envio o meu anjo adiante de ti, o qual irá construir o teu caminho!»

³Voz do que brada no deserto:

“Preparai o caminho do Senhor, direitas fazei as Suas veredas!”»,

⁴surgiu João a baptizar no deserto e a anunciar um baptismo de conversão para o perdão dos pecados. ⁵E saía para ele toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos, e eram baptizados por ele, no rio Jordão confessando os seus pecados. ⁶E João estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre. ⁷E anunciava dizendo:

«Está a chegar o mais forte do que eu depois de mim, a quem não sou capaz de, inclinado, desatar a correia das suas sandálias.

⁸Eu baptizei-vos com água; Ele, porém, baptizar-vos-á com o Espírito Santo».

1.1 CRÍTICA TEXTUAL

ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ (2a)

Na introdução das citações (2a), são três as variantes textuais: ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ («em o [livro de] Isaías, o profeta»)²¹³; ἐν Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ («em Isaías, o profeta»)²¹⁴; ἐν τοῖς προφήταις («nos profetas»)²¹⁵. A segunda variante, ao eliminar o primeiro artigo determinativo τῷ («o») indica que o considera supérfluo, configurando, por isso, uma tentativa de melhorar o estilo grego²¹⁶; o efeito do artigo é o de dar relevo específico ao carisma profético²¹⁷. A terceira variante decorre, provavelmente, do facto de a citação subsequente ser uma composição de diversos textos bíblicos (Ex 23,20; MI 3,1; Is 40,3). Mais abrangente, esta fórmula introdutória indica que a anamnese bíblica está escrita, não apenas «em Isaías», mas também «nos profetas»²¹⁸. Resta, portanto, como a mais plausível, a primeira variante, atestada pelas mais antigas testemunhas representativas dos tipos de texto Alexandrino e Ocidental. Constitui uma *lectio difficilior*, porquanto, além do facto de o texto de Isaías só aparecer efectivamente em 1,3, esta lição não harmoniza, nem a nível de estilo, nem a nível de conteúdo²¹⁹. É por esta ordem de razões que a grande maioria dos Autores adopta esta lição.

ἰδοὺ [ἐγώ] (2b)

Importantes testemunhas acrescentam um pronome pessoal enfático (ἐγώ, «eu»)²²⁰, que, no entanto, não é sustentado por diferentes tipos de códices antigos²²¹. Na esteira desta última tradição textual, também a análise retórica do membro em questão (2b) não favorece a inclusão de mais um pronome no mesmo membro, a par dos outros dois (μου, σου, «meu», «teu»). A inclusão do pronome afigura-se facilmente explicável como harmonização posterior com Mt 11,10 e com MI 3,1 (LXX). Actualmente, a *lectio brevior* é consensual.

τὴν ὁδόν σου [ἔμπροσθέν σου] (2c)

Algumas testemunhas acrescentam ἔμπροσθέν σου («adiante de ti»)²²². O facto de evocar literalmente a citação do mesmo texto profético em Mt 11,10 / Lc 7,2, permite concluir que esta lição, claramente minoritária e acomodatória, é uma harmonização posterior com os paralelos sinópticos (cf. Jo 1,23.30). O efeito deste acréscimo permite supor uma intenção

²¹³ ⋈ B L Δ 33. 565. 892. 1241. 2427 al sy^{p.hmg} co; Ir

²¹⁴ D Θ f¹ 700. l 2211 pc; Ir Or^{pt} Epiph. Lição preferida por: Collins, 133 («in the book of Isaiah the prophet»), sem contudo apresentar justificações; Ernst, I, 48; Hooker, 32 («in Isaiah the prophet»); cf. Pesch, I, 139.

²¹⁵ A W f¹³ 91 vg^{ms} sy^h (bo^{mss})

²¹⁶ Cf. A.M. BUSCEMI, «Critica Textus», 74.

²¹⁷ Cf. Trevijano-Etcheverría, 9.

²¹⁸ Cf. Metzger, 62; Marcus, 142; Guelich, 6. Para uma reconstituição das plausíveis circunstâncias desta «emenda posterior», veja-se a excelente síntese, com avaliação crítica, de Hooker, 35, em que a Autora pressupõe ter existido uma colectânea de *testimonia* (i.e., combinação de passos do AT utilizados pela Igreja dos primórdios).

²¹⁹ Cf. A.M. BUSCEMI, «Critica Textus», 74; Trevijano-Etcheverría, 9.

²²⁰ ⋈ A L W f^{1.13} 33 91 vg^{cl} (i.e., a edição clementina da Vulgata), sy^h sa^{ms} bo^{ms}; Or Eus

²²¹ B D Θ 28*. 565. 2427. l (i.e. leccionário bizantino) 2211 pc lat (i.e., a Vulgata e uma parte da Antiga tradição Latina) co; Ir^{lat}

²²² A f^{1.13} 33 91 ff² l vg^{cl} sy^h sa^{mss} bo^{pt}; Eus

apologética, designadamente, a de justificar profeticamente, com uma frase adicional, que João – vindo antes de Jesus, e portanto com um acrescido valor de antiguidade – é realmente inferior a Jesus²²³. Por esta ordem de razões, a *lectio brevior* é claramente preferível.

τὰς τρίβους αὐτοῦ (3c)

O pronome αὐτοῦ («suas») substitui a expressão τοῦ θεοῦ ἡμῶν («do nosso Deus») de Is 40,3, conservada por algumas testemunhas, num esforço de fidelidade ao texto profético²²⁴. A mesma interpretação cristológica que terá inspirado a acomodação do texto de Malaquias (LXX), mediante a variante τὴν ὁδόν σου («o teu caminho») pode ter estado na origem de uma adaptação do texto de Is 40,3. A variante é, na realidade, uma alteração acomodatória do texto do AT em função da interpretação marcana: «o Senhor» (3b) é Jesus, testemunhado por Marcos como o «ungido filho de Deus» (1b), e é ao endireitamento de «as Suas veredas» (3b) que João, o Precursor, exorta os homens²²⁵. A *lectio brevior* é consensualmente preferida.

ἐγένετο Ἰωάννης (4a)

Uma variante lê καὶ ἐγένετο («e aconteceu»)²²⁶, certamente no intuito de harmonizar com Mc 1,9, onde a mesma expressão vai comparecer. De algum modo, esta inserção posterior pressupunha que os versículos anteriores (1-3) formam uma unidade sintáctica, o que não é o caso, porquanto, como veremos, a unidade sintáctica que existe é entre 2-4.

βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ (4b)

No elenco dos mais delicados problemas textuais de Mc 1,1-15, ocupa o segundo lugar em importância, a seguir à lição «filho de Deus» (υἱοῦ θεοῦ, 1b), a dúvida sobre o artigo ὁ («o») anteposto ao verbo βαπτίζων («baptizando» ou «Baptista») no contexto do versículo 4. São quatro as variantes: 1. ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ («o que baptiza/Baptista no deserto e»)²²⁷; 2. ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ («o que-baptiza/Baptista no deserto»)²²⁸; 3. βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ («que-baptiza/Baptista no deserto e»)²²⁹; 4. ἐν τῇ ἐρήμῳ βαπτίζων καὶ («no deserto baptizando e»)²³⁰. Salta à vista que o paralelismo defeituoso entre ὁ βαπτίζων e καὶ κηρύσσω («e anunciando») faz da primeira variante uma *lectio difficilior*²³¹. Seduziria, pois, alvitrar que, no intuito de resolverem o problema, as três últimas variantes serão tentativas posteriores de facilitarem (cada qual a seu modo) a *lectio difficilior* original: as duas últimas omitindo o artigo

²²³ Cf. Trevijano-Etcheverría, 10.

²²⁴ D it; Ir^{lat}. No códice W e num manuscrito veterolatino, um copista acrescentou o texto de Is 40,4-8, como glosa à citação de Is 40,3, inspirado certamente no texto paralelo de Lc 3,4-6, que cita Is 40,4-5.

²²⁵ Cf. Trevijano-Etcheverría, 10.

²²⁶ ✕* W

²²⁷ ✕ L Δ pc bo

²²⁸ B 33 (892) pc bo^{mss}

²²⁹ A W f^{l. 13} 9l sy^h sa?

²³⁰ D Θ 28 700 lat sy^p

²³¹ Gundry, 43, pelo contrário, considera *lectio difficilior* a segunda variante, que por isso mesmo é de preferir. A tradução que propõe é elucidativa do seu argumento: «apareceu João – o que baptizava – no deserto, pregando um baptismo de arrependimento». Fica aqui por esclarecer, segundo Gundry, se a expressão ἐν τῇ ἐρήμῳ («no deserto») indica o lugar onde João baptizava o povo, ou o lugar onde João apareceu; baseando-se no v. 3, o autor inclina-se para esta segunda opção.

diante de βαπτίζων, a segunda omitindo a conjunção καί («e») diante de κηρύσσω²³². Com efeito, na quarta variante, distintas tradições textuais (Ocidental [D], Cesareiana [Θ 28] e siro-pechita) atestam a tentativa de eliminar o duríssimo semitismo subjacente a ἐγένετο ... καί («surgiu... e»), ao mesmo tempo que, mediante a colocação de ἐν τῇ ἐρήμῳ («no deserto») a preceder βαπτίζων («baptizando/Baptista») salientam mais claramente o cumprimento da profecia²³³. No mesmo sentido, que é o de facilitar a leitura, parece ir a terceira variante («baptizando/Baptista no deserto e»), porquanto a omissão do artigo ὁ antes de βαπτίζων permite unir sintacticamente os dois participios a ἐγένετο, de que resultam conjugações perifrásticas regulares. Em relação à segunda variante, representada por códices excelentes (B 33 e outros), que lê o artigo antes de βαπτίζων mas omite depois a conjunção καί, ela possibilita também uma leitura mais fácil; ὁ βαπτίζων configuraria assim um título de João, uma variante de ὁ βαπτιστής («o Baptista») ²³⁴, ao passo que o participio seguinte (κηρύσσω, «anunciando») poderia ser lido como sintacticamente ligado a ἐγένετο («surgiu»). O efeito semântico desta variante é importante: contra uma “imprópria” localização do ministério do Baptista *no deserto* (e não *nas águas do rio Jordão* – cf. 1,5.8.9.10), localização essa que transparece da terceira e da quarta variante, a segunda variante evita o problema, ao mesmo tempo que harmoniza Mc 1,4 com Mc 6,14.24, onde o mesmo título – “o Baptista” – é aplicado a João.

Não faltam, pois, razões de crítica externa e interna para nos levarem a crer que, por um lado, as três últimas variantes serão meras tentativas de tornar o texto mais legível aos leitores “ocidentais”, e que, por outro lado, o texto da primeira variante será realmente “original”, enquanto *lectio difficilior*. Esta decisão, no entanto, está longe de ser consensual²³⁵.

Estamos em crer que são duas as razões em virtude das quais a terceira variante («baptizando/Baptista no deserto e») pode ser a original. Antes de mais, deve-se observar que 1,4 corresponde à primeira vez em que este evangelho refere a actividade de João e, designadamente, a acção contínua de «baptizar» (indicada pelo participio βαπτίζων), que iria granjear-lhe o título por que a história cedo passou a designar o «Baptista» (ὁ βαπτίζων / ὁ βαπτιστής). Por outro lado, o critério da maior regularidade da composição, proposto pela análise retórica, pode também aqui ser aplicado, desta vez com o fim de considerar a possibilidade de o artigo ὁ ser um acrescento posterior, presente em testemunhas com a importância e a antiguidade do Códice Sinaítico (primeira variante) e do códice Vaticano (segunda variante), ambos do século IV²³⁶. A ser verdade tal suposição, o testemunho do códice Alexandrino, também ele dos mais respeitáveis pela sua antiguidade (séc. V), apareceria, algo

²³² Cf. Focant, 61.

²³³ Cf. A.M. BUSCEMI, «Critica Textus», 75; Guelich, 16; Collins, 133.

²³⁴ Cf. Metzger, 62. Enquanto título, o participio precedido de artigo (ὁ βαπτίζων, «o que baptiza») na função de aposto ao nome de João, é atestado unicamente por Marcos (1,4; 6,14.24). Por seu lado, ὁ βαπτιστής («Baptista») comparece também em Marcos (6,25; 8,28), nos outros sinópticos (designadamente, no paralelo de Mc 1,4, que é Mt 3,1, e também em 11,11.12; 14,2.8; 16,14, 17,13; cf. Lc 7,20.33; 9,19).

²³⁵ Conforme atesta o facto de NA²⁷ incluírem o artigo dentro de parênteses, bem como a indicação de uma grande divisão no seio do Comité Editorial do Grego do Novo Testamento (cf. Metzger, 62). Esta divisão atenua-se entre os comentadores mais recentes, que preferem ler βαπτίζων («que baptiza») como título de João. Cf. Donahue-Harrington, 59.61; Gundry, 36; Guelich, 16; Hooker, 33; Focant, 61; Pesch, I, 140; Ernst, I, 48; Gnllka, I, 52. Marcus, 149, na esteira de comentários mais antigos, como os de Lohmeyer, 13 (n.1) e Cranfield, 40, refere a terceira variante («baptizando no deserto e»).

²³⁶ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 509-520, propõe exemplos elucidativos de um trabalho conjunto – a fomentar – entre a análise retórica bíblica e a *critica textus*.

surpreendentemente, como a lição original²³⁷. Na verdade, conforme acima notámos, a ausência do artigo antes de βαπτίζων permite unir sintacticamente a ἐγένετο Ἰωάννης («surgiu João») os dois participios (βαπτίζων .../ καὶ κηρύσσων ...). Resulta, assim, um segmento trimembre em forma ABB'. Sem aparentemente configurar uma *lectio difficilior*, ou sequer uma *lectio brevior* (já que mantém a conjunção καί), esta lição tem uma dupla vantagem: a de ser consentânea com o contexto imediato (que é 2-4), e a de explicar, até certo ponto, as duas primeiras variantes²³⁸. Por esta ordem de razões, a que acrescentamos a observação de que nenhuma das quatro variantes compromete seriamente o sentido geral do passo (2-4), não consideramos o artigo como elemento integrante do texto.

πάντες καὶ ἐβαπτίζοντο (5bc)

No intuito de corrigirem a hipérbole segundo a qual *todos* os habitantes da Judeia e de Jerusalém reconheceram a missão do Baptista e submeteram-se ao seu rito baptismal, algumas testemunhas alteram a ordem dos termos em Mc 1,5. À lição mais atestada (πάντες καὶ ἐβαπτίζοντο, «todos e eram batizados») sucedem, assim, as variantes: 1. καὶ ἐβαπτίζοντο πάντες («e eram batizados todos»)²³⁹; 2. καὶ πάντες ἐβαπτίζοντο («e todos eram batizados»)²⁴⁰. Em regra, as variantes revelam-se reverentes da integridade da tradição textual resenhada na hipérbole de Mc 1,5, ao ponto de se limitarem a abrir caminho a uma interpretação mais realista²⁴¹. O efeito de alterar a ordem das palavras é o de se subentender que *só* foram batizados *aqueles* que acudiram a João, e não *todos*²⁴². Acresce que, conforme iremos verificar através da análise retórica, a lição maioritária conserva o quiasmo existente na frase πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες («toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos», 5ab).

ὅπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ (5 cd)

Um revisor antigo, ciente de que qualquer cristão saberia a partir do AT que o Jordão é um rio da Palestina, omite a palavra ποταμῷ («rio»)²⁴³. Contudo, esta precisão, além de visar suprir aparentes lacunas de conhecimento geográfico na comunidade destinatária deste evangelho,

²³⁷ Se é certo que, em relação aos evangelhos, este códice (A) corresponde ao mais antigo exemplo de texto do tipo Bizantino, convém reconhecer que ele é geralmente considerado uma forma de texto inferior. Cf. B.M. METZGER, *The Text of the New Testament*, 47.

²³⁸ Na verdade, todos os códices da primeira, terceira e quarta variantes suportam καί como lição original, contra a sua omissão nos códices da segunda variante.

Afirmar esta proposta à luz do contexto imediato não nos impede de reconhecer que, conforme acima demos conta, ao nível do contexto geral do evangelho, Marcos refere o título “Baptista” quer através de [ὁ] βαπτίζων («[o] que baptiza/Baptista»: Mc 6,14.24) quer através do título alternativo: ὁ βαπτιστής («o Baptista»: Mc 6,25; 8,28). A nossa proposta de considerar que em Mc 1,4 o artigo [ὁ] seguido do participio βαπτίζων tem sentido verbal («baptizando», i.e., descreve o ministério baptismal de João), e não sentido titular, é reforçada pela utilização consistente da mesma expressão, em sentido verbal, no quarto evangelho (Jo 1,28; 3,23; 10,40).

²³⁹ A W f¹ 1006, 1506 Θ^h sy^h (sa^{ms})

²⁴⁰ f¹³ 565 pc

²⁴¹ κ² B D L Δ 33. 579. 892. 1342. 2427. 2542 pc lat (sy^p) sa^{mss} bo. Cf. K. ALAND, *Synopsis*, 22. Excepção à regra: καὶ ἐβαπτίζοντο («e eram batizados»: Θ pc aur f. sa^{mss}), que configura uma supressão audaz de πάντες («todos»).

²⁴² Cf. Trevijano-Etcheverría, 42.

²⁴³ D⁽²⁾ (W Θ) 565, (700)a

perde de vista, entre ποταμῶ (5d) e χώρα («província», 5a), quer a oposição geográfica, quer a simetria ao nível da composição.

καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης (6a)

A variante ἦν δέ ὁ Ἰωάννης («estava, porém, João»)²⁴⁴, visa suavizar uma transição brusca da narração – do povo a caminho do Jordão (5) para a narração da vida eremítica de João (6). Conforme veremos, esta caracterização de João como profeta do deserto, longe de revelar que o evangelista «ha acoplado [...] tradiciones con poca destreza»²⁴⁵, assinala antes o início de uma parte (6-8) do passo (2-8) centrada mais na sua figura de precursor profético do messias (notar a ênfase no nome próprio ὁ Ἰωάννης, no início de 6), como complemento do Seu ministério baptismal junto do povo (4.5).

τρίχας καμήλου (6a)

Em vez de lerem que João estava vestido com «pêlos/crinas de camelo» (τρίχας καμήλου), conforme lêem todas as outras testemunhas, o códice de Beza (D) e um manuscrito da *Vetus Latina* (a – séc. IV), corrigem para δέρριν καμήλου («pele/coiro de camelo»), desconhecendo certamente costumes da indumentária beduína médio-oriental²⁴⁶, e possivelmente influenciados também por uma corruptela de Zc 13,4 (LXX: δέρριν τριχίνην, «manto de pêlos/crinas»), sobre o vestido dos (falsos) profetas²⁴⁷.

Mais notável é o facto de, a seguir à inserção de δέρριν («pele/coiro»), o mesmo códice de Beza e a versão Ítala omitirem o segundo membro do segmento («e um cinto de couro à volta da sua cintura», Mc 1,6b), provavelmente no intuito de harmonizarem o texto de Marcos com o de Mt 3,4. O resultado desta omissão não é inócuo: ao mesmo tempo que se realça o paralelismo entre os dois participios, deixa-se na sombra a aproximação entre o Baptista e o profeta Elias (cf 2 Rs 1,8), implícita em Mc 9,11-13, e atestada pela lição maioritária da tradição textual²⁴⁸.

καὶ ἐκήρυσσεν λέγων (7a)

Uma parte minoritária da tradição textual (Ocidental)²⁴⁹ considera que, tal como estava, o texto de 7a indicava um novo início, algo forçado em relação ao relato precedente (6). Daí que, no intuito de marcarem melhor a continuidade, tenham introduzido a variante καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς («e dizia-lhes»)²⁵⁰.

ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου (7b)

A omissão de ὀπίσω μου («depois de mim») é atestada por uma parte da tradição textual²⁵¹. Trata-se, possivelmente, de uma correcção muito antiga, visto que tanto o próprio códice

²⁴⁴ A D W Θ Δ pm f^{1.13} (28) 9l it sy^h sa bo^{pt}

²⁴⁵ Trevijano-Etcheverría, 62.

²⁴⁶ Cf. Metzger, 63.

²⁴⁷ Cf. R.H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament*, 131-132.

²⁴⁸ Cf. Collins, 133; Guelich, 16; Trevijano-Etcheverría, 63.

²⁴⁹ D (a r¹)

²⁵⁰ Cf. K. ALAND, *Synopsis*, 24; Trevijano-Etcheverría, 72.

²⁵¹ Δ (códice de St. Gall, séc. IX), 1424. 2542. Omitem apenas o pronome μου («de mim») o códice B Or^{pt}

Vaticano como também Orígenes a reflectem em parte. A supressão da expressão reconduz-se claramente ao problema cristológico de Jesus vir «a seguir a João». A lição maioritária, no entanto, além de reflectir linhas diversificadas da tradição textual²⁵², coaduna-se com o contexto do segundo passo (2-8), onde «depois de mim» corresponde a «diante da tua face / adiante de ti» (πρὸ προσώπου σου, 2b).

κύψας (7c)

Diversos manuscritos omitem a expressão verbal κύψας («inclinado») através da qual João exprime a sua condição em relação Àquele de quem ele é precursor²⁵³. Além da plausível intenção de harmonizarem Mc 1,7c com os paralelos sinóticos, que também omitem a palavra²⁵⁴, é possível explicar esta omissão como ditada pela vontade de suavizar uma frase já de si sobrecarregada, quer ao nível terminológico, quer ao nível do próprio conteúdo, em que João surge extremamente conotado com a figura do escravo.

ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι ... βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ (8)

Em 8a, a preposição ἐν («com») é acrescentada por testemunhas importantes²⁵⁵. Os manuscritos apresentam-se divididos em relação à contraposição entre ὕδατι («[com] água», 8a) e πνεύματι ἁγίῳ («[com o] Espírito Santo», 8b). Segundo alguns, ambos os substantivos configuram dativos de instrumento²⁵⁶. Os mesmos substantivos são objectos da preposição ἐν (“em” ou “com”), segundo outros²⁵⁷. ὕδατι é dativo de instrumento e πνεύματι ἁγίῳ objecto da preposição ἐν, segundo a maior parte da tradição textual²⁵⁸. A omissão do dativo instrumental em ambos os casos configuraria uma *lectio difficilior*²⁵⁹. Contudo, quer a mais ampla atestação, quer a plausibilidade de os escribas tenderem a harmonizar com dois paralelos evangélicos²⁶⁰ e se inclinarem mais para criar expressões paralelas do que para as destruir, quer ainda o facto de a preposição ἐν acrescentada ao dativo instrumental ser muito comumente utilizada no NT²⁶¹, indicam que a combinação de ὕδατι («com água», sem a preposição ἐν) e ἐν πνεύματι ἁγίῳ («no Espírito Santo») é a lição original²⁶².

²⁵² Como as representadas por κ Θ A (D) W pm sa bo.

²⁵³ D Θ f¹³ 28*. 565. Or

²⁵⁴ Mt 3,11; Lc 3,16. Cf. Act 13,25; Jo 1,27. Cf. Collins, 133.

²⁵⁵ A (D) L W (Θ) f^{1.13} Θ it

²⁵⁶ Lêem neste sentido: B 2427 e a maior parte dos manuscritos da Vulgata.

²⁵⁷ A (D) W (Θ) f^{1.13}

²⁵⁸ κ Δ 33, bem como a Vulgata e Orígenes.

²⁵⁹ Validada por B *pc*. Tal é a lição preferida por Trevijano-Etcheverría, 102.

²⁶⁰ Mt 3,11 e Jo 1,26 lêem ἐν ὕδατι («na/com água»), ao passo que Lc 3,16 coincide com Mc 1,8.

²⁶¹ Cf. Blass – Debrunner, § 195.

²⁶² Cf. Metzger, 63; Collins, 133. Trata-se, no entanto, de uma decisão crítico-textual muito difícil, conforme reconhece NT²⁷, ao assinalar uma cruz (†) no aparato crítico (88). Sobre o significado deste sinal, lemos na p. 57*: «Uma cruz indica uma mudança no texto da 25.ª edição [...]. Trata-se de unidades que sempre envolvem decisões textuais *muito difíceis*» [itálico nosso]).

De notar ainda que, em 1,8b, algumas testemunhas omitem o pronome ὑμᾶς («-vos»)²⁶³, o que indica certamente a consciência histórica de que, entre os que haviam recebido o baptismo de João, muitos não terão acolhido o baptismo cristão²⁶⁴.

1.2 ASPECTOS GRAMATICAIS

καθὼς γέγραπται... ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων... καὶ κηρύσσων (2a.4)»

Os exegetas têm hesitado entre ligar o v. 2a ao v. 1 ou separá-lo do primeiro versículo e ligá-lo aos seguintes, o que abriria caminho a diversas vias de solução²⁶⁵. A primeira tese não é verdadeira, nem em relação ao grego do NT, nem em relação ao Grego dos LXX²⁶⁶.

Neste estudo, afirmamos convictamente a independência do v. 1, e o nexos sintáctico do versículo 2 com o versículo 4²⁶⁷. Encarados como um único período, os versículos 2 e 4 teriam como início da oração principal um verbo, o aoristo ἐγένετο («surgiu») em 4a²⁶⁸. Este recorte do texto justifica-se gramaticalmente com o facto de a conjunção comparativa καθὼς («conforme/como») implicar naturalmente uma proposição composta de dois termos de comparação, correspondendo o primeiro à *prótase* e o segundo à *apódose*²⁶⁹. A *prótase* inicia com a conjunção καθὼς e termina no final da citação bíblica (3). A *apódose* é composta de oração principal, onde se realça o aparecimento de João (4a), e inclui também os participios atributivos através dos quais se alude sinteticamente ao seu ministério (4bc). Aliado aos verbos

²⁶³ Designadamente, no corrector do códice Sinaítico (κ*) e em alguns manuscritos (69. 565. 1342 *pc* b). Cf. K. ALAND, *Synopsis*, 24.

²⁶⁴ Cf. Trevijano-Etcheverría, 102. Registamos ainda uma linha dispersa e reduzida de tradição textual (P *pc* sy** sa^{ms} Hip) que acrescenta καὶ πυρὶ («e no fogo»), a seguir a ἐν πνεύματι ἁγίῳ («no Espírito Santo», 8b). Explica-se como intenção de harmonização com os paralelos sinópticos (Mt 3,11 e Lc 3,16).

²⁶⁵ Cranfield, 34, enumera dez interpretações diferentes do nexos entre 1 e o texto seguinte. Para uma mais recente discussão pormenorizada, cf. H.-J. KLAUCK, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, 27-30 n. 17, e C.-A. STEINER, «Le lien entre le prologue», 177.

²⁶⁶ No seu meticoloso estudo sobre as 182 ocorrências da conjunção καθὼς («como/conforme») no NT, Marco Vironda demonstra que esta conjunção se encontra no início de 24 novos períodos, precedidos de frases que terminam em pausa longa (ponto final, ponto de interrogação, etc.). Salientam-se as ocorrências nos evangelhos de Lucas (6,31; 11,30; 17,26) e, especialmente, no de João (3,14; 5,30; 6,57; 12,50; 14,27; 15,4,9; 17,18; 20,21). Cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 51 (n. 6) e 52. Na p. 54, acrescenta o Autor o argumento (narratológico) de que o v. 1 «não é história mas discurso» (p. 53) e, por isso, funciona como título da obra inteira, ao passo que o v. 2 constitui «o início da narração e da primeira secção do texto» (54). Não são convincentes estes argumentos, tal como também não convencem os argumentos sobre a impossibilidade gramatical de um nexos entre o v. 1 e os vv. 2-3; a existir esse nexos – alega Vironda – ele exigiria um verbo conector que lá não consta e, porventura também, um artigo a preceder o sujeito ἀρχή, «início» (cf. p. 52).

²⁶⁷ Posição também adoptada em edições e versões de referência do texto de Marcos, como são: N-A²⁷, GNT^{4rev}, OABWA, RSV, NRSV, BJ (para a CEI e outras versões, cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 50). Para os nossos propósitos, cumpre-nos salientar que R. MEYNET, *Luc*, 155, no seu comentário ao paralelo sinóptico (Lc 3,4-9), observa que Mc 1,2-4 e Lc 3,2b-6 aparecem em ordem inversa (Mc 1,2-3 = Lc 3,4-6 e Mc 1,4 = Lc 3,2b-3). Daí que os tradutores aproximem tantas vezes o recorte do texto de Lucas do recorte de Marcos, certamente por uma razão de harmonização, como sugere Meynet (*Ibid.*, n. 4).

²⁶⁸ Cf. Kuthirakkattel, 9, e a maioria das edições críticas, bem como numerosas traduções. Tratámos este ponto em § 1.2 «Mc 1,1 como *terminus a quo*».

²⁶⁹ Blass – Debrunner, § 453.

no participio presente (βαπτίζων, «baptizando»; κηρύσσων, «anunciando»), o verbo γίνομαι (aqui no indicativo aoristo médio: ἐγένετο, «surgiu») exprime o início de um acontecimento²⁷⁰.

Em síntese, afirmamos em 2-4 uma proposição comparativa, cuja prótase abrange os versículos 2-3, ao passo que a apódose corresponde ao versículo 4. À expectativa criada pela conjunção subordinante «como» (2a), geradora de uma comparação que envolve a citação bíblica (2b-3), corresponde a introdução narrativa: «surgiu João...» (4a)²⁷¹. O ponto final desta oração comparativa há-de colocar-se no final da sua apódose (4c).

ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ (2a)

Se a função do artigo em grego é a de determinar e distinguir uma coisa em relação a outra, indicando que a coisa referida pelo artigo é conhecida, já a sua repetição – como aqui – serve para distinguir o nome próprio «Isaías» do determinativo «profeta» em função atributiva²⁷². Deste modo se salienta que «o Isaías» aqui em vista corresponde a «o profeta» bem conhecido do cânone judaico das Escrituras. Na nossa versão – «em Isaías o profeta» – quisemos manter, quanto possível, o realce que o evangelista, através da reiteração do artigo, confere simultaneamente à citação bíblica atribuída a «Isaías» e ao lugar proeminente que o profeta de Jerusalém ocupa no cânone dos «Profetas».

ἰδοῦ (2b)

Formada a partir do imperativo do verbo ὁράω («ver»), esta interjeição evoca o correspondente hebraico *hinnēh*, e um dos seus efeitos é o de espevitado o discurso²⁷³. Tem aceção exclamativa, e pode ser vertida por «Eis [que]...!».

πρὸ προσώπου σου (2b)

Formada por uma preposição seguida de um substantivo no genitivo e do pronome, esta expressão constitui uma perífrase hebraizante da preposição grega πρό («diante») seguida do pronome pessoal e, nesse sentido, poderia ser vertida por «à tua frente»²⁷⁴. Sem descurar o sentido espacial e, simultaneamente, temporal desta preposição em grego bíblico²⁷⁵, entendemos que deve ser favorecida uma tradução o mais literal possível do termo πρόσωπον («rosto / face»). Só vertendo literalmente o termo πρόσωπον se salienta, no contexto do passo (Mc 1,2-8) e da própria sequência (Mc 1,1-15), o sentido vincadamente *relacional* desta e da

²⁷⁰ Blass – Debrunner, § 354.1.

²⁷¹ M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 80.

²⁷² Cf. M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, §165; Blass – Debrunner, § 269.

²⁷³ Blass – Debrunner, § 107.

²⁷⁴ Blass – Debrunner, § 217. 1b : «πρὸ προσώπου = πρό».

²⁷⁵ Blass – Debrunner, § 213.

maior parte das referências às figuras inconfundíveis do Baptista e de Jesus (cf. 1,7-8.9.14)²⁷⁶. Por esta ordem de razões, traduzimos: «diante da tua face»²⁷⁷.

ὄς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου (2c)

O verbo κατασκευάζω («construir/preparar»), aqui utilizado por Marcos, difere do texto subjacente que é MI 3,1 LXX (ἐπιβλέπομαι, «ocupar-se de»). Estas divergências poderiam ser explicadas como diferentes compreensões do hebraico *pnh*, entendido pelos LXX no sentido qal («virar-se para», «ocupar-se de») e por Marcos no sentido bem preciso do piel («aplanar», «desimpedir»). Embora a maioria dos Autores prefira vertê-lo por «preparar», cumpre-nos assinalar a diferença, em grego, entre este verbo de 2c e o verbo ἐτοιμάζω no versículo seguinte (3b), também vertido normalmente por «preparar». É esta uma das razões pelas quais preferimos verter com o verbo sinónimo «construir»²⁷⁸. O futuro verbal em que o mesmo verbo se apresenta, bem como a oração relativa em que surge integrado, reflecte o contexto bíblico subjacente, que, conforme oportunamente veremos, combina Ex 23,20 com MI 3,1. A comparação com o texto do Êxodo em particular (TM: *līšmār^ekā*; LXX: ἵνα φυλάξῃ σε, «para te guardar») não deixa dúvidas de que em Mc 1,2c estamos perante uma oração relativa final²⁷⁹. A nossa tradução vincadamente literal («o qual irá preparar o teu caminho») conserva o pronome relativo e o verbo no futuro do indicativo. Procuramos salientar, através da perífrase verbal «construir» + «ir», o plano divino (2c) subjacente ao envio do «anjo/mensageiro» (2b).

βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (4c)

Descreve-se o baptismo de João através desta longa expressão, gramaticalmente complexa. «De conversão» (μετανοίας) configura, no plano gramatical, um genitivo de qualidade. Mercê da influência do hebraico neste tipo de genitivo – justamente por isso designado como «genitivo hebraico»²⁸⁰ –, o termo μετανοίας visa suprir a falta de um adjetivo que aqui de algum modo descrevesse ou qualificasse o tipo de baptismo realizado por João²⁸¹. «Baptismo

²⁷⁶ As traduções revelam-se divididas entre manter ou não o sentido hebraizante, e entre salientar ou não o aspecto espacial e/ou temporal da preposição. A *Vulgata* verte muito literalmente: «ante faciem tuam». Veja-se também, p.e., a seguinte amostra multilinguística de edições recentes da Bíblia: «en avant de toi», i.e. «na frente de, adiante de» (BJ ; TOB); «vor», i.e. «diante de, perante» e também «antes de» («vor dir» EIN, de 1980; «vor deinem Angesicht» ELB); «before thy face» (RSV), mas «ahead of you» (NRSV); «à tua frente» (Bíblia Sagrada, de 2000), «diante de ti» (*Bíblia Pastoral de Maredsous*, de 2004⁴).

²⁷⁷ Com R. MEYNET, *Luc*, 324.

²⁷⁸ Opção idêntica em Focant, 55.60, que acrescenta um dado pouco notado pelos Autores: «Mais tarde, Áquila interpretará ainda mais claramente no sentido do piel: ἀποσκευάσει [demolir]» (60).

²⁷⁹ Cf. Blass – Debrunner, § 378.

²⁸⁰ E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 166. Na língua hebraica, ao adjetivo prefere-se um segundo substantivo encadeado com o primeiro, por forma a exprimir determinado atributo do primeiro substantivo (p.e. “uma posse de eternidade”, Gn 17,8). Daí ser frequente que, em grego bíblico, os atributos de um substantivo sejam expressos por um substantivo no genitivo (que é o caso em que normalmente se traduz o *nomen rectum* numa cadeia constructa semítica: veja-se p.e. “reis de misericórdia”, 1 Rs 20,31).

²⁸¹ Cf. E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 166. Ao contrário de Blass – Debrunner, § 165. 2, e de V. Taylor (*St. Mark*, 154), este Autor considera que a expressão [βάπτισμα] μετανοίας («[baptismo de] conversão») é um genitivo que indica um propósito, e não uma qualidade: «o nome βάπτισμα pode ser entendido como expressão de uma acção e o genitivo exprime o objectivo dessa acção, que é a acção de se purificar em vista do arrependimento» (167). Quer contenha um genitivo “de qualidade” ou um genitivo “de propósito”, trata-se de uma frase incorrecta em grego helenístico, pois o genitivo é atributivo.

de conversão» indica portanto que, no ministério de João, o apelo à conversão de coração estava indissolavelmente ligado à acção baptismal; isto é: João oferecia um «baptismo de conversão», e quem por seu lado o acolhesse exprimia *exteriormente, ipso facto*, a prontidão pessoal para encetar um caminho *interior* de conversão.

A acção baptismal de João, ao mesmo tempo que realçava a «conversão», era ulteriormente qualificada por um propósito: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, i.e. «para o perdão dos pecados». Em conformidade com o significado clássico da preposição εἰς («para») seguida do «acusativo de direcção»²⁸², o sentido inerente a essa preposição é dinâmico, e liga-se ao espaço (e ao tempo). Na sua função de colocar «baptismo de conversão» em relação com «o perdão dos pecados»²⁸³, a preposição εἰς indica que «o perdão dos pecados» era o objectivo cimeiro – e ao mesmo tempo o efeito – do baptismo de conversão anunciado por João²⁸⁴. Acerca da relação entre o «baptismo» de João, por um lado, e a «conversão» mais «o perdão dos pecados», por outro, uma análise gramatical atenta à função do genitivo e da preposição εἰς (com acusativo), permite afirmar que, na medida em que o baptismo de João era «um baptismo de arrependimento», seria vão para o Baptista um baptismo sem conversão, e inconcebível um arrependimento sem baptismo²⁸⁵; isto é, se o baptismo de João instaura um *terminus a quo*, a partir do qual se inicia um caminho de conversão, o *terminus ad quem* desse caminho coincidirá com o dom da remissão dos pecados.

καὶ ἔξεπορεύετο ... ἔξομολογούμενοι (5acd)

Surge nesta oração um problema de concordância sintáctica, porquanto o primeiro verbo comparece no singular, ao passo que os dois seguintes estão no plural. Nem o facto de o primeiro sujeito referido («toda a província da Judeia») estar no singular explica a forma singular do primeiro verbo (ἔξεπορεύετο, «saía»), nem o facto de o segundo sujeito narrado estar no plural («os jerusalemitanos todos») implica que tenham sido «os jerusalemitanos», e não os restantes compatriotas da «Judeia», os únicos a submeterem-se ao baptismo de João. Para esta aparente discordância entre sujeito(s) e predicado quanto ao número, a verdadeira explicação encontra-se ao nível das regras da concordância entre várias palavras coordenadas. Se, como sucede neste episódio, o sujeito consiste em singular + plural («toda a província da Judeia» + «os jerusalemitanos todos»), é de regra que: a) quando está anteposto ao sujeito, o predicado vem no singular (ἔξεπορεύετο... «saía...»); b) quando está posto a seguir ao sujeito pessoal, o predicado vem no plural (ἐβαπτίζοντο, «e eram baptizados»)²⁸⁶. Os atributos (particípios) alusivos a diversos substantivos coordenados entre si, como é o caso do particípio

²⁸² Cf. J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, § 516. Em consonância com o que lemos em Mc 1,4, salienta este Autor, em § 519, que à preposição εἰς com acusativo («para o») subjaz a noção de movimento, a qual «deriva da noção de *direcção abstracta*, fundamental ao acusativo» (306).

²⁸³ Segundo E.C. JAY, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 40, «A preposição é uma palavra posta diante de um substantivo [...] para indicar a sua relação (as mais comuns são as relações de tempo e de espaço) com outras palavras da proposição».

²⁸⁴ O sentido “consecutivo e final” de εἰς em Mc 1,4 («para o») é particularmente salientado por A. OEPKE, «εἰς», 429. Num total de 151 ocorrências em Marcos (maioritariamente para exprimir movimento), pudemos concluir que esta preposição exprime “finalidade” nas seguintes onze ocorrências: Mc 1,4.38.44; 4,22; 6,11; 13,9.16; 14,4.8.9; 15,34.

²⁸⁵ Cf. Guelich, 19.

²⁸⁶ Cf. Blass – Debrunner, § 135.

ἐξομολογούμενοι (confessando»), concordam com o substantivo mais próximo, que aqui é «os jerusalemitanos». Concluímos, portanto, que os três verbos têm todos o mesmo sujeito, um sujeito composto.

ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ (5d)

Se é certo que, no NT, os nomes de rios levam sempre artigo²⁸⁷, convém realçar que o determinativo de «Jordão» – «rio» – é raro; no evangelho de Marcos, o termo é mesmo *hapax*²⁸⁸. A sua utilização pode dever-se simplesmente à coordenação de razões de ordem narrativa com razões de tipo pastoral. Seria compreensível que, pelo facto de esta constituir a primeira referência ao Jordão, o evangelista tivesse necessidade de especificar que se trata de um rio, em vista do seu auditório não judaico²⁸⁹.

ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (5d)

Posposto ao verbo finito «eram baptizados» (ἐβαπτίζοντο), o particípio grego ἐξομολογούμενοι («confessando») configura um subtipo de «particípio circunstancial (ou adverbial)», a saber: o «particípio conjunto», que «em geral indica qual o modo como se efectua uma acção, [...] qual o facto que a acompanha»²⁹⁰. Sobre o baptismo de João, recebe aqui o leitor um ulterior esclarecimento: conforme indica a voz passiva do verbo «baptizar» (ἐβαπτίζοντο), João desempenha um papel activo na forma exterior com que terá levado a cabo a sua acção, muito plausivelmente fazendo imergir na água os que vinham até ele²⁹¹; concomitantemente a este acto público, conforme aqui se refere, correspondia da parte do baptizando uma confissão pública dos pecados.

καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος... καὶ ἐσθίων (6)

O elemento peculiar desta longa oração – que, de resto, reflecte a ordem das palavras mais comum em secções narrativas do grego neotestamentário: a conjunção no início (καὶ, «e»), o predicado (ἦν, «estava»), o sujeito (ὁ Ἰωάννης, «João») – está no uso de dois particípios predicativos do sujeito consecutivos (ἐνδεδυμένος ... ἐσθίων, «vestindo... comendo») ²⁹². Com esta conjugação perifrástica, que reflecte o estilo marcano, exprime-se aquela que em João era uma acção habitual, a qual uma tradução o mais literal possível pode verter através do imperfeito²⁹³. Propomos, pois: «estava João vestindo ... e comendo...».

²⁸⁷ Blass – Debrunner, § 261. Tal é o caso relativamente ao Jordão (cf. Mc 1,5,9; 3,8; 10,1).

²⁸⁸ Um *hapax legomenon* (do grego ἅπαξ, «uma só vez»; λεγόμενον, «dito») é uma palavra ou uma forma (de palavra) que aparece uma só vez num determinado escrito ou numa série de escritos. J.-N. ALETTI et al., *Lessico*, 123.

²⁸⁹ Cf. van Iersel, 96.

²⁹⁰ Isto é, «o particípio como determinação secundária da frase, em vez de construções mais extensas», e também mais precisas – Blass – Debrunner, § 417; ver também *Ibid.*, § 418.6.

²⁹¹ Cf. Guelich, 17.

²⁹² Cf. Blass – Debrunner, § 472. Outras instâncias de particípio predicativo em Marcos são: 14,4 (ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες, «estavam, porém, alguns indignados») e 14,40 (ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, «estavam, na verdade, os seus olhos pesados»). Sobre este tipo de particípio, refere Blass – Debrunner, § 411, que o mesmo «se encontra em vias de extinção» no grego do NT.

²⁹³ Cf. Guelich, 16.

ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου (7b)

Classificada como uma das preposições «impropriamente designadas como tal», ὀπίσω («depois [de]») é usada na prática como um advérbio e é com esse sentido que, com relativa frequência, o termo surge nos Evangelhos²⁹⁴. Os diversos contextos (retórico, narrativo, bíblico, histórico-religioso) que se entrecruzam na expressão ἔρχεται ... ὀπίσω μου («está a chegar... depois de mim») indicam três possibilidades de interpretação: em sentido cronológico («virá *depois de* mim», i.e., «suceder-me-á»)²⁹⁵; em sentido local concreto («virá atrás de mim», i.e. «seguir-me-á»), designadamente, como evocação do discípulo ou seguidor que, no seu caminhar, «ia atrás do mestre»²⁹⁶; em sentido figurado, i.e. ético e religioso, como evocação da expressão hebraica *hālak*^e ‘*ahārē*, vertida na LXX por πορεύεσθαι ὀπίσω («vir depois [de]»)²⁹⁷.

No decurso da determinação do contexto, teremos oportunidade de ver que todas as acepções referidas estão presentes, em diversa medida, no significado desta frase. Por ora, e sem excluir as outras possibilidades, importa reter que o sentido cronológico da frase se impõe do ponto de vista estritamente gramatical²⁹⁸, por três razões: mercê do nexos sintáctico entre o verbo «está a chegar» (ἔρχεται), no presente do indicativo, e a preposição «depois de» (ὀπίσω); como contraponto da expressão escriturística «diante da tua face» (πρὸ προσώπου σου, 2b); como correlativo directo da expressão temporal «naqueles dias» (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, 9a).

ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου ... οὗ ... τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ (7cd)

O uso do pronome αὐτοῦ («dele») como repetição do relativo οὗ («a quem»), referente a ὁ ἰσχυρότερός μου («o mais forte do que eu»), reflecte a peculiaridade das partículas relativas em hebraico ou em aramaico (‘*šer* em hebraico, e *di* em aramaico), as quais, por serem indeclináveis, obrigam nessas línguas a acrescentar um pronome com a função de determinar o género, o número e o caso²⁹⁹. O fenómeno – comum na versão dos LXX – impõe-se em Mc 1,7, por razões de sentido.

²⁹⁴ 35 ocorrências no NT, 26 das quais nos evangelhos. Nas 6 ocorrências em Marcos, além da presente instância, só em 13,16 é que a preposição não tem Jesus como referente (cf. 1,17.20; 8,33.34). Em Mc 1,7, Mt 16,24, Lc 9,23.14,27, encontramos expressões equivalentes. Com o verbo ἀπέρχομαι, cf. Mc 1,20 e Jo 12,19. Cf. M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 83 («improperly so called» prepositions); Blass – Debrunner, § 215.2; E.C. JAY, *Grammatica Graeca del Nuovo Testamento*, 170.

Na LXX, ὀπίσω verte ‘*ahārē*, um termo morfológicamente polivalente em hebraico, onde pode funcionar como advérbio, preposição, conjunção, ou substantivo; pode ter acepção local («atrás [de]») ou cronológica («depois [de]»), consoante o verbo exija. Algumas das combinações da preposição são com o verbo *hik* («seguir»). Cf. BDG, 29-30. 234-235.

²⁹⁵ Assim, G. SCHNEIDER, «ὀπίσω», 523. O Autor, depois de considerar que em Mc 1,7 a preposição tem valor temporal, afirma, contraditoriamente, que na expressão «vir depois» a mesma preposição «se encontra em sentido local». Reconhece este autor, no entanto, que a expressão «vir depois» reflecte a equivalente hebraica (*hālak*^e ‘*ahārē*). Para uma interpretação em sentido temporal, cf. S. LEGASSE, «*L’auvre “baptême”*», 258 («après moi»).

²⁹⁶ Cf. Focant, 61 («derrière moi»).

²⁹⁷ Cf. G. SCHNEIDER, «ὀπίσω», 523.

²⁹⁸ Com Bauer, 575.

²⁹⁹ Cf. M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 201; Blass – Debrunner, § 297; E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 118.

ἐγὼ ... ὕδατι, αὐτὸς... ἐν πνεύματι ἁγίῳ (8)

Muito ao gosto bíblico e semítico, e em conformidade com o que é comum encontrarmos em unidades paralelas (*parallelismus membrorum*), os dois membros surgem assindeticamente coordenados, i.e., sem conjunção ou outro elemento de ligação³⁰⁰.

Se, por si só, a ausência de artigo nos termos ὕδατι («com água», 8a) e ἐν πνεύματι ἁγίῳ («com o Espírito Santo», 8b) permite centrar a atenção na natureza ou particularidade de «água» e de «Espírito Santo», acresce, no entanto, que, numa expressão preposicional composta de um determinativo – como acontece em ἐν πνεύματι ἁγίῳ – a falta do artigo pode ser entendida à luz de uma construção semítica subjacente, onde o substantivo estaria em estado «constructo» e, por isso, sem o artigo³⁰¹. Mantemos, por isso, o artigo na tradução de ambas as expressões.

Dado gramatical mais saliente é a seguinte consideração, na qual volta a transparecer a influência do substracto hebraico. Num segmento construído em forma de paralelismo antitético e onde João descreve o seu baptismo por comparação com o de Jesus, constitui nota dissonante a aparente disparidade gramatical – as diferentes leituras da tradição textual procuravam claramente remediá-la – entre os termos paralelos ὕδατι («com água») e «no Espírito Santo»³⁰². O elemento gramatical comum em ambas as construções é o dativo «instrumental». Todavia, na perífrase «no Espírito Santo», a preposição «em» confere uma ulterior determinação ao dativo instrumental, designadamente, a de designar o agente pessoal intermediário – aqui, o Espírito Santo – que não pode ser expresso com o dativo³⁰³. A explicação encontra-se, em última análise, no grego bíblico, onde, em vez do simples dativo instrumental, é frequente serem preferidas perífrases hebraizantes com ἐν, mormente para verterem o equivalente hebraico *b*^{e304}. Contudo, no momento de acolher num equivalente

³⁰⁰ Cf. E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 77.

³⁰¹ Cf. M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 171 («the omission of the article shows that the speaker regards the person or thing not so much as this or that person or thing, but rather as *such* a person or thing, i.e. regards not the individual but rather its nature or quality»); cf. § 182.

³⁰² Nos paralelos sinópticos, só o baptismo de Jesus é aludido (cf. Mt 3,11; Lc 3,16).

³⁰³ No NT, não faltam provas de que uma pessoa pode ser considerada instrumento, enquanto: expulsa demónios (Mc 3,22 par.: ἐν τῷ ἄρχοντι, «pelo chefe»), julga o mundo (Act 17,31: ἐν ἀνδρὶ, «por intermédio de um homem»); cf. 1 Cor 6,2) santifica (1 Cor 7,14: ἡγιασται... ἐν, «é santificado pela»). Cf. Blass – Debrunner §195.1 (sobre dativo instrumental) e também § 217 (perífrases hebraizantes de conceitos preposicionais) e § 219.1 (sobre a preposição ἐν com sentido instrumental); W. ELLIGER, «ἐν», 449-449.

³⁰⁴ Cf. M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 64. 116-121. Se não restam dúvidas sobre o sentido “local” da preposição ἐν em grego bíblico, o seu restante âmbito de significado está longe de ser claro e definido, pois pode abarcar “associação”, “concomitância” ou conexões de tipos completamente distintos (cf. M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 118).

No evangelho de Marcos, os dativos instrumentais surgem 20 vezes com a preposição ἐν e 23 vezes sem ἐν – uma frequência extremamente alta, se compararmos este evangelho com outros testemunhos de grego bíblico e não bíblico. Marcos é, pois, uma excepção entre os autores do NT, ao conservar este sabor hebraizante da preposição ἐν, seja em conexão com o Espírito Santo (1,8b; 12,36), seja em expressões alusivas a espíritos impuros (1,23; 3,22) e a doenças (5,2; 5,25). Nos paralelos Sinópticos, é notória a tendência a depurar esta construção hebraizante, conforme demonstram os exemplos seguintes:

- Mc 1,23: ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ («um homem *num* espírito impuro»; Lc 4,33: ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου, «um homem *tendo* o espírito de um demónio impuro»);

- Mc 3,22: ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια («*pelo* chefe dos demónios expulsa os demónios»; Mt 9,34 e Lc 11,15: *idem*);

vernáculo estas cambiantes gramaticais, cumpre-nos reconhecer que é preferível manter em ambos os membros a preposição «com»³⁰⁵.

2. COMPOSIÇÃO (MC 1,2-8)

O segundo passo (2-8) é composto de três partes, organizadas de forma concêntrica. Para a determinação desta composição consideramos particularmente relevantes, além das razões gramaticais já aduzidas, os três aspectos seguintes³⁰⁶:

- à medida que a figura de João e o seu ministério escatológico vão sendo progressivamente focalizados³⁰⁷, o termo «João» surge duas vezes, em posição simétrica (4a.6a), conforme oportunamente veremos;

- destacam-se nas partes extremas dois discursos proféticos, o primeiro de proveniência bíblica (2b-3) e o segundo proferido por João (7-8), em ambos os quais se reflecte o tema da sucessão cronológica entre dois protagonistas;

- intercalada entre esses discursos proféticos encontra-se uma narrativa (4-6) em cujo centro se distingue o encontro do povo com João (5).

Para a delimitação do passo são notórios também três outros elementos.

Em primeiro lugar, já desde a profecia em que João é anunciado (3a) e desde o seu efectivo aparecimento em cena (4b), estão associados à sua figura dois *espaços* geograficamente contíguos em cuja ambiência vai decorrer toda a actividade do Baptista e o seu encontro com o povo. Referimo-nos ao deserto (3a. 4b. 6) e ao rio Jordão (5. 8a).

Por outro lado, à figura de João associa-se também um tempo particular – o tempo de João. Com efeito, o Baptista é descrito na profecia como o «anjo/mensageiro» que Deus envia «à frente» (2b) a «construir [um] caminho» (2c.3bc). Este tempo de João é, por determinação divina, um tempo vivido em função de uma pessoa, um tempo «anterior» a alguém que virá «depois» dele (7), um tempo cujos limites vão coincidir com os limites cronológicos da palavra profética de João (7-8) e, nesse sentido, com a delimitação do próprio passo. Com efeito, este passo alusivo ao tempo de João culmina no anúncio de que o seu tempo está destinado a dar lugar ao tempo da vinda do «mais forte» do que João (7b), que irá baptizar «com o Espírito Santo» (8b). O tempo do Baptista, enquanto corresponde essencialmente ao período do seu ministério profético, vai ser coextensivo com os referidos espaços do seu baptismo (o Jordão) e da sua proclamação (o deserto), isto é, os espaços da acção do segundo passo.

- Mc 5,2: ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ («um homem *num* espírito impuro»; Mt 8,28: δύο δαιμονιζόμενοι, «dois endemoninhados»; Lc 8,27: ἀνὴρ τις ... ἔχων δαιμόνια, «um homem ... tendo demónios»);

- Mc 5,25: γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος («uma mulher estando *num* fluxo de sangue»; Mt 9,20: γυνὴ αἱμορροοῦσα, «uma mulher hemorroíssa»; Lc 8,43: igual a Mc);

- cf. Mc 9,29: ἐν προσευχῇ («*pela* oração»; sem paralelos);

- Mc 12,36: Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ («David disse *no* Espírito Santo»; Mt 22,43: Δαυὶδ ἐν πνεύματι, «David *no* Espírito»; Lc 20,42: Δαυὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν, «David diz *no* livro dos Salmos»).

Veja-se ainda E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 181-182.

³⁰⁵ Assim também, p.e., Schnackenburg, 16.20.

³⁰⁶ O nexa sintáctico do versículo 2 com o versículo 4 permite-nos afirmar que o início do passo se assinala, essencialmente, pelo aparecimento da figura de João na cena histórico-salvífica (4a), exercendo um ministério de pregação e baptismo.

³⁰⁷ Enquanto conceito da análise narrativa, “focalização” significa o ângulo a partir do qual o autor apresenta as personagens, as suas palavras e os seus actos. Cf. J.-N. ALETTI et al., *Lessico*, 76.

Finalmente, um argumento decisivo para a cesura entre os versículos 8 e 9 é o de que, embora João se mantenha em cena até ao final do versículo 9, o seu protagonismo surge aí já claramente esbatido, face ao protagonista de Nazaré, que comparece imediatamente a seguir à profecia de João que O anuncia a Israel.

Para uma correcta interpretação do sentido do passo e das suas diferentes partes, impõe-se partir «das extremidades para o centro»³⁰⁸. Com efeito, o que aqui está em causa é comunicar ao leitor que o enigma da afluência maciça de povo ao baptismo de João, salientado no centro (5), só pode ser explicado a partir da verdadeira identidade histórico-salvífica de João, a qual é comunicada nas partes extremas (2-4.6-8). Temos assim duas partes extremas, entre si complementares, a iluminarem o conteúdo salientado na parte central. Nesta, é narrado o modo como «O povo reconhece João como profeta escatológico» (5). Nas partes extremas, é comunicado ao leitor que «Apareceu João, o profeta profetizado» (2-4) e que «João é Elias, o amigo do Messias Esposo» (6-8).

2.1 PRIMEIRA PARTE: «APARECEU JOÃO, O PROFETA PROFETIZADO» (MC 1,2-4)

+ ² Καθώς ΓΕΓΡΑΠΤΑΙ	ἐν τῷ Ἡσαΐα	ΤΩ ΠΡΟΦΗΤῃ·	
.. ἰδοὺ	ἀποστέλλω	ΤΟΝ ἌΓΓΕΛΟΝ ΜΟΥ	πρὸ προσώπου σου,
.. ὃς	κατασκευάσει	τὴν ὁδόν	σου·
: ³ φωνή	ΒΟΩΝΤΟΣ	ἐν τῇ ἐρήμῳ·	
	- ἐτοιμάσατε	τὴν ὁδόν	κυρίου,
	- εὐθείας ποιεῖτε	τάς τρίβους	αὐτοῦ,
+ ⁴ ἐγένετο	Ἰωάννης		
.. βαπτίζων	ἐν τῇ ἐρήμῳ		
: καὶ ΚΗΡΥΣΣΩΝ	βάπτισμα	μετανοίας	εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

³⁰⁸ Cf. J. ONISZCZUK, «Rhetorical Function of the Central Unit», 10.

+ ² Conforme <i>ESTÁ ESCRITO</i>	em Isaías	<i>O PROFETA,</i>	
.. «EIS (que)	envio	<i>O MEU ANJO</i>	adiante da-face de-ti,
.. o-qual	irá-construir	o caminho	de-ti”;
: ³ VOZ	<i>DO-QUE-BRADA</i>	no deserto:	
-	“Preparai	o caminho	do-Senhor,
-	direitas fazei	<i>as veredas</i>	dEle!”»,
+ ⁴ surgiu	João		
.. baptizando	no deserto		
: e <i>ANUNCIANDO</i>	um-batismo	de-conversão	para o-perdão dos-pecados.

A primeira parte do passo é formada por três trechos, em forma concêntrica (A B A’). O primeiro tem a extensão de um segmento unimembre (2a), em forma narrativa. Do mesmo modo, o terceiro trecho (v. 4) é composto por um só segmento, um trimembre, que se assinala desde logo pela sua irregularidade rítmica entre os dois primeiros membros (cada qual com dois termos) e o terceiro (com quatro termos). O segundo trecho (2b-3), o mais extenso, é composto por um bimembre e um trimembre: o bimembre está em discurso directo e pressupõe dois interlocutores individuais; o trimembre apresenta como primeiro membro uma frase narrativa, seguida dos dois membros em discurso directo, onde ressoa uma «voz» cujo destinatário é obviamente plural, conforme indica a segunda pessoa plural dos verbos sinónimos «preparai» (3b) e «direitas fazei» (3c). O facto de o trimembre exibir três termos por membro indica paralelismo rítmico, reforçado aliás pelo facto de os dois últimos membros serem paralelos entre si no plano semântico e, *grosso modo*, no plano sintáctico.

A opção aqui tomada é, portanto, a de considerar que a proposição comparativa de 2a (A) forma uma mesma proposição narrativa com o terceiro trecho (A’). O efeito de a apódose só surgir à distância é o de os dois trechos extremos (2a e 4) salientarem a anamnese bíblica no centro (2b-3), formando-se assim uma construção concêntrica. Esta disposição dos trechos obedece a um esquema: profecia / cumprimento.

Mediante a repetição do termo «caminho» (2c e 3b), enquadrado por expressões verbais do mesmo campo semântico («irá construir», 2b; «preparai» e «direitas fazei», 3bc), salienta-se no centro da composição a urgência de uma acção («preparar o caminho do Senhor») e a importância decisiva de um lugar («o deserto», 4b).

O trecho central (2b-3c)

A coesão recíproca dos dois segmentos do trecho central assenta na repetição de «o caminho», e é reforçada pela convergência de vários outros indicadores de ordem linguística. No plano lexical, destacam-se os termos iniciais dos respectivos membros: a interjeição de natureza verbal «eis que...» (ἰδοὺ) e a expressão verbal «Voz do que brada» (φωνὴ βοῶντος); como termos complementares que são, eles convocam enfaticamente os sentidos da vista e do

ouvido. No plano morfológico, encontramos: a utilização do artigo definido em sentido absoluto, ora o masculino τὸν [ἄγγελόν] (lit. «o anjo», 2b), ora o feminino τὴν [ὁδόν] («o caminho», 2c), ora o plural τὰς [τρίβους] («as veredas», 3c); a reiteração do pronome possessivo «meu» / «teu» (2bc), «seu» (v. 3). Cada um destes elementos indica que é conhecido do leitor o referente de cada artigo e pronome, e que a chave de identificação desse referente se encontra no único termo determinativo desta profecia: o termo «do Senhor» (3b). Finalmente, importa frisar as relações de complementaridade: quer entre os dois verbos «envio» / «irá construir», utilizados no discurso directo do primeiro segmento, ambos no indicativo, um no presente e outro no futuro (2bc); quer entre os dois verbos do discurso directo no trimembre («preparai» / «fazei», 3bc), ambos no imperativo.

O trecho central (2b-3c) e o trecho inicial (2a)

Não obstante o facto de o trecho central constituir a nível sintáctico uma oração independente do trecho inicial, não faltam entre ambos relações no plano lexical. Destacam-se os substantivos do campo semântico conexo com o anúncio da palavra divina: «o profeta» (2a) e «o meu anjo/mensageiro» (τὸν ἄγγελόν μου, 2b) (2bc), ambos antecidos pelo artigo que os realça. Menos evidente, mas também merecendo ser assinalada, é a relação entre o primeiro trecho e o segmento trimembre do segundo trecho (3). Desta vez, a relação verifica-se no plano sintáctico: à construção verbal «está escrito» (2a) / «voz do que brada» (3a) sucede em ambos os trechos o complemento de lugar, respectivamente: «em Isaías» (2a) / «no deserto» (3a). Esta relação surge reforçada pela complementaridade entre os verbos «escrever» e «bradar»: o primeiro verbo, no perfeito, convoca o sentido da visão e a faculdade intelectual, ao passo que o verbo «clamar», diz respeito ao ouvido, ao mesmo tempo que envolve o coração e a vontade, mercê da carga de “premência” que lhe está naturalmente associada e que decorre também do facto de ser um (particípio) presente.

+ ² Καθὼς ΓΕΓΡΑΙΤΑΙ	ἐν τῷ Ἡσαΐα	ΤΩ ΠΡΟΦΗΤῃ·	
.. ἰδοὺ	ἀποστέλλω	ΤΟΝ ἄΓΓΕΛΟΝ ΜΟΥ	πρὸ προσώπου σου,
.. ὃς	κατασκευάσει	τὴν ὁδόν	σου·
: ³ φωνή	ΒΟΩΝΤΟΣ	ἐν τῇ ἐρήμῳ·	
	- ἐτοιμάσατε	τὴν ὁδόν	κυρίου,
	- εὐθείας ποιεῖτε	τὰς τρίβους	αὐτοῦ,
+ ⁴ ἐγένετο	Ἰωάννης		
.. βαπτίζων	ἐν τῇ ἐρήμῳ		
: καὶ ΚΗΡΥΣΣΩΝ	βάπτισμα	μετανοίας	εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

+ ² Conforme <i>ESTÁ ESCRITO</i>	em Isaías	<i>O PROFETA,</i>	

. «EIS (que)	envio	<i>O MEU ANJO</i>	adiante da-face de-ti,
.. o-qual	irá-construir	o caminho	de-ti”;
: ³ VOZ	<i>DO-QUE-BRADA</i>	no deserto:	
-	“Preparai	o caminho	do-Senhor,
-	direitas fazei	<i>as veredas</i>	dEle!”),

+ ⁴ surgiu	João		
.. baptizando	no deserto		
: e <i>ANUNCIANDO</i>	um-batismo	de-conversão	para o-perdão dos-pecados.

Esta breve análise das relações entre os dois trechos salienta a nota de *identidade* entre Isaías e o «anjo» mensageiro anunciado, ambos figuras de profeta. Nessa qualidade, ambos comungam no plano semântico um traço de *complementaridade* expresso nas formas verbais «está escrito» / «[o que] brada»: trata-se de verbos cuja complementaridade decorre da forma (escrita ou oral) como cada uma dessas figuras proféticas revelou a sua mensagem, e do respectivo tempo (histórico-salvífico) em que essa mesma mensagem é revelada, uma no passado (com incidência no presente) e a outra dirigida ao presente da decisão e da acção.

O trecho central (2b-3c) e o trecho final (4)

A correspondência mais evidente entre ambos os trechos encontra-se no termo «no deserto» (3a. 4b), que poderá ser visto como termo médio. Este termo arrasta consigo diversos paralelismos: ao mesmo tempo que surge destacado no membro central do respectivo trecho, o termo «no deserto» cumpre em ambos os casos a função sintáctica de complemento de lugar, a seguir ao respectivo verbo no particípio presente. A mesma expressão «no deserto», que no terceiro trecho tem «João» por sujeito (4a), permite ao leitor inferir uma relação entre «João» e a «voz do que brada no deserto» (3a): com efeito, tal como a «voz do que brada no deserto» (3a), também João surge «no deserto... anunciando» (4bc).

E os paralelismos prosseguem, ainda que num plano mais subliminar. A acção de João «no deserto» abarca a palavra («anunciar») e o gesto ritual («baptismo»), unidos numa relação de complementaridade, assinalada pelo verbo «baptizar» (4b) e pelo substantivo que lhe corresponde, i.e. «baptismo» (4c). Mais: esta dupla acção atribuída a João no terceiro trecho surge em paralelo com a acção profetizada na anamnese bíblica. Ali se indica que a acção do divino mensageiro («o meu anjo», 2b) está ligada de modo bem vincado à palavra («voz do que brada») e à realização de gestos concretos, sintetizados de maneira provisoriamente obscura no sintagma verbal «irá construir...» (2c). O «baptismo» de João, realidade simultaneamente feita de palavra e de rito, espelha e realiza as profecias do segundo trecho, cumprindo-as e explicitando um pouco mais o seu sentido.

Cumpre-nos, enfim, assinalar o paralelismo rítmico entre os membros extremos dos dois trechos (2b.4c). Embora não coincidam quanto à morfologia ou à sintaxe – 2b é oração principal, ao passo que 4c é, tal como 4b, um aposto do sujeito «João» –, ambos os membros exibem paralelismos significativos: com os seus quatro termos, constituem os membros mais extensos de toda esta parte, e isso em virtude do aparente desequilíbrio rítmico causado pelos respectivos termos finais («adiante de ti», 2b; «para o perdão dos pecados», 4c); ambos apresentam, por ordem consecutiva e a seguir ao verbo, duas expressões com termos determinativos («o meu anjo», «adiante de ti», em 2b; «baptismo de conversão», «remissão dos pecados», em 4c) e a segunda expressão de cada par inicia com uma preposição («adiante de [πρό]», 2b; «para [εἰς]», 4c). Estes paralelismos convidam a indagar mais detidamente, no plano semântico e no plano da interpretação teológica, a relação entre os membros extremos destes dois trechos e, sobretudo, entre os respectivos termos «adiante de ti» (2b) / «para o perdão dos pecados» (4c).

A relação entre os três trechos

Conforme referimos no início da análise a esta primeira parte do passo, a coesão entre os seus três trechos assenta, desde logo, no facto de os mesmos formarem uma composição concêntrica (A B A'), cujo conteúdo central (B) – a preparação no deserto do caminho do Senhor, conforme a profecia – é enquadrado pela proposição comparativa, distribuída pelos trechos extremos (A / A'). A lógica subjacente a esta disposição dos trechos é cristalina: *profecia e cumprimento*. Ou seja, o acontecimento-João (4a) ilumina-se a partir da profecia que o antecede (2b-3); a sua acção ritual (4b) e a sua proclamação (4c) são a consumação de uma missão profética preconizada pela Escritura («construir o caminho», 2c; «bradar», 3a).

Todos os três trechos põem em realce um protagonista cuja característica fundamental é a sua condição profética: «Isaías» (2a), «o meu anjo» = «voz do que brada» (2b. 3a), «João» (4a). Esta condição *profética*, explicitamente predicada de Isaías com o determinativo «profeta» (2a), é implicitamente salientada pelos três verbos da mesma área semântica (a da palavra) colocados em posição simétrica ao longo da composição concêntrica: o verbo «está escrito» (2a) e o verbo «anunciando» (4c) são termos extremos da composição; por sua vez, o verbo «brada», sintacticamente ligado ao termo «voz», que, por seu lado, mantém uma relação sinonímica com «meu anjo», surge no membro central da composição (3a) e corresponde ao termo central da parte.

Se é indiscutível que estes verbos versam todos sobre a palavra de Deus, há um aspecto que os distingue e ao mesmo tempo os torna complementares, a saber, o sentido físico e a faculdade humana a que apelam: «está escrito» (2a) reclama o sentido da vista e a faculdade intelectual; «brada» (3a) convoca o ouvido e o coração; «anunciando» (4c) apela ao ouvido, coração e inteligência – esta última referida explicitamente no dificilmente traduzível termo grego *μετάνοια* (4c). Toda esta intensa evocação dos sentidos e das faculdades levada a cabo através da acção profética dos protagonistas converge para o último termo da composição, a saber, «para o perdão dos pecados» (4c). Conforme salienta a preposição «para» (εἰς, 4c), a figura e a acção profética de João surgem, de modo cimeiro, *finalizadas para* o «perdão dos pecados», que constitui um vasto desígnio purificador, regenerador e, acima de tudo, santificador.

+ ² Καθώς ΓΕΓΡΑΠΤΑΙ	ἐν τῷ Ἡσαΐα	ΤΩ ΠΡΟΦΗΤῃ	
. ἰδοὺ	ἀποστέλλω	ΤΟΝ ἌΓΓΕΛΟΝ ΜΟΥ	πρὸ προσώπου σου,
.. ὃς	κατασκευάσει	τὴν ὁδόν	σου·
: ³ φωνή	ΒΟΩΝΤΟΣ	ἐν τῇ ἐρήμῳ·	
	- ἐτοιμάσατε	τὴν ὁδόν	κυρίου,
	- εὐθείας ποιεῖτε	τὰς τρίβους	αὐτοῦ,
+ ⁴ ἐγένετο	Ἰωάννης		
.. βαπτίζων	ἐν τῇ ἐρήμῳ		
: καὶ ΚΗΡΥΣΣΩΝ	βάπτισμα	μετανοίας	εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

+ ² Conforme ESTÁ ESCRITO	em Isaías	O PROFETA,	
. «EIS (que)	envio	O MEU ANJO	adiante da-face de-ti,
.. o-qual	irá-construir	o caminho	de-ti”;
: ³ VOZ	DO-QUE-BRADA	no deserto:	
	- “Preparai	o caminho	do-Senhor,
	- direitas fazei	as veredas	dEle!”),
+ ⁴ surgiu	João		
.. baptizando	no deserto		
: e ANUNCIANDO	um-batismo	de-conversão	para o-perdão dos-pecados.

Uma última nota concerne os *modos e os tempos verbais*. No conjunto dos três trechos da composição, predominam os verbos no modo indicativo («está escrito», «envio», «irá construir», «surgiu»). No trecho central (2b-3), contudo, às duas primeiras ocorrências de verbos no indicativo opõe-se, no segundo segmento, igual número de verbos no imperativo («preparai», «fazei», 3bc); por sua vez, o modo participial, que comparece isolado no membro central da composição («do-que-brada [βοώντος]»), vai ser predominante no último trecho («baptizando»; «anunciando»), complementando, em orações subordinadas, a acção principal narrada no indicativo («surgiu», 4a). No tocante aos tempos, a alternância é ainda mais rica. Toda a acção desta parte inicia no perfeito («está escrito [γέγραπται]», 2a) e culmina no aoristo («surgiu [ἐγένετο]», 4a). Ou seja, a principal acção narrada, correspondente ao aparecimento de João conforme a Escritura, salienta o facto de uma acção consumada desde o ponto de vista da sua objectividade e historicidade (aoristo)³⁰⁹, facto esse que decorre de uma acção

³⁰⁹ Sobre o verbo grego no NT, cf. J. SWETNAM – C. RUSCONI, *Greco del Nuovo Testamento*, 1, 356-360 (aqui, o aoristo – p. 357).

precedente, a de *ter sido escrita* pelo profeta (perfeito passivo). Esta mesma acção nuclear vem ulteriormente esmiuçada, quer na anamnese bíblica (2bc), quer nos participípios do terceiro trecho (4bc). Deste modo, a acção nuclear denotada pelo verbo «surgiu» (4a) corresponde à acção presente indicada por «envio» (2b). Correlativamente, a acção narrada com o participípio presente dos verbos «baptizar» e «anunciar», além de salientar que esta dupla acção é contemporânea à do verbo regente «surgiu» (ἐγένετο), sublinha a noção de cumprimento e de realização histórica da acção profetizada através de um futuro verbal («irá construir», 2c)³¹⁰.

Todavia, o leitor atento apercebe-se de que a dialéctica entre profecia e cumprimento, estruturadora de toda esta parte (2-4), transcende a unidade em análise. E naturalmente assim é, porquanto, na qualidade de nível inferior de composição, esta parte integra um conjunto mais amplo de texto, com o qual se relaciona³¹¹. Se a questão fundamental desta parte – designadamente: «Apareceu João, o profeta profetizado» – foi satisfatoriamente respondida nesta mesma parte (4), sobram ainda para as restantes partes, e para o passo na sua totalidade, questões sobre as quais o leitor ainda não obteve resposta. Eis algumas delas: quem é o interlocutor do diálogo travado no trecho central? Essa personagem vai aparecer *a seguir a* João, conforme a profecia dá a entender? E que resultados obteve a acção e a pregação de João? Quem lhe deu ouvidos e se prontificou a «preparar o caminho do Senhor», conforme exortava a profecia?

2.2 SEGUNDA PARTE: «O POVO RECONHECE JOÃO COMO PROFETA ESCATOLÓGICO» (MC 1,5)

A parte é composta de dois segmentos bimembres que, no plano sintáctico, formam uma só frase. Em ambos, o primeiro membro corresponde a uma unidade principal, e o segundo a uma unidade complementar. Cada segmento apresenta um membro mais desenvolvido (três termos) e o outro mais abreviado; os membros centrais da composição são, portanto, curtos (5bc), e longos os membros extremos, o que reforça a unidade e a autonomia desta parte.

Prossegue nesta segunda parte a focalização sobre a figura de João, articulada desta vez com um novo protagonista em primeiro plano, o povo da Judeia e de Jerusalém. João, referido através do pronome «ele», é termo inicial dos dois segmentos (5ac); o povo funciona como termo final em 5a e 5d. Conforme os verbos indicam, o povo é simultaneamente sujeito activo («saía», «confessando») e sujeito passivo («eram baptizados») da acção. No caso do primeiro segmento (5ab), o verbo «saía» e o complemento de lugar «para ele» salientam o encontro do povo com João³¹²; o segundo membro (5b) prolonga o sujeito do primeiro membro, complementando-o. Pela sua concisão, este segundo membro constitui, portanto, uma unidade

³¹⁰ Sobre o participípio presente, cf. J. SWETNAM – C. RUSCONI, *Greco del Nuovo Testamento*, 1, 360.

³¹¹ A noção de «níveis inferiores» é amplamente explicada em Meynet, 132-133.

³¹² De notar que, embora o verbo ἐξ-επορεύετο («saía») se apresente no singular, concordando em número com o sujeito πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα («toda a província da Judeia»), isso não impede o mesmo verbo de implicitamente acolher como seu sujeito composto a expressão no plural οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες («os jerusalemitanos todos») coincidente com o segundo membro (5b). Cf. Blass – Debrunner, § 135.1 (sobre concordância com palavras coordenadas: conjugação com καί). Assim, embora o segundo membro surja logicamente autónomo, ele pressupõe sintacticamente o mesmo verbo (ἐξ-ομολογούμενοι, «saía») e o mesmo complemento de lugar (πρὸς αὐτόν, «para ele») do primeiro membro.

complementar, na qual se verifica o princípio retórico da «economia» de elementos linguísticos³¹³.

- ⁵ καὶ ἐξεπορεύετο	πρὸς αὐτόν	πάνσα ἢ Ἰουδαία χώρα
- καὶ		οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες,
.. καὶ ἐβαπτίζοντο	ὑπ' αὐτοῦ	
: ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ	ΕΞΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΟΙ	τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.
- ⁵ E SAÍA	para ele	toda a província da-Judeia
- e		os jerusalemitanos todos
.. e eram-baptizados	por ele ,	
: no <i>rio Jordão</i>	CONFESSANDO	os pecados deles .

As correspondências entre os membros da composição evidenciam, assim, diversos aspectos que merecem ser bem explicitados, pois deles é que depende a coesão e a autonomia relativa desta parte, no âmbito do passo a que pertence.

Notemos, em primeiro lugar, que cada segmento exhibe alguma autonomia ao nível do respectivo conteúdo. O primeiro segmento salienta através do seu verbo «saía» a acção do povo, designadamente, o seu movimento *em direcção a* João. Não obstante o facto de este segmento reservar para João um papel passivo, enquanto *meta* da caminhada do povo, e não obstante o facto de João surgir solitário e como que em contraste com «*toda* [πάνσα] a província da Judeia e os jerusalemitanos *todos* [πάντες]», João (i.e. αὐτόν) é a figura central do primeiro segmento. Esta centralidade do Baptista é reforçada no segundo segmento, onde a sua acção ritual em favor do povo («eram baptizados por ele») surge articulada com uma acção do povo simultânea à de João («confessando os seus pecados»). Temos assim que, no primeiro membro do segundo segmento (5c), conforme indica a voz passiva do verbo («eram baptizados»), o povo é o *destinatário* da acção, ao passo que no segundo membro, o último da composição, o povo volta a ser *sujeito* da acção («confessando [eles] os seus pecados», 5d), tal como no início (5ab). A acção do povo, referida através de dois verbos que correspondem aos termos extremos da parte («saía», 5a; «confessando», 5d), apresenta assim uma unidade e, simultaneamente, uma complementaridade: o mesmo povo protagoniza a acção *exterior* de pôr-se a caminho *saindo* de suas terras – conforme sublinha o prefixo verbal (ἐξ-επορεύετο) – e o acto tão saturado de *interioridade* qual é o da *confissão pública* dos pecados, salientada também pelo mesmo prefixo verbal (ἐξ-ομολογούμενοι).

³¹³ Enquanto aplicação da «lei da economia linguística», este princípio é amplamente explicado e exemplificado em R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 159: ele consiste na possibilidade de dois termos do segundo membro corresponderem de perto (por sinonímia, antonímia ou complementaridade) a dois dos três termos do primeiro membro; nesse caso, o segmento será considerado «bimembre com seis termos em que um termo está apagado ou subentendido no segundo». Por seu lado, a «lei da economia linguística» consiste em que um elemento linguístico de uma primeira unidade de texto não seja repetido na unidade simétrica.

Uma última nota por que se distingue esta parte, designadamente, o seu primeiro segmento, é a configuração quiástica da referência ao povo:

a. toda
b. a província da-Judeia
e
b'. os Jerusalemitanos
a'. todos.

Através dos termos extremos (a. a'), indicativos de um merisma (a. singular; a'. plural), salientam-se dois níveis complementares de informação sobre uma «totalidade»³¹⁴. Os termos médios (b. b'), ao mesmo tempo que veiculam uma informação comum a ambos («toda» a Judeia, da qual Jerusalém é parte privilegiada), distinguem entre «a província da Judeia» e, implicitamente, a sua capital («os jerusalemitanos»). A estes topónimos salientados no primeiro segmento corresponde, no segundo segmento, um novo topónimo «no rio Jordão» (5d), como primeiro termo do membro extremo da composição; esta simetria é particularmente saliente entre os termos opostos «província» (5a) e «rio» (5d).

2.3 TERCEIRA PARTE: «JOÃO É ELIAS, O AMIGO DO MESSIAS ESPOSO» (MC 1,6-8)

A terceira parte é composta de dois trechos complementares cuja forma discursiva é oposta: o primeiro (6) apresenta dois segmentos bimembres, ambos em forma narrativa; o segundo tem três segmentos (unimembre, trimembre, bimembre), dos quais só o primeiro (7a) tem forma narrativa. Culmina nesta parte a caracterização de João como profeta. Enquanto o trecho narrativo *mostra* o Baptista como profeta do deserto à maneira de Elias (6), o seu discurso profético (7b-8) *diz* a sua diferença em relação ao messias que vem a seguir.

O primeiro trecho (6)

A coesão deste trecho decorre essencialmente do paralelismo entre os dois bimembres.

No plano do conteúdo, ambos os segmentos caracterizam a figura de João como profeta do deserto, sob dois pontos de vista complementares – a sua indumentária (6ab) e a sua dieta (6c) – em cuja conexão se alude a animais do deserto: o «camelo», ligado à indumentária de João (v. 6b), e, ligados à sua dieta, os «gafanhotos» e as abelhas, estas indirectamente referidas através do termo «mel silvestre» (6c). Ao mesmo tempo que o «camelo» se opõe a «gafanhotos» e abelhas, quer pelo respectivo porte quer pelo facto de gafanhotos e abelhas se deslocarem no ar, não deixam de ser todos animais cuja base alimentar são as plantas, e não a carne animal. Com todos estes animais João, o profeta do deserto, comunga a mesma fonte de

³¹⁴ Sobre o merisma, além de R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 125, veja-se também H. LAUSBERG, *Elementos de retórica*, § 306 (*distributio*). E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 54, nota que os termos correspondentes em hebraico e aramaico ao adjetivo grego πᾶς («todo/a») tanto podem anteceder como suceder o substantivo.

alimento e de subsistência que, em última análise, é a Providência de Deus, e não o trabalho humano na terra.

+ ⁶ καὶ ἦν ὁ ΙΩΑΝΝΗΣ ἐνδεδυμένος	τρίχας <i>καμήλου</i>		
+ καὶ	ζώνην <i>δερματίνην</i>		περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ
+ καὶ	ἐσθίων	<i>ἀκριδᾶς</i>	
+ καὶ		<i>μέλι ἄγριον.</i>	

⁷ Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων·	. ἔρχεται	Ο ΙΣΧΥΡΟΤΕΡΟΣ ΜΟΥ	ὀπίσω μου,
	.. οὐδ	οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς	κύψας
	.. λῦσαι	ΤΟΝ ΙΜΑΝΤΑ	ΤΩΝ ΥΠΟΔΗΜΑΤΩΝ ΑΥΤΟΥ.
	: ⁸ ΕΓΩ	ἐβάπτισα	ὑμᾶς
	: ΑΥΤΟΣ δὲ	βαπτίσει	ὑμᾶς
			ὔδατι,
			ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

+ ⁶ E estava JOÃO	vestindo	pêlos <i>de-camelo</i>	
+ e		UM-CINTO de-couro	A-VOLTA DA CINTURA dele
+ e	comendo	<i>gafanhotos</i>	
+ e		<i>mel silvestre.</i>	

+ ⁷ E anunciava	dizendo:		
	. «Está-a-chegar	O-MAIS-FORTE DO-QUE-EU	depois de-mim,
	.. a-quem	não-sou capaz-de,	inclinado,
	.. desatar	A CORREIA	DAS SANDÁLIAS DELE.
	: ⁸ EU	baptizei	-vos com água;
	: ELE, porém,	baptizar	-vos-á com o-Espírito Santo».

No plano sintático, apesar de o segundo segmento economizar elementos-chave no primeiro membro («João» como sujeito, e o verbo auxiliar «estava»), não deixa de ser paralela a estrutura sintática de ambos os segmentos: sujeito + verbo + complementos. Decorrente também desse mesmo paralelismo sintático, a opção aqui tomada é a de distinguir em ambos os segmentos um segundo membro no qual se salienta um elemento caracterizante: primeiro a indumentária de João («um cinto de couro à volta da cintura»), e por fim a sua dieta («mel silvestre»). Num nível superior de análise da composição, tornar-se-ão evidentes outros elementos textuais em recíproca correspondência.

O segundo trecho (7-8)

Em contraste com o trecho anterior, este trecho, além de articular a narrativa (7a) com o discurso directo (7b-8b), apresenta também as três variantes de organização das unidades

mínimas de composição: um unimembre + um trimembre + mais um bimembre. Ressoa nestes dois últimos a profecia de João, cujo destinatário é o povo da Judeia recém-baptizado, implicitamente referido no contexto («baptizei-vos» / «baptizar-vos-á», 8).

No trimembre, o primeiro membro é a oração principal (7b), cujo verbo, no futuro do indicativo, anuncia a iminente vinda do misterioso «mais forte do que eu». Os membros seguintes correspondem a uma oração relativa (7c) e a uma oração final (7d), em ambas as quais se desenvolve, pela negativa («não sou...», 7c), a comparação entre João e o seu sucessor. Esta comparação é indicada através do termo «o mais forte», e aprofundada através dos diversos pronomes («[do que] eu», 7b; [d]Ele, 7d; «a quem», 7c) e do enigmático adjectivo «capaz» (ἰκανός, 7c).

Prossegue no bimembre a comparação entre João e a figura cuja vinda iminente João anuncia. Desta vez, porém, a comparação é, não ao nível do *ser* («não sou», 7c), mas da *acção*, que é a de «baptizar». Acção que, no caso de João, está consumada («eu baptizei», 8a) e, ao mesmo tempo, destinada a ser superada pela acção do seu sucessor («baptizar-vos-á com o Espírito Santo», 8b). Através do paralelismo de membros, cujo ritmo similar assenta numa idêntica sintaxe (sujeito, predicado, dois complementos), e através da adversativa unida ao pronome («Ele, porém»), João realça um triplo contraste, que se agiganta à medida que as suas palavras fluem:

- um contraste entre si próprio e O-que-há-de-vir («eu»/«Ele, porém»);
- um contraste entre uma era passada e uma era prestes a começar, conforme indicam os tempos verbais contrastantes («baptizei» / baptizará);
- um contraste entre o seu baptismo «com a água» e o baptismo iminente «com o Espírito Santo».

Esta figura anunciada por João avoluma-se e ganha contornos cada vez mais definidos ao longo de toda a mensagem de João. Como termo extremo do discurso de João, ela surge no primeiro (7b) e no último membro (8b) desse discurso. Existe também uma relação, a explorar oportunamente, entre «o mais forte» que há-de vir (7b) e aquilo de que Ele vai ser portador: «o Espírito Santo» (8b).

A relação entre os dois trechos

Conforme acabámos de ver, ambos os trechos atraem a atenção do leitor para a figura de João, seja pelo facto de vir no início da parte (6a) enfaticamente referido pelo nome próprio precedido de artigo (ὁ Ἰωάννης), seja também em virtude dos dois pronomes (6b.7b) que aludem à sua pessoa, seja enfim porque é dele que predicam quase todos os verbos em todos os cinco segmentos desta parte. Por esta ordem de ideias, o termo «João» (6b) e o pronome pessoal «eu» (8a), ambos enfaticamente referidos no início e no final da parte, são termos extremos no âmbito desta parte.

Esta focalização progressiva na figura de João – cujo auge se atinge quando o narrador coloca o *zoom* sobre a dimensão física, externa, do Baptista (6) – é interrompida, contudo, pelo próprio. Efectivamente, mal João toma a palavra (7b-8), logo o discurso se descentra da sua pessoa. Profecia pura desde o início, esta palavra inaugural do Baptista – «Está a chegar o mais forte do que eu depois de mim» (7b) – aponta para um tempo e uma figura prenhe de contrastes com o tempo e a figura de João.

Além das correspondências que, no segundo trecho, o próprio Baptista estabelece entre si e O que «está a chegar» (7b-8b), ao leitor não pode escapar um eco entre os dois trechos. No

primeiro trecho, salienta o narrador que o Baptista envergava «um cinto de couro» como parte da sua indumentária, e a seguir refere a parte do corpo («à volta da *cintura* dele [αὐτοῦ]», 6b); do mesmo modo, o próprio João concentra a sua atenção sobre um aspecto da indumentária e do corpo de «o mais forte»: João declara a não-capacidade própria de «desatar a correia das sandálias dele [αὐτοῦ]» (7d). Além da repetição do pronome grego em posição praticamente simétrica (6b; 7d), faz-se também alusão à indumentária e ao corpo dos respectivos protagonistas:

- cinto → cintura de João;
- correia das sandálias → pés de Jesus.

Estes termos, além de incidirem sobre duas partes distintas do corpo, estabelecem uma relação de complementaridade entre ambas as figuras.

Cabe desde já notar que estas correspondências evidentes instauram uma relação semântica entre, de um lado, a correia da sandália que envolve o pé dAquele que vai chegar (7d) e, do outro lado, o cinto de couro com que João se cingia (6b). Mais do que a roupa e o calçado, o que em ambos os casos mais se destaca é o corpo, a pessoa, o ministério dos protagonistas e, em lugar cimeiro, a sua relação recíproca.

2.4 O PASSO NA SUA TOTALIDADE (MC 1,2-8)

A relação entre as partes extremas e a parte central

Antes de mais, convém reiterar a nossa afirmação inicial de que esta composição concêntrica formada por três partes é um daqueles casos em que, para uma correcta exegese e interpretação, é fundamental procurar o sentido a partir «das extremidades para o centro»³¹⁵. Com efeito, a coesão do passo e a sua unidade de acção são asseguradas, fundamentalmente, pela figura do Baptista, e só em seguida pelas referências, explícitas ou não, ao povo. É notória uma linha de composição onde é possível captar, quer a individualidade de João e a do povo, quer o encontro entre ambos.

³¹⁵ Cf. J. ONISZCZUK, «Rhetorical Function of the Central Unit», 10.

+ ² Conforme está escrito	em Isaías,	o profeta	

. «Eis (que)	envio	<i>o meu anjo</i>	adiante da-tua face,
.. <i>que</i>	irá-construir	o caminho	de-ti”;
: ³ voz	<i>do-que-brada</i>	<i>no deserto:</i>	
	- “Preparai	o caminho	<i>DO-SENHOR,</i>
	- endireitai	as veredas	dEle!”»,

+ ⁴ surgiu	JOÃO		
.. baptizando		<i>no deserto</i>	
: e anunciando	um-batismo	de-conversão	para o perdão DOS-PECADOS.

- ⁵ E <i>saiá</i>	para ELE	toda a <i>província da-judeia</i>
-		e os jerusalemitanos todos
.. e eram-baptizados	por ELE ,	
: no <i>rio Jordão</i>	<i>confessando</i>	OS PECADOS deles.

+ ⁶ E	JOÃO	vestia	pêlos <i>DE-CAMELO</i>
+ e			um-cinto de-couro à-volta da cintura <i>dele</i>
+ e		comia	gafanhotos
+ e			mel <i>SILVESTRE</i> .

+ ⁷ E anunciava ,	dizendo:		
	. «Está-a-chegar	<i>O-MAIS-FORTE DO-QUE-EU</i> depois <i>de-mim</i>	
	.. a-quem	não-sou capaz-de,	inclinado,
	.. desatar	a correia	das sandálias dEle.
	: ⁸ <i>Eu</i>	baptizei-VOS	com <i>a-água</i> ;
	: Ele, porém,	baptizar-VOS —á	<i>COM O-ESPÍRITO SANTO</i> ».

João é referido pelo nome nas partes extremas (4a.6a) e, através do pronome pessoal, na segunda parte (5ac). Se compararmos as partes entre si e notarmos que o termo «João» e o pronome pessoal «ele» (5bc) se apresentam numa posição simétrica, impor-se-á qualificá-los como termo médio³¹⁶. Na terceira parte, João surge particularmente focalizado quer logo no início, pela referência nominal (6a), quer mediante três variantes pronominais: «dele [αὐτοῦ]»

³¹⁶ Que «João» é termo médio das partes extremas é evidente, porquanto o termo comparece no último trecho da primeira parte (4a) e no início da terceira parte (6a). A reiterada referência a João também aproxima a primeira parte e a parte central (4a: «João»; 5a: «ele») e também a parte central e a terceira parte (5c: «ele»; 6a: «João»).

(6b); «[do que] eu [μου]» e «de mim» [μου] (7b); «eu [ἐγώ]» (8). Em contraste, na primeira parte, o termo «João» mantém apenas uma relação indirecta de sinonímia com o termo profético «o meu anjo» (2a).

Ao contrário de João, o povo vem referido de forma explícita só na parte central e, de forma indirecta, na terceira parte («-vos», 8bis). Ao povo se ligam os termos finais das três partes, a saber: «pecados» (4c.5d) e o seu oposto «o Espírito Santo». Embora só a parte central conceda protagonismo ao povo («saía», 5a; «confessando», 5d), a sua presença insinua-se também nas profecias das partes extremas: na terceira parte, o pronome «-vos [ὁμᾶς]» (8ab) remete certamente para o povo «baptizado» da Judeia e de Jerusalém (5)³¹⁷. Mas, mesmo na primeira parte, há que pressupor o actor povo (judaico) como a audiência a quem a «voz que brada no deserto» (3) se dirige.

Centrando-nos no encontro entre o povo e João, explicitamente descrito só na parte central, esse encontro apresenta-se já anunciado na primeira parte (4bc) e culmina na terceira parte (7b-8). Esta inter-relação João/povo é cosida pelos verbos e substantivos por que é designada a actividade de João e a resposta do povo. À actividade de João aludem os verbos «baptizar» (4b; 5c; 8a) e «proclamar» (4c; 7a), aos quais por sua vez corresponde, na parte central (5), a resposta do povo: «eram baptizados» (5c) e «confessa[vam]» os seus pecados (5d). Note-se que o verbo «confessar», que aqui predica do povo (5d), é da mesma área semântica que o verbo «anunciar» (4c), alusivo ao ministério profético de João. Tanto a dupla acção de João em favor do povo, como a resposta deste, são em vista da remissão dos pecados (4c; 5d; cf. 8).

Ao longo das três partes, a narrativa das relações entre João e o povo desenvolve-se através da evocação de três espaços geograficamente contrastantes: o deserto, a terra habitada (Judeia e Jerusalém), o rio Jordão. A terra habitada («província [χώρα]») é referida com grande ênfase no centro do passo, que destaca a região da Judeia (5a) e a sua capital, Jerusalém (5b). Também a relação entre «toda a província da Judeia [πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα]» e o «rio Jordão» (5d) é aqui particularmente realçada, porquanto nesse limiar entre a terra habitada e o deserto que é o Jordão, é que se dá o encontro entre João e «toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos» (5ab). O deserto, por sua vez, é referido sobretudo na primeira parte (3a. 4b), embora as referências indirectas também tragam o deserto para primeiro plano no início da terceira parte, quer na menção do animal doméstico do deserto («camelo», 6a), quer particularmente na menção do «mel *silvestre*» (6c). Nas partes extremas do passo, o deserto apresenta-se, assim, em conexão exclusiva com a figura de João, caracterizando-o para o auditório e para o leitor como um profeta do deserto.

Relação entre a parte central e a primeira parte

As correspondências específicas entre as primeiras duas partes do passo incidem sobre o protagonista João e sobre o protagonista povo.

O termo «pecados» é, conforme vimos, termo final. Em conexão com a realidade evocada por esse termo, vemos o evangelista reiterar, em ambas as partes, o ministério “baptismal” de João em favor do povo (4b; 5c). Conforme indicam os sinais que antepomos nos diversos membros do passo, esse ministério de João corresponde, em última análise, ao cumprimento da profecia bíblica alusiva à sua missão de «construir o caminho» (2c). Os termos «o caminho»

³¹⁷ Consideramos, no entanto, que um aceno a futuras audiências (e ao leitor de Marcos) não seria de excluir no termo «Ele... baptizar-vos-á» (8b).

(2c.3b) e «as veredas» (3c) são da mesma área semântica do verbo «sair [ἐκπορεύομαι]» (5a) com que é caracterizada a acção do povo. A acção do povo inclui, na parte central, uma *confissão* dos «pecados» (5d). Esta confissão corresponde à proclamação por João de um «baptismo de conversão para a remissão dos pecados» e, ao mesmo tempo, responde indirectamente à proclamação profética da «voz do que brada» (3a) conforme está escrito em Isaías «o profeta» (2a). Refira-se aqui, também, uma correspondência subtil entre o acto com que o Baptista «anuncia» um baptismo de conversão (4c) – trata-se de um apelo *oral* dirigido à mente (νοῦς) – e o gesto realizado em unísono pelo povo, o gesto de «confessar» (5d), que envolve simultaneamente a boca e a mente. Nesta dialéctica entre a proclamação do Baptista e a resposta popular, o anúncio do «baptismo de conversão» e a «confissão» dos pecados exprimem uma mudança pessoal e colectiva que envolve a interioridade *individual* (νοῦς) e a sua expressão em *público* (*confissão* pela boca).

+ ² Conforme está escrito	em Isaías	o profeta	

. «Eis (que)	envio	<i>o meu anjo</i>	adiante da-tua face,
.. <i>que</i>	irá-construir	o caminho	de-ti”;
: ³ voz	<i>do-que-brada</i>	<i>no deserto:</i>	
	- “Preparai	o caminho	<i>DO-SENHOR,</i>
	- direitas fazei	as veredas	dEle!”),

+ ⁴ surgiu	JOÃO		
.. baptizando		<i>no deserto</i>	
: e anunciando	um-baptismo	de-conversão	para o perdão DOS-PECADOS.

- ⁵ E <i>saiá</i>	para ELE	toda a <i>província da-judeia</i>
-		e os jerusalemitanos todos
.. e eram-baptizados	por ELE,	
: no <i>rio Jordão</i>	<i>confessando</i>	OS PECADOS deles.

[...]

Com os sinais que utilizamos para introduzir os diferentes membros da composição (- .. :) indicamos também que, mediante as repetições que acabámos de referir, o auditório é conduzido a duas conclusões. A proclamação de João (4c) ecoa a palavra da Escritura (3bc), a qual, por sua vez, exprime a vontade de Deus para com o povo pecador. Neste sentido, tanto a acção de João como a resposta do povo constituem respostas à palavra de Deus (2-3). Palavra profética e vontade divina, portanto, são acolhidas pelo povo para nele produzirem frutos de conversão. Esta eficácia extraordinária da palavra divina anunciada pelo profeta mostra-se no facto de *todo* o povo se pôr a caminho de João como um só corpo (5ab), e no facto de a uma só voz *todos* se confessarem pecadores (5d), como que unidos numa mesma prece a Deus pela «remissão dos pecados» (cf. 4c). Numa palavra, ao referir que «todo» o povo se reuniu em

torno de João, qual mediador entre o povo e o seu Deus, o passo salienta que a palavra de Deus continua a produzir frutos de conversão no seio do povo pecador.

Relações entre a parte central e a terceira parte

[...]

- ⁵ E <i>sala</i>	para ELE	toda a <i>província da-Judeia</i>
-		e os jerusalemitanos todos
.. e eram-baptizados	por ELE ,	
:	no <i>rio Jordão</i>	confessando OS PECADOS deles.

+ ⁶ E estava JOÃO	vestindo	pêlos <i>DE-CAMELO</i>
+ e		um-cinto de-couro à-volta da cintura <i>dele</i>
+ e	comendo	gafanhotos
+ e		mel <i>SILVESTRE</i> .

+ ⁷ E anunciava	dizendo:	
	. «Está-a-chegar	<i>O-MAIS-FORTE DO-QUE-EU</i> depois <i>de-mim</i>
	.. a-quem	não-sou capaz-de, inclinado,
	.. desatar	a correia das sandálias dEle.
	:	⁸ Eu baptizei-VOS com <i>a-água</i> ;
	: Ele, porém,	baptizar-VOS —á <i>COM O-ESPÍRITO SANTO</i> ».

O termo «João» no início da terceira parte (6a) e o pronome «ele» que lhe corresponde no último segmento da parte central (5c) são termos médios. Destacamos também os sinónimos «rio Jordão» (5d) e «água» (8a). Na segunda parte, o Jordão surge em conexão, quer com o baptismo de João, quer sobretudo com a confissão pública dos pecados por parte do povo. Há que notar, no entanto, conforme indica a preposição *èν* («n[o]», 5d) e a nossa opção sintáctica de colocar o termo «no rio Jordão» no último membro da parte central (5d), as diferentes *nuances* semânticas destes dois termos sinónimos: em 5d, o termo «rio Jordão» salienta fundamentalmente o lugar da confissão dos pecados do povo, ao passo que, na última parte (8a), o seu sinónimo «água» realça, não já o lugar, mas a matéria através da qual o Baptista realiza a acção ritual em favor do povo. Por sua vez, a mesma preposição *èν* surge nesta última parte em conexão, já não com a água do rio Jordão, mas com «o Espírito Santo» (8b). Deste modo se salienta uma evidente relação de oposição entre «Espírito Santo» (8b) e «os pecados» do povo, referidos no membro simétrico (5d). É em virtude desta relação de oposição entre termos simétricos que, em nosso entender, «os pecados» (5d) e «o Espírito Santo» (8b) são termos finais destas duas partes, e termos finais, também, no contexto geral do passo (4c.5d.8b), conforme já tivemos oportunidade de observar.

Relações entre as partes extremas

+ ² Conforme está escrito	em Isaías	o profeta	

. «Eis (que)	envio	<i>o meu anjo</i>	adiante da-tua face,
.. <i>que</i>	irá-construir	o caminho	de-ti”;
: ³ voz	<i>do-que-brada</i>	<i>no deserto:</i>	
	- “Preparai	o caminho	<i>DO-SENHOR,</i>
	- direitas fazei	as veredas	dEle!”»;

+ ⁴ surgiu	JOÃO		
.. baptizando		<i>no deserto</i>	
: e anunciando	um-batismo	de-conversão	para o perdão DOS-PECADOS.
[...]			
+ ⁶ E estava JOÃO	vestindo	pêlos <i>DE-CAMELO</i>	
+ e		um-cinto de-couro	à-volta da cintura <i>dele</i>
+ e	comendo	gafanhotos	
+ e		mel <i>SILVESTRE.</i>	

+ ⁷ E anunciava	dizendo:		
. «Está-a-chegar		<i>O-MAIS-FORTE DO-QUE-EU</i>	<i>depois de-mim</i>
.. a-quem		não-sou capaz-de,	inclinado,
.. desatar		a correia	das sandálias dEle.
: ⁸ <i>Eu</i>		baptizei-VOS	com <i>a-água,</i>
: Ele, porém,		baptizar-VOS —á	<i>COM O-ESPÍRITO SANTO.</i>

São numerosas, tanto no plano discursivo como no do conteúdo, as correspondências à distância entre as partes extremas do passo. Em ambas as partes é notória, desde logo, a conjugação do discurso profético (quantitativamente preponderante) com a narração³¹⁸. O facto de esta surgir intercalada entre os dois discursos proféticos (2-3.7-8) salienta a organização quiástica do discurso de ambas as partes vistas em conjunto, conforme a seguir representamos:

³¹⁸ A existência de dois discursos sensivelmente com a mesma extensão e colocados em lugares simétricos deste passo – o mais longo da sequência – exemplifica a sexta lei de Lund: «Unidades maiores são, com frequência, introduzidas e concluídas por passos-quadros». N.W. LUND, *Chiasmus in the New Testament*, 41; R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 98.

- profecia (2b-3)
- narrativa (4)
- [...]
- narrativa (6)
- profecia (7b-8).

Esta verificação convida a um breve exercício de leitura comparativa, quer dos trechos narrativos em contacto, quer das profecias em lugares simétricos, quer dos diversos trechos entre si, a fim de captarmos as correspondências na forma e no conteúdo entre as duas partes em análise.

Se compararmos os trechos narrativos, verificamos uma evidente semelhança a nível sintáctico entre as respectivas proposições principais. Ambas são formadas por predicado seguido de sujeito idêntico (o termo médio «João», 4a.6a) e de oração complementar. Estas orações contêm dois verbos no particípio («baptizando», «anunciando», 4bc; «vestindo», «comendo», 6ac) e um complemento de lugar («no deserto» 4b; «à volta da cintura»). No plano do conteúdo, salienta-se o termo médio «João» (4a.6a), em cuja conexão se destacam as duas acções por que se caracteriza o seu ministério:

- a acção de «anunciar» (4c.7a), que evoca a expressão sinónima «voz do que brada» (3a) e, mais fundamentalmente, as profecias consignadas na Escritura (cf. 2a);
- a acção de «baptizar» (4b.8a), intimamente associada ao ministério de «anunciar», conforme indicam as correspondências terminológicas entre 4c e 8.

Do mesmo modo que no discurso narrativo, também no discurso profético de ambas as partes se verificam correspondências, à distância. Embora a primeira profecia seja tirada da Escritura (cf. 2a), ao contrário da segunda – que coincide com a proclamação de João neste Evangelho – ambas as profecias comungam os seguintes elementos formais:

- um primeiro segmento composto de proposição principal (2b.7b) seguida de proposição relativa (2c. 7cd);
- nos respectivos membros do último segmento, há um paralelismo termo a termo, no plano sintáctico, morfológico e semântico; ou seja, entre 3b e 3c há paralelismo termo a termo, tal como entre 8a e 8b.

Nas observações que se seguem alargamos o olhar comparativo das partes extremas do passo na sua totalidade a fim de destacarmos as indicações de que, nestas, há uma caracterização comum das três personagens (João, povo, [Jesus]) e das respectivas relações. O termo médio «João» põe em destaque o protagonista de ambas as partes, cuja caracterização contém os seguintes aspectos:

- em virtude de o seu aparecimento estar previamente «escrito» no cânone profético (2a) e de se manifestar publicamente através da proclamação profética («anunciando», 4; «e anunciava», 7a), João surge em ambas as partes *teologicamente* marcado pela vocação profética;
- em virtude do espaço em que surge («no deserto», 4b), da indumentária que enverga («pêlo de camelo e um cinto de couro», 6ab) e dos alimentos que come («gafanhotos e mel», 6cd), a identidade profética de João surge em ambas as partes *fisicamente* marcada pela vida no deserto, o que faz de João um verdadeiro profeta do deserto (cf. 3a. 4a. 6). Por outras palavras,

João não só «surgiu ... no deserto» (4ab), como também foi lá que ele viveu duradouramente: sem casa, vestido e alimentado com base nas criaturas do deserto;

- do mesmo modo que a profecia bíblica implica um auditório judaico (nas exortações da «voz que brada» em 3bc, os verbos estão no plural), assim também João, no exercício daquela que é a sua missão profética, «anunciava» na região do deserto e do Jordão perante o povo de Deus reunido como um só corpo («-vos», 8 bis);

- o centro da primeira parte (3), o seu membro extremo (4c), bem como a terceira e última parte no seu todo (7-8) convergem em salientar que o ministério de preparação reservado a João alcança o seu clímax na missão de «anunciar», cuja máxima expressão é a do anúncio profético do sucessor messiânico³¹⁹.

+ ² Conforme está escrito	em Isaías	o profeta	

. «Eis (que)	envio	<i>o meu anjo</i>	adiante da-tua face,
.. <i>que</i>	irá-construir	o caminho	de-ti?»;
: ³ voz	<i>do-que-brada</i>	<i>no deserto:</i>	
	- “Preparai	o caminho	<i>DO-SENHOR,</i>
	- direitas fazei	as veredas	dEle!”»;

+ ⁴ surgiu	JOÃO		
.. baptizando		<i>no deserto</i>	
: e anunciando	um-batismo	de-conversão	para o perdão DOS-PECADOS.

[...]

+ ⁶ E estava JOÃO	vestindo	pêlos <i>DE-CAMELO</i>	
+ e		um-cinto de-couro	à-volta da cintura <i>dele</i>
+ e	comendo	gafanhotos	
+ e		mel <i>SILVESTRE.</i>	

+ ⁷ E anunciava	dizendo:		
	. «Está-a-chegar	<i>O-MAIS-FORTE DO-QUE-EU</i>	depois <i>de-mim</i>
	.. a-quem	não-sou capaz-de,	inclinado,
	.. desatar	a correia	das sandálias dEle.
	: ⁸ <i>Eu</i>	baptizei-VOS	COM <i>a-água;</i>
	: Ele, porém,	baptizar-VOS —á	COM O-ESPÍRITO SANTO.

Este último ponto merece particular atenção, pois envolve as duas vozes mais autorizadas do passo: a da Escritura de Israel e a do protagonista do passo, João. Uma cuidadosa

³¹⁹ Idêntica observação em Kuthirakkattel, 11 n. 30: «O acontecimento chave que predica de João é κηρύσσω [«anunciando»], em versos fulcrais (1,4.7)».

comparação entre a mensagem da profecia bíblica (2b-3) e a pregação de João (7b-8) revela que as correspondências incidem fundamentalmente sobre o tema profecia-cumprimento:

- a frase «*está a chegar ... depois de mim*» (7b) corresponde a «*envio... adiante de ti*» (2b); ambas surgem no início da profecia (primeiro membro) a anunciarem, segundo uma cronologia complementar indicada pelas preposições, a vinda iminente dos protagonistas escatológicos João e Jesus;

- a distinção que João estabelece entre si próprio e «o mais forte» que «*está a chegar*» depois dele (7b-d) evoca o tema bíblico da «*construção do caminho*» para o Senhor, um múnus que, nos termos da profecia, incumbe sobre o precursor (2c), conforme indicam, quer a evidente afinidade semântica entre os termos «o Senhor» (3b) e «o mais forte» (7b), quer o sinal (..) que antepusemos nos respectivos membros;

- discernimos neste último ponto uma correspondência entre o par de termos «[que] irá construir» (2c) // «*inclinado*» (7c), e entre os termos «o caminho» (2c) // «*desatar a correia das sandálias*» (7d). O primeiro par de termos ilustra a missão de João, que é interpretada, respectivamente, a partir do ponto de vista bíblico (i.e. divino) e a partir do ponto de vista individual (i.e. do próprio João). Ambos os pontos de vista convergem num aspecto essencial: João é, quanto à sua condição e quanto à sua missão, o subalterno do Senhor-que-vem; a autocompreensão de João é justamente a daquele que se curva («*inclinado*») perante alguém com prerrogativas sobre João e sobre o auditório que o escuta («o mais forte do que eu»). O elo comum no segundo par de termos é de natureza semântica: a noção de “caminhar” envolve a de “calçado”, conforme metonimicamente indica a expressão «*desatar a correia das sandálias dele*» (7d).

Profecias complementares, portanto, a da Escritura (2bc) e a de João (7b-d). Aquela salienta a vinda iminente do precursor, como realidade em vias de consumação no presente («Eis que envio», 2b); na profecia de João, torna-se evidente que a vinda iminente de «o mais forte» foi preparada em conformidade com a Escritura (3bc). Neste que é o único discurso do Baptista no evangelho o leitor encontra, portanto, o clímax do segundo passo e um desenvolvimento perfeitamente congruente com a profecia bíblica colocada em lugar simétrico. João, além de aprofundar o sentido de «um baptismo de conversão para o perdão dos pecados» (4c.8b), surge também a aplicar as palavras da Escritura a si próprio, interpretando à luz da palavra de Deus a sua condição pessoal de subalterno daquele que «*está a chegar*» (7b).

3. CONTEXTO BÍBLICO

Conforme está escrito, no profeta Isaías?

O seguinte quadro sinóptico permite identificar as fontes subjacentes à citação bíblica.

		Ex 23,20 TM	Ex 23,20 LXX	MI 3,1 TM	MI 3,1 LXX
Mc 1,2b	Eis que envio o meu anjo diante da tua face	<i>Eis que eu envio um anjo diante da tua face,</i>	<i>Eis que eu envio o meu anjo diante da tua face,</i>	<i>Eis-me, envio o meu anjo</i>	<i>Eis que eu envio³²⁰ o meu anjo</i>
Mc 1,2c	que irá construir o teu caminho.	para te guardar no caminho e para te fazer entrar no lugar que Eu preparei	a fim de te guardar no caminho	e irá preparar o caminho diante da minha face	e irá vigiar o caminho diante da minha face
		Is 40,3 TM		Is 40,3 LXX	
Mc 1,3	Voz do que brada no deserto: “Preparai o caminho do Senhor, direitas fazei as Suas veredas!”	<i>Uma voz brada: “no deserto preparai a estrada do Senhor, aplanai na estepe um caminho para o nosso Deus”</i>		<i>Uma voz brada no deserto: “preparai o caminho do Senhor, direitas fazei as veredas do nosso Deus”.</i>	

«Isaías» corresponde, na realidade, a uma citação de pelo menos três textos diferentes³²¹:

- Mc 1,2 cita Ex 23,20 em versão semelhante à dos LXX, e combina-a com a versão hebraica de MI 3,1;

- Mc 1,3 corresponde a Is 40,3 (LXX).

Na sua versão quase literal de Ex 23,20 (LXX) em Mc 2b, o evangelista apenas omite o pronome pessoal «eu». Por sua vez, Mc 1,2c só se explica bem como tradução autónoma a partir de um original hebraico de MI 3,1³²². Ao acrescentar o pronome «teu» a «caminho», Marcos estabelece uma relação entre “o caminho” e o “tu” da oração principal, determinando

³²⁰ No prefixo verbal a preposição ἐξ.

³²¹ Todos os comentários o reconhecem (cf. Gnilka, Pesch, Marcus, Collins, Focant, p.e.). Algumas das mais antigas testemunhas textuais (A, K, P, W f¹³, 28 e muitas outras) indicam que já os copistas caíam na conta do mesmo, porquanto, como vimos, a variante «nos profetas» terá surgido como via de solução para a incongruência entre a introdução da citação (v. 2a) e o seu conteúdo (v. 2b-3). Para uma sinopse do intertexto de Mc 1,2-3, seguida de detalhada análise, cf. Watts, 61-84.

³²² O texto de MI 3,1 LXX é quase idêntico em Mc 1,2; Mt 11,10; Lc 7,27, e condiz de perto com a ordem do TM. Comparando com o TM, a LXX emprega o invulgar ἐπιβλέψεται (“verificar, dedicar cuidadosa atenção a”) em vez de *pinná* («abrir, aprontar, preparar»), o que indica que na LXX não se estabelece relação alguma entre o uso deste verbo por Isaías e o seu uso por MI (cf. Is 40,3; 57,14; 62,10); a LXX insere o pronome «eu» de forma enfática antes de ἐξαποστέλλω (“envio [para fora]”). As citações de MI 3,1 LXX no NT apresentam pequenas variantes: o pronome «tu» (masculino), em vez da primeira pessoa («eu») do TM e da LXX; os verbos ἀποστέλλω em vez de ἐξαποστέλλω, e κατασκευάσει em vez de ἐπιβλέψεται (LXX); o NT substitui a forma da primeira pessoa masculina do singular do pronome «adiante de [mim] pela segunda pessoa singular «[adiante de] ti». Finalmente, Mc associa a Is 40,3 o passo de MI sobre o precursor. Cf. A.E. HILL, *Malachi*, 86.

assim que a relação do “caminho” seja, não com Deus (como em MI 3), mas com o destinatário do diálogo. Por sua vez, a falta de correspondência entre «estepe» no TM e «deserto» na LXX indica que Mc 1,3, ao usar o termo «deserto», cita a versão alexandrina. Com uma alteração significativa, todavia: o genitivo «[veredas] do nosso Deus» (LXX) é substituído pelo pronome «suas [veredas]». Marcos mantém, assim, o paralelismo que a LXX estabelece entre «caminho do Senhor» e «[suas] veredas» (v.3). Mediante o termo «caminho», a citação de Is 40 fica ligada à dupla citação do AT no v. 2, onde o mesmo termo é usado. Desta forma, ambos os textos surgem focalizados, quer no tema da preparação do caminho em vista de um novo êxodo, quer na vinda do «Senhor». Caberá ao auditorio identificar, no texto subsequente, os referentes dessas alusões pessoais e temáticas.

A primeira conclusão a retirar desta breve sinopse é a de que, nesta justaposição de textos provenientes da Lei e dos Profetas, os mesmos textos surgem modificados no texto evangélico³²³. Na redacção final, a citação combinada e modificada dos diversos textos ficou atribuída a apenas uma fonte do cânone bíblico: «Isaías, o profeta»³²⁴.

O anjo do Senhor enviado adiante

Tanto o texto do Êxodo como o de Malaquias, aludidos em Mc 1,2bc, referem o envio de um mensageiro para guardar ou preparar o caminho, e ambos foram posteriormente interpretados em conexão com a vinda do profeta escatológico³²⁵. Notemos, entretanto, os respectivos contextos e mensagem.

O versículo do livro do Êxodo faz parte do Livro da Aliança (20,22-23,33), situando-se no início da unidade (Ex 23,20-33) que antecede o momento fundador de Israel: a cerimónia de ratificação da Aliança do Sinai (Ex 24)³²⁶. Em Ex 23,20 tem início o epílogo do Livro da Aliança³²⁷, um passo que corresponde ao último aviso antes de se selar a Aliança, e no qual se destaca, não tanto a presença do Senhor no Sinai, como nas leis precedentes, mas a presença do «anjo». É sua função manter Israel «no caminho» que conduz à Terra Prometida (v. 23a), onde o Senhor desencadeará uma Guerra Santa contra as nações (v. 22-23.27-31), enquanto a Israel caberia a missão de destruir os cultos locais (v. 24-26.32-33)³²⁸. Se, no caminho ou

³²³ No ambiente cultural e religioso em que Marcos escreve, era comum este tipo de procedimento exegético, que encontramos também ao longo do NT, e em relação aos quais os próprios leitores estariam possivelmente conscientes. Cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 69; J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 1-5. Sobre o uso judaico de citar um só autor numa citação composta, cf. R.H. GUNDRY, *The Use of the OT*, 125-126.

³²⁴ Na terminologia de R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 385, Mc 1,2-3 configura, simultaneamente, uma “citação combinada” e uma “citação modificada”.

³²⁵ M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 70, observa que a intertextualidade com MI 3,1 TM, assente sobretudo em aspectos idênticos, como são a expressão «envio o meu anjo» e o termo «caminho», obedece à prática exegética rabínica da «regra idêntica» (*g^zerah sawah*), e que corresponde à operação de atribuir o mesmo significado a textos que partilham contexto análogo e alguns lexemas. Cf. também J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 13-15.

³²⁶ O ambiente cultural, que todo o Livro da Aliança supõe, nota-se particularmente: na preponderância dos imperativos na segunda pessoa do singular, que põem em destaque a função de Moisés como mediador da Aliança; na lei acerca do altar, colocada no início do Livro da Aliança (Ex 20,24-26); e nas instruções conclusivas sobre o calendário das festas (23,14-19). Cf. Watts, 64. Neste ponto seguiremos de perto a exposição deste Autor.

³²⁷ Analogamente, R. MEYNET, *Luc*, 218, observa – em relação à alusão ao tema da «Nova Aliança» em Lc 4,18 (Is 61) – que aludir a um versículo bíblico pode significar a intenção de aludir ao passo inteiro em que o mesmo se integra.

³²⁸ O tema da “Terra Prometida” é aqui particularmente recorrente (7 referências). Tanto a forma como o conteúdo assemelham-se a Dt 7. Cf. B.S. CHILDS, *Exodus*, 486; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 377-382.

quando entrar na terra, Israel desobedecer ao «anjo» portador do nome e do poder divinos, o mesmo anjo não perdoará tal transgressão (v. 21). O papel do «anjo» em relação a Israel reveste-se, portanto, de uma importância fulcral para o cumprimento da Aliança. Crucial aqui é a necessidade de Israel se manter em relação com o Senhor para poder disfrutar das bênçãos prometidas (alimento, saúde, fertilidade e longevidade), que resultarão da obediência às estipulações da Aliança e de evitar o pecado. Numa palavra, o «anjo» prometido é caracterizado, no seu contexto original, como mediador da presença do Senhor ao Seu povo, e como garante da relação de Israel com o Deus santo, com o qual Israel celebra a Aliança do Sinai³²⁹.

Conforme se depreende de passos paralelos³³⁰, a promessa aqui feita pela primeira vez refere um mensageiro (ou anjo) difícil de identificar sem recorrer a outros textos³³¹. Tal como na bênção prometida a Jacob ao deixar Canaã («Estou contigo e proteger-te-ei para onde quer que vás», Gn 28,15), o Senhor estará através do anjo com o Seu povo e conduzi-lo-á à Terra Prometida, sustentando-o com o alimento e a bebida, a saúde e uma vida longa em segurança na terra conquistada (Ex 23,24-31). É tema constante, ao longo do Êxodo e da caminhada pelo deserto, a presença de Deus com o povo³³², personificada no anjo e simbolizada na coluna de nuvem³³³ e na Arca (Nm 10,33). Torna-se assim transparente o que em última análise vem salientado em Ex 23,20: face às ameaças dos costumes religiosos cananeus com que Israel se iria debater na terra, o Senhor far-se-á presente mediante o seu mensageiro (Ex 23,20.23). Em Mc 1,2 evoca-se, portanto, não apenas a memória da presença do Senhor e a Sua redenção no momento fundador, que seria modelo para a esperança futura de uma Sua nova presença e redenção, mas também a memória pungente da rebeldia de Israel que esteve na origem do envio do «anjo» do Senhor.

O anjo do Senhor e a construção do caminho

No livro de Malaquias, o último do cânone profético, a divina promessa de Ex 23,20 é reinterpretada em função de um contexto histórico de profundo desapontamento no seio da comunidade pós-exílica. «O anjo do Senhor» que precede o «dia do Senhor» é aí referido em conexão com «o anjo da Aliança» (MI 3,1), sendo ulteriormente identificado com o Elias escatológico (3,23 LXX).

Num momento em que Judá estava sob domínio persa (MI 1,8), os seus campos estéreis (3,11) e os justos a passarem mal enquanto os maus prosperavam (2,17; 3,15), as profecias de Malaquias reflectem uma crise de fé entre o povo quanto à utilidade de continuar a servir o Senhor da Aliança (3,14)³³⁴. As expectativas de um novo êxodo de redenção, alimentadas pelos anteriores profetas, pareciam frustradas³³⁵. Unidos pelo tema predominante da relação de

³²⁹ Sl 106,19-23; Ne 9,16-25; Is 63,8-10, p.e., apresentam indícios claros de que, no momento fundador de Israel, o envio do «anjo» tinha directamente que ver com a propensão à infidelidade e à idolatria por parte do povo.

³³⁰ Ex 32,34; 33,2; Nm 20,16; cf. Ex 14,19; Is 63,9; MI 3,1. Para a história da tradição (bíblica e extrabíblica) conexas com este versículo, cf. Watts, 66-67.

³³¹ À luz de Dt 18,18, o «anjo» surge como uma figura de profeta à maneira de Moisés.

³³² P.e. Ex 32,34; 33,2-3.12.14-16; 34,9.

³³³ Ex 13,21; 40,36-38.

³³⁴ MI 1,2.13; 2,17; 3,14.

³³⁵ Is 40-55, Ageu e Zacarias, de modo particular.

aliança entre o Senhor e Israel³³⁶ e pela forma dialógica, os oráculos de Malaquias apresentam-se todos em forma de disputa (*rîb*). O quarto *rîb* (2,17-3,5), no qual se integra o texto citado em Mc 1,2, distingue-se dos restantes pelo seu horizonte escatológico e pela ameaça de julgamento. A enquadrá-lo estão dois oráculos sobre “falta de fidelidade” a alianças: o terceiro oráculo (2,10-16) denuncia a «traição» no casamento (v. 14); no quinto (3,6-12), a infidelidade para com o Senhor exprime-se na fraude em matéria de impostos («vós enganais-Me!», v. 8)³³⁷. Por sua vez, o oráculo que nos ocupa inicia com uma dupla acusação contra o Senhor da Aliança: haverá justiça divina no facto de o Senhor não se manifestar e em os maus prosperarem (3,17)? Incumprimento da promessa e infidelidade à Aliança configuram acusações graves contra o Senhor³³⁸. Para contestar tal acusação, o profeta anuncia em tom apocalíptico, no centro do *rîb*³³⁹, a iminente chegada do precursor do Senhor da Aliança:

¹*Eis que eu envio o meu anjo e [ele] irá vigiar o caminho* diante da minha face [LXX]. E entrará subitamente no Seu Templo o Senhor, que buscais, e o anjo da aliança, no qual vos deleitais. Eis que ele está a chegar», disse o Senhor dos Exércitos. ²Mas, quem é que pode suportar o dia da sua vinda? E quem poderá sobreviver ao seu aparecimento? (MI 3,1).

Em face da certeza de que vai chegar o «dia do Senhor», em que Judá será julgada, castigada e purificada do seu pecado – a vinda do Senhor nunca é inócua!³⁴⁰ –, a missão preparatória do «anjo/mensageiro» precursor será a de «vigiar [TM: preparar] o caminho». Com esta expressão, alusiva a Is 40,3 e citada em Mc 1,3³⁴¹, refere-se a missão concreta de anunciar no Templo e aos sacerdotes levíticos o juízo de purificação³⁴², por forma a que, graças à classe

³³⁶ Ou, na expressão de A.E. HILL, *Malachi*, 42, «um laço de parentesco familiar entre Deus e Israel». Hill demonstra (p. 47) como Malaquias é um dos livros-chave do AT sobre a tradição da Aliança, enquanto reconhece no Senhor o criador da Aliança com Israel e o seu guardião (MI 1,2; 2,10; cf. Ex 6,2-7; Jr 31,31-34) e realça o estatuto de Israel como «filhos», mercê da relação de aliança (MI 1,6; cf. Os 1,10). O profeta menciona especificamente a aliança de Levi (MI 2,1-9), a aliança dos patriarcas e a aliança de casamento (2,10-16), e ainda o mensageiro da aliança (3,1). Ao mesmo tempo, Malaquias sublinha, em chave deuteronomística, o carácter condicional da relação de Aliança de Israel com o Senhor e a urgência de se manterem fiéis e obedientes à Aliança (3,16-21.24). Obediência moral (1,6) e litúrgica (2,6), em vista do advento do «dia do Senhor» (3,19), que será de julgamento do pecado de Israel por violar a aliança do Senhor (3,5); o objectivo último desse julgamento é, todavia, o de se alcançar o arrependimento (3,7.24).

³³⁷ A.E. HILL, *Malachi*, 261. Sobre o terceiro *rîb* e o tema do matrimónio enquanto alinha aí presente (MI 2,10-16), cf. Gordon P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, esp. 27-167.

³³⁸ Discute-se se o profeta se dirige à nação no seu todo ou apenas a alguma facção. Para A.E. HILL, *Malachi*, 261, os destinatários são os “piedosos cépticos” do período pós-exílico de restauração nacional, em particular os sacerdotes (MI 3,3), conforme indica a ênfase na ordem de se purificarem (v. 3-4) antes do julgamento (v. 5). Cf. também, Watts, 68.

³³⁹ Em conformidade com a forma literária tripartida da disputa profética (*rîb*) – *declaração* por parte do protagonista (aqui, o próprio profeta Malaquias), *refutação* pelo antagonista (os destinatários do oráculo) e *contestação* enfática da polémica do antagonista por parte do protagonista –, o v. 1 corresponde à *contestação*, por parte do profeta, das objecções levantadas pelos seus destinatários, a saber, «Como é que O cansámos? [...] Onde está o Deus do julgamento?» (MI 2,17). Para a discussão sobre a forma literária *rîb*, cf. A.E. HILL, *Malachi*, 145-146.259; P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 78-98.

³⁴⁰ Cf. H.D. PREUSS, «*bó*», 44.

³⁴¹ Em Deutero-Isaías, conforme veremos, a expressão «construir um caminho» alude ao costume, em antigas monarquias orientais, de abrir alas para a majestosa passagem processional do rei, fosse para ajuntamentos culturais ou para festas de entronização. A.E. HILL, *Malachi*, 266, refere a expressão «highway construction».

³⁴² Na segunda disputa, Malaquias censura os levitas por falharem nos seus deveres como ministros e como mestres da lei mosaica, resultando na sua condição objectiva e desprezível (MI 2,6-8). A purificação da Judá pós-

sacerdotal, «Judá e Jerusalém» (MI 3,4)³⁴³ se afastem dos seus maus caminhos e, regenerados como «descendência de Deus» (2,15), possam voltar a oferecer um culto «agradável ao Senhor como nos dias antigos» (MI 3,4) e usufruir de uma liturgia do Templo eficaz para os seus pecados³⁴⁴.

No seu contexto original, esta enigmática promessa suscita duas questões pertinentes para os nossos propósitos. A primeira concerne à identidade das duas figuras escatológicas: «meu anjo/mensageiro» e «anjo da Aliança». «Meu anjo/mensageiro», conquanto signifique literalmente o nome do profeta Malaquias em hebraico (1,1)³⁴⁵, alude certamente ao «Anjo do Senhor» que leva em si «o nome do Senhor» (Ex 23,21), o «precursor» de Israel na cerimónia de ratificação da aliança no Sinai (Ex 23,20-21.23). Neste sentido, representa um alter-ego do Senhor³⁴⁶. Por seu lado, «o anjo/mensageiro da Aliança», designação única no AT, é passível de uma interpretação à luz da segunda referência ao «anjo» do Senhor (Ex 32,34; 33,2), correspondendo assim, não a outro ser divino distinto, mas a uma nova manifestação do «Anjo do Senhor»³⁴⁷. Inspira temor reverencial o facto de ambas as figuras surgirem aqui em estreita relação com a procissão de entrada do Senhor: «entrará subitamente no Seu Templo o Senhor» (MI 3,1), circundado por dois servos angélicos, para se sentar sobre o Seu Trono como juiz, acusador e testemunha das violações à Aliança (3,5)³⁴⁸.

A encerrar o livro de Malaquias, e a encerrar também o *corpus* profético e o próprio AT no seu todo, é reiterada a promessa do precursor do «dia do Senhor»³⁴⁹:

Eis que Eu vos envio o profeta Elias [o Tisbita, LXX] antes que chegue o grande e temível dia do Senhor. Ele fará com que o coração dos pais se volte para os filhos e o coração dos filhos para os seus pais, para que eu não venha atingir a terra com a maldição (MI 3,23-24).

No seu contexto, a promessa interpreta tipologicamente a figura do precursor escatológico, identificando-a com «o profeta Elias» e relacionando-a com Moisés³⁵⁰. Sem implicar um

exílica tem de começar pelos levitas, devido ao seu papel de mediadores da aliança do Senhor e como representantes de Israel e do povo de Deus. Só depois de se converterem naquilo para que foram constituídos («serão para o Senhor» v. 3), e a partir do seu exemplo, é que o povo poderá apresentar a Deus oferendas justas, refinadas como «o ouro e a prata» (3,3), i.e. actos de justiça e rectidão ética e religiosa. Cf. A.E. HILL, *Malachi*, 276-277.

³⁴³ Cf. MI 2,11. «Judá e Jerusalém» representam a totalidade do povo da Aliança, por oposição às nações. A junção sublinha a «centralidade sacral e política» destas localidades, enquanto receberam do Senhor a bênção da restauração. Jl 4,1 infundiu na expressão um significado escatológico. Cf. A.E. HILL, *Malachi*, 279.

³⁴⁴ A.E. HILL, *Malachi*, 267.278.

³⁴⁵ A.E. HILL, *Malachi*, 265; B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 494.

³⁴⁶ Sobre esta relação, cf. C.A. NEWSOM, «Angels», 250. A.E. HILL, *Malachi*, 288, observa que esta figura escatológica, chamada a preparar o dia da vinda do Senhor, é um dos contributos originais de Malaquias para a escatologia do AT.

³⁴⁷ A.E. HILL, *Malachi*, 289.

³⁴⁸ A.E. HILL, *Malachi*, 289; Watts, 69-70. Não será de excluir a relação com a própria representação da Arca e os dois anjos inclinados sobre o Propiciatório.

³⁴⁹ Idêntica descrição do «grande e temível dia do Senhor» em Jl 2,11-13; Sf 1,14. É evidente em MI 3,1 e em 3,23 a semelhança vocabular e gramatical («Eis que Eu vos envio...»), e também temática (tom apocalíptico, juízo divino, duas figuras de «mensageiro», ambas ligadas à Aliança, como são Moisés e Elias – este na função de precursor escatológico). Conforme salientam B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 495, e A.E. HILL, *Malachi*, 363, é indiscutível a inclusão dos apêndices (MI 3,22.23-24) na obra de Malaquias, mesmo que sejam provenientes de uma segunda mão e susceptíveis de um novo nível de interpretação.

³⁵⁰ Tanto a LXX (conforme indica o facto de acrescentar «o Tisbita») como alguns judeus da época do NT (cf. Mt 17,10-11; Mc 6,15; 8,28; 9,11; Lc 1,17; Jo 1,21) acreditavam literalmente no retorno do profeta Elias histórico,

adiamento da presença do Senhor (3,1), a missão (profética e sacerdotal) do precursor implica certamente um adiamento desse Dia³⁵¹. O anúncio de que «ele fará com que *o coração* dos pais *se volte...*» identifica a missão pacificadora da figura eliânica: enquanto precursor, incumbir-lhe-á de algum modo restaurar uma relação de «reconciliação» entre as gerações de israelitas³⁵²; trata-se, nesse sentido, de um múnus ligado à Aliança e à Lei, como fora o de Moisés no passado (3,22). Este anúncio da reconciliação escatológica entre os pais do povo de Israel (os antepassados fiéis, personificados em Moisés e Elias) e os seus descendentes (infiéis, personificados porventura nos sacerdotes) é exclusivo da missão profética do Elias escatológico, e corresponde a um apelo à renovação decisiva da Aliança com o Senhor que há-de assinalar o início dos últimos tempos³⁵³. Última e decisiva figura antes do Dia do Senhor, mensageiro quer de bênçãos quer de maldições que terão lugar se o seu ministério não for acolhido³⁵⁴, Elias surge assim, também ele, como «mensageiro da Aliança» (3,1)³⁵⁵. Mas *de qual Aliança?*

À «aliança» diz respeito, justamente, a segunda questão suscitada por MI 3,1. Mais do que à aliança do Sinai ou à levítica (MI 2,4.8.10; 3,3), quatro razões permitem pensar que MI 3,1(23) alude à «nova aliança» anunciada por Jeremias e Ezequiel³⁵⁶:

- o próprio auditório de Malaquias alude a essa aliança (2,17);
- o contexto escatológico desta quarta disputa;
- não seria fácil explicar com base nas antigas alianças o desejo de intervenção divina;
- a alusão a Ez 43,1-5 na referência ao retorno da divina presença ao Templo aponta para a era da «nova aliança»³⁵⁷.

que se distinguiu pela sua fé intransigente no Deus de Israel e fora elevado ao céu de forma miraculosa (2 Rs 2,1-11). Na linha de MI 3,23-24, Sir 48,10, indica ainda a esperança de que o seu ministério escatológico de restauração interior do povo de Deus incluirá também o de restaurar as tribos de Jacob. Para o tema da presença de Elias como figura escatológica nos escritos judaicos (literatura intertestamentária, Qumran, Targumim, literatura rabínica) e no NT, cf. C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 7-11.281-295.

³⁵¹ A.E. HILL, *Malachi*, 384. A sobreposição da função profética e sacerdotal será desenvolvida pela literatura judaica posterior com base em MI 3,23-24 e Sir 48,10 – cf. C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 287.

³⁵² O verbo *šûb* (MI 1,4; 2,6; 3,7 bis.18.24) é estrutural e teologicamente importante ao longo do livro. Em MI 3,24 (4,6), a sua tradução adequada seria com o verbo «reconciliar», que indica a necessidade de fidelidade às exigências da relação de aliança, quer com o Senhor, quer entre gerações. Sem essa «reconciliação» desde «o coração», Israel será incapaz de subsistir. Cf. A.E. HILL, *Malachi*, 379.387-388; W.L. HOLLADAY, *The Root Šûbh in the Old Testament*, 89.99. 102-103.

³⁵³ Cf. C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 275 n. 35; G. VON RAD, «ἡμέρα», 945-947.

³⁵⁴ MI 3,24; cf. Dt 30,17-18.

³⁵⁵ Cf. C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 277.

³⁵⁶ Cf. Jr 31,31-34; Ez 36,26-28.

³⁵⁷ Esta alusão à Nova Aliança significava uma de duas coisas: ou ela ainda não havia sido implementada, ou não era eficaz. O auditório de Malaquias pede pois uma explicação («Que aconteceu à responsabilidade individual para com Deus?») e uma acção («Onde está o Deus que julga?»); explicação e acção, essas, que podem ser parafraseadas na pergunta: «Onde está a *nova aliança?*». As acusações expressas em MI 2,17 configuram, portanto, um problema de teodiceia, i.e. a percepção de uma disparidade entre a justiça divina, expressa p.e. nas “maldições comunitárias” da Aliança, e a realidade do princípio da retribuição individual no quadro da mesma Aliança. Ao depararem-se com a prosperidade dos malfeitores e ao verem-se arredados das bênçãos da Aliança, os destinatários deste oráculo concluíam, erradamente, que Deus aplicava com injustiça o princípio da retribuição, e ansiavam pela aliança de Jr 31,29-30 e Ez 18,3-4; i.e. uma justiça divina executada sobre um indivíduo, em vez de uma justiça que incida sobre uma comunidade ou uma geração. Considerando-se “justos” achavam-se, a si próprios e aos sacerdotes de quem aprenderam o princípio da retribuição, “isentos” do juízo divino em virtude da sua piedade formal e da sua participação no culto do Templo. Ironicamente, contudo, são acusados pelo próprio Senhor de faltarem ao

Em suma: com a Sua vinda anunciada pelo profeta, o Senhor responde à ânsia do auditório de Malaquias em entender a razão da Sua ausência e o atraso do novo êxodo prometido pelos profetas. Como Deus da Aliança, o Senhor põe os fiéis à prova para os purificar (3,1-4): enviará o Seu «anjo» a preparar a vinda, súbita, do próprio Deus de Israel ao Seu templo. Ironicamente, essa não será uma vinda “deleitável”, pois serão visados em primeiro os que reclamam a Sua presença, i.e. os sacerdotes e certos judeus piedosos (3,2-4). É que os mesmos que reclamam justiça divina e a vinda do Dia do Senhor são réus de atropelarem os direitos dos mais indefesos (3,5). É pois a eles que se destina prioritariamente a missão do precursor anunciado em MI 3,1. O apêndice final (MI 3,23-24) indica a esperança de que o povo, à semelhança do que sucedera na época do Elias histórico (1 Rs 18,37.39), responda positivamente ao retorno de Elias, como povo unido num culto de adoração ao Deus único e verdadeiro³⁵⁸.

A voz no deserto e o novo êxodo

A citação efectiva de Isaías, em Mc 1,3, provém do poema inaugural de Deutero-Isaías:

¹Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus;
²falai ao coração de Jerusalém e gritai-lhe
 que terminou a sua servidão,
 que ela expiou a sua iniquidade,
 que recebeu da mão do Senhor o dobro por todos os seus pecados.

³Uma voz brada:

«No deserto preparai a estrada [LXX: o caminho] do Senhor,
 aplanai na estepe um caminho para o [LXX: rectas fazei as veredas do] nosso Deus;

⁴todo o vale será elevado
 todas as montanhas e todas as colinas serão rebaixadas,
⁵e tornar-se-á o precipício um chão plano
 e as escarpas um vale.

E revelar-se-á a glória do *Senhor*
 e vê-la-á toda a carne reunida,
 pois a boca do *Senhor* falou».

⁶Uma voz diz: «Brada!», e eu [LXX: disse] «Que hei-de bradar?»

«Toda a carne é erva
 e toda a sua beleza como a flor dos campos.

⁷Seca a erva, murcha a flor,
 Quando o sopro do *Senhor* passa sobre ela;
 Sim, a erva é o povo!

⁸Seca a erva, murcha a flor,
 Mas a palavra do nosso Deus permanece para sempre».

⁹A uma alta montanha sobe, alegre mensageira para Sião,
 eleva com força a tua voz, alegre mensageira para *Jerusalém*,
 eleva-a, não temas, diz às cidades de *Judá*:

mandamento essencial, o da justiça para com os mais fracos (cf. MI 3,5). Daí que o juízo de Deus por que tanto anseiam estes «justos» seja primeiramente aplicado sobre eles (cf. 1 Pe 4,17). Cf. A.E. HILL, *Malachi*, 269-270.285-286.289.

³⁵⁸ P. BEAUCHAMP, «Accomplissement des Écritures», 3, observa que este oráculo (esp. MI 3,24) «dá a medida do incumprimento [das promessas do AT]», 3. Cf. ID., «Accomplir les Écritures», 440; C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 274.

¹⁰«Eis o vosso Deus! eis Adonai o *Senhor*;

com poder Ele vem e o Seu braço domina para Ele.

¹¹Eis o seu salário com Ele e a sua retribuição adiante dele.

Como um pastor Ele apascenta o seu rebanho, com o seu braço Ele o reúne;

os pequeninos Ele os eleva em seu seio, e as mães Ele as conduz (Is 40,1-11)³⁵⁹.

No seu contexto histórico e literário, as palavras de Is 40,3 citadas em Mc 1,3 fazem parte da boa nova, anunciada aos deportados de Jerusalém e Judá, de que está próximo o final do seu exílio na Babilónia³⁶⁰. São palavras que o Senhor da Aliança («[o vosso] Deus»), através do seu profeta, comunica ao *Seu* povo (Is 40,1). O povo, de quem o Senhor se afastara, por causa da «sua iniquidade» e de «todos os seus pecados» (v.2), vai reencontrar a graça do seu Senhor e o gozo de um regresso à terra. Nos v. 3-5, os verbos na passiva e a linguagem figurada anunciam que «o Senhor Deus que vem com poder» (v.10) irá «revelar a Sua glória» (v. 5) restabelecendo a Sua justiça. Anuncia-se que todos os homens («toda a carne») hão-de encontrar o seu lugar na ordem instaurada por Deus, de tal sorte que «os que se encontram elevados, os opressores que dominam o povo de Israel, serão rebaixados para que os oprimidos possam reerguer a cabeça (4)»³⁶¹. Essa que é a obra habitual de Deus, o Seu maior título de glória e de poder, permite entender melhor o apelo da «voz do que brada» (v.3). O auditório dessa voz, «[foi] salvo por Deus, reerguido da sua humilhação e liberto da vontade de poder, [e] há-de por sua vez salvar os outros do rebaixamento em que caíram [...], há-de promover a justiça e a igualdade, preparando para o Senhor um caminho aplanado (3bc)»³⁶². Se o povo não respeitar a justiça – prossegue o oráculo, em tom velado de ameaça –, há-de recordar-se daquela que foi para os deportados a lição do exílio: o seu destino é «como a erva» e «como a flor dos campos» (v. 6-8); i.e., poderá desaparecer definitivamente, castigado pelo seu pecado.

Situando-se Is 40,1-11 na charneira entre dois dos grandes blocos literários isaianos, é fundamental para os nossos propósitos apontar, também, uma continuidade entre este prólogo de Deutero-Isaías e os capítulos precedentes, conforme se depreende das principais relações intratextuais com Proto-Isaías (1-39)³⁶³. Destacamos, em primeiro lugar, a relação do texto que citámos com a experiência teofânica de Isaías no Templo (Is 6). Assinala-se em ambos os textos um contexto em que Deus fala à Sua corte celeste (6,8; 40,1-2). Na referência à expiação da «iniquidade» e do «pecado» (40,2) ecoa a condição «impura» e «pecadora» de Isaías (6,5.7) e do seu povo «perante o Deus santo» (6,3): do mesmo modo que o profeta ouvira a voz divina a convocá-lo só após haver sido expiado o seu pecado (6,7), assim também o povo ouve agora a voz do mensageiro divino após ter sido «expiada a sua iniquidade» (40,2). Em 40,5, o tema da revelação da «glória do Senhor» testemunhada por «toda a carne» (i.e. todo o povo), assinalando assim a nova era de salvação, reflecte a teofania de Is 6 em que ao profeta – e só a ele – é revelada a «glória» de Deus (6,3)³⁶⁴.

Em segundo lugar, na «voz» proveniente da corte celestial, que em Is 40,3 exorta a «preparar o caminho» e a «aplanar veredas» para a vinda do «nosso Deus», ecoa, acima de tudo, um

³⁵⁹ Esta versão acolhe diversas propostas textuais de B.S. CHILDS, *Isaiah*, 253-254.

³⁶⁰ O contexto histórico corresponde ao período em que foi emanado o decreto de Ciro (538), que permitiu o retorno do exílio.

³⁶¹ R. MEYNET, *Luc*, 159.

³⁶² R. MEYNET, *Luc*, 159.

³⁶³ Nas observações seguintes, seguimos de perto B.S. CHILDS, *Isaiah*, 295-303.

³⁶⁴ Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 299.

conjunto de imagens que descrevem a transformação do deserto em jardim a fim de facilitar o retorno dos exilados – à imagem do êxodo do Egípto³⁶⁵. Todo esse quadro aparece já anunciado em Is 35, onde o retorno a Sião vem referido com noções afins a Is 40,3; entre essas: «o deserto e a terra árida» e a «estepe», (v.1.6), «uma estrada e um caminho que se chamará Via Sagrada» (v.8). Lendo 40,3 à luz do capítulo 35, surpreendemos, na exortação proferida pela «voz que grita», uma expectativa geral de redenção, que traduz o fim do julgamento divino sobre Judá, simbolizado na cegueira e na incapacidade do povo em ver e ouvir: «Então se abrirão os olhos do cego, os ouvidos do surdo ficarão a ouvir» (35,5; cf. 6,10). Que o regresso do exílio significa um acto de redenção libertadora é particularmente sublinhado no facto de serem «os redimidos» (35,9) os únicos a regressarem purificados, trilhando o «caminho» do deserto florido. Em Is 40,3(9-11), essa perspectiva é enriquecida com a boa nova de que vai regressar à terra, não só o povo exilado, mas também e acima de tudo o seu Deus³⁶⁶. Sião será arauta dessa boa nova junto de «Jerusalém» e das «cidades de Judá» (40,9).

Mais do que uma segunda narrativa de chamamento, Is 40 configura sobretudo uma reaplicação do “antigo” chamamento de Isaías, já não para anunciar julgamento, mas para proclamar o *novum* da redenção³⁶⁷. O julgamento anunciado por Isaías cumprira-se fielmente na destruição de Jerusalém pela Babilónia, em 587; por seu lado, a mensagem do prólogo de Deutero-Isaías revela-se complementar à antiga mensagem de julgamento. Com efeito, uma das frases inaugurais é «falai ao coração de Jerusalém e gritai-lhe que terminou a sua servidão» (v.2). Passada a época do julgamento, amanhece um novo dia para o povo deportado. A continuidade entre Is 1-39 e Is 40-55 encontra-se, assim, não na *persona* histórica de Isaías, mas na palavra «eterna» do Deus fiel (40,8). Essa palavra divina proclamada pelo profeta é, como refere Childs, «extensiva ao futuro, cumprindo-se nas coisas novas de que Isaías também falara»³⁶⁸. Sintetizado na imagem do «caminho», esse *novum* corresponde àquela que é a mensagem essencial de Deutero-Isaías: a promessa divina do novo êxodo da salvação.

O contexto bíblico à luz do qual se compreende o surgimento de João Batista na história e a sua actividade esta citação encerra-se, para Marcos, nesta citação bíblica compósita (Mc 1,2-3). Aparecendo no «deserto» a «pregar» (1,4), João é, pois, a «voz do que brada no deserto» (1,3a) profetizada por Isaías. Mas para Marcos João é, também, nos termos do Êxodo e de Malaquias, o «anjo/mensageiro» encarregado de ir à frente a preparar o caminho do Senhor que vem habitar com o Seu povo³⁶⁹.

³⁶⁵ Is 41,18-20; 42,15. Cf. também 11,16 («E haverá uma estrada para o resto do seu povo [...] tal como existiu para Israel no dia em que saiu da terra do Egípto»); 51,9-11; 52,11-13. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 299.

³⁶⁶ Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 299.301.

³⁶⁷ B.S. CHILDS, *Isaiah*, 295-296, (embora com diferenças assinaláveis) na esteira de C.R. SEITZ, «The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah», 229-247; ID., «How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book?», 219-240.

³⁶⁸ B.S. CHILDS, *Isaiah*, 297.

³⁶⁹ Focant, 62.

Surgiu João no deserto: uma geografia ‘teológica’

Diversas tradições independentes atestam que João Batista exerceu efectivamente no «deserto» o seu ministério profético e ritual³⁷⁰. A escolha desse lugar inóspito e de difícil acesso, desadequado à prática de batismos em massa, revela em que medida João era um judeu do seu tempo³⁷¹. A área específica do «deserto» é certamente a indicada pelo acrescento que Mt 3,1 faz a Mc 1,4: «no deserto da *Judeia*». O AT usa essa expressão para designar a terra estéril que se estende desde os cumes das montanhas da Judeia para leste até à margem noroeste do Mar Morto, que é justamente a área onde se situa Qumran³⁷². Não se deverá estranhar que o vale do rio seja designado como «deserto» e que, em seguida, o evangelista fale de baptismo «no Jordão» (Mc 1,5), porquanto no período do AT e do NT o vale do baixo Jordão era considerado «deserto»³⁷³. Onde, quando Marcos refere simultaneamente «deserto» e «Jordão», está a indicar com realismo descritivo a geografia do vale do baixo Jordão e do extremo norte do Mar Morto. Nessa região desértica, oposta a Judá e a Jerusalém, situa-se a fronteira natural entre o país dos judeus e a terra dos pagãos, uma fronteira que era também a fronteira original da Terra Prometida³⁷⁴.

À realidade geográfica não se opõe o simbolismo teológico do deserto, em cuja conexão se distinguem, nas Escrituras, as figuras de Moisés-Josué e de Elias-Eliseu³⁷⁵. O deserto representava para os judeus os acontecimentos fundacionais do êxodo do Egipto, da aliança no Sinai e dos quarenta anos de caminhada no deserto; um tempo de revelação através da mediação de Moisés e, por isso mesmo, tempo de especial proximidade entre Israel e o Senhor. Nessa mesma linha, o Jordão surge estreitamente ligado à caminhada no deserto, pois foi mediante a travessia solene do Jordão que, como iremos salientar a propósito de Mc 1,9, Josué levou ao seu termo a epopeia do êxodo, conduzindo Israel à posse da terra prometida (Js 3-4). Mas o Jordão é salientado também no ciclo de Elias e Eliseu³⁷⁶. Ecoam nesse ciclo evidentes ressonâncias de Js 3-4, de modo particular no vaivém de travessias do Jordão relacionado com a sagração de Eliseu como sucessor de Elias. Em ambos os relatos se dividem as águas e se faz a travessia a pé enxuto. Finalmente, no Jordão é que Elias foi arrebatado para o céu. Embora João Batista não fosse taumaturgo, a figura de Elias tem a sua importância num texto como o de Mc 1, em que, à luz dos oráculos finais de Malaquias, João surge caracterizado como *Elias redivivo* (Mc 1,2c. 6).

³⁷⁰ Limitamo-nos aqui a salientar o testemunho unânime dos quatro evangelhos (Mc 1,4; Mt 11,7; Lc 7,24; Jo 1,23). Certamente reflectindo o texto de Is 40,3 (LXX) citado em Mc 1,3, as únicas ocorrências do termo “deserto” como substantivo são, em Marcos, estas quatro referências na primeira sequência de Marcos (Mc 1,3.4.12.13). Nas restantes cinco ocorrências (1,35.45, 6,31.32.35), todas na primeira metade do evangelho, emprega-se a expressão «lugar ermo», tipicamente marcana, que corresponde geograficamente a lugares inabitados na Galileia. Cf. U. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, 98-99; E.S. MALBON, *Narrative Space*, 74-75.

³⁷¹ Durante os anos do ministério de João Batista e de Jesus, essa vida eremítica era efectivamente escolhida por judeus que, individual ou comunitariamente, levavam a sua própria existência no deserto, justificando essa escolha com as palavras de Is 40,3. Além de J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, II, 43, cf. J. MURPHY-O’CONNOR, «John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses», 359-374, esp. 359.

³⁷² Cf. Jz 1,16; 2 Sm 15,23.28; 17,16.22; Sl 63,1.

³⁷³ Em particular os evangelhos de Marcos e João.

³⁷⁴ E.S. MALBON, *Narrative Space*, 21.23-25, salienta que o deserto junto ao Jordão constitui em Mc 1,1-15, além de um lugar teológico, uma designação “geopolítica”.

³⁷⁵ Conforme sublinharam, um tanto excessivamente, autores da Crítica da Redacção como W. MARXSEN, *El evangelista Marcos*, 34.

³⁷⁶ Cf. esp. 2 Rs 2,1-18; 5,1-15.

O ambiente geográfico em que decorre a actividade de João (Mc 1,4-6.9) corresponde, portanto, a um espaço denso de simbolismo religioso. Mas trata-se de um simbolismo tradicional sobre o verdadeiro deserto da Judeia e sobre o verdadeiro rio Jordão, o mesmo que exercia uma poderosa atracção na imaginação de João Baptista e na dos seus compatriotas, e que ajudou a criar as narrativas evangélicas³⁷⁷. Os evidentes aspectos naturais, como o calor do deserto e a água do rio, só podiam reforçar as tradições do AT (e de Qumran) sobre a provação e juízo no deserto, e sobre o dom da nova vida no Jordão. Do mesmo modo, as águas do Jordão eram um bom símbolo, não só para a purificação do pecado, mas também para a entrada de Israel numa vida nova e melhor, após uma caminhada pelo deserto manchada pela rebeldia para com o seu Deus.

O baptismo de João e o seu contexto

Conforme indica o primeiro termo apostado ao nome («baptizando»), João distingue-se desde o início de Marcos, e no NT em geral, pelo baptismo que administrava: um baptismo tradicional e, ao mesmo tempo, original³⁷⁸.

Tradicional, porquanto o baptismo, símbolo ou ritual ligado à água, abre-se a diversos significados, que o AT circunscreve à purificação ritual e ao dom de vida nova³⁷⁹. Nessa linha se compreende que os profetas de Israel, confrontados com o pecado e a morte, esperassem a purificação e a renovação no futuro, quando Deus derramasse, como água, o Seu espírito sobre o povo³⁸⁰. Finalmente, os fariseus, os essénios e os prosélitos dos séculos I a.C. e I d.C., intensificaram a prática de abluções rituais voluntárias, reconhecendo-lhes algum valor expiatório³⁸¹. Se compararmos essa tradição de purificação ritual com as narrativas evangélicas

³⁷⁷ E não vice-versa, como oportunamente sublinha J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, II, 46, com W. WINK, *John the Baptist*, 5: «Marcos preservou a tradição do deserto que encontrara nas suas fontes porque ela se adequava ao seu objectivo teológico... Porque João esteve “no deserto” é que a citação de Isaías se torna relevante».

³⁷⁸ Originalidade, essa, que se nota, desde logo, ao nível do vocabulário: o verbo “baptizar” é raro na LXX, e só em Sir 34,25 alude a ritos de purificação. Marcos refere com a linguagem “baptismal”, quer as abluções rituais judaicas (Mc 7,4), quer – já em sentido metafórico – a condição de Jesus “mergulhado” no sofrimento da Paixão (10,38-39). A controvérsia entre Jesus e as autoridades do Templo (Mc 11,30-32) representa uma clara evocação *post-mortem* do ministério de João enquanto «baptista», reconhecido como tal por Jesus, pelo povo e pelas próprias autoridades. Cf. Donahue – Harrington, 62.

³⁷⁹ A Torá prescrevia abluções e lavagem de vestuário, especialmente em matérias como as de descargas corporais femininas, actividade sexual (Lv 15), contacto com cadáveres (Nm 19), e antes da aproximação ao altar (Ex 29,4; 30,17-21; Lv 8,6; 16,24-28; Nm 19:6-10, 19-21; cf. Sl 24,3-4; 26,6; Is 1,15-16). Embora o contacto com esses tipos de impureza acarrete a contaminação e exija uma purificação ritual (Lev 11,24-40), essa prescrição da purificação pessoal nunca pressupõe o arrependimento nem é feita em vista do «perdão dos pecados» (cf. Lv 14,5-6,50-52; Nm 19,13,20-21). Serão os profetas e o salmista a encarar esse ritual como símbolo de purificação interior (Is 1,16; Sl 51,7. Cf. J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, II, 53-55.

³⁸⁰ Cf., em particular, Jl 3,1-5; Ez 36,25-27.

³⁸¹ Os fariseus, reagindo à corrupção dos sacerdotes de Jerusalém, procuravam viver certos aspectos da pureza sacerdotal na vida corrente, entre os quais as abluções frequentes. A controvérsia entre os fariseus e Jesus sobre a purificação das mãos e dos objectos, bem documentada nos Sinópticos, apresenta-se em Mc 7,4 (cf. Mt 15,2; Lc 11,38-39) marcada pelo vocabulário baptismal.

No caso dos qumranitas, Hooker, 39, liga essa prática à possibilidade de assim compensarem a ausência de sacrifícios. A importância da purificação ritual entre os judeus da época de João é cada vez mais comprovada com as descobertas arqueológicas de estruturas destinadas a banhos rituais (*mikwaot*), p.e. em Qumran e no palácio de Herodes em Jericó. Cf. C. BROWN, «What was John the Baptist Doing?», 38-39 (com bibl. sobre o tema).

Não obstante o carácter relativamente tardio das fontes – como notam os Autores (sobretudo desde G.R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, 18-31) –, no judaísmo contemporâneo de João Baptista, a

sobre o que João Baptista fazia, sobressaem, a par das evidentes semelhanças, grandes diferenças:

- em conformidade com a Torá, a purificação ritual visa a remoção da contaminação causada por *condições físicas específicas*, e não implica necessariamente a contrição; o baptismo de João visa o arrependimento do pecado e a sua remissão;

- na purificação ritual praticada por essênios e fariseus, são os indivíduos que se purificam a si mesmos com a água, ao passo que o baptismo de João era por ele ministrado a grupos (cf. Mc 1,5).

Que o baptismo praticado por João era, além de tradicional, também uma originalidade no contexto do s. I, revela-o de modo particular uma breve referência aos qumranitas, que eram, tal como João Baptista, ascetas do deserto. Em Qumran praticavam-se abluções rituais várias vezes ao dia, e essa purificação com água estava ligada à recepção do espírito. Recebido através da ablução com água, o espírito santo de Deus era encarado como portador da expiação e purificação do pecado humano. No entanto, para a comunidade de Qumran, tal como para os profetas, as abluções físicas não produziam frutos de forma mágica: os rituais com água de nada valiam se não fossem antecedidos de arrependimento interior e, posteriormente, de uma vida de obediência no seio da comunidade. Isso significava entrar na Nova Aliança com verdadeiro arrependimento; na prática, significava entrar na comunidade de Qumran e obedecer à sua interpretação da Torá. As abluções em Qumran não eram, portanto, para o perdão dos pecados; elas eram antes o sinal ritual de que o espírito de Deus havia purificado os que se tinham arrependido, entrado na comunidade e obedecido às suas prescrições³⁸².

Não obstante apresentarem diferenças claras, as abluções de Qumran fornecem um contexto comparativo particular relativamente ao baptismo de João Baptista. Sobressaem dois aspectos de natureza doutrinal que Qumran comunga com o Baptista:

- ambos se enquadram num contexto intensamente escatológico e acesamente apocalíptico;
- os rituais com água são levados a cabo na região desértica do Jordão por judeus que (1) consideram que todo o Israel se desencaminhou e que, por isso, (2) procuram a purificação interior pelo arrependimento e pela reforma de vida, ao mesmo tempo que (3) esperam pela salvação para si mesmos quando sobrevier o dia terrível de prestarem contas.

Um grande fosso separa, todavia, as abluções de Qumran das de João Baptista:

- os rituais de purificação faziam parte da vida extremamente estruturada de uma comunidade fechada e regida pela obediência à Lei interpretada pela comunidade, e unida também por votos solenes; João Baptista, por seu lado, era um profeta solitário que não se servia do baptismo como rito iniciático para criar em torno dele uma comunidade organizada. Com efeito, depois de se baptizarem, os indivíduos regressavam a suas casas e às suas

melhor analogia com o seu baptismo parece ser a do baptismo de prosélitos. Considerados “impuros” por definição, os gentios só poderiam ser admitidos na comunidade de Israel depois de se submeterem a algum tipo de purificação que simbolizasse o seu corte com a vida pagã e o início de uma vida nova. A imersão ritual na água encontrava um precedente bíblico na história de Naaman, um gentio que fica curado da sua lepra pois «desceu ao Jordão e lavou-se sete vezes, como lhe ordenara o homem de Deus, e a sua carne tornou-se limpa como a de uma criança e ficou limpo» (2 Rs 5,14). Ainda no contexto da cura de Naaman por Eliseu, esta referência ao «Jordão» e ao verbo «baptizar» surge em relação com o *perdão do pecado* de idolatria, mencionado por duas vezes (2 Rs 5,18).

³⁸² J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, II, 50.

ocupações. São escassas as directivas morais atribuídas a João Baptista e essas não incidem sobre prescrições moisaicas, muito menos sobre as de tipo ritual³⁸³;

- as diferenças mais evidentes eram as do próprio ritual de ablução: em Qumran, os indivíduos purificavam-se a si mesmos, ao passo que João Baptista reclamava para si o papel central e inédito de “mergulhar” os candidatos, como indica a voz passiva no baptismo (Mc 1,5.9); é dessa diferença notória que provém o seu apelido, “o imersor” (Mc 6,14);

- também era inédito que, ao contrário das repetidas imersões em Qumran e no judaísmo em geral, o baptismo de João Baptista fosse – tudo no-lo indica – administrado apenas uma vez. Congruente com a sua pregação de uma escatologia iminente para os judeus, o seu baptismo, recebido uma só vez e para sempre, evocava derramamento definitivo do espírito³⁸⁴.

Em suma, o baptismo de João não purifica da mesma maneira que os ritos de purificação em voga no judaísmo contemporâneo. A conclusão de Morna Hooker parece inevitável: «Ainda não se descobriu nas práticas judaicas coevas [s. I] nenhum verdadeiro paralelo com o baptismo de João»³⁸⁵. Adensa-se, assim, o enigma do verdadeiro sentido da actividade do Baptista no deserto do Jordão, e isso obriga a prosseguir com a determinação do contexto bíblico subjacente à descrição mais ampla que Marcos oferece do baptismo de João³⁸⁶.

A conversão enquanto regresso: ao deserto e à Aliança

Objecto de proclamação, o baptismo de João no deserto é qualificado como «de conversão para o perdão dos pecados»³⁸⁷. A riqueza de ressonâncias bíblicas em cada tema individual da pregação de João – «baptismo», «conversão» e «perdão dos pecados»³⁸⁸ – não pode perder de

³⁸³ Cf. Lc 3,10-14.

³⁸⁴ Cf. J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, II, 51-52; Hooker, 39.

³⁸⁵ Hooker, 39.

³⁸⁶ Na linha de C. Brown («What Was John Doing?», 44-47) e Watts (*Isaiah's New Exodus and Mark*), responderemos à questão com a afirmação de que João preparava no Jordão o caminho de Jesus, reconduzindo simbolicamente Israel à fronteira com a Terra Prometida para dali regressarem como povo renovadamente consagrado ao Senhor, à imagem da geração do Êxodo.

³⁸⁷ Claramente dependente de Mc 1,4, esta expressão é *hapax* em Marcos, e só volta a comparecer num dos paralelos sinópticos (Lc 3,3) e no contexto da primeira pregação de Pedro nos Actos. Segundo J.P. Meier (*A Marginal Jew*, II, 53-54), é uma «possibilidade real» que a expressão inteira provenha do próprio João Baptista. Apesar de a expressão nunca se encontrar na boca de João nem na de Jesus, Meier refere quatro «sérias razões» para a autoria de João: (1) esta descrição exacta nunca se aplica ao baptismo cristão; (2) a expressão inteira nunca mais ocorre no NT; (3) as próprias palavras-chave daquela expressão são raras ou estão mesmo ausentes em secções inteiras de literatura do NT como o *corpus* paulino e joanino; (4) o “critério do embaraço” indica que mesmo que tal descrição crie problemas teológicos quando Jesus filho de Deus recebe este baptismo, é notável que os cristãos tenham mantido a expressão e atribuíam tal poder ao baptismo de João.

Para os nossos propósitos é muito relevante que, numa perspectiva de Crítica das Fontes, J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, 450, considere que o único paralelo de Mc 1,4 (Lc 3,3): (1) se integra naquilo a que corresponde o «início do próprio evangelho» (Lc 3,1-20); (2) que Fitzmyer justifique essa posição com base quer na observação de que «a narrativa começa agora a corresponder a Marcos 1 (e a Mateus 3)», quer na observação de que «Lucas explicitamente assim o considera em Act 10,37: “começando pela Galileia após o baptismo que João pregou”». O mesmo Autor alude ainda a Act 1,22, onde o período de Jesus tem o seu «início» no baptismo de João.

³⁸⁸ μετανοία / μετανοέω não têm um papel central no NT: surgindo 24 vezes nos Sinópticos, o conceito aparece sobretudo no Apocalipse (11 vezes) e nos Actos (11 vezes). O termo tem uma acepção mais específica e restrita, exprimindo o arrependimento e sobretudo o afastamento do pecado: o arrependimento é antes de mais o ponto de partida para uma existência nova.

Preferindo ligar a «conversão» à proximidade do «reino dos Céus», Mt 3,1-2.11 omite na pregação de João a menção do «perdão dos pecados», reservando para o sangue de Cristo, simbolizado pelo vinho na Última Ceia, o

vista um pressuposto que interliga no AT todos esses temas. Esse pressuposto bíblico é o de que o povo da Aliança, pecador desde a sua origem, incorria pelo pecado nas “maldições” ou castigos divinos previstos na Lei. Israel procurava evitar esse juízo mediante o arrependimento interior e os rituais de purificação, como sinal concreto do seu retorno (conversão) à Aliança³⁸⁹. Conforme veremos em seguida, «arrependimento» e «perdão dos pecados» reconduzem-se, certamente, quer à Lei sobre a Santidade relativa ao Dia da Expição (Lv 16), quer à promessa da Nova Aliança revelada pelos profetas Oseias e Jeremias³⁹⁰. Mas a pregação inaugural de Jesus (Mc 1,15), a Sua actuação pública junto de pecadores (2,5.15) e, enfim, a Sua entrega nas «mãos dos pecadores» (14,41), não poderão deixar de ser mobilizadas também para a discussão acerca do contexto bíblico da pregação de João, onde o tema da «conversão» surge à cabeça.

Conversão (ou arrependimento) do pecado no TM e na LXX

Embora visando particularmente o evangelho de Marcos, K. Stock nota que o uso de *μετάνοια* no NT apresenta uma dificuldade filológica insuperável: «[o] NT – diz Stock – adopta um modo de se exprimir que, enquanto tal, tem poucos pontos de referência no AT»³⁹¹. A *μετάνοια* neotestamentária é, efectivamente, irreduzível ao tema paralelo que encontramos no AT, onde a LXX reserva *μετάνοια* / *μετανοέω* (“mudança de opinião”, ou mais estritamente “mudança de mentalidade”) para o termo hebraico *niham* (“arrepender-se”, “lastimar-se pelo sucedido”)³⁹². Este mesmo termo surge por vezes aplicado no AT ao Senhor quando, depois de haver previsto punir o povo, Se enche de compaixão, “muda de ideia” e “Se converte”³⁹³. Por outro lado, a LXX verte regularmente com *ἐπιστρέφω* e seus derivados a raiz hebraica *šûb*, cujo sentido literal exprime certo tipo de movimento (“voltar” e “retornar a Deus”), a que se sobrepõem, no seu sentido figurativo, as noções religiosas de “conversão”³⁹⁴. No contexto do

poder de perdoar os pecados (Mt 26,28; cf. 1,21). Esta incerteza do NT acerca do valor do baptismo de João é corroborada pela dificuldade de se estabelecer se, no plano histórico, o baptismo de João já obtinha o perdão ou se tal estava reservado Àquele que viria depois dele. Cf. Standaert, I, 78; T. COSTIN, *Il perdono di Dio nel vangelo di Matteo*, 57.59.62.

³⁸⁹ Vinte e sete tipos de maldições são referidos na Lei (esp. Lv 26,14-32; Dt 28,15-68), salientando as consequências negativas para o povo eleito do abandono da Lei, i.e. do pecado. As numerosas maldições podem ser sintetizadas em seis termos: derrota, doença, desertificação, carestia, deportação e morte. A relação estreita entre maldição e aliança está patente no uso metonímico do termo “maldição” para referir “aliança” em Dt 34,12 e Zc 5,3. Cf. D. STUART, «Curse», 1218.

³⁹⁰ Os Autores mostram a proximidade entre Oseias e Jeremias, não só quanto ao uso da linguagem e de figuras, como também ao nível das ideias sobre Deus e sobre a Sua relação única e de aliança com o povo eleito; entre o vocabulário e os temas paralelos a ambos os profetas destacam-se: o «regresso ao deserto», Israel como «filho» e «esposa» do Senhor [Os 3,19.20.22], a relação única de «aliança» e o cuidado que o Senhor lhe dedicou, apelo ao «arrependimento» [3,22-25] sobretudo do pecado de idolatria, «(des)conhecimento» do Senhor por Israel. Cf., por todos, J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 81-85 (cap. G. «The Debt of Jeremiah to Hosea»).

³⁹¹ K. STOCK, «La “metánoia” in Marco», 101-102 n.2.

³⁹² Incontornável, a este respeito, A. TOSATO, «Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria», sobretudo p. 3-24, enquanto rompe com a equivocada *communis opinio* de que no AT o termo *šûb/ἐπιστρέφω* é sinónimo de *niham/μετανοέω*.

³⁹³ A. TOSATO, «Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria», 21; Lamarche, 63. Veremos a propósito de Mc 1,15 que o texto de Jonas (esp. 3-4) é particularmente elucidativo a este respeito.

³⁹⁴ A. TOSATO, «Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria», 21. W.L. HOLLADAY, *The Root Šûb in the Old Testament*, 1, observa que o uso do verbo em conexão com a Aliança («“covenantal” usage of the verb») é mais recorrente em Jeremias e Oseias. Nota ainda o Autor deste estudo clássico que, das 1060 ocorrências

AT ambos os termos indicam uma mudança que, mesmo que implique uma conversão moral, incide prioritariamente sem dúvida sobre a ideia que se tem do Deus da Aliança³⁹⁵.

À luz destes elementos, parece-nos bom caminho para a compreensão geral do sentido de *μετάνοια* / *μετανοέω* em Marcos afirmar que nesse mesmo termo se acolhe, não só o sentido primordial que no AT assumiam dois termos distintos, mas também:

- a sua aplicação primordial ao próprio Deus, capaz também de “mudar de opinião” e, no limite, de Se “arrepender” (*niham*),

- e ainda, aplicável de forma específica ao povo, uma dimensão de “conversão” do pecado (*šûb*), dimensão esta de carácter marcadamente exterior e por isso com necessária tradução concreta em gestos físicos de “retorno”, nomeadamente, ao Senhor da Aliança³⁹⁶.

Ora, são justamente estes os pontos salientados em dois textos proféticos, de Oseias e de Jeremias, cuja intertextualidade com Mc 1,4-8 se nos afigura evidente à luz de um conjunto convergente de factores. Quer o profeta do reino de Israel, quer o de Judá-Jerusalém, ao mesmo tempo que tiram o máximo partido das ambiguidades inerentes ao sentido literal e figurativo de «converter-se», realçam-lhe também o “sentido de aliança”, algo que decorre da preocupação de ambos os profetas com a infidelidade do povo de Deus à Aliança e o seu conseqüente *afastamento* do Senhor, sem excluir a ideia de um início completamente novo.

..., no profeta Oseias

Destacamos primeiro o célebre oráculo de Oseias, cuja intertextualidade com a pregação de João Baptista iremos assinalar.

⁴Litigai com vossa mãe, litigai, pois ela não é mais a minha esposa, nem eu sou mais o seu marido! Afaste as suas prostituições da sua face e os seus adultérios de entre os seios [...] ⁵para que eu a não trate como no *deserto*, e não lide com ela como em terra árida. [...] ⁹Por isso ela dirá: «Irei e voltarei para o meu primeiro marido, pois era melhor outrora para mim do que agora». [...] ¹⁶Por isso, eis que eu pela minha parte vou seduzi-la, vou reconduzi-la *ao deserto* e falar-lhe ao coração. [...] ¹⁷E, aí, que ela responda como nos dias da sua juventude, como nos dias em que saiu da terra do Egipto. ¹⁸Nesse dia – oráculo do Senhor – chamar-me-ás “meu marido” e não me chamarás mais “meu Baal”. [...] ²⁰E pactuarei em favor deles uma aliança, naquele dia, com os animais do campo, as aves do céu e os répteis do solo, e o arco, a espada e a guerra eu os quebrarei e banirei da terra e farei com que se deitem em segurança. ²¹Desposar-te-ei para mim para sempre. Desposar-te-ei para mim na justiça e no direito, no amor e na misericórdia. ²²Desposar-te-ei para mim em fidelidade e tu conhecerás o Senhor (Os 2,4-22).

do termo no AT, 112 são em Jeremias e 22 em Oseias (72 nos Salmos, 63 em Ezequiel, e 51 em Isaías). Em Oseias regista o Autor nove ocorrências de *šûb* com sentido relacionado com a Aliança. Para a estatística do uso do termo no AT, veja-se, além de W.L. HOLLADAY, *The Root Šûb in the Old Testament*, 120-124, também A. SOGGIN, «*šûb*», 1312, J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 76-81.

³⁹⁵ J. GUILLET, «metánoia», 1095-1096, nota que, enquanto a conversão (*šûb*) pregada a Israel faz voltar o povo às suas origens, à Aliança, o arrepender-se (*μετανοέω*) é antes de mais um ponto de partida para uma nova existência. Esta abertura e sentido de ponto de partida constituem, segundo Guillet, o aspecto mais característico do tema do “arrependimento” no NT.

³⁹⁶ Na mesma linha, o próprio A. TOSATO, «Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentana», 13-34, conclui ser uma possibilidade, «ao menos em certos casos», os termos *μετανοέω* / *μετάνοια* no NT acolherem os significados hebraicos de *niham/šûb* (p.39). Encontramos corroboração da nossa proposta em Mc 4,12, onde Jesus, aludindo a Is 6,10, aplica o verbo *ἐπιστρέφω/šûb* à «conversão» (e «perdão») dos «de fora».

Salientam-se três contactos com o texto de Marcos: acima de tudo, os verbos de movimento «ir» (Os 2,9; Mc 1,5) e «voltar» (Os 2,9; Mc 1,4) e a sua relação com «o deserto»³⁹⁷. Mas o excerto de Oseias comunga também, embora de forma implícita, quatro temas com o contexto de Mc 1,4:

- o «pecado» de Israel, que Oseias entende em sentido metafórico como «prostituição/adultério» (Os 2,4), mas correspondendo na realidade à noção de «apostasia» e de «infidelidade» à Aliança³⁹⁸;
- a par do pecado e da implícita evocação das maldições da Aliança, encontramos a promessa do «perdão» definitivo por parte do Senhor misericordioso (Os 2,21);
- a alusão à época de Moisés-Josué em Os 2,16-17 implica a noção de novo êxodo, também salientada em Mc 1,3;
- o sabor escatológico das promessas de uma nova aliança cósmica e conjugal (Os 2,20-22), três vezes reiterada na expressão «desposar-te-ei para mim»³⁹⁹, aflora também em Mc 1,7, como oportunamente veremos.

Este conhecido *rîb* ou “controvérsia jurídica”⁴⁰⁰ de Oseias integra-se numa sequência (Os 1-3) onde o profeta, depois de acusar Israel dos crimes de adultério, e mesmo do de prostituição, refere as três reacções divinas⁴⁰¹, i.e. as tentativas a que o Senhor recorre para levar Israel a reconhecer o amor do «primeiro marido» e assim «voltar» para Ele (2,9)⁴⁰². Ora, apesar das ameaças divinas, não se dá o «regresso» de Israel à Aliança com o Senhor, por falta de «conhecimento» (v. 10) e «esquecimento» do Senhor (v. 15). *Por isso mesmo* (TM: *kî*), no clímax da composição⁴⁰³, o próprio Senhor toma a iniciativa surpreendente e inesperada de *levar* Israel de novo «ao deserto» (v. 16; cf. Is 40,2)⁴⁰⁴ para que *aí* ela Lhe «responda como no tempo da sua juventude, como nos dias em que saiu da terra do Egipto» (Os 2,17). A experiência do deserto servirá, pois, não para punir Israel com uma morte à sede (2,5), mas

³⁹⁷ Os 2,5; Mc 1,3.4.12-13.

³⁹⁸ Oseias é o primeiro profeta a estabelecer uma analogia entre apostasia e adultério (cf. também 4,2.13-14). O tema percorre, contudo, diversos outros profetas: na esteira de Jeremias (2,23-25; 3,1-13; 5,7; 7,9; 13,27) destaca-se Ezequiel 16, que consagra ao tema todo esse capítulo, o mais longo do livro. Cf. também Ez 22,11; 23; 33,26; e Is 57,3; Ml 3,5.

³⁹⁹ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 264.281.

⁴⁰⁰ P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, esp. 19-50.

⁴⁰¹ Os 2,8-9.11-15. As duas primeiras reacções divinas podem ser interpretadas à luz de Lv 18,26: como pena pelo crime de adultério, a terra é transformada em deserto improdutivo, “vomitando” Israel para fora dela.

⁴⁰² O TM usa o termo *’iš* em Os 2,9.18-19 para vincar que os amantes de Israel não passavam de falsos maridos, uma vez que era ilegal regressar ao marido abandonado após contrair-se novo casamento (Dt 24,4).

⁴⁰³ Tal como a maioria dos Autores, também F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 234-235, reconhecem a importância retórica de 2,8-9 na subunidade Os 2,4-15, onde se introduz a primeira ameaça formal através da fórmula *lākēn* («por isso»). A mesma fórmula é reiterada em 2,11 e em 2,16. Este último versículo é fulcral na composição do oráculo no seu todo, enquanto introduz o oráculo de salvação. Comentam Andersen – Freedman que, em vez do que seria de esperar a seguir à acusação formal (i.e., Israel «esqueceu» o Senhor que a criou e sustenta, 2,15), sucede uma surpreendente promessa que escangalha toda a lógica jurídica: Israel é levado a recapitular o êxodo e a travessia do deserto para que a sua reentrada e instalação na terra aconteça como um novo começo, com um “registo criminal” limpo de toda a culpa passada (cf. 269-270).

⁴⁰⁴ No TM, o hifil do verbo *hālah*, aplicado em Os 2,7.15 para descrever o movimento de Israel em direcção a Baal, descreve agora o movimento de retorno ao deserto e ao Deus da Aliança. Dt 8,2.15; 29,4 usa o mesmo verbo para descrever a caminhada de Israel pelo deserto sob o comando do Senhor (cf. Am 2,10; Jr 2,6.17; Sl 106,9; 136,16).

para alcançar uma resposta desde o «coração» – i.e. desde o centro da pessoa – baseada, não no temor da justiça punitiva, mas no amor misericordioso do Senhor⁴⁰⁵.

É pois mediante a metáfora dos esponsais que o profeta anuncia essa reconciliação entre Israel e o Senhor, um novo começo na relação de exclusividade entre Deus e o Seu povo, uma nova aliança de noivado entre o «primeiro marido» fiel e misericordioso que é o Senhor (2,9.21) e a esposa adúltera e pecadora em que Israel se transformara. Desenvolvendo uma bela analogia entre o vínculo conjugal de Oseias com Gomer e a aliança do Senhor com Israel, o texto põe em destaque que o alicerce de ambos os vínculos é a Lei e o amor: a dimensão “legal” é ilustrada nas primeiras unidades do texto (v. 4-15) pelo uso de linguagem da litigância, com que se salienta a relação contratual e inviolável entre marido e esposa; a dimensão do amor perpassa toda a segunda unidade (v. 16-25), centrada, não na aplicação das penas capitais previstas para o adultério, mas numa vontade de reconciliação para sempre⁴⁰⁶. «Nesse dia» (v. 18.23), o dia das núpcias⁴⁰⁷, as virtudes do divino Noivo (justiça, direito, amor, misericórdia e fidelidade) constituirão o vínculo de uma aliança eterna com ressonâncias cósmicas (cf. v. 20), baseada no «conhecimento» íntimo do Senhor como aquando da aliança dos «dias da sua juventude» no deserto do êxodo, e que por isso será aliança de vida e amor com a família reunificada de Israel⁴⁰⁸.

... e no profeta Jeremias

Jeremias aprofundará a metáfora dos esponsais aplicada por Oseias à Nova Aliança (Os 2,20-22)⁴⁰⁹. Desse modo, o profeta de Anatot pode, de forma ainda mais vibrante do que Oseias⁴¹⁰, denunciar a infidelidade do povo à Aliança e, por outro lado, apelar à «conversão/arrependimento» tanto de Judá-Jerusalém como do reino de Israel⁴¹¹. Nesta segunda vertente da sua mensagem, Jeremias recorre de forma muito original à raiz hebraica *šûb*, tirando partido dos dois aspectos semânticos aí presentes: a noção de movimento físico e a de retorno a uma relação (religiosa)⁴¹². Esta ambiguidade é particularmente expressiva num oráculo dirigido a Judá-Jerusalém:

⁴⁰⁵ Cf. também Ex 34,6 e Ez 36,22-32; este profeta afirma que é a bondade de Deus e a sua actividade redentora, baseada na Sua divina graça, que conduzem o povo ao arrependimento. Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 235.263.

⁴⁰⁶ A Lei proíbe solenemente o adultério no Decálogo (Ex 20,19; Dt 4,10; 5,20-21). A confirmar a gravidade dessa união ilícita está a descrição do adultério como «grande pecado», pois atenta «contra Deus» (Gn 20,6.9; Sl 51,6). Quem cometer essa «abominação» (Ez 22,11) contrai um estado de impureza ritual (Lv 18,20; Nm 5,13; Ez 18,6) que alastra até à própria terra, a qual acabará por «vomitar os seus habitantes» (Lv 18,24-25.28-29). Não admira, por isso, que o adultério seja considerado crime capital: «Se um homem cometer adultério com a mulher do seu próximo, o homem adúltero e a mulher adúltera serão punidos com a morte» (Lv 20,10; Dt 22,22). Cf. E.A. GOODFRIEND, «Adultery», 82; J. MILGROM, *Leviticus 17-22*, 1747-1748.

⁴⁰⁷ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 278.

⁴⁰⁸ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea*, 218.283.

⁴⁰⁹ Esta primeira referência a uma nova aliança escatológica será retomada por Jr 31,31-34 e Ez 36,24-32.

⁴¹⁰ O supracitado oráculo de Os 2,4-25 encontra um desenvolvimento paralelo em Jr 2-3.

⁴¹¹ J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 80, não hesita em afirmar que «a raiz *šûb* materializa o germe da mensagem de Jeremias».

⁴¹² J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 76-81 (cap. F. «The Use and Significance of the Root *Šûb* in Jeremiah»). O Autor conclui, contudo, que prevalece em Jeremias a noção moral e religiosa de *šûb* enquanto «retorno» (a Deus) e «arrependimento» do mal.

⁴Assim fala o Senhor: «Eles caem e não se levantam? *Desviam-se* [yašûb] e não *voltam atrás* [yašûb]? ⁵Porque é que então este povo *volta atrás* [šôb^ebâ] em perpétua *apostasia* [m^ešûbâ]? Obstinam-se na má fé e recusam *voltar* [lāšûb]» (Jr 8,4-5).

No v.4 dramatiza-se a noção de direcção («desviar-se de» algo ou alguém / «voltar» para algo ou alguém), que abarca tanto o movimento físico como a relação religiosa. No v. 5 explora-se mais claramente a ambiguidade inerente ao verbo *šûb*: a mesma noção de “direcção” aplica-se agora à infidelidade de Israel para com o Senhor. Trata-se, de resto, conforme salienta Holladay, de uma justaposição típica sempre que o verbo é usado em «sentido relacionado com a aliança [covenantal]», i.e. para exprimir uma mudança de lealdade entre Israel e o Senhor Deus⁴¹³.

Mais adiante, em pleno Livro da Consolação (Jr 30,1-33,26), encontramos os oráculos sobre a restauração de Israel e Judá (30,1-31,40), que culminam na promessa da Nova Aliança (31,31-34). Salientam-se nesse cap. 31 diversos pontos de contacto com o resumo de Marcos sobre a mensagem e o ministério de João Baptista (cf. Mc 1,3-9):

¹*Nesse tempo* – oráculo do Senhor – Eu serei o Deus de *todas* as tribos de Israel, e elas serão o meu povo. ²Assim falou o Senhor: «Achou graça *no deserto* um povo que sobreviveu à espada. Israel caminhou em busca do repouso. ³[...] Com um amor eterno eu te amei, por isso prolonguei a fidelidade para contigo. [...] ⁸Hão-de *voltar* em grande multidão. ⁹Virão a chorar e trá-los-ei com súplicas [LXX: em consolação], levá-los-ei por torrentes de *água*, por *caminho* direito em que não tropeçarão, porque sou para Israel como um pai e Efraim é o meu primogénito. [...] ²¹*Volta*, virgem de Israel, *volta* a estas tuas cidades. ²²Até quando andarás *vagabunda*, ó filha rebelde? Eis que o Senhor cria algo novo na terra: a mulher corteja o marido (Jr 31,1-3.8-9.21-22).

Liga-se ao ministério de João «no deserto» e à sua pregação de «um baptismo de conversão» este uso reiterado e criativo da raiz *šûb* e a sua relação com um «caminho» que levará o povo às «torrentes de água» (Jr 31,8-9.21-22) como outrora sucedera «no deserto» (31,2). A promessa de uma restauração e renovação, que se consumará escatologicamente quando *todas as famílias de Israel*⁴¹⁴ recuperarem a sua relação com o Senhor (Jr 31,1), pode ser relacionada com a afluência de «todos» ao encontro do Baptista «no deserto» (Mc 1,4-5). O tema do novo êxodo (Mc 1,2-3) reaparece em Jr 31,2: aqui, além da fuga de Israel do Egipto (Ex 14,5-23), anuncia-se que o Senhor reúne desde os mais longínquos horizontes o Seu povo exilado (na Assíria?) e recondu-lo à sua pátria como numa nova marcha através do «deserto»⁴¹⁵. A referência – rara no AT – a Deus como «pai» de Israel e a «Efraim meu filho primogénito» (Jr 31,9) evoca, também ela, um contexto de êxodo (cf. Ex 4,22; Dt 32,6) e de exílio (cf. Os 11,1-6), onde descreve a ligação íntima entre Israel e o Senhor, semelhante à que o Senhor mostrou para com Judá no passado⁴¹⁶. Anuncia-se, enfim, o tema da Nova Aliança (Jr 31,31-34) através dos termos «amar/amor» (31,3) e da insinuação de que o povo de Israel, depois de andar errante

⁴¹³ W.L. HOLLADAY, *The Root Šûb in the Old Testament*, 1-2, afirma que 48 das ocorrências de *šûb* em Jeremias têm «sentido de aliança». J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 79, refere que a maior parte dessas ocorrências é da autoria de Jeremias, aparecendo principalmente em segmentos poéticos e na prosa deuteronômica, mas raramente em passos biográficos.

⁴¹⁴ J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 563, considera que Jr 31,1 faz parte da unidade anterior (30,23-31,1) e que por isso visa o povo de Judá.

⁴¹⁵ Estas imagens são claramente reminiscentes de Deutero-Isaías, quando descreve o regresso do cativo para Babilónia. Cf. Is 40,3-4; 42,14-16; 43,18-21; 44,27; 48,21; Os 2,14-15; etc. J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 566.

⁴¹⁶ Cf. J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 570.

qual esposa adúltera, e de ser chamado a voltar, terá à sua espera um novo recomeço: será de novo «virgem Israel» ou, como os profetas lhe chamam, «filha de Sião», e terá a iniciativa no amor (31,21-22)⁴¹⁷. Estas imagens com que se ilustra a relação de intimidade entre Israel e o Senhor serão implicitamente retomadas na pregação de João Baptista (Mc 1,7).

O perdão dos pecados

As referências de Marcos ao «perdão dos pecados» (1,4), a propósito da pregação de João, e à «confissão dos pecados» por parte de «todos» os recém-baptizados (1,5) compreendem-se à luz do sistema sacrificial judaico preconizado pela lei de Moisés, em particular o Dia da Expição (Lv 16), e à luz de certas promessas dos Profetas, sobretudo a da Nova Aliança anunciada pelo profeta Jeremias (Jr 31,31-34)⁴¹⁸.

... no Dia da Expição

Tal como no ministério do Baptista, também em Lv 16 o termo «perdão» surge num contexto ritual que envolve o «pecado»: o Dia da Expição, no décimo dia do sétimo mês a contar desde a Páscoa (Lv 23,27)⁴¹⁹. Trata-se do dia da purificação do Templo, da classe sacerdotal e de *todo* o povo mediante sacrifícios e múltiplas abluções (16,17-19.23-24); é dia, também, de jejum, renúncia e descanso que *toda* a comunidade de Israel há-de anualmente observar como «lei perpétua» (Lv 16,29.31) «para *todas* as gerações» (23,31). Do longo rol de prescrições preconizadas pelo autor Sacerdotal para esse grande dia, são pertinentes, para os nossos propósitos, apenas os seguintes versículos:

¹⁵[Aarão, o Sumo-Sacerdote] imolará o bode do sacrifício pelo *pecado* do povo, e levará o sangue dele para o outro lado do véu [...]. ¹⁶Assim fará a expiação do santuário devido às imundícies dos filhos de Israel e às transgressões deles, incluindo *todos os seus pecados*; e o mesmo fará à Tenda do Encontro que com eles habita no meio da imundície deles (Lv 16,15-16).

²¹Aarão imporá as duas mãos sobre a cabeça [do bode vivo] e *confessará* sobre ele todas as iniquidades e transgressões dos filhos de Israel, incluindo *todos os seus pecados*, e pô-los-á sobre a cabeça do bode; e este será *expelido* para o *deserto* pela mão de um homem escolhido. ²²E o bode levará sobre si todas as iniquidades deles [...]. ²⁶E quem *expelir* o bode para Azazel há-de lavar a sua veste e banhar o seu corpo na *água* e em seguida poderá *entrar no campo* (Lv 16,21-22.26).

Pois nesse dia far-se-á expiação por vós para vos purificardes; de *todos os vossos pecados* ficareis purificados diante do *Senhor* (Lv 16,30).

⁴¹⁷ Interpretamos neste sentido o obscuro provérbio final em Jr 31,22. Cf. J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 576. Sobre os enigmas deste versículo, cf. J. BRIEND, «Le peuple d'Israël et l'espérance du nouveau».

⁴¹⁸ Embora a imagem subjacente ao termo «perdão» provenha do contexto económico e social da antiguidade, para aí referir a remissão de dívidas ou de castigos, ou a libertação do cativo ou da prisão, o termo adquire no AT um sentido religioso de que João Baptista e o NT são herdeiros. A expressão «perdão dos pecados» nunca aparece na LXX em sua forma abstracta; o substantivo, por seu lado, é aí usado frequentemente para atestar a autoconsciência de Israel como povo de pecadores desde a sua origem. Além disso, como nota J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, 223, a forma verbal «perdoar» aparece muitas vezes no AT tendo como seu complemento directo «pecado» (cf. Ex 32,32; Lv 4,20; 5,6; etc.).

⁴¹⁹ O calendário litúrgico subjacente à datação do Dia da Expição no Levítico coloca-o em relação com o Novo Ano (no primeiro dia do sétimo mês = início de Outubro: Lv 23,24-25; cf. Ez 40,1) e, simultaneamente, com a semana da festa das *Sukkôt* ou dos Tabernáculos (de 15 a 22 do sétimo mês = por altura do armazenamento das colheitas: Lv 23,34; cf. Ex 23,16 e 34,22, sobre a festa das colheitas) e com o Jubileu (Lv 25,8-10). Cf. R. DE VAUX, *Ancient Israel*, 493-510.

A legislação Sacerdotal sobre o sistema da impureza e do pecado (Lv 11-16) culmina neste capítulo consagrado ao Dia da Expição, «um dia do ano destinado à catarse colectiva de Israel»⁴²⁰. São três as prevaricações dos israelitas que perfazem «*todos os pecados*» do povo de Deus: imundícies, transgressões, *pecados*. A repetição do termo «imundície» indica que o pecado de Israel acarreta a conspurcação do Templo e dos mais sagrados recintos onde habita o Deus Santo⁴²¹. Essa «imundície» é efeito de «*todos os pecados*» de Israel, o maior dos quais é o da «transgressão», só mencionada pelo autor Sacerdotal neste capítulo fulcral⁴²². Para se referir à remissão desses pecados, o autor Sacerdotal usa o verbo *kipper* seguido da preposição ‘*al*, que significa “expurgar” e “expiar”⁴²³. A partir destes dados compreende-se melhor o sentido dos v. 15-16: na medida em que o sangue do animal é oferecido pelo sumo-sacerdote, o sacrifício de expiação tem efeito indirecto nos indivíduos, como oferenda que os “purifica”⁴²⁴. Ao mesmo tempo que aí se sintetiza o sentido do ritual conexo com um dos dois bodes provenientes «da comunidade dos filhos de Israel» (v.5) – sendo o primeiro «para o Senhor» e o segundo «para Azazel» (v.8) – salienta-se também que o primeiro bode se destina ao Senhor como sacrifício em favor do povo, e também – conforme indica o facto de ser realizado no recinto mais sagrado do Templo – como sacrifício em vista da purificação do santuário⁴²⁵. O ritual sobre o bode expiatório (v. 21-22.26) vem complementar o ritual do primeiro bode: destinado a carregar para o deserto os pecados do povo, lugar dos demónios, este segundo bode, embora destinado também à expiação, não é imolado em sacrifício. Após o momento em que o sumo-sacerdote faz sobre o animal vivo a *confissão* e a transferência «de *todas* as iniquidades e transgressões dos filhos de Israel, incluindo *todos* os seus *pecados*» (v.21), o mesmo bode servirá apenas de veículo para despachar as impurezas de Israel para longe, eliminando-as num lugar remoto e onde a vida não seja possível, um lugar inabitado e inacessível ao povo santo. Só quando este bode, que carrega as impurezas do santuário, tiver sido despachado para o deserto é que ficará completa a purificação do santuário e a expiação do povo e dos seus sacerdotes⁴²⁶. Por último, convém notar que estes ritos de purificação só serão eficazes num contexto de total conversão de coração ao Senhor; ou melhor, como diz o texto, o povo há-de mostrar o seu remorso mediante actos de renúncia, jejum e descanso sabático (Lv 16,29-31.33). Ficará, assim, purificado «diante do Senhor» (16,30), i.e., reconciliado com Ele, para ser sua imagem no seio da criação e entre as nações⁴²⁷.

O facto de nesse Dia os aposentos sagrados serem purificados mediante os sacrifícios em favor do povo revela a importância do factor humano no dinamismo sacrificial. É o povo quem

⁴²⁰ J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 51 (cf. 641.1011).

⁴²¹ Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1033-1035.1079-1084.

⁴²² Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1034, explica que o substantivo hebraico (*peša*) significa “rebeldia”, cujo sentido original provém da esfera política, i.e., a rebeldia do vassalo contra o seu senhor (1 Rs 12,19; 2 Rs 1,1; 3,5.7; 8,20.22). Transferindo esse sentido para a esfera do divino, o termo denota a rebeldia de Israel contra o seu Deus (cf. Is 1,2; 43,27; Jr 2,8; 33,8), i.e. a sua atitude descaradamente desafiadora para com o Senhor, que corresponde «ao maior pecado possível».

⁴²³ Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1079-1084.

⁴²⁴ Cf. D.P. WRIGHT, «Day of Atonement», 72.

⁴²⁵ Lv 16,20-22.26 versa sobre o ritual acerca do segundo bode («de expiação»). Voltaremos a esse texto em conexão com o contexto bíblico de Mc 1,12-13.

⁴²⁶ Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1020-1023.1044.

⁴²⁷ Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1056-1057; S.E. BALENTINE, *Leviticus*, 135.

causa a impureza do santuário, quando peca ou contrai uma grande impureza⁴²⁸. Esse pecado e essa impureza, deliberados ou não, vão contagiar o próprio santuário e os seus recintos mais sagrados (16,16). Quanto maior for o pecado ou a situação impura, tanto mais o santuário fica contaminado⁴²⁹. À luz deste esquema de impureza, torna-se transparente, não apenas o alcance abrangente deste ritual purificador junto de toda a comunidade de Israel, como também um corolário fundamental para a vida do povo de Deus: se Israel deixasse o santuário manchado por tais impurezas, o Deus da Aliança, presente na Tenda do Encontro, deixaria de poder ali habitar com o Seu povo, e teria de abandoná-lo, saindo do Templo, conforme realça de modo particular Ez 8-11⁴³⁰. Um dia chave no calendário litúrgico – este Dia que coloca Israel (e o mundo em função do qual Israel foi criado) perante o seu passado e o seu futuro de amor ao próximo, conforme atesta o facto de o Código de Santidade (Lv 17-26), centrado no amor ao próximo (cf. 19,18), estar colocado logo a seguir ao Dia da Expição⁴³¹.

... e na Nova Aliança

De certo modo, a prescrição na Lei de uma liturgia sacrificial como a do Dia da Expição já espelha, por si mesma, uma incapacidade do povo eleito em traduzir os termos da Aliança sinaítica numa vida quotidiana de fidelidade. O povo de Israel falhava no essencial a que se comprometera: cumprir o primeiro mandamento, amar o Senhor como Deus único e reconhecer a Sua soberania sobre a vida do povo (cf. Ex 20,2-3; 24,3)⁴³². Como sair dessa espiral de infidelidade colectiva, dessa rebeldia traduzida em actos de idolatria e de ruptura prática da Aliança, a que os profetas chamam «adulterio» e em que viam a morte lenta de Israel enquanto povo?

Observando o modo como *de facto* o povo se comportava ao longo da sua história, Jeremias detecta no corpo do seu povo uma malformação congénita, «uma chaga incurável» (Jr 30,12),

⁴²⁸ No sistema ritual do autor Sacerdotal, essas impurezas são simbolizadas por descargas genitais, sangue menstrual, doenças de pele (Lv 12-15). O denominador comum dessas fontes de impureza é um só: a morte. Todas elas significam a força da vida no corpo; perdê-las significa morrer. Por conseguinte, preservar a santidade no corpo significa viver, i.e., escolher a vida (cf. Dt 30,19-20). Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 46-47.

⁴²⁹ Na visão do autor sacerdotal, os pecados inadvertidos ou menos graves apenas poluem o altar exterior (Lv 4,22-35). Já os pecados da comunidade em conjunto e os do sumo-sacerdote poluem o altar do incenso e o santuário (Lv 4,2-21); os pecados e impurezas intencionais e outros(as) mais graves («os seus crimes») vão poluir o Propiciatório e, implicitamente, a Arca (Lv 16,16; cf. Nm 15,30-31), sendo considerados como *o mal*. Cf. D.P. WRIGHT, «Day of Atonement», 73.

⁴³⁰ Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 43 («The Priestly Theology»). Este Autor observa que, nos textos sobre rituais, o sujeito de *kippēr* é normalmente um sacerdote, e o complemento directo é uma coisa contaminada, ao passo que na literatura não ritual o sujeito é normalmente a divindade, e o complemento directo é um pecado determinado (p.e. Is 6,7; 22,14; 27,9; Jr 18,23; Ez 16,63; Sl 65,4; 78,38; 79,9). Milgrom conclui que o significado implícito de *kippēr* em sentido cultural revela, portanto, dois aspectos fundamentais: «a fonte última da impureza é o pecado humano», mas, Deus é o único agente capaz de os expiar, porquanto «ainda que o sacerdote realize os rituais, é só pela graça de Deus que esses são eficazes» (p. 1084).

⁴³¹ O denominador comum é aqui o tema da santidade, aplicada de modo particular à regulação da sexualidade (Lv 18 e 20) e das relações com os outros membros da comunidade (Lv 19). J. MILGROM, *Leviticus 17-22*, 1364-1367 («The Structure of Leviticus»), considera que Lv 19 é o centro do livro, o qual se apresenta composto em forma de «ring composition» (p. 1365), de tal forma que os supramencionados capítulos 18 e 20 surgem logicamente em relação quiástica (cf. p. 1366). Cf., também, S.E. BALENTINE, *Leviticus*, 135.

⁴³² A noção de que, desde os tempos de Moisés até ao exílio e mesmo ao período pós-exílico, Israel atentava contra a Aliança, ao acumular pecado sobre pecado, é essencial para se compreender a teologia deuteronômica subjacente à narrativa, pelos Profetas Posteriores (e à sua repercussão nos Profetas clássicos), de cinco séculos de história de Israel na Terra Prometida. Na análise do Contexto Bíblico de Mc 1,15 voltaremos a este ponto.

em especial nos seus chefes em Jerusalém⁴³³, responsáveis segundo o profeta de Anatot pela catástrofe do exílio⁴³⁴. Contudo, ao seu pessimismo sobre a vida passada e presente do povo de Deus, Jeremias contrapõe um futuro de esperança e salvação. Essa visão encontra-se no Livro da Consolação⁴³⁵, e corresponde no essencial à célebre profecia sobre a Nova Aliança, implicitamente convocada pela pregação de João Baptista:

³¹Olhai, *dias* virão – diz o Senhor – em que Eu pactuarei com a casa de Israel e a casa de *Judá* uma aliança nova; ³²não como a aliança que eu pactuei com seus pais no dia em que os tomei pela mão para os tirar da terra do Egípto, a minha aliança que eles romperam, embora eu fosse o Esposo deles – diz o Senhor. ³³Mas será assim a aliança que vou pactuar com a casa de Israel após *aqueles dias* – diz o Senhor – : darei a minha lei no meio deles e sobre o coração deles Eu a escreverei, e serei o seu Deus e eles serão o meu povo. ³⁴E não mais se ensinarão entre si, um homem o seu vizinho, um homem o seu irmão, dizendo «Conhecei o Senhor», pois *todos* eles me hão-de conhecer, do mais pequeno ao maior – diz o Senhor –, pois *perdoarei* as suas iniquidades e dos *seus pecados* não me recordarei mais (Jr, 31,31-34).

Em relação ao passo de Marcos sobre o ministério de João Baptista, salientam-se na profecia quatro pontos em comum.

Em primeiro lugar, esta Nova Aliança fundar-se-á sobre o «perdão das iniquidades» e o esquecimento dos «inumeráveis pecados» de Israel (30,15; cf. 31,34). Ou seja, se o pacto antigo entre Israel e o seu «Esposo» foi infringido, isso não significa que o pacto tenha deixado de existir e deva ser anulado. Tudo depende do que os contraentes fizerem daí em diante: ruptura, ou recomeço. Se prosseguirem, significa que alguém *perdoou* ao infractor. Do mesmo modo, o Senhor de Israel poderia declarar o fim da Sua relação com Israel – é Ele «o Senhor/Esposo» –, mas não o faz: as últimas linhas do texto dizem que Ele perdoad e não pensa mais no pecado. Assim, à ruptura do pacto contrapõe-se o *perdão*, ao pacto infringido há-de suceder um pacto inquebrantável, que será lavrado, não na pedra, mas «no meio deles e sobre o coração deles» (31,33)⁴³⁶.

Em segundo lugar, tanto no oráculo de Jeremias como no passo evangélico é bem audível a orientação escatológica da mensagem: ali, através da expressão «dias virão» (31,31)⁴³⁷; em

⁴³³ Essencial para os nossos propósitos é a particular repercussão em Jeremias da leitura Deuteronomística da história de Israel na Terra Prometida (cf. Dt - 2 Rs), conforme salienta H.W. WOLFF, «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», 95-98.

⁴³⁴ Comparando-a à mulher adúltera (Jr 3,9; 5,7; 23,14; 29,23), e mesmo à prostituta (Jr 3,3), o profeta pergunta a Jerusalém: «Pode o cuchita mudar a sua pele ou o leopardo as suas pintas? Do mesmo modo, podereis vós fazer o bem, treinados para fazer o mal?» (Jr 13,23). Textos pertinentes são também, em particular, Jr 6,10 («o ouvido deles não é circunciso, são incapazes de prestar atenção»); 17,1 («o pecado de Judá está escrito com estilete de ferro, com uma ponta de diamante gravado na tábuca do seu coração») e 17,9 («nada mais falaz que o coração e dificilmente curável: quem o pode conhecer?»).

⁴³⁵ Jr 30,1-33,26. O grande tema é aqui o da transformação da realidade. Essa transformação será gratuita, puro dom concedido por aquele que tratou o povo eleito com severidade mas que vai passar a tratá-lo com amor e ternura. O oráculo da Nova Aliança surge no final da primeira sequência (30,1-31,40), onde preponderam mensagens de esperança no futuro dirigidas a Israel e Judá. Para a composição do livro de Jeremias, seguimos a proposta de J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 125-130.

⁴³⁶ N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*, 119 (cap. «Geremia e il Sacratissimo Cuore di Gesù. Sul tema del Nuovo Patto», 114-132).

⁴³⁷ No mesmo contexto, três passos consecutivos, todos em prosa, iniciam com a mesma expressão (31,27.38), a qual, no seu contexto original, alude aos anteriores oráculos proféticos sobre o regresso à pátria desde o exílio na Babilónia, e sobre a nova existência dos repatriados na Terra. Cf. N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*, 119.

Marcos, essa expressão corresponde àquela que introduz o aparecimento de Jesus («naqueles dias veio Jesus...», Mc 1,9), reflectindo todo o ministério de João Baptista, que aponta em bloco para um futuro iminente, seja na expressão «baptismo de conversão para o perdão dos pecados» (Mc 1,4), seja no anúncio da vinda do «mais forte» que «baptizará com o Espírito Santo» (1,7-8).

Em terceiro lugar, tal como no ministério de João, o oráculo de Jeremias limita-se ao horizonte Israel-Judá (Mc 1,5.9), sem qualquer aceno a outros povos ou a alguma forma de universalismo. A novidade da Nova Aliança não consiste, portanto, no pactuante humano, que é «a casa de Israel e a casa de Judá» (Jr 31,31). Para Jeremias, o verdadeiro povo de Deus no futuro corresponderia a Israel e Judá, que, após o período purificador e a dispersão no exílio, iriam ser de novo reunidos na sua totalidade e unicidade como povo eleito do Senhor, de modo a poderem apropriar-se definitivamente da Terra Prometida (30,8)⁴³⁸.

Por último, a pregação por João da «conversão» é paralela, no oráculo de Jeremias, ao facto de a novidade da Nova Aliança não consistir em um novo conteúdo. O profeta de Anatot fala, não de uma nova Lei, mas de «a minha lei» (Jr 31,33), i.e. a Lei da Aliança inaugurada no Sinai entre o Senhor e Israel (Ex 19,1-24,11), que continuava em vigor e reclamando por ser cumprida. Daí que, no Livro da Consolação, escassos versículos antes do passo sobre a Nova Aliança, o profeta coloque na boca de Efraim/Israel uma confissão penitencial expressiva do mais fundo remorso pelo seu pecado «desde a juventude» (Jr 32,30)⁴³⁹: «*Converte-me* e eu deixar-me-ei *converter*⁴⁴⁰, porque Tu és o Senhor, meu Deus. Depois de me afastar eu me *arrependi*⁴⁴¹» (31,18-19). Para que a Aliança pudesse vigorar, o povo havia de reconhecer continuamente a Javé como seu Senhor, e obedecer aos termos da Aliança; Aliança que era fonte de bênçãos para quem cumprisse (cf. Jr 11,1-8), e causa de juízo divino e de maldições, em caso de rebeldia⁴⁴². Ora, desde os tempos de Moisés, i.e. desde a sua origem enquanto povo eleito, Israel nunca conseguiu viver efectivamente de acordo com os termos da Aliança. Além da rebeldia e falta de reconhecimento da soberania completa e única do Senhor, o povo da Aliança revelara-se *incapaz* de obedecer, conforme indica Jeremias: «Pode o núbio mudar a sua pele ou o leopardo as suas manchas?» (13,23).

A síntese de Marcos sobre a pregação de João Baptista evoca, assim, o dilema multissecular do povo da Aliança, incapaz de viver à altura de uma relação pactuada com o seu Deus, a qual se revelou fonte perpétua do pecado de Israel. Simultaneamente, Marcos evoca os poderosos actos de libertação que o Senhor, i.e. «o Esposo» de Israel (*bā'altí*, Jr 31,32)⁴⁴³, realizara em favor do seu povo, levando-o pela mão e tirando-o do Egipto; actos, esses, que o mesmo Senhor quer continuar a realizar como Deus fiel e compassivo, até que se cumpra a Aliança pactuada nos termos de sempre: «serei o seu Deus e eles serão o Meu povo» (Jr 31,33).

⁴³⁸ Cf. J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 580.

⁴³⁹ Na mesma linha, além de Jeremias (2,2; 3,24-25; 22,21; 32,20), também Ez 16,22; Is 48,8; 54,4; etc.

⁴⁴⁰ LXX: ἐπίστρεψόν με καὶ ἐπιστρέψω.

⁴⁴¹ LXX: μετενόησα.

⁴⁴² Em conformidade, de resto, com a estrutura formal de um documento de aliança. Cf. J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 63-67 («Introdução») e, em particular, a dissertação de S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, esp. 28-31 («The Definition and Typology of Covenant»).

⁴⁴³ Aqui, o verbo tanto pode significar «Eu era Senhor», como também «Eu era Esposo». J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 579-580, entende que o contexto requer a tradução «Eu era Senhor». À figura de Javé como «esposo» e à de Israel como esposa, usada por Oseias (1-3) e Jeremias (3,1; 31,22; 33,11), aludirá João Baptista, de forma indirecta, na sua pregação (Mc 1,7-8).

Todos saíam para serem batizados

Além da já assinalada intertextualidade com o Levítico e com Jeremias, a narrativa da *saída* maciça do povo de Judá ao encontro de João Baptista⁴⁴⁴, articulada com o tema da *confissão* comunitária dos pecados no Jordão, exhibe novos contactos com a Lei (Êxodo) e os Profetas (Zacarias, em particular).

A saída do Egipto em fundo

No AT o verbo «sair», articulado com o sinónimo «ir para fora», é usado para assinalar o dia em que se iniciou o êxodo dos israelitas do Egipto, conduzidos por Moisés:

Moisés disse ao povo: «Recordai-vos deste dia em que *fostes para fora* [LXX ἐξήλατε] do Egipto [...]. Não se comerá pão fermentado. É hoje que vós *saís* [ἐκπορεύεσθε], no mês de Abib. [...] Explicarás naquele dia ao teu filho, dizendo: “É por causa daquilo que o Senhor fez por mim quando saí do Egipto”» (Ex 13,3-4,8)⁴⁴⁵.

Estas prescrições que Moisés comunica «ao povo» do êxodo (v.3), ao mesmo tempo que servem para anunciar a Israel que o início da sua libertação da escravidão é «hoje» (v.4), integram-se também num contexto maior do calendário litúrgico de Israel: a semana dos Ázimos, uma festa instituída em pleno contexto de celebração da Páscoa (Ex 12,15-20) e que se destinava a «recordar» às gerações futuras na Terra Prometida o principal acontecimento redentor da fé de Israel (13,3), o seu nascimento como povo eleito do Senhor, simbolizado na prescrição de comer apenas pão sem o fermento de grão da anterior colheita e confeccionado a partir das primícias da colheita do novo ano⁴⁴⁶. Por outro lado, cumpre realçar o facto de, ao nível do intratexto, Marcos evocar deliberadamente esta tipologia êxodo/Moisés logo a seguir à alusão explícita ao novo êxodo profetizado por Deutero-Isaías (Mc 1,2-3) e imediatamente antes da caracterização de João Baptista à luz do modelo de Elias (1,6), também ele uma figura moisaica⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ «A Judeia» pode significar tanto a região em redor de Jerusalém, distinta da Samaria e da Galileia, como também, embora com menor frequência, «o território habitado pela nação judaica», que engloba a Samaria e a Galileia (Lc 1,5; 4,44; 7,17; 23,5; Act 10,37; 11,1.29; 26,20; 1 Ts 2,14; Mt 19,1). Em relação a Mc 1,5, salientam-se sobretudo os casos de Lc 23,4 («toda a Judeia desde a Galileia») e Act 26,20. Cf. Standaert, I, 80. Para a determinação do sentido de «Judeia» em Mc 1,5 é necessário, contudo, englobar o complexo jogo de relações/oposições teológico-narrativas inerentes ao texto no seu todo, como salienta E.S. MALBON, *Narrative Space*, 45-46.

⁴⁴⁵ No mesmo sentido, o verbo «sair para fora» (do Egipto) comparece também em Dt 23,4[5]; Js 2,10; 1 Rs 8,9.

⁴⁴⁶ Os mais antigos calendários (lunares) indicam que os Ázimos eram uma das festas de peregrinação, a par da festa das Semanas e da Festa das Tendras (Ex 23,14 ; 34,23). Cf. R. DE VAUX, *Ancient Israel*, 484-493 (esp. 490-491). A tradição sacerdotal (Ex 12,1-20.40-51; Lv 23,5-8; Nm 28,16-25; cf. também Ez 45,21; Esd 6,19-22) vinca mais claramente que a Páscoa e os Ázimos são duas festas sucessivas. No décimo dia do primeiro mês (o mês de Abib, na Primavera) cada família escolhia um cordeiro, que era morto no décimo quarto dia e comido inteiro nessa noite, acompanhado de pão ázimo e ervas amargas. No dia seguinte, o décimo quinto, dava-se início à festa dos Pães Ázimos: de 15 a 21 só se comia pão ázimo, sendo o primeiro dia, e o sétimo, dias de descanso e de liturgia comunitária. O autor de Dt 16,1-8 (cf. 2 Rs 23,21-23; 2 Cr 35,1-18) parece combinar ainda mais intimamente as duas festas, com a diferença de que deviam ser celebradas, não onde quer que o israelita vivesse (como indica o autor sacerdotal em Ex 12,21-23), mas «no santuário que o Senhor estabeleceu para o seu nome», i.e. em Jerusalém (Dt 16,5).

⁴⁴⁷ Cf. Marcus, I, 151; D.C. ALLISON, *New Moses*, 39-45.

... e a purificação escatológica de Judá e Jerusalém no horizonte

A afirmação de que «*todos* os habitantes de Judá», incluindo «os Jerusalemitanos *todos*», «saíam» em peregrinação rumo a João Baptista para serem imersos no Jordão e aí manifestarem colectivamente o seu arrependimento para com o Senhor da Aliança, alude ao oráculo escatológico dirigido exclusivamente a Israel (Zc 12,1-13,6) com que abre a última unidade de (deutero-)Zacarias (12-14)⁴⁴⁸. No fim dos tempos, *todo* Israel se arrependerá. Os seguintes excertos são particularmente pertinentes:

^{12,10}Naquele dia [...] derramarei sobre a casa de David e sobre os *habitantes de Jerusalém um espírito* de benevolência e de súplica, e voltar-se-ão para mim a quem trespassaram e chorarão [...] amargamente como por um filho primogénito [...]. ¹²E o país chorará, cada tribo em separado [...] e as mulheres em separado.

^{13,1}Naquele dia, haverá uma fonte aberta para a casa de David e para os *habitantes de Jerusalém*, para a purificação do *pecado* e da impureza (Zc 12,10-13,1).

Nesta unidade, a mais escatológica de uma secção onde predominam os temas messiânicos (Zc 9-14), descrevem-se os acontecimentos que ocorrerão n'«aquele dia»⁴⁴⁹. O oráculo reflecte uma situação de opressão estrangeira em que Israel, abatido pelo desespero, se convencera de que nada podia fazer para mudar a sua sorte. Anuncia-se, assim, a promessa de uma batalha em que o próprio Senhor do universo terá a iniciativa de salvar e libertar Israel, defendendo *Judá e Jerusalém* (Zc 12,5). Em contrapartida, na promessa que transcrevemos, o profeta evoca uma situação interna, de profunda infidelidade e impureza em que «a terra» de Judá se encontrava (Zc 12,12) devido à violência levada a cabo contra o próprio Senhor, de algum modo personificado num Seu representante profético. O mesmo Senhor a quem ofenderam, promete-lhes um «espírito de compaixão e de súplica» (12,10), uma nova atitude interior de arrependimento que lhes permitirá «voltarem-se para Mim a quem trespassaram», suplicando o favor divino⁴⁵⁰. Sobrevirá então no espírito de *todo* o povo e das classes poderosas de Jerusalém (12,12-14), graças à iniciativa divina, um período de lamento fúnebre, de remorso pela morte da figura divina do (Servo?) «trespassado»⁴⁵¹. A eficácia dessa atitude de mudança radical e renovada vida no seio da casa de David e no seio da classe sacerdotal, i.e. no seio das classes dirigentes do povo eleito, vem especificada pelo conceito de purificação no início do capítulo seguinte: surgirá uma «fonte aberta» (13,1) que lavará «do pecado e da impureza» os «habitantes de Jerusalém», permitindo uma plena restauração de Sião, num contexto,

⁴⁴⁸ Na análise a Zc 12,1-13,1, seguimos o comentário de C.L. MEYERS - E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*.

⁴⁴⁹ A expressão surge dezassete vezes ao longo de Zc 9-14, e sete vezes no presente oráculo; será replicada, no plural, em Mc 1,9. Nesta sequência de oráculos há uma progressão desde promessas escatológicas de juízo (contra as nações) até oráculos de salvação culminando na nova Jerusalém. Cf. B.S. CHILDS, *Introduction to the OT as Scripture*, 480. Para o tema messiânico, cf. I. DUGUID, «Messianic Themes in Zechariah 9-14», 265-280, esp. 275-276.

⁴⁵⁰ O texto de Zc 12,10 parece aludir, ou ao assassinato de uma figura de pastor de Israel (possivelmente a do rei Josias, que morrera «trespassado» por uma seta em Meguido e foi chorado por «toda Judá e Jerusalém», 2 Cr 35,24), ou aos verdadeiros profetas do passado que sofreram o destino dos falsos profetas (Zc 13,3; «seu pai e sua mãe, que o geraram, o trespassarão»). Cf. C.L. MEYERS - E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 339-340.358; A. CODY, «Zechariah», 358.

⁴⁵¹ O profeta refere quatro linhagens ligadas ao poder em Jerusalém (Zc 12,12-13), duas régias («a casa de David» e «a casa de Natã») e duas sacerdotais («a casa de Levi» e a «casa de Chimei»); é inegável nesta lista a inclusividade do arrependimento pela culpa do passado, que conduziu à desgraça nacional e ao exílio do povo. Cf. C.L. MEYERS - E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 359-360.

inclusivamente, de hostilidade das nações⁴⁵². A água, que no sistema ritual de purificação israelita servia para abluções relacionadas com o sangue e a morte⁴⁵³, é aqui aplicada ao estado de impureza em que se encontrava Jerusalém e a casa de David, comparada à mulher em estado de impureza ritual (13,1)⁴⁵⁴. No contexto mais amplo do livro, esta promessa escatológica surge ligada ao tema do novo êxodo, interpretado à luz do regresso do exílio na Babilónia, de que se fala na primeira secção (Zc 1-8)⁴⁵⁵. A mesma promessa culmina na visão de uma paz universal que terá lugar no contexto da peregrinação a Jerusalém, onde decorrerá a celebração cósmica da festa dos Tabernáculos, devidamente acompanhada da observação de prescrições rituais sobre purificação (14,20-21).

A provável intertextualidade entre Mc 1,5 e Zc 12-13 ganha ainda mais consistência se considerarmos que o oráculo citado encerra com uma palavra dura contra os profetas disfarçados: «não mais se cobrirão com o *manto de pêlos*, para enganarem» (Zc 13,4). Conforme iremos ver, Mc 1,6 alude a esse texto para caracterizar João Baptista como um antitipo dos falsos profetas.

A confissão (pública) dos pecados

À luz do seu uso característico no AT, o acto de «confessar os pecados» encerra aqui o significado teológico de «confessar os pecados diante do Senhor», porquanto, em si mesmo, o reconhecimento público de pecados deliberadamente cometidos pressupõe o reconhecimento de uma anterior demonstração concreta (de salvação ou de condenação) do poder do Senhor sobre o Seu povo⁴⁵⁶. A confissão colectiva dos pecados no Jordão, por parte de Judá-Jerusalém no contexto ritual do baptismo de João⁴⁵⁷, traz assim à memória, uma vez mais e acima de tudo, o momento solene da liturgia judaica que é o Dia da Expição⁴⁵⁸.

⁴⁵² Cf. C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 359.398-399. Vejam-se os dois elementos paralelos em Ezequiel e Zacarias: Ez 36,27/Zc 12,10 (Deus concederá um espírito); Ez 36,25/Zc 13,1 (a água como símbolo da purificação moral, e as cambiantes de impureza menstrual no termo *niddâ* em Ez 36,17/Zc 13,1).

⁴⁵³ Cf. p.e. Lv 15,19-27; Nm 19,11-22.

⁴⁵⁴ No mesmo sentido, note-se também a anáfora «com as mulheres separadamente» em Zc 12,12-14. Nos profetas, o tema da água corrente (Zc 14,8) liga-se ao ao Monte Sião e ao Templo (p.e. Ez 47,1-18; esp. Jl 3,18; cf. Gn 2,10-14). Cf. D. PETERSEN, *Zechariah 9-14 and Malachi*, 123.

⁴⁵⁵ Cf. B.S. CHILDS, *Introduction to the OT as Scripture*, 483.

⁴⁵⁶ No TM e, com base no TM, também nos textos de Qumran e nos rabínicos, o verbo *yādâ* apresenta dois sentidos: «louvar o Senhor» (normalmente em hifil; recorrente em Esd-Cr, e sobretudo no Saltério: 67 ocorrências) e «confessar pecados diante do Senhor» (em hitpaél); em 1 Rs 8,33.35; Ne 9,3; Dn 9,4.20; Esd 10,1.11, os dois sentidos aparecem unidos. As cerca de 110 ocorrências na LXX traduzem o sentido religioso do verbo hebraico *yādâ* (vertido na LXX com ἔξομολογέω, e também com o seu sinónimo ἔξαγορεύω). Tal como em nove das dez ocorrências no NT (Mt 3,6; 11,25; Lc 10,21; Act 19,18; Rm 14,11; 15,9; Fl 2,11; Tg 5,16), a forma deste *hápax* marcano encontra-se na voz média. Cf. C. WESTERMANN, «*yd'*», 503.508; O. HOFIUS, «ἔξομολογέω», 8-9; O. MICHEL, «ὄμολογέω [...]», 204-205.215.

⁴⁵⁷ «Judá» provém do verbo *yādâ*, “louvar, confessar” (Gn 29,35; 49,8). Cf. C. WESTERMANN, «*yd'*», 503.

⁴⁵⁸ No AT o verbo «confessar» (em hitpaél; cf. Lv 5,5; 16,21; 26,40; Nm 5,7; Dn 9,4.20; Esd 10,1; Ne 1,6; 9,2-3; 2 Cr 30,22) é termo litúrgico, uma vez que «todos os passos em hitpaél aparecem em contextos litúrgicos. Esses passos indicam que a confissão do pecado tinha grande importância no culto pós-exílico tardio». C. WESTERMANN, «*yd'*», 508.

... no Dia da Expição

Nesse Grande Dia da liturgia de Israel,

Aarão imporá as duas mãos sobre a cabeça [do bode vivo] e *confessará* sobre ele todas as iniquidades e transgressões dos filhos de Israel, incluindo *todos os seus pecados*, e pô-los-á sobre a cabeça do bode (Lv 16,21).

Dos comentários que já adiantámos sobre este versículo em particular, importa recordar que estão em causa «*todos os pecados*» do povo, em particular os mais graves, como as “iniquidades” e as “transgressões” que, enquanto ofendem o próprio Deus de Israel, poluem o próprio santuário da Sua presença entre o povo (cf. Lv 16,16). Acresce que, nesta confissão dos pecados pelo sumo-sacerdote, visa-se especificamente o “pecado deliberado”, i.e. não o mero pecado involuntário, sanável mediante a contrição de coração, mas aquele pecado que requer pública confissão com os lábios e ulteriormente um sacrifício de expiação⁴⁵⁹. Mas – pergunta J. Milgrom – qual é aí a função de confessar publicamente? «A confissão – explica Milgrom – constitui certamente um elo vital no processo judicial. Na medida em que ela só se realiza naqueles casos em que o pecado deliberado se expia mediante o sacrifício, a conclusão é inevitável: a confissão é o mecanismo jurídico concebido pelos legisladores sacerdotais para converter pecados deliberados em inadvertências, conferindo-lhes assim aquilo de que necessitam para serem expiados mediante um sacrifício»⁴⁶⁰.

Essa confissão comunitária dos pecados cometidos deliberadamente por cada membro do povo é feita pelo sacerdote perante Deus e os membros da comunidade; nesse contexto, as suas palavras e o ritual de imposição das mãos servem como agentes de transferência dos pecados em ordem à sua eliminação. Efectivamente, o autor Sacerdotal prevê que seja o sumo-sacerdote a proferir, sobre o bode expiatório, a confissão pública dos pecados do povo no seu todo. Aqui, o contraste com o que lemos em Mc 1,5 é total: todo o povo de Judá-Jerusalém vai às águas do Jordão confessar os seus próprios pecados perante João. A razão por que, no Levítico, essa mesma confissão é proferida pela mediação do sumo-sacerdote prende-se com o facto de os pecadores que cometeram as gravíssimas iniquidades e as transgressões ficarem por isso mesmo impedidos de aceder ao santuário da divina presença; não existe qualquer outra

⁴⁵⁹ Na análise a Lv 5,5 («Quando alguém é culpado em algum destes, há-de *confessar* o pecado cometido»), seguimos de perto J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 301-302.373-378. Este Autor mostra que em P a confissão pública é um acto necessário em vista do sacrifício de expiação; na doutrina Sacerdotal do arrependimento – por analogia com um processo judicial que culmine em perdão – está em causa neutralizar a gravidade *mortal* de certos pecados (blasfémias, invocar em vão o nome do Senhor, etc.), reduzindo-os à qualidade de “pecados involuntários”, expiáveis portanto mediante um sacrifício. Uma manifestação desta mesma doutrina no NT é, a nossa ver, o perdão oferecido por Jesus aos que, matando-O, atentavam (sem o saberem) contra o Filho de Deus: «Pai, perdoa-lhes, porque *não sabem* o que fazem» (Lc 23,34).

⁴⁶⁰ *Leviticus 1-16*, 374. Esses pecados, estipulados em Lv 4-5, e que implicam sacrifícios expiatórios, referem situações concretas de tormento da consciência individual pelo pecado, efectivo ou presumido, cuja dor só cada um conhece. É certo que o arrependimento pode mitigar a força de um pecado deliberado, convertendo-o em ofensa não intencional. Todavia, para que se verifique a anulação completa do pecado, para não restarem dúvidas quanto ao efectivo perdão divino, na perspectiva (pré-exílica, segundo J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 377) de P «é *sempre* necessária a expiação sacrificial». Em Jl 2,12-17 e MI 3,7-18, p.e., encontramos sinais de que, nos profetas pós-exílicos, para se anular o pecado e o seu castigo, o arrependimento de coração se podia combinar com o arrependimento expresso mediante actos de culto.

alternativa, na perspectiva da Lei, senão a de o sumo-sacerdote actuar em nome do povo na confissão dos pecados de Israel⁴⁶¹.

Uma última indicação de intertextualidade entre Mc 1,5 e Lv 16 é o facto de, tal como no baptismo de João, também o Dia da Expição iniciar (Lv 16,4) e encerrar (Lv 16,24) com um ritual que envolve a água. Uma diferença se assinala, no entanto. Ao contrário de João, que baptiza todo o povo de Judá-Jerusalém sem que ele próprio se submeta a esse rito, o Levítico prevê a imersão em água apenas para dois oficiantes, a saber: o Sumo-Sacerdote («Banhará o seu corpo em água, num lugar santo», Lv 16,24)⁴⁶² e o encarregado de «expelir o bode para Azazel» («há-de lavar a sua veste e banhar o seu corpo na água e em seguida poderá entrar no campo», Lv 16,26).

... e quando sobrevier o juízo divino

Articulando vários dos temas maiores referidos em Mc 1,4-5, destaca-se, finalmente, a oração de Salomão para a dedicação do Templo⁴⁶³, de que salientamos o seguinte excerto:

Quando Israel, teu povo, for derrotado por um inimigo por ter *pecado* contra ti, se ele *voltar* para ti e *confessar* o teu nome e orar e te suplicar nesta Casa, então escutá-lo-ás no céu; perdoa *os pecados* de Israel, teu povo, e recondu-lo à terra que deste a seus pais. Quando os céus se fecharem e não houver mais chuva porque o povo *pecou* contra ti, se orar na direcção deste lugar e *confessar* o teu nome, *arrependendo-se dos seus pecados* para que lhe respondas, então escutá-lo-ás no céu; perdoa o *pecado* dos teus servos, o teu povo Israel [...] (1 Rs 8,33.35).

Na presença do Senhor e de «*todo* Israel» que celebrava a festa dos Tabernáculos (1 Rs 8,5) e culminando o processo de trasladação da Arca da Aliança para Jerusalém iniciado por seu pai David (2 Sm 6), Salomão diz neste excerto qual há-de ser o procedimento do povo apóstata na hora em que sobrevier o juízo divino sob a forma de maldições previstas na Lei da Aliança, como seriam um ataque inimigo ou a seca (cf. Dt 28,24-25). Nessa hora, reitera o rei, será imperioso antes de mais «*voltar-se*» para o templo do Senhor⁴⁶⁴, mostrando-lhe sincero reconhecimento pelas suas obras de salvação, a que sucederá a «confissão dos seus

⁴⁶¹ Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1040-1041. O Autor sustenta que o objectivo da confissão dos pecados, embora suponha elementos de «exorcismo», é «judicial, não mágico» (p. 1042). Discute ainda (p. 1043) o significado da imposição das mãos do sumo-sacerdote sobre a cabeça do bode, enquanto confessa os pecados do povo: encontrando-se no mais sagrado recinto do Templo, de onde envia o animal para junto de Azazel no deserto, o sumo-sacerdote profere a confissão dos pecados e impõe as mãos sobre o bode, designando assim simplesmente o destinatário dos pecados confessados; por outras palavras, a imposição das mãos é o veículo que transmite ao animal as palavras proferidas em que se encerram os pecados do povo.

⁴⁶² De acordo com a Lei, o Sumo-Sacerdote banha-se diversas vezes ao dia: duas vezes o corpo inteiro, antes e depois de officiar no Dia da Expição (Lv 16,4.26); seis vezes apenas os membros, sempre que lava as mãos e os pés para entrar na Tenda ou officiar no altar (Ex 30,19). Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1017-1018.

⁴⁶³ Os proponentes da tese clássica de que Dt – 1-2 Rs constituem Historiografia Deuteronomística consideram que a longa oração de Salomão é um texto-chave para determinar o “querigma” do autor Deuteronomista. Aqui, no contexto de um importante ponto de viragem na história de Israel, o da centralização do culto ao Senhor no Santo dos Santos em Jerusalém (i.e., uma segunda inauguração do culto de Israel, paralela àquela narrada em Nm 7,1-2), o chefe de Israel procede de modo semelhante ao dos antigos chefes (Moisés, em particular): dirige-se à sua geração enunciando uma visão sobre o passado e apontando para uma nova era no futuro que se inaugura no presente. Cf. H.W. WOLFF, «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», 92-93; M. COGAN, *I Kings*, 291-293.

⁴⁶⁴ A expressão «*voltar-se*» comparece cinco vezes ao longo da oração. No âmbito da História Deuteronomística, cf. também Jz 2,1; 1 Sm 7 e 12; indirectamente, também 2 Rs 17 e 23,25.

pecados»⁴⁶⁵. Mais adiante, a mesma oração de Salomão indica claramente que tal imperativo também se aplica aos tempos em que Israel se encontra distante do seu santuário destruído, i.e. no exílio⁴⁶⁶. Também nessa situação extrema de castigo, o povo pecador encontra conforto em saber que o Senhor há-de atendê-lo, mercê da sua relação especial com o Senhor desde que foi escolhido e libertado do Egito (1 Rs 8,52-53).

A pele de camelo e a indumentária de Elias

Marcada pela repetição lexical de 2 Rs 1,8 e Zc 13,4, a descrição da veste de João Baptista⁴⁶⁷ configura uma «alusão deliberada»⁴⁶⁸ à veste por que o profeta Elias em particular era reconhecido em Israel. Já no episódio sucessivo à renovação da Aliança com Israel no Monte Carmelo (1 Rs 18,30-45) o Tisbita se apresenta «de *cintura cingida*» (1 Rs 18,46)⁴⁶⁹. Mas é no início do Segundo Livro dos Reis que a indumentária típica de Elias é descrita com pormenor pelos mensageiros do rei da Samaria:

Acazias disse-lhes: «Qual era o aspecto desse homem que se encontrou convosco e vos falou desse modo?» Responderam-lhe: «Era um homem *peludo* com um *cinto de couro* preso à *volta da cintura*» (2 Rs 1,8 LXX).

Aparentemente, a mesma frase viria a aplicar-se aos profetas em geral e passou a ser entendida em relação a uma veste com pêlos:

Naquele dia nenhum profeta [...] *vestirá* mais um manto *de pêlos* [LXX: uma veste de *couro com pêlos*] para enganar (Zc 13,4)⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ No âmbito do TM, o verbo «confessar» aparece em hifil (e não em hitpael, como é mais comum) neste texto citado e no seu lugar paralelo (2 Cr 6,24.26; também em Sl 32,5 e em Pr 28,13). C. WESTERMANN, «*yd'*», 508, observa que, ao referir os dois aspectos do mesmo processo mediante dois verbos («confessar» o nome divino e «arrepender-se» dos pecados), aparece aqui clara como em nenhum outro texto a inter-relação dos dois significados do verbo hebraico *yd'*.

⁴⁶⁶ Cf. 1 Rs 8,46-53 (Dt 28,36-37.64-68). H.W. WOLFF, «The Kerygma of the Deuteronomistic Historical Work», 92-93, salienta a «importância extraordinária» desta parte da oração de Salomão, quer por ser proferida no início de um reinado que dá origem à terceira grande fase da história de Israel, quer porque o Deuteronomista mostra aqui a sua preocupação com a resposta adequada de Israel ao castigo que se abateu sobre o povo eleito: nessa hora crítica – indica o Deuteronomista –, a única esperança de Israel voltar a ser escutado pelo Senhor reside numa renovada decisão colectiva de confessar o seu pecado, mostrando assim a sua *conversão* de coração ao Senhor justo e misericordioso. E, como observa M. COGAN, *I Kings*, 292, «Do mesmo modo que o Senhor não precisa de habitar naquela Casa para poder escutar os apelos do povo, também o povo, em *imitatio Dei*, há-de conseguir voltar-se para Ele em todas as circunstâncias e desde todos os lugares, certo de que será atendido».

⁴⁶⁷ Mt 3,4 é o único paralelo sinóptico; Lucas e João omitem por completo essa referência à veste e à dieta de João Baptista, que pode ser interpretada como indicação de que para esses evangelistas é Jesus que é Elias, e não o Baptista. Em Mateus 3,4, contudo, conforme indica o facto de João aparecer «no deserto da Judeia» (Mt 3,1b/Mc 1,4a) antes da citação de Is 40,3 (Mt 3,3/Mc 1,2), não se salienta a importância de um nexo entre o deserto e a dieta de João no intuito de se provar que o Baptista apareceu em cumprimento da profecia de Isaías. Tanto Mateus como Lucas pressupõem esse ponto. Cf. J.A. KELHOFFER, *The Diet of John the Baptist*, 124.127.130-132; W. WINK, *John the Baptist*, 42.

⁴⁶⁸ J.D.G. DUNN, «John the Baptist's Use of Scripture», 46.

⁴⁶⁹ Se o contexto indica literalmente a pressa de Elias em partir antes do rei Acab, em Ex 12,11 a mesma expressão indicava a necessidade real do povo de Israel em comer a primeira Páscoa de rins cingidos, e em Jr 1,17 a preparação do profeta para o ministério.

⁴⁷⁰ Do mesmo modo, fontes extrabíblicas indicam que o profeta Elias era conhecido por vestir uma peça de pêlos de camelo e um cinto de couro. S. Clemente Romano afirma que os que andavam «envoltos em *peles* de cabra e ovelha» anunciando por toda a parte a vinda de Cristo» eram Elias, Eliseu, Ezequiel, os Profetas e as figuras célebres de outrora (*Carta aos Coríntios*, 17.1). Cf. Collins, 145.

Ressalta nestes dois textos o contraste da veste do profeta com a sumptuosa veste que a Lei prescreve para os sacerdotes⁴⁷¹.

Gafanhotos e mel: uma dieta segundo a Lei

A referência a «gafanhotos» e a «mel», a propósito da dieta de João Baptista⁴⁷², põe em foco, antes de mais, momentos complementares da narrativa histórico-salvífica do Êxodo. Aplicado pela primeira vez no contexto da oitava praga (Ex 10,1-20), o termo «gafanhotos» evoca um dos últimos momentos do povo de Deus *ainda* no Egipto; por sua vez, o termo «mel» surge aplicado desde o início à promessa da Terra⁴⁷³. Tanto o mel como os gafanhotos são alimentos ritualmente puros⁴⁷⁴. O gafanhoto é, de resto, o único insecto alado considerado “alimento puro” para os israelitas. Essa tolerância da Lei pode ser explicada, quer com o hábito médio-oriental de comer gafanhotos, quer com o facto de esse animal ser vegetariano e não ter sangue⁴⁷⁵. O «mel silvestre» sublinha que se trata de mel não cultivado e, por isso, não sujeito nem ao manuseamento humano nem ao dízimo⁴⁷⁶.

Finalmente, nesta indicação sobre o que João Baptista «comia» no deserto (Mc 1,6cd) surpreendemos uma «referência discreta» a Elias, designadamente, ao passo que se segue à renovação da aliança com Israel no Monte Carmelo (1 Rs 18,30-45). A eliminação física dos profetas de Baal (1 Rs 18,40) desencadeia por parte de Jezabel uma perseguição de morte contra o profeta de Israel (1 Rs 19,2), que se vê forçado a «andar pelo *deserto*» (1 Rs 19,4), extenuado e com fome. É então que o «anjo do Senhor» vem ao encontro de Elias, ordenando-lhe:

⁴⁷¹ Ex 28,1-43; Lv 8,7-9.13; 16,4. Nessas descrições, a par do verbo «vestir», refere-se também o cinto como parte da veste sacerdotal. Ver infra Contexto Bíblico de Mc 1,9.

⁴⁷² É bem plausível que, historicamente, a dieta de João no deserto fosse efectivamente à base de «gafanhotos e mel silvestre» e que a principal razão teológica subjacente fosse a da observação estrita da pureza ritual, no quadro de uma vida de ascetismo. Idêntica preocupação em Mt 3,6, à luz de precedentes como o de Judas Macabeu e companheiros (2 Mac 5,21-26). No texto sobre os Macabeus, relata-se a retirada para o deserto por parte de um grupo de judeus, no rescaldo da pilhagem do Templo, em 165 a.C., por Antíoco Epifanes. Refere o texto que Judas Macabeu e os seus companheiros «viviam à maneira dos animais selvagens, e iam subsistindo com ervas, *para não se contaminarem*» (2 Mac 5,27).

⁴⁷³ Cf. Ex 3,8; Js 5,6. A promessa de uma «terra onde corre leite e mel» corresponde a mais de um terço das cerca de sessenta vezes em que o mel é mencionado no AT. Embora também fosse conhecido o mel segregado por fruta (de uva, tâmara ou alfarroba), tanto no AT como nas quatro referências no NT está em causa provavelmente o mel de abelhas. À proverbial doçura do mel é comparada a palavra de Deus, em Ez 3,1-3; Sl 18,19; 119,103; Sir 24,20; 49,1; Ap 10,9-10. Cf. W. MICHAELIS, «μέλι», 552; J.A. KELHOFFER, *The Diet of John the Baptist*, 196-197.

⁴⁷⁴ Sobre «gafanhotos», cf. Lv 11,20-23; e sobre a aceitação implícita do «mel» como alimento puro, cf. Lv 20,24. A possibilidade de comer gafanhotos constitui uma excepção à proibição geral de comer «insectos alados» (cf. Dt 14,19). O termo usado por Mc 1,6 corresponde a um dos quatro tipos de gafanhotos em Lv 11,22 LXX; o termo correspondente no TM é *hapax legomenon*. Outra lista de gafanhotos encontra-se em Jl 1,4. Cf. J.A. KELHOFFER, *The Diet of John the Baptist*, 41-42; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 664.

⁴⁷⁵ J.A. KELHOFFER, *The Diet of John the Baptist*, 43-54, cita numerosos testemunhos da Antiguidade – e, designadamente, da literatura judaica – que mostram até que ponto o gafanhoto era apreciado.

⁴⁷⁶ 2 Cr 31,5 dá a entender que o mel doméstico estava sujeito ao dízimo. Cf. Collins, 145.

«Levanta-te, *come*, pois muito longo é para ti o caminho». E levantou-se, *comeu* e bebeu e, na força daquela comida, andou quarenta dias e quarenta noites até ao monte Horeb, o monte de Deus (1 Rs 19,7-8)⁴⁷⁷.

Roupa e alimento no evangelho: o exemplo de João Baptista

No evangelho, a complementaridade entre a roupa e o alimento é retomada em dois textos marcados pela evocação de João como figura de asceta. Na sequência sobre as controvérsias na Galileia, imediatamente a seguir à controvérsia levantada pelos «escribas dos fariseus» sobre o facto de Jesus «comer» com «pecadores e cobradores de impostos» (Mc 2,16-17), surge a controvérsia sobre o jejum, em pleno centro da sequência:

¹⁸Os discípulos de *João* e os fariseus estavam jejuando; e vieram perguntar-lhe: «Porque é que os discípulos de *João* e os discípulos dos fariseus jejuam e os teus discípulos não jejuam?» ¹⁹Disse-lhes Jesus: «Acaso podem os aios do noivo jejuar enquanto o noivo está com eles? Durante o tempo em que têm o noivo com eles não podem jejuar. ²⁰Dias virão, porém, em que lhes será arrebatado o noivo, e então hão-de jejuar nesse dia. ²¹Ninguém cose um remendo de pano novo sobre um vestido velho [...]. ²²Vinho novo em odres novos (Mc 2,18-22).

Mais do que os termos usados em Mc 1,6, ressalta neste texto a expressão «os discípulos de João», como referência indirecta a João Baptista, reiterada na pergunta feita a Jesus (2,18). O tema do alimento surge aqui realçado através do tema do «jejum», seu contrário, e, mais indirectamente, através da menção do «vinho» por Jesus (2,22). É o mesmo Jesus que, no início da parábola introduz o tema da veste, ligando-o a seguir ao do alimento e salientando, através dessa coordenação temática veste/alimento, a importância da figura do Noivo no presente escatológico⁴⁷⁸.

Ainda no contexto do ministério de Jesus na Galileia, encontramos um segundo texto pertinente. Salienta-se aí que os Doze, «enviados» por Jesus em missão, hão-de distinguir-se pelo vestido e a comida que levam «para o caminho»:

Ordenou-lhes que nada levassem para o caminho, a não ser um cajado: nem pão, nem alforge, nem dinheiro no *cinto*; mas que *calçassem sandálias* e não *vestissem* duas túnicas (Mc 6,8-9).

São aqui evidentes os contactos com a descrição exterior de João Baptista, através da referência ao «cinto» e ao verbo «vestir»⁴⁷⁹. Da mesma raiz é também o verbo «calçar» usado em conexão

⁴⁷⁷ Este alimento miraculoso não é inédito no ciclo de Elias (cf. 1 Rs 17,6.15-16. É amplamente reconhecida a fusão desta narrativa com motivos associados à história de Moisés: além do tema do alimento miraculoso, são notórios também os temas da revelação na montanha, peregrinação de quarenta dias pelo deserto, etc. Contudo, «Elias não é um novo Moisés», como mostra M. COGAN, *I Kings*, 456-457.

⁴⁷⁸ Cf. C. QUISPE LOPEZ «La nueva alianza en la secuencia de Mc 2,1-3,6», 116.123; Michael TAIT, *Jesus, the Divine Bridegroom, in Mark 2:18-22*.

⁴⁷⁹ Em Marcos, o verbo «vestir» é aplicado unicamente para caracterizar a João Baptista (1,6), os Doze em missão (6,9) e Jesus na Paixão (15,20). Todavia, as expressões «pêlos de camelo» (em 10,25, o termo «camelo» surge em relação indirecta com indumentária, mediante o termo «agulha»), «cinto de couro», são todas específicas da caracterização, neste passo do evangelho, de João como o profeta Elias redivivo. Por outro lado, se os termos «gafanhoto» e «mel (silvestre)» são *hápax* em Marcos, o mesmo não acontece com o verbo «comer». Marcos distingue-se por apresentar proporcionalmente a mais alta percentagem de utilização do verbo e seus sinónimos (27 das 158 ocorrências no NT). Em estreita ligação com o verbo está a pessoa de Jesus, que «*come com os ... pecadores*» (2,16), e no final «*come*» a ceia pascal com o traidor (14,18) e com os seus discípulos (14,22). Além de

com «sandálias» – embora se não aplique à figura de João, o termo «sandálias», surge logo a seguir na boca dele, quando anuncia a vinda iminente do «mais forte» (Mc 1,7).

Paralelamente a João Baptista, «enviado» escatológico de Deus a preparar o «caminho do Senhor» (1,2), também os Doze são «enviados» por Jesus e hão-de distinguir-se por aquilo que comem e vestem⁴⁸⁰. Este perfil apostólico de austeridade no vestir e frugalidade no alimento – a referência à comida vem no termo «pão» (6,8) –, além de convidar a uma comparação com a descrição exterior de João Baptista, contrasta no mesmo contexto narrativo com a opulência exibida pela corte de Herodes por ocasião justamente do «banquete» em que se ditou a morte do Baptista (Mc 6,17-29).

Em síntese: tanto a dieta frugal de João Baptista como a sua veste austera remetem para a figura de Elias, o profeta israelita da renovação da Aliança, aquele cujo retorno é profetizado por «Isaías» no início do evangelho (Mc 1,2-3). Em pleno centro do evangelho (Mc 9,9-13), Jesus irá autenticar de forma explícita esta identificação de João Baptista com Elias⁴⁸¹.

O mais forte do que João é o Messias Redentor

O enunciado enigmático com que Marcos praticamente resume a pregação de João Baptista – «não sou capaz de, inclinado, desatar a correia das sandálias dele»⁴⁸² –, embora compareça de forma semelhante em todos os evangelhos e em Actos⁴⁸³, nem por isso revela um sentido imediatamente transparente ao leitor moderno. Salientam-se três elementos em todas as ocorrências⁴⁸⁴:

- o gesto de «desatar a correia das sandálias»;
- o termo técnico que vertemos por «capaz»⁴⁸⁵;

comer com, Jesus dá de comer às multidões (6,41; 8,6-7) e, no contexto da última ceia pascal, dá-Se a comer aos Doze («Enquanto *comiam*, tomou um pão ... e deu-o aos discípulos dizendo: “Tomai, isto é o meu corpo”», 14,22).

⁴⁸⁰ No Sermão da Montanha em Mateus, antes ainda do envio dos Doze em missão, Jesus já ensina os discípulos a distinguirem-se pela não preocupação com comida e vestuário, condição necessária para darem prioridade ao Reino (6,31-33; cf. Lc 12,29-31).

⁴⁸¹ Também Mt 17,10-13; 11,13-14. Cf. esp. Standaert, I, 80. No âmbito do Contexto Bíblico de Mc 1,14a voltaremos a este ponto da caracterização evangélica de João à luz de Elias.

⁴⁸² Interpretando-a em sentido moral, a maioria dos comentadores modernos traduzem: «eu não sou digno de desatar a correia das suas sandálias». Com base em escassos indícios como os que propõem STRACK – BILLERBECK, I, 121; ID., II, 557, entendem os Autores que as palavras de João Baptista evocam a atitude de humildade de quem se considera menos digno do que um escravo em matéria de actos servis como o de lavar os pés ao seu amo.

⁴⁸³ Cf. Mt 3,11; Lc 3,16; Jo 1,27; e na boca de Paulo em Act 13,25.

⁴⁸⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 110, nota: «[p]oucos textos aparecem cinco vezes no NT». Não obstante as variantes («desatar»/«levar»; «sandália[s]»/«correia das sandálias [dos pés]»; «inclinado», em Mc 1,7), todas as referências neotestamentárias a este *topos* exibem as seguintes constantes, que formam entre si uma unidade estável de sentido: (1) as personagens são sempre João Baptista e o outro ao qual o Baptista alude; (2) o predicado inclui em simultâneo a noção de «ser/não ser alguém» e a de «ter capacidade para»; (3) o enunciado sobre as sandálias faz parte de um discurso que integra as seguintes oposições ou correlações: (a) eu baptizo com água / Ele baptiza com o Espírito; (b) vou à frente / vem atrás, (c) não sou capaz / Ele supera-me; (d) não sou o messias / é Ele o messias (cf. Mc 1,1).

⁴⁸⁵ Segundo P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las Sandalias del Mesías Esposo», 2 n. 3, o sentido jurídico do termo vem expresso na correlação «mais forte» / «não capaz», «duas figuras jurídicas que ligam como correlativos dois sujeitos pretendentes a um mesmo direito positivo: 1) Se N tem um direito mais forte, X não é suficientemente, ou eficazmente, detentor desse direito; 2) Se N é o primeiro na série, X não tem direitos equivalentes».

O adjectivo *ισχυρός* («forte») usado por João Baptista comparece na LXX para qualificar a Deus em contextos que enunciam a Sua justiça (p.e., 2 Sm 22,33.48; Jb 22,13; 36,22-23); no mesmo sentido, Ap 18,8; 4,11-5,2. Por

- a implicação de que a enigmática personagem vindoura é figura masculina, e «mais forte» do que João.

No início do Quarto Evangelho, onde o enunciado surge narrativamente expandido e teologicamente aprofundado (Jo 1-3), é possível identificar melhor a realidade à qual se alude. Do «testemunho de João» (Jo 1,15.19) são particularmente relevantes para os nossos propósitos dois momentos:

¹⁹Foi este o testemunho de João quando lhe enviaram os judeus de Jerusalém sacerdotes e levitas para lhe perguntarem: «Tu quem és?» ²⁰Ele confessou e não negou, e confessou: «*Não sou eu* o Messias» [...] ²⁴Ora, havia enviados dos fariseus. Perguntaram-lhe: ²⁵«Então porque baptizas, se *não és* tu o Messias [...]?» ²⁶Respondeu-lhes João: «*Eu baptizo com água*; no meio de vós está quem vós não conheceis, ²⁷*aquele que vem atrás de mim, a quem não sou* equivalente para lhe desatar a correia das sandálias». [...] ²⁹No dia seguinte, viu Jesus vindo ao seu encontro e disse: «[...]» ³⁰Este é aquele de quem eu disse “*Atrás de mim vem* um varão que surgiu à minha frente pois antes de mim estava Ele”» (Jo 1,19-20.24-27.29-30).

²⁵Então surgiu uma controvérsia sobre purificação entre os discípulos de João e um judeu. ²⁶Foram ter com João e disseram-lhe: «Rabi, aquele que estava contigo além Jordão, aquele de quem deste testemunho, ei-lo a baptizar e todos vão até ele». ²⁷Respondeu-lhes João: «Um homem nada pode receber se não lhe for dado do Céu. ²⁸Vós mesmos sois minhas testemunhas de que eu disse: “*Não sou eu* o Messias; sou antes o *enviado à Sua frente*”. ²⁹O que tem a noiva é o noivo; o amigo do noivo, presente e à sua escuta, alegra-se imenso com a voz do noivo. Tal é pois a minha alegria, [e ela] é completa» (Jo 3,25-29).

Num primeiro momento, as mais altas autoridades religiosas de Israel colocam oficialmente a João Baptista questões sobre a sua identidade e a natureza da sua função (Jo 1,19.25). A resposta de João à primeira questão, sobre a sua identidade, torna claro, de forma paulatina, o fundo *jurídico* daquilo que está em jogo. João começa por definir a identidade dele próprio pela negativa e por contraposição («Não sou eu o Messias», v.20). É na resposta à segunda questão, sobre a natureza do seu ministério, que João recorre ao enigma «desatar a correia das sandálias», contrapondo o Messias a ele próprio e à sua missão de baptizar (v.27)⁴⁸⁶.

Como entender esta resposta enigmática? Um caminho seguro de resposta surge na réplica que, num segundo momento, o mesmo João Baptista dá aos que o interrogam sobre o baptismo de Jesus (v. 25-29). Também aí, e pela terceira vez, se salientam os contornos jurídicos do enigma a decifrar. Com efeito, através do enunciado de João, alusivo ao contexto nupcial mediante os termos «noivo(a)»/«amigo do noivo» (v. 29), as anteriores questões sobre a sua identidade e missão relativamente à do Messias vindouro ficam definitivamente centradas no âmbito do direito matrimonial⁴⁸⁷.

seu lado, na expressão «não sou capaz» o sentido jurídico evidencia-se à luz de Mt 8,8-9 (Lc 7,6-8): o centurião usa a mesma expressão grega de Mc 1,7 e justifica-se em seguida recorrendo ao exemplo dos graus de «autoridade» (cf. 1 Cor 15,9; 2 Cor 3,5-6). Jo 1,27 e Act 13,25 usam a variante sinónima ἄξιός, que P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las Sandalias del Mesías Esposo», 4 (d), perspicazmente vertem por «equivalente a», ilustrando com exemplos como Lc 23,41 e Ap 16,6, onde é notório o sentido juscriminal de «castigo equivalente ao crime».

⁴⁸⁶ «O Baptista responde aos doutores da Lei com um enigma (um *hidā* ao gosto sapiencial)», L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 112.

⁴⁸⁷ P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las Sandalias del Mesías Esposo», 7-8.

A esta luz se torna claro que os três elementos que encontramos nas cinco referências do NT à afirmação de João Baptista aludem a uma figura concreta do direito matrimonial judaico. Trata-se da “lei do levirato”.

O mais forte à luz do levirato

Os seus contornos encontram-se bem recortados na definição de Alonso Schökel: «A instituição do levirato faz parte da instituição matrimonial, estabelece precedência e substituição, supõe uma morte, realiza-se com um rito (*hālîšā*)»⁴⁸⁸. O levirato é, antes de mais, um costume consagrado na Lei⁴⁸⁹. Prevê-se em Dt 25,5-10 que, se entre irmãos que vivam próximo, um deles vier a falecer sem deixar descendência, seu irmão tomará a viúva por esposa e o primogénito desse novo casamento será considerado, para efeitos jurídicos, filho do falecido. Expressando justa preocupação com uma situação de tragédia familiar, a Lei permite que o irmão assegure descendência a seu irmão e resgate da infâmia social e da miséria a jovem viúva sem filhos. Com o levirato, não só tem continuidade a linhagem do falecido e da sua «casa», como também se garante o lugar da jovem viúva na «casa» do marido⁴⁹⁰.

São apenas dois os exemplos concretos desta instituição no AT⁴⁹¹: as histórias de Tamar (Gn 38) e de Rute, duas viúvas com origens estrangeiras que, aparentadas mediante o respectivo vínculo matrimonial e a maternidade, entram na genealogia messiânica de David (Rt 4,17-18). A cananea Tamar desposa o primogénito de Judá e, morto este, também seu irmão Onan. Ambos morrem precocemente sem deixar descendência. Ironicamente, iria caber a Judá consumir o levirato: sem que seu sogro a reconhecesse, Tamar logrou seduzi-lo e conceber dois gémeos, um dos quais Peres, avoengo de Booz, o herói do livro de Rute (Rt 4,17-18).

O exemplo de Rute e Booz é particularmente elucidativo para os nossos propósitos. Na intriga do livro de Rute, o primeiro dos atributos de Booz é justamente aquele em que transparece o termo que João Baptista aplica à vinda de Jesus «depois» de João:

⁴⁸⁸ *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 124.

⁴⁸⁹ Tanto no âmbito bíblico como no extrabíblico (*halacha e haggada*), o acto de «desatar a sandália» e a noção de «ser capaz» de tal acto concernem ao objecto e ao sujeito de um direito. P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las Sandalias del Mesías Esposo», 11-12. Nas p. 16-22, mostram os Autores de que modo «só a tradição do levirato explica as variantes» nas cinco ocorrências da afirmação de João Baptista. Desde a publicação deste estudo fundamental, tem aumentado o número dos Autores (entre eles, R. MEYNET, *Luc*, 163-164) que reconhecem a importância de uma interpretação que saliente a alusão à lei do levirato, na esteira aliás de representantes maiores da exegese patrística latina (Jerónimo; Cipriano; Ambrósio, Gregório Magno; Beda, Rábano Mauro, etc.). Ignoram esta interpretação, e seguem a de tipo moral, autores como Orígenes, Agostinho e João Crisóstomo (cf. P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las Sandalias del Mesías Esposo», 12-16).

⁴⁹⁰ Em Lv 18,16 e 20,21, todavia, interdiz-se liminarmente o casamento entre irmão e cunhada. Os rabinos reconciliam a contradição entre o Deuteronomio e o Levítico ao afirmarem que o Levítico enuncia o princípio geral, ao passo que a lei do Deuteronomio apenas se aplica ao caso de um homem casado que morre sem descendência. Josefo justifica este costume com as suas vantagens práticas para a sociedade, como eram a protecção da jovem viúva e da sua descendência, bem como a conservação do património familiar. Cf. R. de VAUX, *Ancient Israel*, 37; R. KALMIN, «Levirate Law», 296-297.

⁴⁹¹ Ambos difíceis de interpretar e que só de forma imperfeita correspondem à lei deuteronomica, como salienta A. WÉNIN, *O livro de Rute*, 56. J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, interpreta à luz do levirato o nascimento da humanidade a partir, não de Caim o primogénito de Adão e Eva, mas de Set o terceiro filho concebido «em lugar de Abel, que Caim matou» (Gn 4,25). Através, portanto, de seu irmão Set pôde Abel sobreviver numa descendência “solidariamente” gerada pelo irmão nascido para o “substituir”; descendência, essa, que iria culminar em Noé, de quem descende Abraão e, a partir de seu neto Jacob, o povo de Israel.

Noemi tinha um parente [ἀνὴρ, varão – acrescenta a LXX] por parte do seu marido [LXX: ἀνὴρ]; era um varão [LXX: ἀνὴρ] *forte em valor* [LXX: ἀνὴρ δυνατὸς ἰσχύι], da família de Elimelec, e de nome Booz (Rt 2,1).

Booz é «um varão forte em valor» e, por isso mesmo, ele próprio se fará eco perante Rute da opinião generalizada que reconhece à moabita estatuto idêntico ao de Booz: «sabem todos às portas da minha cidade a mulher *de valor* que tu és» (Rt 3,11) Ao ser caracterizado com o termo «varão» (e não com o termo «homem»), Booz é imediatamente introduzido no campo semântico da conjugalidade⁴⁹². Como observa A. Wénin, «forte em valor» designa, a maior parte das vezes, um bravo herói de guerra como os que pululam no livro dos Juízes; aplicada à figura de Booz, tal expressão não parece assentar bem na figura de Booz. O termo «forte» qualifica-o antes como «um homem cheio de mérito, de valor, e possuidor de um certo estatuto social», significado reforçado, aliás, pelo do seu nome próprio em hebraico: «nele está a força»⁴⁹³.

Booz é caracterizado também como “redentor” (*gō’ēl*) de «Rute, a moabita, mulher do defunto» (Rt 4,5), e partilha essa condição com um outro varão anónimo (3,12)⁴⁹⁴. Perante os anciãos da cidade, Booz trava com o primeiro titular do direito de resgate o seguinte diálogo sobre a propriedade desse seu parente:

⁴«Se vais resgatar, resgata. Mas se não vais resgatar, diz-mo para que eu saiba, pois não há outro senão tu para resgatar, e *eu a seguir* a ti». O homem respondeu: «Eu farei o resgate». ⁵Replicou-lhe Booz: no dia em que compres este campo da mão de Noemi, também terás comprado Rute, a moabita, esposa do defunto, para elevar o nome do defunto sobre a sua herança». ⁶Respondeu o redentor: «*Não* posso [...], resgata para ti tu o meu direito de resgate pois *não* posso resgatar. [...] ⁸ Compra-a para ti». E *tirou a sandália* (Rt 4,4-6.8).

Um dos títulos daquele que exerce este direito de resgate é, precisamente, o termo *gō’ēl* (4,6), «de um étimo que significa “comprar de volta ou redimir” [...] mas que fundamentalmente significa “proteger”»⁴⁹⁵. Com efeito, segundo o costume israelita, o *gō’ēl* era um redentor, um protector e defensor dos interesses do indivíduo e do grupo. A regulamentação do levirato prevê a possibilidade de o parente se furtar a essa obrigação moral, fazendo uma declaração perante os anciãos no tribunal da cidade; isso, no entanto, constituiria um acto desonroso⁴⁹⁶. Nesse caso,

⁹A cunhada aproximar-se-á dele, na presença dos anciãos, *desatar-lhe-á a sandália do pé* e cuspir-lhe-á no rosto dizendo: «É assim que se há-de fazer ao homem que não

⁴⁹² P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las Sandalias del Mesías Esposo», 29 n. 19, observam que Booz é por diversas vezes «varão, marido», tal como o marido de Noemi; correlativamente, Rute, nas suas relações com Noemi, é designada sete vezes com o termo «noiva, nora» (νύμφη).

⁴⁹³ Depois de aduzir 1 Sm 9,1 (Quis, pai de Saúl); 1 Rs 11,28 (Jeroboão) e 1 Cr 9,13 como exemplos desta acepção, A. WÉNIN, *O livro de Rute*, 14.52, comenta também o facto de em 1 Rs 7,21 “Booz” ser nome de uma das colunas do Templo de Salomão, «uma alusão – escreve Wénin – que se esclarece no fim do relato [de Rute], quando povo e anciãos falam em edificar a casa de Israel».

⁴⁹⁴ A lista de descendentes de Peres incluirá também Jessé e David (Rt 4,12.18-22; 1 Cr 2-4), e Jesus (Mt 1,3).

⁴⁹⁵ R. DE VAUX, *Ancient Israel*, 38. O termo *gō’ēl* é particularmente frequente (13 vezes) no livro de Rute.

⁴⁹⁶ Sobre o sentido do rito, correm no AT duas versões: uma que assinala o seu carácter infamante (Dt 25; Is 20); a outra, porventura mais antiga, considera-o um gesto de aquisição (Rt 4; cf. Gn 14,23; 38). P. PROULX – L. ALONSO SCHÖKEL, «Las Sandalias del Mesías Esposo», 19.

edifique a casa de seu irmão». ¹⁰E chamar-se-á a esse homem em Israel “casa do descalçado” (Dt 25,9-10).

A atitude de rectidão de Booz em relação ao primeiro *gō'ēl* é uma ilustração desse costume, enquanto mostra que o direito do *gō'ēl* previa uma certa ordem de parentesco, especificada em Lv 25,49 e claramente presente na expressão de Booz «eu a seguir a ti» (Rt 4,4). Todavia, no livro de Rute, o caso torna-se mais complexo, porquanto o que está em causa são duas leis distintas, aqui amalgamadas pela única vez no AT: a do levirato (Dt 25,5-6) e a do resgate de património familiar (Lv 25), que não prevê casamento levirático do *gō'ēl* com uma viúva sem filhos. Ora, no livro de Rute, o argumento de Booz com o primeiro *gō'ēl* é o de que este tem, não só o *direito* de redimir a terra de seu parente defunto (Lv 25,25-28), como também a *responsabilidade moral* de proteger – desposando-a – a viúva do seu parente sem filhos⁴⁹⁷. Como o primeiro *gō'ēl* se recusa a isso, Booz «resgata o direito de resgate»⁴⁹⁸: ele fica com a terra, desposa a mulher e dá-lhe um filho que, por sua vez, será chamado *gō'ēl* de Noemi, mãe do defunto, i.e., o seu defensor eventual (Rt 4,14).

A narrativa de Rute combina, assim, o costume do levirato com o dever moral que incumbe sobre o *gō'ēl*: o dever de resgatar da viuvez estéril uma parente sua. Mediante o gesto de descalçar a sandália (Rt 4,7-8)⁴⁹⁹, o parente de resgate simboliza a transferência de direitos sobre a propriedade do defunto que não deixara descendência⁵⁰⁰ e mostra publicamente que renuncia a receber Rute como esposa – essa «moabita, mulher do morto», como faz questão de sublinhar publicamente (4,5). Ao leitor não causa espanto que, a provocar esta acção jurídica e o seu desfecho justo, tenha sido o próprio Booz – muito mais do que Noemi – na esperança, não só de desposar a jovem Rute, com a qual ele se comprometera na célebre cena nocturna na eira (3,6-18), como também na de suscitar uma descendência a Maalon – mas sem meter mão na sua herança – e assim se substituir aos filhos defuntos de Noemi nos deveres inconsumados de a honrarem com uma descendência. As testemunhas do acto não deixam de reconhecer o «valor» de Booz, que ficará por isso mesmo para sempre inscrito na linhagem de antepassados proveniente desde Israel e Judá. O narrador imitá-los-á na genealogia em que menciona Booz, e não Maalon, como pai de Obed e antepassado de David (Rt 4,9-10.17)⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ A. WÉNIN, *O livro de Rute*, 57, entende ser essa sobreposição do dever de solidariedade ao direito de resgate o verdadeiro espírito da Lei em Lv 25,25-28: «é para obrigar ao respeito da lei um *gō'ēl* tentado a esperar a morte da viúva de Elimelec para lhe receber a herança». Para mais aspectos jurídicos, ver infra, neste capítulo do nosso estudo, os oráculos de Deutero-Isaías sobre a figura divina do “redentor”.

No AT o termo *gō'ēl* conhece também um uso religioso onde se salienta, relativamente a Deus, a noção de solidariedade e de protecção. Assim, Deus surge como *gō'ēl* dos órfãos (Pr 23,10-11), dos pobres (Sl 69,19; 72,14) e dos justos provados (Sl 19,15; Jb 19,25). Deus é *gō'ēl* de Israel quando salva do exílio (Ex 6,5-6); Sl 74,2; Jr 50,34). Como iremos ver, nenhum outro profeta ou livro do AT recorre a este termo, neste mesmo sentido, como faz Deutero-Isaías, que o aplica à acção salvadora do Senhor em favor do seu povo.

⁴⁹⁸ C. WIÉNER, *O Segundo Isaías*, 36.

⁴⁹⁹ Cf. R. DE VAUX, *Ancient Israel*, 21-22.

⁵⁰⁰ Cf. J. BLENKINSOPP, «Deuteronomy», 105.

⁵⁰¹ Cf. A. WÉNIN, *O livro de Rute*, 58. Em 1 Sm 22,3-4 lê-se que David, quando fugia do rei Saul, deixou seus pais sob a protecção do rei de Moab – um possível indício de que David está relacionado com Moab. Cf. J. VÍLCHEZ, *Rut y Ester*, 40 n. 14.

O divino redentor vem resgatar Sião-Jerusalém

Os oráculos de salvação de Deutero-Isaías aplicam de forma inovadora a figura jurídica do *gō'el* à relação de Deus com o Seu povo exilado⁵⁰². Fazendo inclusão com o oráculo inaugural que anuncia a Jerusalém e Judá a vinda do «Senhor Deus *com força*», o oráculo culminante mostra que essa vinda é, na verdade um reencontro nupcial, conforme indica a aplicação da linguagem jurídica do «resgate/redenção» e do vocabulário do parentesco íntimo⁵⁰³:

Não recordes mais o opróbrio da tua viuvez. ⁵Pois o que te desposa é aquele que te fez – o seu nome é Senhor dos exércitos – e o que te resgata é o Santo de Israel. Deus de toda a terra será chamado. ⁶Pois como esposa abandonada e angustiada no espírito o Senhor te chamou. Uma esposa da juventude: seria rejeitada? – diz o teu Deus. ⁷Por um curto momento Eu te abandonei, mas com grande compaixão vou reunir-te [...], ⁸com uma benevolência sem fim vou compadecer-me de ti – diz o que te resgata, o Senhor. [...] ⁹Pois isto para mim é como [nos dias – LXX] de Noé: jurei que as águas de Noé não voltarão a cobrir a terra [...] ¹⁰A] minha benevolência para contigo nunca cessará nem a minha aliança de paz será abalada – diz o que tem compaixão por ti, o Senhor. [...] ¹³Todos os teus filhos serão ensinados pelo Senhor e será grande a prosperidade [das tuas filhas – LXX] (Is 54,4-10.13).

Perante o clima de desolação reinante entre os exilados, a mensagem do profeta vai culminar no quarto cântico do Servo (52,13-53,12)⁵⁰⁴ e, imediatamente a seguir, nesta composição concêntrica (Is 54,1-17) centrada na ideia de que «Deus volta-se para [Sião-Jerusalém]» (v.7-10)⁵⁰⁵. A boa nova de um «novo vínculo com Deus» (v. 7-8) é identificada na segunda parte (v. 9-10) como uma «Nova Aliança», indissolúvel, de paz e prosperidade. A enquadrar esta mensagem central surgem, nos extremos, o «anúncio de novos esposais» (v. 4-6) e um retrato de Jerusalém mãe e esposa.

Ao anunciar, pois, que Deus «resgata» Sião-Jerusalém com infinita «benevolência [*hesed*]»⁵⁰⁶ (v. 5.8), o profeta recorre à linguagem levirática do parentesco para descrever a acção salvífica de Deus⁵⁰⁷. Quer neste oráculo culminante, quer ao longo de todo o texto de

⁵⁰² Transcrevemos dois dos principais: «Nada temas Jacob [...] eu próprio te auxilio – oráculo do Senhor – o teu *redentor* é o Santo de Israel» (Is 41,14); «Dissipei as tuas iniquidades como uma nuvem, e os teus pecados como uma névoa; volta para mim, porque eu te *resgatei*» (44,22). São 17 ao todo as referências: além das que indicámos, ver também 43,1.14; 44,6.23.24; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 51,10; 52,3.9; 54,5.8.

⁵⁰³ Em Lv 25, a figura jurídica do *gō'el* corresponde antes de mais a um parente próximo, que intervém num conjunto circunscrito de situações desesperadas, a saber: (1) quando um homem ficou reduzido à escravidão (Lv 25,49-50); (2) se um homem se vir forçado a vender a propriedade dos seus antepassados (25,25); (3) quando um homem morre de morte violenta, o *gō'el* de sangue tem o dever de vingança (Nm 35,19).

⁵⁰⁴ A estreita relação entre o quarto cântico do Servo e o capítulo culminante de Deutero-Isaías é salientada na interpretação holística de B.S. CHILDS, *Isaiah*, 426, 430. Sobre a figura do Servo em Is 53 e suas repercussões bíblicas, cf. P. BEAUCHAMP, «Lecture et relectures du Quatrième Chant du Serviteur : d'Isaïe à Jean», 220; J.D. LOURENÇO, *O sofrimento bíblico. 'Releituras hermenêuticas' de Isaías 53*.

⁵⁰⁵ A expressão é de K. KRUPP, «*Das Verhältnis Jahwe-Israel im Sinne eines Ehebandes*», apud C. WIÉNER, *O Segundo Isaías*, 24. Para outra proposta recente (i.e. v. 1-10 // v. 11-17), cf. R. ABMA, *Bonds of Love*, 85-109.

⁵⁰⁶ Conceito relacional que denota a boa vontade (expressa em actos de solicitude) entre indivíduos e entre eles e Deus, num contexto de Aliança, o termo assume a conotação de lealdade e refere-se a actos em conformidade com (e afirmando a existência d') essa relação. Cf. R. ABMA, *Bonds of Love*, 89, na esteira de M. Buber.

⁵⁰⁷ Todavia, se é certo que em alguns casos o *gō'el* tem de dar algo em troca para cumprir o seu dever, quando se trata do Senhor é claro que Ele nada deve àqueles que escravizaram Israel sem nenhum direito a fazê-lo. É o que sublinha Is 52,3 («Fostes vendidos por nada, sereis *resgatados* sem pagar»), mostrando que tanto o termo «resgate»

Deutero-Isaías, a imagem conjugal constitui a imagem central em torno da qual as demais imagens de parentesco se organizam⁵⁰⁸. Isso mesmo indica a personificação feminina de “Jerusalém-Sião” com que implicitamente se refere o povo: ontem devastada, humilhada e abandonada pelo esposo, ela ouve uma maravilhosa promessa de noivado (49,16-18) que culmina na consumação de uma união nupcial, em aliança inabalável e rica de fecundidade (cap. 54). O antigo cenário conjugal – de «opróbrio» conjugal, expresso no adultério e na viuvez estéril, na desilusão e na cólera do esposo abandonado – chegou à sua última cena: a da reconciliação, com a conseqüente reconquista da honra da esposa⁵⁰⁹. Com o exílio houve de facto rejeição, mas não houve da parte do Senhor um acto formal de repúdio (50,1)⁵¹⁰. O divino *gō’el* vem salvar Israel da escravidão num novo êxodo do Egipto; Ele vem na capacidade de Noivo e na força da Aliança eterna e inabalável firmada com sua esposa (v.9), como que obrigado por dever sagrado de «benevolência» a intervir com todo o Seu «poder» criador e redentor em favor do Seu povo esmagado, privado de liberdade, sem descendência, morto⁵¹¹.

O baptismo no Espírito e a renovação escatológica do coração

João Baptista proclama também que, tal como ele «mergulhara em água» o povo de Deus, O que vem «mergulhará no Espírito Santo» o novo povo de Deus⁵¹². Usando linguagem muito semelhante à da profecia de João Baptista, no oráculo sobre a promessa de regresso dos exilados de *Israel*, Ezequiel conjuga o tema da «água» que purifica com o tema do «espírito» purificador, ambos em função da *santificação* do nome do Senhor.

²²Fala à casa de Israel: «Assim fala o Senhor Deus: Não é por causa de vós que vou agir, ó casa de Israel, mas por causa do meu *santo* nome, que vós profanastes entre as nações onde entrastes. ²³Vou santificar o meu *santo* nome [...] e saberão as nações que Eu sou o Senhor [...] ao ser santificado entre vós diante dos olhos delas. ²⁴Eu vos retirarei das nações, e recolher-vos-ei de todos os países e vos reconduzirei à vossa terra. ²⁵Derramarei sobre vós *água* pura e ficareis purificados; de todas as vossas impurezas e

como o verbo «redimir», além de se revelarem irremediavelmente insuficientes para exprimir as relações de parentesco entre o Senhor e o Seu povo, introduzem também uma ideia de transacção comercial que é estranha à aplicação a Deus da noção de *gō’el*, podendo mesmo deformá-la.

⁵⁰⁸ Aqui, tal como no resto de Deutero-Isaías, o procedimento de Deus para com o Israel exilado é, certamente, o de um pai para com os filhos, porquanto Israel é «obra das minhas mãos» (45,11) e por isso «eu nunca te esqueceria» (49,14-15). No entanto, prevalece a imagem sponsal, conforme salienta K. KRUPP, *Das Verhältnis Jahwe-Israel im Sinne eines Ehebandes*, que considera o vínculo matrimonial como o ponto de referência fulcral de Is 40-55 – *apud* Watts, 100 n.55.299. Na esteira de Krupp, L. ALONSO SCHÖKEL, *Simbolos matrimoniales en la Biblia*, 119.124; C. WIÉNER, *O Segundo Isaías*, 15-16.29-30.

⁵⁰⁹ Cf. R. ABMA, *Bonds of Love*, 98.

⁵¹⁰ «Eis o que diz o Senhor: “Onde está o libelo de repúdio de vossa mãe, pelo qual eu a repudiei? Ou então a qual dos credores eu vos vendi? Por causa dos vossos crimes fostes vendidos e por causa dos vossos pecados vossa mãe foi repudiada» (Is 50,1). Combinam-se aqui, aplicadas ao povo eleito, duas imagens relacionadas entre si: a da esposa repudiada e a dos filhos que se tornam escravos do credor. Se é certo que os filhos escravizados podiam ser resgatados em qualquer altura (cf. Ne 5,1-13), o mesmo não acontecia com uma esposa repudiada por meio de um documento: não podia ser recebida como esposa (Dt 24,1-4; Jr 3,1). Deutero-Isaías salienta que a única saída era a da generosidade de Deus. Cf. C. WIÉNER, *O Segundo Isaías*, 30.

⁵¹¹ A aplicação em Marcos do tema isaianico do novo êxodo é extensamente estudada por Watts, que, nas p. 100 e 299, reconhece a centralidade do tema levirático do “resgate”.

⁵¹² Neste ponto da proclamação de João Baptista, todos os evangelistas (e Act 11,16) referem a oposição entre água e o Espírito Santo; todavia, nem Marcos nem João aludem ao fogo escatológico do juízo, de que fala Mt 3,2 (cf. Mt 3,12; Lc 3,17).

de todos os vossos ídolos eu vos purificarei. ²⁶Dar-vos-ei um coração novo, e um *espírito* novo eu darei *entre vós*; arrancarei o coração de pedra da vossa carne e dar-vos-ei um coração de carne. ²⁷Darei o meu espírito *entre vós* e farei que nos meus preceitos caminheis e que os meus juízos guardeis e pratiqueis. E habitareis na terra que dei a vossos pais e sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus. [...] ³¹Então recordar-vos-eis dos vossos maus caminhos [...]. ³²Não é por causa de vós que vou agir», diz o Senhor (Ez 36,22-28.31-32 LXX).

Salta à vista, desde logo, a alusão a temas que já encontramos em outros grandes profetas: o tema do novo êxodo (Is 40-55) e o da Nova Aliança (Jr 31,31-34). Dificilmente se compreende este oráculo sem cair na conta, também, de um aspecto que Ezequiel exprime na introdução retrospectiva sobre a vida de Israel antes da catástrofe (36,16-21), a saber, a noção de que os israelitas foram expulsos da terra por haverem-na manchado com a sua conduta, sintetizada no par “derramamento de sangue/idolatria”⁵¹³. Em última análise, o que está em causa, tanto no pecado como no castigo e na salvação de Israel é «a honra do meu santo nome» (v.21). É essa, de resto, a própria linha de força por detrás de toda a história de Israel⁵¹⁴.

O oráculo de salvação (v. 22-32) começa justamente por afirmar isso mesmo: o repatriamento de Israel terá lugar, não por mérito de Israel, mas «por causa do meu *santo* nome» (v. 22). A importância fulcral desse repatriamento vem realçada no centro da composição quiástica (v. 24-28): o Senhor promete, acima de tudo, uma renovação interior (v. 26). O processo dessa renovação inicia-se com o derramamento de «água pura» (v. 25), acto exterior muito comum no sistema ritual israelítico, conforme vimos⁵¹⁵. A renovação culmina num dom simultaneamente material e espiritual: a infusão de «espírito novo», quase fisicamente equivalente a um transplante de coração; i.e., «uma disposição genuinamente receptiva, um interior espiritualmente vivo»⁵¹⁶. O dom do divino espírito é que permitirá uma verdadeira, e quase física, metamorfose do «coração de pedra» em «coração de carne»⁵¹⁷. O resultado desta nova iniciativa divina não é diferente, nem do que anunciara Moisés aquando da aliança de Moab (Dt 30,6-8), nem do oráculo da Nova Aliança (Jr 31,33); o coração de Israel ficará habilitado à observância dos mandamentos, que serão a sua fonte de vida. Desse modo, a aliança será, finalmente, uma realidade entre o povo de Deus: «e sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus» (Ez 36,28)⁵¹⁸. Fiel à teologia sacerdotal expressa na aliança *eterna* de Deus com Noé (Gn 9,15-16) e com Abraão (Gn 17), Ezequiel ecoa aqui, e em forma parabólica no seu longo capítulo 16, a noção de que Deus, como divino *gō'el*, jamais se esquece das prerrogativas que lhe confere a antiga Aliança, e quer mesmo estabelecer uma relação com a Sua infiel e amnésica esposa, assente desta vez numa nova e eterna Aliança: «Eu, pelo

⁵¹³ A metáfora de base é a do sangue menstrual que contamina através do contacto (Ez 36,17; cf. 7,19-20) Aqui (cf. também 22,4), o sacerdote-profeta que é Ezequiel reflecte a teologia sacerdotal do Levítico, insinuando que, com o seu comportamento, Israel não só se não distinguiu dos anteriores povos de Canaã (Lv 18,24-25), como a violação em causa atinge acima de tudo leis rituais sobre pureza, concebidas, conforme salienta J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 165, para «reflectirem a santidade de Deus», devendo por isso ser encaradas na sua totalidade como «uma forma de *imitatio Dei* específica de Israel».

⁵¹⁴ Cf. Ez 20. A desonra do nome divino através do comportamento de Israel, é narrada no cap. 16. Aí, Deus age para com o seu povo, não só como seu criador e salvador, mas também como seu Esposo e seu *gō'el*.

⁵¹⁵ Em particular, cf. Lv 14,52; 22,4-6.

⁵¹⁶ J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 168.

⁵¹⁷ Cf. Ez 11,19. Sobre o espírito divino como agente de transformação interior, cf. Ez 37,14; 39,29; Is 44,3; 59,21; Jl 3,1-2; também Rm 8,15-16.

⁵¹⁸ A fórmula da Aliança é recorrente em Ezequiel (cf. 11,20; 14,11; 34,31; 37,23).

contrário, lembrar-me-ei da minha aliança contigo nos dias da tua juventude e pactuarei contigo uma aliança eterna» (cf. Ez 16,60)⁵¹⁹.

Em conclusão, as últimas palavras de João Baptista trazem para primeiro plano o conjunto de temas que fomos encontrando no lugar simétrico do passo e no seu centro: o novo êxodo (v. 2-3.5ab), a Nova Aliança e o perdão (v.4), a noção de que todo o Israel se arrependerá (v.5).

4. INTERPRETAÇÃO

João, profeta e baptista

O evangelho inicia *in medias res*, com um acontecimento histórico preciso e único: o acontecimento-João. O seu aparecimento, porque firmemente ancorado nas Escrituras judaicas, só se explica *em Deus*. João representa o início do cumprimento definitivo de um desígnio divino, já testemunhado pela geração do êxodo e reiteradamente actualizado pelos profetas da esperança. Esse desígnio é o da nova e definitiva intervenção do Senhor nos destinos do Seu povo subjugado. Este clarão bíblico projectado sobre João logo a abrir o evangelho, além de entrosar a figura do Baptista com as figuras maiores da história da salvação, permite também que a sua *persona* se agigante diante do auditório e lhe suscite a necessidade de esclarecer a real dimensão histórico-salvífica do seu ministério escatológico. Quem é e o que fazia o precursor de Jesus no deserto?

Ao reiterar-lhe o nome teóforo (4 e 6), o evangelista dá um primeiro sinal de que, para as multidões que acorriam ao deserto, este profeta judeu constituía uma mediação pessoal da “misericórdia” do Senhor para com Israel, da Sua “inclinação com ternura” para lhe falar ao coração⁵²⁰. A caracterização evangélica de João não contradiz, antes aprofunda, o seu onomástico. João é acima de tudo *profeta escatológico* e, nessa qualidade, precursor do messias redentor que conduzirá Israel à posse definitiva da terra prometida. Aparecendo a pregar no limiar da terra prometida, é ele o «anjo/mensageiro do Senhor» que com Moisés zela pela fidelidade de Israel à Aliança com o seu Senhor. Todavia, em contraste com o que se anunciara no livro da Lei acerca do «anjo do Senhor» (Ex 23,20) e no último dos Profetas (Ml 3,1) acerca do «anjo da Aliança» que precede o Dia do Senhor, nada há na missão de João que indique a iminência da execução do juízo divino sobre o povo pecador. Antes pelo contrário: no cumprimento do seu ministério de «preparação do caminho», João anuncia o «perdão dos pecados» e, através do rito de imersão, como que antecipa ritualmente um grande Dia de Perdão, destinado não apenas a Israel mas também (possivelmente, pelo menos) a todos os que de algum modo “regressarem” ao Jordão em atitude interior de “arrependimento”⁵²¹.

⁵¹⁹ A relação desta menção dupla de alianças (Ez 16,60), quer com a aliança de Moab estabelecida *antes* da entrada na terra (Dt 29), quer com a Nova Aliança anunciada por Jeremias (31,31-34), é realçada por J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 169. Registamos o seu comentário: «Esta promessa de uma nova base na relação [...] cria uma dialéctica entre a ideia de continuidade e permanência (“a aliança eterna”) e a noção de que podem surgir novas situações que reclamem novas alianças [*dispensations*]»; e também a observação de P. BEAUCHAMP, «Un parallèle problématique: Rm 11 et Ez 16», 230: «na base do esquema da nova aliança, ou da repetição da aliança [...] encontra-se o acto criador, um acto que não se baseia em outra coisa senão nele mesmo».

⁵²⁰ Cf. R. MEYNET, *Luc*, 55.

⁵²¹ Enquanto interpretamos o duplo sentido originário de *μετάνοια* («regresso» físico, e «arrependimento» moral), também vamos aplicar a Mc 1,4 a observação de R. MEYNET, *Luc*, 153, acerca do «perdão dos pecados» no paralelo lucano (Lc 3,3). Este Autor afirma que, ao não qualificarem a quem se destina o perdão, ambos os

Aparecendo como profeta do deserto, João personifica também, actualizando-a, a «voz» deuteró-isaiana «do que brada no deserto» com a boa nova, destinada aos exilados de Jerusalém e Judá, de que chegara ao fim o castigo e a humilhação pelos seus pecados contra a Aliança. Tal como o profeta exílico, também João tem como destinatário primordial um auditório de Judá-Jerusalém perante o qual actualiza a mensagem deuteró-isaiana acerca de um novo êxodo de libertação. A «preparação no deserto» do «caminho do Senhor» equivale, na exortação de João, ao “regresso” do povo ao deserto em atitude de “arrependimento” para uma purificação nacional em vista da iminente vinda do Senhor. Com essa mensagem, o Baptista sugere, mais uma vez evocando o tema deuteró-isaiano do novo êxodo, que o Israel actualmente ocupado e despoticamente governado pelo conluio das autoridades romanas com as judaicas (Herodes e as próprias autoridades religiosas) está a reviver os últimos dias de uma multissecular experiência de escravidão e exílio, não já no estrangeiro (Egipto, Assíria, Babilónia ou Pérsia), mas na própria terra que o Senhor lhe deu em herança.

Para preparar e antecipar ritualmente o final de uma era de opressão de Israel na sua própria terra, João concebe um gesto tipicamente próprio da tradição profética: anuncia um «baptismo de conversão» e administra-o ao seu povo no deserto. A palavra e o gesto de João correspondem, na realidade dos factos, à convocação do povo de Deus para um êxodo simbólico materializado no *retorno* maciço ao deserto e ao Jordão. Aí, graças à eficácia e autenticidade da sua palavra profética – comparável à de profetas que “falam em nome do Senhor” (cf. Dt 18,22), como Moisés, Elias, Deuteró-Isaías – João logra reunir em seu redor um Israel penitente. Tendo atravessado o Jordão em direcção a João e voltado a atravessá-lo em sentido leste-oeste sob a guia do profeta (mas desta vez – e ao contrário do que sucedera com Josué, Elias e Eliseu – sem que as águas se dividissem e permitissem uma passagem a pé enxuto), Israel *regressa* à sua terra como nação ritualmente purificada, consagrada e santificada em vista do iminente *regresso* do Deus Santo para junto do Seu povo. Como tal, e em contraste com o ritualismo e o sectarismo dos qumranitas ou o nacionalismo messianista dos zelotas, a acção de João configura um genuíno *rito de passagem comunitário*, indispensável quer à reacquirição pacífica da terra pelo povo de Deus, quer a uma vida em plenitude e em reconciliação fraterna na terra, livre de toda a opressão inimiga⁵²².

João, baptista e profeta, assinala o início do cumprimento pleno das promessas e das profecias que foram avivando a esperança de Israel ao longo dos séculos. No entanto, mais que um cumprimento mecânico de quanto anunciara algum profeta histórico como o «profeta Isaías», salientado pelo evangelista, o Baptista personifica o cumprimento da verdade eterna da palavra de Deus acerca da salvação, uma verdade da qual as escrituras sagradas de Israel dão testemunho e da qual «Isaías» fora arauto qualificado quando o Senhor parecia haver-se eclipsado e Israel, exilado, parecia ter cessado de existir como Seu povo⁵²³. Numa palavra, o aparecimento de João atesta a eficácia (performativa) da palavra de Deus: desde o início da Bíblia até ao início do evangelho, *Deus diz* a Sua vontade eterna e *faz brotar* no tempo o efeito criador e redentor dessa vontade feita Palavra na boca dos Seus profetas.

evangelistas indicam que não se destina exclusivamente a Israel, induzindo o leitor a pensar que o perdão anunciado por João concerne também aos pagãos.

⁵²² Acolhemos aqui a tese de C. BROWN, «What Was John Doing?», 45-46.

⁵²³ Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 303.

João baptiza para o perdão dos pecados

Enviado *adiante* do Senhor, João personifica a *misericórdia* divina (*hesed*) que, caminhando à *frente* do Senhor (Sl 89,15), já torna tangível a Sua presença no seio do povo pecador. O sentido do ministério do Precursor contém uma antecipação do Grande Dia do Perdão definitivo anunciado pelos profetas ao povo da Aliança. Só à luz dessa relação de Aliança (nupcial) entre Israel e o Senhor se tornam inteligíveis a natureza e dimensão, quer do pecado de Israel, quer do perdão dos pecados antecipado pelo ministério de João.

Acerca do pecado de Israel, recordamos a voz profética que denuncia nesse pecado a violação do primeiro e primordial mandamento da Lei: «Amarás o Senhor teu Deus...» (Dt 6,5). Estabelecido justamente para preservar a relação de *amor* eterno e exclusivo com o «Deus único» (Dt 6,4), é esse o mandamento que ressoa em fundo, quer nos profetas do cânone deuteronômico (Josué – 1-2 Reis), quer nos profetas que anunciam a Nova Aliança escatológica (Isaías, Oseias-Jeremias e Ezequiel). Todos eles surpreendem na história do pecado de Israel vários dos ingredientes narrativos de uma tragédia *amorosa*: de um lado, o *pathos* com que o Senhor criou, redimiu e, finalmente, desposou Israel em vista de uma aliança eterna⁵²⁴; do outro, a resposta de Israel com pecados contra o amor, i.e. pecados do coração, como a rebeldia e a infidelidade, o adultério e a própria prostituição contra o único Senhor de Israel.

Tendo-se afastado progressivamente do seu Deus, ao ponto de, exilada, quase ter sucumbido como nação consagrada ao Senhor,urgia *regressar* às origens, no deserto, onde – na linguagem de Ez 16 – o Senhor dera à luz, amamentara e desposara a virgem Israel, mas sem ainda se haverem consumado as núpcias da definitiva união de coração entre o Senhor e o Seu povo-Esposa. Contudo, para Israel se restabelecer no amor, não bastava *regressar* fisicamente ao deserto, em resposta à pregação do profeta João: era-lhe indispensável, também, *recordar* tudo de novo, i.e., repassar pelo coração a voz do Senhor e o seu *rib* de amor e reconciliação anunciando a iminência de um perdão eterno e sem os antigos limites. Era necessário a Israel o êxodo interior, uma peregrinação comunitária de coração contrito que, mercê da nova travessia ritual do Jordão em procissão de regresso à terra sob a guia do profeta-sacerdote, criasse na alma e no corpo do Israel interiormente reunificado uma disposição de vida nova desde o coração (*metánoia*), permitindo inclusivamente que do interior de Israel pudesse brotar a iniciativa do amor⁵²⁵.

O povo de Deus reconhece em João o Seu Anjo precursor

Nesta afluência maciça ao Jordão, que Marcos salienta no centro do passo, evidencia-se em primeiro lugar o acolhimento fervoroso do povo de Deus à pessoa e à pregação de João Baptista. Longe de constituir uma mera hipérbole, o uso do termo «todos» vinca, pela primeira vez, algo que o evangelho irá coerentemente reiterar no relato do martírio de João (Mc 6,14-29) e na primeira controvérsia de Jesus com as autoridades em Jerusalém (11,27-33), a saber: o facto de que João era conhecido de *todos* os judeus – povo, autoridades religiosas de Jerusalém (11,27.31), e autoridades políticas da Galileia (6,21). Era efectivamente *unânime*,

⁵²⁴ Cf. Abraham F. HESCHEL, *The Prophets*, esp. 299 e 619-625.

⁵²⁵ Cf. Jr 31,22. P. BEAUCHAMP, «Accomplir les Écritures», 429, mostra como o tema da união homem-mulher é transversalmente configurador do relato bíblico no AT, onde se relata, não tanto a história de Israel, quanto «a relação de Israel com o seu começo» em Deus e nas Nações, relação essa «chamada a consumir-se [s'accomplir] num encontro nupcial» (437-438).

em *todo* Israel, o reconhecimento da sua autoridade divina, pois «*todos* consideravam João um verdadeiro profeta» (11,32). Nessas e nas restantes referências de Marcos a João, no entanto, o reconhecimento da autoridade do Baptista e da origem divina do seu ministério aparece restringido *apenas* à esfera judaica. É este um aspecto maior em que a divina autoridade do Precursor, circunscrita à esfera judaica, contrasta com a de Jesus, reconhecida por judeus e não judeus – é exemplar neste sentido o reconhecimento da Sua divindade pelo centurião romano no pólo simétrico do Evangelho (15,39). Deste modo parece salientar Marcos que o ministério profético de João se destina primordialmente ao povo de Deus, designadamente, à *preparação* de Israel para a vinda do seu Senhor (1,2-3).

Descrevendo a saída de *todo* o povo (e a de Jesus, conforme veremos em 1,9) ao encontro de João com a terminologia bíblica do início e do final do êxodo (Ex 13 e Js 3-4), o evangelista indica que, nessa saída de *todos* ao encontro do *anjo do Senhor*, se consumavam em favor do povo de Deus promessas originais ainda por cumprir, designadamente, a vinda do anjo do Senhor destinada a preparar a Sua vinda. E se era preciso preparar o caminho do Senhor, isso implicava que o mesmo Senhor-que-vem ou tinha deixado de estar na terra ou nem sequer lá tinha verdadeiramente estado. Na mesma linha, a referência à ida de *toda* a Judeia e Jerusalém ao Jordão implica que a terra ficava vazia em vista de um retorno e uma nova conquista⁵²⁶. Ora, tanto o *retorno* como a recuperação da terra estavam iminentes, conforme se depreende da caracterização de João como mensageiro escatológico em Mc 1,2-4.

Amanhecia assim um novo “dia do Senhor”, assinalado, acima de tudo, pelo cumprimento das profecias sobre a vinda definitiva do próprio Senhor para junto do Seu povo. Naquela *voz que brada no deserto*, reconhece pois o povo a figura do enviado escatológico do Senhor, aquele que ritualmente prepara no deserto a recondução de todo o povo à terra pela mão poderosa do seu Senhor, em ordem à definitiva consumação do êxodo e da aliança. Neste anjo do Senhor que é João, o povo encontra, não o anjo da aliança que haveria de aplicar as maldições da aliança ao povo pecador (cf. Ex 23,21) e o juízo às autoridades de Judá (cf. MI 3,1), mas a figura do Elias escatológico na sua missão de reconciliação de *todos* os israelitas entre si e com o Senhor que aparecerá subitamente (MI 3,23 LXX). Nessa missão eliânica ao serviço do perdão e da purificação do coração de todo o povo em vista do amor exclusivo ao Deus único, João Baptista tem um êxito pleno, comparável ao de Elias, que lograra reconduzir a casa de Israel ao culto do Deus único e verdadeiro, reconhecendo como «Deus, aquele que lhes *converte* os corações» (1 Rs 18,37.39).

O auditório do evangelho não pode, enfim, subestimar o grandioso efeito visual e litúrgico desta peregrinação colectiva focalizada na figura de João. É ele uma primeira meta deste novo êxodo, que irá culminar no ministério de Jesus; é ele, também, o centro em torno do qual um povo originariamente disperso se reúne, qual rebanho junto de seu pastor e sacerdote, em vista de um novo calendário do culto comunitário, inaugurado numa espécie de nova festa de Ázimos, a festa com que se inaugura o calendário pascal judaico⁵²⁷.

Nesta linha, o facto de a própria terra habitada («Judeia» e Jerusalém), surgir aqui como sujeito do verbo «sair» (Mc 1,5a) exprime certamente uma ironia: quem «*sai*» rumo a João e ao Jordão é o próprio centro religioso e hegemónico de Israel: a Judá da tribo de David e da

⁵²⁶ Interpretação coincidente, também aqui, com a tese de C. BROWN, «What Was John Doing?», 47-48, e R.L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet*, 364. Cf infra a nossa interpretação de Mc 1,9.

⁵²⁷ Cf. supra os nossos comentários a Ex 13,3-4.8 no âmbito do Contexto Bíblico de Mc 1,5.

casa real nele fundada, a Cidade do Templo do Senhor em Sião, a cidade da casa de David e Salomão. Como que substituindo-se ao Templo de Jerusalém, que estes primeiros reis haviam construído para acolher a Arca da Aliança e todo o culto relacionado com a expiação do pecado de Israel, o «rio Jordão» assemelha-se à «fonte aberta para a casa de David e para os habitantes de Jerusalém, para a purificação do pecado e da impureza» (Zc 13,1). Numa palavra, o Jordão recentra o culto de Israel na purificação dos pecados, tornando de algum modo obsoleto o culto sacrificial do Templo; e, neste contexto simultaneamente cultural e escatológico, João surge como o sacerdote que oficia um rito de ablução à Israel impura em vista do encontro, na terra prometida, com o seu único Senhor.

O povo de Deus tem a iniciativa no amor

No mesmo quadro da resposta do povo ao querigma do Baptista, a confissão colectiva do pecado no Jordão coloca todo o episódio num contexto simultaneamente litúrgico-pascal e messiânico. Ao evangelista interessa frisar que, na confissão pública de arrependimento pelos «seus pecados», está envolvida *toda* a comunidade de Israel, representada por Judá-Jerusalém. Israel, a quem os profetas compararam à esposa adúltera, surge em Mc 1,5, não só arrependida, como também disposta a *voltar* realmente, i.e. de coração, ao amor pelo seu único Deus e Senhor. A manifestação concreta dessa disposição interior do povo inicia-se com a peregrinação e culmina na confissão dos pecados, levada a cabo no Jordão e não, como seria de esperar, no Templo de Jerusalém. Peregrinação ao Jordão e confissão dos pecados no Jordão são, portanto, dois gestos exteriores com os quais o evangelista indica ao seu auditório o início do cumprimento da profecia de Jeremias acerca da restauração de Israel e Judá.

Através dessa regeneração divina, operada no coração do povo penitente reunido, Israel haveria de recuperar a condição do primeiro amor, a condição de «virgem Israel», de que fala o aludido oráculo de Jeremias (Jr 31,21). À luz deste profeta, a «virgem Israel» que se desloca ao Jordão para aí se purificar mostra que a iniciativa de amor é, doravante, dela própria. Neste seu vaivém amoroso, nesta iniciativa de deixar a sua casa para *voltar* àquele lugar natural do reencontro com o seu Senhor – o deserto –, Israel mostra disposição para «cortejar» o seu Senhor (Jr 31,22). Sempre à luz do oráculo de Jeremias, esta iniciativa amorosa de Israel é «algo novo sobre a terra» – uma novidade absoluta! – pois a ordem estabelecida pelo próprio Criador era a de competir *ao homem* «deixar» tudo para «se unir à sua mulher» (Gn 2,24).

Nessa mesma linha se entende que, em notável contraste com as prescrições do Levítico, seja o povo a confessar os seus pecados, e não o sacerdote em nome do povo (Lv 16,21). Na circunstância referida em Mc 1,5, esse sacerdote só poderia ser João. Ora, no Jordão, é o próprio povo penitente a dirigir-se *directamente* ao próprio Deus, como que numa intimidade recuperada em que o sistema sacrificial do Templo parece ficar suspenso, e em que parece dispensada a própria mediação de João.

João à luz do esperado regresso de Elias

João Baptista exerce no deserto um ministério assinalado pelo fenómeno de *tudo* o povo reconhecer-lhe autoridade de profeta autêntico em cuja voz ressoam os apelos da voz divina à conversão. Mas o profeta e habitante do deserto que João é não pode confundir-se com nenhum dos piedosos (e, não raro, inflamados) judeus que, como o Mestre de Justiça de Qumran, se auto-exilavam no mesmo deserto junto ao Jordão a fim de aí reunirem, isolada do resto de Israel, a comunidade dos herdeiros autênticos da Aliança e dos «convertidos de Israel»

escolhidos para preparar o caminho do Senhor no deserto⁵²⁸. Se o evangelista mostra João neste início do Evangelho circundado por «todo» Israel penitente e reconciliado às portas da terra prometida é algo que o auditório poderá compreender no quadro da esperança de um retorno do profeta escatológico, tradicionalmente identificado com Elias e anunciado nas derradeiras linhas com que se encerra o cânone profético da Bíblia de Israel (MI 3,23)⁵²⁹.

O evangelista *mostra* a associação de João à figura esperada de Elias nos escassos traços com que pinta para o seu auditório a aparência exterior de João⁵³⁰. Surgindo como eremita, a sua subsistência, tal como outrora a de Elias no deserto, é à base de alimentos providenciados directamente pela natureza criada por Deus: alimentos ritualmente puros, como o gafanhoto e o mel silvestre, em vez de alimentos impuros, como seriam certos animais contaminados pelo contacto humano. Por outro lado, endossando, como Elias, uma veste de pêlos e cingindo-se com um cinto de couro, que também o aproxima do Tisbita, João vive a condição do profeta que, ardente em zelo pelo seu Senhor, se exila da sua terra, onde os profetas são perseguidos e assassinados por aqueles mesmos – rei, sacerdotes e demais autoridades – a quem o Senhor confiara a Sua vinha⁵³¹. Ao combinar a indumentária pobre com uma dieta frugal, da qual certamente faria parte também o jejum e a observância rigorosa das prescrições da lei acerca da pureza dos alimentos, João revela no corpo um estilo de vida radical, identificado com a austeridade do deserto e com a condição de profeta escatológico cujo ministério é totalmente em função do seu povo pecador e do seu messias. Um estilo e um ministério, portanto, que só aparentemente contrastam com o estilo e o ministério de Jesus, o qual não jejuará (Mc 2,18) nem receará qualquer contaminação ao comer «com pecadores e cobradores de impostos» (2,16), i.e. o mesmo povo a quem o Precursor servira.

Vestido e cingido à maneira de Elias, alimentando-se à maneira também do Tisbita e, conforme vimos (1,4-5), exercendo funções rituais tipicamente sacerdotais como aquelas reservadas ao anjo do Senhor identificado no final do AT com o Elias escatológico (purificação e preparação do caminho do Senhor, em vista de um culto santo e do perdão dos pecados de Judá-Jerusalém): tal é o aspecto exterior do Baptista. E esse mesmo sinal exterior constitui um código de alusões através do qual Marcos justifica perante o leitor o êxito do *acontecimento-João* junto do povo de Deus. O mesmo povo de Deus que aguardava o cumprimento da promessa acerca de Elias mostra discernir neste tecido inconsútil constituído pela palavra, pela veste e pelo jejum de João no deserto, a chegada do Elias escatológico prenunciador do Dia do Senhor. Embora o seu aparecimento ao povo não seja no Templo, conforme profetizado em MI 3, João aparece cingido de cinto e de uma espécie tosca de manto, i.e. nas vestes de verdadeiro profeta-sacerdote e com funções similares às do Templo, porquanto pregava e administrava a Israel um rito de purificação dos seus pecados. O seu jejum no deserto é apenas prenúncio da – preparação para a – iminente festa das núpcias do Noivo com a Sua esposa (Mc 2,18-19).

⁵²⁸ Cf. S. AUSÍN, «O deserto e o Mar Morto», 58.

⁵²⁹

⁵³⁰ Marcos reserva para Jesus a afirmação explícita de que João é Elias (9,9-13). Recorde-se que, em contraste com os Sinópticos, em Jo,1,21, João Baptista nega qualquer associação com Elias.

A distinção entre “dizer” (*telling* ou *diegesis*) e “mostrar” (*showing* ou *mimesis*) enquanto dois modos de expor é comum nos manuais da Análise Narrativa. Cf. p.e., M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 52-53; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 76.

⁵³¹ Cf. Mc 6,17-29, e 12,2-8.

João (Elias) anuncia ao povo reunido a vinda do Messias-Noivo

Em pleno ambiente de purificação do coração, a comunidade do povo de Deus surge reunida e de certo modo reconciliada entre si e com o Senhor graças ao ministério de João, tendo escutado a voz profética que atraiu Israel ao deserto para aí lhe “bradar” ao coração. O discurso em Mc 1,7-8 constitui a única elocução de João no evangelho, e é notório da parte de Marcos, ao reiterar o verbo “anunciar” com que no NT se indica o querigma de Jesus e da primitiva Igreja, o esforço de assim indicar que o ministério profético do precursor é, no seu todo, parte integrante do tempo cristão do “anúncio” de Jesus e da exortação à conversão do coração.

O querigma de João sublinha uma contraposição entre ele próprio e O-que-vem. Embora todos os evangelhos atestem esta mesma contraposição, em Marcos o fundo enigmático das breves palavras do Precursor aparece levado ao extremo. Com efeito, ao contrário do Quarto Evangelho, onde João se contrapõe ao Messias após uma interpelação do seu auditório judaico, em Marcos o Baptista anuncia *de motu proprio* que vai suceder-lhe «o mais forte», e articula com esse tema da posterioridade o motivo jurídico do direito levirático, aliando-o ao enigma da correia da sandália. O auditório original de João (i.e. Judá e Jerusalém) e o de Marcos surgem assim confrontados com um discurso acerca do Messias que, ao mesmo tempo que O anuncia e revela, encobre numa nuvem de mistério aquilo mesmo que dEle vai sendo revelado. Trata-se, na verdade, da primeira manifestação do conhecido *topos* que atravessa este Evangelho de lés-a-lés: o segredo messiânico, extensivo aqui à pessoa do próprio arauto desse segredo⁵³². *Quem é João* perante Aquele que lhe vai suceder com um ministério assinalado pelo dom do Espírito Santo? Tal é o núcleo do querigma do precursor, um querigma misterioso proferido no deserto perante a comunidade penitente de Israel. Como tal, só poderá ser perscrutado pelo coração devidamente sintonizado com o testemunho da Escritura evocado pelo profeta.

No anúncio do «mais forte» que lhe sucederá, João não só confirma o cumprimento de profecias messiânicas que Marcos vê compendiadas em «Isaías» (1,2), como também lhe realça as suas prerrogativas especiais. Conquanto João O preceda no tempo, o Messias só virá «depois» na medida em que João foi enviado «à frente» a preparar-lhe o caminho. Onde, não sendo ele mesmo o Messias, a condição de João é a de enviado em função do povo de Deus e do seu messias, tal como o haviam sido, cada qual a seu modo, todos os verdadeiros profetas. João, porém, é o *último* desses enviados a Israel, já que o tempo messiânico será *imediatamente a seguir* a João. Ou seja, mais do que enunciar uma mera sucessão horizontal e cronológica, João reconhece a sua condição de “anjo”, i.e. de “enviado do Senhor” nas vestes de profeta anunciado e de precursor do messias de Israel; nessa capacidade, afirma também a iminência da consumação plena de todas as profecias de Israel. A prioridade dO que vem a seguir a João dá-se, assim, em relação aos profetas e ao Baptista. Excluída qualquer sombra de competição entre dois mestres de Israel, está em causa a passagem de uma época para uma nova época: a primeira foi assinalada pelos profetas e os mestres de Israel, ao passo que a nova época se anuncia como a chegada do Messias. Messias, esse, que será muito mais que um profeta que

⁵³² Voltaremos ao tema do “segredo messiânico” no contexto da Interpretação da Sequência.

vai pregar a conversão: o Messias que está a chegar a Israel é, na pregação do próprio João, o Messias-Noivo, Aquele que com pleno direito vem renovar a aliança-matrimónio com Israel⁵³³.

Nesse sentido aponta a menção das sandálias do Messias, com que João implicitamente convoca o direito matrimonial israelita⁵³⁴. Mercê da alusão a Rute e Booz – avoengos de David – num quadro edificante de realização do direito levirático, João afirma que a figura do Messias vindouro, sem deixar de ter contornos davídicos, reconduz-se às suas origens na Lei e na história de amor entre Deus e o Seu povo. Com efeito, a história da relação do Messias escatológico com o povo vai ser, não mais um relato político-militar pontuado pela intriga palaciana e o adultério, como sucedeu com David e a sua casa, mas uma história de amor conjugal à imagem da relação protagonizada pelos avoengos de David, o judeu Booz e a moabita Rute; uma relação totalmente assente no amor sponsal, na responsabilidade para com a sua “casa”, no cumprimento da Lei. À imagem de Booz e da sua “força” (lit. «nele está a força»), também no Messias-Noivo «está a força» do redentor «mais forte». Uma força que o Messias vindouro fará valer junto do povo, não pelo poder da espada e à custa de divisões em sua própria casa, mas apenas pelo poder do serviço e da palavra, capazes de expulsar de Sua casa os demónios e de restituir a vida plena pelo perdão de todos os pecados (cf. Mc 3,24-28).

Ciente das prerrogativas do Messias-Noivo, João limita-se a anunciar a Sua chegada à Israel-Noiva que, em longa caminhada de penitência e purificação, Lhe veio ao encontro. Em tal contexto “pré-nupcial”, jamais ocorreria ao profeta realizar o rito levirático de desatar ao Noivo a correia das sandálias e reclamar para si a Esposa, usurpando ao Messias o direito à Sua Esposa e condenando-o ao opróbrio de a Sua “casa davídica” passar a chamar-se, à face da Lei e da história de Rute, “casa do descalçado”⁵³⁵. Outros – como Herodes, o adúltero e tirano do seu povo (6,14) – irão confundir o Baptista com o Messias, mercê de uma ideia deformada de Messias. Mas não certamente por culpa de João, o qual, mal abre a boca no início do evangelho, logo esclarece qual a sua verdadeira condição em relação ao Messias: *ele não é* concorrente ao título de Messias-Noivo; *ele é* o amigo que chegou *antes* do Noivo para Lhe apresentar, purificada de coração e convertida ao amor, a Esposa de que so Ele é, por direito divino, o único titular legítimo. Também Booz chegou *antes*, mas o outro parente é que «é o primeiro com direito». O que vem a seguir a João não é, pois, um qualquer “filho de homem”, mas sim «o Senhor» (Mc 1,3) ou, nos termos do direito matrimonial israelita, o “varão”, i.e. “o marido”, aquele com o direito de tornar fecunda a esposa sem filhos (Is 54,1).

Rompendo definitivamente com a espiral do pecado passado, o Messias-Noivo irá, na antevisão de João Baptista, “mergulhar” no Espírito Santo o povo da Sua herança. Com o dom do Seu Espírito criador, que só se consumará plenamente quando Ele exalar o último suspiro de vida, o Messias “mergulhará” a Esposa na Sua amorosa entrega de corpo e alma. Tal como no início da criação, também na aurora da era messiânica comparece o binómio água-Espírito criador que purifica e torna fecunda a Noiva do Messias. *Destino de entrega* espera o Messias

⁵³³ Michael TAIT, *Jesus, The Divine Bridegroom, in Mark 2:18-22*, sublinha que, no quadro do AT e da literatura judaica, esta imagem nupcial aqui transferida para Jesus predica exclusivamente do Senhor, e nunca do Messias.

⁵³⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Simbolos matrimoniales*, 113-114.

⁵³⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, *Simbolos matrimoniales*, 124, ilustra este ponto com uma citação do comentário de S. Jerónimo a Mt 3,11: «Quod Christus sponsus sit, et Johannes non mereatur sponsi corrigiam solvere, ne vocetur domus eius juxta legem Moysi et exemplum Ruth domus discalciati». Relativamente aos outros aspectos constituintes do levirato, o mesmo Autor argumenta que os mesmos se dilatam na reflexão teológica de Jo 1-3.

Noivo; um destino que, graças ao dom do Espírito Santo, abrirá à amada Esposa e aos seus filhos *um caminho de vida eterna*⁵³⁶.

Além de enunciar a condição do Baptista perante o anunciado Messias-Noivo, o discurso “levirático” de João acaba também por implicar a condição do povo-Noiva perante o seu Messias. E qual é essa condição? Precisamente aquela que o levirato pressupõe: uma morte e uma viuvez sem filhos. Tal é a condição de Judá e Jerusalém-Sião na descrição metafórica de Isaías 54: uma condição conjugal de «esposa abandonada e angustiada no espírito» (Is 54,6), de viúva exilada na própria terra e, por isso, coberta do opróbrio de não ser dona de uma terra, nem esposa de um marido, nem mãe de seus filhos, nem senhora de um nome e de um futuro. É dessa condição, dolorosa porque também estigmatizante, que a comunidade do Israel histórico ou escatológico está para ser resgatada⁵³⁷. O Messias-levir de Israel surgirá, também, como Messias “resgatador” (*gō’ēl*) que não hesita em readquiri-la para Si. Apesar de uma situação inicial de morte, que o quadro levirático evocado por João sublinha, é necessário que a vida prossiga.

A essa luz, que no fundo é a do amor e da vida, se compreende que a vinda do «mais forte» surja, na verdade, como um “retorno” «ao que era seu» (Jo 1,11). Como que recordando os dias felizes do primeiro amor, o Senhor de Israel cede a um impulso de “conversão” à Sua esposa infiel. Aliás, quando Ele chegar e retomar da mão mediadora de João o povo-Esposa-Israel que lhe veio ao encontro no deserto, esse povo compreenderá a partir das Escrituras que começou por Ele o próprio impulso de “conversão” que está na origem do envio de um mensageiro Seu precursor⁵³⁸. Como tão bem salientara Oseias, o primeiro a dar o exemplo em matéria de *conversão* de coração é o próprio Senhor de Israel que, confrontado com o reiterado “adultério” de Israel e com a sua incapacidade de “voltar” ao seu único “marido”, mais não faz senão excogitar um modo de “voltar” ao primeiro encontro com o Seu povo. Desarmando-Se de condenações e castigos, o Senhor atrai Israel ao deserto para aí incondicionalmente a cortejar uma última vez, confiante de que lhe irá recuperar o amor, com uma ablução que lhe realce a beleza perdida e, sobretudo, com uma palavra de perdão que a fira no seu centro mais pessoal – o coração. Pois, «o único remédio para o coração é a palavra»⁵³⁹.

⁵³⁶ Acomodámos aqui a tese global do estudo de J.O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*.

⁵³⁷ Na origem, incluiu o pecado mortal da traição ao amor, porquanto a primeira infidelidade de Israel na terra prometida é o da violação da lei do *hērem*, relatado em Josué 7,24-26 (cf. Os 2,17).

⁵³⁸ Cf. Ex 23,20; Is 40,3 MI 3-4, Mc 1,2-3.

⁵³⁹ R. VIRGILI, *Os aposentos do amor*, 133.

CAPÍTULO III

TERCEIRO PASSO

«Veio» Jesus, de Nazaré, e «foi batizado por João» (1,9)

1. TEXTO

⁹Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου⁵⁴⁰.

⁹E sucedeu [que], naqueles dias, foi Jesus, de Nazaré da Galileia, ser também batizado, no Jordão, por João.

1.1 ASPECTOS GRAMATICAIS

καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς (9ab)

São quatro em Marcos as construções com καὶ ἐγένετο («e sucedeu [que]»: 1,9; 2,15.23; 4,4). Trata-se de uma expressão com que se introduz a narração de um acontecimento. Em hebraico bíblico, é comum ela ser introduzida pelo verbo “ser” usado com *waw* conversivo (*way^hh*), vertida pelos LXX mediante a construção impessoal καὶ ἐγένετο⁵⁴¹. A expressão comparece de modo reiterado (14 ocorrências) no relato da Criação (Gn 1-2,4a).

A expressão temporal ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις («naqueles dias») completa a anterior e, tal como nessa, o seu timbre é genuinamente bíblico. Frequente na LXX, a mesma expressão verte a correspondente hebraica *bayyāmim hāhēm*, que serve para indicar, do ponto de vista do narrador, a passagem solene para um novo episódio⁵⁴². Por influência do hebraico e do grego bíblico dos LXX, ἐκείναις («aqueles») tem aqui valor de adjetivo⁵⁴³. Afirma-se deste modo a singularidade de um momento e do seu protagonista, i.e. o momento da irrupção de Jesus na história de Israel, da qual se salientou antes o tempo de João e o das profecias (Mc 1,2-8). Verifica-se, no entanto, uma *nuance* de *coordenação temporal*, seja no plano gramatical, seja no plano narrativo. Importa notar que, no início da oração, a conjunção «e» (καὶ) é usada como

⁵⁴⁰ A despeito de uma leve hesitação quanto à lição da expressão inicial καὶ ἐγένετο («e sucedeu [que]», 9a), a tradição textual reporta com impressionante unanimidade a notícia do baptismo de Jesus. As correcções de B 2427 pc (omissão de καὶ), ou a de Θ (omissão de ἐγένετο, «aconteceu»), e a de W aur ff² sa^{mss} bo^{pt} (ἐγένετο δέ, «aconteceu, porém»), parecem todas interpretar no sentido de que Mc 1,9 é, não uma continuação, mas um novo começo. Cf. Trevijano-Etcheverría, 128.

⁵⁴¹ Cf. E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 81-86; Blass – Debrunner, § 442.11; W. HACKENBERG, «γίνομαι», 247; F. BÜCHSEL, «γίνομαι», 682; E.C. JAY, *Grammatica Graeca del Nuovo Testamento*, 320.

⁵⁴² Cf. Blass – Debrunner, § 291.5, que aduz Mc 1,9 e 8,1 como exemplos. Pesch, I, 162 refere Ex 2,11; Jz 18,31. A utilização da mesma expressão em Mc 13,24 (discurso apocalíptico sobre o fim do tempo) leva F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu*, 31, a acreditar que se trata de uma fórmula litúrgica.

⁵⁴³ Cf. também Mc 2,20; 13,17.19.24; 14,25.

determinativo de tempo⁵⁴⁴; além disso, vem inserida na expressão hebraizante «e sucedeu», tipicamente seguida de oração principal com verbo finito no indicativo passado (ἦλθεν, «foi», 9b). No plano narrativo, de maneira análoga ao que vimos em 1,2.4, entendemos que, também aqui, a forma verbal ἐγένετο («surgiu/ sucedeu») envolve um nexos imediato com o passo anterior, designadamente, com a profecia de João (7-8), e também um nexos à distância com a profecia bíblica (2-3). Importa pois registar esta conexão – salientada no plano gramatical e narrativo – entre *profecia* (2: καθὼς γέγραπται, «conforme está escrito»; 7b: ἔρχεται, «está a chegar») e *cumprimento* (9a: ἐγένετο, «sucedeu» + ἦλθεν, «foi/dirigiu-se»). Voltaremos a este ponto na Composição e na Interpretação. Reflectindo todas estas cambiantes gramaticais, a nossa tradução salienta, através de vírgulas, a especificidade do novo episódio narrado: «E sucedeu que, naqueles dias, ...».

ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην (9bc)

A primeira observação concerne o tipo de genitivo aplicado na expressão τῆς Γαλιλαίας («da Galileia»). É um caso de genitivo partitivo, e é aqui usado no intuito de identificar para o auditório de Marcos o território em que se situa aquela que para esse auditório era, muito plausivelmente, uma povoação desconhecida: «Nazaré». Em grego, este tipo de partitivo “corográfico” leva sempre artigo⁵⁴⁵.

Em segundo lugar, entendemos que a conjunção καί em 9c tem um significado adverbial reforçativo («também») que, além de gramaticalmente possível, justamente salienta a relação entre o baptismo de Jesus e o do povo (5cd)⁵⁴⁶. Com base nesta observação, podemos, em seguida, centrar-nos naquela que é a discussão gramatical mais decisiva sobre o versículo 9.

Além das indicações geográficas («Nazaré da Galileia» e «o Jordão»), a descrição do caminho de Jesus envolve também duas preposições de lugar complementares: ἀπό («de») e εἰς («para»). O elemento surpreendente é, aqui, o de não serem utilizadas as preposições que seria de esperar: em vez de ἐκ, utilizada no versículo 10 para indicar “lugar donde” (ἐκ τοῦ ὕδατος, «da água»), vem aqui aplicada a preposição ἀπό; em vez de ἐν, aplicada no versículo 5 em conexão com o baptismo do povo «no [ἐν τῷ] Jordão», o evangelista prefere a preposição εἰς. Estas observações justificam uma cuidadosa explicação do sentido destas preposições no presente contexto.

Quanto à primeira preposição (ἀπό), cumpre notar que, embora no grego do NT ela tenda a absorver os usos clássicos de ἐκ, o uso desta preposição no NT ainda é numericamente superior ao de ἀπό. Se é certo que ambas podem ser correctamente vertidas por «de», convém, mesmo assim, recordar que ἀπό é consistentemente preferida para indicar o *lugar de origem* em relação ao qual o sujeito se “afasta”; tal é o caso em Mc 1,9b. A preposição ἐκ, por seu lado, implica a noção de «sair *de dentro* para fora»⁵⁴⁷; é justamente o que acontece em 10a, quando se refere

⁵⁴⁴ Blass – Debrunner, § 442 [ponto 4, p. 533: «καὶ com determinações temporais»]. É aqui aduzido como exemplo Mc 15,25 («era a terceira hora *quando* [καὶ] O crucificaram») e, numa ulterior especificação do mesmo ponto em § 442.11 [p. 536], é aduzido também Mc 1,9.

⁵⁴⁵ Cf. Blass – Debrunner, § 164.7.

⁵⁴⁶ Blass – Debrunner, § 442.23. Exemplo: Mc 2,26 (καὶ [e] ἔδωκεν καὶ [também] τοῖς...).

⁵⁴⁷ Cf. E.C. JAY, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 41; BFD § 209.5. Referências a Jesus como ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ [τῆς Γαλιλαίας], «o de Nazaré [da Galileia]», também em Mt 21,11; Jo 1,45 (mas ἐκ Ναζαρέθ, «de Nazaré», em 1,46); Act 10,38. Não nos parecem conclusivas as observações generalizantes de M. ZERWICK – J.

que Jesus emerge do interior «*da* [ἐκ] água». Este dado gramatical irá ser oportunamente relacionado com as preposições εἰς (9c.12.14b) e ἐκ (10a), que são aquelas com as quais ἀπό exhibe alguma conexão narrativa.

Em relação à alternância das preposições em 1,5 (ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, «*no* Jordão») e em 1,9 (εἰς τὸν Ἰορδάνην, «*no [interior do]* Jordão»), não seria necessário – ao menos em linha de princípio – atribuir sentidos diferentes a preposições que, em grego helenístico, frequentemente se apresentam como sinónimas, e que implicam, em regra, um movimento prévio e um repouso sucessivo⁵⁴⁸. Subsiste, no entanto, a questão: porquê esta descrição do baptismo de Jesus com a preposição εἰς, em vez de uma descrição com ἐν, conforme se viu no contexto do baptismo do povo (1,5d)? Para responder cabalmente conviria ter presentes, antes de mais, as diferentes cambiantes de significado que cada uma destas preposições tem, ora no seu uso em grego clássico⁵⁴⁹, ora no uso peculiar que Marcos delas faz⁵⁵⁰ – um exercício desproporcionado relativamente aos nossos modestos objectivos. Mesmo assim, acerca desta alternância entre ἐν (5d) e εἰς (9c) no contexto da sequência, merecem a nossa atenção as seguintes considerações de ordem gramatical e narrativa.

1. Após comparecer em 1,4c com sentido consecutivo e final («baptismo de conversão *para* [εἰς] a remissão dos pecados»), a preposição εἰς é reiterada em 9c, desta vez ligada a um espaço e em conexão com o caminho de Jesus; esta mesma conexão com determinados espaços e com o caminho de Jesus será reiterada em 12 («*para* [εἰς] o deserto») e em 15b («*para* [εἰς] a Galileia»). Ainda no contexto subsequente ao baptismo, a preposição εἰς descreve a descida do Espírito sobre Jesus (10d). Todas estas quatro ocorrências parecem comungar do sentido

SMITH, *Biblical Greek*, § 87, segundo as quais ἀπό e ἐκ («de») são usadas indiferentemente, mesmo quando a distinção se imporia, como no sentido de “lugar”. Além disso, a comparação sinóptica entre Mc 1,9-10 (ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου... ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος, «baptizado no Jordão...», e Mt 3,16 (ἀπὸ τοῦ ὕδατος) com que estes Autores ilustram a sua observação, não tem em conta as profundas diferenças de dinâmica narrativa presentes em cada uma das perícopas do baptismo de Jesus (compare-se, p.e., Mt 3,13 com Mc 1,9).

⁵⁴⁸ É o que afirmam numerosos especialistas, em linha com a frequente indistinção na *Koinē* entre ambas as preposições. Cf. Blass – Debrunner, § 205 e 206; M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 99 («the so-called “pregnant construction”») e § 106; A. ΟΕΡΚΕ, «εἰς», 433; e, entre os comentários mais recentes, Focant, 67.

⁵⁴⁹ Para o sentido clássico de ambas as preposições, cf. J. HUBERT, *Syntaxe grecque*. Em § 516, refere o Autor que ἐν e εἰς, além de uma origem fonética próxima, incluem no seu significado «un changement de position, réalisé ou seulement conçu, qui s’oriente vers un objectif (εἰς avec l’*accusatif de direction*)». Contudo, em § 519, acrescenta o respeitado helenista uma indicação indispensável para os nossos propósitos: «sous la forme εἰς [...] la préposition implique un mouvement dirigé dans l’espace; mais... ce sera un tort de ne voir, dans les emplois de εἰς, que la *réplique*, dans le domaine du *mouvement*, des emplois de ἐν. Entre les uns et les autres il n’y a pas moins de différence qu’entre le cas *concret* qu’est le locatif et le cas *abstrait* qu’est l’*accusatif* : aussi εἰς *est-il beaucoup moins engagé dans le concret que ἐν*; on sait que la notion de *mouvement* dérive de la notion de *direction abstraite*, fondamentale à l’*accusatif*». E o autor apresenta exemplos concretos de como «de *façon progressive*, la valeur *concrète* de mouvement dans l’espace (ou le temps) peut se vider de sa substance pour ne plus indiquer qu’un simple *rapport* entre deux termes».

⁵⁵⁰ Destacamos sumariamente, no evangelho de Marcos, alguns exemplos de utilização da preposição εἰς + acusativo, com os seguintes tipos de significado: espacial (Mc 16,19: εἰς τὸν οὐρανὸν, «ao Céu»); como indicação geral de desígnio ou fim (cf. 1,4; 1,44 e 13,9: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, «para testemunho diante deles»; 13,14: εἰς τὰ ὄρη, «para os montes», cf. 3,13; 16,12: εἰς ἀγρόν, «para o campo»; 6,8: εἰς ὁδὸν, «para o caminho»; cf. 10,17; 3,3: εἰς τὸ μέσον, «para o meio»); com pessoas ou coisas (4,7.18: εἰς τὰς ἀκάνθας, «entre os espinhos»); sentido quasi-literal em cenas escatológicas (9,47: εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, «para o reino de Deus»; 9,43.45.47: εἰς τὴν ζωὴν... εἰς τὴν γέενναν, «para a vida... para a Geena»).

clássico da preposição, a saber: «originariamente, εἰς denotava as mesmas dimensões espaciais que ἐν», só que a sua especificidade em relação à preposição ἐν era a de ser «indicador de direcção para um objectivo [*toward a goal*]»⁵⁵¹.

Importa retermos este matiz *dinâmico* e *teleológico* da preposição εἰς, porquanto ele é particularmente sensível no presente contexto (Mc 1,9.10.12.14) e é também congruente com as ocorrências em que, no resto do Evangelho, a preposição εἰς surge mais ou menos ligada ao verbo ἔρχομαι («vir») ⁵⁵². Em Marcos, com efeito, esta combinação de ἔρχομαι com a preposição εἰς, além de surgir com uma frequência conspícua, ora na forma de verbo preposicional (εἰσερχομαι, “entrar”), ora na forma de verbo seguido da preposição εἰς, é assinalada pela sua conexão com o caminho e a missão de Jesus⁵⁵³. São justamente estas cambiantes de significado que aparecem no presente contexto: na frase «foi [ἦλθεν]... ser batizado no [εἰς] Jordão (9bc); na expressão καταβαῖνον εἰς αὐτόν («descendo *sobre* [εἰς] Ele», 10c), logo seguida da referência à acção do Espírito sob Jesus, «expulsando-O *para* [εἰς] o deserto» (12); e finalmente, na indicação de que Jesus «foi para [ἦλθεν εἰς] a Galileia» (14b).

Estes elementos são suficientes para verificarmos que, nestas ocorrências em que a preposição εἰς surge associada a verbos de movimento, mormente ao verbo ἔρχομαι, há um padrão comum que inclui de forma consistente os seguintes aspectos: a noção de *cumprimento de um desígnio*, combinada com a de *permanência* ou *repouso*⁵⁵⁴, a que poderá suceder-se um *ulterior movimento*; a relação com o caminho e a missão de Jesus (sob a acção do Espírito) no Evangelho⁵⁵⁵.

2. A observação anterior vai ser agora complementada com o uso que Marcos faz da preposição ἐν em conexão com o baptismo do povo (5d). Tal como no versículo 9, também ali se pressupõe uma indicação prévia de *movimento* («saía para ele»), a que se segue uma indicação de *repouso* («eram baptizados por João, no [ἐν] rio Jordão confessando...») ⁵⁵⁶. Ao contrário do versículo 9, porém, na descrição do movimento do povo em direcção a João, bem como na descrição do baptismo, faltam os seguintes elementos: não há qualquer indicação de movimento ulterior por parte do povo; nesta referência a João e ao Jordão falta, sobretudo, uma afirmação clara de que o povo, ao ser baptizado, *era totalmente mergulhado* por João no interior das águas do Jordão – o Jordão é simplesmente evocado como *lugar* onde era proferida a confissão dos pecados (5d). Este último ponto é justamente o ponto saliente da descrição do

⁵⁵¹ W. ELLIGER, «εἰς», 398.

⁵⁵² Cf. Trevijano-Etcheverría, 125-126 n. 3; J.J. O’ROURKE, «Use of εἰς and ἐν in Mark», 349.

⁵⁵³ Nas 30 ocorrências de εἰσερχομαι, o verbo surge quase exclusivamente em conexão com a pessoa de Jesus: ora descrevendo o Seu movimento de “entrada” nas localidades, nas moradas do povo e no Templo (dez vezes); ora nos ensinamentos aos discípulos (doze vezes); ora nas Suas palavras em contexto de exorcismo (quatro vezes). Em relação ao uso da preposição εἰς com verbos de movimento, acrescentamos a observação de que, nas largas dezenas de vezes em que é utilizada (60, no mínimo), a maior parte das vezes ela é congruente com o uso do verbo ἔρχομαι associado ao tema do “caminho de Jesus” (veja-se especialmente Mc 1,38: εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, «para isto, na verdade, eu vim»). Mais pormenores em E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù*, esp. 15 e 21.

⁵⁵⁴ Conforme veremos na *critica textus* de Mc 1,10d, este aspecto, que é o da *permanência* ou *repouso* subsequente a um *movimento* previamente referido, é particularmente evidente na lição do códice Sinaítico em 10c, que acrescenta καὶ μένον («e permanecia [nEle]») a seguir a καταβαῖνον («descendo»).

⁵⁵⁵ A. OEPKE, «εἰς», 433, e W. ELLIGER, «εἰς», 399 consideram que em Mc 1,9 (tal como em Mc 13,3), a preposição εἰς aparece em vez de ἐν e que ela evoca uma construção gramatical hebraica – sem referirem qual. Cf. J.J. O’ROURKE, «Use of εἰς and ἐν in Mark», 349-351.

⁵⁵⁶ Cf. especialmente M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 99 («the so-called “pregnant construction”»).

baptismo de Jesus: «foi Jesus... ser também baptizado, *no* Jordão, por João». Ou seja, o Nazareno foi ritualmente mergulhado *no interior das águas do* Jordão por intermédio de João. Jesus é, pois, aquele que verdadeiramente *foi imerso dentro* das águas do Jordão *nas quais* o povo confessara os seus pecados⁵⁵⁷. Na nossa tradução, a expressão «no Jordão» surge entre vírgulas de modo a vincar da melhor maneira possível aquele que se nos afigura ser o verdadeiro sentido da frase, e que parafraseamos: «Jesus deixou que João O imergisse *totalmente dentro* [εἰς] das águas do Jordão».

O quadro geral que resulta de uma sinopse de 1,5d.9.10 é, portanto, o de uma alternância com sentido: a acção descrita com ἐν (5d) dá lugar à acção descrita com εἰς, a qual se inicia com a *imersão* de Jesus *para o interior* das águas (9c: εἰς τὸν Ἰορδάνην) para culminar na Sua *emersão das* mesmas águas (10: ἐκ τοῦ ὕδατος, «da») e daí ser bruscamente conduzido *para o interior* do deserto (12: εἰς τὴν ἔρημον). Fechar-se-á o círculo deste primeiro périplo de Jesus quando Ele regressar à Galileia (14b: εἰς τὴν Γαλιλαίαν).

3. Merece ser aqui tido em conta, também, o uso da preposição ἐν no contexto narrativo que antecede o membro 9c. Depois de ser usada com sentido local na narração do baptismo do povo (5d), ἐν comparece na boca de João, em sentido instrumental conforme acima assinalámos (8b: ἐν πνεύματι ἁγίῳ, «com o Espírito Santo»). A preposição ἐν volta a ser utilizada na introdução narrativa ao aparecimento de Jesus (9a), desta vez em sentido cronológico («naqueles [ἐν...] dias») ⁵⁵⁸. Por muito sinónima de εἰς que ἐν pudesse ser na *Koinē*, torna-se assim mais compreensível que Marcos, para evitar confusões, não tenha reutilizado ἐν em sentido espacial (ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, 9): a preposição ἐν está sobre-utilizada no mesmo contexto, pois comparece em sentido instrumental (ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 8b) e em sentido cronológico (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, 9a).

4. Uma derradeira consideração prende-se com a ressonância, na descrição do baptismo de Jesus, de ecos da narrativa de Josué sobre a travessia do Jordão pelo povo de Israel. O principal contacto literário dá-se justamente entre a frase ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην (Mc 1,9c) e o texto de Js 3,15 (LXX), alusivo ao momento em que a Arca da Aliança, transportada pelos sacerdotes, entra no Jordão. Reza assim o texto:

εἰσπορεύοντο οἱ ἱερεῖς ... τὸν Ἰορδάνην καὶ οἱ πόδες τῶν ἱερέων τῶν αἰρόντων τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης κυρίου ἐβάφθησαν εἰς μέρος τοῦ ὕδατος τοῦ Ἰορδάνου...

chegaram os sacerdotes ... **ao Jordão** e os pés dos sacerdotes que levavam a arca da Aliança do Senhor **mergulharam na** margem da água do **Jordão**...

Conforme assinalamos na transcrição, os pontos de contacto são, não apenas ao nível terminológico, mas também a nível gramatical-sintáctico. Salientamos os dois aspectos seguintes:

⁵⁵⁷ Na sequência do já citado estudo de J.J. O'ROURKE, «Use of εἰς and ἐν in Mark», e de observações de Pesch, I, 162, M.F. Trainor (*The Quest for Home*, 82) salientou este ponto de forma cristalina: «while everyone else is baptized in the Jordan, Jesus is baptized *into* the Jordan». Como assinala Gundry, 47, a *nuance* aqui comunicada por ἐν e por εἰς é a que existe na língua inglesa entre “in” e “into”.

⁵⁵⁸ As duas últimas ocorrências da preposição ἐν são em sentido espacial (ἐν τῇ ἐρήμῳ, «no deserto», 13a) e, como iremos ver, em sentido instrumental ou causal (πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, «acreditai no evangelho», 15e).

- em Js 3,15, o verbo εἰσπορεύομαι («chegar a»), além de evocar o verbo complementar ἐκπορεύομαι («sair de»), usado em Mc 1,5a para indicar a saída maciça do povo em direção a João, é um verbo de movimento sinónimo de ἔρχομαι («ir», 9b) e é composto da preposição εἰς; tal como vimos em relação a Mc 1,9a, também em Js 3,15 o verbo εἰσπορεύομαι precede a descrição da acção subsequente;

- a perífrase ἐβάφθησαν εἰς μέρος τοῦ ὕδατος τοῦ Ἰορδάνου... («mergulharam na margem da água do Jordão») é obviamente sinónima de ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην («[foi Jesus] ser baptizado no Jordão», Mc 1,9c), porquanto ambas utilizam, quer o verbo βάπτω («mergulhar») que é idêntico a βαπτίζω («baptizar»), quer a preposição εἰς a preceder a referência às águas do Jordão.

Em conclusão: a surpreendente aplicação da preposição εἰς no versículo 9 reconduz-nos ao contexto (bíblico-teológico e narrativo) em cujo âmbito melhor se entende o seu sentido gramatical. Assim, para a expressão καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην não vislumbramos melhor tradução do que aquela que com clareza veicule a sua dimensão espacial, conjugada embora com a dinâmica do caminho de Jesus, que se inicia em Nazaré e vai perpassar, quer o acto do baptismo, quer o momento e o espaço baptismais. Propomos, assim, esta versão literal do texto acima discutido: «foi Jesus, de Nazaré da Galileia, ser também baptizado, no Jordão».

2. COMPOSIÇÃO (MC 1,9)

+ Καὶ ἐγένετο	ἐν ἐκείναις	ταῖς ἡμέραις
: ἦλθεν	ΙΗΣΟΥΣ	ΑΠΟ ΝΑΖΑΡΕΤ ΤΗΣ ΓΑΛΙΛΑΙΑΣ
: καὶ ἐβαπτίσθη	ΕΙΣ ΤΟΝ ΙΟΡΔΑΝΗΝ	ὑπὸ ἸΩΑΝΝΟΥ.

+ E sucedeu,	naqueles	dias,
: [que] foi	JESUS,	DE NAZARÉ DA GALILEIA,
: ser também baptizado	AO JORDÃO	por JOÃO.

O terceiro passo tem a extensão de um segmento trimembre. O primeiro membro (9a) é a proposição principal, correspondente à conhecida fórmula introdutória καὶ ἐγένετο («e sucedeu») seguida de complemento de tempo⁵⁵⁹. Os dois membros seguintes (9bc) são orações subordinadas que completam a própria acção da oração principal. O segundo e o terceiro membros são orações coordenadas, conforme atesta a conjunção «e» no início do terceiro membro (9c). Nestes dois membros é que se destacam os dois protagonistas da cena – ambos referidos pelo nome – bem como a acção de cada qual.

Todos os três membros apresentam uma estrutura sintáctica semelhante: verbo no início, a que se segue uma expressão iniciada por uma preposição sempre diferente (ἐν, 9a; ἀπό, 9b; εἰς + ὑπὸ, 9c). Na oração principal, a preposição ἐν introduz um complemento de tempo; em contraste, nas subordinadas, as preposições introduzem um complemento de lugar: lugar donde (ἀπό, 9b), e lugar (para) onde (εἰς, 9c). Deste modo, a composição concede grande realce, quer

⁵⁵⁹ Cf. M. ZERWICK – M., *Grammatical Analysis*, 101 (*Ibid.*, § 389, n.1).

ao tempo («naqueles [ἐν...] dias»), quer ao espaço, referido nas subordinadas; em relação ao espaço, é notória a progressão geográfica da acção de Jesus, salientando-se assim a complementaridade dos lugares referidos: Ele parte «*de* [ἀπό] Nazaré da Galileia» rumo «ao [εἰς] Jordão». Entre a proposição principal e as subordinadas há também uma relação de complementaridade: à menção de tempo («naqueles [ἐν...] dias») está subordinada a dupla menção do espaço («*de* [ἀπό] Nazaré» / «*ao* [εἰς] Jordão»).

Termo central da composição é «Jesus», que comparece no membro central da composição na função de sujeito das orações subordinadas. Merece destaque, em seguida, o outro nome próprio, «João», na função de agente da passiva e como último termo do passo. À acção na voz activa («foi», 9b) corresponde a acção complementar, na voz passiva («[ser] baptizado», 9c). Deste modo, Jesus surge como sujeito e, simultaneamente, como objecto da acção das orações subordinadas. Salienta-se, assim, neste passo central marcado pelo silêncio e pelo enigma, o misterioso encontro face a face dos dois protagonistas e o carácter complementar, quer da respectiva acção, quer dos dois protagonistas entre si.

A relevância conferida pela composição do passo ao factor tempo («naqueles dias»), referido justamente na oração principal, permitir-nos-á ver, num nível superior de análise, de que modo a vinda de Jesus de Nazaré e o Seu baptismo por João – realçados no centro da sequência – constituem o auge de um tempo assinalado pelo *cumprimento* e pela *inauguração* de novos tempos. *Cumprimento* da profecia bíblica (1,2-3) e *cumprimento* da profecia de João (1,7b), ao mesmo tempo que *inauguração* de um tempo centrado na pessoa de Jesus⁵⁶⁰.

3. CONTEXTO BÍBLICO

João Baptista havia anunciado que «Está a chegar o mais forte que eu...» (1,7), e eis que Jesus aparece em cena ocorrendo ao baptismo de João, tal como o povo da Judeia (1,5). Por si mesmos, este e os numerosos contactos intratextuais do terceiro passo com o passo precedente indicam, que os dois passos, além de consecutivos entre si no relato evangélico, comungam também um quadro intertextual de base⁵⁶¹. Partindo desse pressuposto, iremos em seguida complementar o intertexto já identificado ao longo do segundo passo, e salientaremos a particular incidência, em Mc 1,9, da sequência sobre a travessia do Jordão (Js 3-4), com que se encerra a narrativa do Êxodo e se inicia a entrada na Terra Prometida.

Jesus saiu, como Moisés no início do êxodo

O encadeamento das expressões «sucedeu, naqueles dias», seguidas do verbo «veio» aplicado a Jesus, só se encontra no início da narrativa do Êxodo, aplicado a Moisés:

Mas *sucedeu naqueles* muitos dias que Moisés, tendo-se tornado grande, *saiu* para os seus irmãos, os filhos de Israel (Ex 2,11 LXX).

⁵⁶⁰ A esta relação de “cumprimento” existente entre a vinda de Jesus (1,9) e a profecia inaugural de «Isaías» (1,2-3) se aplica o comentário de P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l’Ancien Testament», 108, sobre “fórmulas de cumprimento (Mc 14,49, p.e.): «O seu peso [nos evangelho] mede-se [...] pelo momento em que [ela surge] e pelo seu desenvolvimento».

⁵⁶¹ Em particular: os temas interconexos do baptismo e do Jordão (Mc 1,4.5.8), do caminho e do novo êxodo (1,2.3); a figura eliânica e a moisaica, cuja vinda é anunciada quer na citação bíblica (Mc 1,2/Ex 23,20/MI 3) quer na pregação de João (Mc 1,7-8).

Para apresentar o primeiro passo de Jesus no Evangelho, Marcos recorta da LXX as mesmas palavras com que outrora fora apresentado «naqueles dias»⁵⁶², i.e. na origem da história da salvação do povo eleito, o primeiro salvador de Israel: Moisés. «Tendo-se tornado grande», Moisés «saiu» à presença de «seus irmãos». Pôde assim testemunhar a opressão a que estavam sujeitos no Egito⁵⁶³. Encontramos pela segunda vez, ao nível do intratexto, esta alusão à figura de Moisés, uma vez que, em Mc 1,2, a citação compósita inclui o texto de Ex 23,20, onde o interlocutor de Deus é, precisamente, Moisés. Confirma-se assim, neste breve relato da descida de Jesus às águas do Jordão, uma primordial identificação de Jesus com Moisés e com a sua história pessoal de salvação iniciada nas águas de um rio (Ex 2,3.10).

Saiu de Nazaré da Galileia: evocação de Naamã, o sírio?

Nesta que é a única referência explícita a «Nazaré da Galileia» em todo o evangelho, indica-se o lugar de onde Jesus parte para ir ao encontro de João e do povo que acorria ao Jordão desde «Judá» e Jerusalém (Mc 1,5)⁵⁶⁴. A fórmula é análoga à de Mt 21,11, quando as multidões de Jerusalém O identificam como «o profeta *Jesus, de Nazaré na Galileia*», indicando assim uma proveniência insignificante, berço improvável do «profeta» prometido em Dt 18,15 e, por isso mesmo, objecto da suspeição como a que é verbalizada por Natanael (Jo 1,45-46)⁵⁶⁵.

Esta indicação de que Jesus provinha «de Nazaré»⁵⁶⁶, localidade só identificável pela sua referência à «Galileia» e ao norte de Israel⁵⁶⁷, surge, no texto, articulada com a sua *descida* ao

⁵⁶² Nos profetas (Jr 3,16.18; 31,33; 33,15-16; Jl 3,1; Zc 8,23), a expressão «naqueles dias», aplicada ao futuro, «faz parte da linguagem escatológica estereotipada» (Focant, 72). Standaert, I, 86, observa que, ao contrário do seu uso pelos profetas, em Mc 1,9 a expressão é precedida do verbo no passado («aconteceu»).

⁵⁶³ Seguimos de perto, neste ponto, a análise de Standaert, I, 85-86.

⁵⁶⁴ Conforme vimos na Crítica Gramatical, esta opção é preferível àquela de considerar que se trata de uma expressão «Jesus de Nazaré», na qual estaria em causa a identidade de Jesus, expressa mediante o determinativo «de Nazaré» ou «Nazareno» (cf. Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Lc 4,34; 24,19).

⁵⁶⁵ Sobre o tema da origem de Jesus nos evangelhos, cf. Mt 2,23 («Nazoreu», termo de raiz enigmática, mas inteligível em chave messiânica à luz dos profetas, em particular Is 11,1; 53,2; 60,21; Zc 3,8; 6,12-13); e também Jo 1,41-51; 7,27-28.41; 8,42.55; 9,29-30. Se nos outros evangelhos e nos Actos, a aldeia de Nazaré surge como o lugar em que viveu Jesus durante a Sua infância e juventude, a indicação lacónica de Marcos indica apenas que Nazaré corresponde apenas ao ponto de partida para ir até João, omitindo qualquer informação sobre se seria ou não a sua terra natal. Fora dos evangelhos, o nome do lugar é desconhecido. Sem que a sua existência real possa ser posta em causa (Légasse, I, 85), Nazaré nunca é referida no AT, nem mesmo em Josefo, no Talmude, ou nos textos midráchicos. Cf. Standaert, I, 92-93; Focant, 73; J.T. STRANGE, «Nazareth», 1050-1051.

⁵⁶⁶ Segundo o clássico estudo de F. HAHN, *The Titles of Jesus*, trata-se de uma das designações cristológicas mais «baixas» (*low christology*) do mistério de Jesus. Standaert, I, 91, por seu lado, observa a importância do título «Jesus de Nazaré» entre teólogos e místicos cristãos do século XX, no âmbito de uma teologia da Encarnação.

⁵⁶⁷ Tem-se interpretado como equivalente a «círculo» o incerto significado etimológico de «Galileia», reflectindo de algum modo a realidade geográfica dessa região setentrional da Terra Prometida (a região montanhosa do Norte de Israel é circundada por vales, a planície costeira a Ocidente, a planície de Jezreel a Sul, o Jordão a Oriente e o rio Litani a Norte). No plano social, ao longo da história do povo bíblico, mesmo após a anexação pelos assírios e a consequente deportação da população do reino do Norte, em 722, os vales da Galileia foram sempre mais densamente povoados; embora fosse judaica a base cultural da população no tempo de Jesus, é conhecido o abandono a que a Galileia foi votada por parte dos judeus a partir do século VIII e até ao século II a.C., i.e. até à nova judaização por parte de grupos de inspiração farisaica. Nesse período de vários séculos, a população conviveu com povos de diversas culturas e proveniências, em aberta simbiose com os vizinhos povos estrangeiros do Líbano e da Síria. No AT, o termo surge sete vezes, duas das quais na expressão «Galileia das nações» (Is 8,23; 1 Mac 5,15; também em Js 12,23 LXX^B). Durante o ministério de Jesus a região era governada por Herodes Antipas (de 4 a.C. a 39 d.C.), filho de Herodes Magno. Mc 6,14 refere-o como «rei», embora o título que realmente lhe convinha fosse o de tetrarca. Para os Sinópticos, e para Marcos em particular, a Galileia é o lugar dos inícios do

«Jordão» (termo formado a partir da raiz *yrd*, “descer”), o rio cujo escasso caudal está no ponto mais baixo da Terra e cuja principal importância está em definir a fronteira entre o território de Israel e as nações estrangeiras.

A ida de Jesus ao Jordão justifica uma comparação com o episódio bíblico de Naaman (2 Rs 5):

- embora sírio, i.e. estrangeiro e inimigo, também ele é oriundo do Norte, e digna-se ir à presença de Eliseu, o sucessor de Elias em Israel, e aquele cuja autoridade como profeta do Senhor ficara confirmada logo desde o primeiro prodígio que realizou: o de dividir as águas do Jordão para as atravessar (2 Rs 2,13-14);

- a este general do rei de Aram ordena o profeta Eliseu que desça a banhar-se sete vezes no Jordão» (2 Rs 5,10) para se curar da lepra, essa doença tão grave como a morte (cf. Lv 13-14);

- vencida a indignação inicial por se tratar de um gesto demasiado banal num rio insignificante, diz o texto, «Naaman *desceu e mergulhou* sete vezes no Jordão, segundo a palavra de Eliseu, e a sua carne tornou-se como a carne de uma criancinha e ficou limpo» (2 Rs 5,14);

- a cura, sinal de uma transformação interior mais profunda, conduz este estrangeiro à fé no Deus de Israel; com efeito, Naamã determina-se a prestar-Lhe culto como Deus único de «toda a Terra» (5,15).

Transparece deste episódio, em primeiro lugar, uma clara «tendência universalista» inerente ao ministério de Eliseu⁵⁶⁸. No entanto, o que para os nossos propósitos mais importa salientar na possível alusão de Mc 1,9 à figura de profeta do século VIII é o facto de no ciclo de Eliseu encontrarmos espelhado um modelo de profeta moisaico. A par do episódio referido e dos diferentes relatos sobre o seu poder taumatúrgico, Eliseu é caracterizado como profeta à maneira de Moisés, de modo particular nos episódios também localizados junto ao Jordão. É justamente aí que Elias transfere para Eliseu a sua autoridade como profeta do Senhor (2 Rs 2,1-12); é aí, também, que, seguidamente, Eliseu atravessa o Jordão a pé enxuto como Josué (2 Rs 2,13-14). Os Autores estão de acordo em considerar que esses episódios têm como modelo a transferência de poder de Moisés para Josué (Nm 27,18-23; Dt 34,9) e a travessia do Jordão no final do êxodo (Js 3,13-17)⁵⁶⁹. O relato deste segundo acontecimento é justamente o texto-chave do reportório bíblico evocado pelo baptismo de Jesus no Jordão.

ministério de Jesus (Mc 1,15; cf. Lc 23,5 e Act 10,37) e da missão pós-ressurreição aos gentios (16,7). Cf. S. FREYNE, «Galilee (Hellenistic/Roman)», 895-899; R.E. CLEMENTS – G.J. BOTTERWECK, «*gôy*», 427; Donahue – Harrington, 64.

⁵⁶⁸ K.W. WHITELAM, «Elisha», 473.

⁵⁶⁹ Cf. esp. W. ROTH, *Hebrew Gospel. Cracking the Code of Mark*, 92-93; K.W. WHITELAM, «Elisha», 472; J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 76; R.R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 203.206; J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, 257, ao afirmar que «Elias é um novo Moisés», sublinha indirectamente que o seu sucessor é um profeta moisaico à maneira de Josué.

Jesus no Jordão qual novo Josué no final do êxodo?

O nome de «Jesus», além da já referida carga etimológica de que se reveste em hebraico (Mc 1,1), evoca também o do homónimo sucessor de Moisés: Josué⁵⁷⁰. Moisés anunciara um sucessor «como ele» em Dt 18,15, e o cânone bíblico mostra que, efectivamente, coube a Josué «filho de Nun» (Js 1,1-5) chefiar o povo na travessia do Jordão para se apoderarem da Terra Prometida. Ora, tanto na presente cena do baptismo de Jesus como na do baptismo de Judá-Jerusalém (Mc 1,5) a acção decorre no Jordão, esse lugar recheado de memória histórico-salvífica onde se define a fronteira com o deserto e os outros povos, lugar que é também porta de entrada na Terra Prometida⁵⁷¹. Que a primeira travessia do Jordão no final do Êxodo, narrada nos capítulos 3-4 do livro de Josué, é um episódio aludido pelas cenas baptismais de Marcos pode-se corroborar com os seguintes excertos dessa longa sequência:

¹Josué [...] e todos os filhos de Israel foram até ao Jordão e lá acamparam antes de atravessarem. [...] ⁵Josué disse ao povo: «Santificai-vos [purificai-vos, LXX], pois amanhã o Senhor vai operar maravilhas entre vós». ⁶E Josué disse aos sacerdotes: «Tomai a Arca da Aliança [do Senhor, LXX] e ide adiante do povo». Eles tomaram a Arca da Aliança [do Senhor, LXX] e foram adiante do povo. ⁷E disse o Senhor a Josué: «Neste dia vou começar a exaltar-te à vista de todo o Israel, para que saibam que assim como estive com Moisés, assim estarei também contigo. ⁸Tu é que ordenarás aos sacerdotes que levam a Arca [da Aliança, LXX]: “Quando entrardes na [LXX] margem da água do Jordão, deter-vos-eis no Jordão”. ⁹E disse Josué aos filhos de Israel: «[...] ¹⁰Com isto ficareis a saber! Pois o Deus vivo está no meio de vós [...]. ¹¹Eis a Arca da Aliança! O Senhor de toda a Terra vai atravessar adiante de vós o Jordão! Tomai pois agora para vós doze homens das tribos de Israel, de cada tribo um homem... ¹³E sucederá que, mal as solas dos pés dos sacerdotes que levam a Arca [da Aliança, LXX] do Senhor, o Senhor de toda a Terra, poísem nas águas do Jordão, as águas do Jordão apartar-se-ão [...]. ¹⁴E aconteceu que, quando o povo saiu das suas tendas para atravessar o Jordão, com os sacerdotes a levarem a Arca da Aliança [do Senhor, LXX] adiante do povo, ¹⁵e quando os [sacerdotes, LXX] que levavam a Arca [da Aliança, LXX] entraram no Jordão e os pés dos sacerdotes que levavam a Arca [da Aliança do Senhor, LXX] mergulharam na margem da água [do Jordão, LXX] (com efeito, o Jordão transborda de todas as suas margens durante toda a época da colheita), ¹⁶detiveram-se as águas que desciam de cima [...] e as que desciam para o mar de Arabá, o Mar de Sal, apartaram-se completamente. E o povo atravessou em frente de Jericó. ¹⁷E mantiveram-se firmes em terra seca no meio do Jordão os sacerdotes que levavam a Arca da Aliança do Senhor; e todos os filhos de Israel atravessaram em terra seca até que completamente toda a nação atravessou o Jordão. [...] O povo saiu do Jordão no décimo dia do primeiro mês (Js 3,1-17; 4,19).

Analogamente à expressão «naqueles dias» (Mc 1,9a), o relato da travessia do Jordão encerra com uma indicação cronológica muito precisa: «décimo dia do primeiro mês» (Js 4,19). Com essa expressão, Josué refere um momento solene do calendário litúrgico de Israel, quatro dias antes da celebração da Páscoa (Js 5,10-12) e, portanto, no mesmo dia em que cada família de Israel escolhia um cordeiro com um ano de idade, macho e sem defeito, para ser morto ao

⁵⁷⁰ Em grego, os nomes de Jesus e Josué são efectivamente homónimos, significando literalmente «o Senhor salva» (cf. Mt 1,21). Segundo J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 383, a forma hebraica do nome *Yēhōšūā'* evoca, na origem, o grito da parturiente: «Senhor, ajuda!». Mais tarde, deu-se a contracção do nome para *Yēšūā'*, que a LXX translitera para Ἰησοῦς.

⁵⁷¹ Conforme assinalado supra, analisamos aqui elementos de Contexto Bíblico comuns a Mc 1,5 e a 1,9.

anoitecer do décimo quarto dia. Ou seja, o magno evento de Js 3-4 é reconduzido ao início do Novo Ano na Primavera, para indicar que se encerrara, nesse momento, um período da história de Israel – o êxodo – e se inaugurava um novo período⁵⁷². O quadro narrativo subsequente mostra que o novo período é o da vida na Terra Prometida, um tempo em que Israel recorda, na celebração anual da Páscoa (5,10), o seu nascimento como povo do Senhor⁵⁷³.

Mas o mais evidente núcleo de intertextualidade entre as duas cenas baptismas de Marcos e a cena da entrada na Terra Prometida encontra-se em Js 3,15⁵⁷⁴. Aí se diz que os pés dos sacerdotes que levavam a Arca *mergulharam na água do Jordão*. Do mesmo modo, nas cenas baptismas do evangelho, não apenas «todo» o povo (1,5c) mas também o próprio Jesus (1,9c) foram (literalmente) *mergulhados* dentro do *Jordão* por João Baptista⁵⁷⁵.

Uma sistematização das correspondências entre o retrato bíblico de Josué e as figuras de Jesus e João em Mc 1,1-15 oferece o seguinte quadro:

- além de comungarem o mesmo nome, Josué e Jesus são descritos como «forte» (Js 1,6.18; Mc 1,7);

- na qualidade de “sucessores”, ambos prosseguem a divina missão do seu antecessor – Moisés e João Baptista, respectivamente – e, através deles, é levada a cumprimento uma promessa divina: Josué introduz os filhos de Israel na terra de Canaã, levando-os a atravessar

⁵⁷² Cf. R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 185; R. DE VAUX, *Ancient Israel*, 484-493 (esp. p. 485, sobre a festa da Páscoa no âmbito do calendário judaico). Sem partir directamente deste paralelismo com o texto de Josué, Standaert, I, 47-48.88-89, considera que, no seu todo, o texto de Marcos constitui uma catequese preparatória da Páscoa junto de cristãos habituados a escutar a versão dos LXX; nessa qualidade, o evangelho inclui espontaneamente a tipologia Jesus/Josué, em parte devido à homonímia. A mesma tipologia surge na Carta aos Hebreus (Hb 3,7-4,14), e será recorrente entre os Padres, onde abarcará também a tipologia Jordão-batismo, Terra Prometida-Reino de Deus. Cf., em particular, ORÍGENES, *Homilias sobre Josué*. Embora marginalmente, o estudo monográfico sobre Mc 1,1-15, de Trevijano Etcheverría, 165 n. 172, também parece reconhecer em Mc 1,9 um midrache cristão sobre Js 3-4.

⁵⁷³ Cf. também Ex 12,3.6. R.D. NELSON, *Joshua*, 70.

⁵⁷⁴ Consideramos Js 3,15-16 o centro da sequência correspondente a 3,1-4,19. Idêntica opinião no comentário de R.D. NELSON, *Joshua*, 57: «quase tudo o mais no texto aponta para este fio da intriga».

⁵⁷⁵ São dez os lexemas que Mc 1,5.9 comunga com Js 3,1-17 LXX, como mostra a tabela seguinte:

Js 3-4	Mc 1
³⁻⁴ πορεύεσθε / πορεύεσθε	⁵ [ἐξ]επορεύετο
^{7.17} πάντων [υἰῶν Ἰσραηλ]/πᾶς [ὁ λαός]	πᾶσα [Ἰουδαία] / [Ἱεροσολυμίται] πάντες
¹⁵ ἐβάφησαν	ἐβαπτίζοντο
¹⁷ τὸν Ἰορδάνην	ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ
***	***
² καὶ ἐγένετο [μετὰ τρεῖς] ἡμέρας /	⁹ Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις
⁷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ	ταῖς ἡμέραις
¹ Ἰησοῦς ... ἐκ ... ἤλθοσαν ἕως τοῦ Ἰορδάνου	ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ [...] εἰς τὸν Ἰορδάνην
⁸ ἂν εἰσέλθητε...[μέρους τοῦ ὕδατος] τοῦ Ἰορδάνου	
¹⁵ καὶ οἱ πόδες τῶν ἱερέων ... ἐβάφησαν	καὶ ἐβαπτίσθη
εἰς μέρος ... τοῦ Ἰορδάνου	[εἰς τὸν Ἰορδάνην] ὑπὸ Ἰωάννου.

Ascende a vinte o número de termos ou expressões de Js 3,1-17 também presentes na sequência de Mc 1,1-15. Salientamos, indicativamente, os seguintes: θεός, «Deus» (três vezes em ambos os textos); κύριος, «Senhor» (sete / uma); «caminho», ὁδός (duas em ambos); os verbos de movimento [δια]βαίνω (quatro vezes em ambos), [ἀνα]βαίνω (uma em cada) e καταβαίνω («descer», quatro vezes / uma); ὁράω, «ver» (uma em cada qual); πληρόω, «cumprir» (uma vez em cada qual); ἁγνίζω, «santificar-se» (uma vez) / ἅγιος, «santo» (uma).

o Jordão, cujas águas se detêm à sua passagem (Js 3,16-17) como outrora o mar dos Juncos se abrira para deixar passar a geração anterior em fuga do Egipto (Ex 14; Js 4,23)⁵⁷⁶;

- a sua missão como «salvadores» de Israel inicia-se ritualmente no Jordão, mas só *após* ter-se concluído a missão salvífica do seu antecessor (Js 1,2⁵⁷⁷; Mc 1,9.14);

- essa missão junto do Jordão consiste, primeiramente, numa “santificação” ritual de «todo» o povo (Js 3,5; Mc 1,5) como preparação para se apresentarem diante do Senhor (Js 3,5; Mc 1,3.7-8)⁵⁷⁸; a missão é globalmente caracterizada como “serviço”⁵⁷⁹.

As observações seguintes permitirão, adicionalmente, sondar o sentido da intertextualidade entre as cenas baptismas de Marcos (1,5.9) e as figuras bíblicas a cuja luz aquelas hão-de ser compreendidas.

Uma análise atenta do texto de Js 3 com vista aos objectivos no nosso estudo revela que, através do uso reiterado de «Arca» (nove ocorrências), de «Jordão» (oito)⁵⁸⁰, «água» (sete) e de «atravessar» (sete)⁵⁸¹, o que se salienta é principalmente o facto e o momento em que o povo atravessa o rio a pé enxuto graças à presença da Arca da Aliança transportada pelos sacerdotes até ao meio do Jordão ela miraculosamente sustinha o curso das águas, como que desafiando-o. Esse facto e esse momento é que permitiram que, em seguida, e já sob a chefia de Josué, Israel penetrasse definitivamente na Terra Prometida para dela se apoderar, não já como um simples clã, i.e. à maneira dos Patriarcas seus antepassados, mas como «nação» que tem o próprio Deus único por seu único soberano (Js 3,17; 4,1)⁵⁸². Na perspectiva histórico-salvífica

⁵⁷⁶ Veremos (a propósito de «arrependei-vos...» / «chegou o reino » [Mc 1,15], e na Interpretação de 1,9) de que modo Jesus prossegue a missão profética e sacerdotal de João e em que sentido levou à consumação as promessas divinas a Israel.

⁵⁷⁷ Em rigor, Josué entra em cena como comandante militar já em Ex 17,9; i.e. quando, ainda às ordens de Moisés, a quem servia desde a juventude (Nm 11,28; cf. Ex 24,13; Js 1,1), lhe foi confiada a missão de combater o inimigo jurado de Israel, os Amalecitas, enquanto Moisés intercedia no monte pelo povo. É notória no livro de Josué a ênfase na noção de chefe ideal, que conta com a colaboração do Senhor e do exército celeste, em conexão com o tema da cadeia ininterrupta de comando (Js 1,7-8; 4,10; 11,11-14.20.23): do Senhor para Moisés, da Torá de Moisés para Josué, de Josué para o povo. Cf. R.G. BOLING, «Joshua», 1008; R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*, 59-62.

⁵⁷⁸ R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 163, interpretam a ordem de Josué «Santificai-vos» (Js 3,5 LXX) no sentido de «tornai-vos ritualmente prontos», i.e. observando prescrições como as da abstinência de actividade sexual e de certos alimentos, bem como a participação em ritos de purificação (cf. Ex 19,10-15; Nm 11,18; 2 Sm 11). Compreende-se esta purificação ritual do campo e dos guerreiros (também referida em Dt 23,13-15 e Js 7,13) à luz da noção de que a conquista da Terra envolverá directamente a presença do Senhor em favor de Israel, implicando por isso a preparação requerida para se aceder à presença do Santo.

⁵⁷⁹ Cf. Ex 24,13; Js 1,1; Mc 1,7.

⁵⁸⁰ Vinte e oito ocorrências em Js 3-4.

⁵⁸¹ Dezoito ocorrências em Js 3-4.

⁵⁸² No AT, “nação” (*gôy*) e “povo” (*‘am*), embora possam naturalmente surgir como conceitos complementares, não são exactamente sinónimos. “Nação” possui uma forte conotação de entidade política, territorial e linguística, ao passo que “povo” salienta os vínculos familiares e raciais de um grupo. No *corpus* deuteronómico, em que o livro de Josué se integra, Israel *nunca* é definido teologicamente como uma “nação”; é antes, acima de tudo, o “povo do Senhor” e é, nessa qualidade, o mediador do Deus único junto das nações que O não reconhecem. Todavia, na perspectiva deuteronómica, o “povo” de Israel, que começara como *um só povo* da Aliança («reino de sacerdotes» e «nação santa», segundo Ex 19,6, e desde o êxodo «nação forte e numerosa», segundo Dt 26,5, sendo por isso mesmo detentor de obrigações morais, políticas e religiosas únicas, segundo Nm 23,9; Dt 9,14), tornara-se um *gôy* como os outros, sem a identidade única que lhe advinha do seu culto ao Deus único, acabando ironicamente por perder, a nível político e territorial, o estatuto de “nação” (cf. Dt 18,9; 1 Sm 8,5.20; 2 Rs 17,11.15.33). Cf. R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 172; R.E. CLEMENTS – G.J. BOTTERWECK, «*gôy*», esp. 429.

de Josué, a travessia do Jordão configura a primeira das «maravilhas» que o Senhor vai realizar no meio do povo (3,5), um sinal que servirá para Israel «saber»: *saber* que «o Deus vivo está no meio de nós» (3,10) e *saber* que «assim como estive com Moisés, assim estarei também com [Josué]» (3,7)⁵⁸³. Ao leitor atento não escapará a evidência de que, tanto nestas palavras divinas como nas de Josué, ressoa linguagem idêntica àquela que encontramos entre o Senhor e Moisés na teofania da sarça ardente e no Sinai. Podemos assim concluir que o passo do livro de Josué, ao mesmo tempo que se integra na unidade narrativa «De Chitim a Guilgal» (Js 3-4), na verdade é um texto-charneira que assinala, simultaneamente, o final da viagem do Êxodo e o início da penetração na Terra Prometida⁵⁸⁴. Ele pressupõe a narrativa de uma cadeia de dons divinos a Israel que culminará no dom da terra de Canaã para aí prosseguirem a vida com o Senhor como seu único soberano: o dom da libertação da escravidão no Egito e o dom da sua constituição como povo eleito mediante a Aliança do Sinai (Êxodo); o dom da sua condução através do deserto ao longo de uma geração (Números); o dom da renovação da aliança em Moab (Deuteronomio).

O facto de no âmbito de uma narrativa homogênea – como é a deste início do livro do livro de Josué (Js 1,1-5,12) – se concentrarem referências à Arca da Aliança e aos «sacerdotes que a levavam»⁵⁸⁵ mostra que toda a épica da entrada na Terra e do início da conquista foi um acontecimento essencialmente litúrgico, uma «conquista ritual» miraculosamente desencadeada pela procissão da Arca à cabeça do povo⁵⁸⁶. Esta procissão ascensional da Arca na Terra Prometida inicia-se «hoje» (3,7)⁵⁸⁷ no acontecimento da *descida* ao Jordão (lit. «o que desce») e daí prosseguirá até Jericó (6,1-21), que assinala a primeira conquista numa longa sucessão de guerras contra todos os povos que ocupavam o país. Muito tempo e muitas vicissitudes depois, a procissão da Arca culminará na sua entronização no monte Sião em Jerusalém (2 Sm 6)⁵⁸⁸.

⁵⁸³ Ressoam aqui, tal como no início (Js 1,5), estas palavras de apoio divino ao líder, também dirigidas originariamente a Moisés na cena da sarça (3,12). Josué fica assim colocado numa categoria semelhante a Moisés e, no futuro, apenas igual aos reis David e Josias. A expressão «ficareis a saber» (Js 3,7,9) é só usada em Nm 16,28, onde Moisés assevera que foi o Senhor quem o enviou. O significado do verbo hebraico *yd'* vai desde “comprender” a “ter experiência”; mas, neste texto, relacionado com uma liturgia de aliança, ele traduz um acto de reconhecimento das relações entre o Senhor e Israel. Cf. R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 164.

⁵⁸⁴ Cf. R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 153-181.

⁵⁸⁵ De um total de vinte e seis ocorrências ao longo do livro, a concentração dessas referências à Arca em Js 3-6 é elucidativa: oito delas em Js 3, oito em Js 4, oito em Js 6 (cf. ainda Js 7,6 e 8,33). Um quinto do livro é consagrado à travessia do Jordão e a preparativos para a primeira batalha no oásis de Jericó. Cf. R.G. BOLING, «Joshua», 1003.

⁵⁸⁶ R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 31, que citam a este respeito (p. 63) a tese de M. Noth sobre as fontes de Josué: acredita o célebre Autor alemão que, na base de Js 2-9, estão, em geral, sagas etiológicas ligadas a lugares específicos, tendo como seu ambiente original o santuário de Guilgal (no território de Benjamim); terão sido integradas no livro de Josué durante o exílio.

⁵⁸⁷ Em Js 3,7 ressoa Ex 14,21-22 e 15,8. Como notam R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 159-160, por detrás das numerosas referências cronológicas em Js 3-6 está um núcleo extenso de acontecimentos culturais, de forma que, através da fonte litúrgica subjacente ao texto, comunica-se que «O milagre do Mar Vermelho realiza-se de novo no presente, no culto» (p. 168). Os mesmos Autores salientam (p. 33) que vêm na mesma linha textos proto-apocalípticos como Is 40,3-6, 51,9-11 e 52,7-12, em que se anuncia o retorno do Divino Guerreiro a Sião pela estrada preparada para o retorno, trazendo consigo os cativos que libertou através das suas vitoriosas conquistas. A procissão culmina na celebração do reinado do Senhor.

⁵⁸⁸ Cf. R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 31.

Jesus com o Seu povo, como a Arca entre o povo

A «Arca da Aliança do Senhor» transportada pelos sacerdotes (Js 3,14-17) domina, efectivamente, a cena da travessia do Jordão. Mas, como entender a relação entre, por um lado, a Arca e a figura de Josué, e, por outro, a Arca e os sacerdotes que a transportam? Qual a génese e a importância deste objecto sagrado que o livro de Josué aqui refere pela primeira vez (3,3)? Qual a sua relação com o sacerdócio em Israel? E que significava a sua procissão à frente do povo de Deus, sob a chefia de Josué? A resposta, que a seguir daremos quase que a modo de excursão, irá oportunamente esclarecer a cena evangélica de Mc 1,9.

Antes de localizar e entrar no texto que mais cabalmente responde às questões, cumpre notar que o termo «Arca», não obstante as suas diversas designações no AT⁵⁸⁹, mantém uma relação inequívoca, quer com a Aliança, quer com o sacerdócio levítico, quer ainda com figuras de comando, de entre as quais sobressaem Moisés, Josué e David⁵⁹⁰. Além disso, o texto canónico distingue claramente o ministério de Josué do ministério à Arca levado a cabo pelos sacerdotes levitas no deserto⁵⁹¹; o facto de reservar para o sucessor de Moisés a designação de «ministro [*m^ésārēt*]» de Moisés sublinha isso mesmo (Js 1,1)⁵⁹². É justamente nessa condição que Josué actua desde o início, em particular quando ele acompanha Moisés ao monte de Deus (Ex 24,13) e quando “serve” na tenda do encontro ao longo dos quarenta dias de permanência na presença do Senhor (33,11); esse seu “serviço” à Arca culmina no momento em que, sob o comando de Josué, a Arca entra na Terra⁵⁹³. O texto delimitado por estas duas referências forma a secção de Ex 25-31, a qual se compõe de sete discursos divinos através dos quais Moisés recebe o projecto celeste da construção do Tabernáculo bem como as diversas instruções sobre o culto levítico em Israel⁵⁹⁴. Não sobrestimaremos a importância dessas instruções divinas no âmbito do Pentateuco se salientarmos que tais instruções correspondem ao conteúdo principal da revelação a Moisés no monte Sinai, a qual no final se consignará nas duas tábuas de pedra «escritas pela mão de Deus»; por outro lado, cumpre realçar que, para Moisés e Josué, este encontro face a face com o Senhor de Israel constitui o cume da missão de Moisés e da sua experiência religiosa⁵⁹⁵.

Constituído de sete sequências, o primeiro discurso (25,1-30,10) surge focalizado na sequência central sobre o sacerdote Aarão e os seus descendentes (27,20-28,4) e tem a delimitá-lo a inclusão entre Ex 25,8 («e assim habitarei no meio deles») e Ex 29,45 («e habitarei no meio dos filhos de Israel»). Nesta complexa construção retórica e teológica, cujo sentido se sintetiza na ideia de que a Morada a construir é antes de mais o lugar da morada do

⁵⁸⁹ Tipicamente associado com a noção de “aliança”, o termo “arca” (*’ārôn*, cerca de duzentas ocorrências no AT) praticamente só aparece no Pentateuco e, sobretudo, na História Deuteronomica (oitenta e duas ocorrências). Nos textos poéticos e litúrgicos, as referências à Arca, que representava a presença real do divino, podem ser reconhecidas na menção do nome divino ou de expressões como “morada de Deus”. Cf. C.L. SEOW, «Ark of the Covenant», 386-393.

⁵⁹⁰ Em ambos os casos se afirma a associação à figura de Moisés, dada a sua origem levítica (Ex 2,1) e o facto de haver desempenhado a função sacerdotal (Ex 24). Cf. M.D. REHM, «Levites and Priests», 298.

⁵⁹¹ Cabia-lhes em particular o transporte da Arca, bem como montar e desmontar o Tabernáculo (cf. Dt 10,8; 31,25; 1 Sm 6,15; 2 Sm 15,24).

⁵⁹² Ex 24,13; 33,11; Js 1,1.

⁵⁹³ No seu discurso perante o Sumo-sacerdote em Jerusalém, Estêvão irá referir o serviço de Josué, vinculando-o ao serviço de Moisés à Arca (Act 7,44-45).

⁵⁹⁴ Seguimos aqui de perto a análise e as estimulantes conclusões do recente estudo, elaborado em chave de análise retórica bíblica, de G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*.

⁵⁹⁵ G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 9.

Senhor com o seu povo, as sequências interiores mostram quais as condições concretas em que essa será possível, a saber: o beneplácito do próprio Senhor, que decide tornar-se presente no espaço anicónico deixado aberto por cima da Arca do Testemunho⁵⁹⁶; o povo, representado pelo Sacerdote Aarão, há-de aproximar-se desta presença divina com o mais escrupuloso temor sagrado⁵⁹⁷. Sempre no âmbito desta construção retórica que vinca a estreita relação entre os quatro objectos sagrados através dos quais no Tabernáculo se realiza a proximidade do Senhor ao Seu povo, encontramos na primeira dessas sequências interiores (25,10-40) uma detalhada descrição física dos referidos objectos, dos quais fazem parte:

- a Mesa para os pães «da face» (25,23-30) e do candelabro (25,31-40);
- a Arca (25,10-16) – será em acácia, revestida de ouro, transportável e, sobretudo, servirá como receptáculo para o «Testemunho» que o próprio Senhor vai dar⁵⁹⁸.
- o Propiciatório – em ouro puro, servirá como cobertura da Arca⁵⁹⁹ e, também em ouro puro, os Querubins figurarão incorporados no Propiciatório e colocados em posição simétrica⁶⁰⁰.

No centro desta composição surge a chave de interpretação. Trata-se de 25,22, em que se salienta que o Senhor manifesta a Moisés a Sua vontade de fazer-se presente a Israel desde a Arca «por entre os dois Querubins» sobre o Propiciatório. É pois desde a Arca com o seu Propiciatório que o Senhor vai doravante comunicar a Moisés as suas ordens aos israelitas. Esta palavra de Deus a Israel é comunicada através da mediação de Moisés e provém desde o centro do dispositivo cultural que é o espaço deixado vazio entre os Querubins⁶⁰¹.

Para os nossos propósitos importa salientar que a Arca da Aliança é o primeiro objecto a ser descrito pela redacção do autor Sacerdotal em Ex 25-31. Embora a Arca receba o seu significado (funcional) daquilo que é “colocado” dentro dela, a sua descrição salienta, metonimicamente, que a Arca representa o trono de Deus, soberano de Israel, e serve de receptáculo das Tábuas que testemunham a Aliança concluída com o povo, ao mesmo tempo que certificam a fidelidade do Senhor e a sua presença no meio do povo, guiando-o quer através do Seu representante (que acede à presença da Arca), quer mediante ocasionais e intermitentes teofanias. Em virtude desta ligação entre a Arca da Aliança e a presença do Senhor, pode-se afirmar que onde está a Arca aí está o Senhor. A Arca, objecto mais santo da Morada, surge portanto literariamente caracterizada em conexão com os temas da Aliança e com a proximidade providente do Senhor ao Seu povo.

Em posição simétrica à da descrição da Arca encontra-se a sequência que descreve as vestes de Aarão e dos seus filhos (Ex 28,5-43). Através dessa descrição das vestes sacerdotais enuncia-se uma teologia do sacerdócio centrada na função do sacerdote Aarão. É ele que, em certa medida, representa o correspondente à Morada; as suas vestes têm analogias com a

⁵⁹⁶ Ex 25,10-39 (B) e 28,5-43 (B’); 26,1-27,19 (C) e 29,1-35 (C’).

⁵⁹⁷ G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 228.

⁵⁹⁸ R. DE VAUX, *Ancient Israel*, 297-302, considera que a função do complexo Arca-Propiciatório terá sido idêntica, i.e., ser o trono de Deus. Na mesma linha, aparentemente, G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 82.

⁵⁹⁹ Tinha por função cobrir a Arca e ser instrumento para os ritos expiatórios do dia da expiação (Lv 16,1-29).

⁶⁰⁰ Unidos ao Propiciatório e à Arca, os Querubins, cumprem a função de guardar e venerar/servir o trono de Deus. Cf. G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 84-86.

⁶⁰¹ Cf. G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 100-101.

Morada⁶⁰². Com estes elementos se adivinha a fecundidade de uma comparação entre as duas sequências simétricas (Ex 25,10-40; 28,5-43)⁶⁰³, no quadro geral de uma subsecção toda estruturada e centrada na actividade cultural (Ex 25,1-30,10)⁶⁰⁴. Limitamo-nos aqui a notar que as vestes de Aarão exprimem a sua função de «correlativo da Morada»⁶⁰⁵: com efeito, à semelhança dos quatro objectos mais importantes da Morada, também as vestes do sacerdote contêm elementos em «ouro puro» (peitoral e diadema). No centro de ambas as sequências, a afirmação de que o fim dos objectos descritos é o de estabelecer uma mediação através da qual a palavra do Senhor possa ser dirigida ao povo⁶⁰⁶. Por meio desta estruturação centrada na actividade cultural, o santuário e a própria Arca da Aliança estão em relação com o culto, mas quem surge em primeiro plano são os actos de culto e os seus protagonistas; no centro está, portanto, não o objecto mais sagrado (Arca, com seu espaço vazio do qual o Senhor dirige a palavra a Moisés), mas a designação, pelo nome, dos sacerdotes (28,1) que executam os ritos diários. O sacerdote israelita, longe de configurar um mero funcionário do culto à divindade, é aqui instituído em função de um grupo humano no quadro da teologia da Aliança. Ele é um elemento fulcral da estrutura que, através do culto, permite o encontro entre o Senhor e o seu povo. Por meio do sacerdote é o povo inteiro que se aproxima do seu Deus para escutar as suas ordens e prescrições, comunicadas pelo próprio sacerdote. Representante de Deus perante o povo, o sacerdote é, simultaneamente, representante do povo perante o Senhor.

Em síntese, o paralelismo entre a Morada e o sacerdote exprime a teologia da Aliança⁶⁰⁷. O nexó fundamental entre a Morada e o Sacerdote é pois a comum referência ao tema da palavra, inserida no contexto da Aliança: o Senhor manifesta-se por sobre a Arca que contém o documento escrito da Aliança, e fá-lo no intuito de dirigir a Sua palavra aos filhos de Israel; o Sacerdote Aarão, envergando o peitoral do juízo e os instrumentos oraculares, encontra-se na presença do Senhor como mediador da Sua palavra para Israel. O encontro entre o Senhor e o Seu povo tem pois como instrumento fundamental a palavra, por Ele manifestada no contexto da Aliança, e fundamental para interpretar e dirigir a vida do povo e a sua relação com Deus.

4. INTERPRETAÇÃO

Como Moisés, Jesus sai ao encontro do Seu povo

Chegou longe, às franjas da remota Galileia dos gentios, a «voz do que brada no deserto», uma voz que, na obscura Nazaré, foi interceptada por um indivíduo que logo se pôs a caminho do Jordão. O protagonista do evangelho irrompe na história da salvação sozinho, em silêncio, e num quadro de acção focalizado na Sua humanidade, consubstanciada no Seu nome e na origem galilaica.

⁶⁰² Particularmente elucidativo o facto de, na veste do Sumo-Sacerdote, o *Efod* tornar presente Israel perante o Senhor. Os *'ûrim* e os *tummim*, objectos oraculares análogos às Tábuas da Lei, ao mesmo tempo que simbolizam o juízo de Deus, indicam que a função última do culto reside no facto de o povo poder ser conduzido por esse juízo, mediante o sacerdote Aarão. Cf. G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 179-181.

⁶⁰³ Através do verbo «pôr» entram em relação o «testemunho» colocado dentro da Arca (25,16), o «pão da face» colocado sobre a Mesa do Tabernáculo (25,30), e os *'ûrim* e *tummim* colocados sobre o peito do Sacerdote (28,30).

⁶⁰⁴ G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 231.

⁶⁰⁵ G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 234; cf. 179.

⁶⁰⁶ G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 234; cf. 205.

⁶⁰⁷ G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 234-235.

A primeira acção do Nazareno é a de *sair* da Sua terra e pôr-se a *caminho* do Jordão. Ressoa aqui o momento inicial do êxodo, em que Moisés deixou o ambiente áulico do Egipto, onde era tratado «como um filho» (Ex 2,10), e «*saiu* para os seus irmãos, os filhos de Israel» que viviam oprimidos pela escravidão (2,11). Também Jesus deixa a Sua casa para descer ao encontro da multidão oprimida pelos seus pecados (Mc 1,5). Saindo da «sua pátria», onde era conhecido (Mc 6,1.4), Ele «deixa tudo» para trás (10,29): a profissão que Lhe garantia o sustento (6,3), bem como todas as relações de parentesco, que incluem Sua mãe «Maria», seus irmãos «Tiago, José, Judas e Simão», e «suas irmãs» (6,3).

Da parte de Jesus em relação à Sua família carnal e ao ciclo de vida aí umbilicado, a iniciativa de partir supõe uma certa ruptura publicamente assumida. O subsequente ministério na Galileia (1,14; 16,7) e, sobretudo, o regresso a Nazaré (6,1-6) vão mostrar que Jesus partira para abraçar uma vida nova, uma missão que O conduzirá novamente até junto dos Seus, mesmo que os Seus O incompreendam (cf. 3,21) e acabem por rejeitar (6,4). Nesse Seu regresso a Nazaré, Jesus é um homem radicalmente transformado, porquanto vai ao encontro dos Seus na qualidade de «profeta» (6,4) e acompanhado pelos «Seus discípulos» (6,1). Como tal, é Ele o exemplo vivo de que «não há ninguém que tenha deixado casa, irmãos, irmãs, mãe [...] por causa do Evangelho, que não venha a receber cem vezes mais, agora neste tempo, em casas, irmãos e irmãs, mães» (10,29-30). Decisivo para esse alargamento e redefinição das relações familiares é, simplesmente, «fazer a vontade de Deus» (3,35). Por outras palavras, a nova família de Jesus, que sobreviverá com a proclamação do evangelho de Deus, será uma (nova) criação de Deus e subsistirá na medida em que os seus membros centrarem nEle a sua vida⁶⁰⁸.

No Jordão o cumprimento do Êxodo: considerações canónico-teológicas

Esta irrupção do Nazareno na história da salvação à *maneira de Moisés e do início do êxodo* articula-se, também, com o momento *final de Moisés e do êxodo*, narrado no final do Deuterónimo e no início do livro de Josué. Com efeito, depois de conduzir o seu povo para fora do Egipto e de o guiar através do deserto, Moisés morre aquém do rio Jordão, no limiar da Terra Prometida. Por outras palavras, à hora da morte de Moisés, estava ainda por cumprir a outra metade da missão que, no episódio da sarça-ardente, o Senhor Lhe confiara: «conduzir [Israel] para fora [do Egipto] para introduzi-los numa terra boa» (Ex 3,8; cf. Dt 26,8-10). Caberá a Josué, o auxiliar e sucessor de Moisés, conduzir a nova geração dos filhos de Israel na travessia do Jordão rumo à conquista da terra. No entanto, como perspicazmente observa N. Lohfink, Josué só é sucessor de Moisés para levar ao cumprimento o encargo único e exclusivo de Moisés, de que reiteradamente falam o Deuterónimo e o livro de Josué: conquistar a terra e reparti-la pelas tribos de Israel⁶⁰⁹. Estava em jogo a realização cabal do projecto divino para Israel, que só Moisés – o primeiro e o maior de todos os profetas de Israel, com quem o Senhor conversava face a face (Dt 34,10-12) – devia ter levado a cabo: o milagre de alcançar a terra que o Senhor dava ao Seu povo. Moisés, porém, não atravessa o Jordão; e o mesmo sucedera com a geração inteira do êxodo. Esta fractura na existência de Moisés e nos

⁶⁰⁸ À semelhança do que afirmamos, observa S.P. AHEARNE-KROLL, «Who Are My Mother and My Brothers?», 11 e 18-19, que Jesus não preconiza o corte de relações familiares como condição necessária ao ingresso na Sua família escatológica. O Autor acrescenta que tal corte, a acontecer, é uma das consequências possíveis do seguimento de Jesus.

⁶⁰⁹ N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*, 14.

inícios da história de Israel como nação era consequência directa do poder do pecado, e reflecte uma misteriosa solidariedade na culpa e na incredulidade (Dt 1,32.37).

A morte prematura de Moisés nas vésperas do cumprimento da promessa tem uma importância tal que, tanto no plano literário como no teológico, ela condiciona a estrutura fundamental do cânone bíblico no seu todo e, em consequência disso, influencia também, e de forma radical, toda a existência judaico-cristã⁶¹⁰. No plano literário, a Torá narra uma proto-história que, surpreendentemente, se interrompe no Jordão; ou seja, da acção divina em que Deus criou o Seu povo – o êxodo – a Torá contém apenas a primeira metade. Da outra metade ocupa-se o resto do cânone bíblico, sem solução de continuidade com a Torá⁶¹¹. No plano teológico, esta segunda metade do êxodo, que a Torá apenas apresenta como projecto e promessa, surge comentada no resto do cânone de forma “polifónica” e com diversas alternativas. Uma delas é a do bloco literário encabeçado no cânone pelo livro de Josué – os Livros Históricos ou Profetas Anteriores (Js – 2Re) – onde o Deuteronomista mostra que a história da conquista e posse da terra levada a cabo por Josué redundava num fracasso, porquanto, no final da obra deuteronomística (1-2 Reis), Israel encontra-se novamente fora da sua terra, exilado⁶¹². O que atesta uma consciência clara de que, mesmo vivendo ou tendo vivido na sua terra, Israel comunga de certo modo o destino de Moisés, que morre sem atravessar o Jordão e sem receber o dom divino da terra.

Tal é a situação permanente de escuta em que a sinagoga se coloca perante os livros sagrados, uma situação de escuta que não difere daquela em que se encontra o auditório de Mc 1,9. Ao seleccionar a descida de Jesus de Nazaré ao Jordão como Sua primeira acção histórico-salvífica e ao colocá-la no centro do “início do evangelho”, o evangelista está a vincar que a sua versão da história de Jesus se articula primordialmente com o êxodo, interrompido nas margens do Jordão por morte de Moisés e em consequência do pecado colectivo de Israel. Nesse limiar histórico e geográfico de Israel, onde apareceu João Baptista a cumprir a sua missão profética e sacerdotal de preparar Israel para a iminente vinda do Senhor, justamente aí se assinala o início histórico do acontecimento-Jesus, o ponto de partida da Sua peregrinação terrena desde as profundezas da terra até às alturas da cidade santa de Jerusalém, onde, qual nova Arca reentronizada e reveladora da autocomunicação divina ao Seu povo, irá revelar (já não a partir do espaço vago entre os dois querubins por cima da Arca) a nova face da divina Presença e do Seu exorbitante perdão aos pecadores. Esse ponto de partida, que é a pessoa de Jesus a caminho do Seu povo penitente reunido no Jordão, como que compendia todas as vicissitudes de Israel desde o êxodo até esse momento.

Em que sentido se poderá entender a iminente consumação do êxodo que se prefigura na descida de Jesus ao Jordão? Partindo da intertextualidade com Js 3-4 e da homonímia entre o tipo e o antitipo (i.e. Josué/Jesus), será uma consumação à maneira da que alcançou Josué, i.e. uma conquista com a consequente expulsão e submissão de povos estrangeiros? Para saber a

⁶¹⁰ Como demonstra, de forma profunda e persuasiva, N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*, 15-30.

⁶¹¹ Neste ponto, N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*, 17-24, mostra as ligações “canónicas” entre o derradeiro capítulo da Torá (Dt 34) e o início dos grandes blocos literários do AT (Js 1 e 2 Rs 22-23; Is 1 e Ml 4; Sl 1-2 e Sl 146-150). No tocante às relações entre os blocos literários posteriores à Torá, sublinha o Autor que, em contrapartida, «o cânone não é linear» (p. 22).

⁶¹² Analogamente, a forma final do *corpus* profético (e, em particular, Ez 20), afirma que Israel vive no limiar da terra, avistando-a de fora, pelo que a verdadeira entrada na terra é um acontecimento futuro. Cf. N. LOHFINK, *All'ombra delle tue ali*, 17-21. Cf. também, 99-100 (no cap. «Conquista della terra o ritorno in patria? In che modo si affronta oggi la lettura del libro di Giosuè»)

resposta, o auditório de Marcos terá de prosseguir caminho com Jesus no evangelho. De qualquer modo, o mesmo auditório já sabe que, se o sucessor de Moisés é o primeiro a quem se deve aplicar a profecia moisaica de que o Senhor suscitará um «profeta como Moisés» em cuja boca o Senhor porá as Suas palavras (Dt 18,15.18) e se o seu retrato bíblico o caracteriza como «salvador» de Israel, o certo é que, com o tempo, a obra de Josué acabou por se revelar caduca: a sucessiva história de Israel, e designadamente a que culmina no Segundo Livro dos Reis, mostra de que modo o povo da Aliança foi deitando a perder o dom da terra e a relação com o Senhor assinalada pelo carácter *imediato* da fé e mediada unicamente pelo “profeta”⁶¹³. Por outras palavras, se o Baptista é de certo modo figura moisaica e eliânica, e se Jesus vem ao encontro dele, será que o Nazareno homónimo de Josué é profeta à maneira do sucessor de Moisés? Será ele o profeta escatológico como Moisés, prometido por Deus, aquele que definitivamente libertará o Seu povo da escravidão e o reconduzirá ao serviço do Deus vivo⁶¹⁴?

Os silêncios do texto são reveladores de que, desde o início do evangelho, no centro das preocupações do evangelista está o enigma da identidade de Jesus, um ponto de que se ocupam explicitamente os restantes passos deste início do Evangelho⁶¹⁵. Entretanto, um primeiro sinal sobre a identidade de Jesus está dado, com o Seu nome e os seus primeiros passos: o Nazareno entra na história como profeta moisaico que vai ao encontro de João Baptista, o profeta eliânico.

Jesus e João face a face

A acção de sair da Sua pátria e pôr-se a caminho do Jordão culmina, num segundo momento, no gesto ritual de se submeter ao baptismo de João. O auditório atento reconhecerá aqui dois aspectos: um que decorre do intratexto (Mc 1,4-5), e outro do intertexto (Js 3-4). Por um lado, na medida em que também Ele é baptizado no Jordão, o Nazareno fica doravante com o Seu destino ligado ao ministério do Seu precursor e à multidão penitente da Judeia e Jerusalém; por outro, à luz da cena bíblica da travessia do Jordão (Js 3-4), o gesto de Jesus adquire uma ulterior profundidade. Começemos por evidenciá-la.

Analogamente à solene travessia do Jordão descrita em Josué como um acto litúrgico que inaugura um *novo* ciclo (cf. Js 4,19), o baptismo de Jesus insinua o início ritual de um *novo* período na história da salvação: o período escatológico da consumação do êxodo e da passagem definitiva para uma *nova* vida. Com efeito, no momento em que é mergulhado no Jordão, Jesus actualiza de certo modo o momento em que a Arca da Aliança se deteve dentro do Jordão abrindo a Israel passagem segura para a terra prometida⁶¹⁶. Neste Nazareno imerso no Jordão está (literalmente) presente o “Senhor que salva”, e, embora a Sua presença no meio do Seu povo seja ainda desconhecida da multidão, ela não é mais uma presença invisível e mediada, como nos tempos de Josué e da Arca da Aliança, em que pontificava a instituição sacerdotal. A perspectiva de Marcos é pois a de que, na pessoa humana de Jesus de Nazaré recomeça a

⁶¹³ E não por um aparelho de estado, como sucede «em todas as nações» (1 Sm 8,5), conforme nota N. LOHFINK, in *All'ombra delle tue ali*, 100 (cap. «Conquista della terra o ritorno in patria? In che modo si affronta oggi la lettura del libro di Giosuè»).

⁶¹⁴ Cf. Standaert 85-87. Na p. 52, o Autor recorda a importância messiânica do célebre oráculo de Dt 18,15.18, designadamente, em discursos protocristãos como os de Pedro e Estêvão (Act 3,22; 7,37).

⁶¹⁵ Conforme escreve P. BOVATI, «Il centro assente», 118, o centro do texto, longe de ser «um buraco negro da interpretação», corresponde antes ao «não dito» que abre ao intérprete o seu espaço de liberdade.

⁶¹⁶ Esse momento ficou assinalado com a erecção de doze pedras como «memorial perene» para as gerações futuras dos filhos de Israel (Js 4,4-8).

novíssima procissão ascensional do Senhor à frente do Seu povo, rumo à Sua entronização definitiva em Jerusalém. É a perspectiva crente de quem vê em Jesus o começo dos tempos messiânicos, centrados na pessoa de um Nazareno que veio fazer caminho com o povo de Deus. A avaliar pela realidade conhecida da Palestina do século I, a esperança que O circunda é que Ele conduza uma luta sem tréguas contra os inimigos de Israel, por forma a que cada membro de Israel possa finalmente disfrutar do *šālôm* proveniente de uma vida centrada no serviço ao Deus único. Para tanto, as únicas credenciais que Jesus apresenta no momento em que entra na história são apenas duas, ambas estritamente humanas, a saber:

– *o próprio nome, Jesus*, nome que por si mesmo augura a chegada de uma “salvação” com a marca “de Deus”, em vez de uma salvação “de homens”, alcançada pela força das armas ou de alianças com as potências deste mundo. Uma salvação meramente “humana” sempre se revelara fatal para Israel, como bem ilustram, quer o capítulo da “história da salvação” inaugurado pelo homónimo predecessor de Jesus, quer a história mais recente da Palestina do século I, onde a “salvação” propugnada por émulos de Josué, como os movimentos messiânicos de zelotas e outros insurrectos anti-romanos, redundou em formas terríveis de opressão e aniquilamento de Israel na sua própria terra e, no final, no arrasamento de Jerusalém e do seu Templo (em 70 d.C.)⁶¹⁷;

– *a Sua origem*, em lugar tão obscuro (Nazaré) quanto suspeito de convívio impuro com os gentios (Galileia). Pondo-se também ele a caminho do Jordão, o Nazareno responde à pregação do novo Elias e, tal como outrora o sírio Naamã, também ele se submete ao rito preconizado pelo profeta: um êxodo simbólico para fora da sua terra rumo ao Jordão, em vista de uma comunhão na purificação radical do Seu povo. Sendo Jesus *o único* galileu em foco nesta descida ao Jordão, onde se reunira *a multidão* penitente de Judá e Jerusalém, a Sua proveniência *única* surge em contraste evidente com a da *multidão*. Em contraste com o baptismo da multidão, salienta-se a omissão de uma confissão dos pecados e a total submersão dentro do Jordão, em cujas águas a multidão ritualmente depusera o seu pecado. O auditório do evangelho é levado a concluir que o Nazareno é o único Israelita sem pecado. Oriundo da “Galileia das nações”, Jesus apresenta-se junto do Seu povo penitente reunido em torno de João, personificando de certo modo *todos* os baptizados impedidos de comparecerem neste reinício da história da salvação. Neste galileu que, à semelhança de *todo* o povo penitente, é mergulhado de corpo inteiro nas águas que de certa forma acolheram os pecados de Israel, nEle, que mostra não ter qualquer convívio com o pecado, é que se concentra o Israel *já* purificado. Não é pois para receber mais um “baptismo de arrependimento dos pecados” que Jesus desce ao Jordão; é antes em total solidariedade de destino com o povo de Deus que Ele se entrega a uma morte momentânea, e morte ritual por enquanto, no lugar mais fundo da terra – as águas do “rio que desce” para o Mar Morto. Nestas águas “mortas” do limiar da vida nova e nesta Sua imersão ritual no pecado, o Nazareno é representante *único* de *todos*, enquanto toma sobre Si os pecados da multidão.

Os dois únicos protagonistas são as testemunhas únicas do baptismo de Jesus no Jordão e do mistério que sobre Ele paira. No silêncio deste que é o único face a face de João com Jesus reportado no evangelho, transparece o significado profundo de uma passagem de testemunho rica de ressonâncias bíblicas: vêm à memória Moisés/Josué, Elias/Eliseu. Aos pés de João cruzam-se os caminhos de um povo pecador e também o caminho dAquele que, mesmo sem

⁶¹⁷ Cf. M. HENGEL, *The Zealots*, 271-272; C. BROWN, «What was John the Baptist Doing?», 48.

ter pecado, veio ao encontro do Baptista como membro *único* de um povo penitente à espera do Senhor-que-vem. Também para João Baptista este não é mais um baptismo: é antes o culminar de todo o seu ministério preparatório, assinalado de modo particular pela plena eficácia da sua palavra profética. Eficácia do anúncio da urgência de se *voltarem* de novo para o Senhor – e Israel inteiro saiu ao seu encontro! Eficácia, também, da profecia de que estava iminente a vinda de um mais forte do que João – e a profecia cumpriu-se, com a chegada do Nazareno sem pecado! Doravante, é Ele quem deve crescer, e João diminuir (cf. Jo 3,30). Pode estar para breve o final da carreira terrestre do Precursor, como de facto a narrativa vai salientar (Mc 1,14). Mas isso não implica, de modo algum, que caducou a validade daquela pregação profética – sobre o arrependimento urgente dos pecados, sobre a vinda iminente do Senhor – de que João Baptista é o mais eficaz arauto até Jesus. Com efeito, na primeira linha do querigma de Jesus (1,15) e dos seus discípulos (6,12) estará o apelo veemente ao arrependimento e à conversão.

À luz, pois, das profecias – as da Escritura (2b-3) e a de João (7b-8) – o leitor cai na conta da profunda complementaridade entre os protagonistas, da sua relação indissociável *ab initio*, relação da qual ambos se mostram cientes. Nas vestes de profeta e precursor, João interpreta a sua relação específica para com o povo pecador e para com Aquele que «está a chegar», e fá-lo na esteira da profecia bíblica (1,2-3). Declara-se definido por uma relação entre sujeitos incomparáveis: na vinda de «o mais forte do que eu» descobre João o seu Senhor. E, enquanto ministro de um rito sacerdotal que visa a purificação de um povo impuro para a vinda do Senhor, João personifica a verdadeira mediação escatológica: entre a figura e a realidade, o Antigo e o Novo, o povo pecador e o seu Senhor Santo, um Senhor que caminha a passos largos *para estar com* o Seu povo (3b; 7b). Esta relação servo-Senhor não deixa de ser, no entanto, uma relação *de face a face* (2b) entre um e Outro: sendo *um* o precursor-servo e amigo do Noivo, e *Outro* o Senhor, o Messias-Noivo que vem *na pessoa* de Jesus de Nazaré ao encontro de Israel⁶¹⁸. Amanhecendo o *novo* nos tempos do *antigo*, doravante a presença rende a figura, um conduz ao Outro. E, no entanto, na serena sincronia do *mesmo* texto, afirma-se a continuidade de *um só* desígnio, o do Deus único que criou e sustenta o mundo, que Se revelou através da palavra dos profetas e que, no fim dos tempos, vem ao encontro do Seu povo para o resgatar e Se lhe unir em comunhão perpétua.

⁶¹⁸ πρόσωπον, Mc 1,2b. Cf. M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti?*, 192-198.

CAPÍTULO IV
QUARTO PASSO

Jesus é o Ungido com o Espírito, o Filho Amado de Deus (1,10-13)

1. TEXTO

¹⁰καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν· ¹¹καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν·

σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

¹²Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. ¹³καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

¹⁰E imediatamente, subindo da água, [Jesus] viu rasgados os céus e o Espírito como pomba descendo sobre Ele. ¹¹E uma voz surgiu dos Céus:

«Tu [é que] és o meu filho, o amado; [é] em Ti [que] tenho posto o meu agrado!».

¹²Mas logo o Espírito O expulsa para o deserto. ¹³E estava, no deserto, quarenta dias a ser tentado pelo Satanás. Também estava com as bestas, mas os anjos serviam-nO.

1.1 CRÍTICA TEXTUAL

ἐκ τοῦ ὕδατος (10a)

A substituição de ἐκ por ἀπό, em diversos testemunhos da tradição textual, pode dever-se a uma harmonização com o paralelo sinóptico (Mt 3,16)⁶¹⁹.

σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς (10b)

Na introdução à teofania (10b), alguns copistas, confrontados com a descrição apocalíptica dos céus a «rasgarem-se», optam por harmonizar com os paralelos sinópticos (Mt 3,16: ἠνεώχθησαν, «abriram-se»; Lc 3,21: ἀνεωχθῆναι, «abriu-se»)⁶²⁰. Deste modo, a expressão dura σχιζομένους (literalmente: «rasgando-se») fica suavizada mediante a forma verbal ἠνοιγμένους («abrindo-se»), que, além de mais sinóptica, é também menos apocalíptica⁶²¹.

⁶¹⁹ A f¹ 1996. 1342. 1506. [E F H Δ 205. 700. 1424] 91c. Cf. K. ALAND, *Synopsis*, 26.

⁶²⁰ Os copistas em causa são sobretudo da tradição “Ocidental” (D itt) e da versão georgiana (geo).

⁶²¹ Trevijano-Etcheverría, 138, acrescenta: «Se a correção remontar ao s. II ou III, ela procura reagir contra a compreensão mítica do gnosticismo». É nesta mesma linha de argumentação que o Autor elabora uma argumentação relativa aos problemas textuais de Mc 1,10 que se vão seguir.

καταβαῖνον εἰς αὐτόν (10d)

Surgem dois problemas textuais neste membro. O primeiro, atestado pelo códice Sinaítico⁶²², consiste no acrescento de καὶ μένον («e permanecia [n'Ele]») a seguir a καταβαῖνον. O verbo μένω, tipicamente joanino, comparece no lugar paralelo do quarto evangelho (Jo 1,33). Não restam dúvidas, pois, sobre a intenção harmonizante.

A variante mais importante é, contudo, a substituição de εἰς («para/sobre») por ἐπ'[αὐτόν] («sobre») em diversas testemunhas antigas⁶²³. Atestada pelos outros evangelhos (Mt 3,16; Lc 3,32; Jo 1,32), a lição em causa, além de se harmonizar com a lição (mais clarificadora) dos outros evangelistas, mostra-se também sensível à dificuldade que iria ser suscitada posteriormente por certas interpretações heréticas⁶²⁴. A lição que seguimos é suportada por linhas de tradição textual diversas entre si⁶²⁵.

φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν (11a)

São três as variantes da tradição textual: 1. φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν («uma voz surgiu dos Céus») ⁶²⁶, 2. ἐκ τῶν οὐρανῶν (dos Céus) ⁶²⁷, 3. φωνή... ἠκούσθη («uma voz ... se ouviu») ⁶²⁸. Escassamente atestada, a terceira variante é aqui descartada, porquanto ela representa a tentativa de melhorar as outras variantes mediante uma interpretação do sentido de uma lição original na qual a voz celeste não ressoa – Mc 1,10b introduz a teofania através do verbo da visão, εἶδεν, «viu!» – nem é ouvida. A segunda variante, atraente enquanto *lectio brevior* passível de explicar as outras duas lições, é provavelmente influenciada pelo paralelo sinóptico (Mt 3,17) ⁶²⁹. A primeira lição, atestada por numerosas testemunhas antigas e entre si independentes, configura uma proposição normal, seja no contexto do passo (Mc 1,11-13), seja no estilo de Marcos (cf. 9,7). Por esta ordem de razões, a lição longa da primeira variante é, provavelmente, a original ⁶³⁰.

ἐν σοὶ εὐδόκησα (11c)

Como lição alternativa do conteúdo da declaração divina, diversas testemunhas lêem ἐν ᾧ εὐδόκησα («no qual...») ⁶³¹. Em última análise, esta variante coincide com a profecia de Is 42,1

⁶²² Também por (W) 33 *pc* lat bo^{pl}, e por Orígenes. O concordismo (com o texto paralelo de Jo 1,32, neste caso) é particularmente evidente no códice W: καταβαῖνον ἀπὸ οὐρανοῦ ὡσεὶ περιστερὰν καὶ μένον [«descida do céu como uma pomba e permanecia»]. Cf. Trevijano-Etcheverría, 138.

⁶²³ ✠ A L W Θ f¹³ 33 91^l sy Or. A lição que seguimos é suportada por B D f¹³ 2427 *pc*.

⁶²⁴ A amplitude desta correcção explica-se pelo facto de ebionitas e gnósticos coincidirem na sua predilecção pela lição εἰς αὐτόν («para/sobre ele»). Esta mesma lição serve de apoio à interpretação adopcionista e à elucubração mítica sobre a descida do ser divino (o Cristo superior) que, no momento do baptismo, entrara em Jesus, separando assim “Jesus” do “Cristo”. Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo*, 268, cit. por Trevijano-Etcheverría, 138; Veja-se também: B.D. EHRMAN, *Orthodox Corruption of Scripture*, 141-143, cit. por Collins, 134.

⁶²⁵ B D f¹³ 2427 *pc* 91^l lat sy co

⁶²⁶ ✠ A B L (W) f^{1,13} 33. 2427

⁶²⁷ ✠* D ff² t

⁶²⁸ Θ 28. 565 *pc*

⁶²⁹ Cf. Metzger, 63; A.M. BUSCEMI, «Critica Textus», 76;

⁶³⁰ Descartada por Trevijano-Etcheverría, 151 (que prefere a *lectio brevior* da segunda variante), é esta a lição de NA²⁷ e, recentemente, também a de Collins, 134.

⁶³¹ A W 1006. 1506 /E F H 579. 1424) 91^l aur b (d) sy hmg co

(LXX) aludida nesta instância, e reproduzida nesses termos em um dos paralelos sinópticos (Mt 3,17).

τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον (12-13a)

A tradição textual apresenta variantes de sinal contrário em relação a τὸ πνεῦμα («o Espírito») e a ἐν τῇ ἐρήμῳ («no deserto»). No primeiro caso, acrescenta-se τὸ ἅγιον («Santo») e, no segundo caso, ora se abrevia, ora se expande a expressão ἐν τῇ ἐρήμῳ misturando-a com a correção introduzida pela primeira variante⁶³². Quanto ao primeiro caso, a lição mais longa (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, «o Espírito Santo») unicamente atestada pelo códice de Beza, traduz uma possível intenção de harmonizar, quer com o paralelo lucano (Lc 4,1), quer com a maior parte das referências ao Espírito Santo em Marcos⁶³³. Enquanto referência ao Espírito Santo, a *lectio brevior* e *lectio difficilior* que é τὸ πνεῦμα («o Espírito») só comparece neste passo de Marcos (1,10.12). Quanto ao segundo caso, nota-se na primeira variante a intenção de corrigir a repetição da referência ao deserto, ao passo que a segunda variante vem expandir a primeira variante. A nossa opção, além de bem atestada pela tradição textual, encontra justificção, também, através da análise retórica do tipo de composição (concêntrica) formada pela segunda parte (12-13) do quarto passo (10-13).

τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ (13b)

Uma parte da tradição textual acrescenta καὶ τεσσαράκοντα νύκτας («e quarenta noites»)⁶³⁴ a seguir à *lectio brevior* atestada pela maioria: τεσσαράκοντα ἡμέρας («quarenta dias»). Por outro lado, algumas testemunhas de importância secundária preferem ler διαβόλου a σατανᾶ⁶³⁵. Nota-se, em ambos os casos, a tendência a harmonizar o (extremamente sucinto) texto original de Marcos com os (muito mais prolixos) paralelos sinópticos (cf. Mt 4,1; Lc 4,2).

καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ (13d)

O termo οἱ ἄγγελοι («os anjos») não comparece em algumas testemunhas antigas. A partir da lição daqui resultante, poderíamos ser levados a inferir a intenção de colocar as feras (em vez dos anjos) a servirem Jesus, evocando possivelmente o *topos* escatológico (e apocalíptico) de uma restauração da harmonia original (cf. p.e. Is 11,6-8)⁶³⁶.

⁶³² A abreviação para ἐκεῖ («ali») é atestada por *f*¹ 69.205. 565. 700. 1424. 2542 *al sy*^s; por sua vez, a variante longa ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ é testemunhada por W Θ^l 1506 *sy*^{p,h}.

⁶³³ Mc 1,8; 3,29; 12,36; 13,11 – lições todas bem atestadas (tal como a lição τὸ πνεῦμα em 1,10). Em rigor, o argumento do paralelo lucano (defendido p.e. por Trevijano-Etcheverría, 171) não é sustentável, se notarmos que no início do paralelo lucano sobre as tentações (Lc 4,1) aparecem duas referências ao Espírito: na primeira, Jesus aparece «cheio do Espírito Santo» (πλήρης πνεύματος ἁγίου, 1a), ao passo que na segunda diz-se que o mesmo Jesus «era conduzido pelo Espírito [ἐν τῷ πνεύματι] ao deserto» (1c). Bem atestada pela tradição textual, esta segunda referência, que omite ἁγίου tal como no texto de Marcos, é que constitui o lugar paralelo de Mc 1,12.

⁶³⁴ L 33. 579. 892 *pc lat sy*^{hmg}; Eus. No mesmo sentido lê *f*¹³, embora invertendo a ordem das palavras para καὶ νύκτας τεσσαράκοντα [«e quarenta noites»].

⁶³⁵ Θ 892. 2542. *pc*

⁶³⁶ Cf. Trevijano-Etcheverría, 171.

1.2 ASPECTOS GRAMATICAIS

καὶ εὐθύς (10a.12)

Típico do estilo paratático de Marcos, o uso da conjunção *καὶ* vai intensificar-se em 10-13⁶³⁷. Veremos ao longo destas observações gramaticais que a sua utilização no início das frases nem sempre implica igual valor semântico, e veremos também que isso decorre, quer do contexto narrativo, quer da sua integração em determinadas locuções. É o caso, também, da locução *καὶ εὐθύς*⁶³⁸. Unidas à partícula *καὶ* («e/mas») encontramos as primeiras duas ocorrências do advérbio *εὐθύς* («imediatamente/logo») – essa outra «típica partícula marcana que, não raro, conecta episódios claramente distintos»⁶³⁹. Todavia, conforme afirma Juan Mateos, no seu estudo exaustivo sobre o uso deste advérbio em Marcos, «*εὐθύς*, e os seus equivalentes em línguas modernas, não tem um significado absoluto e uniforme; denota sempre imediatez, só que variável, consoante lha permite o vínculo que for possível estabelecer entre as acções que [este termo] conecta»⁶⁴⁰. Aplicado à locução *καὶ εὐθύς* em Mc 1,10a e 12, significa isto que, nem a proximidade entre ambas as ocorrências da locução, nem o facto de elas surgirem no início da respectiva frase, garantem que a respectiva função sintáctica e o respectivo significado sejam idênticos. As seguintes observações de carácter gramatical e narrativo corroboram a nossa hipótese de haver, em 10a e em 12, dois sentidos distintos de *καὶ εὐθύς*.

Tal como sucede com muitos outros advérbios, também *εὐθύς* é, a nível etimológico, a forma adverbial de um adjectivo: *εὐθύς* / *εὐθεία* / *εὐθύ* (à letra: «direito / directo / recto») ⁶⁴¹. Justamente como adjectivo é que o termo comparece na citação bíblica inaugural – literalmente: «fazei *direitas* [*εὐθείας*] as veredas [do Senhor]» (3c). O sentido do adjectivo é, ali, claramente espacial-figurativo. À luz da sua etimologia, portanto, a forma adverbial *εὐθύς* engloba um sentido *local*, que pode ser convenientemente vertido por «directamente»⁶⁴².

Não há dúvida de que, em 10a e em 12, *εὐθύς* é utilizado na sua função *adverbial*. Nessa capacidade, e em conformidade com o significado que lhe é específico – a saber, a noção de “sucessão” temporal ou local – ele conecta um antecedente e um conseqüente, o que permite

⁶³⁷ Chegados a este ponto da narrativa, já é possível dar-mos conta da frequência conspícua com que o evangelista utiliza *καὶ* no início de cada nova frase (1.5.6.7.9.10.11.12.13). O uso aparentemente monótono desta partícula indica, também ele, a influência das estruturas gramaticais da língua hebraica no estilo de Marcos. Cf. M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 454; E.C. JAY, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 319-320.

⁶³⁸ A grande frequência de *εὐθύς* em Marcos tem gerado não poucas divergências entre os intérpretes (síntese de posições, com bibliografia, em Blass – Debrunner, § 102.2). Se na generalidade das ocorrências no resto do NT o advérbio mais não significa senão «imediatamente», o seu uso em Mc está longe de ser claro em cada uma das suas 39 ocorrências – ou 42: a oscilação das cifras em Marcos depende do texto que adoptarmos. O termo aparece 21 vezes em Mt, e 17 em Lc (16 em Act); seis no quarto evangelho (uma em 3 Jo e outra no Apocalipse) e apenas uma em Paulo (Gl) e na Carta de Tiago. Não obstante os evangelhos de Mt e de Lc superarem largamente o de Marcos em extensão, a frequência de *εὐθύς* é claramente muito menor naqueles dois Sinópticos.

⁶³⁹ Cf. Trevijano-Etcheverría, 138. Partindo desta observação, infere este Autor uma explicação para o facto de uma corrente da tradição textual ocidental ter suprimido *εὐθύς* em Mc 1,10.

⁶⁴⁰ J. MATEOS, «*εὐθύς* y sinonimos», 127.

⁶⁴¹ Veja-se E.C. JAY, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 248-249.

⁶⁴² Este aspecto “local” do advérbio não é salientado por dicionários de referência, como p.e., Bauer, 321.

despertar no leitor a impressão de uma “sucessão”⁶⁴³. Chegados aqui, importa decidir qual o tipo de “sucessão” veiculado em 10a e em 12: será temporal, espacial, ou ambas?

O *antecedente* da locução καὶ εὐθύς em 10a é a acção referida pelo verbo finito em 9c (καὶ ἐβαπτίσθη, «[foi...] ser baptizado»), e o seu *consequente directo* é a forma verbal finita εἶδεν («viu», 10b). Acresce, no entanto, que do *consequente* faz parte, além do seu *consequente directo* (εἶδεν, 10b), também a forma participial ἀναβαίνων («subindo», 10a), na função de *consequente indirecto*. Por conseguinte, através da locução καὶ εὐθύς, sublinha o narrador a *simultaneidade* entre a acção expressa pelo participio ἀναβαίνων e a acção expressa pelo aoristo εἶδεν⁶⁴⁴. A sucessão é aqui *imediatez*, e esta imediatez afigura-se-nos estritamente *temporal*, mesmo se a cronologia em apreço é a da linguagem apocalíptica – característica da cena no seu todo, como oportunamente veremos. Conforme salienta a copulativa καί em 10c, esta impressão de *sucessão imediata* envolve uma multiplicidade de acções: à emersão de Jesus das águas (10a), *sucede* primeiro o rompimento dos céus (10b) e, em seguida, a descida do Espírito (10cd). Concluimos, assim, que em 10a o evangelista aplica a locução καὶ εὐθύς para vincar uma simultaneidade cronológica, designadamente, a de que, uma vez consumada a submersão de Jesus por João (9c), «imediatamente [εὐθύς], subindo da água, [Jesus] viu».

Em 12, o *antecedente* imediato de καὶ εὐθύς é o verbo finito com que o narrador apresenta a irrupção da voz celeste (καὶ φωνὴ ἐγένετο, «e uma voz surgiu», 11a). Ao contrário de 10a, o *consequente* de καὶ εὐθύς é, desta feita, *simples*: [καὶ εὐθύς] τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει («[...] o Espírito O expulsa»). Também aqui a impressão de *imediatez* parece indesmentível: à visão do Espírito e à audição da voz celeste vai suceder a experiência do Espírito que *imediatamente* arrebatou Jesus para o deserto. Chegados a este ponto, cumpre perguntar se, sobreposto ao significado *cronológico*, não estará também o significado *local* que, como vimos, está contido também na etimologia de εὐθύς. Em causa está apurar se, quando reitera a locução καὶ εὐθύς, o narrador está na verdade a salientar que a ida de Jesus para o deserto é, não só *imediatez*, mas também *directa*, isto é, sem qualquer outra deslocação de permeio. A dimensão *local* de εὐθύς parece-nos corroborada no plano sintáctico, quer pelo predicado, quer pelo complemento de lugar: pelo predicado, uma vez que o verbo de movimento (ἐκβάλλει) ao qual o advérbio εὐθύς está directamente associado é um verbo cuja semântica de *deslocação* vem realçada, não só pelo verbo radical (βάλλειν, «atirar»), mas também pelo seu prefixo preposicional (ἐκ, «fora»), que também indica *espaço*. A complementar este predicado surgem os restantes elementos sintácticos da frase: a preposição εἰς («para»), indicadora de *espaço*, tal como a sua complementar ἐκ; e, de maneira particularmente vincada, o *deserto*, destino da *deslocação* de Jesus.

Uma tradução adequada dos versículos 10 e 12 deverá, pois, vincar esta complementaridade *temporal e local* que a mesma locução καὶ εὐθύς aí apresenta⁶⁴⁵. Daqui a nossa proposta de, em 10a, verter por «E imediatamente» o valor coordenativo e meramente temporal da locução καὶ εὐθύς. Já quanto à tradução do v. 12, ela deve evidenciar, simultaneamente, a impressão

⁶⁴³ Nesta observação e na análise subsequente, seguimos de perto o estudo exaustivo que temos vindo a citar, de J. MATEOS, «εὐθύς y sinonimos», 105-139, sobre o uso deste advérbio, em Marcos e no NT.

⁶⁴⁴ Cf. J. MATEOS, «εὐθύς y sinonimos», 120.122.

⁶⁴⁵ Segundo J. MATEOS, «εὐθύς y sinonimos», 115-124 e 127, são nove as ocorrências de εὐθύς com sentido *local-temporal*: Mc 1,28.29; 3,6; 4,29; 7,25; 8,10; 9,15; 11,2; 15,1. Excluída dessa lista está, portanto, Mc 1,10.12.

inicial de contraste com a teofania de 10-11 espelhada no verbo ἐκβάλλει («expulsa»), e o valor *local-temporal* da locução καὶ εὐθύς. Neste sentido, entendemos ser necessário: reconhecer valor adversativo à copulativa καί⁶⁴⁶; e referir a vertente temporal no início da frase, pressupondo uma vertente *também local* no advérbio εὐθύς, vertente essa dada *logo a seguir* pelo contexto, no verbo («expulsa») e no complemento de lugar («deserto»)⁶⁴⁷. Assim, temos: «Mas logo o Espírito O expulsa para o deserto».

Para o leitor de Mc 1,10-13, a impressão global daqui resultante há-de ser a de que, no quadro histórico do Seu baptismo no Jordão, Jesus vivencia uma experiência *simultaneamente sensível* (εἶδεν... φωνὴ ἐγένετο, «viu... uma voz surgiu», 10) e *espiritual* (τὸ πνεῦμα [...] καταβαῖνον εἰς αὐτόν, «o Espírito... descendo sobre Ele», 10d). Uma experiência profundamente ambivalente, portanto, conforme se verifica desde a leitura do v. 12 («mas logo o Espírito o expulsa...») em diante (12-13). Indissolivelmente vinculados a esta *simultaneidade* sensível e espiritual estão elementos de tempo e de espaços – um momento de revelação único, posterior ao Seu baptismo (10a)⁶⁴⁸, bem como dois espaços geograficamente contíguos: o Jordão (9c.10a) e o deserto (12.13a). Assinalar em Mc 1,10-13a a *simultaneidade* de todas estas dimensões contrastantes é, em nosso entender, a função de εὐθύς, esse «advérbio conectivo de sucessão imediata que aparece com tanta frequência em Mc»⁶⁴⁹.

εἶδεν (10b-d)

Não obstante a ambiguidade quanto ao sujeito de εἶδεν («viu») entendemos que este verbo finito da longa oração principal (10b-d) só pode predicar de Jesus, referido pelo nome no passo anterior (9)⁶⁵⁰. É através do verbo ὀράω («ver») – no indicativo aoristo, e regendo sintacticamente dois complementos: o rasgar-se do céu e a descida do Espírito – que o evangelista retrata, em síntese interpretativa, uma parte da experiência pós-baptismal de Jesus. Com o modo indicativo, indica-se que aquela grandiosa visão se produziu efectivamente, e, através do aoristo, refere o narrador, não só o facto da sua consumação no passado, mas sobretudo que a qualidade ou modo de realização daquela acção passada foi fundamentalmente pontual. Cabe ao leitor o ónus de decidir qual o aspecto verbal desta acção pontual, isto é, se o seu carácter pontual passado (aoristo) aponta no sentido de uma visão simplesmente momentânea, ou no sentido de uma visão prolongada. Neste último caso, está em causa decidir se o aspecto do aoristo é “incoativo” (a acção contemplada do ponto de vista do seu início), “culminante” (a acção contemplada do ponto de vista do seu fim) ou “globalizante” (a acção

⁶⁴⁶ Sobre o valor (também) adversativo desta conjunção, cf. Blass – Debrunner, § 442.

⁶⁴⁷ Ao verter a mesma locução num passo paradigmático como é Mc 1,29, J. MATEOS, «εὐθύς y sinonimos», 116, sobrepõe ao elemento temporal o elemento local do advérbio εὐθύς. Esta é também a solução de V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, 178 («The meaning of εὐθύς may be ‘So then’, but it is also possible that the intention is to say that the first thing He did on leaving the synagogue was to enter the house of Simon and Andrew»), e a da TOB, NT, Paris 1972 («juste en sortant de la synagogue, ils allèrent»).

⁶⁴⁸ Como bem assinala J. PALACHUVATTIL, «*He Saw*», 55, o nexa temporal indefinido entre o baptismo e a visão indica que a visão não é efeito do rito baptismal de João.

⁶⁴⁹ J. MATEOS, «εὐθύς y sinonimos», 109.

⁶⁵⁰ A outra possibilidade – a descartar – seria a de considerar João como sujeito de εἶδεν («viu»). Cf., entre outros, Guelich, 32; J. PALACHUVATTIL, «*He Saw*», 55.

contemplada do ponto de vista da sua totalidade)⁶⁵¹. Em nosso entender, aplica-se ao aspecto verbal de εἶδεν («viu») em Mc 1,10 a definição que de “aoristo globalizante” propõe M. Alexandre Júnior: «a acção é contemplada como evento, em toda a sua totalidade e abrangência [...] como um todo completo e acabado sem qualquer atenção dada ao tempo que ela levou a ser realizada. A acção pode ter tido objectivamente lugar num momento imperceptível de tempo, durante uma sucessão de eventos, ou num período de tempo alargado. O que conta é o evento em si e a visão globalizada que dele se tem»⁶⁵². Para Marcos, a visão “globalizante” que Jesus teve incluía o rasgar-se do céu diante de Si (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς, v. 10b), bem como a descida do Espírito sobre Ele (τὸ πνεῦμα ... καταβαῖνον εἰς αὐτόν, 10c)⁶⁵³.

Embora o advérbio εὐθύς (10a) e a copulativa καί (11a) possam causar ao leitor a impressão de uma simultaneidade desta visão e da irrupção da voz celeste (11a), a construção sintáctica – marcadamente independente – das respectivas proposições não deixa dúvidas de que se trata de duas acções logicamente distintas⁶⁵⁴, conquanto interligadas e até inseparáveis no tempo e no espaço⁶⁵⁵.

τοὺς οὐρανοὺς (10b.11a)

É frequente nos Evangelhos o plural de certos substantivos comuns corresponder a substantivos que, nas línguas vernáculas, estão no singular por ser esse o sentido original do termo. É o caso de οὐρανοί («Céus»), cuja forma plural, reiterada pelo evangelista em 1,10.11 (cf. 12,25 e 13,25), verte o termo hebraico correspondente (*šamayim*), o qual comparece sempre na forma plural⁶⁵⁶. É elucidativo o facto de, no grego bíblico dos LXX, as ocorrências de οὐρανοί com sentido singular corresponderem só a dez por cento das vezes em que o termo surge, e de essas ocorrências terem em comum com Mc 1,10.11 o estilo solene, bem como a intenção de traduzir uma forma de plural majestático⁶⁵⁷. Nem o sentido obviamente figurado do termo (“lugar de Deus”), nem o seu carácter arcaizante obrigam a verter no singular.

καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν (10cd)

A expressão comparativa ὡς περιστερὰν («como pomba»), se for lida apenas com o substantivo (τὸ πνεῦμα, «o Espírito») e com o participio (καταβαῖνον, «descendo»), pode ser tomada em sentido adjectival, i.e. «o Espírito [aparecendo] como pomba», ou em sentido

⁶⁵¹ Sobre a noção de tempo e de aspecto verbal no aoristo grego, veja-se J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, § 240; M.A. JÚNIOR, *Gramática de Grego*, 263.273-276. Idênticas observações, relativamente ao grego bíblico, em Blass – Debrunner, § 331-332; E.C. JAY, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 56.302-304.

⁶⁵² M.A. JÚNIOR, *Gramática de Grego*, 274.

⁶⁵³ Ambos os participios aqui utilizados salientam o carácter concomitante e contínuo daquelas acções com a acção regente que é εἶδεν («viu»). Sobre a sequência do tempo no uso dos participios, cf. E.C. JAY, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 200.

⁶⁵⁴ Contra J. PALACHUVATTIL, «*He Saw*», 57, que considera central em Mc 1,9-11 a acção de “ver”. Depois de subordinar a essa acção – sem qualquer fundamento gramatical – a irrupção da voz celeste (11a), conclui: «O ouvir já está contido no Seu ver».

⁶⁵⁵ Veja-se a coordenação ver / ouvir em Dt 4,32; Is 64,3; cf. 1 Cor 2,9; Ap 1,12.

⁶⁵⁶ O termo surge 17 vezes em Marcos, mas a forma plural só se verifica nestas quatro ocorrências. Cf. Blass – Debrunner, § 141.4. E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 191, observa que, neste tipo de termos em plural, estará em causa «o plural hebraico de extensão, a ideia de um todo composto de inúmeras partes ou pontos separados».

⁶⁵⁷ Cf. E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 192.

adverbial, i.e., «descendo *como* [faz uma] pomba»⁶⁵⁸. Quer o contexto sintáctico, quer os lugares paralelos⁶⁵⁹, favorecem o sentido adjectival da expressão. Jesus «viu» (εἶδεν), não apenas o Céu, mas também o Espírito de algum modo comparável à figura da pomba (ὡς); isto é, a construção sintáctica, regida pelo verbo ὁράω («ver»), implica uma forma visual do Espírito: o Espírito «como uma pomba»⁶⁶⁰.

No complemento εἰς αὐτόν («sobre Ele») aplica Marcos, uma vez mais (cf. 9c), a preposição εἰς para indicar que Jesus, além de destinatário do Espírito proveniente do Céu, é também o termo do Seu movimento descendente. À semelhança do que é frequente na *Koinē*, a preposição εἰς cobre aqui, quer o significado de ἐπί («sobre») ⁶⁶¹ – uma *nuance* consentânea com a aparência corpórea do Espírito, e que vinca a singularidade do Espírito e de Jesus –, quer o sentido de “movimento em direcção a”, que vimos em 9c. A preposição εἰς salienta, assim, quer a noção de que Jesus, tal como os Céus (i.e., Deus), é *lugar do Espírito*, quer a união recíproca entre o Espírito e Jesus⁶⁶². Idêntica unidade sintáctico-semântica irá reaparecer no final do Evangelho, onde o Céu será o *lugar do ressuscitado*, o destino derradeiro do *portador* único do Espírito sobre a terra («Jesus foi arrebatado ao [εἰς] Céu» 16,19).

σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (11c)

A posição enfática do pronome pessoal σύ/σοί («tu/ti») no início da frase e antes do verbo sugere uma tradução onde a partícula de realce «é que» («tu é *que* és» / «é em ti *que*») salienta, de algum modo, a excelência de Jesus, por comparação com os outros protagonistas.

O facto de ἀγαπητός («amado») levar artigo, indica que se trata de um adjectivo substantivado em função de aposto de υἱός («filho»), pelo que pode ser vertido por «“o meu filho, o amado”»⁶⁶³.

⁶⁵⁸ Cf. Gnlika, I, 57.60; L.E. KECK, «The Spirit and the Dove», 41-67.

⁶⁵⁹ Cf. Mt 3,16 (τὸ πνεῦμα ... καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν [«o Espírito descendo como uma pomba vindo sobre Ele»]); Lc 3,22 (καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ’ αὐτόν [«descer o Espírito Santo sobre Ele com forma corporal de pomba»]); Jo 1,32-34 (τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ [«o Espírito descendo do céu como pomba»]); e também *Ev. Ebion.* (εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἶδει περιστερὰς καθελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν [«viu o Espírito Santo em forma de pomba que descia e penetrava nEle»]).

⁶⁶⁰ Cf. Guelich, 32-33; Pesch, I, 165.

⁶⁶¹ Esta *nuance* é reconhecida por Collins, 134, quando verte «(in)to him». Cf. também Blass – Debrunner, § 207.3, e em particular os lugares paralelos, que modificam para ἐπ’ αὐτόν («sobre Ele», Mt 3,16; Lc 3,22), em conformidade com o texto bíblico (LXX) aqui subjacente, plausivelmente Is 11,2 (ἐπ’ αὐτόν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, «sobre Ele o Espírito de Deus») e 42,1 (τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, «o meu espírito [está] sobre ele»), cuja preposição é ἐπί e não εἰς.

⁶⁶² Marcos afirma que o Espírito «veio a» Jesus (εἰς αὐτόν), mas não lhe interessa o modo como essa união se consumou. Sobre o processo dessa união reflectirá claramente o *Evangelho dos Ebionitas* (frg. 3), conforme indica a sobrecarga de preposições nos verbos de movimento do relato: «o Espírito Santo na figura da pomba que desceu [καθελθούσης] e penetrou nEle [καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν]».

⁶⁶³ Além dos textos bíblicos que iremos oportunamente indicar como parte do contexto bíblico, o facto de esta ordem dos termos (substantivo-[pronome-]adjectivo) não surgir testemunhada em grego não bíblico permite inferir, com E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 57, uma interferência semítica com origem no hebraico ou no aramaico.

A forma verbal εὐδόκησα («tenho posto o [meu] agrado») configura um «aoristo do passado imediato», o que implica verter com o presente ou com o passado recente⁶⁶⁴. Este acto que é a complacência divina para com Jesus contempla indiferenciadamente o passado que, de acordo com o contexto temporal e narrativo acabado de referir (Mc 1,9), envolve a vida de Jesus até ao momento em que recebeu o baptismo de João. Em princípio, portanto, a melhor opção seria verter εὐδόκησα com o passado recente. Na tradução, servimo-nos de uma perífrase conhecida, a qual, em língua portuguesa, ainda representa o equivalente mais claro para o verbo εὐδοκέω: «pôr o [seu] agrado»⁶⁶⁵. A perífrase, ao ser conjugada no passado recente, como se pretende, também realça de modo muito convenientemente ambivalente o verbo “ter” e o verbo “pôr”. Eis, pois, a nossa proposta: «[É] em Ti [que] tenho posto o meu agrado».

τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει (12)

Na descrição da mudança de Jesus para o deserto, verificamos uma passagem brusca para o presente histórico, na forma verbal ἐκβάλλει («expulsa»)⁶⁶⁶. Particularmente frequente em Marcos, ao contrário dos outros Sinópticos⁶⁶⁷, o efeito deste presente é aqui o de retardar a acção⁶⁶⁸, prolongando a cena de modo a que a atenção do leitor se concentre na figura de Jesus, o filho de Deus ungido com o Espírito. Justamente para realçar estas considerações gramaticais e narrativas, a nossa tradução mantém o presente verbal: «o Espírito O expulsa».

καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ (13 ab)

A forma verbal ἦν («estava») pode desempenhar a função de verbo finito, com o sentido de «permaneceu», ou formar uma conjugação perifrástica com o verbo πειραζόμενος no participípio passivo («a ser tentado»). Em favor da primeira possibilidade está a idêntica expressão (καὶ ἦν + preposição) em 13b, bem como o facto, já referido na *critica textus*, de alguns manuscritos testemunharem o advérbio ἐκεῖ («ali») em 13a⁶⁶⁹. Consideramos mais decisivas, no entanto, as seguintes considerações em favor da construção perifrástica⁶⁷⁰:

- o estilo perifrástico compareceu em lugar simétrico para, também aí, qualificar a vida eremítica de João (ἦν ... ἐνδεδυμένος ... καὶ ἐσθίων, «estava... vestindo... e comendo»);
- consideramos haver uma segunda ocorrência de conjugação perifrástica em 9bc (ἦλθεν ... καὶ ἐβαπτίσθη, «foi... ser também baptizado»), onde, tal como em 13ab, também se verificam indicações geográficas («de Nazaré ... ao Jordão»).

⁶⁶⁴ Veja-se, p.e., E.C. JAY, *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, 303, que apresenta Mc 1,11c como exemplo ilustrativo. As traduções das diversas línguas hesitam entre verter com o presente ou com o passado recente.

⁶⁶⁵ «pôr todo o agrado» é a versão de Mt 3,17; 17,5; Mc 1,11; Lc 3,22, que lemos na *Bíblia Sagrada*.

⁶⁶⁶ Com E.C. JAY, *Grammatica*, 300.

⁶⁶⁷ Cf. Blass – Debrunner, § 321. Observam estes Autores que Lucas evita 92 presentes históricos de Marcos.

⁶⁶⁸ Cf. J.H. MOULTON – W.F. HOWARD – N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, 61. Exemplo particularmente elucidativo é, na cena do jovem que foge despido durante a Paixão de Jesus, a utilização do presente em καὶ κρατοῦσιν αὐτόν («e prendem-no», Mc 14,51). Cf. G. PEREGO, *La nudità necessaria*, 83-84.

⁶⁶⁹ Cf. Guelich, 36; Focant, 67.

⁶⁷⁰ Lição preferida também por Pesch, I, 170.

Desta forma sintáctica peculiar⁶⁷¹ decorre a extensão longa da frase: num primeiro membro (13a), lemos o verbo auxiliar da conjugação perifrástica (ἦν ... [πειραζόμενος], «esteve... [a ser tentado]») e o complemento de lugar (ἐν τῇ ἐρήμῳ, «no deserto»); o segundo membro da proposição inicia com um complemento de tempo (τεσσεράκοντα ἡμέρας, «quarenta dias»), seguido do particípio aposto do sujeito (πειραζόμενος, «a ser tentado») e do agente da passiva (ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, «por Satanás»). Embora o verbo auxiliar apareça no imperfeito “iterativo” (ἦν) para indicar uma acção continuada, a determinação da acção narrada por um tempo e por um espaço bem definidos sugere um sentido pretérito, tal como em 12⁶⁷². O carácter perifrástico da forma verbal permite, no entanto, verter de maneira a conservar, além do carácter pretérito, também o carácter durativo e contínuo da tentação. Daqui a nossa proposta de tradução literal, onde as vírgulas a delimitarem a indicação de lugar permitem salientar melhor a construção perifrástica: «E esteve, no deserto, quarenta dias a ser tentado por Satanás».

καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ (13d)

A repetição da locução καὶ ἦν («e estava») em 13a e 13c favorece a leitura de um valor adverbial na copulativa de 13c (καί, «também»)⁶⁷³. Ambas as formas verbais ἦν («estava», 13ac) e διηκόνουν («serviam», 13d) estão no imperfeito, o que, tal como na descrição da acção de Satanás (e em contraste com a teofania, onde preponderam os verbos no aoristo), representa a acção contínua e duradoura no passado, «denotando igualmente uma acção incompleta em desenvolvimento, e excluindo a noção de que o termo da acção foi alcançado»⁶⁷⁴. Contudo, consideramos que, na tradução de ambos estes verbos, pode-se manter o imperfeito, seja porque esta acção não surge determinada por um tempo definido, seja porque o imperfeito permite contrastar a acção de Satanás – determinada no tempo («quarenta dias») e qualificável como hostil em virtude da sua natureza («tentação») – com a acção não qualificada das bestas e a acção favorável dos anjos. Por outro lado, dado um contexto narrativo em que Satanás (13b) e as bestas (13c) no centro da composição se opõem ao Espírito (12) e aos anjos (13d), referidos nos membros extremos da mesma composição, consideramos que a última copulativa tem valor adversativo, em simetria com 12a, e em conformidade com as múltiplas *nuances* de sabor hebraizante existentes na conjunção καί⁶⁷⁵. As duas orações finais (13cd) desenvolvem e completam, cada qual em medida diversa, a afirmação central sobre a tentação de quarenta dias no deserto, narrada em 13ab. A reiterada utilização do imperfeito não permite ao leitor uma ideia definida da duração dos sucessivos quadros de acção. Propomos assim a seguinte versão: «Também estava com as bestas, mas os anjos serviam-nO».

⁶⁷¹ Também verificável no paralelo lucano: [καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ] ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου («[e era conduzido pelo Espírito ao deserto] quarenta dias tentado pelo diabo», Lc 4,2).

⁶⁷² Blass – Debrunner, § 325, definem o “iterativo”: «Uma acção repetida ou habitual pode ser colocada no passado mediante o imperfeito: Rm 15,22 [...] «eu fui muitas vezes impedido de ir até vós».

⁶⁷³ Blass – Debrunner, § 442.

⁶⁷⁴ M.A. JÚNIOR, *Gramática*, 268 (sobre o Imperfeito).

⁶⁷⁵ Cf. Blass – Debrunner, § 442 (n.º 1: καὶ *adversativum*); E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 68-69 (2.c) «καὶ paratático a introduzir orações logicamente subordinadas»). Exemplo análogo a Mc 13d é 1Ts 2,18: καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς («mas [καὶ] Satanás no-lo impediu»).

2. COMPOSIÇÃO (Mc 1,10-13)

O quarto passo é composto de duas partes, ambas centradas na pessoa de Jesus, embora sem O nomearem⁶⁷⁶. Na primeira parte (10-11), é narrada «a descida do Espírito e a revelação do filho». Na segunda parte, (12-13), «o filho amado de Deus é tentado no deserto». Opõem-se, deste modo, dois quadros onde a figura do protagonista Jesus surge num papel predominantemente passivo.

Exceptuando a referência oblíqua ao Jordão e o aceno a uma acção complementar àquela de Jesus lá haver sido mergulhado («subindo da água», 10a), quase tudo muda a partir do v.10. João e o povo recuam na cena. O espaço do passo anterior, o Jordão (9c), vai sendo progressivamente absorvido pela irrupção de um novo espaço: o Céu, de onde provém o Espírito (10c) e a voz celeste (11a). Embora nunca referido pelo nome, só Jesus conta, doravante. O próprio tempo, inicialmente evocado através da expressão «e imediatamente» (10a), conduz-nos a uma esfera totalmente outra, na qual o próprio tempo narrativo fica como que suspenso e refém dos acontecimentos sobrenaturais que só Jesus «viu» (10b) precipitarem-se sobre a Sua pessoa. À forma narrativa estritamente descritiva que encontrámos nos passos anteriores (9), sucede assim no novo passo uma nova forma literária, o género apocalíptico, de cujo arsenal faz parte esse elemento surpreendente que é a comunicação entre personagens e espaços de ordem sobrenatural e transcendente, de um lado, e, do outro, aquele indivíduo bem real que é o galileu de Nazaré (9b).

A nossa proposta de autonomizar a narração do acontecimento baptismal (9) face aos subsequentes eventos extraordinários (10-13) é reforçada pela voz do narrador, quando afirma que Jesus «[subiu] da água» (10a) e quando usa a expressão adverbial grega καὶ εὐθύς («e imediatamente/mas logo...»). O efeito de esta expressão surgir reiterada numa posição de termo inicial do passo, demarcando os seus limites enquanto passo e o início de cada uma das suas partes (10.12), salienta essencialmente que as experiências extraordinárias de Jesus decorrem em momentos subsequentes ao Seu baptismo. Ao nível da primeira parte (10-11), são apresentadas duas experiências sensoriais complementares (ver / ouvir), cada qual protagonizada por personagens celestes, e ambas concernentes à pessoa de Jesus. A acção da segunda parte (12-13), por seu lado, vai decorrer no deserto, onde, além de Jesus, comparecem também criaturas terrestres («bestas») e criaturas sobrenaturais, como «os anjos» e, principalmente, «Satanás». Nem mesmo os espantosos contrastes entre as realidades e as personagens do início do passo e as que agora comparecem no versículo 13 deveriam levantar quaisquer dúvidas quanto à delimitação do passo. Finalmente, cumpre observar que a partir do versículo 14 se retoma um fio narrativo muito diferente daquele que acabámos de ver. O registo do discurso volta aí a ser novamente descritivo, sóbrio e conciso, como no passo central (9). O evangelista, depois de rematar a história de João (14a), narra o regresso de Jesus à Sua Galileia (14b).

⁶⁷⁶ O nome não aparece em 10-13, o que não impede de considerarmos esta unidade como um passo. Do mesmo modo, em Mc 2,1 tem início um passo com o pronome referido a Jesus, seguindo-se o nome em 2,5. A concordância bíblica permite, aliás, concluir que pouca correlação existe entre a escolha do nome Jesus ou o pronome e o início de seqüências narrativas. Cf. M.E BORING, «Mark 1:1-15», 57.

2.1 PRIMEIRA PARTE: «A DESCIDA DO ESPÍRITO E A REVELAÇÃO DO FILHO» (MC 1,10-11)

: ¹⁰ καὶ εὐθὺς		<i>ἀναβαίνων</i>	EK TOY ΥΔΑΤΟΣ
+ ΕΙΔΕΝ		σχιζομένους	ΤΟΥΣ ΟΥΡΑΝΟΥΣ
= καὶ	τὸ πνεῦμα	ὡς περιστέραν	εἰς αὐτόν·
		<i>καταβαίνον</i>	
+ ¹¹ καὶ ΦΩΝΗ		ἐγένετο	ΕΚ ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΩΝ·
= σὺ εἶ		ὁ υἱός μου	ὁ ἀγαπητός,
= ἐν σοὶ		εὐδόκησα.	
<hr/>			
: ¹⁰ E imediatamente,		<i>subindo</i>	DA ÁGUA
+ VIU		rasgados	OS Céus
= e	o Espírito	como pomba	sobre Ele.
		<i>descendo</i>	
+ ¹¹ e UMA-VOZ		surgiu	DOS Céus:
= «Tu [é-que-]és		o meu filho,	o amado;
= [é-]em Ti		que-tenho-posto-o[-meu]-agrado».	

Para a coesão da parte concorrem diversas considerações, umas transversais aos três segmentos, outras apenas comuns a segmentos comparados entre si dois a dois. Logo à primeira vista, luzem pela composição fora os seguintes dados:

- o pronome «Ele» (10c), correspondente à primeira referência explícita a Jesus, comparece no membro central da composição;
- a repetição de «os Céus» (10b) / «dos Céus» (11a), e a relação, também no plano semântico, deste termo com o termo «água» (10a); nos respectivos segmentos, estes termos complementares são o terceiro termo do primeiro membro;
- as expressões preposicionais em lugares simétricos: «[ἐκ τοῦ] da água», no início da composição (10a); «[εἰς] sobre Ele» (10d), no membro central; «[ἐν] em Ti» (11c), no último membro;
- a relação de complementaridade, no plano semântico, entre «viu» (10b) e «voz» (11a), dois termos paralelos à distância e que convocam duas experiências sensoriais complementares;
- há uma relação de oposição entre a acção de «subir» (ἀναβαίνων, 10a), implicitamente atribuída a Jesus, e a acção de «descer» (καταβαίνον, 10d) atribuída ao Espírito mas direccionada para Jesus;
- nos membros centrais dos respectivos segmentos, encontram-se expressões com a função sintáctica de aposto: «como uma pomba» caracteriza «o Espírito» (10c); «[o] amado» caracteriza aquele que é declarado «o meu filho» (11b).

Elementos comuns aos três segmentos são, também, os seguintes:

- no plano rítmico, tanto o unimembre (10a) como o primeiro membro dos dois segmentos seguintes (10b e 11a) apresentam três termos; no plano morfo-sintáctico, os segundos e terceiros termos são um sintagma formado por predicado seguido de complemento de lugar; assim,

- no plano sintáctico, os três segmentos configuram uma mesma proposição complexa. Em virtude do termo inicial – o advérbio de tempo «imediatamente» (10a) –, a acção desenvolve-se numa contextura temporal de simultaneidade⁶⁷⁷. A unidade sintáctica da parte (10-11) resulta, em seguida, do tipo de articulação sintáctica entre os segmentos. O unimembre (10a) constitui uma oração subordinada participial, cuja oração principal é o bimembre que lhe sucede (10bc); aqui, o verbo «viu» (10b), cujo sujeito implícito é Jesus (9b), tem dois complementos directos coordenados. Deste modo, a composição confere particular realce à visão testemunhada apenas por Jesus, de modo a poder salientar o duplo objecto dessa visão: a abertura dos Céus *diante* dEle (10b) e a descida do Espírito *sobre* Ele (10c).

A unidade sintáctica é reforçada através do tipo de acção atribuída a Jesus ou com Ele conexa. Quer como sujeito da acção («subindo», 10a; «viu», 10b), quer como seu espectador ou destinatário (10d; 11a), Jesus nunca deixa de estar no centro de toda a acção, conforme ilustra o facto de o pronome que O refere «[sobre] Ele» (10d) surgir bem destacado no centro desta parte. Na mesma linha, o discurso directo no último segmento (11bc) é todo *cristocêntrico*: à referência directa a Jesus («Tu... em Ti») sucede a revelação da Sua identidade («és») nos termos subsequentes («o meu filho, [o] amado...»).

Analisado no contexto dos seis membros, o membro 10c é o mais extenso. Com os seus quatro termos, revela uma realidade fundamental: a da descida do Espírito sobre Jesus. O termo específico que anuncia essa novidade («sobre Ele [εἰς αὐτόν]») tem a função sintáctica de complemento de lugar, mas quando considerado no contexto global desta parte, esse mesmo termo e complemento de lugar que é Jesus ocupa uma posição intermédia entre os dois outros espaços referidos: a «água» (10a, i.e. o rio Jordão) e os «Céus» (10b.11a). Sugere-se, assim, que o próprio Jesus faz de espaço de convergência, e mesmo de mediação, entre as duas esferas que entre si mantêm uma oposição natural: a esfera celeste e a esfera humana e terrestre. A corroborar esta sugestão estão:

- a complementaridade entre as preposições «de [ἐκ]» (10a.11) e «sobre [εἰς]» (10c);

- a «voz» surgida «dos Céus», quando declara solenemente que Jesus é o «filho, [o] amado» e que «em Ti tenho posto o meu agrado!» (11c). Uma vez mais, uma preposição de lugar (ἐν, «em») em conexão com Jesus. De um lado, temos a voz do evangelista a salientar ao seu auditório, no centro da composição, que Jesus é o *lugar para-onde* converge o Espírito celeste; do outro lado, temos a «voz» surgida «dos Céus» a comunicar directamente com Jesus e a declará-IO *lugar-onde* se dá uma privilegiada relação de amor entre os Céus e os homens.

A lógica subjacente a esta frase complexa que é a primeira parte (10-11) revela-se simples: o mesmo sujeito que emerge «das águas» (10a), e que *sobre Si* vê abrirem-se «os céus» para *sobre Si* poder ser derramado o Espírito e ser proferida uma revelação vinda «dos Céus», é caracterizado como *ponto de encontro* entre os «Céus» e o povo que viera às «águas» do Jordão lavar-se ritualmente dos seus pecados mediante o baptismo de João. Por si só, esta última observação permite concluir que, se «dos Céus» provêm «o Espírito» e a «voz» que se dirigem

⁶⁷⁷ Conforme vimos *supra*, na análise gramatical deste advérbio.

a Jesus, isso é sinal de que o evangelista, através da circunlocução «dos Céus» (10b.11a) está a referir – mais do que um lugar – Alguém cujo nome não ousa pronunciar. Salientamos isso mesmo através da letra maiúscula nas duas ocorrências de «Céus». Este mesmo pudor do evangelista em referir o nome de Jesus e o de Deus poderá explicar, certamente, o facto de Jesus nunca ser nomeado, não só nesta parte, mas ao longo de todo o passo (10-13). Se, conforme cremos ter verificado até aqui, a razão desta omissão por parte do evangelista não compromete a unidade de acção, então, a única explicação para a mesma omissão só poderá encontrar-se numa resposta à pergunta: estará Marcos, desde esta parte da sequência, a confessar a natureza divina de Jesus de Nazaré? A resposta cabal só será possível quando tivermos considerado esta parte num nível superior de análise; isto é, a resposta decorre da convergência de outros dados provenientes da sequência na sua totalidade.

2.2 SEGUNDA PARTE: «O FILHO AMADO DE DEUS É TENTADO NO DESERTO» (MC 1,12-13)

: ¹² Καὶ εὐθὺς	ΤΟ ΠΙΝΕΥΜΑ	ΑΥΤΟΝ ἐκβάλλει	εἰς τὴν ἔρημον.
- ¹³ καὶ ἦν = τεσσαράκοντα ἡμέρας		πειραζόμενος	ἐν τῇ ἐρήμῳ ὑπὸ τοῦ σατανᾶ,
- καὶ ἦν = καὶ ΟΙ ΑΓΓΕΛΟΙ	μετὰ τῶν θηρίων,	διηκόνου	ΑΥΤΩ.
: ¹² Mas logo	O ESPÍRITO	O expulsa	para o deserto.
- ¹³ E estava, = quarenta dias		a ser tentado	no deserto, pel' o-Satanás.
- Também estava = mas OS ANJOS	com as bestas,	serviam-	no.

A segunda parte é composta por cinco membros organizados em três segmentos: o primeiro (12) tem a extensão de um unimembre; o segundo (13ab) e o terceiro (13cd) são bimembres; a repetição do pronome referente a Jesus (αὐτόν, «-O») nos membros extremos (12.13d) permite concluir que se trata do termo extremo desta parte, delimitando-a face à parte anterior (10-11) e ao passo subsequente (14-15). No centro destes cinco membros encontra-se a referência à provação de Jesus por Satanás (13b). A extensão desse membro é comparável à do segmento inaugural (12) e à do último segmento, o que indica uma relação entre os três segmentos simétricos; entretanto, intercalados entre estes três membros mais extensos encontram-se dois curtos membros com dois termos cada qual (13a e 13c). Há, na verdade, uma oposição decisiva entre o conteúdo do membro central (13b) e o dos membros extremos: as figuras celestiais do «Espírito» (12) e dos «anjos» (13d), que fazem de termos extremos, contrapõem-se à figura de «Satanás» (13b), no membro central desta parte. Nesta mesma linha, salienta-se no segmento

inicial (12) *um espaço* (o deserto) e um tempo; este tempo («logo»), indeterminado e ligado à teofania narrada na primeira parte (10-11), opõe-se ao *tempo* bem *determinado* («quarenta dias») com que no membro central da composição se refere a duração da acção de Satanás (13b).

A esta disposição não é alheia a natureza dos protagonistas e da respectiva acção. O unimembre refere que o Espírito «expulsa» Jesus para o interior do deserto (12); esta acção do Espírito é complementada pela acção dos anjos, referida no membro simétrico («serviam-nO», 13d). A estas personagens celestiais e à sua acção positiva em favor de Jesus se opõe «Satanás», a personagem cuja acção para com Jesus é de sinal claramente negativo («tentado por», 13b). Coordenadas com Satanás surgem também «as bestas» (13c), cuja presença e acção, aparentemente neutrais, serão melhor interpretadas como sendo realmente de hostilidade (ao menos potencial), em virtude da sua oposição directa ao “serviço” prestado a Jesus pelos «anjos» (13d).

Salienta-se assim uma unidade de acção verdadeiramente impressionante. As personagens terrenas – Jesus e as bestas – *não agem*. Jesus, embora esteja presente ao longo de toda a acção na qualidade de personagem aparentemente passiva e cuja única acção é justamente a de «estar», é o único destinatário da acção das três personagens não terrenas (o Espírito, Satanás, os anjos).

Para a unidade dos três segmentos contribui, além da referida oposição entre as personagens dos segmentos extremos («o Espírito» e «os anjos») e as dos membros centrais («Satanás» e «as bestas»), também o facto de Jesus ser apenas referido nos segmentos extremos, uma vez mais de forma indirecta (cf. 10d), através do pronome pessoal (12.13d). A reiterada alusão ao «deserto», no primeiro segmento (12) e no segmento central (13a), realça um espaço ambivalente, que para o «ungido» e «filho amado» de Deus se revela inicialmente palco de acção adversa (13b) e, finalmente, de acção favorável (13d). Destaca-se no centro da composição (13b), não só a figura de Satanás e o carácter negativo da sua acção, mas também o tempo de duração da provação («quarenta dias») e o carácter contínuo e permanente do assédio de Satanás (13b) e da premonitória companhia das bestas (13c), indicados pela repetição do mesmo verbo no imperfeito («estive/estava», 13ac). Em contraposição, surge por um lado a acção dos anjos, também ela contínua e permanente, conforme indica o imperfeito temporal de «serviam» (13d); por outro lado, está também a acção do Espírito, que, conquanto misteriosa para o auditório, não deixa de se apresentar como uma acção divina, verdadeiramente real e presente em Jesus, conforme sugere o presente do indicativo do verbo «expulsa» (12).

2.3 O PASSO NA SUA TOTALIDADE (MC 1,10-13)

: ¹⁰ E IMEDIATAMENTE,		subindo	<i>da água,</i>
+ viu		rasgados	OS CÉUS
= e o Espírito	como <i>pomba</i>	descendo	sobre <i>Ele</i> .
+ ¹¹ E uma <i>VOZ</i>		surgiu	DOS CÉUS:
= «Tu [é que] és		o meu filho,	o Amado,
= [é] em Ti		[que] tenho posto o meu agrado».	
: ¹² MAS LOGO	o Espírito	O expulsa	para o deserto.
- ¹³ E estava,			<i>no deserto,</i>
= quarenta dias		a ser tentado	pel' o-Satanás.
- Também estava	com <i>as bestas,</i>		
= mas <i>OS ANJOS</i>		serviam	-n' O.

As duas partes de que o passo se compõe apresentam-se parcialmente paralelas:

- ambas têm três segmentos, um unimembre no início (10a. 12), seguido de um bimembre no centro da respectiva parte (10bcd. 13abc);

- termo inicial é a expressão temporal «e imediatamente» / «mas logo...» (καὶ εὐθύς, 10a.12) através da qual o evangelista se esforça por descrever a acção divina com categorias transtemporais, de modo que a teofania e a acção do Espírito possam configurar um acontecimento transcendente e inspirador de sagrado temor;

- é idêntica em ambas as partes a estrutura sintáctica do primeiro membro: a expressão temporal é seguida de verbo («subindo», 10a / «expulsa», 12) e de complemento de lugar («da água», 10a / «para o deserto», 12).

Subjacentes a estes paralelismos encontram-se, no entanto, oposições fundamentais, de modo particular no plano da sintaxe, do conteúdo e da acção.

Se na primeira parte Jesus surge, ora como sujeito da acção («subindo», 10a; «viu» 10b), ora como seu destinatário (10c; 11), na segunda parte Ele é uma personagem praticamente passiva, porquanto sobre Ele recai a acção inerente aos três verbos principais («expulsa», 12; «[estava a ser] tentado», 13b; «serviam», 13d) protagonizada por «o Espírito», «Satanás», e «os anjos», respectivamente. A acção de Jesus – personagem quase passiva nesta segunda parte – condensa-se simplesmente no reiterado facto de «estar em» (13a) / «estar com» (13c). Por outro lado, se é certo que, ao longo do passo, Ele nunca vem mencionado pelo nome, nem por isso escasseiam as alusões evidentes à Sua pessoa. Além da repetição do pronome «Tu» pela voz celeste no final da primeira parte (11bc), verifica-se também uma tripla referência pelo narrador à pessoa de Jesus, através do pronome (αὐτός, «O»), sempre conexo com as personagens favoráveis: «o Espírito» (10c.12) e «os anjos» (13d).

Conforme salientam os sinais que antepomos a cada membro, neste passo salientam-se oposições fundamentais, quer entre protagonistas e a respectiva acção, quer entre os tempos e espaços em que essa acção decorre.

Começando pelo protagonista Jesus e a Sua acção, o Seu êxodo *desde* «a água» (10a), em vez de culminar logo no regresso à Sua Galileia natal (veja-se 9b.14b), leva-o antes a uma digressão *para* os antípodas da «água», o «deserto» (12-13) onde se dá o encontro com aquele que podia maculá-lo. Este caminho pós-baptismal de Jesus até Satanás decorre em dois momentos que, mais do que distintos, são sobretudo opostos: o momento da teofania e o tempo da provação. Com efeito, o termo «imediatamente/logo» (10a; cf. 12), usado para comunicar o “tempo indeterminado” das duas manifestações divinas em favor de Jesus, é um termo que, no passo, se opõe a «quarenta dias» (13b), o “tempo determinado” de Satanás. «Imediatamente/logo» salienta assim a simultaneidade de duas teofanias (10b-11) que supõem o apagamento de quaisquer limites entre espaço e tempo; em contraste, «quarenta dias» e «no deserto» sublinham, com todo o vigor realístico, um tempo e um espaço bem determinados nos quais decorre a acção de Satanás.

Vislumbra-se também uma clara oposição entre as personagens referidas pelo nome: «o Satanás» (13b) e «o Espírito», a única personagem referida duas vezes pelo nome (10c.12). «O Satanás» opõe-se também, embora menos claramente, ao termo «voz» (11a). Numa palavra, «o Satanás» opõe-se neste passo a tudo o que do «Céu» provém e que se dirige a Jesus: «o Espírito», «a voz dos Céus» e «os anjos» (13d)⁶⁷⁸. Ao longo de todo um passo marcado pela atmosfera numinosa, onde ressalta de modo particular a ausência de referências explícitas a Jesus, cumpre-nos salientar acima de tudo o realce conferido à oposição entre «o Satanás» (13b) e o «Espírito» (10c.12). Esse realce, indicado pelo respectivo nome, permite conjecturar que ambos são personagens em disputa pela hegemonia sobre a pessoa de Jesus. Temos assim, de um lado «O Espírito», que «como pomba desceu sobre Ele» (10c) mas que «logo O expulsa para o deserto» (12), e, do outro lado, «o Satanás», que «no deserto» procura «tentar» Aquele em quem repousa o Espírito celeste (13b). Esta acção de «tentar» o filho de Deus (13b) opõe-se, por seu lado, ao «amor» divino por Seu filho (11b).

Uma última nota de oposição a assinalar é a que se dá entre o par «Espírito / pomba» (10c) e o par «o Satanás / as bestas» (13b)⁶⁷⁹. Nesta mesma linha de oposições e do contexto bíblico subjacente se deverá entender a menção dos «anjos» e sua acção em favor de Jesus (13d). A informação de que «os anjos serviam-nO», colocada a encerrar o passo (13d), tem o efeito, não só de contrapor os anjos e a sua *diakonia* à acção de Satanás e à presença das bestas, mas também de reconvocar toda a revelação de «amor» entre o «Céu» e «o filho», desvendada na primeira parte (10b-11).

A coesão do passo é marcada, assim, por um duplo movimento de complementaridade e oposição, devidamente salientado pela reescrita do texto (alinhamentos verticais, sinais gráficos, relevo dos termos):

- à *anábase* de Jesus desde a profundidade das águas do baptismo corresponde, primeiro, a *catábase* do Espírito/pomba e da voz, e, finalmente, a *catábase* dos anjos que comparecem perante a figura do «filho amado» de Deus e «ungido» com o Seu Espírito;

⁶⁷⁸ Esta oposição poderia estender-se também à própria «água» (10a), pois também ela provém, em certa medida, dos Céus e, no presente contexto, serve justamente para simbolizar a rejeição dos pecados, realidade esta ligada à obra de Satanás no mundo.

⁶⁷⁹ Esta relação de oposição será oportunamente corroborada pelo Contexto Bíblico do passo.

- a este testemunho celeste em favor de Jesus se *opõem* a acção de «o Adversário» e a presença das bestas.

Tomada na sua totalidade, a composição aponta no sentido de vincar que nenhum outro israelita (nem sequer o próprio João) é o ungido com o Espírito divino; só Jesus de Nazaré. Só Ele, e não anjo algum, a começar por «Satanás», é «o Amado»/«tentado» filho de Deus. Esta *identidade* divina de Jesus é justamente o que a «voz» celeste salienta no clímax da composição: «Tu [*é que*] és o meu filho, o amado...» (11b)⁶⁸⁰.

3. CONTEXTO BÍBLICO

Focalizando a figura de Jesus, a Sua identidade messiânica e relação filial com Deus, a primeira parte do passo (1,10-11) convoca do AT diversos textos onde avultam figuras das origens – origens do mundo, e origens de Israel como povo – caracterizadas também pela sua especial relação com Deus, enquanto por Ele «abençoadas» (Adão), escolhidas (Moisés-Josué), unguas (David) e «amadas» (Isaac, Israel). Transparece, assim, uma rede de textos intimamente ligados pelos temas da nova criação, do novo êxodo e da Nova Aliança, sobressaindo no entanto, tal como em Mc 1,2-3, a mensagem escatológica do profeta Isaías.

Ao rico contexto bíblico da primeira parte sobrepõe-se, na segunda parte do passo (1,12-13), um uso «críptico, enigmático e alusivo» da Bíblia⁶⁸¹. No seu breve relato sobre a estadia de Jesus no deserto, Marcos apenas salienta a acção do Espírito («expulsou-O»⁶⁸²) e a acção hostil de Satanás, rematando o texto com a referência à presença de Jesus «com as bestas» e ao «serviço» angélico⁶⁸³. A acção do Espírito (1,12) salienta a relação intratextual com a descrição da Sua vinda sobre Jesus. O auditório é incitado, porventura como em nenhum outro momento da narrativa, a descortinar conexões intertextuais com as fontes bíblicas. Seleccionaremos apenas as que se nos afiguram indispensáveis, e que se reclamam reciprocamente.

Jesus sai do Jordão, como a Arca

O primeiro passo do caminho pós-baptismal de Jesus alude ao momento em que a geração do final do êxodo terminou a sua travessia do Jordão (Js 4,19). Através do uso reiterado dos verbos do mesmo campo semântico «subir» e «exaltar», o relato do AT salienta que nesse momento se cumpriram dois desígnios divinos: a ordem do Senhor de retirar a Arca da Aliança

⁶⁸⁰ R. MEYNET, *Luc*, 172, aponta nesta mesma direcção, quando traduz o paralelo lucano (Lc 3,22) utilizando a partícula de realce equivalente em francês ao nosso «é que»: «*Toi, tu es mon Fils bien-aimé*».

⁶⁸¹ A.B. CANEDAY, «Mark's Provocative Use of Scripture in Narration: "He Was with the Wild Animals and Angels Ministered to Him"», 19. Cf. também Focant, 71.

⁶⁸² Evidenciando alguma desatenção à profunda ressonância bíblico-teológica do termo, os Autores optam raramente por verter em Mc 1,12 a acção do Espírito (ἐκβάλλει) com a forma literal («expulsa»). Excepção recente encontra-se em J. CAZEAUX, *Marc: le lion du désert*, 16.

⁶⁸³ Também nos paralelos sinópticos (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), a cena da Tentação sucede à da manifestação celeste pós-baptismal, e precede a ida para a Galileia. Apesar da drástica concisão do relato de Mc 1,12-13, a conclusão quase unânime dos Autores é a de que estamos perante material tradicional que, na versão de Marcos, se distingue, no plano do conteúdo, pela menção das bestas (1,13). Cf. Pesch, I, 159; Gnllka, I, 65; Ernst, I, 59; Guelich, 37; J. GIBSON, *The Temptations of Jesus in Early Christianity*, 48; W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 350-351; Marcus, I, 168-169.

para fora das águas do Jordão (Js 4,11.15-18), e a Sua anterior promessa de que, naquele dia, Josué seria exaltado perante todo o Israel ali reunido (4,14)⁶⁸⁴.

¹¹E [tudo isso] sucedeu quando acabou todo o povo de *atravessar* e a Arca do Senhor e os sacerdotes perante o povo. [...] ¹⁴Naquele dia, o Senhor exaltou Josué aos olhos de todo o Israel, e todos o reverenciaram, como haviam reverenciado Moisés, durante todos os dias da sua vida.

¹⁵Então disse o Senhor a Josué: ¹⁶«Ordena aos sacerdotes que levam a Arca do testemunho que *subam do Jordão*.» ¹⁷Josué ordenou aos sacerdotes: «*Subi do Jordão!*»

¹⁸E eis que quando os sacerdotes portadores da Arca da aliança do Senhor *subiram do* meio do Jordão e se levantaram as solas dos pés dos sacerdotes para a terra seca, voltaram *as águas do Jordão* ao seu lugar e corriam como antes acima de todas as suas margens. ¹⁹O povo *subiu do Jordão* no décimo dia do primeiro mês (Js 4,11.14-19).

Os contactos de Mc 1,10 com este texto são particularmente salientes a nível lexical: quer no termo «água(s)» (Js 4,18), quer sobretudo no uso de verbos complementares da área semântica do movimento, como são «atravessar» (4,11) e a expressão verbal «subir [para fora] de» (4,16.17.18.19)⁶⁸⁵. Através desses verbos descreve-se a «maravilha» do poder do Senhor em favor do Seu povo (cf. Js 3,5); essa «maravilha» corresponde ao facto de Israel e a Arca terem podido «atravessar» as águas do Jordão e daí «subirem» rumo à conquista da Terra Prometida⁶⁸⁶. Em consonância com o significado espacial que é inerente ao uso do verbo no AT, também em Js 4 o verbo «subir [de]» indica «movimento de um lugar inferior para outro mais elevado». Em Js 4, no entanto, o sentido espacial é enriquecido pela conotação cultural-militar, porquanto o movimento ascensional desde o lugar inferior que é o «Jordão» (lit. «o que desce») é protagonizado pela precissão da Arca da Aliança e do povo de Israel com a qual se vai dar início à conquista da terra⁶⁸⁷. Considerado no amplo contexto bíblico em que se integra, este movimento de «subida» do Jordão para a terra de Canaã faz parte do vasto movimento ascensional desde o Egipto para a Palestina, prolongando-se ao longo da história de Israel, de modo particular no regresso dos exilados e nas peregrinações ao Templo onde se encontra o «Deus Altíssimo ['ēl 'elyôn]» (cf. Dt 18,7)⁶⁸⁸.

⁶⁸⁴ No âmbito do Contexto Bíblico de Mc 1,9 apresentámos o texto pertinente de Js 3,1-4,19.

⁶⁸⁵ Em rigor, em Mc 1,10 o termo que vertemos com a expressão de movimento «subiu de [ἀναβαίνων ἐκ τοῦ]» aparece na LXX apenas em conexão com o povo («O povo *subiu do Jordão*» [ὁ λαὸς ἀνέβη ἐκ τοῦ], Js 4,19). A «saída» da Arca *para fora da água do Jordão*, levada pelos sacerdotes em obediência à divina instrução, vem por três vezes descrita na LXX com uma expressão verbal (ἐκβῆναι ἐκ τοῦ - Js 4,16.17.18) que comunga com a anterior a mesma raiz verbal (o verbo βαίνω) e a mesma preposição (ἐκ) embora não o mesmo verbo composto. No TM, porém, encontramos o mesmo verbo ('lh, «subir») em todas essas quatro instâncias. No AT, o livro de Josué exhibe uma das mais altas taxas de frequência deste verbo (55 vezes). Cf. G. WEHMEIER, «'lh», 883-896.

⁶⁸⁶ R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 158, explicam o carácter simultaneamente dramático e litúrgico do relato de Js 3-4: «os historiadores arcaicos, para descreverem acontecimentos primordialmente histórico-teológicos, usam aqui o que poderíamos designar como fontes culturais secundárias».

⁶⁸⁷ Cf. R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, 177.

⁶⁸⁸ No AT são quarenta e três as ocorrências em que Israel confessa que o Senhor é «aquele que *fez subir* Israel da terra do Egipto», expressão que abrange também a entrada na Terra Prometida (cf. p.e. Js 24,17). Aplica-se a Js 4, a observação de G. WEHMEIER, «'lh», 885 (esp. 894-896): nas formas qal (e hifil), «o verbo descreve, em regra, a migração do Egipto para a Palestina [...] e a entrada desde o deserto na terra de Canaã», sendo usado também em conexão com o regresso dos exilados e, em contexto cultural, com a apresentação de sacrifícios. Com base no facto de tanto a LXX como o NT usarem frequentemente o verbo ἀναβαίνω («subir») com o sentido espacial e cultural que lhe é peculiar no correspondente hebraico ('lh, «subir»), J. SCHNEIDER («ἀναβαίνω», 519), considera que, na

Além da importância do verbo «subir», destacamos em Js 4,14, também no plano lexical, a «exaltação» da figura de Josué «aos olhos de todo o povo», confirmando-o como o autêntico sucessor de Moisés na aurora da nova época histórico-salvífica que se vai seguir na terra de Canaã. Por outras palavras, em Js 3-4 a noção factual de que Israel «subiu» desde o mais baixo lugar da terra – o Jordão – articula-se, no plano simbólico, com a noção de que foi justamente aí que «o Senhor exaltou Josué» conforme Ele mesmo prometera (Js 3,7)⁶⁸⁹. Esta «exaltação» divina de Josué por ocasião da «subida» do Jordão pressupõe um sinal sobrenatural, descrito como «maravilha do Senhor» (Js 3,5), a saber:

⁷E disse o Senhor a Josué: «Neste dia vou começar a exaltar-te à vista de todo o Israel, para que saibam que assim como estive com Moisés, assim estarei também contigo. [...] ⁹E disse Josué aos filhos de Israel: «[...] ¹⁰Com isto ficareis a saber! Pois o Deus vivo está no meio de vós [...]. ¹³E sucederá que, mal as solas dos pés dos sacerdotes que levam a Arca [da Aliança, LXX] do Senhor, o Senhor de toda a Terra, poisem nas águas do Jordão, as águas do Jordão apartar-se-ão. ¹⁴E aconteceu que, [...] ¹⁶detiveram-se as águas que desciam de cima [...] e as que desciam para o mar de Arabá, o Mar de Sal, apartaram-se completamente. (Js 3,7.9-10.13.16).

¹⁴Naquele dia, o Senhor exaltou Josué aos olhos de todo o Israel, e todos o reverenciaram, como haviam reverenciado Moisés, durante todos os dias da sua vida (Js 4,14).

Em virtude da presença da Arca no meio das águas que desciam, o Jordão como que se “rasgou” em dois, permitindo a travessia ao povo de Israel. Tal foi o sinal que confirmou perante todo o povo a figura de Josué como mediador e chefe de Israel. Destaca-se no texto a reiteração da expressão verbal «descer [de...em direcção a]», bem como a sua conexão com o nome do próprio «Jordão», que em hebraico deriva do verbo «descer». Em Mc 1,10, é o Espírito que, partindo do «céu que se rasgara», «desce em direcção a» Jesus⁶⁹⁰. Estes paralelismos inequívocos permitem-nos um ulterior aprofundamento das correspondências entre a descrição de Jesus em Mc 1,10-11 e o retrato bíblico de Josué⁶⁹¹:

- ungidos ambos com o Espírito divino (Dt 34,9; Mc 1,10), que os converte em profetas e chefes carismáticos em Israel, ambos encontram «agrado» junto de Deus (Nm 32,12; Mc 1,11);
- no final do seu serviço a Israel, e pouco antes de morrerem, tanto Josué como Jesus realizam uma cerimónia ritual de renovação da Aliança com o Senhor (Js 24; Mc 14,22-25).

vida de Jesus, essa dimensão cultural se exprime desde a «subida» da água do baptismo (Mc 1,10) até à Sua derradeira «subida» a Jerusalém (Mc 10,32-33).

⁶⁸⁹ Em sentido figurado, o verbo «subir» é usado no AT com o sentido de «tornar-se grande, forte» (Gn 49,9). Cf. G. WEHMEIER, «'lh», 888.

⁶⁹⁰ Se em Mc 1,10 (Mt 3,16) é Jesus quem «vê» o Espírito «descendo sobre Ele», em Lc 3,22 a descida do Espírito é visível a todos; por sua vez, em Jo 1,32-33 é João Baptista quem dá testemunho do mesmo fenómeno. O verbo καταβαίνω, usado frequentemente na LXX para referir a descida de Deus ou de um ser celeste, é aplicado por Estêvão quando evoca o diálogo em que Deus afirma a Moisés que “desceu” para libertar o Seu povo do Egipto (Act 7,34; cf. Ex 3,8 LXX. Tg 1,17 afirma que todos os bens e todos os dons perfeitos «vêm do Pai das luzes»). H. FENDRICH, «καταβαίνω», 255, refere que este uso do termo reflecte a cosmologia do antigo Médio Oriente, segundo a qual por sobre a terra plana está o firmamento, a água e, finalmente, o céu como lugar de Deus e dos seres celestes; sob a terra está o mundo dos mortos. No entanto, A.Y. COLLINS, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, 32, sustenta que «entre os cristãos dos dois primeiros séculos a imagem que havia do mundo não parece definida [consistent]».

⁶⁹¹ Cf. STRACK – BILLERBECK, II, 127; K. McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 2; R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*, 59-62.

Jesus vê e ouve a voz, como os profetas com quem o Senhor falava

A afirmação em Mc 1,10b de que Jesus «vê» realidades celestiais coloca-O a par daquelas figuras que o AT tipicamente associa à “visão” do divino: os profetas⁶⁹². Moisés é «o profeta que conheceu o Senhor face a face» (Dt 34,10) na tenda da reunião onde «o Senhor falava com Moisés face a face, como um homem fala com o seu amigo»; «Josué, filho de Nun», embora na qualidade de «servidor» de Moisés, comungava também de uma intimidade com o Senhor análoga à de Moisés, pois, tal como Moisés, «não se afastava do interior da tenda» (Ex 33,11). Moisés e Josué, i.e. o maior profeta de Israel e o seu sucessor imediato, surgem assim como o protótipo profético da visão pós-baptismal de Jesus e do oráculo que lhe foi comunicado.

A descida do Espírito desde os Céus rasgados

Associados à figura de Moisés e aos acontecimentos do êxodo evocados pela referência à saída da água (Mc 1,10a) estão também os elementos apocalíptico-escatológicos da visão de Jesus: a abertura dos céus e a descida do Espírito⁶⁹³. Em Is 63,7-64,11, encontramos uma extensa oração que começa por recordar todo o passado: depois de frisar que o Senhor é que foi o Salvador de Israel – «não foi um mensageiro nem um anjo mas a Sua Face que os salvou» (63,9) – a oração sublinha, por duas vezes, que o Senhor operou essa salvação mediante o Seu espírito santo (63,10.11) em ligação com Moisés⁶⁹⁴. Aprofundamos em seguida as relações deste texto fundamental com Mc 1,10-11 e, mais adiante, veremos em que medida na descrição da visão pós-baptismal de Jesus ecoa, em particular, a linguagem da visão de Ezequiel junto ao rio Kebar (Ez 1-3).

⁶⁹² Tema muito debatido entre os Autores, a dimensão “profética” da visão pós-baptismal de Jesus é particularmente salientada por Standaert, I, 100, e aparentemente não considerada num estudo monográfico como o de J. PALACHUVATTIL, «*He Saw*», 55-68.84-91. A tese do carácter “profético” desta “visão” é reforçada com o facto de, no AT, entre os diversos tipos de figuras proféticas estar também a do profeta como “vidente”/“visionário” (*hōzeh*, 11x / *rō’eh*, 16x): embora o termo *nābī’*, “profeta” seja o mais comum para designar a profecia como veículo de revelação divina, tradições mais antigas, como p.e. 2 Rs 17,13 ou 2 Cr 33,18 e Is 30,10, indicam que os termos *rō’eh*/*hōzeh*, parecem ligados a funções sociais também fundamentais, de “visão” sobre o rumo certo a tomar por parte da comunidade de Israel, como se depreende do facto de a mensagem de muitos deles se apresentar como fruto de uma visão (cf. Is 1,1; 2,1; 13,1; Am 1,1; Mq 1,1; Na 1,1; Ab 1; Hab 1,1; cf. Am 7,12, Ez 12,21-28 e Dn 1,17; 8 e 9). De notar que a LXX verte todos esses termos unicamente com προφήτης («profeta»). Cf. J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 35-38; R.R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 23.254-255.301; J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, 77-84 (esp. 80-81).

⁶⁹³ As principais analogias no NT são a visão de Pedro em Jope (Act 10,11-12) e a de Estêvão (7,55-56); Ap 4,1-2. D.E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity*, 163, embora saliente que «a única experiência visionária de Jesus com aspectos proféticos» é a afirmação proferida “em primeira pessoa” por Jesus em Lc 10,18 («Vi Satanás caindo como um relâmpago»), acaba por reconhecer igual estatuto à “narração” da experiência visionária e auditiva do baptismo e da transfiguração. E o mesmo Autor (cf. p. 270-271; 318) confirma isso mesmo ao qualificar a forma de Mc 1,10-11 como “oráculo de revelação” e “oráculo de reconhecimento”, i.e., «formas de discurso de revelação em que se revela a identidade e o significado de um indivíduo de importância excepcional» como é o caso do rei (p.e. Sl 2,7; 89,27-28; 1 Sm 9,17: Samuel acerca de Saul; 2 Sm 7,14: Natan sobre David). Na mesma linha, J. MARCUS, «Jesus’ Baptismal Vision», 513-516, admite que o referido *logion* de Jesus em Lc 10,18 «originariamente descrevia uma visão que Jesus tivera no seu próprio baptismo» (p. 516), de tal modo que da visão sobre uma “descida do Espírito sobre Jesus” fazia parte também, por contraposição, a visão de uma “queda de Satanás como um relâmpago”. Cf. também M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 84.

⁶⁹⁴ Moisés surge aí referido duas vezes (63,11-12) – facto que causa surpresa, porquanto na literatura profética o seu nome aparece ao todo apenas cinco vezes. Cf. Standaert, I, 52.

O início do novo êxodo escatológico

Na longa prece proferida em Is 63,7-64,11, encontramos repetições lexicais em que o autor de Trito-Isaías põe em foco o tema de um novo êxodo escatológico⁶⁹⁵, exprimindo um lamento comunitário sobre o atraso da consumação desse novo êxodo⁶⁹⁶. Os membros iníquos do povo são severamente censurados pelo seu pecado, que impede a realização imediata da salvação escatológica prometida⁶⁹⁷. Nesse sentido, o autor estabelece um contraste impressionante entre o silêncio actual de Deus e os prodígios antigos durante o êxodo. É precisamente dessa oposição violenta entre o que foi outrora a conduta do Senhor e a Sua actual conduta que brota a prece angustiada: «Volta-te desde o céu e vê... Quem dera rasgasses [LXX: *abrisse*] os céus e descesses!» (64,1).

O lamento insere-se, de resto, no amplo contexto dos oráculos anteriores, onde a voz do Israel fiel confessa a falta de rectidão nacional (Is 59,1-3), patente de modo particular na visão do templo destruído (63,18), e anseia pela salvação de Deus redentor (59,15-17; 63,1-6); segue-se a resposta do Senhor a encerrar o livro (65-66)⁶⁹⁸. Distinguem-se aqui, essencialmente, três unidades bem demarcadas: o relato dos actos divinos do passado em favor de Israel (63,7-14); um apelo de socorro, que inclui referências às aflições presentes (63,15-64,4); uma confissão de pecado (64,5-7) e um apelo final que articula temas anteriores (64,8-11)⁶⁹⁹.

Do longo texto realçamos três importantes contactos literários com Mc 1,10-11. O primeiro dá-se na primeira parte do lamento, quando o autor dá a palavra ao povo de Israel:

E recordou-se dos dias de outrora, de Moisés e o seu povo: “Onde está aquele que fez subir do mar com [o pastor - LXX] do seu rebanho? Onde está aquele que pôs *no meio*

⁶⁹⁵ Sobre a «alusão marcada pela repetição lexical», cf. Meynet, 399-405. Autores como A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 470-473; R. SCHNECK, *Isaiah in the Gospel of Mark*, 44-47; J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 49-50.56, realçam a intertextualidade com a prece trito-isaiana. Entre os argumentos invocados por F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu*, 99-127, para contestar que Is 63-64 seja considerado no âmbito do intertexto de Mc 1,10, realçamos o de que Marcos não entende a «descida» do Espírito como cumprimento de Is 64,1-2, onde se espera a destruição dos inimigos e, por conseguinte, a salvação do povo por ocasião da manifestação escatológica do Senhor (cf. esp. p. 102-103). Além de não valorizar as diversas correspondências terminológicas, Lentzen-Deis desvaloriza a possibilidade de uma interpretação global dos acontecimentos pós-baptismais à luz do esquema isaiano do novo êxodo, que transparece de modo particular em Is 63-64. Para mais detalhada contra-argumentação, cf. Watts, 102-108.

⁶⁹⁶ Reflectindo a forma típica dos Salmos de lamento (cf. Sl 76 e 106; também Ne 9), este lamento inclui os seguintes elementos: recordação das misericórdias de Deus no passado, confissão do pecado, pedido da intervenção divina e súplica pela ajuda divina na situação de indigência. De um modo geral, os Autores estão de acordo que Is 56-66, embora reafirmando a esperança da vinda do Senhor e que os exilados possam voltar a congregar-se com o resto do povo (Is 56,8; 57,14-16; 60,4-6; 62,10-12; 66,20; cf. 58,8), reflecte o descontentamento pós-exílico com a realidade do Retorno (Is 56,9-57,13; 58,1-14; 59,1-15a; e, sobretudo, o lamento em 63,7-64,12). Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 522-526; Watts, 104.

⁶⁹⁷ Is (59,11) 65,11-13; 66,3-5.14-16.24; cf. 6,11-13. A perspectiva vai-se intensificando até culminar, por fim, na vinda do Senhor como Guerreiro (59,15b-17; 63,1-3), a seguir à expulsão das autoridades apóstatas do Templo e à sua substituição pelos servos fiéis do Senhor aos quais aqueles haviam excomungado (65,13-15; 66,4-6.14-16.24). Jerusalém é, em seguida, gloriosamente recriada por entre novos céus e nova terra (cap. 60-63; 65,17-25; 66,7-9.22-23), os seus exilados regressam, e os sobreviventes entre os gentios proclamam a glória do Senhor às nações (66,19-21). Cf. Watts, 104-105.

⁶⁹⁸ A mesma antítese aparecia já nos anúncios da salvação iminente em Deutero-Isaías: no passado, Deus ficara silencioso, mas Ele vai «despertar» e intervir; os céus vão espelhar o seu orvalho e do alto há-de chover a justiça; a terra vai abrir-se e dar o seu fruto de salvação (42,14; 45,8; 51,9-10).

⁶⁹⁹ Cf. R. SCHNECK, *Isaiah in the Gospel of Mark*, 44.

deles o seu *espírito santo* [... que os conduziu...?] como gado *descendo* ao vale o *espírito* do Senhor os levava ao repouso (Is 63,11.14)⁷⁰⁰.

Em paralelo com os acontecimentos pós-baptismais de Mc 1,10, salienta-se nesta evocação do êxodo a ligação entre a «subida» desde as águas do mar e a «descida» do «espírito santo» sobre o povo e o seu pastor, i.e. Moisés. Exprimindo-se com terminologia idêntica à de Mc 1,10, a LXX é ainda mais explícita a referir essa sincronia entre a *subida* das águas e a *descida* do Espírito: no momento em que o Senhor fazia o pastor «*subir*» (63,11), «o Espírito *desceu* do Senhor» para «guiar» o rebanho (63,14)⁷⁰¹. Sublinha-se aqui, simultaneamente, o surgimento do novo povo de Deus e o papel essencial de Moisés como «pastor do rebanho» do Senhor. O «espírito» que fora derramado sobre Moisés e sobre o povo resgatado surge como “quase equivalente” ao próprio Senhor⁷⁰². Foi na realidade o «espírito» quem «conduziu» Israel através do deserto até «ao repouso», i.e. à Terra Prometida (61,14), quase como a ave que carrega sobre si os seus filhotes⁷⁰³. Teologicamente retrojectado no período dos prodígios que estiveram na origem do povo de Deus, «o espírito» corresponde, portanto, à presença santa do Senhor, uma forma suprema da Sua manifestação ao povo de Deus⁷⁰⁴. No contexto da prece, esta evocação do êxodo espelha a esperança de um novo êxodo de salvação. Como bem salienta R. Watts: «se, do ponto de vista de Isaías 63, a memória do grande acto redentor do Senhor é a de Ele haver “colocado” a sua presença-*rúah* no meio do Seu povo, então não surpreenderá que a ansiada repetição desse acontecimento salvífico se caracterize também por isso mesmo»⁷⁰⁵.

No final da unidade central (63,15-64,4) encontramos, densa de *pathos*, a mais evidente conexão com a linguagem da vinda do Espírito sobre Jesus em Mc 1,10:

Quem dera *rasgasses* [*abrisse*s LXX] os céus e *descesses*, estremecendo os montes com a Tua presença» (Is 63,19).

⁷⁰⁰ Em virtude das numerosas incertezas textuais do TM de Is 63,7-64,11, vertemos aqui a partir de B.S. CHILDS, *Isaiah*, 519-520. No TM, o verbo «subir» aqui usado é o mesmo que no livro de Josué refere o dia em que «O povo *subiu* do Jordão» (Js 4,19). De notar também, como observa Watts, 107, que a invulgar expressão εἰς αὐτόν («sobre ele») em Mc 1,10 verte melhor o hebraico de 63,11 (*b^e qir^e bô*) do que a opção da LXX (ἐν αὐτοῖς, «no meio deles»).

⁷⁰¹ Um sinal significativo que comprova este contacto com Is 63 é o facto de, no NT, só aqui (e nos paralelos de Mt 3,16 e Lc 3,22) o acontecimento da descida do Espírito ser caracterizado como uma «descida». Do mesmo modo, no âmbito do AT, a evocação do êxodo em Is 63,14 LXX, é porventura o único caso onde também se refere a «descida» do «espírito do Senhor». Cf. A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 472; R. SCHNECK, *Isaiah in the Gospel of Mark*, 45.

⁷⁰² Cf. Watts, 106. R. ALBERTZ – C. WESTERMANN, «*rúah*», 1219, observam que, no período pós-exílico mais tardio, «espírito» torna-se um conceito teológico abrangente: ao referir-se ao próprio Deus, dá origem, por isso, à expressão «Espírito Santo» (Is 63,10-11; Sl 51,13), exprimindo-Lhe a dimensão dinâmica (espírito) e estática (santo).

⁷⁰³ A. FEUILLET, «Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême», 529, encontra em Is 63,12-13 («Foi [o Espírito do Senhor] que os conduziu pelo abismo, como a um cavalo pelo deserto, e não tropeçaram») uma alusão clara às origens miraculosas de Israel cantadas por Moisés em Dt 32,9-11 («A porção do Senhor é o seu povo, Jacob é a porção da sua herança. Encontrou-o numa terra deserta, num caos de gritos selvagens; envolveu-o e velou por ele, guardou-o como à menina dos seus olhos. Como águia incitando a sua ninhada e *planando* sobre os seus filhotes, o Senhor estende as asas, toma Israel e leva-o sobre as suas penas»; cf. Ex 19,4).

⁷⁰⁴ Sugestão de Watts, 104 n. 72. Na mesma linha, R. ALBERTZ – C. WESTERMANN, «*rúah*», 1219, argumentam que, nos oráculos exílicos e pós-exílicos, a ideia da concessão do espírito a um indivíduo é suplementada com a concessão do espírito ao povo inteiro (Ez 36,27; 37,14; 39,29; Jl 3,1-2; Is 44,3; 59,21; Ag 2,5).

⁷⁰⁵ Watts, 106.

É o termo «rasgar» usado por Mc 1,10 que revela não ser artificial a relação com Is 63-64. No TM, a imagem forte que é «rasgar» é usada nesta prece em conexão com uma súbita irrupção da presença do Senhor, como outrora no Sinai⁷⁰⁶. Neste ponto, a prece ecoa aquela que é uma súplica constante no AT⁷⁰⁷. Depois de se apelar ao Senhor para que escute «desde os céus» (63,15), na parte final (63,19-64,4) prossegue a prece pela «descida» do Senhor, reiterando-se aí linguagem típica da epifania divina no êxodo. Projectando essa linguagem numa acção divina a cumprir-se num futuro indeterminado, o autor evoca aquele momento original no qual o Senhor desceu no fogo sobre o Sinai, um momento no qual o mundo celeste entrou em comunicação com a terra para constituir o primeiro povo de Deus⁷⁰⁸. O efeito final desta parte do lamento é, pois, o de reforçar a súplica já presente na longa evocação do êxodo no primeiro passo (63,8-14). O povo implora do Senhor uma nova acção que revele a face criadora e libertadora de Deus, como no momento em que Ele fundou a nação de Israel⁷⁰⁹. Se neste desejo de que o Senhor «rasgue os céus» e «desça» sobre o povo «fazendo estremecer os montes com a sua presença» se alude certamente à teofania em que «O Senhor desceu sobre a montanha do Sinai, no cimo da montanha» (Ex 19,20), por seu lado, na visão de Jesus em que Ele testemunha os «céus rasgarem-se», possibilitando a «descida» sobre Ele do próprio Senhor no Seu «Espírito» (Mc 1,10), encontra Marcos uma resposta divina à súplica da comunidade orante de Is 63-64.

Aos contactos que acabámos de referir acresce, finalmente, o facto de, ao longo de todo o lamento, transparecer o tema do *amor* fiel de Deus por Israel, em termos de uma relação pai-filho que apresenta muitos paralelismos e contrastes com a declaração da voz celeste acerca de Jesus (Mc 1,11)⁷¹⁰. Logo a iniciar o lamento, o próprio Deus parafraseia a fórmula clássica da aliança «eles são o meu povo, filhos que não hão-de agir com falsidade» (63,8), e este mesmo versículo culmina no reconhecimento por Israel de que o Senhor foi o seu salvador⁷¹¹. Salienta-se, em seguida, o «Seu amor e misericórdia» ao longo da história de salvação; um amor expressado sobretudo na presença «em todas as aflições» (63,9) dAquele que é verdadeiramente “Deus com” Israel. Neste ponto, os contactos com o texto (e o contexto) de Mc 1,10-11 incluem também dois aspectos relevantes: tal como no relato da Tentação de Jesus (Mc 1,13), surge uma referência à figura angélica no contexto das provações de Israel. Mais importante ainda: a evocação seguinte da “revolta” de Israel contra o Senhor e, de modo

⁷⁰⁶ O termo «rasgar» é uma versão independente e mais literal do que a da LXX (ἀνοίγω, «abrir») do verbo hebraico *qāra'* usado em Is 63,19; por seu lado, os paralelos sinópticos (Mt 3,16; Lc 3,21) adequam-se à versão da LXX. É muito plausível que o verbo «rasgar» seja também uma alusão irónica a Mc 15,38, indicando um paralelismo entre o Santo dos Santos do Templo judaico e o Céu que, ao “rasgarem-se”, permitem um acesso universal ao seu interior onde habita Deus Criador, Senhor da Aliança. Além dos comentários, cf. sobretudo H. TRAUB, «οὐρανός», 529 n. 261; Ch. MAURER, «σχίζω», 961-962; A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 471; Watts, 103 n. 70.

⁷⁰⁷ Segundo a concepção popular, o céu é a morada de Deus (Sl 123,1; 80,14; Tb 5,16; Ecl 5,2; Lm 3,41), um lugar fechado (2 Rs 7,2.19) que apenas se abre para intervenções divinas extraordinárias (Ex 9,23; Sl 78,24; Jo 6,31). Um clamor comum a Deus no AT é que «olhe desde o Céu» (Dt 26,15; Sl 80,14; Is 63,15). A ideia subjacente a esta súplica é a de que o céu é uma espécie de barreira que tem de ser atravessada para haver comunicação entre Deus e os homens. A súplica em Is 63,19 vai mais longe ao pedir que o próprio Senhor, rasgue os céus e desça para intervir pessoalmente em favor de Israel. Cf. J. PALACHUVATTIL, «*He Saw*», 65.

⁷⁰⁸ Cf. Ex 19,11.20 (cf. 34,5; Dt 31,35). Nestes passos, a LXX emprega o verbo «descer».

⁷⁰⁹ Cf. Watts, 105.

⁷¹⁰ Aspecto inédito, este, no livro de Isaías, como salienta B.S. CHILDS, *Isaiah*, 522.

⁷¹¹ Cf. Is 59,1; 60,16; 63,1.

particular, a acusação de que esses mesmos «filhos» «contristaram o Seu santo espírito» (Is 63,10) podem ser lidas em contraste com a declaração da voz celeste de que Jesus é, tal como Israel, o filho de Deus – com a diferença de que o Senhor pode afirmar em relação a Jesus aquilo que não podia em relação ao povo eleito: «em ti eu me comprazo» (Mc 1,11). Na parte central, conforme vimos, a comunidade reconhece que o Senhor parece ausente e, por isso, roga-Lhe por três vezes que Ele se manifeste directamente desde o Alto: «Volta-te *desde o céu* e *vê* desde a Tua morada santa e desde a Tua glória» (63,15 LXX); a comunidade orante é aqui denominada «teus servos» (v. 17): «Volta-te para nós, por causa dos teus servos, e das tribos da tua herança!» (v. 17, LXX)⁷¹². Esta prece surge justificada com a relação pai-filho entre o Senhor e o Seu povo⁷¹³:

Pois *tu és* o nosso pai! [...] *Tu*, Senhor, *és* o nosso pai, e o teu nome desde sempre [LXX: está sobre nós] é “Redentor nosso” (Is 63,16)⁷¹⁴.

Tu, Senhor, é que *és* o nosso pai. Nós somos a argila e Tu o oleiro [...] todos nós somos o teu povo (Is 64,7-8).

Do reconhecimento desta relação única brotará também a confissão de fé no Deus único e na sua soberania suprema:

Nunca em tempos antigos ninguém *ouviu*, nenhum ouvido percebeu, nenhum olho *viu* nenhum Deus, além de ti, a agir em favor de quem nele espera (64,3).

O versículo seguinte parece oferecer uma imagem concreta desse «que nEle espera»:

Vens ao encontro daquele que alegremente pratica a justiça, que nos teus caminhos se recorda de Ti (64,4).

Esta relação íntima entre Deus e aquele que pratica a justiça e se recorda de Deus ao longo dos seus caminhos equivale certamente à declaração da voz celeste de que Jesus é «o Filho» em quem Deus se compraz (Mc 1,11). A oração encerra deixando mais que uma pergunta a pairar: «Ante tudo isto, Senhor, vais-te manter insensível? Vais ficar calado e humilhar-nos até ao extremo?» (64,11).

A vocação do profeta-sacerdote

Tanto o carácter visionário da experiência de Jesus junto ao rio, como o seu conteúdo simbólico, sublinhado pelo advérbio «como», são típicos da vocação profética⁷¹⁵. No início do relato do seu chamamento (Ez 1,1-3,27), o profeta Ezequiel descreve em termos semelhantes aos de Marcos a visão que teve junto ao rio Kebar:

⁷¹² B.S. CHILDS, *Isaiah*, 522, qualifica como «tema magno em Trito-Isaías» o dos seguidores do servo fiel.

⁷¹³ Na boca de Deus, a designação «filho» conota «Israel», sobretudo em contextos de êxodo e de novo êxodo. Cf. Ex 4,22-23; Os 11,1; Is 43,6-7 e 45,11; Jr 31,9.20; cf. Dt 1,31 e Sb 18,13.

⁷¹⁴ B.S. CHILDS, *Isaiah*, 524-525, observa a este respeito: «Apesar de ser frequente na tradição Israel apresentar-se como filho de Deus, a referência a Deus como Pai só mais tarde, durante o período pós-exílico [...] e] no período helenístico, passa a ser recorrente, tanto no seio do judaísmo como no cristianismo».

⁷¹⁵ Sendo enviado desde a esfera divina como mensageiro com uma missão particular junto do Israel pecador, Ezequiel aparece desde o início caracterizado de modo muito semelhante a Isaías de Jerusalém (cf. Is 6). Cf. J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 23. Além do carácter tipicamente profético, a descrição da visão pós-baptismal de Jesus mediante o advérbio «como» aponta para o mundo do simbolismo apocalíptico. No Apocalipse, são cerca de setenta as ocorrências do advérbio associado ao carácter visionário e ao conteúdo simbólico. Também em Dn 7,13, a água como lugar de revelação. Cf. W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 331.

... ¹eu estava entre os exilados, junto ao rio Kebar, e abriram-se *os céus* e *vi* uma visão de Deus. [...] ⁴*Olhei e eis que um vento* de tempestade vinha do norte [...]. ⁵Do meio [vinham] *como* que semelhantes [LXX: ὡς ὁμοίωμα; TM: *d^emût*] a quatro seres viventes, e era esta a aparência deles: a semelhança [ὁμοίωμα; *d^emût*] de homem estava sobre eles [...] ⁶e cada qual com quatro asas. [...] ²⁸E ouvi *uma voz* falando. ^{2,1}E disse-me: «*Filho* de homem, põe-te de pé que vou falar contigo». ²E veio sobre mim *um espírito* e pôs-me de pé e ouvi-o falar comigo. ³Disse-me: «*Filho* de homem, Eu te envio a ti aos filhos de Israel, a um povo de rebeldes que se rebelaram contra mim; eles e os seus pais têm-se revoltado contra mim até ao dia de hoje» (Ez 1,1.4-6.28-2,3).

Neste texto da tradição Sacerdotal, o profeta-sacerdote Ezequiel apresenta-se «entre os exilados» (Ez 1,1) e chamado a transmitir uma mensagem divina aos «filhos de Israel» deportados na Babilónia (2,3; cf. 3,11). A conjugação dessa informação autobiográfica com a descrição do trono divino, reminescente da visão de Isaías no templo (Is 6), indica que foi precisamente nesse ambiente de exílio e no seio do seu próprio «povo de rebeldes» (Ez 2,3) que Ezequiel pôde testemunhar um ambiente de liturgia divina (Ez 1,4-28) do qual ele próprio – tal como Isaías, séculos antes, em Jerusalém – iria sair profundamente transformado (2,1-3,27)⁷¹⁶.

À semelhança da visão de Jesus descrita em Mc 1,10, a «visão de Deus» por Ezequiel é uma experiência individual precedida de uma «abertura dos céus» (Ez 1,1). O profeta vê surgir perante ele um turbilhão – literalmente, um «vento de tempestade» (1,4)⁷¹⁷. A visão prossegue e, através de sucessivas comparações onde é recorrente o advérbio «como»⁷¹⁸, procura descrever uma realidade inefável, em que se destaca a descrição do «aspecto» e da «semelhança» dos quatro seres viventes de origem celeste – ulteriormente identificados com os querubins (Ez 10,15.20), e por isso ligados à Arca (cf. 1 Sm 4,4). Em todas as quatro figuras, o vidente surpreende primeiro uma certa «semelhança de homem» (1,5) e, depois, uma semelhança parcial com a *ave*, em virtude de possuírem «quatro asas» (1,6). É pertinente notar a semelhança do relato da criação de Génesis com o da visão de Ezequiel: «Ali a humanidade (*'adam*) é criada à semelhança (*d^emût*) de Deus; aqui Deus surge à semelhança da humanidade (*d^emût*) – [...] uma misteriosa conaturalidade»⁷¹⁹.

Tal como acontece com Jesus (Mc 1,11), também a experiência de Ezequiel culmina numa revelação, proferida pela «voz» oriunda do Céu. Diversamente do que Marcos diz em relação à experiência de Jesus, o profeta-sacerdote é reiteradamente chamado «*filho* de homem» (Ez

⁷¹⁶ J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 17. Paulo, usando as mesmas imagens tradicionais, refere que o cristão reflecte a «glória» do Senhor e vai-se transfigurando paulatinamente na Sua própria imagem «pelo Senhor que é Espírito» (2 Cor 3,18).

⁷¹⁷ O vento pode agir como “espírito” nos arrebatamentos de profetas (cf. 1 Rs 18,21; 2 Rs 2,16; Ez 3,12). Este vento, que em grego e hebraico se diz com o mesmo termo que designa o “espírito” (cf. Gn 1,2), não difere essencialmente do “turbilhão” em que Elias foi arrebatado (2 Rs 2,1) e no qual Deus se manifestou a Job (Jb 38,1; 40,6). Cf. J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 24. Só a partir da literatura exílica é que o termo «sopro» passou a significar «hálito de vida» criado por Deus. Ilustra esta mudança de significado o anúncio da nova criação dos ossos ressequidos (Ez 37,5.11): em analogia com a criação da humanidade, o regresso da força vital aos ossos torna-se sopro de vida que regenera os ossos (como em Gn 2,7); o mesmo sentido se encontra na mensagem profética de salvação em Is 57,14-21. Esta mudança está presente também na terminologia do autor Sacerdotal: os seres vivos são «carne em que está presente o sopro de vida» dado por Deus (Gn 6,17; 7,15; Nm 16,22; 27,16). Cf. R. ALBERTZ – C. WESTERMANN, «*rûah*», 1207.

⁷¹⁸ Cf. Ez 1,5.7.13.16.22.24.26.28.

⁷¹⁹ J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 22.

2,1.3)⁷²⁰, e é já durante o discurso dessa voz celeste que ele reconhece a acção de «um espírito» “sobre” si mesmo (2,2). O essencial da acção do espírito é o movimento por ele desencadeado através do profeta: «Para Ezequiel, o espírito é uma energia proveniente da esfera divina que se manifesta como força que impulsiona [...] levanta [...], transporta [...], dá força e regenera os indivíduos e a comunidade [...]»⁷²¹. O espírito age com a matéria-prima humana que é este «filho de homem»: o profeta agindo como profeta. «Aqui – comenta Blenkinsopp – tal como em outros aspectos, Ezequiel baseia-se em formas de profecia mais antigas e mais “primitivas”, ilustradas por exemplo nos ciclos narrativos de Elias e Eliseu»⁷²².

O Espírito de Deus como pomba

Marcos afirma explicitamente que Jesus «viu» o Espírito descendo sobre Si «como uma pomba». Se esta descida do Espírito em forma corpórea e como facto real, referida como tal em todos os evangelhos canónicos, parece indicar uma certa identificação do Espírito com a pomba, não é clara em nenhum evangelho a explicação para essa comparação⁷²³. Daí as diversas propostas no sentido de se decifrar o simbolismo da pomba, umas aceitando a associação Espírito-pomba, outras rejeitando-a⁷²⁴. Apesar de algumas das principais referências à pomba no AT indicarem que esta ave configuraria o símbolo mais apropriado para exprimir a presença do Espírito Santo em Jesus, cumpre reconhecer que não existe, nem

⁷²⁰ São 93 as vezes em que Ezequiel é chamado «filho de homem», e nenhuma pelo nome próprio. Na sua interpretação, J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 24, discute a possibilidade de «ao longo da sua carreira, mais que em outras carreiras proféticas, o que importa é, mais que a pessoa, o ofício ou função [...] de *ser profeta*».

⁷²¹ J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 24. Segundo R. ALBERTZ – C. WESTERMANN, «*rûah*», 1217, o «espírito do Senhor» não era originariamente relacionado com a comunicação de uma palavra divina (ausente p.e. em profetas desde Amós a Jeremias). Só no período pós-exílico é que a profecia é tida como obra evidente do espírito divino (cf. Ne 9,30; Zc 7,12).

⁷²² J. BLENKINSOPP, *Ezekiel*, 24. Depois de salientar a relação de Ez 1 com a tradição bíblica acerca da visão da glória do Senhor no Sinai por Moisés (Ex 24,15-18; 33,18-23), o Autor recorda a importância, quer desta mística da *merkabah* desde o período bíblico, notando que ela era conhecida também em Qumran, quer do facto de esta visão profética ser lida no primeiro dia da Festa das Semanas (p. 20).

⁷²³ Com Pesch, I, 166; Guelich, 32-33; Gundry, 49; Marcus, I, 159; J. PALACHUVATTIL, «He Saw», 74-75, e a maioria dos Autores, entendemos a expressão «como pomba» em sentido adjectival (i.e. o Espírito em forma de pomba descia), e não em sentido adverbial (i.e. o Espírito descia como [desce] uma pomba), como pretende, sobretudo, L.E. KECK, «The Spirit and the Dove», 63. Neste ponto, compreende-se a precisão de Lc 3,22: «e o Espírito Santo desceu sobre ele *de forma corpórea, como uma pomba*». Jo 1,32-34 mostra que esta forma de manifestação era particularmente adequada. Aqui, o próprio Deus fala com João Baptista afirmando que o Espírito vai descer sobre Aquele que haveria de baptizar no Espírito. João Baptista e o auditório do quarto evangelho podiam, assim, associar correctamente ao Espírito o aparecimento da pomba no momento decisivo e confirmar a Sua efectiva descida sobre Jesus – tudo isso, também, à luz das muitas associações no AT entre Deus e a pomba.

⁷²⁴ W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 331-333, enumeram quinze interpretações favoráveis à associação Espírito-pomba, de que destacamos as que salientam algum fundamento no AT: (1) a pomba de Noé (Gn 8,8-12); (2) Israel como pomba (Os 7,11), o que sugeriria que a subida de Jesus desde as águas equivale ao surgimento do Israel renovado (Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu*, 265-270); (3) em *Mekilta* sobre Ex 14,13, o Espírito chama desde o céu enquanto é atravessado o Mar Vermelho (cf. W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 40-44); (4) a única descrição apropriada à vinda do Espírito desde o céu é através de uma ave, e só uma ave como a pomba, em virtude das suas conotações positivas no AT (na senda de E. Lohmeyer, cf. Pesch, I, 166, e H. GREEVEN, «περιστερά», 68). Rejeitam tal associação: A. FEUILLET, «Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême», 532; L.E. KECK, «The Spirit and the Dove», 49.

no AT nem na antiga literatura judaica, passo nenhum em que a pomba seja, simples e claramente, símbolo do Espírito Santo⁷²⁵.

Mesmo assim, cremos ser possível determinar um contexto bíblico adequado à interpretação do simbolismo da pomba. O ponto de partida nesse sentido é o próprio relato de Mc 1,10-11, o contexto messiânico aí evocado e iluminado pelo intertexto que acabámos de referir, em particular a concepção escatológica inspirada em Deutero- e Trito-Isaías, marcada simultaneamente pela ideia de um novo êxodo e de uma nova criação, onde é determinante a acção do Espírito divino. Ora, na Bíblia, as duas únicas vezes em que a intervenção do Senhor (ou do seu Espírito) é comparada a uma “ave pairando” (com o verbo na forma piel: *m^eraḥebet*) são justamente o início do relato da criação (Gn 1,2-4) e o Cântico de Moisés no final do êxodo (Dt 32,9-11). Depois de evidenciarmos a importância destes textos para os nossos propósitos, examinaremos mais detidamente o texto do Cântico, que consideramos decisivo quer para a compreensão da expressão comparativa «como uma pomba» em sua dimensão poética, quer para a articulação dos diversos contactos intertextuais em Mc 1,10-11.

... no relato da criação

O relato de Mc 1,10-11 traz à memória, novamente, a frase inaugural da Escritura no relato Sacerdotal da criação:

No princípio, criou Deus *os céus* e a terra [...] e o *espírito* de Deus pairava sobre a face *das águas*, e Deus disse: «*Que surja a luz*», e a luz *surgiu*, e Deus *viu* que a luz era boa (Gn 1,1-4).

O autor Sacerdotal articula com o primeiro acto do Criador o “antes” da criação. Nesse contexto, o espírito do Senhor, fonte da vida, planava sobre as águas primordiais, como ave sobre o ninho, para as fecundar. A alusão de Marcos comunga com este texto quatro elementos lexicais: «os céus», o «espírito» de Deus, «as águas» (também em genitivo, em Gn 1,2 LXX) e os verbos «surgir» e «ver»⁷²⁶. Além disso, tanto no texto de Marcos como no relato Sacerdotal, o verbo «surgir» aparece intimamente unido à palavra divina: no autor Sacerdotal, a chamada “fórmula de cumprimento” («e surgiu») aparece sete vezes a sublinhar a eficácia criadora dessa palavra⁷²⁷, uma eficácia cujo auge é a criação de Adão «à imagem e semelhança [ὁμοίωσιν, *d^emût*])» de Deus (1,26-27); o mesmo verbo «surgir» introduz, em Mc 1,11, a declaração da «voz dos céus» que designa Jesus como «Filho amado». Notamos, finalmente,

⁷²⁵ O poder evocativo da pomba aflora pela primeira vez em Gn 8,8, como símbolo da vida renascida: após o dilúvio, Noé envia-a a terra, e o seu regresso com o ramo de oliveira no bico anuncia o fim do juízo e a paz entre Deus e os homens. Considerada inocente e pura (Mt 10,16), a pomba é, ainda no âmbito do Pentateuco, a ave mais apropriada ao sacrifício (Lv 1,14; cf. Gn 15,9; Lv 12,6; 15,14.29; Nm 6,10), sobretudo quando um animal mais valioso fosse inacessível aos fiéis (Lv 5,7.11; 12,8; 14,22.30). A pomba surge ligada aos deuses, e frequentemente serve também para o sacrifício, mesmo na Grécia Antiga, onde as suas virtudes – que, como observa Aristóteles, incluem a de permanecer fiel ao parceiro toda a vida – são celebradas como modelo para a conduta humana. Cf. STRACK – BILLERBECK, I, 125; H. GREEVEN, «περιστερά», 64-65.

⁷²⁶ Para R. ALBERTZ – C. WESTERMANN, «*rûah*», 1204, em conformidade com um dos significados de «espírito» em hebraico («vento», i.e. algo que está em movimento e que tem força para pôr em movimento), a expressão «espírito do Senhor» em Gn 1,2 é semelhante à “leve brisa” de Gn 3,8. Do significado do termo faz parte a possibilidade de esse “vento” se intensificar até formar um vendaval capaz de separar a terra das águas, como em Gn 8,1-3, manifestando assim o misterioso poder do criador.

⁷²⁷ «Que surja» (Gn 1,3.6bis.14bis.15); «E surgiu» (Gn 1,3.7.9.11.15.24.30). Escreve P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, 80: «*Que soit... et ce fut est la forme da plus pure de l'efficacité de la parole*»; cf. também p. 21-26.28.

que a relação de «espírito» com a expressão «como pomba» em Mc 1,10 encontra o seu paralelo primordial na imagem do «espírito de Deus» que, como ave (não identificada, porquanto ainda nenhuma havia sido criada), «pairava sobre a face das águas»⁷²⁸. O relato Javista (Gn 2,4b-3,24) reafirmará, ainda que de forma apenas implícita, a origem divina deste «espírito», equivalente ao «sopro da vida»⁷²⁹ insuflado por Deus nas narinas de Adão (2,7)⁷³⁰. Mais adiante, ainda no ciclo das origens, é o próprio Deus a qualificar como «o meu espírito» esse «sopro de vida» divina que «permanece no homem» (Gn 6,3)⁷³¹ mas que, devido à maldade, à violência e à corrupção da humanidade, lhe foi retirado no dilúvio (Gn 6,5.11-13).

... no êxodo

Quase a encerrar o relato do êxodo e a missão terrena de Moisés em favor de Israel, a acção do Senhor é novamente comparada à da ave planando. É o que lemos no longo litúgio (*rîb*) conhecido como “Cântico de Moisés” (Dt 32,1-44):

⁶Não é [o Senhor] o teu pai, que te adquiriu, te formou e te estabeleceu? [...] ⁹Pois porção do Senhor é o seu povo, Jacob a parte da sua herança. ¹⁰Encontrou-o numa terra deserta e num caos de gritos selvagens; envolveu-o e cuidou dele, guardou-o como à menina dos seus olhos. ¹¹Como a águia incita sua ninhada e paira sobre os seus filhotes, estende as asas, toma-os e leva-os sobre as suas penas. [...] ¹⁵E [LXX: Jacob engordou e saciou-se, e o amado escoiceou], [...] abandonou Deus que o formou (Dt 32,6.9-11.15).

Neste excerto, que na estrutura do *rîb* corresponde essencialmente ao “acto de processar” (v. 7-14), Moisés evoca as origens miraculosas do povo eleito, quando o Senhor interveio como nas origens do universo, vencendo o caos⁷³². Também então se deu uma criação que fez com que o Senhor se tornasse «pai» de Israel (v. 5-6.18) e Israel seu «amado», numa relação recíproca de Aliança (cf. Ex 4,22)⁷³³. Pela parte de Deus criador e redentor, essa relação exprime-se numa presença maternal constante, comparável à da águia que «paira sobre os seus filhotes» e sobre eles «estende as asas, toma-os e leva-os sobre as suas penas» (Dt 32,11).

Em vista dos nossos propósitos, focamos primeiramente os contactos com Mc 1,10-11, particularmente salientes nos temas do Senhor como «pai» de Israel, do povo como «filho»

⁷²⁸ Cf. W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 334; R. MEYNET, *Luc*, 172. No mesmo sentido, H. GREEVEN, «περιστέρα», 66, e R. CANTALAMESSA, *Vem, Espírito Criador!*, 49, observam que o verbo usado em hebraico sugere justamente a ideia da ave a chocar ou a adejar por cima dos seus filhinhos.

⁷²⁹ «Sopro» é, a par de «vento», o outro significado do mesmo termo hebraico (*rûah*) e grego (πνεῦμα). R. ALBERTZ – C. WESTERMANN, «*rûah*», 1208, observam que só a partir dos textos exílicos é que o termo «sopro» se passou a usar no contexto da criação da humanidade, como «hábito de vida» proveniente de Deus (cf. p.e. Ez 37; Is 42,5 e 57,16; Zc 12,1; Jb 27,3 e 33,4).

⁷³⁰ «E [Deus] soprou sobre a face dele [Gn 2,7 LXX: εἶς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ] o sopro de vida». A preposição grega aqui usada para descrever a acção divina de infundir sobre Adão o sopro de vida é a mesma que Mc 1,10 aplica para referir, de forma única no âmbito dos evangelhos, a descida do «Espírito sobre Ele [Jesus]». A estranheza sentida pela generalidade dos comentadores ante o uso desta preposição no relato de Marcos da descida do Espírito poderia dissipar-se se fosse reconhecida esta intertextualidade aqui sugerida. O NT vê neste “sopro” uma primeira e embrionária manifestação do Espírito Santo (cf. 1 Cor 15,45)

⁷³¹ A Crítica Textual indica que Gn 6,3 é um versículo incerto. Cf. R. ALBERTZ – C. WESTERMANN, «*rûah*», 1209; G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 141.

⁷³² Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 88; Y. OSUMI, «Deuteronomio», 473.

⁷³³ Dt 32,15 LXX: ὁ ἡγαπημένος. Israel como «filho» do Senhor surge já em Ex 4,22-23 (de origem Javista), e retorna em Dt 1,31 e 14,1, e em particular no Cântico de Moisés (32,5.6.18.19.20).

(Dt 32,19) e «amado» (32,15 LXX) desde a sua criação e redenção, e na imagem maternal de Deus como “águia” «pairando» sobre Israel⁷³⁴. A plausibilidade desta relação com o relato de Marcos surge ulteriormente reforçada se considerarmos que também a já analisada oração de Trito-Isaías (Is 63-64) alude claramente a Dt 32,11, em particular em Is 63,13-14, onde se lê que nos tempos antigos o Senhor, através do seu Espírito, levou os hebreus como a ave leva os seus filhotes, e abriu-lhes passagem no Mar Vermelho tendo-os depois guiado no deserto⁷³⁵. O principal elemento contrastante entre a alusão à actividade do Espírito como ave em Dt 32/Is 63 e a indicação de que o Espírito «desceu como pomba» em Mc 1,10-11 consiste no destinatário: nos textos do AT, a relação do Espírito é com Israel enquanto povo de Deus; em Mc 1,10-11, o Espírito entra unicamente em relação com Jesus de Nazaré. Para avaliar em que medida a relação original do Espírito com Israel se revela aqui de modo renovado será necessário prosseguir com a elucidação do símbolo da pomba a partir do seu contexto bíblico.

... e no *Cântico dos Cânticos*

Os textos de Génesis e do Deuterónimo que acabámos de ver iluminam em larga medida o sentido da referência à «pomba», associando-a às origens da criação e ao nascimento de Israel no êxodo⁷³⁶. No entanto, nem Gn 1 nem Dt 32 referem a pomba⁷³⁷. Não será legítimo, por isso, indagar se a pomba pós-baptismal alude à nova criação e, simultaneamente, ao novo êxodo? Mais exactamente, o desafio que se nos coloca é o de alargar este quadro intertextual do Pentateuco à literatura profética e sapiencial, onde a imagem da pomba surge como símbolo «comunitário» ou mesmo nacional, numa expressiva relação com a restauração escatológica do povo de Deus⁷³⁸. Ora, em nenhum outro texto do AT como no *Cântico dos Cânticos*, e em particular em um dos seus mais célebres e sublimes poemas, encontramos uma concentração

⁷³⁴ A influência do *Cântico de Moisés* no tema da origem divina de Jesus, particularmente nos relatos da Sua concepção em Maria e do Baptismo, foi recentemente sustentada por B.D. CROWE, «The Song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20».

⁷³⁵ Relação particularmente realçada por A. FEUILLET, «Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême», 529.

⁷³⁶ No contexto sinóptico, enquanto a Mateus interessa sobretudo o paralelismo com o êxodo, Lucas atende mais ao paralelismo com Génesis, como indica o facto de a genealogia de Jesus, que remonta até Adão, vir inserida entre os relatos do Baptismo e da Tentação (Lc 3,23-38).

⁷³⁷ Daí a tentativa, desde os Padres da Igreja (Dídimo de Alexandria, Crisóstomo, Cirilo de Jerusalém, Tertuliano, Ambrósio, Jerónimo, Agostinho, Pedro Crisólogo), de se apelar ao relato do Dilúvio (Gn 8,8-12). De acordo com esta proposta alternativa, a pomba que traz no bico o ramo de oliveira anuncia o fim do castigo e a restauração da paz entre Deus e o homem: deste modo, Jesus surgiria como o novo Noé, e o Espírito-pomba como símbolo da paz messiânica, anunciador do Salvador que traz essa Paz. O problema aqui reside em esta pomba do Dilúvio não ter qualquer relação com o Espírito divino. Além disso, a tipologia do Dilúvio ocupa um lugar assaz restrito no NT, porquanto o paralelo entre as águas do Dilúvio e a água baptismal só surge em 1 Pe 3,20-21. Cf. A. FEUILLET, «Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême», 532; ID., «Les épousailles messianiques messianiques et les références au Cantique des cantiques dans les évangiles synoptiques», 192.

⁷³⁸ Em Oseias a «pomba ingénua» (7,11) corresponde ao próprio Israel-Efraim em sua relação com as potências do momento (Egipto e Assíria), e o próprio retorno do exílio é visto como voo de pombas (11,11). Idêntica representação no texto de cunho messiânico sobre o retorno de Israel a Sião «como pombas ao pombal» (Is 60,8). Indefesa nas mãos dos inimigos, a pomba aparece também como símbolo de Moab, de Judá e do fiel piedoso em estado de aflicção (Jr 48,28; Ez 7,16; Sl 55,6). É provável também que Sl 68,14, quando refere as asas da pomba cobertas de prata, faça referência a Israel aquando da sua instalação em Canaã (cf. Sl 74,19). No mesmo sentido “comunitário”, também, as numerosas citações rabínicas em que a pomba é símbolo de Israel, esp. no Midrash sobre o *Cântico dos Cânticos*, que compara as qualidades da pomba ao judeu fiel. Cf. H. GREEVEN, «περιστερά», 67.

consistente de referências à «pomba», e isso num contexto onde também são surpreendentemente numerosos os elementos lexicais comuns a Mc 1,10-11⁷³⁹.

⁸A voz do meu amado! *Ei-lo* que chega, correndo pelos montes, saltando sobre as colinas. ⁹O meu amado é semelhante a um gamo ou à cria da gazela. *Ei-lo* que se detém, por detrás do nosso muro, olhando pelas janelas, espreitando pelas frinchas. ¹⁰Fala o meu amado e diz-me:

«Levanta-te, minha companheira, minha linda, e vem [LXX: minha *pomba*]! ¹¹Pois, eis que o Inverno já passou, a chuva parou e desapareceu; ¹²na nossa terra *vêm-se* as flores, chegou o tempo das canções e a voz da rola ouve-se na nossa terra; ¹³a figueira faz brotar os seus figos e as vinhas em flor exalam seu perfume.

Levanta-te, minha companheira, minha linda, e vem daí [LXX: minha *pomba*]! ¹⁴Minha *pomba*, nas fendas do rochedo, no recôndito dos penhascos, *deixa-me ver* o teu rosto, *deixa-me ouvir* a tua voz. Pois a tua voz é doce e o teu rosto encantador. [...]».

¹⁶O meu amado é para mim e eu para ele, que apascenta entre os lírios ¹⁷até que *espire* o dia e desapareçam as sombras. Volta, *meu amado*, sê como o gamo ou a cria da gazela nos montes de Beter (Ct 2,8-17).

A voz da Amada, a abrir e a fechar o poema, coloca no centro a voz do Amado, que enaltece a Amada com a expressão «minha pomba» – reiterada pela LXX⁷⁴⁰. Esta intervenção do Amado (v. 10b-15) por intermédio da Amada, que relata de memória o que ele lhe diz ao coração (v.10)⁷⁴¹, pode dividir-se em duas estrofes, marcadas pelo mesmo refrão inicial dirigido à Amada, e onde ela é comparada à «pomba».

Em vista dos nossos objectivos, salientamos que a primeira estrofe (v. 10b-13b) abre com expressões do campo semântico da «água» (Mc 1,10a), como é a «chuva» do «Inverno» passado (Ct 2,10). Nesse ambiente primaveril, como que de nova criação e de harmonia “paradisíaca”, destacam-se sensações visuais e auditivas que traduzem uma experiência “já” vivenciada pelo Amado: «as flores *vêm-se* na terra», «a «voz da rola ouve-se» (v. 12). É para esse ambiente exterior, palpitante de vida natural, que a amada é convocada mediante dois verbos de movimento («Levanta-te», «vem», v.13). A segunda estrofe (v. 13c-14), embora repita o mesmo refrão inicial da primeira estrofe («Levanta-te [... minha pomba]»), diferencia-se pelo registo de intimidade contemplativa e extática, que muito a assemelha à visão de Jesus em Mc 1,10-11. O Amado do Cântico enaltece a «voz» e o rosto da Amada, e suplica-lhe que, desde os lugares ocultos e inacessíveis em que ela habita lá no alto dos «penhascos» (v.14), lhe manifeste o rosto e a voz: «*deixa-me ver* o teu rosto, *deixa-me ouvir* a tua voz» (v. 14). Este anseio do Amado em *ver-lhe* o rosto e *escutar-lhe* a palavra – palavra e rosto são dois aspectos que tornam a Amada única – é plenamente correspondido por idêntico anseio da Amada, seja no momento em que ela pressente a «voz» dele, anunciadora da sua chegada e do encontro

⁷³⁹ No Cântico dos Cânticos, o termo «pomba» (e o seu quase-sinónimo «rola», em 1,10 e 2,12) é mais frequente na versão dos LXX do que no TM (1,15; 2,14; 4,1; 5,2.12; 6,9). Num total de oito ocorrências, só uma delas se aplica ao Amado (5,12), sendo as restantes sete ocorrências aplicadas à Amada – ora a ela em absoluto (Ct 2,14; 5,2; 6,9), ora aos olhos (1,15 e 4,1) ou às faces dela (1,10).

⁷⁴⁰ Seguimos a delimitação de R.J. TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, 23-28; e P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre*, 2. *Accomplir les Écritures*, 166-167. Com G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 241, consideramos que o poema exhibe uma estrutura tripartida. H. GREEVEN, «περιστρά», 67, refere que a expressão «minha pomba» evoca vocabulário poético coevo.

⁷⁴¹ «Modo inesperado mas eficaz de exprimir a unidade amorosa dos dois protagonistas», no dizer de A.-M. PELLETIER, *O Cântico dos Cânticos*, 11.

amoroso (v. 8.10), seja no momento em que ela o surpreende «olhando» e «espreitando» à sua procura (v. 9)⁷⁴².

Além dos referidos contactos lexicais («pomba», «ver», «voz») e da sua interconexão, os pontos de contacto com Mc 1,10-11 estendem-se também a aspectos formais e temáticos. Em primeiro lugar, o elemento comparativo («como [pomba]», Mc 1,10) comparece também no discurso metafórico do poema. Com efeito, à implícita comparação da Amada com a «pomba» que mora nas alturas dos «penhascos» (Ct 2,14), corresponde uma comparação explícita por parte da Amada: «*O meu amado é semelhante a um gamo ou a um filhote de gazela*» (v.9; cf. v.17)⁷⁴³. Ambos os protagonistas recorrem, portanto, à *comparação* para dizerem o mistério da pessoa amada. O resultado é paradoxal: ao mesmo tempo que os Amantes se identificam por oposições irreduzíveis (masculino/feminino, gamo/pomba, ligação à terra/ligação ao céu, etc.), verifica-se entre ambos uma profunda complementaridade que possibilita a ansiada pertença recíproca, expressada no clímax do poema mediante a «fórmula de pertença recíproca»: «*O meu amado é para mim e eu para ele*» (v.16)⁷⁴⁴.

Este discurso metafórico que acabámos de salientar no poema obriga-nos, antes de concluirmos a enumeração sistemática dos paralelos intertextuais com Mc 1,10-11, a tomar posição no debate hermenêutico sobre o sentido global do Cântico⁷⁴⁵. Optamos inequivocamente por ler o Cântico *com* a Bíblia, encarando-o em perspectiva “canónica” como uma velada (mas real) parábola nupcial profético-messiânica, rica em ressonâncias escatológicas⁷⁴⁶, construída de modo particular a partir de temas e de vocabulário espousal hauridos em Gn 1-3 e nos profetas (Oseias, Jeremias, Deutero-Isaías e Ezequiel), e possivelmente composta em período-pós-exílico para vincar o pacto de união (conjugal) do Senhor e de Israel⁷⁴⁷, «a irreversibilidade dos desígnios de Deus e a sua profunda união com Israel»⁷⁴⁸.

⁷⁴² A reforçar esta atmosfera de busca e de revelação recíproca, sublinhada de modo particular pelo sentido da visão e do ouvido, encontramos ainda a exclamação «eis» (v. 8.9.11), que em hebraico se liga ao verbo «ver», e através da qual se cria um clima de expectativa, de surpresa, de revelação e, no final, de celebração. Cf. G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 242.

⁷⁴³ O gamo e a gazela são os animais do amor, segundo G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 708.

⁷⁴⁴ A. FEUILLET, «La formule d'appartenance mutuelle (II,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», 6, considera que este refrão, repetido com variantes em 6,3 e 7,11, exprime «o tema fundamental do Cântico: o desejo intenso que o amado e a amada têm de se encontrarem definitivamente e de disfrutarem um do outro».

⁷⁴⁵ Amplamente tratado na generalidade dos comentários (cf., por todos, M.H. POPE, *Song of Songs*, 1977, 89-229; G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 115-134), este ponto recebe tratamento sistemático na dissertação de A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique*, esp. 3-107 («I. Problématique des travaux contemporains», e «II. Évaluation des recherches modernes») e 413-423 («Conclusion»).

⁷⁴⁶ Cf., p.e., Ct 2,11-13; 3,6-11; 8,1-2.

⁷⁴⁷ Cf. a este respeito a observação de A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique*, 420: sobre o momento da sua redacção: «não é indiferente que na última fase do retorno do Exílio, tempo em que se aguardava a realização das promessas, a autocompreensão do povo passasse por *figuras femininas*, como Judite, Ester ou a esposa do Ct. Esta novidade diz respeito ao problema fundamental colocado pelo anúncio contemporâneo da nova aliança» (itálico nosso). Em ID., «La sagesse au féminin dans la Bible», a Autora parece alargar a todo o *corpus* sapiencial bíblico este seu ponto de vista sobre as “*figuras femininas*”.

⁷⁴⁸ A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, II, 606-609; cf. a síntese e a crítica (favorável, na p. 32) de A.-M. PELLETIER, *Les Lectures du Cantique*, 25-32. Inserimo-nos, portanto, na linha “espiritual” de A. Robert, ulteriormente aprofundada por R.J. Tournay e A. Feuillet no sentido de uma interpretação mais expressamente “messiânica” do Cântico, assente também num aprimorado conhecimento dos procedimentos bíblicos de alusão, evocação indirecta e codificação histórica. Não ignoramos que, no seu contexto inicial, a posição “alegorizante”

Esta decisão revela-se particularmente fecunda no que diz respeito à compreensão do símbolo da pomba. Em sintonia com a supramencionada literatura bíblica, entendemos que a expressão «minha pomba» em Ct 2,14 (cf. 5,2; 6,9) designa a Esposa naquela que há-de ser a sua condição quando for restabelecida a aliança⁷⁴⁹. Na linguagem sponsal do Cântico, esta Esposa «é o símbolo da Comunidade messiânica *perfeita*»⁷⁵⁰. Esse significado identifica a pomba, não com o Espírito divino, mas com o povo eleito transformado pela presença do Espírito, na era escatológica. É esta a perspectiva mais consentânea com o uso que, em nosso entender, o próprio evangelista Marcos faz do Cântico no contexto de Mc 1,10-13, como esperamos ir tornando claro ao longo desta exposição, e em sede de Interpretação. As conexões, que a seguir vamos evidenciar, entre Mc 1,10-11 e o poema em análise ilustram bem a inevitabilidade destas opções hermenêuticas.

Encontramos no último discurso da Amada uma sobreposição de temas que ressoam na referência de Mc 1,10-11 ao Espírito e à exclamação celeste «Tu és o meu filho amado». A exclamação de pertença recíproca «O *meu amado* é para mim e eu para ele» (Ct 2,16a) articula-se com a enigmática coda «que apascenta [LXX] entre os lírios» (v. 16b), a que se segue um complemento de tempo: «até que *espere* o dia» (v.17a)⁷⁵¹. Na expressão do desejo ou êxtase da Amada ressoa, em registo de cumprimento/consumação, a fórmula da aliança «Vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus», utilizada sobretudo no Deuteronomio e nos

destes Autores aqui revisitada foi objecto de forte oposição da parte dos defensores do “sentido natural” do Cântico enquanto essencialmente “poema amoroso” (A.M. Dubarle, J.P. Audet em especial); outros autores se inseriram posteriormente nesta linha, mas convergindo para o sentido “espiritual” e “teológico” do Ct no quadro geral da Escritura (p.e. J. Winandy [o Ct como «recreação literária»], D. Lys e K. Barth [intenção teológica do Ct, enquanto desmitificação da hierogamia pagã e «comentário de Gn 2[,22-25]»). Cf. A.-M. PELLETIER, *Les Lectures du Cantique*, 13-25.

Posição afim à de Robert – Feuillet – Tournay, e enriquecida com uma densa reflexão hermenêutica em prol da “leitura subjectivada” do Cântico (por oposição à “leitura des-subjectivada”), encontra-se em A.-M. PELLETIER, *Les Lectures du Cantique*, 413-423, e sintetizada em ID., *Lectures bibliques*, 232-233. Não é persuasiva a argumentação, em chave de “Crítica Canónica”, de B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 574-575, contrária também à interpretação profético-messiânica e defensora da natureza sapiencial do Cântico. Mesmo distanciando-se da referida escola francesa, G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 129-130 e 132, privilegia uma “interpretação simbólica”, sem deixar de reconhecer que «a entrada do Ct no cânone deu-se por influência da *teologia profética*, que explicitara o símbolo nupcial em metáfora da aliança entre o Senhor e Israel» (p. 134). (itálico nosso)

⁷⁴⁹ À literatura já citada, poderíamos acrescentar a literatura judaica. Com efeito, além dos já citados (Os 11,11, Is 60,8; Sl 68,14; Sl 74,19), STRACK – BILLERBECK, I, 123-124, compila numerosos textos rabínicos onde a «pomba» corresponde ao povo de Israel enquanto escolhido por Deus. Textos em que a Esposa pode manter relação com o tema da Aliança escatológica são, p.e., Ct 1,15; 4,1; 5,12.

⁷⁵⁰ A. FEUILLET, «Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême» 537. É sugestivo que num texto extrabíblico de forte pendor messiânico como é 4Q521 I ii 6, o Espírito surja retratado pairando sobre o verdadeiro Israel, em alusão a Gn 1,2. Cf. J. TABOR – M. WISE, «4Q521 ‘On Resurrection’ and the Synoptic Gospel Tradition». 161-163. Sugestiva também, por outro lado, a associação do Espírito-pomba ao Jordão e aos pecadores, nas homilias de Orígenes sobre o Cântico. Cf. Alina T. MONTEIRO, *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 224.

⁷⁵¹ No segundo membro de Ct 2,16, a ambiguidade inerente ao verbo hebraico *râ’âh* (lit. «o pascente») permite traduzir com as expressões: «ele que pasta» e «ele que apascenta». A LXX verte em sentido transitivo implícito: «apascentando [o rebanho]». Com A. FEUILLET, «La formule d’appartenance mutuelle», 7, 9 e 22, e R.J. TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l’amour*, 88, consideramos a versão da LXX a única tradução aceitável.

profetas⁷⁵². Esta convicção é reforçada com a caracterização do Amado como «o que apascenta (o seu rebanho)». Por que motivo se associa a pertença recíproca dos amantes à função de pastor exercida pelo Amado? Encontramos a chave para o enigma na literatura profética, onde a fórmula da aliança possui, a maior parte das vezes, ressonância escatológica. No dizer de Feuillet, a fórmula da aliança «faz parte das descrições da era da graça, pois a instauração de relações perfeitas de amizade entre Deus e o seu povo é a condição *sine qua non* da felicidade messiânica»⁷⁵³. Mas a própria imagem do Senhor como bom pastor é, também essa, escatológica⁷⁵⁴. O texto mais impressionante, pela sua semelhança com o de Ct 2,16, é a alegoria de Ez 34,30-31 sobre os maus pastores e o bom pastor. Em ambos os textos se destaca uma modificação significativa na fórmula da aliança: «O meu Amado é para mim...», diz a Amada; «reconhecerão que Eu, o Senhor, o seu Deus, estou com eles, e que eles, a casa de Israel, são o meu povo», anuncia o profeta-sacerdote. Ou seja, a ordem da fórmula está invertida, enquanto coloca primeiro o amor do Amado, sublinhando-lhe a iniciativa no amor e na entrega à Amada, mas sem lhe impor condições como na Antiga Aliança⁷⁵⁵.

Tal como a personagem do pastor, também a expressão seguinte «entre os lírios» (Ct 2,16b) pode ser entendida num quadro escatológico. Ao longo do Cântico, o par *apascentar/lírios* exprime a relação de pertença recíproca, como indicam, quer a pergunta dirigida ao Amado «aonde vais apascentar...?» (1,7), quer a auto-apresentação da Amada como «o lírio dos vales» (1,7; cf. 4,5)⁷⁵⁶. Nessa linha, também Oseias exprime a pertença recíproca do Senhor e de Israel quando, num quadro rico de vegetação (Os 14,2-9) e simultaneamente escatológico, compara Israel restaurado ao «lírio»⁷⁵⁷. A melhor indicação de que também o Cântico se serve deste motivo escatológico do repertório profético encontramos-la no facto de a menção dos «lírios» em Ct 2,16 suceder a uma magnífica descrição da primavera palestinense (2,11-13). A linguagem do Cântico parece reflectir, pois, esta tradição profética que compara o Israel restaurado à vegetação luxuriante que há-de cobrir a Terra Santa transformada em Éden⁷⁵⁸. Afirmar que o Amado leva o seu rebanho a pastar entre os lírios significa que o Senhor governa

⁷⁵² Dt 26,17-19; 29,12; Os 2,25; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31,3; 36,28 etc. Seguimos de perto o artigo fundamental de A. FEUILLET, «La formule d'appartenance mutuelle (II,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», 5-38.

⁷⁵³ «La formule d'appartenance mutuelle (II,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», 24. O Autor refere: Os 2,20-25; Jr 24,6-7; 31,31-34; Ez 36,23-28; Zc 8,7-8; 13,9.

⁷⁵⁴ Cf. Is 40,11; 49,9-10; Jr 23,3-4; 31,10; Ez 34. Por um lado, espera-se que o Senhor há-de restaurar o povo com o qual concluíra outrora a aliança do Sinai, e que Ele há-de renovar as relações de amizade, ao ponto de o Senhor passar a ser realmente o Deus de Israel e Israel se comportar verdadeiramente como o Seu povo. Por outro lado, espera-se que o Senhor tome pela mão, como bom pastor, o seu rebanho disperso e miserável. No dizer de A. FEUILLET, «La formule d'appartenance mutuelle (II,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», 24, trata-se, portanto, «de duas expressões diferentes da mesma aspiração escatológica».

⁷⁵⁵ Uma concepção que já aparece em Oseias e Jr 31,33: «Porei a minha lei dentro deles... Então eu serei o seu Deus...». Muitos outros textos afirmam a mesma interpenetração dos dois temas escatológicos da posse recíproca e do pastor: Jr 33,1.10 (o Senhor como pastor que reúne Israel disperso); Ez 37,23-28 (profecia do bom pastor e da nova aliança); Sl 95,7 (o Senhor Deus de Israel e Israel como rebanho que ele apascenta e conduz); Jo 10,14 aplica a Jesus o tema do pastor e considera o amor como conhecimento recíproco, o qual significa, mais que um simples conhecimento, aquela relação de intimidade e de solidariedade típica no AT entre Deus e os seus fiéis.

⁷⁵⁶ Daí que G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 266, prefira verter em sentido reflexivo: «pastando entre os lírios».

⁷⁵⁷ «Serei para Israel como o orvalho: florescerá como *um lírio*» (Os 14,6). Em contraposição, o mesmo Oseias recorre à imagem da terra ressequida e desértica para descrever Israel castigado pelo Senhor (2,5).

⁷⁵⁸ Cf. Os 2,23-25; Jr 31,12-13; Ez 34,13-14.25-28; 36,30.34-38.

como bom pastor o povo de Deus regenerado. Como escreve Feuillet, «porque a nação escolhida vive em amizade com o seu Deus, a Terra Santa tornou-se parecida com um novo paraíso terrestre, um jardim coberto de lírios»⁷⁵⁹. Esta aproximação de Ct 2,16 a Ez 34 em particular é reforçada pelo facto de, neste mesmo oráculo, o Senhor surgir caracterizado mediante dois títulos escatológicos de valor análogo, a saber, «Rei» e «Pastor» – títulos, estes, que encontram correspondência no representante humano do Senhor de Israel, o Messias, também ele rei e pastor⁷⁶⁰. Também no Cântico o Amado é pastor e rei. Ora, na medida em que o Cântico é desde o início associado à figura de Salomão, o «perfeito e sábio monarca, emblema bíblico da sabedoria e da poesia»⁷⁶¹, como não concluir que o Amado é um duplo do filho de David e seu primeiro sucessor? Esta interpretação é reforçada pelo epíteto «o meu Amado» (*dôdî*, 2,16), o qual, além de recorrente ao longo do Cântico (trinta e três vezes), tem uma raiz hebraica rica de ressonâncias “davídicas”, porquanto a raiz permite evocar quer o nome «David» quer o sobrenome de Salomão «Jedidias», que significa «amado do Senhor» (2 Sm 12,25)⁷⁶². Surpreendemos, assim, um subtil aceno messiânico nesta conjugação poética da «fórmula da aliança» com a alusão a Salomão e, através dele, a David seu pai, protótipo de rei e pastor⁷⁶³.

Uma última observação é a que concerne ao complemento de tempo «até que *espire* o dia e as sombras desapareçam». O verbo «espíra» (*pûah*) rima em hebraico com «espírito» (*rûah*) e é vertido pela LXX com um cognato de «espírito»⁷⁶⁴. O sentido do sintagma aponta, assim, para a imagem da «brisa matinal». A Amada dirige-se ao Amado, que lhe apareceu do lado de fora da janela, enaltecendo-lhe a presença e entrega total até que «sopre» a brisa que anuncia o “nascimento” da aurora⁷⁶⁵. O sentido escatológico parece aqui inequívoco, enquanto conjuga, como no relato da criação (Gn 1,2-3), a noção de «trevas» com a de «espíra/soprar» e ainda com a criação da luz⁷⁶⁶.

⁷⁵⁹ «La formule de l'appartenance mutuelle», 26. Deutero Isaías também descreve o regresso dos exilados como um rebanho com o Senhor à sua frente como bom pastor: «Ao longo dos caminhos não-de pastar, e em todos os descampados haverá pastagem» (Is 49,9).

⁷⁶⁰ «Estabelecerei sobre [as minhas ovelhas] um único pastor, que as apascentará, o meu servo David; será ele que as levará a pastar e lhes servirá de pastor. Eu, o Senhor, serei o seu Deus, e o meu servo David será um príncipe no meio delas. [...] Com ele farei uma aliança de paz» (Ez 34,23-25).

⁷⁶¹ G. RAVASI, *Il Cântico dei Cantici*, 146-147. É significativo que Salomão seja referido sete vezes no Cântico (1,1.5; 3,7.9.11; 8,11.12), invariavelmente exaltado como figura régia e nupcial, rodeada de esplendor e perfeição.

⁷⁶² O texto completo reza assim: «[Betsabé] ficou grávida e deu à luz um filho, ao qual David pôs o nome de Salomão. O Senhor *amou-o* e ordenou ao profeta Natan que lhe desse o sobrenome de Jedidias, que significa “*amado do Senhor*”». Cf. G. RAVASI, *Il Cântico dei Cantici*, 152.

⁷⁶³ Conforme já referimos, A. FEUILLET, «La formule de l'appartenance mutuelle (II,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», 20-35, sustenta que o Cântico tem sentido profético-alegórico e se destina a exaltar o amor entre Deus e Israel. Ecoando a exclamação do primeiro par («carne da minha carne, osso dos meus ossos», Gn 2,23), esta «fórmula da aliança» ressoa em diversos textos, embora com variações, e pode resumir-se à seguinte frase: «O Senhor será o teu Deus e tu serás um povo totalmente Seu» (Dt 26,17-18; 29,12; Os 2,25; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31,33; Ez 34,30-31; 36,28; 37,23.27; Sl 95,7; 100,3). Deste modo, o Cântico seria uma longa metáfora que canta as núpcias entre o Senhor e o seu povo.

⁷⁶⁴ I.e., διαπνέω. Cf. Bauer, 279; M.H. POPE, *Song of Songs*, 408. O verbo «espíra», que aqui preferimos (outras possibilidades lídimas seriam «exalar» e «soprar»), evidencia melhor a relação etimológica com «espírito».

⁷⁶⁵ Cf. G. RAVASI, *Il Cântico dei Cantici*, 271.

⁷⁶⁶ O poema encerra com um derradeiro enigma: «sobre os montes de Béter». No entender de A. FEUILLET, «La formule de l'appartenance mutuelle», 28, e de A.-M. PELLETIER, *O Cântico dos Cânticos*, 12, tudo aí aponta para a Nova Aliança. A raiz *bt* é aplicada na Bíblia apenas para designar um rito de aliança: a divisão da vítima em duas partes. O termo religar-se-ia ao episódio que relata o sacrifício entre as metades dos animais mortos que sela a

Em suma, a nossa breve análise comparativa do célebre poema do Cântico permite concluir que o seu vocabulário metafórico, com que os protagonistas exprimem o seu desejo e amor recíprocos, aflora na narrativa de Mc 1,10-11 para expor essencialmente a visão de Jesus sobre a Sua identidade íntima, definida antes de mais pela pertença ao povo de Israel saído das águas (Mc 1,10a), mas também pela sua relação singular, como «amado» de Deus, com o Espírito divino prometido à casa de David.

O Filho Amado

A visão testemunhada por Jesus culmina na declaração pela voz celeste de que Jesus de Nazaré é «o filho, o amado» em quem Deus se «compraz» (Mc 1,11)⁷⁶⁷. Do contexto faz parte, antes de mais, o intratexto do próprio Evangelho. Embora nenhuma fonte bíblica se apresente inteiramente subjacente à declaração celeste, uma análise cuidadosa da expressão de Mc 1,11 revela uma fusão de citações implícitas de textos do AT com a alusão a diversos temas e figuras bíblicas cujo aspecto comum é o seu carácter messiânico⁷⁶⁸. Como tal, a expressão em Mc 1,11 é quase unanimemente vista como uma citação implícita de Is 42,1 e de Sl 2,7⁷⁶⁹.

... no Evangelho

Logo no início do Evangelho (1,1b), o evangelista apresenta Jesus como «filho de Deus», um título que em seguida aparece ilustrado, de algum modo, no diálogo divino da citação bíblica (1,2)⁷⁷⁰. Mas é sobretudo na cena da Transfiguração (Mc 9,7), e num contexto já aberto a personagens como os primeiros discípulos e como as figuras histórico-salvíficas de Moisés e Elias, que volta a comparecer uma formulação muito próxima da introdução narrativa («*surgiu uma voz da nuvem*») e da declaração celeste («*Este é o meu filho, o amado. Escutai-*

aliança em que Deus promete a Abraão uma posteridade e uma terra (Gn 15,10; Jr 34,18-19). Teríamos assim uma lembrança da promessa feita ao patriarca: a Amada deseja que o Amado apareça sobre os montes da Aliança, i.e. ela espera a renovação da Aliança. Também o Targum do Cântico associa estes mesmos montes de Béter ao monte Moriá de Gn 22, onde Abraão é convidado por Deus a sacrificar Isaac.

⁷⁶⁷ Não é incomum no NT que a uma visão suceda uma voz (cf. Act 10,10-16; Ap 21,2-4).

⁷⁶⁸ Na mesma perspectiva, W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 338; Watts, 108. Partindo da conhecida tese de F. Lentzen-Deis sobre a forma de “visão interpretativa” em Mc 1,10-11 (cf. *Die Taufe Jesu*, 195-248), e em diálogo sobretudo com A. del Agua Pérez («El procedimiento derásico que configura el relato del bautismo de Jesús [Mc 1,9-11]»), M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 84-85 descobre em Mc 1,11 um «procedimento derásico», i.e. a justaposição de vários elementos bíblicos segundo um «estilo de mosaico» e de «historiografia criadora». Na opinião deste Autor, diversos motivos apocalípticos, tradições messiânicas (Sl 2,7), do Servo e da *Aqedah*, são reelaborados em função de uma encenação da forma literária “visão interpretativa” e em vista da profissão de fé em Jesus como «o filho de Deus». Através dessa encenação, narra-se o episódio com elementos escriturísticos, fornecendo sobre eles uma interpretação precisa; idêntico procedimento se encontra, segundo o mesmo Autor, na citação em Mc 1,2-3, e no passo da transfiguração, bem como na história da Paixão (Zc 9-14; Dn 7; Salmos do justo sofredor; Is 53).

⁷⁶⁹ É surpreendente que, para realçar que Mc 1,11 afirma a “messianidade régia” de Jesus apoiando-se em Sl 2,7, Gnilka, I, 58 e 61, desvalorize qualquer relação com a tipologia do Servo (Is 42,1) e de Isaac (Gn 22,2.12.16).

⁷⁷⁰ A sugestão é de M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 84.

O”»⁷⁷¹. Tanto o surgimento dessa voz como o conteúdo da sua intervenção deram origem a interessantes propostas interpretativas que ultrapassam o âmbito da nossa discussão⁷⁷².

..., no Salmo – o Rei davídico, ungido do Senhor e Filho de Deus

O texto aparentemente mais próximo da expressão «Tu és o meu filho» é, sem dúvida, o do Sl 2,7 (LXX)⁷⁷³. São vários, no entanto, os versículos pertinentes do mesmo Salmo:

²Os príncipes conspiram juntos contra o Senhor e contra o seu ungido [...]. ⁴Aquele que se senta *nos céus* ri-se [...] e com a sua cólera confunde-os: ⁶«Fui eu que consagrei o meu rei sobre o meu monte santo de Sião!». ⁷Vou anunciar o decreto do Senhor. Ele disse-me: «*Meu filho és tu*, eu hoje te gerei. ⁸Pede-me e Eu te darei povos como herança e os confins da terra por domínio» (Sl 2,2-8).

Trata-se de um salmo real e, mais especificamente, um salmo de entronização que, originariamente, era considerado parte integrante do (ou mesmo o) primeiro salmo do Saltério⁷⁷⁴. Da composição quadripartida destacamos: o anúncio de uma conspiração de nações até então submetidas ao rei de Jerusalém (cf. v. 3) contra o Senhor e o seu Ungido (v. 1-3); reacção do Senhor (4-6), com declaração divina da Sua futura resposta aos planos das nações inimigas e dos seus reis; concretização do plano do Senhor mediante o chamamento do rei para que assuma os seus poderes (7-9)⁷⁷⁵. Quem fala no Salmo é o Rei que tem o seu trono em Sião, o escolhido pelo Senhor do universo a quem pertencem todas as nações e os seus povos (cf. v. 8). Em nome do Senhor, o Rei anuncia a reacção divina às vãs maquinações dos inimigos, e proclama quais são os seus próprios poderes enquanto titular de direitos decorrentes de uma eleição divina («te darei povos como herança e os confins da terra por domínio», v. 8). O v. 6 contém a afirmação da lealdade do Senhor ao rei por Ele escolhido: «consagrou»-o, i.e. sobre ele «derramou uma libação», e estabeleceu-o no trono em Sião para executar o juízo divino;

⁷⁷¹ O contexto mostra que a voz divina corrige a má interpretação de Pedro sobre Jesus (Mc 9,6). Com o enfático «este (é que) é...», o próprio Deus indica aos discípulos que Jesus não é igual a Moisés e a Elias: como «filho» e «amado» de Deus, Jesus é muito mais (9,7); a Ele é que devem os discípulos escutar e obedecer (9,8). Cf. J.-P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus*, 165.

⁷⁷² Há variantes no relato pelos evangelistas da voz do céu: «Este é o meu filho amado, no qual me comprazo» (Mt 3,24); «Tu és o meu filho amado; em ti me comprazo» (Lc 3,22); «Este é o filho de Deus» (Jo 1,34). A versão de Lucas é igual à de Marcos; em Mateus, a voz dirige-se a uma audiência não definida; em João, a voz fala a João Baptista realçando simplesmente que Jesus é o Filho de Deus.

Pela pertinência de que se reveste para os nossos objectivos, destacamos a proposta que associou as palavras de Marcos «uma voz surgiu dos céus» à noção que a literatura rabínica frequentemente descreve como *bat qôl* (lit. «filha da voz», i.e., «um eco de uma voz celeste»). Mediante esta expressão, alude-se à noção de que, após a morte dos últimos profetas de Israel, Ageu, Zacarias e Malaquias, o Espírito Santo deixou de estar presente em Israel, levando a que, em vez do Espírito, Deus fizesse ressoar a voz do céu (*bat qôl*), i.e. um substituto inferior à voz de Deus e comunicada mediante o mesmo Espírito Santo. Cf. STRACK – BILLERBECK, I, 125-134 (esp. 125-128); O. BETZ, «φωνή», 288-290; W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 335-336. O som dessa *bat qôl*, por vezes comparado ao chilrear da ave, levou I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 47-49, a considerar que esta associação da ave (i.e., a pomba) e da voz celeste subjaz à narrativa evangélica do baptismo. Gundry, 51-52, no entanto, observa que, ao contrário do que se lê em Marcos, nunca uma *bat qôl* é acompanhada por uma epifania.

⁷⁷³ R. Pesch, I, 167 e 169, parece negar a alusão a Sl 2,7. Por seu lado, J. JEREMIAS, «παῖς θεοῦ», 701; F. HAHN, *The Titles of Jesus*, 280-281, e W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 338, consideram-na secundária.

⁷⁷⁴ Uma variante importante de Act 13,33, lê: «Como também está escrito no primeiro Salmo: “Tu és meu filho”». Cf. H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, I, 197. Metzger, 363-364, reconhecendo embora a importância dessa tradição, prefere a lição «segundo salmo».

⁷⁷⁵ Resta ainda um ultimato aos reis rebeldes (Sl 2,10-12). Cf. H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, I, 198.

realça-se através da referência a «o meu rei» e «o meu monte santo» o tema da eleição da dinastia de David e da eleição de Jerusalém. Estas palavras divinas, reveladoras da investidura universal do rei davídico, têm no v. 7 um desenvolvimento crucial: o rei apela a «um decreto do Senhor», i.e. comprova com o direito sagrado a sua legitimidade e poder como rei soberano. Muito plausivelmente, as palavras referidas em discurso directo («Tu és meu filho...») evocam as das investiduras solenes do rei davídico, proferidas por um profeta⁷⁷⁶. Mais do que afirmar uma procriação física, esta condição de «filho» pressupõe um chamamento divino e a prometida consagração⁷⁷⁷. Nas palavras «Eu hoje te gerei...» descobre-se a criação de uma nova existência na pessoa do rei, a sua passagem para o lado de Deus, como seu herdeiro e servidor dos direitos de seu “Pai” (v. 11), como representante da Sua soberania. Neste oráculo profético de investidura ressoa, portanto, a declaração que o profeta Natan fez para todos os tempos a David e à sua dinastia no contexto do acolhimento da Arca em Jerusalém: «Eu serei para ele um pai, e ele *será* para mim um *filho*. [...] A tua casa e o teu reino permanecerão para sempre diante de mim, e o teu trono estará firme para sempre» (2 Sm 7,14.16). O Senhor cumprirá essa promessa – que na realidade configura uma verdadeira aliança de amor – não só na figura de David, em quem o Senhor se «compraz» (22,20 LXX), como também na figura do sucessor imediato de David, Salomão, a quem o Senhor «amou» (12,24)⁷⁷⁸. Dada a evidente fragilidade dos reis históricos de Israel, o sentido desta pretensão à glória divina e ao domínio universal por parte do rei de Israel só é vislumbrável à luz da «vigorosa energia profética»⁷⁷⁹ que impregna este Salmo, em particular a noção de «ungido do Senhor», que sugere uma indelével e inviolável acção divina em favor da casa de David⁷⁸⁰.

Realçamos a quase coincidência entre o modo como o rei davídico (Sl 2,7) e Jesus (Mc 1,11) são endereçados pela voz oriunda dos «céus» (Sl 2,4; Mc 1,11): ela dirige-se-lhes directamente, na segunda pessoa («tu»), sublinhando uma identidade («és») marcada pela pertença a Deus («meu filho»). Entre as diferenças, assinala-se o facto de em Marcos não haver qualquer coroação, entronização, adopção; apenas uma declaração em que se identifica Jesus como «o filho». Além disso, a LXX e o TM apresentam os termos numa ordem diferente de Mc 1,11: «meu filho» vem primeiro, e sem o artigo definido a preceder «filho»; por seu lado, Marcos coloca «tu» na primeira posição e coloca o artigo definido antes de «meu filho», acrescentando o adjectivo qualificativo «o amado»⁷⁸¹. Além de uma ordem de palavras diferente, falta em Mc 1,11 o resto da declaração divina: «eu hoje te gerei. Pede-me e Eu te darei povos como herança

⁷⁷⁶ Os paralelismos do Salmo com 2 Sm 7,8-16 são salientados por H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, I, 204. 206; e Watts, 111.

⁷⁷⁷ Cf. Sl 89,27.28; 2 Sm 7,13,14; 1 Cr 28,6. H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, I, 207-208.

⁷⁷⁸ S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 227, demonstrou que a terminologia relacional em Sl 2,7 (e também em 2 Sm 7,14; Sl 89,26-27) evoca a relação pai-filho do Senhor para com o filho de David. Além disso, esta terminologia é empregue no contexto da concessão divina de um reino ao descendente de David (cf. 2 Sm 7,13; Sl 2,6.8; 89,25.27; e também Lc 1,32-33 e 22,29). Esta linguagem relacional, de amor pai-filho, verifica-se também no plano humano: David «amava» Amnon por ser seu «primogénito» (2 Sm 13,21), e Absalão é reiteradamente referido por seu pai como «[filho] amado» (2 Sm 18,5-9.15.31-33; 19,7).

⁷⁷⁹ H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, I, 200.

⁷⁸⁰ Nas fontes judaicas posteriores ao período bíblico, o Sl 2 é recorrentemente interpretado em conexão com a vitória escatológica de Deus levada a cabo através do Seu messias. Cf. J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 59-66 e 77-79; Watts, 112, salienta a relação do salmo com a esperança do novo êxodo expressa em Deutero-Isaías.

⁷⁸¹ Esta alteração da ordem pode explicar-se com a predilecção do evangelista por enfatizar a primeira pessoa em momentos-chave, como indica a ocorrência de «Tu és...» em Mc 8,29; 14,61; 15,2 par.

...») ⁷⁸². Na Interpretação veremos em que medida o interesse de Marcos no tema da relação de Jesus com o Filho de David reflecte a sua compreensão específica deste elemento da “voz”, devido especialmente ao nexu do Salmo com a coroação do rei davídico ⁷⁸³.

Deus compraz-Se no Filho obediente à imagem do Servo

Mais notoriamente do que o Salmo, na declaração celeste reconhece-se também o início do primeiro Cântico do Servo do Senhor ⁷⁸⁴:

Eis [LXX: Jacob] o meu servo, apoio-o, [LXX: Israel] o meu eleito, *compraz-se* (nele) a minha alma; dei o meu *espírito* sobre Ele: o direito para as nações fará sair (Is 42,1).

Destaca-se em particular o pronome possessivo: a forma masculina em hebraico é aplicada duas vezes ao Servo; a feminina refere-se a «espírito» e a «alma». Salientam-se ainda três elementos de Mc 1,11, cuja fonte, pelo menos parcial, é uma versão de Is 42,1 não dependente da LXX ⁷⁸⁵:

- o adjectivo «amado» em Mc 1,11b corresponde ao hebraico *bāhîr* de Is 42,1 ⁷⁸⁶; este mesmo versículo inaugural do Cântico do Servo é traduzido por Mt 12,18 exactamente como em Marcos, e não como na LXX ⁷⁸⁷;

- a expressão «em ti me comprazo» evoca a fórmula idêntica que Is 42,1 aplica ao Servo ⁷⁸⁸;

- a menção da vinda do Espírito sobre Jesus responde à vinda do Espírito sobre o Servo (Is 42,1.5) ⁷⁸⁹.

⁷⁸² Mas, como nota Watts, 111, convém recordar a frequência com que na Bíblia se recorre a citações parciais no intuito de aludirem ao respectivo texto inteiro sem o transcreverem. Apesar de não haver mais semelhanças entre Mc 1,11 e Sl 2,7 (não obstante o Targum aramaico ao Sl 2,7 incluir *hābîb*, o equivalente hebraico de «amado»), tanto o paralelo lucano (Lc 3,22) como diversos manuscritos da tradição ocidental (D it) e patrística (Justino, Clemente de Alexandria, Const. Apost.; *Ev. Eb.* Frag. 4) citam mais ou menos longamente o Sl 2,7. Metzger, 112-13, considera secundário tal acrescento.

⁷⁸³ O tema é recorrente em momentos importantes da sua estrutura narrativa, tais como: Mc 10,47-48; 11,10; 12,35-37; cf. também 2,25 e 12,6.

⁷⁸⁴ Cf. R.H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 30-31; J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 72-75; R. SCHNECK, *Isaiah in the Gospel of Mark*, 53-55; Watts, 114-118. Convergindo com os relatos evangélicos, também a mais antiga pregação apostólica relaciona a investidura messiânica de Jesus com os oráculos escatológicos de Isaías (cf. Act 10,38, que alude a Is 52,7 e 61,1). Cf. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 460.

⁷⁸⁵ A LXX identifica «meu servo» com «Jacob», e «meu eleito» com «Israel». Embora se revele supérflua à luz da Crítica Textual e de considerações sobre ritmo, essa leitura da LXX já testemunha uma certa interpretação “colectiva” da identidade do Servo. Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 325.

⁷⁸⁶ Watts, 118-119, salienta que o epíteto «amado» aplicado ao Servo (também em Is 44,2 LXX) aparece no Targum de Is 42,1, o qual em 43,10 identifica o Servo com o Messias. Veja-se ainda *Martírio de Policarpo* 14; *A Diogneto* 8,9-11.

⁷⁸⁷ De resto, na LXX ἀγαπητός nunca verte *bāhîr*. Nos relatos da Transfiguração, a declaração celeste, muito semelhante à do Baptismo, exhibe no paralelo lucano (Lc 9,35) o termo ἐκλεκτός («escolhido»), que é uma reminiscência ainda mais clara do mesmo passo isaiano. Ἐλεκτός («eleito») é uma lição alternativa em Jo 1,34. Cf. A. FEUILLET, «Le baptême de Jesus d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 479.481; W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 337.

⁷⁸⁸ O verbo εὐδοκέω, «comprazer-se», que não comparece nem em Sl 2,7 nem em Is 42,1 LXX, corresponderá a uma versão de Is 42,1 independente do TM, a mesma que Mt 12,18 terá usado ao citar Is 42,1. Na LXX (como na versão de Teodociano e na de Símaco), no entanto, é essa a noção presente. Cf. W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 337; Watts, 114.

⁷⁸⁹ A análise bíblico-retórica de Is 42,1-9 revela que esta referência ao «espírito» do Senhor contrasta com «os simulacros» dos ídolos (*niskêhem*) (Is 41,29 – aqui, com o significado de «vento», sopra sem vida). Cf. F. GRAZIANO, «Is 42,1-9», 49; B.S. CHILDS, *Isaiah*, 324.

Encontramos no relato do baptismo de Jesus no quarto evangelho a confirmação decisiva de que Mc 1,11 alude ao Primeiro Cântico do Servo. Nessa versão independente dos Sinópticos⁷⁹⁰, é significativo que o Precursor, ao evocar a teofania que ele próprio presenciara no Baptismo, designe Jesus como «Cordeiro de Deus» (Jo 1,29) e possivelmente também como «o eleito de Deus» (Jo 1,34)⁷⁹¹. Tais designações são reminiscências dos quatro cânticos do Servo, mas explicam-se de modo particular a partir do primeiro Cântico (Is 42,1-9)⁷⁹².

Contra a objecção de que a voz celeste não diz «tu és o meu Servo», mas sim «tu és o meu filho», o que orientaria exclusivamente no sentido de Sl 2,7, a resposta mais simples será a de supor nessa declaração a conjugação de duas citações implícitas da Escritura, uma de Is 42,1 e outra do Salmo 2, e encarar o termo «amado», não como um adjectivo justaposto a «filho», mas como um título messiânico independente que corresponde ao «eleito» do Senhor referido em Isaías 42⁷⁹³. Confirmação de idêntico procedimento encontra-se no relato lucano da Transfiguração: «Tu és o meu Filho (cf. Sl 2,7), o meu Eleito (cf. Is 42,1)». A declaração celeste designa, portanto, Jesus com o título «Filho» reservado no Salmo para o Rei messiânico e, paradoxalmente, reconhece-Lhe também atributos reservados no Primeiro Cântico à figura deutero-isaiana do Servo. A redacção evangélica salienta, assim, muito mais do que a mera justaposição dos títulos «meu filho» e «amado» à noção de que Deus Se «compraz».

Estabelecida a intertextualidade entre Mc 1,11 e Is 42,1, em vista da Interpretação é pertinente aqui realçarmos diversos aspectos relativos à composição, ao contexto e ao intertexto do Cântico em si mesmo. Dos quatro Cânticos do Servo, o Primeiro é o único onde o Servo é identificável com Israel⁷⁹⁴. Assinalam-se ainda as relações internas particulares entre este Primeiro Cântico e o Quarto: ambos são em discurso directo, mas sem que o Servo alguma vez tome a palavra. Anuncia-se, no Primeiro, o início da «revelação» que o Servo levará a

⁷⁹⁰ Cf. R.E. BROWN, *John I-XII*, 65-66.

⁷⁹¹ Isto, se a lição «eleito» – e não «filho» – for a mais primitiva e autêntica, como crêem R.E. BROWN, *John I-XII*, 57; R. SCHNACKENBURG, *John*, I, 305-306; e também A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 479. Posição contrária, em Metzger, 172.

⁷⁹² Citando M.-É. Boismard, A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 479, observa que a designação «cordeiro de Deus», embora apareça mais explicitamente em Is 53,7 LXX, também pode explicar-se a partir de Is 42,1. Tratar-se-ia, segundo este Autor, de uma má tradução do termo aramaico para «cordeiro» e «servo» (*talia*). R.E. BROWN, *John I-XII*, 61, rejeita esta proposta.

⁷⁹³ A. FEUILLET, «Le Baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 480, defende vigorosamente esta posição. À importante objecção de C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 42.55.63.86-87, e recentemente também propugnada por Watts, 114, segundo a qual a locução «filho amado» tem um carácter técnico tanto no AT como no NT (Gn 22,2.12.16; Jr 6,26; Am 8,10; Mc 12,6; Lc 20,13), onde indica uma filiação em sentido estrito (i.e. “filho único”), responde Feillet com a probabilidade de um «desenvolvimento doutrinal» ao nível da interpretação do primeiro Cântico do Servo. É pertinente a explicação do Autor: «Ao verter Eleito por *agapētos* e ao fazer com que este último termo seja uma simples qualificação de Filho, a redacção evangélica actual acentuou a ideia de filiação divina estrita. Ela podia tanto mais facilmente fazer de *pais agapētos* o equivalente de *huios agapētos*, quanto *pais* significa simultaneamente “filho/menino” e “servo”» («Le Baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 481). Mais recentemente, e no mesmo sentido, cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 84-85.

⁷⁹⁴ Este Cântico, de resto, é o único que comparece na primeira secção de Deutero-Isaías (40-48). Aí, logo no oráculo de 41,8-10, «Israel» é caracterizado como «meu servo» (também em 42,1 LXX) e como «meu eleito», um povo escolhido para ser «testemunha» (43,10); todavia, o profeta não hesita em sublinhar-lhe a infidelidade e a cegueira (42,19) que levaram Israel a falhar, atraindo assim a «ira ardente» e «a violência da guerra» (42,24-25). Em contraste, na segunda secção de Deutero-Isaías (49-55), a figura do Servo é certamente individual. Cf. F. GRAZIANO, «Is 42,1-9», 59-60.

cabo, e, no Quarto, a consumação dessa revelação⁷⁹⁵. Aspectos de ordem composicional revelam, por um lado, que a figura do Servo em quem o Senhor se «compraz» e sobre o qual infundiu o Seu «espírito» (42,1), surge no final do poema em relação com os termos «as coisas do início»/«as coisas novas» (42,9)⁷⁹⁶; por seu lado, o centro do poema (42,5), ao referir a noção de «luz das nações» e de «aliança», sublinha que, no Servo, são simultaneamente evocadas a criação e a revelação moisaica. Clarifica-se, assim, a figura e a missão do Servo: ele pode resolver a oposição entre Israel e as nações, na medida em que foi suscitado para salvar e revelar a Israel e às nações o verdadeiro rosto de Deus. Finalmente, a caracterização do Servo como agraciado com o dom do espírito divino liga-se ao tema do messias davídico isaiano. O profeta prevê, desde o início, que o Espírito repousará sobre essa figura em vista do cumprimento da sua missão messiânica. É o que se lê a propósito do humilde tronco de Jessé (Is 11) e do Servo no primeiro Cântico (Is 42). Uma consideração global do livro de Isaías revela, no entanto, que a descida do Espírito tem um significado simultaneamente individual e comunitário: concebida em favor do Messias individual (Is 11; 42,1), ela visa-o enquanto instaurador da comunidade messiânica que há-de ser agraciada com o dom do Espírito (Is 63-64)⁷⁹⁷.

Realçamos, finalmente, a riqueza de alusões e de temas bíblicos no Primeiro Cântico, e em particular o facto de a revelação feita ao Servo evocar, de forma bem marcante, a revelação sinaítica (Ex 3)⁷⁹⁸. Nessa medida, Moisés surge como a figura mais relevante condensada no Servo, conforme revelam os dois seguintes aspectos:

- tal como em relação a Seu «servo Moisés», também no Cântico o Senhor se dirige pessoalmente ao Servo (42,6-8), apresentando-Se-lhe com as mesmas palavras proferidas na teofania da sarça (Ex 3,6.14-15): «Eu sou o Senhor» (Is 42,6a), «Eu sou o Senhor, é este o meu nome» (42,8ab);

⁷⁹⁵ No Quarto Cântico, salienta-se claramente a obra mediadora da pessoa do Servo: as nações (53,11-12) e Israel (53,8) reconhecem o «pecado» pessoal (53,4) e a «cura» comunitária (53,5) a partir do momento em que ele voluntariamente se entrega à morte e ao desfiguramento (53,7.10), o que lhes permite aceder finalmente ao verdadeiro conhecimento do Nome de Deus (53,6). Será o seu sofrimento a permitir a ambos entrarem numa Nova Aliança. Além de F. GRAZIANO, «Is 42,1-9», 61, ver esp. R. MEYNET, «La salvezza per mezzo della conoscenza. Il quarto canto del Servo (Is 52,13-53,12)»; ID., *Morto e Risorto secondo le Scritture*, 88-127. Mesmo não indicando qualquer intertextualidade com os evangelhos do baptismo de Jesus, J.D. LOURENÇO, *O sofrimento no pensamento bíblico. Releituras hermenêuticas de Is 53*, 133-138, salienta a dimensão “tipológica” e de “cumprimento” do texto do Quarto Cântico na «realidade viva» que é «a pessoa de Jesus de Nazaré» (p. 138).

⁷⁹⁶ Em conexão com os termos referidos, F. GRAZIANO, «Is 42,1-9», 56-57, destaca também a função da partícula «eis!», reiterada a abrir e a fechar o poema (1a e 9a).

⁷⁹⁷ Cf. A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 476. É oportuno aqui tomarmos posição no infundável debate sobre o enigma da identidade do Servo. Esse debate tende a polarizar-se nas três possibilidades seguintes: o Servo é um indivíduo, é Israel como um todo, é um resto em Israel. Encontramos em R.E. WATTS, «Consolation or Confrontation? Isaiah 40-55 and the Delay of the New Exodus» (síntese em ID., *Isaiah’s New Exodus and Mark*, 117), aquele que nos parece ser actualmente o melhor ponto de partida sobre a identidade da figura do Servo no seu contexto histórico e literário. Considerando a ambiguidade inerente ao termo “servo”, este Autor explora a interpretação à luz do tema do “resto”. A essa luz, o fracasso de Jacob-Israel no cumprimento histórico do seu papel de “servo” resulta na redução do “verdadeiro” Israel a um “servo” futuro e ainda desconhecido, mas que será fiel como Moisés nos tempos do êxodo; esse mesmo Servo é que libertará Jacob-Israel das cadeias da sua cegueira e surdez, e caber-lhe-á implementar a “justiça” do Senhor no seio das nações em conformidade com as promessas feitas a David.

⁷⁹⁸ Cf. F. GRAZIANO, «Is 42,1-9», 58.

- na primeira parte do Cântico (Is 42,1-4), o verbo «fazer sair» e os termos-chave «o direito» e «ensinamento» evocam o veredicto final sobre o êxito do ministério profético de Moisés que, por ser modelo do verdadeiro profeta de Israel (Dt 34,5-7), desperta em Israel a esperança do reaparecimento de um profeta como ele (18,15-18). Este motivo condutor é relançado e aprofundado na conclusão do Deuteronómio: o povo vive ainda esperando que Deus suscite «um profeta como Moisés» (34,10-12), capaz de levar a cabo a sua missão de revelação e de libertação em contacto *imediato* com o Senhor. Em última análise, portanto, Moisés surge no Deuteronómio como o maior mediador profético do AT, o único que cumpriu a sua mediação sem impurezas ou obstáculos, pois falava com Deus «face a face» (Dt 34,10-11), na imediatez da Sua presença. A obra salvífica incarnada pelo Servo coincidirá com esta pureza original da mediação. Sem solução de continuidade, as primeiras fases da «revelação» – a Criação e, em particular, o Sinai – hão-de prolongar-se e elevar-se na «nova» revelação levada a cabo pelo Servo, na excelência do novo anúncio de um novo êxodo de libertação e um supremo conhecimento do Senhor.

Todas estas alusões subjacentes à declaração celeste confrontam o leitor com uma ambiguidade que, à luz da citação mista do início (Mc 1,2-3), parece intencional em Marcos. A voz identifica Jesus com o agente da vitória escatológica, nos termos do Sl 2, ao passo que o contexto imediato apresenta Jesus como representante do Israel (ideal), descrevendo-o de acordo com o tema do êxodo. As três noções-chaves proferidas pela voz (“filho”, “amado”, “comprazer-se”) aplicam-se todas no AT *apenas* a Israel. Será a esta luz é que oportunamente responderemos à pergunta de R.E. Watts: «Será que o relato de Marcos apresenta Jesus como o filho “régio” de Deus em Israel e, simultaneamente, como o verdadeiro filho do Senhor que é “Israel”?»⁷⁹⁹. A seu modo, esta questão sintetiza a complexa rede de intertextualidades que pusemos em realce.

Em síntese, os temas bíblicos até aqui analisados na primeira parte do passo (abertura dos céus, descida do Espírito, manifestação da paternidade divina) reclamam-se reciprocamente. Eles já estão ligados organicamente nas fontes do AT, em particular na mensagem escatológica de Is 40-66, intimamente relacionada com a passagem do Mar Vermelho e do Jordão. O Jordão é a linha de demarcação incomensurável entre Jesus e os Seus precursores⁸⁰⁰.

Jesus expulso para o deserto

..., à imagem de Adão e Noé

A tipologia Adão-Jesus, aludida na primeira parte do passo (Mc 1,10-11), prolonga-se numa discreta alusão ao relato da transgressão (3,1-19) que culmina na expulsão do Paraíso (Gn 3,23-24), conjugando-se também com o relato do final do dilúvio (Gn 8,1-12).

²³O Senhor Deus *enviou-o para fora* do jardim do Éden, a fim de cultivar a terra, da qual fora tirado. ²⁴E *expulsou* Adão, e colocou, a oriente do jardim do Éden, *os querubins* com a espada flamejante, para guardar o caminho da árvore da vida (Gn 3,23-24).

¹Deus recordou-se de Noé e de todas *as bestas* [...] que *estavam com ele* na arca. Por isso, Deus lançou *um vento* sobre a terra e as águas começaram a baixar. [...]

⁶Decorridos *quarenta dias*, Noé abriu a janela que havia feito na arca [...] ⁸Depois, *enviou* a pomba, [...] ¹⁰Aguardou mais sete dias; depois *enviou* novamente a pomba,

⁷⁹⁹ Watts, 112.

⁸⁰⁰ Cf. A. FEUILLET, «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», 490.

¹¹que voltou para junto dele, à tarde, trazendo no bico uma folha verde de oliveira. Noé soube, então, que as águas sobre a terra tinham baixado. ¹²Aguardou ainda outros sete dias; depois tornou a enviar para fora a pomba, mas, desta vez, ela não regressou mais para junto dele (Gn 8,1-12).

O primeiro texto corresponde ao epílogo do relato Javista sobre Adão no Éden (2,4b-3,24). O mesmo relato inclui também duas referências a «bestas», quer quando descreve a pacífica convivência de Adão com «todas as aves dos céus e todas as *bestas* do campo» (Gn 2,19), quer no contexto particular da tentação, queda e castigo de Adão e Eva (3,1-24), ao apresentar a “serpente” como «a mais astuta de todas as *bestas* que o Senhor Deus fizera» (3,1). Os versículos finais, que transcrevemos (3,23-24), mostram a *expulsão* de Adão do Paraíso, que culmina no impedimento de acederem à árvore da vida; doravante, aquele que fora criado com a missão de «guardar» o jardim (2,15), fica impedido, até, de aceder ao caminho que o conduziria ao jardim, devido à presença de querubins armados a «guardar o caminho da árvore da vida» (3,24)⁸⁰¹. Cumpre-se assim, pelo menos em parte, a maldição de «voltar à terra de onde foste tirado, porque tu és pó e ao pó voltarás» (3,1), uma maldição expressada pelo jogo de palavras entre “jardim/terra” e “expulsar/tirar”: Adão é “expulso/tirado” do jardim «a fim de cultivar a terra, da qual fora tirado» (3,23)⁸⁰². Não só acabou para Adão a exuberância de vida no Paraíso, como também passou a ser-lhe impossível recuperá-la através das próprias forças⁸⁰³.

Assinalando o final da era que perdurava desde o início do mundo, surge o ciclo de Noé (Gn 5,28-9,29), de que faz parte o segundo texto que transcrevemos, sobre o final do Dilúvio (Gn 8,1-19). Noé pressupõe assim as primeiras gerações humanas, marcadas pela crescente desfiguração da imagem divina entre os descendentes de Adão, com a conseqüente alienação da família humana em relação ao seu Criador⁸⁰⁴. Iniciada pelo primeiro par humano, essa alienação vai-se agudizando até atingir um nível de maldade, de corrupção e sobretudo de violência tal, que o castigo do Dilúvio se torna inevitável: «E o Senhor disse: “Eliminarei da face da Terra o homem que Eu criei, e, juntamente com o homem, os animais domésticos, os

⁸⁰¹ G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 86, assinala as diversas ressonâncias culturais dos dois versículos que transcrevemos. Em primeiro lugar, no “estabelecimento” à entrada do Éden de querubins, evocam-se as conhecidas figuras de leão alado e com cabeça humana, que adornavam as paredes do Tabernáculo e do Templo, e sobretudo no próprio trono de Deus sobre a Arca e à entrada do santuário interior do Templo (cf. Ex 25,18-22 e 26,31; 1 Rs 6,23-28.29); o verbo “estabelecer” surge especialmente associado à acção divina de “acampar” no Tabernáculo no meio do povo (p.e. Ex 25,8; Dt 12,11; Jr 7,3). Em segundo lugar, a “árvore da vida” alude à presença de Deus, simbolizada no candelabro dourado do Tabernáculo. Conclui Wenham: «neste último versículo [i.e., Gn 3,24] há uma conspícua concentração de símbolos fortes que se podem interpretar à luz dos posteriores planos de construção do santuário. [...] Todos estes aspectos combinados indicam que o jardim do Éden era imagem do santuário arquetipal em que Deus estava presente de maneira única com todo o Seu poder como fonte de vida. Foi isso que o homem esbanjou quando comeu o fruto» (p. 86).

⁸⁰² Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 85-86. O termo «expulsar» (Gn 3,24) é mais forte do que «enviar para fora» (3,23). Usado com frequência no Pentateuco para referir a expulsão dos habitantes de Canaã (p.e. Ex 23,28-31), o mesmo verbo surge articulado com «enviar para fora» em Ex 6,1 e 11,1. Em ambos os casos é clara a intenção de realçar a “saída” *efectiva* de Israel do Egípto. Para outros textos relevantes, vejam-se infra os nossos comentários a Gn 22.

⁸⁰³ Cf. G. VON RAD, *Genesis*, 97; G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 86.

⁸⁰⁴ F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 306: «O relato do Dilúvio... supõe em fundo a rebeldia de Adão e a subseqüente corrupção da criação»; cf., também, G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 91.207-208.

répteis e as aves dos céus, pois estou arrependido de os ter feito» (6,7)⁸⁰⁵. Ao juízo divino, que acarretou a perdição geral no caos aquático, foram apenas poupados Noé e a sua família, pois Noé, descrito inicialmente como «homem justo e perfeito, entre os homens do seu tempo, e andava sempre com Deus» (6,9)⁸⁰⁶, manifestou essas mesmas qualidades quando «fez tudo o que lhe fora ordenado por Deus» (6,22)⁸⁰⁷. Nessa condição de abençoado com a vida nova da salvação, o primeiro acto de Noé ao sair da arca «com todas *as bestas*, todos os répteis, todas as aves» (8,19) é a construção de um altar em que ofereceu ao Senhor Deus um “sacrifício de reconciliação” e “acção de graças” (8,20-21)⁸⁰⁸. Em Noé, a humanidade é salva do seu desaparecimento, e irá viver sob a protecção divina, em aliança com o seu criador, simbolizada no arco-íris (9,11-17)⁸⁰⁹. Situado na linha que divide entre a época do pecado e do juízo divino e a era da salvação, Noé é o pai da nova era das nações, aquele cuja descendência (Sem, Cam e Jafet) irá repovoar o mundo inteiro pós-diluviano (10,1-32)⁸¹⁰.

Salienta-se portanto na narrativa das origens (Gn 1-11) a evidente complementaridade entre a figura de Adão e a de Noé, mormente ao nível de temas gerais como o pecado, o castigo e a

⁸⁰⁵ G. VON RAD, *Genesis*, 127, salienta oportunamente que «na perspectiva de P [i.e., o autor Sacerdotal] e dos profetas, a violência tirânica constitui o mais sério pecado contra o Senhor e significa uma profanação da “muito boa” terra». S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 97, por seu lado, salienta que o dilúvio é o grande paradigma cósmico do exílio: ambos surgem caracterizados como purgações necessárias, e não como destruições definitivas e permanentes; além disso, do mesmo modo que na sobrevivência de Noé a humanidade foi salva da destruição permanente, também Deus não há-de exterminar o povo e porá de parte um resto para começar de novo.

⁸⁰⁶ A heroica fidelidade e obediência de Noé ao Senhor, num contexto assinalado pela infidelidade, é um dos traços com que o AT caracteriza os beneficiários de uma “aliança do tipo concessão” (“grant-type covenant”), como Noé (Gn 6,18; 9,8-17), Abraão e David. Os termos desse tipo de aliança incluem em particular a linguagem do parentesco, em particular a relação pai-filho, na intenção clara de se vincar que o filho tem os deveres de filho (= respeito pelo pai) e também os privilégios de filho: ser tratado como filho livre, e não como escravo. Com base nessa relação “pai-filho”, ratificada na fórmula que declara essa relação (p.e. “tu és meu filho”), estabelece-se uma base jurídica para a concessão de uma dinastia duradoura, i.e. uma bênção especial de Deus que há-de permanecer na sua descendência “para sempre”. Cf. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 94-97, e o Excurso sobre «Sem na Narrativa de Génesis», 97-100, onde Hahn perspicazmente observa que este filho de Noé é, com Abraão «o único filho primogénito justo de todo o livro de Génesis», prefigurando assim – enquanto faz ponte entre as narrativas dos primórdios e as dos patriarcas – «a vocação e missão de Israel entre as nações» (p. 98).

⁸⁰⁷ I.e., quando executou a Arca de acordo com as prescrições divinas (6,14-21), como se dirá de Moisés e dos israelitas em Ex 39,32-42. A própria data em que emerge das águas do Dilúvio o novo mundo, i.e. a humanidade preservada da perdição pelo Deus criador e salvador, é o primeiro dia do novo ano, o mesmo dia em que Moisés inaugura o santuário da tenda da reunião no deserto (Gn 8,13; Ex 40,2). A importância para o autor Sacerdotal da arca do dilúvio enquanto prefiguração da construção do Templo em Jerusalém é salientada por C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 421.

⁸⁰⁸ Cf. G. VON RAD, *Genesis*, 120; G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 189.

⁸⁰⁹ Ou, como sublinha F.M. CROSS, *Canaanite Myth*, 306: «A história do Dilúvio tem de ser encarada, não apenas tendo como fundo a história do pecado humano e a sua propagação universal, mas também tendo presente o esquema inteiro das alianças de P. Na perspectiva de P, foi para proporcionar ao povo pecador meios de expiação e reconciliação com o seu Deus, e para santificar Israel mediante a Sua lei, por forma a poder estabelecer o Seu Tabernáculo no meio do povo». Na mesma linha, S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 9.96-97.

⁸¹⁰ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 207-208; I.M. KIKAWADA, «Noah and the Ark», esp. 1123.1126-1129. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 97, salienta em particular que a aliança com Noé (Gn 9) é a chave para se compreender a história primordial no seu todo. Deus, explica Hahn, em virtude da divina misericórdia, *concede* a Noé o domínio sobre o mundo, renovando assim com a humanidade decaída uma aliança já existente desde Adão, que funciona como sinal da presença permanente de Deus e como protecção incondicional contra a futura aniquilação da família humana. É esse o objectivo fundamental da aliança, e ela só foi possível graças à meritória fidelidade de um único homem: Noé. Mediante os seus descendentes, que constituem antepassados epónimos das nações, Noé torna-se o canal de bênçãos e maldições para o resto da humana família de Deus (Gn 9,25-27).

(nova) criação nas respectivas unidades narrativas. Para os nossos propósitos importa realçar, sobretudo, os aspectos em comum entre as figuras complementares de Adão-Noé e a figura de Jesus na cena da tentação. Procedendo pela ordem que encontramos no texto de Marcos, destacamos os seguintes pontos em comum e o respectivo valor prefigurativo.

a) «o Espírito expulsa-O para o deserto» (Mc 1,12) evoca primeiramente a acção descrita em Gn 3,23-24. Em consequência da desobediência, o Senhor Deus «expulsou Adão» (v. 24), ou mais graficamente, como indica a expressão sinónima, «enviou-o para fora do Jardim do Éden» (v. 23). Embora o termo «deserto» não seja aqui referido, a sua realidade é sugerida nas entrelinhas, como o espaço oposto ao Jardim, um terreno de “maldição” (3,17) que Adão, expulso, há-de ter de cultivar para sobreviver (3,24). Tendo por objecto Adão, o verbo «expulsar» exprime uma maldição decorrente da infracção de uma relação com o Senhor, relação essa que pode ser caracterizada como “de aliança tácita” desde o início (cf. Gn 1,26-30)⁸¹¹. «Expulsar» descreve, assim, a situação pós-lapsária de Adão enquanto «excluído da sua original proximidade com Deus e transferido para a actual condição»⁸¹². Em contraste, no final do dilúvio, a conexão entre o “vento” do Senhor e o acto de Noé «enviar/enviar para fora» a pomba apresenta contornos claramente positivos, designadamente, em favor «de Noé e de todas *as bestas*» (Gn 8,1)⁸¹³. Com efeito, em consequência da divina iniciativa, em que «Deus lançou *um vento* sobre a terra e as águas começar[am] a baixar», Noé «enviou/enviar para fora» a pomba (8,8.10.12) e «soube, então, que as águas sobre a terra tinham baixado»⁸¹⁴. O momento em que Noé «tornou a enviar para fora a pomba», que «não regressou mais para junto dele» (8,12), assinala o fim do tempo do juízo devido ao pecado da humanidade; tendo a pomba sido «enviada para fora» da Arca, o seu não regresso à Arca constituiu para Noé sinal claro de que «a superfície da terra estava seca», i.e. deserta. A grande diferença é que, ao contrário da terra deserta para a qual Adão fora expulso, sobre a terra deserta pós-diluviana já não pairava a maldição divina e o pecado humano⁸¹⁵. Deste duplo momento culminante, em que «Deus recordou-se de Noé e de todas *as bestas* [...] que *estavam com ele* na arca» (Gn 8,1) e em que Noé «tornou a *enviar para fora* a pomba» (Gn 8,12), arranca a narrativa de uma nova criação, paralela àquela iniciada em Gn 1,2. Prefigura-se, assim, a libertação de Israel no êxodo, quando

⁸¹¹ Em Génesis (LXX), o verbo ἐκβάλλω verte *grš*, «expulsar» (Gn 3,24), também usado para descrever a expulsão de Hagar e Ismael por Abraão (Gn 21,10), implicando assim a interrupção de uma relação existente. Cf. H. RINGGREN, «*gārash*», 68-69. Contudo, no NT, e nos Sinópticos em particular, o verbo aplica-se à expulsão forçada, quer de pessoas (Jesus «expulsa» em Mc 11,15 os vendilhões do Templo; em 12,8, o corpo do herdeiro da vinha é «expulso» pelos vinhateiros), quer de espíritos (Mc 1,34.39; 3,15.22-23; 6,13; 7,26; 9,18.38; 16,9.17). Cf. F. HAUCK, «ἐκβάλλω», 527-528.

⁸¹² H. RINGGREN, «*gārash*», 68.

⁸¹³ Tal como em Gn 3,23-24, também em Gn 8 o verbo «enviar/enviar para fora» (ἀποστέλλω/ἐξαποστέλλω) aproxima-se da área semântica de «expulsar».

⁸¹⁴ Muito pertinente o comentário de P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, 180: «o vento aparece nas acções cósmicas que dizem respeito à água e à terra. Ele descobre o elemento seco (Sl 18,16; Ex 15,8; Is 11,15; 59,19; cf. Na 1,3b.4)».

⁸¹⁵ Neste ponto, encontramos uma sugestiva relação entre «a pomba enviada para fora» para a «terra seca» (Gn 8) e o bode «enviado a Azazel, no deserto» no dia do Perdão (Lv 16,10), que estudámos em conexão com Mc 1,4-5. No ritual de expiação do santuário, este bode é um actor fundamental, pois é sobre ele que recaem as sortes para ser despachado para o deserto (Lv 16,21-22). Nessa função purificadora, o bode é comparável – não por acaso, certamente – à *ave* que é libertada no deserto no âmbito do rito de purificação (individual e doméstica) após uma cura de lepra: com a sua libertação no deserto, também a ave carrega em si para um lugar desabitado as impurezas contraídas pelo indivíduo e pela casa atingida pela lepra (cf. Lv 14,4-7.49-53). Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1045.

Deus se «recordou» do seu povo (Ex 2,24); como Noé e os animais dentro da Arca, também Israel se encontrava como que “encurralado” na escravidão do Egípto⁸¹⁶.

b) Num espaço contrastante com o jardim do Éden e as águas do dilúvio, Jesus «era testado por Satanás» e «estava com as bestas», mas «os anjos serviam-nO». Esta ambiguidade, sugerida pela referência à acção de «Satanás» e à presença das «bestas», é idêntica ao convívio de Adão no Éden com as «bestas». Sem referir o verbo «testar», o autor Javista *mostra* que o convívio com as «bestas», inicialmente pacífico (Gn 2,19), se converte para Adão e Eva em ocasião de «teste», de desobediência e de castigo quando entra em cena a “serpente”, descrita como «a mais astuta de todas *as bestas* que o Senhor Deus fizera» (3,1). Essa «astúcia» da «serpente» entra em acção quando ela procura agir como «adversária» (literalmente: «satanás») de Adão, lançando-lhe armadilhas de linguagem⁸¹⁷. Por seu lado, a referência ao «serviço» dos anjos a Jesus (Mc 1,13) contrasta com a presença hostil de “querubins” no final do relato de Gn 3,24, barrando «o caminho da árvore da vida». No seu contexto, a referência aos «querubins» é particularmente expressiva da perda da glória divina e da alienação final de Adão: a sua condição de «expulso» e impedido de aceder à «vida» (Gn 3,24) exprime a medida da sua desfiguração em relação ao seu Criador (cf. 1,26-27), deserdando-se da própria criação que lhe fora confiada (1,28-30; 2,15-16). Em contrapartida, para Noé «*as bestas* [...] que *estavam com ele* na arca» (Gn 8,1), mesmo que para o homem elas representem a mais concreta forma de ameaça resultante da rebelião da criação e do poder da morte, tornam-se inofensivas como o eram em relação a Adão no Paraíso (2,19). O anúncio desta mesma harmonia entre humanos e «bestas» surge primeiramente em Oseias, que a aplica à vitória escatológica de Israel sobre o pecado, e será retomado por Isaías, que liga essa vitória ao regresso do exílio através do «deserto» (Is 35,8-10) e em particular ao tempo do Messias (11,6), onde reinará a harmonia do homem com Deus e a paz com a criação⁸¹⁸.

c) «e estava no deserto quarenta dias sendo tentado...» (Mc 1,12). Antes do relato do dilúvio, a primeira menção solene de um período de tempo determinado é justamente no início da própria Bíblia: «*No princípio* ...» (Gn 1,1). Esta “era” anterior à primeira “semana” da criação surge já de certo modo conexas com as noções de «deserto», de «espírito» e de «águas», quer com o silêncio anterior à criação: «*No princípio* Deus criou os céus e a terra. A *terra* era *informe e vazia*... e o *espírito* de Deus movia-se sobre a superfície das *águas*». No entanto, só no relato Javista do dilúvio é que efectivamente comparece pela primeira vez a expressão «quarenta dias»: «quarenta dias» durou a chuva torrencial sobre a terra (7,4.12.17); enquanto as águas baixavam sobre a terra, os últimos «quarenta dias» antecedem o início do novo ciclo de vida sobre a terra, que se inicia com o reenvio da pomba (8,12). «Quarenta dias» assinala, portanto, o início e o fim do ciclo do Dilúvio. Embora o verbo “tentar” não seja aí aplicado, não há dúvida de que esse longo período de isolamento dentro da arca, sob o signo da ira divina e da execução do seu juízo sobre a terra, representa para Noé e para a criação inteira um extremo teste expiatório e purificador. Visto a partir dos seus efeitos, contudo, o dilúvio no seu todo, e em particular os «quarenta dias» iniciais e finais no interior da arca, constituem

⁸¹⁶ G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 186, realça na composição concêntrica que caracteriza o ciclo de Noé (6,9-9,29) a importância “central” de Gn 8,1 («Deus recordou-se de Noé ...»).

⁸¹⁷ Em Gn 3,13, a sedução exercida pela serpente é dita com o termo ἠπάτησεν (*nāšāh*, em hebraico). Ver infra, o nosso breve comentário a «testar/teste» (Dt 8,2-3).

⁸¹⁸ «Farei em favor dela, naquele dia, uma aliança com *as bestas*, com as aves do céu e com os répteis da terra; farei desaparecer da terra o arco, a espada e a guerra, e farei com que eles repousem em segurança» (Os 2,20).

também para Noé um período de salvação e de especial proximidade com Deus, um período como que “grávido” de toda a história subsequente⁸¹⁹. Com efeito, a partir do resíduo de humanidade e do resto do mundo animal «que estavam com [Noé] na arca» sob a protecção de Deus (Gn 8,1), o Criador concebeu uma nova criação, desta vez em aliança eterna com a família humana. Qual novo Adão, e enquanto pai de Sem que «tal como Abraão é o único primogénito justo em todo o Génesis»⁸²⁰, Noé, o «homem justo e perfeito, entre os homens do seu tempo, [que] andava sempre com Deus» (6,9), e antepassado directo de Abraão, Isaac e Jacob, Noé, dizíamos, surge assim como o patriarca da história da salvação que culminará em Jesus⁸²¹.

..., para ser tentado como Israel

Além do ciclo das origens, centrado nas figuras *individuais* de Adão e Noé, em Mc 1,12-13 ecoam também alusões à experiência *comunitária* do êxodo, sintetizada por Moisés em Dt 8,1-20⁸²²:

¹Observarás todos os mandamentos que eu hoje te imponho, para viveres, te tornares numeroso e entrares na posse da terra que o Senhor prometeu por juramento a teus pais. ²Recordar-te-ás de todo esse caminho em que o Senhor, teu Deus, te conduziu [TM: durante *quarenta* anos] pelo *deserto*, a fim de te humilhar, de te *testar* e de conhecer o que [estava] no teu coração, e [ver] se observarias ou não os seus mandamentos. [...] ³Reconhecerás no teu coração que, tal como um homem disciplina o seu *filho*, assim o Senhor, teu Deus, te disciplina. ⁴Observa, portanto, os mandamentos do Senhor, teu Deus, andando nos seus caminhos e temendo-o» [...] ¹¹Toma cuidado em não esquecer o Senhor teu Deus, observando os seus mandamentos, preceitos e leis, que hoje te ordeno. [...] ¹⁵Foi Ele quem te conduziu através desse *deserto* grande e terrível, de *serpentes voadoras e escorpiões, lugar árido*, onde não há água. Foi Ele quem fez jorrar, para ti, água do rochedo duro. ¹⁶Foi Ele quem te alimentou neste deserto com um maná desconhecido dos teus pais, para te humilhar, para te *testar* e, no futuro, te trazer benefício (Dt 8,1-6.11.15-16).

⁸¹⁹ Cf. Gn 7,4.12.17; 8,6. É este o sentido típico que o AT confere à expressão «quarenta dias». Duas vezes passou Moisés «quarenta dias» na montanha após a travessia do Mar Vermelho, i.e. em contexto que também envolve, como em Noé, a intervenção divina através do elemento água, seguindo-se também uma renovação radical (Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9.18.25; 10,10). Na sua última etapa rumo ao Horeb, o profeta Elias vagueia durante «quarenta dias e quarenta noites» pelo «deserto» (1 Rs 19,8) e, chegado ao monte, o Senhor proporciona-lhe um novo futuro e uma nova releitura da história: ao contrário das estimativas de Elias, segundo o qual não restava em Israel nenhum fiel, o Senhor revela-lhe que o resto dos fiéis ainda perfazia sete mil membros. Por seu lado, Jonas anuncia um último período de quarenta dias para Nínive se arrepender; de contrário, o seu fim seria irrevogável (Jn 3,4). A estadia de Jesus no deserto durante quarenta dias não pode, enfim, deixar de evocar o povo de Israel que, tendo atravessado o Mar Vermelho a pé enxuto, passa quarenta anos no deserto antes de entrar na Terra Prometida; i.e. «um dia para cada ano» segundo a chave de interpretação de Ez 4,6.

⁸²⁰ S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 98. O Autor destaca a importância de Sem na narrativa canónica de Gn 6-11, não só enquanto primogénito justo e abençoado, mas também enquanto antepassado arquetípico de Israel. Com efeito, Sem prefigura a vocação e missão de Israel entre as nações. A sua genealogia, em particular (cf. Gn 10,21-31; 11,10-31), revela a subtil ironia do jogo de palavras subjacente ao seu nome: Sem (=Nome) é aquele que confere um “nome” entre os povos a Abraão e à sua descendência.

⁸²¹ Cf. Standaert, I, 116; J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 94.

⁸²² Cf., em particular, A. FEUILLET, «L’*épisode de la Tentation d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,12-13)*», 55; e, mais recentemente, J.W. van HENTEN, «*The First Testing of Jesus: A Rereading of Mark 1.12-13*», 356-358. Com reservas, J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù al deserto*, 98-99.

Tal como ao longo de todo o livro do Deuteronómio, também aqui Moisés dirige-se «a todo o Israel» para lhe repetir, no final do êxodo, a Lei do Deus uno (6,4) que o povo da Aliança há-de «inculcar» aos seus filhos (6,7) e cumprir «na terra onde [vai] entrar, para dela tomar posse» (6,1); as palavras do maior profeta surgido em Israel (Dt 34,10) culminam na (nova) aliança (cf. 28,69)⁸²³. No plano da composição, a proclamação propriamente dita da Lei (12,1-26,15) é precedida de longa resenha histórica (1,6-11,32) em cuja segunda secção (6,4-11,32) se vinca o principal mandamento: lealdade absoluta ao Deus único (6,5) e renúncia a todas as outras divindades (6,14)⁸²⁴. É nessa mesma secção que comparece o excerto acima transcrito, tirado de uma sequência que M. Weinfeld intitula “As lições da caminhada no deserto” (8,1-20)⁸²⁵. Centrada na exortação a «não esquecer» o Senhor Deus da Aliança (8,11), a dita sequência culmina na ameaça de aniquilação, caso os israelitas venham a prestar culto aos deuses estrangeiros (8,19-20)⁸²⁶. Daí a importância das lições do passado, quando Israel era duramente *testado* pelo Senhor no *deserto* ao longo dos *quarenta* anos que antecederam a entrada na Terra Prometida. Ao longo dessa dura provação, os israelitas, diz o texto, foram tratados como «filhos» (Dt 8,5), o que constitui um contacto literário fulcral com o texto de Marcos, onde Jesus é proclamado pela voz celeste como «Filho» de Deus. A intertextualidade com Mc 1,12-13 reside, assim, de modo particular nesta articulação do verbo «tentar» com o espaço («deserto») e o período de tempo («quarenta» anos/dias) tipicamente associados ao êxodo. Nos parágrafos que se seguem discutimos cada um destes aspectos.

O tema do «deserto» comparece logo a abrir este último livro do Pentateuco: «as palavras que Moisés dirigiu a todo o Israel» são proferidas nas planícies de Moab «do outro lado do Jordão, no deserto» (Dt 1,1), antes da solene entrada na terra. Mais adiante, o texto que transcrevemos interpreta o sentido da caminhada pelo deserto, e fá-lo em termos muito semelhantes aos da acção do Espírito conduzindo Jesus ao deserto. Moisés afirma que foi o Senhor quem «conduziu» o povo hebreu através do «deserto» (Dt 8,2.15). O termo «deserto» exhibe aqui dois significados complementares: por um lado, lugar «terrível» e «árido» que acolhe «serpentes venenosas e escorpiões»⁸²⁷ e, por isso mesmo, lugar de provação onde Israel se achou privado de quaisquer seguranças humanas e onde o combate com as forças malignas chegou ao seu cúmulo⁸²⁸. Ocasião de sofrimentos, de privação e de lutas, o mesmo deserto foi

⁸²³ O livro é formado, essencialmente, pelo bloco de três grandes discursos de Moisés (Dt 1,6-30,20), cuja especial dependência do livro da aliança (Ex 21-23) é justamente salientada por M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 19. No entanto, J. BLENKINSOPP, «Deuteronomy», 95, observa com pertinência que, «Embora haja conexões com a aliança do Horeb (cf. esp. cap. 1-3), a aliança de Moab é ao mesmo tempo uma nova aliança (p.e. 28,69).

⁸²⁴ Este ponto é salientado na exortação «Escuta Israel...» (6,4-9), que abre a secção. Assentam nesse “mandamento principal” as exortações que se sucedem ao longo de Dt 6-11, e a ele se reconduzem também todos os preceitos particulares do código deuteronómico (12-26). Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 328.

⁸²⁵ M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 384.

⁸²⁶ N. LOHFINK, *Das Hauptgebot: eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, 194-195, demonstrou a composição concêntrica do capítulo (ABCDC⁷B⁷A⁷), centrada na exortação a não esquecer o Senhor (v. 11 = D), salientando-se ainda o tema da caminhada no deserto (v. 2-6 = B; v. 14b-16 = B⁷) e o da riqueza da terra (v. 7-10 = C; v. 12-13 = B⁷). Temas particularmente desenvolvidos são, aí, o “deserto” e a “terra”.

⁸²⁷ Este significado é recorrente ao longo do livro (cf. p.e. Dt 1,19; 32,10), e reflecte um dos principais significados bíblicos do termo, a saber, a noção do deserto como lugar onde se acolhem os animais malignos e os demónios (cf. Lv 17,7; Is 13,21; 14,23; 30,6; 32,11.16; 35,7; Ez 6,14; Sf 2,14; Tb 8,13; Mt 12,13; Lc 8,29; 11,24; Hb 11,38).

⁸²⁸ Neste sentido, sobretudo, Os 2,5-15. Cf. A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», 56.

também aquele espaço em que Israel experimentou historicamente a proximidade com Deus e a total dependência em relação a Ele⁸²⁹. Longe de serem incompatíveis, portanto, estas duas acepções de «deserto» traduzem, juntas, os primórdios da experiência histórica do povo eleito.

Combinada com a referência ao «deserto», a menção reiterada do número simbólico «quarenta» (8,2,4) aplicado à duração da provação dos hebreus indica, como nenhum outro precedente bíblico, que o contexto bíblico da tentação de Jesus se encontra nas palavras de Moisés. Marcos, mais claramente do que Mateus e Lucas, afirma que as tentações diabólicas vividas individualmente por Jesus duraram «quarenta dias» por analogia com a geração do êxodo, que passou «quarenta anos» no deserto. Tratando-se de um só indivíduo, e não um povo inteiro, é natural que o período das tentações de Jesus se circunscreva a quarenta dias, e não a quarenta anos⁸³⁰. Todavia, há uma outra diferença considerável entre a longa provação dos hebreus e a de Jesus: enquanto os hebreus são «testados» por Deus (Dt 8,2.4), Jesus «é tentado por Satanás». Esta diferença não infirma a correspondência que acabámos de estabelecer entre as provações do povo escolhido no deserto sinaítico e a experiência de Jesus no deserto de Judá. Conforme oportunamente salienta J. Dupont, os escritores sagrados mais antigos, para evitarem qualquer dualismo, não hesitavam em fazer do próprio Deus o autor de «tentações»; por seu lado, os escribas mais recentes, reflectindo as preocupações teológicas do judaísmo pós-exílico, deixam de atribuir a tentação directamente a Deus para a atribuírem a Satanás⁸³¹. Voltaremos a este ponto.

Qual a natureza do “teste” no deserto a que alude Deuterónimo? Com vocabulário praticamente igual ao de Mc 1,12-13, Moisés interpreta o «teste» como um processo educativo

⁸²⁹ Os 2,16-22 exprime isso mesmo após descrever as privações purificadoras e medicinais da experiência de Israel no deserto do êxodo, como esposa do Senhor: «É assim que a vou seduzir: ao deserto a conduzirei, para lhe falar ao coração [...]». No mesmo sentido, os evangelhos referem por diversas vezes, que Jesus se retira sozinho para o deserto a fim de aí rezar (Mt 14,23; Mc 1,35; Lc 5,16). De notar, contudo, que só em Mc 1,4.12 é que «deserto» surge como substantivo, e não como adjectivo (i.e., «lugar *ermo*»).

⁸³⁰ Mais claramente portanto do que a estadia de Moisés no Sinai (Ex 34,28), os «quarenta dias» de Jesus no deserto evocam, em Marcos, os «quarenta anos» do *povo de Israel* no deserto. Contudo, na versão de Mt 4,1-3 (e possivelmente na de Lc 4,2), onde é mais clara ainda a intertextualidade com Dt 8,2, só a primeira tentação tem lugar no deserto, após um jejum de «quarenta dias». Este mesmo algarismo é recordado sem cessar na liturgia de Israel: «Durante *quarenta* anos essa geração me desgostou, e Eu disse: 'É um povo de coração transviado, que não compreendeu os meus caminhos!'» (Sl 95,10). Como explicam R. KITTEL, «ερημος», 657-659; A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», 58; e J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù al deserto*, 15, é fútil a objecção de que «quarenta anos» (Dt 8,2.4) não equivale a «quarenta dias» (Mc 1,13), porquanto a verdadeira tipologia funda-se na analogia das situações, muito mais do que em semelhanças puramente materiais. A este respeito pode-se recordar o princípio «Cada dia equivale a um ano», em virtude do qual Nm 14,34 explica que os quarenta anos de provação no deserto são calculados segundo os quarenta dias que durou a exploração da Terra Prometida (cf. Ez 4,6). Oportuna, ainda, a cautelosa observação de B. GERHARDSSON, *The Testing of God's Son*, 42: «É importante não empolar o nexo *tipológico*; trata-se acima de tudo de um nexo *midráchico* entre Dt 6-8 e a narrativa do NT sobre a tentação».

⁸³¹ Compare-se, p.e., o episódio em que Deus incita David a fazer o censo da população, que será considerado um pecado grave (2 Sm 24,1) com aquele em que a mesma tentação é atribuída ao demónio (1 Cr 21,1). Em Gn 22,1-2, Deus põe Abraão à prova, «tenta-o», pedindo-lhe para sacrificar Isaac; a iniciativa dessa provação é imputada a Mastema [Satanás] no *Livro dos Jubileus* 17,16. Ex 4,24 TM refere uma circunstância em que o Senhor tentou matar Moisés; na LXX e no Targum sobre o mesmo texto, a agressão é atribuída ao Anjo do Senhor, e o *Livro dos Jubileus* 48,3 atribui-a a Mastema, o príncipe dos demónios. Cf. STRACK – BILLERBECK, I, 141; J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù al deserto*, 16; B. GERHARDSSON, *The Testing of God's Son*, 36-40.

de pai para filhos (Dt 8,2.5)⁸³². Estava em causa uma incógnita: apurar se, por entre toda a «disciplina» a que eram submetidos – como a fome (cf. 8,3) –, os hebreus mantinham o amor a Deus de todo o coração (cf. 6,5) e se guardariam os Seus mandamentos (8,2), mantendo assim a sua lealdade à Aliança. Além deste sentido “construtivo”, a acção de «testar» comporta também um sentido negativo quando, na mesma secção, o mesmo termo é aplicado, não à acção e intenção divinas em favor de Israel (8,16), mas ao comportamento do povo para com o Senhor nos episódios do maná e da água: «Não *testeis* o Senhor vosso Deus como o testastes em Massá» (6,16). Alude-se aqui a Massá e Meribá, lugar e episódio em que os «filhos de Israel *testaram* o Senhor dizendo: “Está o Senhor no meio de nós ou não?”»⁸³³. “Testar a Deus” surge aqui (6,16) em oposição a “guardar os Seus mandamentos” (6,17)⁸³⁴. Esta perspectiva ambígua de Dt 6 e 8 sobre a acção de “testar” está ancorada, portanto, nos inícios da caminhada no deserto, i.e., no período clássico em que Israel “pôs à prova” o seu Deus. Durante os quarenta anos no deserto sinaítico, o povo de Israel foi posto à prova e sucumbiu à tentação, mas experimentou também uma protecção divina especial concretizada em prodígios e graças da parte do Senhor, apresentado como «pai» de Israel (Dt 8,5)⁸³⁵. Através destas remissões, o episódio da tentação do «filho» de Deus no deserto liga-se claramente às tentações dos filhos de Israel a caminho da Terra Prometida.

Este conceito de “testar” iria ser ampliado na literatura judaica, em particular a do período do Segundo Templo, onde o termo conota a desobediência em geral, causada por tentações de todo o tipo. Encontramos aí a noção de que Deus “é posto à prova” quando se cede aos incitamentos de Satanás, o “mau espírito” escondido no homem e considerado como personificação da idolatria. Por outras palavras, submeter-se ao poder de Satanás, ao seu “mau

⁸³² Cf. Dt 29,4.5. Em hebraico, esta ideia é expressa principalmente através do piel do verbo *nissāh*, “testar/tentar”, e do substantivo *massāh*, “teste/provação/tentação” – entendido, este, sempre em sentido religioso. A mesma diferença se encontra na LXX entre *πειράζειν* (= *nissāh*) e *πειρασμός* (= *massāh*). No entanto, os dois termos aparecem na LXX sempre com o sentido de “prova”, quer da “prova” imposta por Deus, quer daquela “prova” a que por vezes o homem pretende submeter o próprio Deus. Tanto Dt 6 (Israel “testa” o Senhor) e Dt 8 (o Senhor “testa” Israel) como, de modo particular, a história de Job mostram que a passagem de um sentido ao outro é uma questão de perspectiva: no caso de Job, o mesmo acontecimento, considerado do ponto de vista de Satanás, que procura incitar Job a sucumbir, é uma tentação no sentido actual do termo; o mesmo acontecimento configura uma “provação” se for considerado desde o ponto de vista da Providência divina, que pretende oferecer a Job uma ocasião para ser posto à prova. Cf. A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», 60. Na mesma linha, Tg 1,2 desafia os cristãos a considerarem proveitosas as «tentações» de todo o tipo em que são «provados»; um pouco mais adiante (1,12-14), a «tentação» com que «são provados» vale-lhes a coroa da vida; no entanto, logo em seguida, afirma-se que ninguém tem o direito de se afirmar tentado por Deus, pois «pois cada um é tentado pela sua própria cobiça que o atrai e seduz». Para um comentário perspicaz às *nuances* deste texto, cf. T. KOT, *La Lettre de Jacques*, 36-40.56-57.62.82-84.

⁸³³ Ex 17,1-7; cf. Nm 20,7-13; Sl 95,8-10. O mesmo sucedeu quando o povo desejou comer carne (Nm 11,4-6; Dt 9,22; Sl 78,18-20; 106,14). Cf. R. MEYNET, *Luc*, 179.

⁸³⁴ Estes dois significados de “testar” aparecem no Sl 78,18-19.56, poema didáctico recheado de afinidades com Deuteronomio.

⁸³⁵ Sobre a provação de Israel no deserto, cf. p.e. Nm 14,22; Sl 78,18.40; Hb 3,8-9; 1 Cor 10,5; Act 7,41-42. Em relação ao tema da divina protecção, veja-se Jr 2,2-3; Act 7,36; Jo 3,14; 6,31.49 etc. Apoiam-se sobre estes últimos textos as grandes promessas escatológicas de Deutero-Isaías relativas à maravilhosa transformação do deserto, e cujo significado escatológico vamos encontrar nos passos evangélicos consagrados ao Precursor (esp. Is 40,3; 43,19-20; 51,3).

espírito” é como prestar culto aos ídolos, violando-se assim o mandamento fundamental da Aliança (Dt 6,5)⁸³⁶.

Finalmente, à luz de Dt 8 ilumina-se, também, o convívio de Jesus com as bestas e, simultaneamente, o serviço dos anjos. No deserto sinaítico, os hebreus deparam-se com «serpentes venenosas e escorpiões» (8,15), i.e., uma fauna rastejante e hostil ao povo, e por ele sobejamente conhecida (cf. Is 30,6)⁸³⁷. Ao leitor não escapará, enfim, esta referência negativa à serpente, que já encontramos em Gn 3 mas que no contexto de Dt 8 evoca acontecimentos de fresca memória, narrados no livro dos Números. Com efeito, no final da segunda secção deste livro (Nm 10,11-22,1), tendo os hebreus chegado às margens do Jordão nas planícies de Moab, o povo sucumbe uma vez mais ao pecado de pôr o Senhor à prova, murmurando de novo contra a falta de bebida e comida (Nm 21,5). O castigo divino foi justamente o envio de «serpentes ardentes, que mordiam o povo» (21,6-7), tendo sido salvos por intervenção de Moisés, que confeccionou a serpente de bronze e a afixou diante do povo. Assim, «Quando alguém era mordido por uma serpente e olhava para a serpente de bronze, vivia» (Nm 21,8-9). Não obstante, Deus providenciou para que Israel atravessasse o deserto, dando-lhe aí de beber e alimentando-o miraculosamente com o maná – alimento que a LXX e a Sabedoria designam como «o pão dos anjos»⁸³⁸. Esse «serviço» divino é congruente, de resto, com o sentido mais comum do verbo «servir» nos Sinópticos, que é o de «servir à mesa»⁸³⁹.

Toda a “história comunitária” do êxodo se renova de algum modo em Jesus⁸⁴⁰. O Deuteronomio, e em particular o capítulo 8, surge assim como o texto que, com maior probabilidade, serviu de inspiração ao relato da tentação de Jesus no deserto por Satanás. À luz de Dt (6 e) 8, o relato das tentações surge como um midrache cristão, mostrando que Jesus resiste às provações a que fora submetido o povo eleito – a fome e a sede, e também a tentação

⁸³⁶ A partir destas considerações se compreende que em Mc 1,13 «Satanás» surja caracterizado como “adversário” de Jesus enquanto autor das tentações no deserto. Por sua vez, os paralelos sinópticos preferem o substantivo grego δίαβολος, embora a forma hebraizante (de *šāṭān*) surja na boca de Jesus (Mt 4,10; Mc 3,23.26; 4,15; 8,33). Com base no seu uso efectivo no AT, o substantivo *šāṭān* é aplicado a homens (1 Sm 29,4; 2 Sm 19,23; 1 Rs 5,18; 11,14; Sl 109,6) e a um ser celestial (Jb 1-2; Zc 3,1-2; 1 Cr 21,1 precedido de artigo) com o significado geral de “acusador” em contexto invariavelmente antagónico, contendo também a nuance de “adversário”, “caluniador” ou mesmo “incitador”, consoante os contextos. Cf. Victor P. HAMILTON, «Satan», 985-986. Só tardiamente, a partir do exílio, e quando a vitória do monoteísmo era um dado adquirido na fé de Israel, é que o vocábulo se tornou nome próprio para designar a potência sobrenatural maligna arqui-inimiga de Deus e dos homens, origem do mal moral (cf. Jb 1-2; 1 Cr 21,1.2; Zc 3,1). Conquanto tendencialmente dualista, esta noção surge na Escritura sempre limitada pela crença num Deus único, totalmente bom, criador do universo (cf. p.e. Is 45,7). Na LXX, o termo δίαβολος verte o hebraico *šāṭān*. Ambos os termos se equivalem no NT, onde o Satanás-Diabo desempenha papel capital, desde o início da vida pública de Jesus (14 ocorrências nos Sinópticos; só uma em João). Cf. G. von RAD – W. FOERSTER, «δίαβολος», 72-81. De notar, enfim, como salienta A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», 62-64, que a personagem de Satanás é inadmissível no pensamento grego, que nem sequer dispõe de termo para o designar, como se verifica no facto de Josefo e Fílon o não referirem. Aqui reside, segundo Feuillet, a explicação para o facto de numerosos autores modernos entenderem o diabo como mito e considerarem os passos evangélicos que dele falam como criações da comunidade ou *haggadah* sobre a Escritura: «obedecem – diz Feuillet – a um pressuposto filosófico que, em última análise, deriva do mundo grego» (p. 64).

⁸³⁷ Cf. Dt. 32,10. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 394, refere da antiga historiografia egípcia e grega diversas indicações convergentes sobre a aridez do deserto do Sinai, os perigos de serpentes voadoras e de escorpiões.

⁸³⁸ Dt 8,3.15-16; 29,5. Cf. Sl 77,25 LXX; Sb 16,20-21.

⁸³⁹ Cf. Mc 1,31; 15,41 (a única excepção é 10,45); Mt 4,11; 8,3; 10,40; 12,37; 17,8; 22,26.27 (i.e. todas as ocorrências do termo sem excepção).

⁸⁴⁰ Cf. A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», 67.

de renunciar à vontade divina e de pôr Deus à prova –, e revelando ser Ele o verdadeiro Filho de Deus, o Messias de Israel capaz de resistir ao reino de Satanás⁸⁴¹.

O messias Jesus entre feras e anjos

...: *as feras e a nova criação escatológica*

Se este Nazareno que convive com o mundo animal é efectivamente o messias anunciado por Isaías (capítulo 11 e 42), não seria natural que, nessa obscura menção das bestas, se aludisse ao tema isaiano da nova criação, o qual inclui precisamente a pacificação do mundo animal? Trata-se de um tema transversal ao livro de Isaías, e que emerge nos textos seguintes, também convocados pelo relato de Marcos.

Começamos pelo excerto onde o tema da nova criação escatológica se anuncia em registo climático:

O lobo e o cordeiro pascerão juntos, o leão comerá palha como o boi, mas o pó será o alimento da serpente. Não farão mal nem destruirão em todo o meu santo monte - oráculo do Senhor (Is 65,25).

Ressoa aqui a promessa da paz paradisíaca num novo Éden, a consumir-se no fim dos tempos, e salienta-se esta justaposição do predador com a presa, numa discreta alusão à maldição divina da serpente no relato da Queda (Gn 3,14)⁸⁴². Encontramos a mesma visão também em outros profetas, em contextos acerca do restabelecimento escatológico do povo eleito, muito em linha de resto com o facto de que, na Escritura, se assemelham e se atraem reciprocamente os anúncios da nova criação e do novo êxodo⁸⁴³.

No oráculo de Is 65,25, que já vimos, ressoa – até a nível literal (cf. 11,6.9) – a visão escatológica já anunciada na última das profecias messiânicas sobre o Emanuel⁸⁴⁴:

¹Brotará um rebento do tronco de Jessé, e um renovo brotará das suas raízes. ²Sobre ele repousará o espírito do Senhor. [...] ⁶Então o lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo deitar-se-á ao lado do cabrito; o novilho e o leão pascerão juntos, e um menino os conduzirá. ⁷A vaca pascerá com o urso, e as suas crias repousarão juntas; o leão comerá

⁸⁴¹ Os Autores salientam que, na literatura judaica do Segundo Templo, não confiar em Deus é devido à acção de Satanás/Belial (ou Belial), identificado com o “mau espírito”. Os escritos de Qumran realçam de modo particular a existência de um domínio de Satanás, e o combate contra ele travado pelos “filhos da luz” mediante a observância dos mandamentos. Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 355; J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù al deserto*, 16-17; B. GERHARDSSON, *The Testing of God's Son*, esp. 38-39; Victor P. HAMILTON, «Satan», 987-988.

⁸⁴² A paz paradisíaca é *topos* bíblico recorrente, particularmente bem ilustrado pelo Salmo 91. Na esteira de P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 134-186, é frequente os Autores verem aqui uma dimensão tipicamente apocalíptica de *ruptura* entre a ordem histórica presente (inteiramente corrompida pelo mal) e a futura ordem divina sobrenatural caracterizada pelo retorno à era primordial paradisíaca. Uma perspectiva contrastante, sensível à questão da intertextualidade, encontra-se na leitura canónica que B.S. CHILDS, *Isaiah*, 537-539, faz de Is 65,17-25, e que se sintetiza nesta afirmação: «A promessa no capítulo 65, longe de constituir uma fuga apocalíptica rumo ao mundo imaginário da fantasia, é antes o cumprimento da vontade de Deus concebida ao longo do livro de Isaías no seu todo» (538).

⁸⁴³ Cf. Is 35,9; Os 2,20; Ez 34,25-28. A fórmula evangélica «com as bestas» recorda de modo particular Os 2,20, onde o pacto com as bestas selvagens acompanha a restauração da aliança. De modo parecido, no final de Marcos (16,17-18) o poder sobre os demónios vai a par da imunidade em relação às serpentes. Associação idêntica em Lc 10,17-19; Act 28,3-6. Cf. A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», 69.

⁸⁴⁴ Como reconhece, há muito, a maioria dos Autores. Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 538.

palha como o boi. ⁸⁴⁵A criancinha brincarà na toca da víbora e o menino desmamado meterà a mão na toca da serpente. ⁸⁴⁶Não haverá dano nem destruição em todo o meu santo monte, porque a terra está cheia de conhecimento do Senhor (Is 11,1.6-9).

Este menino misterioso, sobre o qual «repousará o espírito do Senhor (11,1) que instaura na terra uma paz perfeita e faz desaparecer dela toda a injustiça (Is 9,5-6), é o «rebento, uma semente santa» (6,13), i.e. «o resto» (1,9) que subsiste de um povo pecador e de «coração endurecido» (6,10). No oráculo de Is 7,10-16, onde se anunciam as circunstâncias do seu nascimento, encontramos iluminantes contactos com Mc 1,12-13 e, implicitamente, com o contexto bíblico acima enunciado:

- na hipócrita resposta de Acáz «não *testarei* o Senhor» (7,12), com a qual o rei se recusa a obedecer ao Senhor que o convidava a pedir-Lhe um “sinal”, evoca-se o comportamento de Israel em Massá, quando pecou ao “pôr Deus à prova” para ver se o Senhor “está com” o povo (Ex 17,7; Dt 6,16);

- o menino com o nome “Emanuel” é uma figura concedida a Israel como “sinal” da *presença* do Senhor na pessoa do descendente davídico⁸⁴⁵, e carrega no seu próprio nome a *acção* de “estar com”, que reencontramos em Marcos quando o evangelista refere que, no deserto, também Jesus «estava com» os animais e era servido por anjos⁸⁴⁶;

- após o seu nascimento, este “Emanuel” «será alimentado com requeijão e mel» (Is 7,15); i.e., ele terá à sua disposição, e em abundância, «um alimento miraculoso de carácter paradisíaco, que recorda simultaneamente [...] o maná do deserto»⁸⁴⁷. Neste muito debatido versículo, a expressão «*para que ele saiba* rejeitar o mal e escolher o bem», colocada a seguir à menção do requeijão e do mel, acentua nestes alimentos justamente o seu significado de comida própria de um tempo de miséria em que faltam os meios naturais de subsistência. Tal era justamente o caso do maná. Enquanto comida própria de tempos de escassez, aquele alimento do Emanuel adquire *exactamente a mesma função pedagógica que o maná do deserto* referido em Dt 8,2-3 («a fim de te humilhar, para te *testar*»), e que consideramos estar na base do relato evangélico da Tentação. A referência simultânea ao serviço dos anjos e ao convívio com o mundo animal tem assim um profundo significado messiânico, idêntico ao do requeijão e do mel em Is 7,15, e afim também à reconciliação escatológica do homem com o mundo animal em Is 11,6-8.

Esta leitura intertextual no âmbito do próprio livro de Isaías permite, não apenas ler o *corpus* isaiano como um todo, mas sobretudo verificar que, na sua última redacção, o livro pretende vincar uma determinada esperança messiânica, cuja melhor compreensão é como esperança escatológica de uma nova ordem na criação. Indicação disso mesmo é a clara identificação da

⁸⁴⁵ B.S. CHILDS, *Isaiah*, 68, interpreta o duplo sentido deste nome como referência simultânea ao juízo divino sobre Israel e ao castigo dos inimigos do povo eleito: «Para os sem fé – Acáz e o seu povo – o sinal é de destruição (v.17), ao passo que para os com fé o sinal do Emanuel é uma garantia da contínua presença salvífica de Deus (v.16)».

⁸⁴⁶ Não obstante o carácter enigmático do sinal e do nome conferido ao Emanuel, parece evidente o seu carácter messiânico no âmbito da tradição isaiana, que o concebe em ordem a clarificar e a expandir a esperança messiânica em favor das sucessivas gerações do povo de Deus. Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 69.

⁸⁴⁷ A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», 70. No contexto do oráculo, a imagem do «requeijão e mel» tem duplo significado: símbolo da indigência, quando numa terra arável que foi devastada falta a comida, sobrando apenas o produto silvestre do deserto (cf. Is 7,18-24); como símbolo de abundância, como na expressão terra «onde flui o requeijão e o mel» (Is 7,15; cf. 7,21; Js 5,6). B.S. CHILDS, *Isaiah*, 68.

esperança escatológica de uma nova criação (expressa em Is 65) com a esperança messiânica de Proto-Isaías (expressa nos capítulos 7,9 e 11)⁸⁴⁸. Como a seguir vamos ver, este ponto é fulcral numa discussão global do intertexto da sequência de Mc 1,1-15.

Com efeito, se ao nível do intratexto de Marcos se verifica a referência reiterada a «anjo(s)» e ao «deserto» em posição simétrica (Mc 1,2-3.12-13) – o que, conforme vimos, indica relação entre esses versículos –, então a explicitação de que «o profeta Isaías» constitui o contexto bíblico de referência nos versículos 2 e 3 explicará também os temas comuns a Mc 1,2-3 e a 1,12-13. O texto de Isaías que corrobora esta nossa afirmação parece-nos ser o seguinte:

¹O *deserto* e a terra árida vão alegrar-se [...] ⁴Dizei aos que têm o coração pusilânime: «Tomai ânimo, não temais!» Eis o vosso Deus, que vem para vos vingar. Deus vem em pessoa retribuir-vos e salvar-vos. [...] ⁸Haverá ali uma estrada e um caminho que se chamará Caminho Santo. Nenhum impuro passará por ele; é para aqueles que por ele devem andar e os menos espertos não se perderão. ⁹Ali não haverá leões, e nenhuma *besta* por ali passará. Apenas passarão os remidos. ¹⁰Os que o Senhor libertar é que passarão por ela. Chegarão a Sião entre cânticos de júbilo (Is 35,1.4.8-10).

Tal como no oráculo de Is 40, citado em Mc 1,3, também em Is 35 se anuncia o futuro regresso escatológico a Sião dos redimidos do exílio. O «caminho» desse regresso será através do «deserto e a terra árida» (35,1), e é caracterizado como «Caminho Santo» reservado aos puros de coração. Mas, como indicado no capítulo anterior (com o qual Is 35 forma um díptico indissociável), esse caminho de salvação para Israel será através de Edom, a nação a sudeste do Mar Morto, conhecida pela sua inimizade com Israel e, por isso, símbolo do mal e condenada ao castigo divino⁸⁴⁹. O medonho castigo divino contra Edom, anunciado em Is 34,5-15, oferece uma imagem do inferno onde não faltam os contactos com Mc 1,12-13: fogo eterno (que lembra Sodoma e Gomorra), caos, solidão, dispersão, fortalezas vazias ocupadas pelos *demónios* (Lilit), *animais ferozes* (chacais, hienas, gatos bravos) e animais impuros (serpente, abutres). O final do relato salienta, através da referência ao «livro do Senhor», a soberania de Deus sobre esse lugar de desolação: «foi o Senhor quem mandou [estas coisas], e o seu *espírito* quem as ajuntou» (Is 34,16). Todavia, no contexto global do oráculo (34-35) este castigo infernal mais não é senão o oposto da salvação de que é portador o defensor de Sião, anunciando já o novo êxodo do povo resgatado, de que fala Deutero-Isaías⁸⁵⁰.

Além destes pontos em comum com o texto evangélico, salientaremos, finalmente, a razão principal por que incluímos este texto no contexto bíblico do relato sobre Jesus no deserto. Quando o profeta anuncia que «Ali [no caminho que se chamará caminho santo] não haverá leões, e nenhuma *besta* por ali passará» (Is 35,9), afirma um nexos forte entre «o caminho», o deserto e as feras. Pretendendo mostrar a ausência do mal no «caminho santo», a profecia recorre ao simbolismo do leão e da «besta» feroz. Deste modo, a afirmação de Isaías revela-se análoga à de Marcos: as «bestas» que surgem subjugadas no deserto significam a subjugação do mal aquando da vinda do Senhor.

⁸⁴⁸ Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 539.545.

⁸⁴⁹ Trata-se do povo dos falsos irmãos de Bosra, descendentes do irmão de Jacob/Israel, Esaú – cf. Nm 20,14-21, onde Edom impede a caminhada de Israel desde o Egípto.

⁸⁵⁰ Cf. J. BLENKINSOPP, «Isaías», 897.

..., os anjos e a provação do Justo

A luz que dimana de Is 34-35 refracta-se também sobre o Salmo 91⁸⁵¹, iluminando adicionalmente o texto de Marcos. Diz o Salmista:

¹Aquele que habita sob a protecção do Altíssimo e mora à sombra do Onnipotente, ²diga ao Senhor: «Meu refúgio e minha cidadela, meu Deus, em quem confio!» ³Ele é quem te salva da cilada do caçador, da “palavra” maligna. ⁴Com as Suas penas te protege; sob as Suas asas encontra refúgio; escudo e couraça é a Sua fidelidade. ⁵Não temes o terror da noite, a flecha que voa de dia, ⁶a peste que alastra nas trevas, a epidemia que mata ao meio-dia [...] ⁹Pois para ti, o Senhor é o teu refúgio!» Fizeste do Altíssimo o teu bastião. ¹⁰Nenhum mal te acontecerá, nenhuma praga chegará à tua tenda. ¹¹Porque Ele ordena aos seus *anjos* que te guardem em todos os teus caminhos. ¹²Nas mãos eles te levam para que o teu pé não tropece em nenhuma pedra. ¹³Caminhas sobre *leões e víboras*, podes calcar o *leão e o dragão*. ¹⁴«Porque me ama, eu o salvo; protejo-o, porque conhece o Meu nome. ¹⁵Se me invoca, Eu o atendo; estou a seu lado na tribulação, livro-o e honro-o. ¹⁶Sacio-o com longa vida e faço-lhe ver a Minha salvação» (SI 91,1-4.9-16)⁸⁵².

Prosseguindo na linha da promessa originalmente anunciada em Ex 23,20 – que é um dos textos aludidos em Mc 1,2 conforme vimos – o Salmo promete ao que confia em Deus (v. 2.9) uma protecção angélica, a subjugação das bestas e a salvação de outros perigos demoníacos. Para quem se entregar à protecção do Senhor a vitória é certa sobre todos esses inimigos e poderes demoníacos⁸⁵³.

Os versículos seleccionados exibem três aspectos em comum com Mc 1,12-13:

- bestas, anjos e demónio(s) comparecem em ambos os textos, ainda que de forma encoberta no Salmo;

- das bestas não se refere qualquer sinal de violência, e os anjos apresentam-se em atitude favorável àquele que é agradável a Deus. No Salmo é particularmente notória a função de protecção e salvação divina através dos anjos, conforme indica a referências às «asas» (de querubins, como no Templo)⁸⁵⁴ e sobretudo a indicação de que mesmo fora do Templo, i.e. «em todos os caminhos» (v. 11-13), o poder protector do Senhor mediante os Seus anjos mantém-se actuante⁸⁵⁵;

- tanto no Salmo como no relato evangélico, aquele que alcança domínio sobre as feras e em relação ao qual os anjos tomam posição é alguém que está em relação de obediência para com

⁸⁵¹ O facto de, nos paralelos sinópticos, o SI 91 vir citado na réplica de Jesus ao Tentador levou diversos Autores a considerarem o breve relato de Marcos como um resumo de um relato mais pormenorizado da Tentação, o mesmo que deu origem à redacção dos dois outros Sinópticos. Neste ponto, merece destaque que J. Dupont, inicialmente partidário desta tese, viesse a abandoná-la com base na convincente argumentação de Feuillet. Observa este exegeta que, ao contrário de Marcos, o Salmista não se refere a uma estadia junto de bestas selvagens; ele promete simplesmente ao justo a possibilidade de enfrentá-las sem temor, se com elas se deparar no caminho. Além disso, no Salmo, o socorro angélico prometido ao justo é no sentido de impedi-lo de tropeçar na pedra (v. 12), ao passo que, em Mateus, a intervenção dos anjos subsequente ao jejum e à fome de Jesus tem certamente por objectivo acorrer às necessidades materiais, em conformidade com o sentido habitual do termo «servir» nos Sinópticos.

⁸⁵² Versão a partir de H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, II, 329-330. A posição deste Autor é indefinida quanto à forma e ao contexto original (cf. p. 332-333).

⁸⁵³ H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, II, 335.337, interpreta nesse sentido os v. 5-6, salientando a relação entre as enfermidades e a sua origem em poderes demoníacos.

⁸⁵⁴ Cf. H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, II, 334.

⁸⁵⁵ Sobre o v. 11, veja-se também Gn 24,7; Tb 5-10; Mt 4,6; Hb 1,14. Sobre o v. 13, veja-se também Jb 5,22-23; Is 11,8; Sir 39,30; Lc 10,19. A mais ousada de todas as declarações no salmo é o v. 13, que também Jesus pronuncia como promessa de protecção aos seus discípulos enviados em missão (cf. Mc 16,18).

o Senhor Deus nos termos da Aliança. Os ecos da relação de aliança transparecem nas expressões «meu Deus» (Sl 91,2) e «meu filho» (Mc 1,11).

Culmina aqui a tradição bíblica sobre a protecção divina na provação. Não admira, pois, que o Sl 91 seja citado por Satanás nos relatos paralelos a Mc 1,12-13 (Mt 4,6 e Lc 4,10-11), nem que o judaísmo da época de Marcos interpretasse o Sl 91 como prece pela protecção angélica contra as forças demoníacas⁸⁵⁶. Haveria melhor ilustração do que esse Salmo sobre o poder de Jesus contra o Adversário, símbolo dos perigos que Jesus vai enfrentar e dos quais Ele está protegido?

O filho amado expulso e testado como os filhos de Abraão

O quarto passo como um todo supõe o ciclo de Abraão, mormente os passos em que o patriarca é «testado» por Deus em relação a seus dois filhos: Ismael, o «filho» que é «expulso» para «o deserto», e Isaac, «o filho amado» submetido com seu pai à «provação» extrema. Transcrevemos em seguida o episódio conhecido como “o sacrifício de Isaac” (ou *Aqedah*) onde são mais evidentes os contactos com o texto de Marcos.

¹Após estas coisas, Deus, *pondo à prova* Abraão, disse-lhe: «Abraão!» E ele respondeu: «Eis-me!» E [Deus] disse-lhe «Ora pega no teu *filho*, o *teu* único [LXX: *o amado*] a quem amas, Isaac, e vai à região de Moriá [LXX: terra alta]; e oferece-o lá em holocausto, num dos montes que Eu te direi.» ³ E Abraão levantou-se de manhã cedo, aparelhou o jumento, tomou consigo dois dos seus moços e o *seu filho* Isaac. E partiu [LXX: *rasgou*] lenha para o holocausto. E levantou-se e foi para o lugar que Deus lhe tinha dito. ⁴Ao terceiro dia, erguendo Abraão os olhos *viu* o lugar à distância. ⁵Disse então aos moços: «Ficai aqui com o jumento; eu e o menino vamos até além para adorarmos, mas voltaremos a vós.» ⁶Abraão tomou a lenha para o holocausto, e pô-la sobre *seu filho* Isaac; e tomou na sua mão o fogo e o cutelo, e foram os dois juntos.

⁷Isaac falou a Abraão, seu pai, dizendo: «Meu pai!» E ele respondeu: «Que é, *filho*?» [LXX] Ele disse: «Eis o fogo e lenha! Mas, onde está o cordeiro para o holocausto?» ⁸Abraão respondeu: «Deus *proverá* para Si mesmo o cordeiro para o holocausto, *meu filho*.» E os dois prosseguiram juntos. ⁹Chegaram ao lugar que Deus dissera, e Abraão construiu lá o altar e dispôs a lenha. E atou Isaac, *seu filho*, e colocou-o sobre o altar, por cima da lenha. ¹⁰Estendeu a mão e agarrou no cutelo para imolar *seu filho*. ¹¹Mas o *anjo* do Senhor chamou-o *dos céus*, e disse: «Abraão! Abraão!» Ele respondeu: «Eis-me!» ¹²O *anjo* disse: «Não levantes a tua mão sobre o menino e não lhe faças coisa alguma! Pois agora sei que temes a Deus, e não me recusaste o *teu filho único* [LXX: *o amado*].» ¹³E erguendo Abraão os olhos, *olhou* e estava ali um carneiro [...] e ofereceu-o em holocausto em vez de *seu filho*. ¹⁴Abraão chamou um nome àquele lugar: «O Senhor *providenciará*», de modo que dele ainda hoje se diz: «Na montanha do Senhor Ele *será visto*.»

¹⁵E o *anjo* do Senhor chamou Abraão *dos céus*, pela segunda vez, ¹⁶e disse-lhe: «Juro por mim mesmo, declara o Senhor, que, por teres feito isto e por não [LXX: me] teres recusado o *teu filho único* [LXX: *o amado*], ¹⁷abençoar-te-ei e muito multiplicarei a tua descendência *como* as estrelas *dos céus* e *como* a areia que está nas praias do mar. [...] ¹⁸E serão abençoadas na tua descendência todas as nações da Terra, porque obedeceste à minha *voz*.» ¹⁹Abraão voltou para junto dos moços, e levantaram-se e foram juntos para Bercheba. E Abraão habitou em Bercheba. (Gn 22,1-19)

O relato do sacrifício de Isaac, além de corresponder ao clímax literário e teológico do ciclo de Abraão (Gn 12-23), constitui o cume de um longo processo de aliança divina com Abraão e a sua descendência, que inclui como derradeira “provação” à obediência do patriarca a de

⁸⁵⁶ Sobre a utilização do Sl 91 na literatura rabínica e em Qumran (como oração para a protecção das forças demoníacas), cf. S. GARRETT, *The Demise of the Devil*, 139, n. 71.

dispor do bem mais precioso que poderia oferecer ao seu Deus: a vida do filho amado⁸⁵⁷. Para os nossos propósitos, é fundamental realçar que, tanto no plano da composição como no do conteúdo, o texto é indissociável, principalmente, do relato da *expulsão* de Agar e Ismael da casa de seu pai (Gn 21,8-21)⁸⁵⁸. Isso mesmo se depreende mediante um simples exercício sinóptico sobre os dois relatos:

- o papel de Abraão, ao partir com seu filho Isaac, é paralelo ao de Agar, que parte para o deserto com seu filho Ismael;

- Isaac desempenha papel paralelo ao de Ismael, o primogénito de Abraão;

- a «provação» a que são submetidos Abraão e seu filho Isaac em obediência à ordem divina (22,2) é paralela à provação de «expulsar» Agar e Ismael, «também ele filho» de Abraão declarado pela voz divina, um filho ao qual o patriarca só «mandou embora» (i.e. “expulsou”) em obediência a uma intervenção de Deus (21,12-13);

- finalmente, tal como Isaac, Ismael é salvo da morte *in extremis*, «porque Deus ouviu a voz do menino» (21,17) // porque Abraão «obedeceu à /escutou a voz [do Senhor]» (22,18)⁸⁵⁹.

⁸⁵⁷ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 99; S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 123, e, na p. 399, a extensa e actualizada bibliografia sobre Gn 22,1-19 e a sua recepção no AT, no judaísmo e no NT. Não cabe aqui esmiuçar os ecos, neste texto, do ritual ancestral de sacrifício do filho primogénito, uma prática assaz disseminada no mundo antigo e à qual o AT faz frequente referência (cf. Jz 11,29-40; 1 Rs 22,19-24; 2 Rs 3,26-27), ora para a *condenar* como prática tipificadora da idolatria (sobretudo nos profetas – cf. Is 30,30-33; Jr 19,5-6; Ez 20,25-26; Mq 6,6-8), ora para a *transformar* mediante a instituição de rituais de redenção do primogénito (cf., por todos, Ex 22,28b: «dar-me-ás o primogénito dos teus filhos», e Ex 34,20: «Resgatarás sempre o primogénito dos teus filhos»), de que são exemplo paradigmático a instituição do cordeiro pascal e dedicação dos levitas (cf. Ex 12,21-23; Nm 8,16-19) e provavelmente a própria circuncisão (Gn 17,9-14). No seu estudo fundamental sobre este tema, J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 12, coloca a questão incontornável: «Se o Senhor de facto execrava assim tanto a prática do sacrifício do filho e se a achava tão “merecedora da mais severa condenação”, teria sobrevivido um texto em que mais nenhum outro acto senão este é que constitui a maior prova do Senhor ao seu servo Abraão?» Embora perturbadoras, as conclusões do Autor são inatacáveis, seja em relação ao patriarca – «Nenhuma interpretação da *aqedah* será adequada se não tiver em conta aquilo que aqui se pretende explicitar: Abraão só vai ter a sua multidão de descendentes porque estava disposto a sacrificar o filho destinado a gerar essa multidão» (p. 13) – seja em relação ao próprio Deus judaico-cristão: «nada em Genesis 22 permite afirmar que Deus não podia ordenar o sacrifício do filho» (p. 16).

⁸⁵⁸ Ironicamente, o episódio dessa expulsão é desencadeado por imposição de Sara, a mãe de Isaac que, antes de concebê-lo, havia urdido em seu benefício o nascimento daquele filho de seu marido com a escrava egípcia (cf. Gn 16). Como pertinentemente observa J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 109, Isaac só pode ser chamado «o filho único» (*yāhîd*, Gn 22,2.16) após a expulsão de Ismael em Gn 21, que dramatiza a eliminação do principal rival do herdeiro de Abraão.

⁸⁵⁹ No TM lê-se que esta «expulsão» era «muito má aos olhos de Abraão por causa de seu filho» (Gn 21,11). G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 99-100, realça as numerosas afinidades de Gn 22 com o resto do ciclo de Abraão. Além dos contactos literários com a história de Ismael e Agar no capítulo 16 (p.e. a referência ao “anjo do Senhor” em 16,7.9-11 // 22,11; a promessa de multiplicar os descendentes em 16,10 // 22,17), o Autor enumera os seguintes paralelismos entre Gn 21 e Gn 22:

Deus ordena a <i>expulsão</i> de Ismael (21,12-13)	// Deus ordena o sacrifício de Isaac (22,2)
Toma-se o alimento e água	// Toma-se o material do sacrifício (22,3)
Viagem (21,14)	// Viagem (22,4-8)
Ismael prestes a morrer (21,16)	// Isaac prestes a morrer (22,10)
O anjo do Senhor chama desde o céu (21,17)	// O anjo do Senhor chama desde o céu (22,11)
“Não temas” (21,17)	// “temes o Senhor” (22,12)
“Deus ouviu”	// “obedeceste (ouviste) à minha voz” (22,18)
“Farei uma grande nação” (21,18)	// “Os teus descendentes serão como estrelas, areia” (22,17)
Deus abre os olhos de Agar e vê um poço (21,19)	// Abraão levanta os olhos e vê um carneiro (22,13)
Ela dá de beber ao rapaz (21,19)	// Ele sacrifica o carneiro em lugar do filho (22,14)

Estes elementos permitem-nos afirmar que, na «expulsão» de Jesus «para o deserto» sob o impulso do Espírito (Mc 1,12), ressoa também, notoriamente, o destino de Ismael, o «filho» primogénito que Abraão «mandou embora» em obediência a uma vontade divina mediada pela vontade de Sara, que o queria «expulso» de sua casa para «não herdar com *meu filho* Isaac» (21,10)⁸⁶⁰.

Contudo, é ao destino de Isaac, «o filho amado», que o evangelista mais claramente alude, conforme mostram os seguintes contactos entre Mc 1,10-13 e a *Aqedah*:

- as duas cenas do passo evangélico exibem espaços contrastantes como são «a água» (Mc 1,10) e «o deserto» (1,12-13). «Água» e «deserto», apesar de não aparecerem no relato de Gn 22, são evocados na expressão introdutória «após estas coisas», que alude aos dois episódios anteriores: o da expulsão de Agar e Ismael para o «deserto de Bercheba» (Gn 21,14) – onde encontraram «um poço» (21,19) que lhes permitiu superar a provação quase mortal (21,14-17) e mesmo passar a «residir no deserto» (21,20) – e o relato da aliança de Abraão com Abimelec sobre o poço de Bercheba (21,22-33); no final do relato, há outra alusão indirecta ao «deserto» mediante a indicação de que Abraão regressa a «Bercheba», i.e. ao lugar semidesértico de onde partira e onde «habitava» (22,19);

- visão «dos céus» e revelação divina pela «voz dos céus» são elementos fulcrais na experiência pós-baptismal de Jesus (1,10-11). Em Gn 22, também Abraão é directamente interpelado, primeiro por Deus (v. 1-2) e, posteriormente, pelo anjo do Senhor que se lhe dirige «do céu» (v. 11.15) e que, após a “provação” de Abraão, o enaltece por ter obedecido «à minha voz» (v.18). Não menos fulcral é o tema da “visão”: a expressão «erguendo Abraão os olhos *viu*» é aplicada, primeiro em relação ao lugar que o Senhor lhe indicara (v. 4), e, já no auge da “provação”, em relação ao carneiro «oferecido em holocausto em vez de seu filho» (v.13); o próprio lugar indicado pelo Senhor – «Moriá» (v.2) – encerra na sua etimologia a noção de “ver”, prenunciando assim a experiência que Abraão ali fará de que «o Senhor verá/proverá» (v. 8.14)⁸⁶¹;

A estes paralelismos somam-se ainda outros termos e expressões (“rapaz” 21,12.17-19 // 22,5.12; “no dia seguinte de manhã Abraão tomou” (21,14) // 22,3; “herdará” 21,10 // 22,17).

⁸⁶⁰ O termo usado por Sara, «expulsar» (*grš* em piel; ἔκβαλε), evoca, no contexto das suas relações, um duro golpe, semelhante ao da expulsão de Adão do Paraíso, à expulsão de Caim (cf. Gn 3,24; 4,14), ou à expulsão de Israel do Egipto (Ex 6,1). O participio *qal* é frequentemente usado em relação a divórcios (p.e. Lv 21,7.14; 22,13), tópico aqui também implicado. Mais brando do que «expulsar», o termo com que se refere a acção de Abraão, «enviar» (*šlh* em piel; [ἐξ]αποστέλλω, também usado em Gn 3,23; 18,16; 19,29) pode também evocar o divórcio (cf. Dt 22,19; 24,1.3) e a libertação de escravos com uma generosa oferta (Ex 11,1-2; Dt 15,13). Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 83. Pertinente a observação de J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 96: «A exaltação do irmão escolhido – Isaac em vez de Ismael, José em vez [de seus irmãos] – tem os seus custos, porquanto implica para o escolhido experimentar a amarga realidade vivida pelo não escolhido. Tal é a humilhação que há-de calhar ao filho amado exaltado».

⁸⁶¹ Versões como a Vulgata e outras parafraseiam o termo hebraico com a expressão «terra da visão». Por outro lado, 2 Cr 3,15 identifica a «a região de Moriá» com o monte do Templo em Jerusalém. Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 98.104. Este Autor classifica como um “ponto de viragem” («a turning point in the narrative», p. 114-115) a resposta de Abraão «Deus proverá» à pergunta de seu filho. Em Gn 22,14, a raiz hebraica do verbo «ver» (*r’h*) está em nifal, que é a forma regularmente usada para referir o aparecimento do Senhor aos homens (cf. 12,7; 17,1; 18,1), estabelecendo assim um nexu, quer com a experiência passada de Abraão, quer com a futura experiência de Israel na montanha de Deus (Ex 3,1-2.16; Lv 9,4.6, etc.). Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 111.

- a «voz dos céus» anuncia que Jesus é o «meu filho, o amado» (1,11); em Gn 22, o próprio Deus e o Seu anjo, referindo-se ao filho de Abraão e Sara, Isaac, qualificam-no três vezes com esta expressão pungente: «teu filho, o amado, a quem amas»⁸⁶²;

- a culminar a estadia de Jesus no deserto surge o «anjo» que «serviam» Jesus; um «anjo do Senhor» intervém em favor de Isaac mediante as duas solenes exortações dirigidas a Abraão, uma no centro do relato, evitando o sacrifício de Isaac por seu pai (22,12), e a outra no final, proferindo a divina promessa de uma copiosa «descendência» de Abraão na qual «todas as nações da terra serão abençoadas» (22,17-18)⁸⁶³.

B. Gerhardsson sintetiza bem a natureza da *Aqedah* com a expressão «clássico relato de tentação do AT», porquanto quem está aqui em causa é nada menos que o pai de todo Israel, o patriarca Abraão, a quem o seu Deus, após um primeiro teste como o da “expulsão” de Ismael para o exílio, exige a “ida” de Abraão para fora de sua casa a oferecer em holocausto o único filho que lhe restava: Isaac, o único herdeiro da aliança com o Senhor. Gerhardsson explica, assim, a *Aqedah* como um acontecimento só compreensível no quadro da aliança entre o pai e seu filho, de que é exemplo paradigmático a relação entre Deus e Abraão-Isaac. Escreve o Autor:

Os filólogos que procuram definir o sentido exacto de *nsh* “testar” nunca deveriam esquecer que o termo é usado normalmente no âmbito da relação de aliança – interpretada no sentido mais amplo para abarcar todas as alianças entre Deus e os seus adoradores, quer se trate de uma nação, uma tribo, uma família, ou... um indivíduo (patriarca ou rei). Nesses contextos o termo aparenta significar antes de mais *testar o aliado na aliança para verificar se ele está a guardar a sua parte do acordo...* Quando o AT se refere ao Senhor que testa Seu filho com quem tem aliança, “testá-lo” [*nissâ*, *πειράζειν*] significa que Deus providencia um teste para descobrir se o Seu filho é leal à aliança, *n'mn*, *πιστός*. Trata-se quase de uma fórmula, Deus a testar “para saber” (*ld't*) se o seu escolhido é leal ou não⁸⁶⁴.

⁸⁶² Gn 22,2.12.16. Entre os termos-chave no episódio estão: «Abraão» (dezoito ocorrências), «filho» (dez), e «Isaac» (cinco). Importa notar, no entanto, que o narrador secunda a voz celeste, ao referir quatro vezes Isaac com a expressão «Isaac, seu filho» (Gn 22,3.6.9.10, LXX). Além disso, o TM mantém o termo «filho» (*bēn*) onde a LXX coloca τέκνον, um sinónimo de υἱός “filho”. Nas entrelinhas deste discurso sobre Isaac perpassa a imagem da vítima sacrificial perfeita e sem mancha (cf. Lv 1,3). J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 28-29, perspicazmente observa o paralelismo entre Isaac e Benjamim – o único a quem o AT apelida de «amado [*yādīd*] do Senhor» (Dt 33,12), aquele que era amado por seu pai Jacob mais do que seus irmãos (Gn 37,3; 44,20) e graças ao qual a família de Jacob pôde sobreviver (permitindo assim que o povo de Israel perdurasse); tal como Abraão, também Jacob, após ter perdido José, se mostrou disposto a sacrificar esse outro filho único da sua esposa preferida, Raquel (cf. Gn 43,11-14). Sem esta relação com o tema do sacrifício do filho amado – conclui Levenson – não é possível entender adequadamente a narrativa bíblica acerca das origens e a especificidade do povo de Israel (e da Igreja) a partir de Isaac, o patriarca que foi concebido como dom divino em circunstâncias miraculosas e em consequência de uma solene aliança divina com Abraão, declarada em Gn 17,3 (cf. p. 37 e 40-41); nessa mesma linha, não seria compreensível a noção de Israel como “filho amado de Deus” ou Seu “primogénito” e “escolhido” para adorar o Senhor e com Ele estabelecer uma Aliança (Ex 4,21-23; Dt 14,1-2; Os 11,1-6.8; Jr 31,7-9).

⁸⁶³ O efeito narrativo da promessa divina acerca da descendência” de Abraão é o de trazer a figura de Isaac para o centro, já não na qualidade de «menino» (Gn 22,5) ou meramente como o «filho amado» de Abraão, mas como “adulto” que “passou” de forma exemplar por uma espécie de “ritual de iniciação”, i.e. como varão pronto para o casamento, verdadeiro “patriarca” capaz de gerar filhos, conforme mostra a referência a Rebeca na genealogia a seguir à *aqedah* (Gn 22,23). Cf. J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 142.

⁸⁶⁴ *The Testing of God's Son*, 27. O Autor acrescenta: «Como a relação de aliança era considerada relação pai-filho, tornou-se natural ver a tentação como o acto paterno de disciplinar e como parte da educação do filho. O desenvolvimento nesta direcção começou cedo [...]. O verbo *nsh* é por vezes colocado em paralelo com *nhn*, “testar

Em causa neste “teste” divino a Abraão está acima de tudo, conforme no final atesta o próprio anjo do Senhor, “saber” se o patriarca em quem «todas as nações da terra [são] abençoadas» estava ou não disposto a “obedecer” ao Senhor, i.e. a amá-IO com todo o seu coração, alma e forças ao ponto de Lhe entregar o seu filho primogénito/amado, conforme irá ser divinamente prescrito aos seus descendentes (Ex 22,28)⁸⁶⁵.

Se considerarmos que as promessas divinas a Abraão de uma numerosa «descendência» (Gn 22,15-18) apontam para o futuro e têm a humanidade inteira no seu horizonte, compreendemos que o relato da *Aqedah* não se circunscreve à epopeia individual de Abraão. Os actos do patriarca como obediente e temente a Deus prenunciam a história posterior dos seus descendentes, o povo de Israel.

Também a eles – observa Wenham – apareceu o Senhor sobre a montanha, para lhes dar a Lei e prometer a bênção para os que a cumprissem. De cada pai em Israel esperava-se que oferecesse ao Senhor o seu filho primogénito e que o redimisse mediante a oferta de um sacrifício. No Êxodo, esta redenção do primogénito recorda a páscoa em que os filhos primogénitos de Israel foram poupados. É possível que, de forma implícita, Génesis compare a esse salvamento dos filhos primogénitos de Israel o resgate de Isaac no Êxodo, e ao cordeiro pascal o carneiro oferecido por Abraão. Na tradição judaica posterior (p.e., o livro dos Jubileus, de 100 a.C.) a páscoa surge ligada ao sacrifício de Isaac. [...] Além disso, sendo o primeiro relato pormenorizado de um patriarca a oferecer sacrifício [...], ele prenuncia certamente a prática nacional posterior [...] do holocausto de um cordeiro todas as manhãs e todas as tardes, no templo. Neste particular, é particularmente importante a identificação de Moriá com o monte do templo em 2 Cr 3,1. No judaísmo pós-bíblico, afirmava-se que os sacrifícios do templo só eram aceites graças aos méritos de Isaac, a sua obediência [...] e disposição para sofrer⁸⁶⁶.

Mais ainda, a actuação de Abraão em Gn 22 antecipa a dos chefes religiosos de Israel:

[Abraão] faz as vezes do sacerdote, como Moisés, que subiu à montanha para adorar a Deus. Surge também como o sábio típico dos Salmos e dos Provérbios enquanto “temente a Deus”. [...] A história de Job é, em grande medida, a de Gn 22. Job perde efectivamente os filhos e é empurrado até ao limite da capacidade humana de padecer [...] mas acaba por encontrar a Deus face a face, é confortado e alcança novos filhos seus e o dobro de gado. Enfim, o servo sofredor de Is 53 parece articular na sua pessoa as imagens de Gn 22 e de Job. Tal como Job, o desfiguramento físico do servo leva os seus coetâneos a concluírem que ele é pecador. Tal como Abraão, o servo entrega-se e vê a sua

mediante prova” [Sl 26,2; 95,9; Sb 2,17.19; 3,5-6; 11,9-10], ou com *šrp*, “testar pelo fogo”, “purgar” [Sl 11,3; 17,3; 66,10; Jr 9,6; Zc 13,9; Pr 17,3; 27,21], e aparece com verbos como *ysr*, *hwkyh* e *nh*, “mortificar”, “disciplinar”, “educar” [p.e. em Dt 8]. Como a relação de aliança se define em termos de família, estes aspectos são naturalmente elementos integrantes do quadro. No Livro dos Provérbios são muitas as frases provenientes da antiga pedagogia patriarcal relativas à dura disciplina que um homem é obrigado a impor a seu filho [p.e. Pr 19,18 ss; 29,17]. O pai celeste de Israel procedia com esses mesmos princípios. É célebre o texto de Pr 3,12: “O Senhor mortifica aquele a quem ama, como um pai a um filho em quem se compraz» (p. 32). Na mesma linha, J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 59.65-66 e 96, partindo da sua análise sobre os filhos amados em Génesis (Isaac, Jacob e a sua “casa”), afirma que a vida do “filho amado” na Bíblia, está destinada à exaltação e à humilhação (p.e. sob a forma de exílio, mormente no caso de Jacob), mercê justamente da sua condição de “escolhido”, do seu estatuto (natural ou adquirido) de “primogénito” (cf. Dt 21,15-17).

⁸⁶⁵ Cf. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 113. S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 125-126, salienta que, em consequência da “obediência” de Abraão e da indissociável “disponibilidade submissa para o sacrifício” de Isaac, surge o momento alto de toda a Bíblia que é o juramento «completamente incondicional» da parte de Deus (Gn 22,16-18).

⁸⁶⁶ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 116.

descendência (Is 53,10). Mas, como Isaac, que em silêncio consentiu em ser sacrificado, ele era “como cordeiro levado ao matadouro [e que] não abriu a boca” (Is 53,7). E, como Isaac, ele ofereceu-se a si mesmo, em vez de oferecer alguém. Mas, ao contrário de Abraão, de Isaac ou de Job, o servo morreu realmente (Is 53,8)⁸⁶⁷.

Em síntese: na medida em que a obediência de Abraão se incorporou na própria promessa-juramento de Deus à descendência abraâmica, Abraão tornou-se, na feliz síntese de Scott Hahn, «o representante paterno, não apenas de Israel, mas da família humana inteira [...], o mediador das bênçãos de Deus para as nações». Em contrapartida, acrescenta Hahn, mercê do juramento a que se obrigou, Deus colocou-se «sob o efeito de uma maldição [...] ao assumir única e total responsabilidade por abençoar as nações mediante a descendência de Abraão». A conclusão de Hahn é reveladora da dimensão do amor divino presente no juramento a Abraão e à sua descendência em favor de todas as nações: «Ao fazer o juramento na *Aqedah*, Deus identifica-se de tal modo com Abraão e a sua descendência que Ele mesmo tem de compartilhar quaisquer maldições que os pecados dessa descendência acarretem, se tal for necessário para cumprir o juramento»⁸⁶⁸.

A esta luz, quando a voz celeste declara ao Nazareno «Tu és o meu filho, o amado» e a seguir o Espírito «O expulsa para o deserto», uma audiência judaica, versada na Torá e porventura também na LXX, terá reconhecido qual era o lado oculto do anúncio divino e da adesão silenciosa de Jesus: o destino do filho exaltado como amado e predilecto incluía, como para Isaac, uma morte sacrificial sem protesto às mãos de seu pai⁸⁶⁹.

4. INTERPRETAÇÃO

A identidade do Nazareno: enigma revelado

Acerca da identidade daquele obscuro nazareno a quem João administrou por último o baptismo há muito mais a revelar do que a mera proveniência geográfica. No momento em que emerge das águas do Jordão, sendo o “único” galileu entre seus irmãos da Judeia, Jesus já é por isso mesmo “outro”, i.e., inconfundível com nenhum outro israelita (João incluído). Focalizado no centro do palco, sozinho, quando a cena pós-baptismal se inicia, a personagem do Nazareno logo se imobiliza num presente de eternidade⁸⁷⁰. Sobre Ele paira o enigma de um aparecimento ainda por desvendar até ao fundo. Se para o evangelista não há dúvida de que é Ele o Ungido, o Filho de Deus (1,1b), ao testemunho de Marcos vem agora acrescentar-se, não

⁸⁶⁷ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 117. Cf. também J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 200-201 e 208.

⁸⁶⁸ S.W. HAHN, *Kinship by Covenant*, 127. E acrescenta: «É por esta razão que Paulo apresenta a Cristo como “o descendente” de Abraão que transporta em si a maldição, aquele mediante o qual “a bênção de Abraão chega até aos gentios”, por forma a que a desobediência de Israel “não anulasse uma aliança [juramento] que antes fora posta em vigor por Deus e assim anulasse a promessa” (Gl 3,13-17)» (p. 128).

⁸⁶⁹ Cf. J.D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 30.200-202. Esta função tipológica de Abraão-Isaac relativamente a Jesus transparece claramente em S. Paulo («Deus não poupou o Seu próprio filho, mas entregou-O por nós» - Rm 8,31-32; cf. Gn 22,12-16) e em S. João («Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o seu Filho unigénito» - Jo 3,16; cf. 1,29). Na mesma linha, cf. 1 Cor 5,6-8; 1 Pe 1,19-20; Hb 11,17-19. Retemos a conclusão do Autor: «o filho toma o lugar do cordeiro que tomara o lugar do filho» (208); i.e., subjacente a todo este material neotestamentário está um círculo ritual que se fecha no sacrifício pascal de Cristo na Cruz.

⁸⁷⁰ Cf. J. CAZEAUX, *Marc: le lion du désert*, 17.

só a garantia divina de que esse testemunho é verdadeiro, mas também o significado desse testemunho à luz da revelação bíblica⁸⁷¹.

O evangelista afiança ao seu auditório que Jesus «viu» os Céus abertos derramando sobre Ele o Espírito divino e falando-Lhe ao coração de filho amado. Mas ao afirmar que o Nazareno «viu» acontecimentos tão extraordinários, o que o evangelista está *antes de mais* a salientar é um aspecto próprio da *Sua humanidade*. Como observa Standaert, «o seu protagonista é vidente, *um profeta, um homem* que acede a uma visão apocalíptica»⁸⁷². Caracterizando a experiência pós-baptismal de Jesus como “visão” e revelando a espessura bíblica que atravessa o conteúdo da mesma, o evangelista indica o tipo de consciência com que Ele vai iniciar o Seu ministério. Doravante, Jesus tem plena consciência de que os Céus se rasgaram para sobre Ele ser derramado o Espírito de Deus e Lhe ser revelada a relação filial com Deus Pai⁸⁷³. Acontecimento simultaneamente real e privado, conquanto destinado a ser narrado ao auditório do evangelho, esta revelação pós-baptismal possui os ingredientes de uma teofania na qual Jesus pôde perceber o significado histórico-salvífico da *Sua humanidade*. *Humanidade*, essa, simultaneamente *individualizada* – porquanto é sempre de Jesus de Nazaré que o texto trata – e *corporativa*, na medida em que a visão apocalíptica de Jesus é *crístocêntrica*, proporcionando uma percepção da nova realidade no centro da qual está a Sua pessoa e identidade divina⁸⁷⁴. Nesse *único concreto* que é a pessoa de Jesus de Nazaré incorpora-se uma abertura ímpar ao universal, pela via do sofrimento e da morte. É exactamente esse o sentido que parece dimanar das principais ressonâncias bíblicas evocadas pela revelação celeste: se a alusão ao Servo sublinha a missão imediata e histórica de Jesus em favor do Seu povo, os ecos de Adão-Noé avizinham-no, mediata e trans-historicamente, de toda a humanidade.

Para o auditório do evangelho, o primeiro aspecto surpreendente nos acontecimentos pós-baptismais é, portanto, de natureza bíblico-hermenêutica. Apresentando-se esta primeira teofania do evangelho saturada de ressonâncias bíblicas, o que essa riqueza de intertexto tomado na sua totalidade indica ao leitor é que, na sua polifonia de vozes e na policromia dos seus registos literários, toda a Bíblia de Israel converge, como um feixe multicolor de luz, para Jesus de Nazaré. É Ele quem confere, não só a chave decisiva para a interpretação da Escritura, como também o verdadeiro sentido à história judaica e às principais figuras e instituições ali consignadas. *Na humanidade deste galileu*, que Marcos por um momento nem sequer ousa nomear com Seu nome terreno, habitam toda a divindade e o abismo de mistério e presença que tornavam inominável o Deus que Se revelou a Israel. Esse mesmo Deus, que aos antepassados falara muitas vezes e de muitos modos pelos profetas (Hb 1,1), vai doravante falar, agir e habitar entre o Seu povo *na humanidade de Jesus de Nazaré*. Acreditado junto de Deus como Servo e Seu Filho bem-amado, e crismado também com o Espírito santificador, Jesus inicia no Jordão o cumprimento de uma missão escatológica só inteligível à luz das narrativas bíblicas da criação e da redenção.

⁸⁷¹ Cf. D. RHOADS – J. DEWEY – MITCHIE, *Mark as Story*, 103-104; R.M. FOWLER, *Let the Reader Understand*, 131.

⁸⁷² (Itálico nosso). Cf. Standaert, 100.

⁸⁷³ Cf. J. PALACHUVATTIL, «*He Saw*», 90-91.

⁸⁷⁴ Acolhemos aqui a conclusão de A. FUMAGALLI, *Gesù crocifisso*, 127-160 (esp. 160), acerca da função do género apocalíptico no contexto escatológico inaugurado pela vinda de Jesus.

O início da exaltação de Jesus, novo Josué e nova Arca

À imagem de Josué, profeta e chefe Seu homónimo, a quem o Senhor começou a exaltar perante todo o povo como seu chefe carismático justamente no momento em que ele atravessava as águas do Jordão e entrava na terra, levando o povo a acreditar que o Senhor estava com Josué tal como estivera com Moisés (Js 3,7; 4,14), também Jesus é divinamente exaltado ao “subir da água” e no momento em que dava o Seu primeiro passo rumo à terra de Israel e ao cumprimento da obra do Precursor. Tal como para Josué, também para Jesus a saída da água do Jordão assinala, portanto, o início do ministério público a Israel, um ministério levado a cabo com a força e a presença do Senhor.

Em Jesus, no entanto, há muito mais do que um sucessor de Moisés à imagem de Josué. O sinal da exaltação de Jesus é dado pelos próprios Céus, e não pela *terra e as águas* que se dividiram e fecharam aquando da travessia do povo do êxodo para a terra de Canaã. Sinal *visível* (os Céus rasgam-se perante Jesus e derramam sobre Ele o Espírito) e *audível* (uma voz celeste exalta-O), o sinal celeste referente a Jesus é agora eminentemente *apocalíptico* e portador de um alcance *cósmico*. Com efeito, os céus rasgados prenunciam a possibilidade de uma *revelação* de natureza muito superior à da comunicação divino-humana a Moisés no Sinai ou à de Ezequiel no exílio. Por outro lado, sendo certo que o que se abre pode ser fechado, e que o que se rasga dificilmente volta ao estado anterior, o Céu *rasgado* prenuncia, portanto, uma mudança cósmica *irreversível*⁸⁷⁵: o Espírito de Deus, encerrado no santuário celeste desde a era dos últimos profetas, vem estabelecer morada permanente no mundo e na história ao comunicar-Se todo a um membro do povo da Aliança e seu novo e definitivo pastor, o outro Moisés-Josué.

Como tal, a visão de Jesus convoca, em chave de cumprimento pleno, a revelação que o êxodo no seu todo representou para Israel, a saber, a revelação da sua identidade como povo com quem o Senhor estabeleceu a Sua Aliança eterna. Depositário do Espírito de Deus, Jesus que “sobe das águas” – como outrora a Arca do Senhor subiu *após* a travessia do povo (Js 4,18) – representa, transcendendo-a, a Arca da Aliança presente no meio do povo de Deus. Doravante, a *Sua humanidade habitada pelo Espírito* incarna também tudo aquilo que a antiga Arca entesourava para o povo de Israel: o Trono de Deus, a Lei e a Aliança eterna – em suma, a Divina Presença de Deus Santíssimo. A madeira e o ouro de que a Arca era feita apontam, respectivamente, para as indissociáveis humanidade e divindade de Jesus; ao propiciatório doirado, em particular, destinado a acolher o sangue das vítimas no Dia da Expição, e lugar de onde brotava para Israel a palavra divina, corresponde o sangue do próprio Cristo e a Sua palavra de vida eterna que atrairá a Si as multidões de enfermos e pecadores. A Arca celeste, arquétipo dessa antiga Arca, vem pois estabelecer-se em toda a sua glória (*kābôd*), não mais num santuário de pedra destinado ao culto sacrificial pelos pecados da multidão, mas na *humanidade* do Filho de Deus, que comerá com os pecadores e lhes perdoará os pecados (Mc 2,5.15), entregando o Seu sangue pela salvação da multidão (14,24)⁸⁷⁶.

Em Jesus de Nazaré, que sobe das águas como outrora subiu Moisés à frente do povo do êxodo, habita a plenitude daquele mesmo Espírito que reapareceu ao longo de toda a história

⁸⁷⁵ Cf. D.H. JUEL, *Mark*, 33; Marcus, I, 165; Standaert, 100-101.

⁸⁷⁶ A associação do Propiciatório ao sangue de Cristo comparece em Rm 3,25 (cf. Hb 9,5). A identificação de Cristo glorioso com a Arca é revelada em Ap 11,19: «Depois [da aclamação pelos 24 anciãos no Céu a Cristo Rei], abriu-se o santuário de Deus no céu e viu-se a Arca da Sua Aliança no Seu santuário». Acerca da Arca celeste como protótipo da Arca da Aliança, cf. Ex 25,9 e G. PAXIMADI, *E Io dimorerò in mezzo a loro*, 53-61.

de Israel: ungindo Moisés e seu sucessor Josué, e constituindo-os como chefes carismáticos na condução do povo do êxodo rumo à terra prometida; inspirando a palavra dos profetas que, suspirando pelo retorno do mesmo espírito santo do êxodo (Is 63-64), anunciaram a vinda do messias escatológico revestido desse mesmo espírito das origens em ordem à consumação definitiva do êxodo⁸⁷⁷. Com Jesus revestido da plenitude desse mesmo espírito profético e santificador, cedo se realizará, não uma impiedosa conquista e afugentamento dos numerosos povos que habitam a terra e suas redondezas (Js 3,10), mas uma grande reunião fraterna de judeus e não judeus que, «ao ouvir dizer o que Ele fazia», virão pacificamente à Sua presença e serão por Ele considerados como Seus «irmãos» (Mc 3,35), não obstante serem na realidade «uma imensa multidão» (3,7) vinda de regiões tão contrastantes (e não raro hostis entre si) como a Galileia, a Judeia e Jerusalém, a Idumeia, além-Jordão, Tiro e Sídon (3,8). Em suma, a descida do Espírito sobre Jesus, ungindo-O com a divina presença, constitui-O como o Messias do novo povo de Deus. O povo dos que, para lá de quaisquer diferenças de sangue ou raça, se reúnem em redor de Jesus para, como Seus irmãos e bons filhos de Deus, praticarem a Sua vontade justamente mediada e exemplificada na vida terrena do próprio Jesus. Será necessário, contudo, esperar pela Sua Paixão e morte para que, «na Sua carne» se abata definitivamente «o muro de separação» entre judeus e gentios e ambos se reconciliem entre si e com Deus «num só Corpo» e «num só Espírito» (Ef 2,14-18).

A descida pós-baptismal do Espírito *sobre a humanidade de Jesus* fecha, portanto, uma época na história de Israel: a era da Lei e dos Profetas, que se inaugurara com Moisés-Josué e se foi prolongando até João Baptista (Lc 16,16). Conforme antevira o precursor (Mc 1,8), doravante o contacto entre Céu e Terra realiza-se através do Espírito mediado por um único homem a partir do qual Ele se há-de espalhar a todo o povo de Israel e, por seu intermédio, até aos confins do mundo e da história (Mc 16,15). O horizonte do novo êxodo que Jesus, novo Josué, vai levar ao cumprimento definitivo é agora, não o da conquista de um território delimitado em função de um povo particular, mas de «toda a criatura», que será conquistada, não mais a golpes de gládio, mas com a doçura da palavra. Os povos da terra não mais serão votados ao anátema nem exterminados pela espada (Js 10-12), como Jericó (Js 6) e Ai (Js 8); pelo contrário, um só homem – aquele cujo nome diz “salvação de Deus” e (simultânea e paradoxalmente) “Josué”, a figura homónima que alcançou para Israel uma salvação caduca à custa do extermínio de outros povos – salvará a vida de todos, com a Sua morte⁸⁷⁸.

Filho de Deus, Messias de Israel, Servo das nações

A descida sobre Jesus do Espírito criador (Gn 1) e regenerador de Israel (Ez 37) constitui, também, a resposta dos Céus à prece da comunidade pós-exílica (Is 63,15). Ela indica que terminou para o povo da Aliança a longa *secura* sem o Espírito. Mas esta Sua irrupção desde os Céus não deixa de ser surpreendente, porquanto o Espírito vem sobre um só. Aparentemente, a rotura dos Céus não significou ainda a irrupção do Espírito sobre todo o povo, conforme profetizaram Ezequiel e Joel. Todavia, no evangelho de Marcos, é unindo-Se todo ao único membro de Israel sem pecado, e «descendo sobre Ele» como óleo precioso «sobre a cabeça, que vai descendo... até à orla das vestes» (Sl 133,2), ungindo o corpo todo, que o Espírito do Senhor da Aliança volta definitivamente para junto do Seu povo pecador *na humanidade deste*

⁸⁷⁷ No mesmo sentido, Standaert, 104.

⁸⁷⁸ Cf. R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*, 61.

Nazareno ungido. Esta Sua unção messiânica decorre, não no quadro público e humano da coroação e entronização do descendente davídico tido como filho de Deus (Sl 2), mas em contexto de revelação particular e em atmosfera litúrgica e teofânica, que recorda os momentos de revelação particular antecedendo acontecimentos basilares da história da salvação – antes da libertação do êxodo (a revelação a Moisés) e antes do novo êxodo que foi o fim do exílio (a revelação a Deutero-Isaías e a Ezequiel). É uma unção que se destina, não apenas a conduzir o povo à terra na linha da vocação de Moisés-Josué, ou a consolidar, à luz da vocação de David e da sua casa, uma vida de paz e prosperidade de todo o povo na terra, mas sobretudo a revelar ao povo da Aliança o verdadeiro rosto de Deus Criador do Universo e Redentor de Israel, a fim de levar todo o povo a instaurar uma nova relação de intimidade e um culto de verdadeiro conhecimento do Deus Único. «É *ali*» – i.e., não mais no Templo em Sião, nem em nenhuma outra figura régia (Sl 2,6) ou mesmo profética, mas no messias Jesus que foi ao Jordão para *estar com* Seus irmãos pecadores – «que o Senhor envia a bênção, vida para sempre» (Sl 133,3)⁸⁷⁹.

À confissão colectiva do pecado no Jordão (1,5) vem a revelação celeste confirmar que *um só* em Israel – Jesus de Nazaré, sem pecado – personifica o resto fiel ao Deus da Aliança. Falando-Lhe ao coração de Filho naquele momento chave de retorno colectivo ao deserto, e declarando ser Ele o Seu Eleito, o Deus da Aliança revela que se consuma em Jesus a Aliança firmada originariamente com o povo do êxodo, bem como aquela prometida à casa de David. *Na humanidade deste filho de Israel* ungido filho de Deus, o Senhor encontra realizada aquela pertença exclusiva do Seu povo ao Deus Único, condensada na célebre fórmula da Aliança. Realizando-se nEle aquela aliança de amor eterno vigorosamente profetizada depois por Natan em favor do descendente davídico (2 Sm 12,25), Jesus será então o titular dos direitos sagrados do Senhor sobre o Seu povo Israel. Tal prerrogativa, contudo, não vai servir a Jesus para aceder militarmente ao trono, causando a divisão entre o povo (como sucedera com Absalão), nem para litigar com as nações inimigas (Sl 2); a prerrogativa messiânica de Jesus é-lhe conferida, antes, como redentor enviado a resgatar do pecado a noiva-Israel. É na qualidade de filho e amado – de Israel, de David, de Deus – que o messias Jesus vem ao encontro do Seu povo para o redimir no amor. A sua missão messiânica, conforme ilustra a entrada em Jerusalém montado sobre um pacífico jumento e aclamado pela multidão como portador do reino davídico (Mc 11,10), é a de estabelecer a paz e a reconciliação com Deus, entre os membros do Seu povo e entre Israel e as nações. Consumará essa mesma missão messiânica quando, *coroad* de espinhos e vilipendiado como falso rei dos judeus (15,26), morrer suspenso no alto da cruz totalmente submisso a Deus e dEle radicalmente dependente enquanto Filho. Entregue em favor da multidão de irmãos, será reconhecido como Filho de Deus por um pagão (15,39).

Finalmente, o facto de, durante essa revelação celeste da Sua condição filial e da missão messiânica, não ser pronunciado o nome de Jesus e de Ele não abrir a boca é uma indicação para o auditório de que no Nazareno se manifesta a figura do Servo anunciado nos Cânticos de Isaías. Tal como o Servo surge sem levantar a voz nem clamar nas ruas (Is 42,2), também Jesus aparece em silêncio. A palavra que Ele vai anunciar provém-Lhe directamente dos Céus e será por isso mesmo uma *revelação* completamente nova e inaudita (Is 42,9; 53,1). A par da palavra,

⁸⁷⁹ No seu comentário ao Salmo citado, H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, II, 715, salienta na referência aos “irmãos em harmonia” a importância decisiva do irmão mais velho num quadro de direito da família no mundo antigo, em que os direitos patrimoniais se transmitem indivisos aos varões. Na ausência do pai, é o filho mais velho a cabeça da família, por direito próprio; a boa convivência entre os irmãos decorre do respeito que dedicarem ao mais velho.

a revelação protagonizada por Jesus Servo culminará no gesto de dar a vida em resgate pela multidão, um gesto que o próprio interpreta como parte integrante do Seu “baptismo” (Mc 10,38) e, implicitamente, da Sua autocompreensão paradoxal como “primeiro” e “Servo de todos” na nova ordem do Reino (10,43-44). Pela força do Espírito nEle infundido, Jesus Servo, que «veio não para ser servido, mas para servir» (10,45) fará resplandecer em Israel e perante as nações o verdadeiro rosto do Deus Santo. Singularizado por Deus entre os pecadores como “o filho” sem pecado, Jesus é o único membro de Israel em quem o Senhor se compraz. Em Jesus, portanto, encontra *um rosto a não-figura* do Servo *desfigurado* e diante do qual se tapa o rosto (Is 53,3); nEle se recapitulam todas as outras figuras magnas do passado, também aludidas no relato da visão – Adão-Noé, Abraão-Isaac, Moisés-Josué, David-Salomão. Paradoxalmente, «os novos acontecimentos» *inéditos* (Is 42,9) e agora manifestados a Jesus dão-se a ver e revelam-se através do *já-visto* das figuras – figuras de outrora, figuras das origens, figuras da mediação criadora e salvífica para Israel e para o mundo. No entanto, no messias Jesus todas essas figuras são transcendidas e levadas ao seu cumprimento. Porque nEle «se cumpriram os primeiros acontecimentos» e se realizam «os novos» (Is 42,9), Jesus de Nazaré exaltado como “filho” é o fim das figuras, a figura escatológica dos últimos dias (Act 2,17; Hb 1,2)⁸⁸⁰. A missão e o destino como Servo de Deus escolhido para anunciar o direito às nações (Is 42,1) diz respeito, não apenas a Israel, mas às multidões dos “filhos de Adão” simbolicamente reunidas naquele Israel penitente pelo seu pecado e ao qual Jesus se veio unir⁸⁸¹. No silêncio de Jesus Servo, que se entrega nas mãos de João para ser mergulhado nas águas do Jordão onde Israel confessara o seu pecado, Jesus Servo, «contado entre os pecadores», estava já de algum modo «entregando a sua vida à morte» e «tomando sobre si os pecados de muitos» (Is 53,12), assumindo assim plenamente a «vontade do Senhor» (53,10).

Quando Ele se manifestar publicamente, Israel estará confrontado uma vez mais e pela última vez com o magno desafio de acreditar na palavra e nas obras do enviado escatológico de Deus. Ora, se por um lado o Espírito descido dos Céus sobre Jesus indica ao auditório do evangelho quem é o ungido esperado de Israel, por outro o Israel reunido no Jordão em torno de João ainda ignora quem é o seu messias e, não menos importante, que Ele provém da “Galileia das nações”. Qualquer que venha a ser a reacção do povo de Deus quando o seu messias Se lhes manifestar, um ponto está já definitivamente definido: a relação de Israel com o Senhor da Aliança define-se doravante pela relação *com este* ungido do Senhor. *Estar com* Jesus é pois decisivo para o futuro (de) Israel. Não por acaso, quando Jesus chamar os Doze de entre os discípulos para estabelecê-los como primícias do Israel escatológico, fá-lo-á antes de mais para «estarem *com Ele*» (Mc 3,15). *Estar com* Jesus significará permanecer em comunhão total de vida e de missão, até à cruz, com Aquele que entre o Seu povo é “Deus conosco”⁸⁸². Só *estando com* Jesus, o Messias de Israel em quem repousa o Espírito do Deus Santo, é que os Doze participarão do Seu poder *messiânico*, que inclui expulsar da terra os espíritos impuros e *ungir* os enfermos (6,13). É pois na força do Espírito Santo presente no messias Jesus que o novo êxodo do povo de Deus, profetizado por Isaías, se vai consumir na terra prometida.

⁸⁸⁰ Cf. R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*, 92.113-114.

⁸⁸¹ Cf. Is 53,14; Mc 10,45; 14,24.

⁸⁸² Ironicamente, quando confrontado com essa mesma verdade – «Tu também *estavas com* Jesus, o Nazareno» (Mc 14,67) – Pedro negará qualquer comunhão com Jesus : «Não conheço esse homem» (14,71).

No deserto, a revelação do messias sofredor

Sem solução de continuidade com a *exaltação* pós-baptismal, o messias Jesus é logo imediatamente arrebatado pelo Espírito que doravante O conduz. Sujeitando-Se-Lhe totalmente, Jesus deixa-Se novamente *mergulhar* na Sua humanidade, desta vez já não nas águas onde Israel se lavara colectivamente confessando o seu pecado (1,5), mas numa dura e prolongada provação no deserto. Uma comparação com a permanência de João no deserto revela até que ponto a passagem de Jesus pelo mesmo deserto acrescentou radicalidade ao (já de si extremo) eremitismo do precursor: ao contrário da descrição exterior de João no deserto (1,4-6), em relação a Jesus o evangelista não refere qualquer alimento, veste ou companhia humana, indicando assim que o Messias Jesus viveu todo aquele período na mais absoluta pobreza e desamparo humanos. Nessa Sua condição radical, de «expulso» pelo Espírito desde o interior da comunidade humana para o lugar do bode expiatório e dos demónios, Ele já antecipa misteriosamente, quer a Sua missão messiânica de expulsar os espíritos e as doenças, quer o Seu destino como Filho obediente que parte ao encontro do que era Seu, mas que acaba «expulso para fora da vinha» (12,8), como Servo que dá a vida pela multidão fora do espaço sagrado da cidade santa (Hb 13,11-13).

Conforme indica a determinação temporal “quarenta dias”, este *mergulho* no deserto destina-se antes de mais a reviver simbolicamente a experiência do povo eleito na época do êxodo e do exílio, como que expiando-a «um dia para cada ano», de acordo com a chave de Ezequiel (Ez 4,6)⁸⁸³.

Jesus foi tentado, até ao fim do período estabelecido pelo Espírito. Ao longo de todo aquele período desprovido de água e alimento e à mercê de feras e do Adversário, Ele “estava” simplesmente, i.e. permanecia ali. Ao mesmo tempo, segundo este evangelista parece salientar com o facto de não dar voz a nenhum dos intervenientes, Jesus “estava” no deserto em silêncio e sem sucumbir aos obstáculos que o impedissem de prosseguir a Sua missão messiânica⁸⁸⁴. Para o auditório do evangelho esta é uma indicação de que, ao contrário de Israel em Massá/Meribá e Moab, Jesus de Nazaré não pôs o Senhor à prova, fosse abrindo a boca para

⁸⁸³ Cf. J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù al deserto*, 39. Standaert, 114-115, observa que «os quarenta dias constituem a duração mais longa que esta narrativa evangélica abarca de uma só vez ao longo dos seus dezasseis capítulos». A sua análise das indicações cronológicas ao longo do evangelho revela um padrão bem coerente, indicativo de uma intenção consciente de comunicar aos destinatários do evangelho que a narrativa corresponde a esses quarenta dias. Assim, o início da vida pública de Jesus decorre ao longo de um dia (Mc 1,21-39) e terminará do mesmo modo: a narrativa da Paixão decorre ao longo de um dia (15,25-33.42). De 11,1 até 16,1 decorre uma semana (cf. 11,11.12,19-20; 14,1.12.17.41; 15,1). Entre este início e este final, são raras as indicações cronológicas. Todavia, de 1,40 a 3,6 vemos que tudo começa numa sinagoga em dia de sábado (1,22) e termina numa sinagoga em dia de sábado (3,1-6); podemos inferir que o narrador encadeou os três capítulos segundo uma estrutura de uma semana (de sábado a sábado). De 3,20 a 35 os episódios parecem acontecer em um dia; e o mesmo sucede em 4,35-5,43. Igual encadeamento na secção do pão (6,30-8,26). Na secção do caminho (9,14-10,52) os acontecimentos aparecem menos claramente ligados, mas em 9,2 lemos «seis dias depois», o que indica uma semana entre 8,27 e 9,13. Até aqui, portanto, três semanas: a inicial (até 3,6), a central (8,27-9,13) e a derradeira semana em Jerusalém (11,1-16,8). Entretanto, nas extremidades encontramos dois dias bem delimitados e com os quatro grandes momentos do dia claramente assinalados (1,21-39 e 15,1-42).

⁸⁸⁴ O evangelista sublinha ao longo do evangelho esta total ausência de diálogo e de relação entre Jesus e o mundo de Satanás, quando frisa a autoridade com que lhes dava ordem de expulsão (1,27; 5,8; 9,26), quando refere que Jesus «não deixava falar os demónios» (1,34). A função de Satanás como Adversário à realização da missão messiânica de acordo com a vontade de Deus é bem ilustrada quando Jesus exclama perante Simão Pedro: «Vai-te da minha frente, Satanás!» (8,33), indicando que o seu lugar é atrás de Jesus e não entre Ele e o fim fixado por Deus. Cf. Standaert, 116.

questionar a Sua presença providente como “Deus conosco” (Ex 17,7) que protege os caminhos do justo através dos seus anjos (Sl 91,11) e o “salva” da “palavra maligna” (91,3), fosse murmurando como os israelitas contra Moisés maldizendo-lhe a própria libertação do Egito (Nm 21,5). Onde sucumbira às tentações e morrera sem alcançar a terra prometida a primeira geração de Israel conduzida pelo Espírito ao lugar do repouso (Is 63,14), aí precisamente travou o Filho de Deus unido com o Espírito o Seu primordial confronto com o Adversário, resistindo-lhe e surgindo vitorioso daquela mansão de morte, para no final regressar, pleno de vida no Espírito, à sua Galileia natal.

Não obstante o evangelista nada dizer acerca do conteúdo desta provação, a base escriturística do brevíssimo relato permite pensar que, tal como na caminhada da geração do êxodo através do deserto, também a provação de Jesus no deserto envolveu essencialmente uma disputa persistente pela hegemonia sobre o coração do filho e amado de Deus e messiás-noivo de Israel. Nesse sentido, a provação infligida por Satanás atinge a raiz de toda a provação a que Israel fora submetido, não só durante a travessia do deserto, mas ao longo de toda a sua história, a saber: a suprema provação de cumprir o «primeiro de todos os mandamentos» (Mc 12,28-30), o mandamento do *amor exclusivo ao Deus Único* com todo o coração, com toda a alma e com todas as forças. Dessa provação primordial a que foi submetido sai vitorioso Jesus de Nazaré, filho de Israel e filho de Deus. Ele mesmo irá evocar esse episódio do deserto para vincar, em linguagem parabólica, a Sua condição de “mais forte” do que “o forte” (i.e. Satanás) (Mc 3,27). Dessa Sua vitória messiânica sobre Satanás dependerá o cumprimento do destino reservado ao povo da Aliança – um destino que Moisés e Josué, «devido à sua desobediência» (Hb 4,6), foram incapazes de consumir – a saber: introduzir o povo de Deus na terra e conduzi-lo ao verdadeiro repouso sabático⁸⁸⁵; ou, nos termos do evangelho, «expulsar os demónios» (Mc 3,22), «expulsar Satanás» do interior da casa de Israel (3,23). Ele é capaz de escorraçar do interior do seu povo os demónios porque “primeiro amarrou em sua casa”, no deserto, o príncipe dos demónios⁸⁸⁶. Cumpriu-se também aqui a visão de Isaías acerca da inauguração escatológica, no deserto, de «um caminho que se chamará Caminho Santo» (Is 35,8).

Encarado ao nível da narrativa, o aparecimento de Satanás, i.e. aquele que suscita a adversidade, confere doravante à intriga evangélica uma verdadeira dimensão *dramática*⁸⁸⁷. O resultado desta provação no deserto corrobora e complementa a exaltação pós-baptismal de Jesus: à mercê de bestas e, sobretudo, à mercê de Satanás, o mesmo Jesus de Nazaré que acaba de ser unido com o Espírito e de ser declarado filho amado de Deus revela agora ser isso mesmo *na carne*, porquanto *é na Sua carne mortal* que o messias Jesus padece toda a provação do deserto. Mesmo que ainda oculta aos olhos de Israel, esta vitória já consumada também na carne tem a particularidade de *ab initio credibilizar* o messias Jesus junto dos pecadores que Ele veio resgatar do poder de Satanás. Conforme diz a Carta aos Hebreus na sua leitura retrospectiva pós-pascal da vida e morte do messias Jesus, Ele apresenta-se perante Israel «*digno de fé* em relação às coisas de Deus» pois «*tendo-Se tornado em tudo semelhante aos*

⁸⁸⁵ «Jesus é digno de fê perante Aquele que O constituiu [...] mas, em comparação com Moisés, [Jesus] foi considerado digno de glória superior [...] Cristo [é digno de fê] como filho *sobre a Sua casa*» (Hb 3,2-3.6). «Se Josué efectivamente os tivesse *introduzido naquele repouso ... um repouso sabático reservado ao povo de Deus*» (4,8-9).

⁸⁸⁶ Cf. Standaert, 119-120.

⁸⁸⁷ Cf. Dominique CERBELAUD, *O diabo...*, 19. Para um estudo exaustivo sobre o tema, cf. Alfonso M. DI NOLA, *Il diavolo*, esp. 167-174.

irmãos [...] justamente porque sofreu e *foi posto à prova* pode acudir aos que são *postos à prova*» (Hb 2,17-18). Indo ao deserto onde o Adversário triunfara sobre o povo de Deus, Jesus, qual cordeiro inocente e bode expiatório expulso para o deserto pelos pecados do Seu povo, recapitulou na própria carne toda a experiência de negatividade vivenciada pelo povo eleito. Desse modo, Ele mostra ser, não apenas um “servo” de uma obediência exemplar como fora Moisés (Hb 3,5), mas o único membro do Seu povo à altura da vocação de Israel enquanto “filho de Deus” (Dt 8,5). É pois natural que esta condição de único mediador digno de fé, que a Carta aos Hebreus irá interpretar em Jesus “Sumo Sacerdote da nossa profissão de fé” (Hb 3,1), se articule com o significado messiânico da *expulsão* de Jesus de Nazaré para a provação do deserto: só Ele, ungido com o Espírito e prolongadamente tentado por Satanás, tem o poder de *expulsar* quaisquer espíritos impuros da(s) terra(s) onde vai entrar e de assim resgatar para um mergulho na nova vida do Espírito os que jaziam sob o poder de Satanás. Nessa mesma linha, a *diakonia* angélica, conquanto envolta em mistério, constitui já uma primeira expressão, por criaturas, do reconhecimento devido a Jesus de Nazaré.

Culminando em registo de exaltação esta Sua epifania pós-baptismal, Jesus emerge do Seu *mergulho* no deserto plenamente possuído pelo Espírito Santo, plenamente obediente ao Pai que se Lhe revela através das Escrituras⁸⁸⁸ e, em última análise, inconfundível com Satanás. Não por acaso, Marcos, que só mais duas vezes irá voltar explicitamente ao tema do Espírito Santo em contexto de “adversidade”, fá-lo-á para claramente vincar que em Jesus e nos que “estão com” Ele habita o Espírito Santo; afirmar o contrário é «blasfemar contra o Espírito Santo» e incorrer no único pecado não perdoável (Mc 3,29-30). Na mesma linha, quando os discípulos perseguidos se virem mergulhados na “adversidade” dos tribunais, não terão de se preocupar com o que dirão: «Não sereis vós a falar, mas o Espírito Santo» (13,11). Graças à presença do Espírito em Jesus e nos que vierem a ser mergulhados no Espírito, habita no mundo – regenerando-o – um poder mais forte do que o pecado e mais poderoso do que toda a resistência adversa⁸⁸⁹.

Em Jesus, as primícias da humanidade regenerada

O passo ilumina o enigma da identidade histórico-salvífica do Messias Jesus enquanto destaca primordialmente a simbiose com o Espírito. É precisamente no quadro dessa relação que melhor se compreende a própria comunhão de sangue e de destino do Nazareno com o povo da Aliança, acenada no passo central: em última análise, tanto a gênese do acontecimento-Jesus como a gênese do Seu povo reconduzem-se ao Espírito criador que pairava sobre as águas da criação (Gn 1,2) e fora prometido pelos profetas para os tempos messiânicos do novo êxodo e da nova criação escatológica (Is 11; 35; 65). Neste sentido, o baptismo de Jesus na água abre a porta ao baptismo naquele Espírito criador anunciado pelo Baptista para a era do “mais forte”, e já preludia uma regeneração de toda a descendência de Adão, corrompida e desfigurada pelo pecado.

Vindo sobre Jesus «como pomba» e ungiendo-O para essa missão regeneradora, o Espírito coloca Jesus *ab initio* em oposição a Satanás, o chefe dos espíritos impuros que, por isso

⁸⁸⁸ P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l’Ancien Testament», 110, comenta sobre este ponto : «À luz da inteligência que Lhe aclara as Escrituras junta-se uma disposição íntima da vontade que O faz comunicar com o Pai não só directamente mas por intermédio do Livro. Sem isso, Ele não seria completamente solidário com os homens».

⁸⁸⁹ Cf. Standaert, 105.

mesmo, está na origem do pecado⁸⁹⁰. Essa primeira actuação do Espírito sobre Jesus – i.e., a Sua vinda sobre Ele “como pomba” – anuncia discretamente a estratégia não violenta do Messias Jesus: na Sua ofensiva contínua contra o Adversário, Ele agirá sem qualquer agressividade para com os pecadores, confiando unicamente na eficácia da Palavra criadora e libertadora cuja origem se reconduz ao próprio Espírito Santo (13,11)⁸⁹¹. Tal como a pomba pós-diluviana “enviada para fora” da Arca a partir do momento em que “Deus lançou um vento sobre a terra”, também o messias Jesus sob o impulso do Espírito manifestará a Israel e a toda a humanidade a boa notícia do fim da maldição e do fim do juízo divino pelo seu pecado, da vida renascida no deserto, da paz de Deus entre os homens, da Sua aliança de perdão incondicional aos homens criados à Sua imagem e semelhança, e mesmo a boa notícia da harmonia no seio de toda a criação. Em Jesus, que foi tentado pelo Adversário de Adão e que no próprio terreno do Adversário convivia pacificamente (como Noé) com animais e era servido por anjos como o “justo” dos Salmos, nesse Jesus, qual novo Adão e novo Noé, reencontra a descendência de Adão e de Noé a sua posição original: uma posição entre a besta e o anjo, i.e. nem ameaçados de morte por aquela, nem dominados por este⁸⁹². O renovado acesso ao Jardim e à árvore da vida, a recuperação da glória divina e da herança eterna, um povo santo com um futuro novo, uma humanidade nova ressurgem no messias Jesus, plenamente filho de Deus, plenamente filho do Homem (i.e., filho de Adão)⁸⁹³.

Todavia, ao contrário quer da descendência de Adão quer do próprio Noé, que ofereciam ao Senhor um culto de holocaustos com “primogénitos do seu rebanho” (Gn 4,4) e “animais puros” (8,20), o primeiro sinal messiânico que dá Jesus de Nazaré, filho e amado de Deus expulso para o deserto pelo mesmo Espírito que O ungira, é o sinal de que assume desde o início e até às últimas consequências – sem outro sacrifício que não seja o de Si próprio – o destino dos filhos amados de Abraão. Novo filho amado como Ismael e Isaac, também Jesus obedece plenamente à vontade celeste, deixando-Se expulsar do seio da Sua família para o deserto e dispondo-Se à provação suprema: a do Seu próprio sacrifício. Ao contrário do patriarca Isaac, cuja vida foi poupada *in extremis*, a do Filho de Deus não será poupada *no final* a uma ignominiosa rejeição e morte (Mc 12,6), às mãos das autoridades do Seu povo, ironicamente mancomunadas com as autoridades pagãs invasoras⁸⁹⁴. O Seu destino, contudo, na medida em que simultaneamente personifica – transcendendo-os, i.e. cumprindo-os –

⁸⁹⁰ Explicitada na controvérsia de Mc 3,22-30. Aprofundando esta mesma linha, a literatura joanina (cf. Jo 8,44 e 1 Jo 3,8, p.e.) salientará a obra de Satanás na corrupção e destruição humanas desde Adão.

⁸⁹¹ Focant, 69, encontra na expressão «como uma pomba» um elemento de oposição entre a estratégia de Jesus animado pelo Espírito e a actuação agressiva dos espíritos impuros.

⁸⁹² Standaert, 118, nota uma comunhão de ensinamento acerca do filho de Deus, em Mc 1,13; Hb 1,4-14 («superior aos anjos»); e 1 Jo 3,8 («Foi para destruir a obra do diabo que o filho de Deus se manifestou»).

⁸⁹³ J. MARCUS, «Son of Man as Son of Adam», 110-111, argumenta persuasivamente que a expressão evangélica “o filho do homem” significa “o filho de Adão”. O modo mais natural de interpretar o duplo artigo definido é que esse designa o filho de um homem particular, a saber, Adão, que é chamado “o homem” em Gn 1-2 LXX. O Adão em questão é, no entanto, não apenas o protótipo bíblico, mas também o tema das lendas judaicas e cristãs tardias. Ele detinha o poder e a glória divinos, que lhe serão dados no fim dos tempos (cf. as palavras acerca do Filho do Homem exaltado, em Mc 13,24-27; 14,62); ele exercia a autoridade sobre a ordem da criação, que ele dominava como representante na terra do rei divino (cf. as palavras sobre a autoridade, em Mc 10,45). Era também associado à condição sofredora e mortal do mundo actual (cf. as palavras acerca do sofrimento do Filho do Homem, em Mc 10,33-34).

⁸⁹⁴ Os diversos estudos e comentários sobre o tema, sublinham a convergência entre Mc 1,11/12,6 e o Targum de Gn 22. Cf., por todos, Standaert, 106.

destino do patriarca Isaac, em quem o Senhor abençoará todas as nações da terra, e também o destino do Servo escatológico, em quem o Senhor Se compraz, culminará na entrega de Si mesmo pela multidão dos Seus irmãos, que como Ele escutam a palavra de Deus e a põem em prática.

A visão pós-baptismal de Jesus é, assim, muito mais do que uma visão acerca dEle mesmo individualmente. A dimensão corporativa, comunitária, universal *já* está antecipada e irrevogavelmente realizada, quer na vinda do Espírito sobre Jesus, qual verdadeiro Israel reduzido ao seu resto mais ínfimo, quer na declaração divina acerca do filho, quer na passagem pela provação do deserto. Em Jesus de Nazaré, filho de Adão e filho de Deus, consuma-se, simultaneamente: a união escatológica do Criador com a criatura que, tendo-se desfigurado desde Adão, nem por isso deixara de ser Sua imagem e semelhança; e a união do Senhor com o Seu povo. À luz dos acontecimentos pós-baptismais, o batismo de Jesus na água revela a sua verdadeira espessura cristológica: no limiar da terra prometida e na profundidade daquelas águas que coincidem com o ponto mais fundo da terra, é sepultada em Jesus de Nazaré, que se fez último em Israel, uma humanidade desfigurada pela escravidão do pecado; todavia, é ali mesmo que emergem “logo de repente”, no filho amado e único em quem o Senhor de compraz, as primícias de uma humanidade nova vivificada pelo Espírito Santo. Filho de Deus e amado do Senhor, i.e. único de Israel em quem se realiza a relação de perfeita Aliança expressada na fórmula da pertença recíproca («o meu Amado é para mim...»), Jesus apresentar-se-á ao povo da Aliança com as prerrogativas do verdadeiro Messias-Noivo. Nessas vestes, Ele vem ao encontro da Esposa-Israel, também ela purificada previamente, nas mesmas águas, para a festa das núpcias. Fruto desse encontro entre o Amado e a Amada, baseado no Espírito da fidelidade e da entrega recíprocas, do perdão incondicional e do serviço, germinará, não aquele Israel do glorioso passado davídico com que sonhavam os movimentos nacionalistas do tempo de Jesus, mas a comunidade messiânica escatológica, a “pomba” com que o Cântico simultaneamente celebra e anuncia o povo eleito transformado pelo Espírito. Antes, porém, o Amado deverá padecer, como a Amada às mãos dos “guardas da cidade” na noite em que desfalecida de amor ela O buscava⁸⁹⁵. Por seu lado, os membros dessa comunidade batizada com o Espírito, em solidária resposta à doação amorosa do Amado, que morre sem aparentemente deixar descendência, serão todos *com-vocados* (*ek-klesia*) a assumir o dever levirático de honrar o nome do Amado e Lhe construir uma casa, gerando-Lhe filhos no Espírito, através da fé no seu Evangelho. Construir a Sua casa, recriar-Lhe o corpo, edificar a Igreja em Cristo, é obra do Espírito que sobre Ele desceu após o batismo no Jordão.

⁸⁹⁵ «Encontram-me os guardas que fazem a ronda na cidade, espancam-me, ferem-me: arrancam-me o manto que me cobre os guardas das muralhas. Eu vos conjuro, mulheres de Jerusalém [...] que eu desfaleço de amor» (Ct 5,7-8).

CAPÍTULO V

QUINTO PASSO

Conclusão: Jesus proclama o «evangelho de Deus» (1,14-15)

1. TEXTO

¹⁴Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ¹⁵καὶ λέγων ὅτι
πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ·
μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

¹⁴Após, porém, ter sido entregue João, foi Jesus para a Galileia, anunciando o evangelho de Deus ¹⁵e dizendo:
«Cumpriu-se o tempo e chegou o reino de Deus.
Convertedei-vos e acreditai no evangelho!»

1.1. CRÍTICA TEXTUAL

μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην (14a)

Importantes testemunhas lêem καὶ μετὰ τό («e após [o]») ⁸⁹⁶, em vez da lição maioritária (μετὰ δὲ τό, «após, porém, [o]») ⁸⁹⁷. A primeira lição tem a seu favor três argumentos:

- o contexto global do evangelho, onde a conjunção καὶ («e») espelha o estilo paratático de Marcos ⁸⁹⁸;

- no contexto do versículo 14, a lição καὶ coordenaria – mais visivelmente do que a preposição δέ – o relato teofânico e da tentação (10-13) com o sumário do início do ministério público de Jesus (14-15), tanto mais que, no contexto do evangelho, Marcos tende a usar a preposição δέ, em vez de καὶ, em circunstâncias de transição narrativa ⁸⁹⁹; além disso,

- no processo de transmissão do texto, explicar-se-ia (aparentemente) com mais facilidade a correção posterior de um primitivo καὶ por δέ do que a situação inversa ⁹⁰⁰.

Tais argumentos, no entanto, fazem da lição alternativa μετὰ δέ («após, porém») uma *lectio difficilior* que, a par do peso de uma crítica externa extensa e diversificada, poderá recomendar a lição μετὰ δέ como lição original, indicando que a variante καὶ μετὰ é lição harmonizante com o estilo paratático de Marcos ⁹⁰¹. Conforme oportunamente veremos, as únicas

⁸⁹⁶ B D 2427 a ff² bo^{mss}

⁸⁹⁷ ⋈ A L W Θ f^{1.13} 33 91 lat sy^h sa^{mss} bo^{pt}; Or Eus

⁸⁹⁸ Aspecto salientado pela generalidade dos comentários. Cf. *infra* Análise Gramatical de 1,14a.

⁸⁹⁹ Cf. Mc 7,24; 10,32; 14,1. Tal é o argumento decisivo invocado por Donahue-Harrington, 70, e por Gundry, 63.68, para delimitarem o «prólogo» em 1,1-13.

⁹⁰⁰ Tal é o argumento de Trevijano-Etcheverría, 206, para preferir a lição καὶ μετὰ.

⁹⁰¹ Tal é o argumento decisivo invocado por Collins, 134, e por Marcus, 171.

ocorrências da preposição δέ são em 8b (αὐτὸς δέ, «ele, porém») – i.e. no membro de transição para a preposição temporal que marca o aparecimento de Jesus (9a) – e em 14a. Em ambos os casos, a oração (temporal) na qual comparece a preposição δέ estabelece uma relação entre (o tempo de) João e (o tempo de) Jesus.

ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς (14b)

Certas testemunhas omitem a referência a Jesus⁹⁰², o que aparentemente poderia reforçar a posição dos que ligam 14-15 ao texto anterior⁹⁰³. No entanto, além de um argumento forte de crítica externa, é importante vincar as correspondências internas entre o termo ὁ Ἰησοῦς («Jesus») e as duas outras ocorrências do mesmo termo em passos onde ὁ Ἰησοῦς ocupa uma posição de realce (1.9.14-15).

τὸ εὐαγγέλιον τῆ βασιλεία τοῦ θεοῦ (14c)

Atestam a variante τὸ εὐαγγέλιον τῆ βασιλεία τοῦ θεοῦ («o evangelho do reino de Deus») algumas testemunhas relevantes da tradição textual⁹⁰⁴. Trata-se de uma precisão que obviamente modifica a redacção original de Marcos, em ordem a aproximar prolepticamente do conteúdo próprio da proclamação de Jesus (i.e. o «reino dos Céus», Mc 1,15c) uma expressão que, em si mesma, é inusual no âmbito sinóptico⁹⁰⁵. A *lectio brevior* é claramente preferível, quer por ser fortemente atestada ao nível da crítica externa, quer por razões de contexto. Voltaremos mais adiante a este ponto.

καὶ λέγων ὅτι (15a)

Como última variante susceptível de afectar a composição da sequência⁹⁰⁶, registamos em 15a as seguintes lições: 1. καὶ λέγων («e dizendo»)⁹⁰⁷, 2. λέγων («dizendo»)⁹⁰⁸, 3. omissão⁹⁰⁹. A omissão, certamente muito antiga, poderá configurar, não tanto uma *lectio brevior*, mas uma tentativa posterior de simplificar o texto, mediante a eliminação de uma variante já de si problemática nos códices, e na qual um segundo verbo do campo semântico do “dizer” apareceria como supérfluo; o resultado desta eliminação acabaria por conferir valor causal ao ὅτι *recitativum*⁹¹⁰. A segunda variante, bem atestada, poderia configurar lição original, na

⁹⁰² A Θ W 1342 91; Eus. A lição maioritária inclui testemunhas importantes como: 8 B D L Δ f^{1.13} 33 etc.

⁹⁰³ Conforme nota Trevijano-Etcheverría, 206: «a menção [de ὁ Ἰησοῦς] faz mais sentido enquanto começo».

⁹⁰⁴ Como são: A D W 1006. 1506 91c lat sy^p bo^{pl}. A lição mais fortemente atestada inclui: 8 B L Θ f^{1.13} 28*.

⁹⁰⁵ Mas cf. 1 Ts 2,2.8.9; Rm 1,1; 15,16; 2 Cor 11,7. Cf. Metzger, 64; Collins, 134.

⁹⁰⁶ Tal foi o critério de selecção dos problemas textuais que nos propusemos seguir. Contudo, em Mc 1,15 encontramos também certas outras variantes com alguma importância de ordem teológica, como são o plural πεπλήρουται οἱ καιροί («cumpriram-se os tempos» - D it) e a substituição de τοῦ θεοῦ («de Deus») por τῶν οὐρανῶν («dos Céus» - W). A primeira variante sugere a preocupação teológica de distinguir entre os tempos do ministério de Jesus (ou da Igreja; cf. Mt 16,3; Lc 19,44; 21,10.36; Act 16,26) e o καιρός da Paixão (Mt 26,18; Lc 4,13; Jo 7,8) ou o apocalíptico escatológico (Mc 13,33; cf. Mt 8,29; 13,30; 21,34). A segunda pode ser uma mera harmonização com Mc 1,11a, e sobretudo com o uso mateano (cf. Mt 3,2; 4,17; 10,7). Cf. Trevijano-Etcheverría, 206.

⁹⁰⁷ B K L W D Θ f^{1.13} 28*. 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2427. 2542. pm lat sy^p h¹ bo

⁹⁰⁸ 8¹ A D Γ pm it sa^{mss} boms

⁹⁰⁹ 8* c (i.e. o códice curatoriano da *Vetus Latina*) sa^{mss} sy^s; Or

⁹¹⁰ Observação de Gundry, 68, que verte a proposição daqui resultante do seguinte modo: «Porque se cumpriu o tempo e o reino de Deus se aproximou, arrependei-vos e acreditai». Cf. A.M. BUSCEMI, «Crítica Textus», 76.

medida em que o simples λέγων ὅτι («dizendo: [...]»), é um semitismo. Preferimos, contudo, a primeira lição em virtude da predilecção de Marcos pelo uso de duplos participios, o segundo dos quais corresponde ao membro central de uma composição em espelho, conforme veremos. Daí a nossa versão: «[anunciando...] e dizendo»⁹¹¹.

1.2 ASPECTOS GRAMATICAIIS

Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην (14a)

Numa unidade de texto como é Mc 1,1-15, onde a conjunção καί («e») – certamente imitando a sintaxe do hebraico clássico, cuja parataxe com *waw* é a regra, sendo vertida pelos LXX com καί – inicia dois dos cinco parágrafos (9a.10a.) bem como quase todos os períodos (5a.6a.7a.11a.12.13a), além de também articular sintacticamente a maior parte das orações (4c.5c.9c.13c.13d.15a.15c.15e), destaca-se a ausência de καί no início do novo parágrafo⁹¹². Em seu lugar, salienta-se a determinação temporal na oração iniciada pela preposição μετὰ («após») + conjunção δέ («porém»)⁹¹³ + artigo e infinitivo passivo + acusativo (τὸ παραδοθῆναι τὸν..., «ter sido entregue...»)⁹¹⁴.

A conjunção δέ implica certamente algum contraste⁹¹⁵, embora muitas vezes surja também como simples partícula de transição, impossibilitando a percepção de um valor adversativo definido⁹¹⁶. Dado o seu contexto imediato, consideramos que nesta partícula se condensam ambos os aspectos: quer um valor de transição geográfica e temporal, consentâneo com a preposição μετὰ e, sobretudo, com os elementos espaço-temporais do versículo; quer um nexo de contraste, de modo particular com a narrativa imediatamente precedente sobre a estadia de Jesus no deserto (12-13). Por outras palavras: através de uma simples partícula de transição e de contraste (δέ), Marcos dá a entender que, ao desenlace violento do ministério de João, sucedeu o fim da permanência de Jesus no deserto e o seu regresso à Galileia para aí dar início ao ministério da proclamação do evangelho. Literalmente, portanto: «Após, porém, ter sido entregue João» (14a).

κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ καὶ λέγων ὅτι (14bc. 15a)

Após um verbo declarativo (aqui: κηρύσσω, «anunciando»), Marcos utiliza com frequência a forma verbal λέγων – usada na LXX para verter o hebraico *lē'mōr*⁹¹⁷ – seguida de ὅτι *recitativum*. ὅτι deve verter-se para as línguas modernas através dos dois pontos que

⁹¹¹ Cf. F. NEIRYNCK, *Duality in Mark*, 82-84; Gundry, 68-69.

⁹¹² Nenhum escrito não-bíblico se assemelha a Marcos no uso de καί paratático: 591 vezes a coordenar orações independentes (ou seja, sem contar coordenação de termos como adjectivos, substantivos, etc.). E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 67, conclui que a alta frequência de καί paratático em Marcos indica, mais do que um reflexo da oralidade, uma alta probabilidade de influência do hebraico e/ou aramaico no estilo de Marcos.

⁹¹³ Esta só comparece no início de 6 parágrafos, de um total de cerca de 90 parágrafos em Marcos, quase todos com καί no início. Cf. E.C. MALONEY, *Semitic Interference*, 68.

⁹¹⁴ Sobre o infinitivo (substantivado) com artigo, cf. Blass – Debrunner, § 398 e 402.4.

⁹¹⁵ M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, 157 (§467).

⁹¹⁶ Blass – Debrunner, § 447.

⁹¹⁷ Cf. Blass – Debrunner, § 420.

introduzem um discurso directo⁹¹⁸. Esta estrutura que coordena pleonasticamente na mesma frase dois verbos sinónimos, ambos no participípio e mantendo entre si um nexos epexegetico⁹¹⁹, é um dos exemplos de expressões duplicadas de que Marcos frequentemente se serve (cf. 4) e de que resulta uma forte impressão de coesão e unidade narrativa⁹²⁰. O duplo participípio sugere que a acção de proclamar o evangelho era continuada.

εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ («o evangelho de Deus») indica aqui, tal como em 1,1, o valor ambíguo de genitivo objectivo («sobre») e subjectivo («de»)⁹²¹. No entanto, salienta-se, mais claramente do que em 1,1, a divina proveniência do evangelho e do seu conteúdo, bem como o facto de Jesus ser o seu arauto⁹²².

πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (15e)

Embora a substituição do dativo por uma expressão preposicional a seguir ao verbo πιστεύω («acreditar») não seja inédita na LXX, é caso praticamente único em todo o Novo Testamento que, ao verbo πιστεύω suceda a preposição ἐν («em») a indicar o objecto do apelo de Jesus à fé⁹²³, e não outra possibilidade qualquer⁹²⁴.

2. COMPOSIÇÃO (Mc 1,14-15)

O início do quinto passo é assinalado, uma vez mais, pela narrativa de Jesus em movimento, que agora é de regresso à Galileia (14b) e coincide com o final do primeiro ciclo do Seu caminho e com o alvor da vida pública. A conjunção grega δέ («porém», 14a), assinala um contraste entre a acção do protagonista narrada nos dois passos anteriores (9.10-13) e a acção do novo passo (14-15), mantendo, no entanto, um certo valor copulativo entre as diferentes unidades⁹²⁵. Que este passo e a própria sequência encerram no final do versículo 15 comprovam-no o facto de, em seguida, Jesus se deslocar para as margens do mar de Tiberíades (1,16) ao encontro de novos protagonistas, em cujo convívio é notória a importância decisiva de um tema novo: o do acompanhamento de Jesus (1,17.20; cf. 3,14).

⁹¹⁸ Cf. Blass – Debrunner, § 470.1; M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, § 360.

⁹¹⁹ Fundamentando-se em Blass – Debrunner, §470, e M. ZERWICK – J. SMITH, *Biblical Greek*, §368, salientam este nexos autores como Pesch, I, 180, e Guelich, 43.

⁹²⁰ Cf. F. NEIRYNCK, *Duality in Mark*, 37.82-83.

⁹²¹ Cf. Donahue – Harrington, 70.

⁹²² Bauer, 318, no entanto, considera tratar-se de um genitivo objectivo («evangelho sobre Deus»).

⁹²³ Cf. Jo 3,15 e Ef 1,13; em Mc 11,23.31; na LXX destacam-se casos – escassos – como: 2 Rs 12,15; 22,7; 2 Cr 20,20; Sl 78,22; 105,12 (?); Jr 12,6; Dn 6,24 (?); Mq 7,5; Sir 35,21.

⁹²⁴ Com efeito, sob a influência do pensamento de São Paulo, não faltaram propostas (sobretudo de autores protestantes) no sentido de se conferir à preposição ἐν um valor instrumental, causal ou local – mercê do qual a expressão equivaleria a uma das seguintes alternativas (qual delas a menos artificial...): “acreditar com base no / mediante o / no âmbito do evangelho”. Sobre este ponto, além de Blass – Debrunner, § 187.2, e de E.C. JAY, *Grammatica Graeca del Nuovo Testamento*, 222, cf., por todos, C.D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, 44-45.

⁹²⁵ Ambos estes aspectos da partícula δέ são também salientados na análise de K.-H. PRIDIK, «δέ», 278-279. Entre os estudos de Marcos que usam a análise retórica, só relativamente a Mc 14,1 é que se reconhece a importância da partícula δέ para determinar o início de uma unidade (uma sequência, neste caso). Para a tradução e a composição de Mc 14,1-2, cf. R. MEYNET, *Jésus passe*, 76.

Uma cuidadosa análise do conteúdo permite concluir que o quinto passo constitui uma composição especular formada de dois trechos. Apesar de ambos terem a mesma extensão (cada qual com cerca de nove termos), o primeiro trecho (14) tem a dimensão de um segmento trimembre do tipo ABC; o segundo (15) apresenta um unimembre narrativo e dois bimembres. Ao primeiro (14a) e ao segundo membro do primeiro trecho (14b) corresponde, no segundo, um segmento bimembre em posição simétrica; deste modo, há correspondência entre os membros extremos (14a.15de), e entre os membros centrais (14b.15bc). O primeiro trecho, totalmente em forma narrativa, salienta o regresso de Jesus à Galileia (14b) para aí anunciar «o Evangelho de Deus» (14c), após o ocaso violento do ministério de João (14a). No segundo trecho, cujos bimembres são em discurso directo, o conteúdo de «o Evangelho de Deus» é colocado na boca de Jesus, no que corresponde ao seu primeiro discurso no evangelho (15b-e).

Em síntese, no primeiro trecho frisa o evangelista que «Jesus anuncia na Galileia o Evangelho de Deus», para logo a seguir explicitar, no segundo trecho (15), o conteúdo de «O Evangelho do Reino de Deus». Em virtude desta evidente complementaridade, faz todo o sentido que os dois trechos surjam sintacticamente coordenados pela copulativa «e» (15a).

2.1 PRIMEIRO TRECHO: «JESUS ANUNCIA NA GALILEIA O EVANGELHO DE DEUS» (MC 1,14)

- ¹⁴ Μετὰ δὲ + ἦλθεν : κηρύσσων	τὸ παραδοθῆναι Ο ΙΗΣΟΥΣ τὸ εὐαγγέλιον	TON ΙΩΑΝΝΗΝ εἰς τὴν Γαλιλαίαν τοῦ θεοῦ
- ¹⁴ Após, porém, + foi : anunciando	ter-sido-entregue JESUS o Evangelho	JOÃO, para a Galileia, de Deus

A composição deste trimembre distingue-se, desde logo, por uma regularidade rítmica invulgar: nove termos, todos diferentes e todos equitativamente distribuídos por cada membro, correspondendo cada termo, praticamente, a um lexema.

A preposição «após» (14a), primeiro termo do trecho, surge duplamente determinada, quer pelo verbo que lhe sucede («ter sido entregue»), quer pela figura de João⁹²⁶. Põe-se, assim, em destaque o destino violento de João como marco cronológico que precipita o início do ministério público de Jesus, ao mesmo tempo que assinala, na narrativa evangélica, a cesura entre o tempo de João e Jesus (1,1-15) e o tempo de Jesus *sem* João (1,16-16,20). Se a *boa* notícia do anúncio de «o evangelho de Deus» por Jesus (14b) é contraposta, no plano da

⁹²⁶ Cf. Blass – Debrunner, § 406; Bauer, 510: preposição com substantivo aoristo infinitivo (τὸ παραδοθῆναι, «ter sido entregue») seguido de acusativo (τὸν Ἰωάννην, «João»). Mesma construção em Mc 14,28 (= Mt 26,32); Act 1,3; 7,4; 10,41; 15,13; 19,21; 20,1.

realidade cronológica antecedente, à *má* notícia do violento desfecho do ministério de João (14c), no entanto, os protagonistas «João» (14c) e «Jesus» evidenciam uma relação de complementaridade entre as realidades e os tempos que lhes correspondem.

No membro central (14b) encontra-se também o termo central deste trecho, ao mesmo tempo que o sujeito da oração principal: «Jesus». Trata-se do quinto termo e também do termo que, a nível aritmético, calha rigorosamente no centro dos nove termos. No início deste segundo membro encontra-se a indicação da principal acção deste trecho: a de que Jesus «foi para a Galileia». A aurora do ministério público de Jesus, a Sua acção e o Seu caminho, ficam doravante vinculados a um novo ponto de partida, bem mais amplo do que a obscura povoação de Nazaré. Esse novo ponto de partida é a *Sua* Galileia (cf. 9b).

- ¹⁴ Μετὰ δὲ + ἦλθεν : κηρύσσων	τὸ παραδοθῆναι Ο ΙΗΣΟΥΣ τὸ εὐαγγέλιον	ΤΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ εἰς τὴν Γαλιλαίαν τοῦ θεοῦ
--------------------------------------------------	---------------------------------------------	----------------------------------------------

- ¹⁴ Após, porém, + foi : anunciando	ter-sido-entregue JESUS o Evangelho	João, para a Galileia, de Deus
-------------------------------------------------------	-------------------------------------------	--------------------------------------

A complementar a acção de Jesus referida na oração principal (14b), surge o terceiro membro (14c), que configura uma oração subordinada participial. Com efeito, a fórmula verbal «anunciando» (14c), colocada também ela no início do membro, é um participio que, tal como o verbo da oração anterior («foi... para», 14b), tem Jesus como sujeito. Na função de complemento directo, surge «o evangelho», e o seu determinativo «de Deus». O trecho culmina, portanto, nesta caracterização de Jesus como arauto de «o evangelho de Deus»: uma caracterização que, conforme o presente do participio do verbo «anunciar» indica, O vai distinguir de maneira estável e duradoura ao longo do Seu ministério.

A unidade e a coesão – por demais evidentes – do trecho são ulteriormente reforçadas pelas seguintes observações. Em cada membro surge primeiro a referência a uma acção, seguida da referência a uma personagem, sempre diferente: «a entrega de João» (14a); «foi Jesus» (14b); «anunciando... de Deus» (14c). Só no membro central (14b) é que a acção predica activamente da personagem aí referida – Jesus. Em rigor, só Jesus age. João, por seu lado, é uma personagem que padece. E Deus? Deus comparece na acção apenas para ser enaltecido pela proclamação de Jesus (14c). Pode-se aqui legitimamente colocar, então, a questão: enalteceu também a *paixão* de João (cf. 14a)? A resposta só poderá ser adequadamente dada a outro nível de reflexão: o nível da interpretação.

2.2. SEGUNDO TRECHO: «O EVANGELHO DO REINO DE DEUS» (MC 1,15)

O segundo trecho revela que o «evangelho de Deus» (14c) é acerca do «Reino de Deus». Após o unimembre narrativo (15a), segue-se a primeira intervenção de Jesus no Evangelho, em discurso directo. Este breve discurso é composto de dois bimbres em forma paralela e constituídos por duas orações coordenadas, conforme indica a reiteração de «e» (15c.15e); os termos iniciais de cada uma das orações são formas verbais. A primeira palavra do discurso de Jesus é sobre «tempo» («cumpru-se!», 15b); o termo central, «o reino de Deus» (15c), evoca de algum modo um certo *espaço*; «o evangelho» (15e) surge em posição climática, como último termo da composição.

No plano morfológico e no do conteúdo, os bimbres apresentam uma relação de complementaridade, particularmente notória ao nível das relações verbais. Efectivamente, as formas verbais do primeiro bimbres («cumpru-se», 15b; «chegou», 15c) apresentam-se no perfeito do indicativo, ao passo que as do segundo bimbres («convertei-vos», 15d; «acreditai», 15e) estão no imperativo presente. Deste modo, a mensagem contida no indicativo («cumpru-se... e chegou», 15bc) constitui o fundamento para a dupla exortação de Jesus em 15de: «convertei-vos e acreditai», uma exortação a desafiar o presente do auditório. Podemos a isto acrescentar, no plano do conteúdo, que a mensagem do primeiro bimbres incide sobre duas realidades também entre si complementares, conforme acima já referimos: uma realidade de carácter histórico-temporal («o tempo», 15b), e uma realidade que, de algum modo, exprime *espacialidade* («o reino de Deus», 15c).

: ¹⁵ καὶ λέγων ὅτι		
+ πεπλήρωται	O ΚΑΙΡΟΣ	
+ καὶ ἤγγικεν	Η ΒΑΣΙΛΕΙΑ	ΤΟΥ ΘΕΟΥ·
- μετανοεῖτε		
- καὶ πιστεύετε	ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.	

: ¹⁵ e dizendo:		
+ «Cumpru-se	O TEMPO	
+ e chegou	O REINO	DE DEUS.
- convertei-vos		
- e acreditai	no evangelho!».	

Não obstante o paralelismo formal entre os bimbres, também aqui se verifica, tal como no primeiro trecho (14), a ausência de termos repetidos. Com efeito, como iremos ver em seguida, as repetições e as relações de identidade ou oposição só se dão no nível superior do passo e da sequência.

Com uma concisão extrema, a mensagem inaugural de Jesus exprime, assim, uma totalidade marcada pela soberana irrupção de Deus no tempo (mormente o passado e o presente, isto é, a história) e no espaço humanos.

2.3. O PASSO NA SUA TOTALIDADE (MC 1,14-15)

- ¹⁴ Após, porém,	ter-sido entregue	João,
+ FOI	JESUS	para a Galileia,
: ANUNCIANDO	o Evangelho	de Deus

: ¹⁵ e DIZENDO:		
+ «Cumpriu-se	o tempo	
+ e CHEGOU	O REINO	de Deus.
- Converti-vos		
- e acreditai	no Evangelho! ».	

A construção especular (i.e., quiástica) do passo, bem como a relação de complementaridade entre os dois trechos, salientam-se mediante os termos repetidos ou semelhantes e os respectivos membros em posição simétrica.

Os verbos sinónimos «proclamando» (14c) e «dizendo» são termos médios, enquanto fazem a transição do trecho narrativo (14) para o trecho onde predomina o discurso directo (15). Em seguida, conforme indicamos mediante os sinais (+) e (-), salientam-se o facto já acima assinalado de aos membros 14a e 14b do primeiro trecho corresponderem, respectivamente, os bimembres 15de e 15bc. Com base nesta observação, consideramos os sintagmas simétricos «foi Jesus» (14b) e «chegou o reino» como termos centrais. Estes mesmos membros simétricos (14b.15bc) têm ainda as seguintes correspondências: uma disposição sintáctica marcada pela similaridade (predicado seguido de sujeito; tempo verbal: perfeito do indicativo); ênfase particular na acção, como se depreende do facto de os verbos comparecerem sempre no início de cada membro; coincidência do tempo e modo verbal de «veio» (14b) e «chegou» (15c): o aoristo do indicativo. Trata-se de verbos de movimento: o primeiro tem «Jesus» por sujeito, ao passo que o sujeito do segundo é, justamente, «o reino de Deus». A *ida* do arauto «Jesus» *para* a Galileia (14b) e a *vinda* do reino de Deus (15c) apresentam, assim, uma relação coextensiva, a ser aprofundada oportunamente.

As simetrias incluem, também, o termo final «evangelho» (14c.15e) e a combinação do determinativo «de Deus» com o termo «evangelho», no primeiro trecho (14c), e com o termo «o reino», no segundo trecho (15c).

Surge assim uma relação estreita entre o termo final do passo – «o evangelho» (em sentido absoluto, i.e. sem quaisquer determinativos) – e dois dos termos fulcrais da composição: «o

evangelho de Deus» (14c), «o reino de Deus» (15c)⁹²⁷. A simetria entre os membros centrais de cada trecho (14b e 15bc) indica, na verdade, uma relação entre a manifestação pública de Jesus no meio do Seu povo e a vinda do «reino de Deus» à história. Conforme o nosso sinal (+) indica, esse conteúdo referido nos membros centrais é realmente «boa notícia». Todavia, quando o mesmo termo «evangelho» é utilizado por Jesus no Seu discurso exortativo («arrependei-vos e acreditai no «evangelho»!», 15e), é inegável que ele denota simultaneamente uma dimensão negativa. Com efeito, os verbos «arrependei-vos» e «acreditai» implicam logicamente uma *situação negativa*, designadamente, a da necessidade de arrependimento por parte da audiência, e também a sua falta de fé. A esta dupla *negatividade* salientada num dos membros extremos da composição (15de) corresponde, no membro simétrico, a alusão ao facto *negativo* que é o destino violento de João (14a).

Quando, pois, no final do passo Jesus exorta a Sua audiência à conversão e a acreditar no evangelho (15de), Ele está, na realidade, a proclamar uma dimensão *negativa* imanente ao «evangelho de Deus». Essa dimensão negativa é tragicamente exemplificada pela situação objectivamente *negativa* narrada no início do passo: o destino violento de João Baptista (14a).

3. CONTEXTO BÍBLICO

A entrega de João à luz da entrega do Servo

Para situar no tempo o início do ministério de Jesus, Marcos realça um único acontecimento: a «entrega de João»⁹²⁸. Ao aplicar aqui a forma passiva do verbo «entregar», o evangelista antecipa a descrição que Jesus, para salientar a «necessidade divina e escriturística da sua paixão», irá fazer do destino violento de João e de Si mesmo⁹²⁹. Na origem deste sentido específico da forma verbal está o seu uso reiterado no Quarto Cântico do Servo (Is 52,13-53,12)⁹³⁰:

⁹²⁷ Realiza-se a terceira e a quarta lei de Lund na correspondência entre um termo situado no centro e outro termo num membro extremo da composição, como a que o termo «evangelho» exemplifica (Mc 1,14c.15e). R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 98, prefere a designação «loi du déplacement du centre vers les extrémités».

⁹²⁸ Formulação muito semelhante em Mt 4,12 («Mas tendo ouvido que João havia sido entregue, [Jesus] retirou-se»), explicitando aquilo que poderá estar implícito em Mc 1,14: a prisão de João como ocasião (e, portanto, como a razão) para a “retirada” de Jesus para a Galileia. Cf. W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 369. O quarto evangelho, por seu lado, dá a entender que, inicialmente, o ministério de Jesus e o de João Baptista se sobrepuseram por um certo período na região da Judeia (Jo 3,22-30); em seguida, João refere o “regresso” súbito de Jesus à Galileia, indicando como causa imediata certa oposição dos fariseus (4,1-3), e não tanto a hostilidade de Herodes em relação a João Baptista. Cf. R.E. BROWN, *John I-XII*, 153.165.

⁹²⁹ N. PERRIN, «The Use of (παρὰ)διδόναι in Connection with the Passion in the New Testament», 206. Na principal trajectória do verbo (Mc 9,31; 10,33; 14,21.41 e também 8,31) vemos Jesus anunciar enigmaticamente a Sua Paixão e o evangelista descrevê-la com o mesmo termo (15,1.10.15). Nas restantes ocorrências, dois outros sentidos complementam o primeiro: a “entrega” de Jesus por intermédio de Judas (Mc 3,19; 14,10.11.18.21.41.42.44); a inimizade que a comunidade cristã irá padecer (Mc 13,9.11.12). Cf. W. POPKES, «παρὰδίδωμι», 19 (18-20).

⁹³⁰ Distanciando-se de uma posição muito comum, que atribui ao próprio Jesus o uso do verbo com sentido de “entrega expiatória” (esp. J. JEREMIAS, «παλις θεοῦ», 705-706.712-717), F. Hahn considera que, nos textos da Paixão, o verbo παρὰδίδωμι é usado com sentido jurídico (i.e. «entregar alguém», i.e. “prender”), e assevera que, à excepção (única) de Mc 10,45b onde o termo evoca a ideia de expiação ligada à figura do Servo (cf. 14,24), nas restantes ocorrências do termo na boca de Jesus «παρὰδιδόναι não tem qualquer análogo no texto hebraico de Is

Nós todos, como ovelhas, andávamos errantes, [...] e o Senhor *entregou-lhe* [LXX: παρέδωκεν] a Ele os pecados de nós todos (Is 53,6).

Foi entregue [παρεδόθη] à morte a sua vida, [...] e os pecados de muitos carregou, e pelos pecados deles *foi entregue* [παρεδόθη] (Is 53,12).

Cumpre-nos observar que o Quarto Cântico se articula com o passo em que o «arauto de boas novas anuncia [...] a salvação, dizendo a Sião: “Reina o teu Deus”» (Is 52,7)⁹³¹. Verificamos, assim, que a indicação evangélica de que João foi «entregue» (Mc 1,14) se compreende à luz da figura profética e messiânica do Servo, sendo simultaneamente indissociável da figura de Jesus enquanto arauto do «evangelho» do «reino de Deus» (1,15).

Do contexto de Mc 1,14a faz parte, naturalmente, a narrativa evangélica acerca das circunstâncias concretas que ditaram o final violento da carreira profética de João (Mc 6,17-29). Mais adiante, voltaremos a esse texto que reitera onexo narrativo entre o destino violento do Baptista e a missão de Jesus, à qual já são aí associados os Doze.

A Galileia das nações e o novo êxodo

A expressão «veio Jesus *para a Galileia*» realça, pela segunda vez na sequência (Mc 1,9), o território geopolítico – à época sob domínio de Herodes, embora tradicionalmente pertencente à pátria judaica⁹³² – no qual tem início o ministério público de Jesus⁹³³. Da Galileia partirão Jesus e os seus discípulos nas diversas direcções, e à Galileia regressarão de breves incursões em territórios estrangeiros⁹³⁴. Será da galilaica Cafarnaum (9,33), onde habitava (2,1), que Jesus, indo pelo «caminho, subindo para Jerusalém» (10,33), partirá com os discípulos para a derradeira viagem. A «Galileia» de Jesus, região semipagã à qual Ele regressa após o baptismo de João para iniciar o Seu ministério, cedo se irá revelar o espaço judaico da fronteira e da mediação entre Israel e as nações não judaicas. O evangelho encerra com o anúncio de um derradeiro regresso do «Nazareno à Galileia» (16,7; cf. 14,28), de onde – somos levados a crer – irá enviar os seus discípulos «ao mundo inteiro» a «proclamar o evangelho a toda a criatura» (16,15)⁹³⁵.

53» (*The Titles of Jesus*, 60). Contudo, o próprio Hahn (p. 61, em discussão com H.W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 53 e seguintes) não nega que a expressão «ser entregue», que em Is 53 predica do Servo, é aplicada geralmente à morte dos profetas e que ela foi progressivamente reconhecida como tal pela Igreja apostólica. Sobre este tema do destino violento dos profetas em Israel, seguimos o estudo clássico de O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (aqui esp. as p. 240-241).

⁹³¹ Conforme vimos, Is 52,7 faz parte do Contexto Bíblico de Mc 1,1.

⁹³² Cf. E.S. MALBON, *Narrative Space*, 38-39.

⁹³³ A par do carácter “tradicional” da informação veiculada em Mc 1,14bc (cf. Jo 1,43 e 2,11; também Mt 4,13-17, esp. o v. 15; e Act 10,38), entendemos que o termo «Galileia» em Mc 1,14b é redaccional, como sustenta W. MARXSEN, *El evangelista Marcos*, 53-54, não obstante a crítica de G. STEMBERGER, «Galilee – Land of Salvation?», 431-432. É de certo modo aprofundando esta mesma linha que Watts, 134 n. 56, sustenta que a vinda de Jesus para a Galileia se compreende melhor à luz do tema isaiano do novo êxodo (cf. Is 8,23-9,1).

⁹³⁴ Ora atravessando o Mar da Galileia, rumo ao território dos gerasenos (Mc 5,1) e a Betsaida (6,45; 8,22), ora seguindo por terra, rumo a norte até Tiro e Sídon (7,24.31) e, em seguida, para leste e para sul através da Decápole (7,31); mais tarde, Jesus irá uma vez mais para Norte, a leste do lago, até Cesareia de Filipe (8,27). Dessas viagens Jesus regressa a cidades como Genesaré (6,53), Dalmanuta (8,10), a Cafarnaum (9,33), todas elas na Galileia.

⁹³⁵ Sobre o problema do final longo de Mc, cf. J. HUG, *La finale de l'évangile de Marc: Mc 16,9-20*. A nossa análise, que não se limita ao final breve (16,1-8), estuda o texto na sua versão canónica (16,1-20). Cf. também R. MEYNET, *Jésus passe*, 389-408.

Partindo pois da Galileia, «lugar de reunião das várias multidões»⁹³⁶, Jesus atravessará todas as fronteiras para se envolver com as multidões. Vemos isso mesmo, especialmente, em Mc 3,7-8, onde Jesus é seguido por gente de todas as latitudes, oriunda de regiões judaicas e não judaicas: judeus do Norte e do Sul – «uma imensa multidão vinda da Galileia» e «da Judeia, de Jerusalém» – e estrangeiros «da Idumeia» (no Sul), «de além Jordão» (a Leste), «das cercanias de Tiro e de Sídon» (no Norte). Coordenada com o verbo «ir», esta referência à «Galileia» no início do ministério de Jesus (1,14) indica, portanto, ainda que de forma menos explícita do que no paralelo mateano, que também Marcos conhece a tradição sobre a «Galileia das nações» de Isaías, uma noção intimamente conexas com o esquema isaiano do novo êxodo presente neste evangelho⁹³⁷.

A princípio [o Senhor] trouxe humilhação à terra de Zabulão e à terra de Neftali, mas mais tarde ele trouxe a glória ao caminho do mar, à terra do outro lado do Jordão, a *Galileia* das nações (Is 9,1 LXX).

No oráculo escatológico introduzido por este versículo, as referências geográficas correspondem às três províncias erigidas pelos assírios a seguir à destruição do reino do Norte (732 a.C.). É pois em contraposição à conquista assíria que a voz profética se levanta, confessando a fé de Israel numa figura divina de governante que viria tomar, de uma vez por todas, o lugar de reis infiéis como Acáz. O Seu nome – «Conselheiro admirável, Deus forte, Pai eterno, Príncipe da Paz» (Is 9,6) – é, tal como o nome de Jesus, todo um programa messiânico, um novo êxodo em que a Galileia, região que primeiro sofrera a «humilhação» (i.e., a deportação e o exílio), surge como primeira beneficiária, especialmente as gentes mais necessitadas da região e todos os que ali iriam acorrer em busca de Jesus⁹³⁸.

Com a vinda de Jesus para a Galileia tem início o anúncio do «evangelho de Deus», ministério, esse, ao qual se subordina a actividade exorcística, como mais adiante se indica: «E foi anunciando nas sinagogas deles, em toda a *Galileia*, e expulsando os demónios» (Mc 1,39)⁹³⁹.

O cumprimento do tempo

Embora para Jesus «o tempo» (καιρός) possa certamente significar “momento decisivo” – de o dono receber a sua parte do fruto da vinha (Mc 12,2); da vinda do Filho do Homem (13,33) –, o mesmo termo pode igualmente denotar “período de tempo”, nuns casos mais longo (10,30) e noutros mais curto (11,13). A primeira frase de Jesus encerra, assim, não um sentido pontual, mas um sentido linear de “medida de tempo” que chegou ao seu termo e deu lugar a um novo período – entretanto iminente, conforme anuncia o membro seguinte (Mc 1,15c)⁹⁴⁰. O tema encontra-se bem atestado nos Profetas e em Escritos Sapienciais.

⁹³⁶ E.S. MALBON, *Narrative Space*, 43, nota que essa função “mediadora” da Galileia – entre a pátria judaica e as regiões estrangeiras – corresponde à função histórica e cultural assumida pela Galileia do século I.

⁹³⁷ Cf. Watts, 134-136; E.S. MALBON, *Narrative Space*, 44; E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù*, 52; G. STEMBERGER, «Galilee – Land of Salvation?», 436. Mais cautelosamente, Ernst I, 94-96, na esteira de uma dissertação inédita de H.R. PREUSS, *Galiläa im Markus-Evangelium*, observa o testemunho global da tradição sinóptica e conclui que a Galileia é, simplesmente, «o palco da vida e da actividade de Jesus» (p. 96).

⁹³⁸ Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 77, 80-81; W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land*, 226-227.

⁹³⁹ Cf. Pesch, I, 235.

⁹⁴⁰ Um texto paralelo, no qual o sentido *linear* parece igualmente impor-se, é Jo 7,8: «o tempo [καιρός] ainda não *amadureceu* para mim [πεπλήρωται]» (versão de R.E. BROWN, *John I-XII*, 307). Particularmente convincente

Para tudo há um tempo (divinamente) determinado...

Nesta enigmática referência a «o tempo» em sentido absoluto, vem primeiro à memória o célebre poema de Qohélet (Ecl 3,1-8), inserido numa unidade que N. Lohfink expressivamente intitula «a acção de Deus imperscrutável na Sua plenitude»⁹⁴¹. O autor sapiencial, nas vestes de Salomão, depois de distinguir entre «momento» (χρόνος) e «tempo» (ἔτ, καιρός, i.e., ocasião, tempo propício⁹⁴²), afirma, de forma indeterminada e universal, a tese de que há «para tudo debaixo dos céus um tempo determinado» (Ecl 3,1). Inserida no final – mais “teológico” – de uma secção quiástica toda centrada no tema “antropológico” (1,12-3,15), esta frase sintetiza idêntico anúncio em 1,13: «Resolvi examinar [...] se tudo o que se realiza debaixo dos céus...». Tanto esta formulação na voz passiva (lit. «o que é realizado») como a expressão «dabaixo dos céus» (e não «sob o sol») traduzem a intenção de reconduzir a Deus toda a actividade humana levada a cabo «dabaixo dos céus», i.e. a história humana na terra, entendida como algo em que também Deus está envolvido⁹⁴³. O poema passa em seguida a explicitar, em acções opostas, catorze pares de situações humanas nas quais se subentende que todas e cada uma delas são estabelecidas pela sabedoria e bondade divinas⁹⁴⁴. Particularmente pertinente para o início do ministério de Jesus é a primeira dessas oposições: «Tempo para dar à luz e tempo para morrer» (3,2). Início e fim, enquanto actividades naturalmente independentes da vontade humana, são assim reconduzidos à sua origem no Criador; por outras palavras: «Não é o homem que determina os diferentes tempos, são estes que vêm até ele e ele não pode intervir»⁹⁴⁵. No caso de Qohélet, esta visão do tempo surge integrada num quadro optimístico de fé em Deus criador, pois «Todas as coisas que Deus fez são boas a seu tempo» (3,11). Optimismo, este, que o sábio hagiógrafo tempera com a observação realística de que «nenhum ser humano [é] capaz de apreender o que Deus fez do princípio ao fim» (3,11). Incapaz de perscrutar até ao fundo a actividade de Deus e o sentido da mudança dos tempos, para a criatura humana a única atitude adequada é a do sábio, que teme e ao mesmo tempo confia no Deus eterno (3,13-14)⁹⁴⁶.

... um tempo de exílio e um tempo de retorno

Na proclamação inaugural de Jesus, portanto, o enigma do tempo surge teologicamente determinado, conforme indica o passivo teológico – literalmente: «*É cumprido o tempo! É chegado...*». Na quarta Lamentação (LXX), encontramos os mesmos dois verbos igualmente

sobre o sentido *linear* de καιρός em Mc 1,15a é a argumentação de J. MARCUS, «“The Time has been Fulfilled” (Mark 1.15)», 52-56, que retoma a tese de F. MUBNER, «Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1,14f», 68.

⁹⁴¹ *Qoheleth*, 57. Nas p. 46 e 60, considera o Autor que os sete versículos do poema se integram no passo correspondente a Ecl 3,1-15, o último de uma composição quiástica (1,12-3,15).

⁹⁴² Cf. N. LOHFINK, *Qoheleth*, 60.

⁹⁴³ Cf. N. LOHFINK, *Qoheleth*, 47.

⁹⁴⁴ N. LOHFINK, *Qoheleth*, 59, sublinha a grande importância do texto teológico de Ecl 3,1-15, enquanto reitera tudo o que foi dito até este ponto. Assim, o que se afirma em termos mais “imanentes a este mundo” no poema de 1,4-11 é agora reiterado em registo “teológico” no poema de 3,2-8. Aqui, o termo «tempo» (29 referências ao longo do poema, 40 ao todo no livro) ritma anaforicamente as catorze antíteses com que se alude à totalidade da actividade humana *no tempo*: nascer/morrer, plantar/arrancar, matar/curar, demolir/edificar, chorar/rir, etc.

⁹⁴⁵ H.W. WOLFF, *Antropologia dell’Antico Testamento*, 120.

⁹⁴⁶ Cf. N. LOHFINK, *Qoheleth*, 61-62; H.W. WOLFF, *Antropologia dell’Antico Testamento*, 121; G. von RAD, *Sabiduría en Israel*, 175-181, 329-331.

colocados no início de cada frase, mas nesse caso para expressarem, em registo de lamento de «viúva» (Lm 1,1), a iminência da ruína de Jerusalém⁹⁴⁷:

Chegou o nosso tempo/fim [ἤγγικεν ὁ καιρὸς / TM: *qisṣēnū*], *cumpriram-se* [ἐπληρώθησαν] *os nossos dias*, está aí o nosso *tempo/fim* [ὁ καιρὸς ἡμῶν / TM: *qisṣēnū*] (Lm 4,18).

Esse «tempo/fim» é, a seguir, descrito como uma perseguição sem tréguas a todo o povo, culminando na captura do «ungido do Senhor» (4,20)⁹⁴⁸. A mesma Lamentação encerra, surpreendentemente, em tom de esperança: «*Completou-se a tua iniquidade, filha Sião. Ele não te deixará mais cativa*» (4,22). Ao immortalizar com estes termos o momento em que fora banido da presença de Deus para um longo exílio entre as nações, o povo de Israel e de Jerusalém redescobre no Senhor, não um Deus «sem piedade» (2,17) que aparentemente tratara o seu povo eleito «como um inimigo» (2,4.5), mas um Deus vivo e actuante na história do Seu povo, mesmo quando paga o preço do seu pecado: «o Senhor não rejeita para sempre. Embora humilhe, terá compaixão segundo a imensidão do Seu amor» (LXX, 3,31-32). Uma catástrofe histórica terrível como a do exílio, que aparentemente minara os próprios fundamentos da Aliança de Deus com o Seu povo pecador, não deixa assim de ser «parte de um plano de Deus para bem do povo. Ele é um Deus que age com seu “braço forte” no seio do Seu povo eleito, procurando reatar as relações criadas pela aliança»⁹⁴⁹.

Implícita nesta recordação da *ida* para o exílio está, portanto, a noção de *retorno* do exílio⁹⁵⁰ e, nesse sentido, as Lamentações articulam-se com Jeremias e com Deutero-Isaías. Na citada Lamentação ganhava renovada actualidade – i.e., “cumpria-se”, ainda que apenas incoativamente⁹⁵¹ – uma profecia de Jeremias na qual, tal como em Mc 1,15b, a forma passiva do verbo «cumprir» surge em conexão com uma enigmática referência a um *período de tempo*:

Em seguida, *depois de se completarem* [ἐν τῷ πληρωθῆναι] *setenta anos*, castigarei o rei da Babilónia e aquela terra, a terra dos caldeus, pela sua iniquidade» (Jr 25,12).

Neste oráculo, o último de uma série que Jeremias dirige ao povo de Deus (Jr 1,14-25,14), o anúncio de que o exílio de Israel se vai prolongar por «setenta anos» é congruente com o sentido linear do termo «tempo» (καιρός) em Mc 1,15a, como “medida de tempo” que chegou ao seu termo e deu lugar a um novo período, conforme referimos acima.

Numa perspectiva complementar à de Jeremias e das Lamentações, o poema inaugural do Livro da Consolação de Israel no Deutero-Isaías declara o *final* do exílio servindo-se de terminologia sinónima e de noções idênticas à daqueles livros:

Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus / falai ao coração de Jerusalém e gritai-lhe que *terminou* [ἐπλήσθη] a sua servidão / que ela expiou a sua iniquidade que ela recebeu da mão do Senhor / o dobro por todos os seus pecados (Is 40,1-2).

⁹⁴⁷ Cf. Pesch, I, 181.

⁹⁴⁸ J. RENKEMA, *Lamentations*, 553, observa que com a prisão do rei «o fim torna-se “real”! [...] O rei davidico, sendo o unguido do Senhor, era o protector e o garante divino da existência do povo».

⁹⁴⁹ V.M. FERNÁNDEZ, «Lamentaciones», 948.

⁹⁵⁰ Cf. A. BERLIN, *Lamentations*, 18.

⁹⁵¹ Acolhemos aqui a noção de “cumprimento” que, segundo a proposta original de M. GRILLI, «*Il compimento della Legge* come “sintesi della tradizione e della novità di Gesù”» - *Quale rapporto tra i due Testamenti?*, 139, é evocada por Jesus em Mt 5,17: «Trata-se de uma “restitutio principii” num “contexto novo”».

As duas eras e a medida escatológica

Tal como no oráculo de Jeremias e no poema de Isaías, também a frase inaugural de Jesus anuncia e revela o final de uma era – uma era negativa. Esta observação indica que o modelo intertextual subjacente à primeira frase de Jesus inclui, também, aspectos tipicamente apocalípticos, como são a doutrina das “duas eras”⁹⁵² e a noção de “medida escatológica”⁹⁵³. Os dois conceitos surgem em pelo menos dois outros discursos de Jesus. Em resposta a uma interpelação de Pedro (Mc 10,28-30), Jesus evoca a acepção apocalíptica de «tempo» para referir a era *má* do presente; um presente que inclui «perseguições» e rupturas «por causa [de Jesus] e por causa do evangelho», contrapondo-se por isso mesmo à «era futura» caracterizada pelas suas bênçãos «cem vezes mais»⁹⁵⁴. Por sua vez, a noção apocalíptica de “medida escatológica” de tempo reaparece no discurso escatológico:

Se o Senhor não *abrevisasse esses dias*, não se salvaria toda a carne [i.e., ninguém]; mas, por causa dos eleitos que ele escolheu, *abreviou os dias* (Mc 13,20).

O texto pressupõe, por um lado, que Deus estabeleceu um calendário para os acontecimentos escatológicos e, por outro lado, que os acontecimentos que acompanharão a vinda do Reino de Deus serão um período de provação – «o início das dores de parto» (13,8). Donde, a referida “abreviação dos dias” por Deus corresponde a um acto de misericórdia e de fidelidade divinas para com os eleitos, uma esperança para o povo da Aliança que, apesar de confrontado com a sua morte e destruição, sabe que o seu Deus é «lento para a ira» e «rico em misericórdia»⁹⁵⁵.

O reinado de Deus proclamado a Israel e às nações

O anúncio de Jesus – «chegou o reino de Deus» – ressoa num contexto bíblico-histórico reconduzível a textos escatológicos de Deutero-Isaías e Deutero-Zacarias. Depois de identificarmos esses passos do AT, confirmaremos a essa luz a importância particular de que, para Marcos, se reveste o tema da *chegada* do Reino na pessoa de *Jesus*.

Em Is 52,7 – oráculo que já referimos a propósito de Mc 1,1a – coloca-se na boca do «arauto de boas novas» o anúncio da «salvação» e a proclamação a Sião: «O teu Deus *reina!*». Do mesmo modo, em dois oráculos anteriores ao de Is 52 é explicitamente reiterada a conexão da

⁹⁵² À luz do contexto imediato (Mc 1,13-15.24.39) e da oposição “este *tempo* mau/era futura” (Mc 10,30), bem como de testemunhos como os do Logion de Freer no uncial W («O final dos anos do domínio de Satanás *cumpriu-se*, mas outras coisas terríveis se *aproximam*») e o já referido T. Neftali 8,3-4 (cf. Mc 1,13), J. MARCUS, «“The Time has been Fulfilled” (Mark 1.15)», 53-54, sustenta que em Mc 1,15a o sentido “negativo” de «tempo» decorre da sua relação inseparável com o domínio de Satanás: «O *kairos* que se cumpre com a vinda de Jesus é o tempo do domínio de Satanás; o seu reinado acaba de terminar» (p. 55).

⁹⁵³ Conforme indicámos na Crítica Textual, comparece em antigos manuscritos (D, it) um eco da noção de “medidas *dos tempos*” (no plural) que devem *cumprir-se*. Expressão clássica desta visão, no âmbito da apocalíptica judaica, é 4 Esdras 4,36-37: «[Deus] pesou o século na balança, e mediu os tempos com medida, e numerou os tempos com número; e não mudará ou elevará [as almas dos justos] enquanto essa medida se não cumpra». Cf. J. MARCUS, «“The Time has been Fulfilled” (Mark 1.15)» 50, 53, 61 n. 5; *Id.*, 172. Sobre este conceito no NT, cf. R. STUHLMANN, *Das eschatologische Maß im Neuen Testament*, 60-62. O Autor considera que o conceito específico de “cumprimento da medida de tempo” inclui, também, os seguintes textos: Gl 4,4; Ef 1,10, Lc 21,24; Mc 16,14 (W); Mt 1,17; 8,29.

⁹⁵⁴ Contudo, em virtude da tensão entre o “já” e o “ainda não”, própria da escatologia de Marcos, em Mc 10,30 verifica-se também que as bênçãos da nova era já estão presentes *no meio* da velha era. Cf. Donahue – Harrington, 305-306; Marcus, II, 740.

⁹⁵⁵ Cf. Donahue – Harrington, 373; J. MATEOS, *Marcos 13*, 314-315. Ex 34,6; Nm 14,18; Sl 86,15; 103,8; 145,8; Ne 9,17; Jl 2,13; Jn 4,2; Na 1,3.

soberania única de Deus, expressa mediante a *salvação* e a justiça, com o verbo «aproximar-se», em seu sentido claramente escatológico. Em Is 46,1-13, o profeta anuncia à «casa de Jacob»:

Eu *faço próxima* [LXX: ἤγγισα] a minha justiça, ela não está longe; e a minha *salvação* não tardará. Eu darei a Sião a *salvação*, a Israel a minha glória (Is 46,13).

No mesmo contexto, o Israel pecador, que por isso foi exilado, é exortado a recordar a relação de continuidade entre esta futura acção salvífica e a ternura de Deus no passado: «vós a quem eu trouxe ao colo desde o nascimento» (v.3); «Eu o fiz [...] e vos *salvarei*», «até à vossa velhice Eu serei o mesmo» (v.4). E a mesma promessa vai ressoar mais adiante, a seguir ao terceiro Cântico do Servo (50,4-9), aí num quadro mais universalista e ainda mais evocativo das origens de Israel (Abraão e Sara em especial, os pais de Israel na vida e na fé):

Aproxima-se [LXX: ἐγγίζει] a minha justiça, avança a minha *salvação* [Vg: *salvator meus*] e os meus braços vão julgar os povos (51,5).

A promessa referida neste excerto deve ser lida em conjunto com a aquela referida em 52,7, porquanto ambas surgem em posição simétrica, na sequência correspondente a Is 51,1-52,12⁹⁵⁶. O destinatário é ali «o meu povo» (51,4), identificado com os fiéis de Israel que responderam ao Servo (50,10-11). Entretanto, conforme observa B. Childs, «o efeito desta promessa é o de ter sido ultrapassada a linha clara que *separava* Israel das *nações*, e o *novo povo de Deus* que agora emerge abarca a *todos* os que responderem com *fé* a Deus»⁹⁵⁷.

Em última análise, portanto, Deutero-Isaías actualiza para os exilados a lição reveladora que foi o primeiro êxodo, i.e., a tradição antiga da eleição de Israel no tecido das nações como Reino de Deus, Sua propriedade, povo santo, povo sacerdotal (cf. Ex 19,5-6 e 23,22 LXX). Na raiz dessa tradição encontra-se uma experiência histórica, original, de *realeza divina* sobre o povo eleito: o êxodo. Através de acções salvíficas memoráveis, o Senhor revelou-se perante Israel como verdadeiro *Rei* dos reis e como Aquele que reina para sempre, pois não só conduz a história e governa o seu povo, como também domina sobre os céus, a terra, os mares e os abismos (Ex 15,18)⁹⁵⁸. Sinal visível da Sua presença régia e salvífica no meio do Seu povo foi, desde então, a Arca da Aliança, trono em que o Deus da glória habitava no meio de Israel como soberano; do seu interior é que Ele falava, como Rei e Senhor dos Exércitos, com os seus servos Moisés e Isaías, e dali é que reinava sobre todos os povos e sobre toda a terra⁹⁵⁹. Por seu lado, Israel era chamado a tornar-se *reino de Deus* com a observância da Aliança e das suas cláusulas. Mas Israel, reino sacerdotal de Deus, pecou; e por isso foi deportado para as nações impuras. É a partir desse mesmo contexto que ressoam profecias como as de Deutero-Isaías, segundo as quais na era escatológica o Senhor reconstruirá o seu *reino*, purificando e renovando o seu povo para torná-lo fiel à Aliança, por meio do *rei-pastor*, o messias davídico (cf. Ez 37,23-26). Nessa época messiânica os tementes a Deus, i.e., os pagãos que observarem os preceitos do Senhor, terão parte no privilégio de Israel e serão membros do seu reino⁹⁶⁰.

⁹⁵⁶ Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, 396-400.

⁹⁵⁷ *Isaiah*, 402 (itálico nosso).

⁹⁵⁸ R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, 11; S.A. PANIMOLLE, «Regno di Dio», 1297 [1297-1322].

⁹⁵⁹ Cf. Ex 25,22, Is 6,1-5; Ez 1. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, 14-15.

⁹⁶⁰ R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, 9-37; S.A. PANIMOLLE, «Regno di Dio», 1297-1302.

«A realização do Reino universal de Deus é o *proton* e o *eskaton* de Israel», afirma M. Buber⁹⁶¹. Tal é, também, a raiz de que se nutrem os oráculos de salvação isaianos. Eles anunciam a Israel um segundo êxodo, em que o Senhor de novo se automanifesta como Rei de Israel, ao «resgatar» da escravidão na Babilônia o Seu povo, por amor gratuito: «Fostes vendidos por nada, sereis resgatados sem pagar» (Is 52,3). É essa a alegre notícia que os mensageiros levam a Sião: «o teu Deus *reina!*» (Is 52,7). E é essa promessa escatológica que o arauto do «evangelho de Deus» (Mc 1,14) acolhe na sua proclamação da chegada do reino de Deus. Uma proximidade já presente em Jesus e nos que o acolhem com fé, conforme ilustra o Seu ensinamento em parábolas (4,11).

Um reinado escatológico do Deus único sobre as nações

Este pendor escatológico do reino de Deus em Deutero-Isaías acentua-se no texto pós-exílico de Deutero-Zacarias⁹⁶², que culmina no oráculo do capítulo 14, centrado nos acontecimentos redentores subsequentes ao Dia do Senhor⁹⁶³. Nessa visão apocalíptica do futuro de Israel e das nações, que «forma um caleidoscópio de imagens da nova era e do reino de Deus»⁹⁶⁴, sobressai um versículo particularmente iluminador para o tema do reino em Marcos:

O Senhor será rei sobre toda a terra; naquele dia o Senhor será único, e o Seu nome será único (Zc 14,9).

O versículo surge como «um fragmento litúrgico [...] a interromper a sequência na qual se retratam as futuras transformações»⁹⁶⁵. A sua conexão com a liturgia é confirmada mais abaixo nos vv. 16-17, onde a festa dos Tabernáculos surge associada estreitamente à celebração do Senhor, Deus único, como rei de Israel e do universo⁹⁶⁶. Embora apareça também como

⁹⁶¹ Cit. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, 9.

⁹⁶² C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 38.54, afirmam a existência de certo consenso quanto à dependência de Deutero-Zacarias em relação a Deutero-Isaías, salientando nesse sentido o estudo pioneiro de P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, que (esp. nas p. 112-113.124-147) chega a considerar o messianismo de Deutero-Zacarias como um comentário a Is 40-55, em particular aos Cânticos do Servo. Na mesma linha, embora acentuando mais explicitamente o tema do novo êxodo em ambos os profetas, cf. B.S. CHILDS, *Introduction to the OT as Scripture*, 482-483.

⁹⁶³ São sete as referências ao «Dia do Senhor» (Zc 14,4.6.8.9.13.20.21). A interpretação – muito discutida – desta expressão escatológica, que só aparece na literatura profética, envolve como ideia fundamental a noção de uma dramática intervenção divina na esfera humana, seja para julgar Israel e todas as nações, seja – no final – para restaurar a condição de Israel como povo eleito do Senhor, com a consequente destruição dos seus inimigos. Os profetas pré-exílicos (Amós e Proto-Isaías, p.e.) consideravam “imminente” essa intervenção, na medida em que os acontecimentos do exílio e a destruição então ocorrida eram vistos como o início desse “Dia”; por seu lado, a profecia pós-exílica tendeu a considerar consumado o “Dia do Senhor” no dia a dia e no tempo que há-de vir (cf. Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; MI 3,23). Em Deutero-Zacarias, e ao contrário de profetas pós-exílicos como Joel e Malaquias, o destino das nações subsequente ao “Dia do Senhor” envolve a sua incorporação no reino do Senhor, conforme salienta Zc 14,16-21. Cf. C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 409-410.

⁹⁶⁴ B.S. CHILDS, *Introduction to the OT as Scripture*, 484.

⁹⁶⁵ C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 501.

⁹⁶⁶ A peregrinação aqui identificada como «Festa dos Tabernáculos» (também em Lv 23,33-36.39-42 e Dt 16,13-15 e 31,9-13) denota uma festa das colheitas no Outono, que muito provavelmente é a mesma referida em Ex 23,16 e 34,22. A par da Páscoa e do Pentecostes ou Festa das Semanas, esta festa recorda as vicissitudes históricas de Israel no Deserto, quando o povo vivia em tendas a caminho da Terra (Lv 23,42); a Páscoa (na Primavera)

guerreiro, a caracterização dominante do Senhor ao longo do oráculo é enquanto *rei*, culminando no reiterado título régio e militar que Lhe é aplicado: «Rei, Senhor dos Exércitos» (v. 16 e 17). Mas vejamos mais detidamente a articulação do versículo citado com a mensagem do oráculo no qual ele se destaca.

No quadro apocalíptico da visão de uma nova criação operada por iniciativa exclusivamente divina, os acontecimentos escatológicos incidem sobre a restauração de Jerusalém-Sião e o reconhecimento pelas outras nações da soberania do Senhor. Ao exaltar essa soberania do Senhor, o excerto citado pressupõe a ênfase anterior na restauração da monarquia em Jerusalém, mas integra-a na esfera da soberania do Deus único sobre todo o mundo, na era escatológica⁹⁶⁷. Ressalta-se, assim, a estreita relação da soberania universalista de Deus com a sua confissão escatológica como «Deus único», eco evidente do credo deuteronómico diariamente recitado na liturgia judaica («Escuta Israel, o Senhor é o nosso Deus, o Senhor é único», Dt 6,4). Surpreende também, ainda em Zc 14,9, que possa vir a ser afirmada pela humanidade inteira a “unicidade” do Senhor, originariamente referida ao Deus da Aliança a quem Israel deve lealdade exclusiva. Nessa mesma linha, encontramos nos versículos finais a já referida reafirmação de que o Deus de Israel é «Rei, Senhor dos Exércitos» (Zc 14,16-17)⁹⁶⁸. Ela surge a par da promessa de que todas as nações hão-de reconhecer o domínio do Senhor⁹⁶⁹ e tomarão parte na festa dos Tabernáculos, justamente um dos três actos de culto mais importantes do calendário judaico, que marcam a identidade ritual e cultural de Israel enquanto povo eleito de Deus⁹⁷⁰. Por que razão é a festa dos Tabernáculos apresentada numa profecia de

recorda o êxodo, e o Sinai é recordado no Pentecostes (primícias da colheita). Cf. R. DE VAUX, *Ancient Israel*, 484-502.

⁹⁶⁷ Cf. Zc 9,9; 12,7-12 e 13,1. A ideia de Deus como rei de Israel encontra-se em passos anti-monarquia (1 Sm 8,7; 12,12) e, mais frequentemente, em textos litúrgicos (p.e. Sl 5,3; 10,16; 47,8; 84,4) e proféticos (Is 41,21; 43,15; 44,6; Sf 3,15; Jr 10,7.10; 46,18; Ml 1,14). Não surpreenderá, portanto, como notam C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, 467.501, que a mesma ideia irrompa, em forma quase-poética, no seio de oráculos em prosa de Deutero-Zacarias, a introduzir um fragmento litúrgico como é Zc 14,9.

⁹⁶⁸ Esta coordenação da metáfora régia com a imagem (que lhe é subalterna) do Senhor como guerreiro (v. 16 e 17; cf. v. 3.12) compreende-se à luz de deveres fundamentais do monarca humano, como é o dever de formar ou manter um exército que garanta a segurança do Seu povo e a paz com os povos estrangeiros. As metáforas do Senhor como rei e guerreiro aparecem articuladas nos Salmos 29 e 47. Ambas as metáforas são exemplos da projecção em Deus de atributos humanos, hauridos na esfera humana da política. Como tal, a metáfora régia tem um papel central na tentativa de Israel exprimir a natureza incomparável do seu Deus. Os limites da metáfora, no entanto, ficam aqui a descoberto quando se afirma o futuro domínio de Deus e a irrupção da santidade *em todo o mundo* sob a soberania do Senhor. Esta visão escatológica de Zc 14 sobre a *universal* soberania do Senhor não contradiz, antes complementa, a visão messiânica de um rei davídico que governará pacificamente «de mar a mar, e do rio até aos confins da terra». Cf. C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 505.

⁹⁶⁹ Esta noção de um Deus a dominar sobre todos os povos aparece pela primeira vez em Israel em textos exílicos, e em conexão com a ideia de que o Senhor criou o mundo e o domina (cf. p.e. Is 40,18-28). Em diversos outros textos proféticos (Is 2,2-4 = Mq 4,1-4; Is 56,3-8; 66,21; Zc 8,20-23) comparece a ideia complementar de as nações «subirem» a Jerusalém para prestarem culto ao Senhor. Mas é exclusivo de Zc 14 este *topos* de uma peregrinação anual a Jerusalém, na festa dos Tabernáculos, para adorarem o «Rei, o Senhor dos exércitos» (v.16-17). Cf. C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 439-440. 471.

⁹⁷⁰ O contexto salienta que a origem desses “estrangeiros” adoradores do Senhor situa-se, paradoxalmente, no seio «de todas as nações que tiverem marchado contra Jerusalém» (Zc 14,16); i.e., a transformação escatológica operada pelo Senhor será tal, que até entre os históricos inimigos do Senhor há-de haver quem reconheça a supremacia universal do Senhor e, como uma só família, hão-de adorá-LO com os judeus. Numa palavra: será tão grande a transformação escatológica que, por mais hostis que certas nações possam ter sido contra o Senhor ao subjugarem o Seu povo, elas próprias se hão-de deixar subjuar pela autoridade divina do «Rei, o Senhor dos

sabor escatológico e inclusivista como é Zc 14? Porque na Bíblia é ela a *Festa* por excelência, mercê da sua ligação à Aliança e à Torá de Moisés⁹⁷¹. Na era escatológica, portanto, quando o Senhor recriar o mundo e a história, também as nações participarão numa festa ligada a aspectos centrais da identidade de Israel como povo da Aliança com o Senhor, significando que os estrangeiros partilham de alguma maneira dessa identidade. E esta participação internacional num evento litúrgico central de Israel só é compreensível como sinal de que nem Israel correrá mais o risco de falhar na sua responsabilidade em cumprir a Aliança, nem as fronteiras identitárias entre as nações e Israel se decidirão pela esfera do culto⁹⁷².

Em conclusão: a visão escatológica subjacente ao versículo citado de Deutero-Zacarias é acima de tudo extraordinária e surpreendente porquanto, conforme referimos, graças à futura intervenção divina as nações inimigas do Senhor e do Seu povo hão-de reconhecer a Sua supremacia como Rei e Senhor Único, resultando daí um quadro essencialmente litúrgico (i.e. apolítico e transnacional) em que as fronteiras físicas e rituais entre Israel e as nações serão transcendidas, e triunfará definitivamente entre todos o atributo divino que é a santidade (cf. Zc 14,20-21).

A chegada do Reino em Jesus

A melhor confirmação de que, no evangelho de Marcos, o anúncio da *chegada do Reino em Jesus* (Mc 1,15) é também tributário da derradeira profecia de Deutero-Zacarias encontra-se no início da sequência central (11,1-26) da secção D do evangelho (Mc 10-15). Usando o verbo «aproximar-se/chegar» pela segunda vez no Evangelho, Marcos narra a *chegada* de Jesus a Jerusalém e, logo a seguir, salienta o entusiasmo messiânico que a Sua chegada à cidade santa desencadeia entre os peregrinos que O acompanhavam⁹⁷³. No excerto que a seguir transcrevemos são notórios os ecos, quer de Deutero-Zacarias, quer de Mc 1,14-15:

¹E quando *se aproximam* de Jerusalém [...], perto do Monte das Oliveiras [...]

⁹tanto os que iam à frente como os que iam atrás gritavam:

«Salva-nos [(ó Senhor) – ὁσᾶννᾶ]! ¹⁰Bendito o que *vem* em nome do *Senhor*!

Bendito o *reino* que *vem*, o do nosso pai David!

Salva-nos [(ó Senhor) ὁσᾶννᾶ, (Tu que habitas)] no mais alto [*dos Céus*]!»⁹⁷⁴ (Mc 11,1.9-10).

Exércitos» e se hão-de inclinar perante Ele em adoração litúrgica comunitária como membros do povo de Israel. Cf. C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 463-464.468. Com pertinência, observam os mesmos Autores que, «num texto pós-exílico, a inclusividade desta visão é extraordinária» (p. 505), não só porque nessa época era forte a tendência a estabelecer fronteiras sociais e políticas com outros povos (vejam-se em particular os livros de Esdras e Neemias), como os próprios textos de culto acentuavam o ideal da santidade de Israel como emulação da santidade divina, além de que estabeleciam categorias e rituais de pureza como forma de afirmarem o contraste com as práticas de outras nações e como sinal da manutenção de fronteiras (cf. p.e. Lv 18,3-5; 20,23-24.26).

⁹⁷¹ Tal é a designação e a interpretação, tanto no autor Sacerdotal, como no Deuteronomista e no Cronista (cf. Lv 23,29 [“a festa do Senhor”], Nm 29,12; 1 Rs 8,1-2 = 2 Cr 5,3; 1 Rs 8,65 = 2 Cr 7,8-9; Ez 45,25; Esd 3,1-5; Ne 8,14) Cf. R. DE VAUX, *Ancient Israel* 495.

⁹⁷² Como conspicuamente notam C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 506, o facto de egípcios e cananeus virem referidos como tal em Zc 14,18.21 indica que, «embora as nações venham a participar nos Tabernáculos e a inclinar-se perante o Senhor, nem por isso hão-de renunciar às suas distinções em relação aos israelitas».

⁹⁷³ Galileus, certamente, como observa R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, 93; cf. Pesch, II, 286.

⁹⁷⁴ Versão literal a partir de G. BIGUZZI, «*Yo destruiré este Templo*». *El templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos*, 32; e de Donahue – Harrington, 323.

O verbo «chegar», aqui na forma plural do presente, aplica-se especialmente a Jesus, pois é Ele quem, qual bom pastor, conduz os seus discípulos no «caminho» de Jericó para Jerusalém (10,52)⁹⁷⁵. A sua chegada a Jerusalém pelo Monte das Oliveiras, i.e. pelo oriente, de onde se espera a entrada do Messias⁹⁷⁶, alude a Zc 14,4: «E estarão os pés dEle naquele dia sobre o Monte das Oliveiras, diante de Jerusalém a oriente»⁹⁷⁷. O teor messiânico do passo é ainda salientado, quer na alusão ao oráculo de Zc 9,9 para descrever o comportamento *régio* de Jesus durante os preparativos e na solene entrada⁹⁷⁸, quer enfim nos gestos e sobretudo na prece/aclamação entoada pelos peregrinos (Mc 11,9-10). Assinala-se ainda o aspecto cultural e a sua relação com Jerusalém, como em Zc 14. O aspecto cultural está patente na citação dos Salmos 118,25-26 (117 LXX) e 148,1, com um improviso salmódico no centro⁹⁷⁹. Deste modo, a multidão, ao mesmo tempo que se faz eco da voz do próprio rei David, a quem se atribuía a totalidade do Saltério, confessa no improviso (Mc 11,10b) que o prometido filho de «nosso pai David» é o próprio Jesus, cujo nome evoca o mesmo significado que a invocação «hosana!». Em *Jesus*, pois, encontra-se a *salvação* de Deus e o *reino* messiânico. Tal é, no fundo, o teor da exclamação dos peregrinos; entre esses está, provavelmente, Bartimeu, que primeiro o invocara como «filho de David» (10,47-48), e Pedro, que primeiro o confessara como «o ungido» (8,29). Logo, em conformidade com a promessa sobre o descendente de David⁹⁸⁰, nesta *chegada* de Jesus a Jerusalém através do Monte das Oliveiras, os peregrinos exprimem a sua esperança na entronização de Jesus como rei e juiz que instaura «o reino», i.e., a soberania e o domínio escatológico de Deus Salvador⁹⁸¹.

⁹⁷⁵ Daí a forma no singular (ἤγγιζεν, «chegou»), no códice de Beza e nos manuscritos it sy^p.

⁹⁷⁶ Neste sentido, cf. esp. Act 1,6, conforme salienta J. RATZINGER/BENTO XVI, *Gesù di Nazaret*, II, 13; Pesch, II, 272, com reservas. As ressonâncias de 2 Sm 15,30.32 (refere as lágrimas de David que, após ser rejeitado como soberano pelos israelitas, foge pelo monte das Oliveiras em cujo cume «se adora a Deus»), levam Marcus, II, 772, a considerar que Mc 11,1 deve ser lido com as duas restantes referências ao Monte das Oliveiras: 13,1-4 (alude à batalha escatológica e ao triunfo) e 14,26-31 (salienta o sofrimento e a perseguição ao messias). Nesta mesma linha, S.P. AHEARNE-KROLL, *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*, 138, demonstra que, ao longo do evangelho, «Marcos retrata Jesus à luz de David, minimizando os aspectos militarísticos da messianidade davídica, mas ao mesmo tempo mantendo a relação com David»; esta relação da realeza de Jesus com a do rei David culmina no relato da Paixão onde, através dos salmos de lamento (davídicos), se exprime «a profundidade e o pathos do sofrimento de Jesus» (demonstração deste ponto nas p. 168-214 do mesmo estudo). O problema nesta tese é, desde logo, de natureza metodológica: para salientar a dimensão davídica de Jesus, o Autor renuncia à caracterização de Jesus como Servo, a figura bíblica que, em nosso entender, melhor ilumina o sofrimento messiânico de Jesus.

⁹⁷⁷ O versículo indica um gesto salvífico de Deus para com os seus eleitos, e o oráculo em que o mesmo se insere exprime, em registo de escatologia apocalíptica, a teofania do Divino Guerreiro que terá lugar no dia do Senhor, dia do julgamento escatológico de Jerusalém e seus inimigos que irá preceder a inauguração da nova era em que, a partir de Jerusalém, «o Senhor *reinará* sobre toda a terra» (14,9) como juiz de todos os povos. Cf. C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9-14*, 420-421; A. CODY, «Zechariah», 358-359.

⁹⁷⁸ Segundo Pesch, II, 276, alude-se em Mc 11,2-3 ao direito *régio* de requerer meios de transporte (cf. 1 Sm 8,17; veja-se também 1 Rs 1,38-40, sobre a entrada solene de Salomão em Jerusalém montado sobre uma mula, para em seguida ser ungido como rei de Israel).

⁹⁷⁹ A referência davídica em Mc 11,10a é única entre os paralelos evangélicos (Mt 21,9; Lc 19,38; Jo 12,13).

⁹⁸⁰ Is 9,6-7; 22,21-22. Cf. Pesch, II, 283.

⁹⁸¹ Como a seguir demonstram os acontecimentos da Paixão, o facto de Jesus não ter recusado pública homenagem à Sua entrada em Jerusalém não significa que a *chegada do reino de Deus* fosse por Ele entendida no mesmo sentido em que aquela multidão a entendia ao aclamá-lo. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, 93-94; S.P. AHEARNE-KROLL, *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*, 151-155.

A terceira e última ocorrência do verbo «chegar» volta a ser proferida – em discurso directo, intransitivamente, e no perfeito do indicativo, como em Mc 1,15 – quando Jesus exclama no Getsémani: «Levantai-vos, vamos! Eis que o que me entrega *chegou* (Mc 14,42). Tal como em Mc 1,15 e 11,1, também desta vez o verbo é reservado para introduzir acontecimentos decisivos⁹⁸² – aqui, a chegada do traidor que irá precipitar os acontecimentos da Paixão. Embora a expressão «reino de Deus» não compareça neste passo a que pertence o versículo citado (14,32-42), o facto é que os acontecimentos da Paixão sublinham repetidamente, através de expressões sinónimas, que o *reino de Deus* é uma realidade *próxima* em Jesus sofredor⁹⁸³. Indicamos sucintamente dois desses momentos, de certa forma simétricos entre si, onde esse nexos é particularmente notório:

- o primeiro é no final do passo central – a Ceia Pascal (14,22-25) – da primeira sequência da Paixão (14,1-51), quando Jesus segreda aos Doze: «Em verdade vos digo que não beberei mais do produto da vinha *até àquele dia* em que o beberei novo no *reino de Deus* (14,25)». Tal como no anúncio inaugural (1,15bc), esta profecia confere à noção de «reino de Deus» um significado *escatológico* e, simultaneamente, de proximidade no tempo⁹⁸⁴,

- o segundo é o relato da sepultura de Jesus, que coincide com o último passo da narrativa da Paixão. «Porque era a *Preparação*, isto é a *vigília do sábado*» (15,42), José de Arimateia, que «também esperava o *reino de Deus*» (15,43), quis reclamar o corpo de Jesus para dar uma sepultura *régia* àquele que fora julgado, condenado e crucificado como *rei* e em quem José de Arimateia reconhecia a chegada do *reino de Deus*⁹⁸⁵.

A exortação de Jesus: do exemplo dos ninivitas ao exemplo de Israel

Da pregação de João Baptista retoma Jesus o tema da *conversão* para ligá-lo, não ao baptismo (Mc 1,4), mas à *chegada do reino de Deus* e à *fé* no Evangelho. Um nexos implícito entre *conversão* e *fé* volta a comparecer, como veremos, no contexto de dois passos contíguos do evangelho: no primeiro (6,1-6), Jesus censura a «falta de *fé*» (6,6) dos nazarenos para com ele; no passo seguinte, sobre o envio dos Doze em missão (6,6b-12), afirma-se que eles «anunciavam *que se convertessem*» (6,12). Encontramos no livro de Jonas o mais elucidativo intertexto subjacente, quer à dupla exortação de Jesus no início do seu ministério, quer até certo ponto ao capítulo 6 do Evangelho. Com efeito, em nenhum outro texto do AT como no livro deste Profeta Menor é tão vinculada esta coordenação da *fé* e da *conversão* com a *salvação*, em resposta à *pregação* do profeta:

⁹⁸² Usado de modo absoluto, o verbo «chegar» faz parte (tal como «dia», «hora», «momento», etc.) do código apocalíptico. Cf. D. DORMEYER, «ἐγγύζω» 370-371. Na mesma linha, R. MEYNET, *Jésus passe*, 96, salienta o paralelismo sinónimo entre os membros finais «Eis que o que me entrega *chegou* (14,42)» e «*Chegou* a hora», no segmento anterior (14,41).

⁹⁸³ Colocadas entre as duas referências ao *reino de Deus* na secção sobre a Paixão (Mc 14,25; 15,43), encontram-se seis ocorrências do termo «rei» (15,2.9.12.18.26.32), duas de «ungido» (14,61; 15,32) e outras duas de «filho de Deus/Bendito» (14,61; 15,39). Todos estes termos surgem exclusivamente aplicados a Jesus e, tal como «reino de Deus», evocam o Seu carácter messiânico.

⁹⁸⁴ R. MEYNET, *Jésus passe*, 91, observa que, ao contrário da expressão «reino de meu Pai» no paralelo mateano (Mt 26,29), em Mc 14,25 o «reino» é qualificado como «de Deus» para reforçar a «tonalidade, por assim dizer, universalista de [Marcos]».

⁹⁸⁵ Inspiramo-nos aqui na penetrante análise de R. MEYNET, *Jésus passe*, 318-323, 329-330, ao passo sobre a sepultura de Jesus (15,42-47).

⁴Jonas começou a *entrar na cidade* ... e *anunciava*: «Mais quarenta [LXX: três] dias e Nínive será subvertida⁹⁸⁶».

⁵Os Ninivitas *acreditaram* em Deus, proclamaram um jejum e vestiram-se de saco, do maior ao mais pequeno.

⁶E *chegou* a notícia ao rei de Nínive, o qual se levantou do seu trono, desfez-se do manto, cobriu-se com saco e sentou-se sobre a cinza, ⁷e mandou *anunciar* e *dizer*: «Em Nínive, por decreto do rei e dos seus nobres, homens e animais, bois e ovelhas não comam nada, não pastem nem bebam água, ⁸antes se cubram de saco os homens e os animais e clamem a Deus com vigor; e *desvie-se*⁹⁸⁷ cada um do seu caminho mau e da violência que está nas suas palmas. ⁹Quem sabe se [o próprio] Deus [não] se *desviará* e se *arrependerá*⁹⁸⁸: se [não] se *desviará*⁹⁸⁹ do ardor da sua cólera, de modo que não pereçamos».

¹⁰Deus viu as obras deles. Como eles se *desviaram*⁹⁹⁰ do seu caminho mau, Deus *arrependeu-se*⁹⁹¹ do mal que alegara executar contra eles e não o executou (Jn 3,4-10).

Um movimento concêntrico, em três etapas, caracteriza este relato de *fé* e *conversão* da «grande cidade» pecadora (3,2): no centro está o rei, com o seu decreto e uma questão final (v.6-9); nas extremidades, a reacção inicial dos Ninivitas à pregação de Jonas (v.5) e a reacção final de Deus (v.10) ante a *conversão* da «grande cidade» cuja «maldade subiu à presença» de Deus» (1,2)⁹⁹².

Merecem também realce, no passo, três contactos, no conteúdo e na forma, com Mc 1,14-15:

- a introdução narrativa seguida do discurso (Jn 3,4) é substancialmente idêntica a Mc 1,14bc: na LXX a entrada do profeta na cidade é descrita com um verbo e preposição (εἰσελθεῖν εἰς, lit. “ir para dentro”) semelhantes ao texto evangélico, seguindo-se também o verbo «anunciar» no membro que introduz o discurso directo;

- tal como o *kerygma* de Jesus, também o de Jonas abre com uma referência cronológica («tempo», Mc 1,15/«quarenta dias», Jn 3,4), primando ainda pela concisão e pelo carácter enigmático⁹⁹³; o sentido futuro na referência cronológica de Jonas («será subvertida», Jn 3,4) afigura-se complementar à “medida escatológica” referida por Jesus em «cumpriu-se o tempo» (Mc 1,15b), cujo horizonte temporal é o passado;

- o elo de contacto mais pertinente corresponde, surpreendentemente, à reacção formidável dos Ninivitas (Jn 3,5-10) ante a lacónica pregação do profeta judeu: «*acreditaram* em Deus», e essa fé logo se exprimiu em gestos colectivos – espontâneos, primeiro (v.5-6), e, posteriormente, institucionais (v.7-9) – de *conversão*, que haveriam de suscitar *arrependimento* no próprio Deus (v.10).

⁹⁸⁶ TM: *neh^hpaket*; LXX: καταστραφήσεται; Vg: *subvertetur*.

⁹⁸⁷ TM: *yašubû*; LXX: ἀπέστρεψαν; Vg: *convertatur*.

⁹⁸⁸ TM: *yašub w^eniham*; LXX: μετανοήσσει; Vg: *convertatur et ignoscat* [... e perdoe].

⁹⁸⁹ TM: *w^ešāb*; LXX: ἀποστρέψει; Vg: *revertatur*.

⁹⁹⁰ TM: *šābû*; LXX: ἀπέστρεψαν; Vg: *conversi sunt*.

⁹⁹¹ TM: *wayyinnāhem*; LXX: μετενόησεν; Vg: *misertus est*.

⁹⁹² C. LICHTERT, «Un siècle de recherches. À propos de *Jonas*», 337-338.342, sustenta que Jn 3-4 configura uma “secção”, cujo centro é 3,7b-8. À excepção de breves excertos, foi-nos impossível aceder ao texto integral de *Traversée du livre de Jonas. Structure, récit, intertextualité*, em que este Autor procede à análise sistemática da composição de Jonas.

⁹⁹³ Cf. G.M. LANDES, «Jonah: A *Māšāl?*», 137-158; B.S. CHILDS, *Introduction to the OT as Scripture*, 421-426.

Acreditar na palavra de Deus e na Sua misericórdia, «*desviar-se* do mau caminho e da violência» (3,8) *voltando* o rosto novamente para Deus: nisto se resume este relato de salvação de gentios. A ironia deste passo é, na realidade, transversal a todo o livro de Jonas. Para percebermos essa ironia bastará recordar que a *fé* e a *conversão* constituem as respostas que Israel, desde a sua génese e ao longo da sua história como povo da Aliança, foi chamado a dar às iniciativas divinas. É o que veremos a seguir.

Confrontados com o oráculo de destruição, os Ninivitas «*acreditaram* em Deus» (3,5)⁹⁹⁴. A mesma construção aparece, também, em dois momentos fundacionais da história da salvação: aquando da promessa divina de uma descendência numerosa a Abraão e Sara, («E [Abraão] *acreditou* no Senhor», Gn 15,6); a seguir à travessia do Mar Vermelho («E Israel viu a mão poderosa com que actuou o Senhor ... e *acreditou* nEle e em Moisés, seu servo», Ex 14,31). A raiz do mesmo verbo hebraico comparece com frequência na boca do povo de Deus através do termo «Amen», fórmula típica com que Israel exprime, quer o seu reconhecimento da fiabilidade e da verdade das palavras de Moisés, quer o seu assentimento às cláusulas da Aliança (veja-se p.e. Dt 27). Que o livro de Jonas diga, portanto, que os gentios de Nínive «*acreditaram* em Deus», em resposta à pregação do profeta judeu, é surpreendente no quadro geral do AT⁹⁹⁵. «Acreditar em Deus» é um conceito teológico que, ao exprimir a atitude modelar do patriarca Abraão, identifica também qual é, idealmente, a relação correcta de Israel com o seu Deus⁹⁹⁶. Ora, nem Israel, nem mesmo Moisés e Aarão (Nm 20,12), foram capazes de uma resposta como a dos Ninivitas à palavra vinda de Deus. Como Abraão, os Ninivitas acreditaram sem reservas e sem verem sinais admiráveis; unicamente com base na palavra do profeta estrangeiro, tomaram a sério a sua mensagem como castigo pelos pecados e, embora o oráculo omita a referência explícita ao divino, acolheram-na como efectivamente procedente de Deus, em quem confiaram com toda a alma, todo o coração e todas as forças (Dt 6,5). Isto, ao contrário dos israelitas, que só por haverem visto «a mão poderosa com que actuou o Senhor» é que «*acreditaram* nEle e em Moisés, seu servo» (Ex 14,31; cf. 4,31). É, pois, intenção do narrador mostrar que até a «cidade excessivamente grande» (Jn 3,3 TOB) – a metrópole arqui-inimiga de Israel cuja «maldade subira até à presença» do Senhor (1,2) constringendo-O a anunciar-lhe a iminência de um castigo semelhante ao de Sodoma – aceitou a advertência que Deus lhe enviara através de um judeu relutante. Nínive considerou verdadeira tal advertência e dispôs-se a obedecer a tudo o que ela implicava e requeria. Tudo isso, como se o Autor pretendesse dizer: não encontrei tamanha fé em Israel⁹⁹⁷!

⁹⁹⁴ O verbo hebraico *'mn* apresenta-se em hifil e seguido da preposição *b'*, significando «ter fé/confiança em»; o seu sentido teológico, aqui evidente, é em geral vertido pela LXX com *πιστεύω* ou com um dos seus compostos, um dos quais é a forma *ἐνπιστεύω* (Jn 3,5). Cf. H. WILDBERGER, «*'mn*», 143 (134-157).

⁹⁹⁵ Partindo da composição do livro de Jonas, B.A. STRAWN, «Jonah's Sailors and Their Lot Casting: A Rhetorical-Critical Observation», 66-76, mostra a correspondência entre a fé dos ninivitas e a sua prefiguração na tiragem de sortes efectuada pelos marinheiros durante a tempestade (Jn 1,7).

⁹⁹⁶ No AT o tema da fé e a sua importância na vocação de Israel é particularmente realçado em Dt 1,32; 2 Cr 20,20; Sir 33,3; Hab 2,4 (citado em Rm 1,17). Cf. G. BARTH, «*πιστεύω*», 92.

⁹⁹⁷ Cf. A. JEPSEN, «*'mn*», 305.

A nossa tradução literal do excerto de Jonas permite uma melhor percepção, quer dos verbos de movimento «subverter» (Jn 3,4)⁹⁹⁸ e «desviar-se» (3,8.9.10)⁹⁹⁹, cuja relação etimológica é bem patente na LXX, quer a relação de complementaridade entre «desviar-se» e «arrepender-se» (3,9.10)¹⁰⁰⁰. Esta inter-relação linguística articula-se, também, no dinamismo narrativo e na coesão teológica da acção: da aplicação do verbo «subverter» decorre o desenvolvimento de uma intriga onde se revela crucial o uso reiterado dos verbos «desviar-se» e «arrepender-se» – aquele tem como sujeito o povo (v. 8.10) e o próprio Deus (v.9), ficando o verbo «arrepender-se» (v. 9.10) reservado para exprimir a renúncia divina ao castigo e a formas extremas de violência, ou, mais profundamente, para vincar a noção de que o Senhor é em última análise um Deus «bom e compassivo, muito paciente e abundantemente benevolente, que se *arrepende* do castigo» (4,2). Espelha-se deste modo, em Jn 3, a evolução de uma intriga que é transversal a todo o livro: a personagem de Jonas e o auditório são permanentemente confrontados com uma forma radical de “desvio” e “conversão” do mal, acção essa que é protagonizada por cada uma das três outras personagens – os marinheiros (1,14.16)¹⁰⁰¹, os Ninivitas (3,5-10) e o Senhor (3,9.10; cf. 4,2). Consumado esse “desvio” e “conversão”, os protagonistas saem da narrativa¹⁰⁰².

O comportamento penitencial dos Ninivitas, e em especial o do seu rei, recordam, seja por imitação seja por contraposição, o comportamento de Israel e dos seus chefes ao longo da história pré-exílica. Não surpreende por isso que, na articulação dos três verbos acima salientados («subverter», «desviar-se», «arrepender-se»), confluem temas transversais a todo

⁹⁹⁸ O verbo em questão (καταστρέφω) tem dois sentidos diferentes: em Gn 18,20 (19,21-29; cf. 6,13) descreve uma “subversão” operada por Deus, i.e. uma “destruição” como a de Sodoma e Gomorra; tal é o sentido em Jn 3,4. O sentido normal é “virar”, i.e. “causar uma reviravolta”, “mudar (no coração)”, “ser transformado”; tal é o sentido pretendido por Deus, e é precisamente o que acontece quando Nínive se converte. Cf. D.L. CHRISTIANSEN, *Reading Jonah in Hebrew*, 21; J.M. SASSON, *Jonah*, 234; K. SEYBOLD, «*hāphak*», 423-426; G. BERTRAM, «στρέφω», 715-716.

⁹⁹⁹ O verbo ἀποστρέφω, aqui usado, é composto de στρέφω (“virar, voltar”) e é sinónimo de ἐπιστρέφω. Com este verbo é vertido na LXX o hebraico *šûb*. No seu clássico estudo sobre o tema, W.L. HOLLADAY, *The Root Šûb in the OT*, 153, mostra qual é o sentido fulcral em hebraico: «mover-se na direcção oposta, daí resultando [...] que se terá de regressar novamente ao ponto de partida». Relativamente à utilização teológica do seu sentido figurado, observa o mesmo Autor que um “uso ligado à Aliança” (*covenantal usage*) é perceptível em 164 ocorrências (15% do total). Para o sentido teológico de *šûb* revela-se decisiva esta noção de «regresso ao ponto de partida», entendida como *regresso* ao Deus criador, ao Deus da Aliança com Israel, o que envolve a ideia ético-religiosa de desvio do mal e de arrependimento interior. Cf. J.A. SOGGIN, «*šûb*», 1314.

¹⁰⁰⁰ Em Jn 3,9.10; encontram-se três das catorze ocorrências em que a LXX verte com o verbo μετανοέω o hebraico *nĥm* nifal (“arrepender-se de algo”, “alterar um plano por motivos de comiserção”). Em sentido religioso o verbo é aplicado quer ao homem, para referir a alteração total da sua atitude na relação com Deus – reorientação, essa, suscitada por Deus em Jr 31,18-19 (LXX 38,18-19; cf. Jr 8,5-6; Is 46,8) –, quer também a Deus, para referir a Sua renúncia à intenção de punir (1 Sm 15,29; Jr 18,8; Am 7,3.6; Jl 2,13-14; Jn 3,9-10; 4,2; Zc 8,14; cf. Ex 32,12.14; 2 Sm 24,16). Nessas ocorrências, o grego equivalente oscila entre “mudar a intenção” e “arrepender-se”. Cf. H.J. STOEBE, «*nĥm*», 734-739. Também, J. BEHM – E. WÜRTHWEIN, «μετανοέω, μετάνοια», 975-1008, sem ignorar a crítica contundente de Angelo TOSATO, «Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentana», 13-34, o qual, conforme já referimos a propósito de Mc 1,4, conclui ser uma possibilidade, «ao menos em certos casos», os termos μετανοέω / μετάνοια no NT acolherem os significados hebraicos de *nĥm/šûb* (p. 39).

¹⁰⁰¹ B.A. STRAWN, «Jonah’s Sailors and Their Lot Casting: A Rhetorical-Critical Observation», 74.

¹⁰⁰² Cf. C. LICHTERT, *Traversée du livre de Jonas*, (resumo acedido em 30-08-2012, em <http://dial.academielouvain.be/handle/boreal:5403?site_name=UCL>).

o AT¹⁰⁰³; acima de tudo, o tema da clemência do Senhor para com o Seu povo. Ilustramos isso mesmo em seguida com três textos do AT, o primeiro da Lei, o segundo e o terceiro dos Profetas (Anteriores e Posteriores).

A articulação do “*arrependimento* de Deus” com a “*conversão* do povo” comparece na intercessão de Moisés em favor do povo:

“*Desvia-te do ardor da tua cólera e arrepende-te de executar o mal contra o teu povo. Recorda-te de Abraão [...]*”. E o Senhor *arrependeu-se* do mal que sentenciara executar contra o seu povo (Ex 32,12-14).

A desencadear esta prece de Moisés está o episódio do bezerro de ouro (Ex 32,1-6), que marca a primeira infidelidade à Aliança acabada de se estabelecer (24,1-8). No texto paralelo (Dt 9,25-10,4) também sobressai a Aliança como chave última de compreensão de temas como: o pecado de Israel – encarado como desobediência à Aliança –, as ameaças divinas, a conversão e o perdão com que o Senhor responde favoravelmente à poderosa oração de intercessão de Moisés. O tema do perdão, em particular, revela aqui o seu traço essencial: trata-se de uma anulação imerecida do castigo estabelecido, e exprime a sua relação inabalável com o cumprimento das promessas a Abraão (Dt 9,27)¹⁰⁰⁴.

Na esteira do Deuteronomio, a História Deuteronomística (Js-2 Rs) mostra como desde o início da entrada do povo na Terra se actualiza, geração após geração, o mesmo esquema: pecado/ameaça divina/*conversão*/salvação¹⁰⁰⁵. Mas este padrão de apostasia e *regresso* ao Senhor, de catástrofes e de salvação, não deixou de ter consequências para a história do povo de Deus posterior a Moisés e a Josué. Com efeito, não obstante os exemplos de reis piedosos – como David que jejua como o rei de Nínive pelos seus pecados e que clama por seu filho enfermo na esperança de ser atendido (2 Sm 12,22), ou como Josias (2 Rs 23,25) que, à imagem do rei de Nínive, como nenhum outro rei em Israel «*se converteu* ao Senhor com todo o seu coração [...] seguindo em tudo a lei de Moisés» –, com o último rei (Manassés) sobrevém o juízo divino sobre Israel, Judá e Jerusalém. Nas principais junturas da história, o Deuteronomista deixa porém claro que, mesmo em períodos de extrema provação como o do exílio, a esperança continua a luzir para Israel. Exemplar neste sentido é a já referida oração de dedicação do Templo (1 Rs 8,23-53), na qual Salomão suplica que, sempre que uma calamidade se abater sobre os filhos de Israel devido ao seu pecado, se eles suplicarem no Templo o perdão divino, sejam perdoados por se *arrependerem* do seu pecado e *terem voltado*

¹⁰⁰³ Tais como: o juízo divino, em forma de calamidade iminente; a conversão e a clemência divina, designadamente, a percepção de que a penitência do povo e do seu soberano pode revelar-se capaz de afastar uma ameaça divina dirigida *contra toda uma nação*. De notar que o rei de Nínive procede como o rei Ezequias, cujos actos penitenciais e súplicas no Templo conduziram efectivamente à retirada dos Assírios (2 Rs 19; 2 Cr 29-30). Variações sobre este tema, p.e., no episódio em que Moisés reiteradamente aplaca a ira divina contra todo o povo de Israel (Ex 32; 34,6-7; Nm 11,1-3; 14,10-28; 16; 21,4-9). Cf. J.M. SASSON, *Jonah*, 241-242.

¹⁰⁰⁴ Cf. B.S. CHILDS, *Exodus*, 560.567; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 424.

¹⁰⁰⁵ G. von RAD, *Old Testament Theology*, 341-343, não hesita em afirmar que o verdadeiro conteúdo temático da História Deuteronomística é messiânico, i.e. salvífico, porquanto o Deuteronomista pretende levar o seu auditório a esperar que, para lá do exílio e da sua dimensão de justo juízo em cumprimento da ameaça que Moisés e os profetas haviam proclamado, tinha de se cumprir a promessa de salvação feita a David. Numa palavra, Deus não quer a destruição do Seu povo. O estudo clássico sobre as repercussões da História Deuteronomística nas tradições literárias judaicas e neotestamentárias continua a ser o de O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Excelente síntese do “kerygma deuteronomístico” em H.W. WOLFF, «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», 83-100; A.GONZÁLEZ LAMADRID, «Historia Deuteronomista», 23-48.

para o Senhor (1 Rs 8,33.35). Nos versículos 46-53 da mesma oração de Salomão este mesmo imperativo é aplicado premonitoriamente ao exílio; razão por que o rei suplica que o Senhor se encha de compaixão e os «faça regressar à terra» (8,34)¹⁰⁰⁶. Esse regresso deverá:

- ser uma incondicional *conversão* ao Senhor, a qual há-de incluir uma confissão da culpa, um pedido de salvação e a disposição para renovar a obediência¹⁰⁰⁷;

- incluir a escuta da «voz do Senhor, vosso Deus, segundo a doutrina de Moisés» e a dos contínuos avisos dos profetas¹⁰⁰⁸;

- ser menos um acto humano e mais um dom, prometido pelo Senhor para depois do juízo. A longa narrativa deuteronomística pressupõe continuamente a atenta compaixão do Senhor, que nunca esquece a Aliança, firmada por juramento pelos antepassados (Dt 4,31). «Converter-se», i.e. o acto de «voltar» à Aliança de Deus com os antepassados, proporcionará a Israel a única via de salvação em períodos de castigo e sofrimento. Dom divino, e não prescrição legalística, essa *conversão* equivalerá, no final dos dias, à salvação escatológica. No querigma deuteronomístico, tal como em Profetas Posteriores como Jeremias, ressoa assim um convite urgente a *voltar* ao Deus da história da salvação.

Paradigmático, enquanto condensa em escassos versículos os temas do juízo divino, da *conversão* do povo, e da clemência divina, é, enfim, o texto com que Jeremias descodifica a célebre alegoria do oleiro¹⁰⁰⁹.

Num momento sentencio contra uma cidade e contra um reino que o vou arrancar, derrubar e destruir; mas, se essa cidade contra a qual sentenciei se *desviar* do seu mal, *arrepender-me-ei* do mal que resolvi executar contra ela. [...] Agora, pois, fala à gente de Judá e aos habitantes de Jerusalém e diz-lhes: “Assim fala o Senhor: Eis que eu moldo contra vós um mal e tramo contra vós um plano. *Desvie-se*, pois, cada um do seu mau caminho e emendai os vossos caminhos e os vossos actos (Jr 18,7-8.11).

Israel está nas mãos do Senhor como o barro nas mãos de oleiro: à imagem do que sucede com o barro não maleável, também um povo de cerviz dura, impenitente e surdo à Sua voz, levará o seu Senhor a mudar os planos de o plantar e edificar (cf. Jr 1,10) se faltar a *conversão*. Por outras palavras, o oráculo vinca que a bênção é uma realidade adquirida condicionalmente, e não automaticamente; i.e. ela depende da obediência às cláusulas da Aliança¹⁰¹⁰. Pois se afastaram da “forma divina” que o Senhor lhes destinara, o profeta apela a uma radical *conversão* do seu povo, ao seu regresso aos caminhos da Aliança.

¹⁰⁰⁶ O discurso de Moisés em Dt 30,1-10 pressupõe a mesma situação de exílio que 1 Rs 8,46ss, e oferece também como resposta a conversão ao Senhor, «o vosso Deus» (v. 2, 8, 10). Significa que o Dtr, ao colocar na boca de Moisés estas palavras decisivas e definitivas de «conversão» dirigidas à geração do exílio, «pretende que Israel leia toda a sua obra desde o início como um apelo a converter-se em contexto de julgamento». H.W. WOLFF, «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», 93.

¹⁰⁰⁷ Cf. Jz 2,16 e 3,9; 1 Sm 12,19; 1 Rs 8,47.

¹⁰⁰⁸ Cf. Dt 4,30 e 30,2.8.10; o exemplo de Josias em 2 Rs 23,25 e a síntese da proclamação profética em 2 Rs 17,13.

¹⁰⁰⁹ No quadro da sua ampla rede de intertextualidade, salientamos em especial os contactos de Jonas com o livro de Jeremias, algo que vem sendo reconhecido desde A. FEUILLET, «Les sources du livre de Jonas», 161-186. Em particular, o rito de penitência dos Ninivitas reflecte fraseologia do célebre episódio de Jr 36 sobre o rolo com os oráculos de admoção ao povo, no contexto da invasão babilónica: «Quando o povo de Judá compreender todo o mal que lhe pretendo fazer, talvez cada um se afaste do seu perverso caminho, de sorte que Eu lhes possa perdoar as suas iniquidades e os seus pecados. [...] talvez eles dirijam súplicas ao Senhor e se convertam dos seus maus caminhos, porque grande é a indignação e grande o furor com que o Senhor ameaça este povo» (Jr 36,3.7.29). Cf. C. LICHTERT, «Un siècle de recherches. À propos de Jonas», 206-207; J.M. SASSON, *Jonah*, 239.258.

¹⁰¹⁰ Cf. J.A. THOMPSON, *Jeremiah*, 434-435.

Em conclusão: tanto na Lei como nos Profetas, Deus aceita favoravelmente o Israel penitente e arrependido do seu pecado. No horizonte dessa *conversão* está o “restabelecimento de um estado original”, i.e. o *retorno* à relação original com o Senhor; *retorno* esse que, no entanto, apenas constitui um mero ponto inicial para um começo completamente novo¹⁰¹¹. Textos como Jr 31,31-34 ligarão esta noção de *conversão* segundo a Lei moisaica à promessa divina de uma Aliança nova e escatológica¹⁰¹².

Se, conforme acabamos de ver, os apelos à *conversão* no AT são, em regra, dirigidos ao povo da Aliança, em Jn 3 constatamos uma transposição notável, porquanto o que o texto de Jonas evoca é a situação de pecado e *conversão* de inimigos de Israel, i.e. gentios que personificam o pecado que brada ao Céu (Jn 1,2), mas que *acreditam* na palavra do profeta de Israel e se *voltam* para o Deus dele, na esperança de que «a *salvação* vem do Senhor» (Jn 2,11; Sl 3,9a) também para eles. Não se poderia dizer de modo mais claro que as nações gentias são, também elas, capazes de se *arrependerem* do mal, de se *desviarem* da violência e de se *voltarem* para o Senhor; noutra perspectiva, de crítica profética à deficiente compreensão da eleição de Israel, o texto de Jonas mostra que a ternura e a clemência do Deus de Israel se estende também aos gentios¹⁰¹³.

Para esta evidente intertextualidade entre a exortação inaugural de Jesus no evangelho de Marcos e o livro de Jonas¹⁰¹⁴ terá sido decisiva a mensagem forte deste livro profético sobre a responsabilidade de Israel, quer na proclamação da ilimitada misericórdia de Deus, mesmo em relação às nações hostis ao Senhor e ao Seu povo, quer na *conversão* de gentios à fé no Deus único¹⁰¹⁵. Um verdadeiro enigma, este, já que, à primeira vista, a personagem-tipo “Jonas” não é nem grande em importância nem um exemplo a seguir¹⁰¹⁶. Voltaremos a este ponto na Interpretação.

¹⁰¹¹ J.A. SOGGIN, «šûb», 1315.

¹⁰¹² D.A. DESILVA, «Repentance, Second repentance», 1012-1015.

¹⁰¹³ H. SIMIAN-YOFRE – H.-J. FABRY, «nhm», 347; B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 425-427.

¹⁰¹⁴ Metade do vocabulário de Mc 1,14-15 é comum ao terceiro capítulo de Jonas. Mas os contactos deste passo de Marcos com o profeta poderiam alargar-se até ao livro no seu todo. Salientamos os seguintes: «a *salvação* é/vem de Deus» (Jn 2,10), «anunciar» (5 ocorrências), «arrepender-se» (3 ocorrências), e ainda uma ocorrência de «acreditar em», «ir para», «aproximar-se» e «rei»; outro aspecto relevante: tanto Jonas como Jesus iniciam o seu ministério depois de ultrapassarem vicissitudes, com risco de vida. Salientámos este ponto em «The One and the Other at the “Beginning of the Gospel of the Son”. Composition and Biblical Context of Mk 1,1-15», 102-103.

Por outro lado, nos evangelhos, Jonas é o profeta do AT que Jesus mais cita como tal pelo nome (8 vezes) e o único com quem se compara Aquele que está acima de todos os profetas. Particularmente relevante é a palavra de Jesus em Mt 12,39-41 (cf. 16,4; Lc 11,29-30.32): «Uma geração má e adúltera procura um sinal, mas sinal nenhum lhe será dado a não ser o sinal do profeta Jonas. Pois tal como Jonas esteve no ventre do cetáceo três dias e três noites, também o Filho do Homem estará no coração da terra três dias e três noites. Os homens de Nínive levantar-se-ão no julgamento com esta geração e não-de condená-la, pois se converteram à pregação de Jonas, e eis aqui algo maior do que Jonas». Para as espinhosas questões de interpretação deste *logion*, cf. J. JEREMIAS, «Ἰωνᾶς», 406-410 e, entre os comentários, W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *Matthew*, II, 355-358.

¹⁰¹⁵ Na esteira de A. FEUILLET, *Le livre de Jonas*, P. SESSOLO, *La salvezza dei popoli nel libro di Giona*, 255-257.264-265, salienta este tema e a sua incidência, quer nas parábolas lucanas sobre a misericórdia divina, quer na própria pregação paulina (cf. Rm 3,29-30; 1 Tm 2,4); não menciona, contudo, nenhum contacto com Mc 1,15. Na mesma linha, veja-se, p.e., J. WOODHOUSE, «Jesus and Jonah», 33-41. Contudo, como nota J.M. SASSON, *Jonah*, 24-26, o tema do universalismo/particularismo em Jonas está longe de gerar consenso entre os intérpretes.

¹⁰¹⁶ Entre os aspectos a valorizar a este respeito está também o do lugar de Jonas no cânone dos Doze Profetas Menores. Esse lugar, embora instável, parece ter sido consistentemente relevante, pois o livro de Jonas surge na LXX em sexto lugar (i.e., no centro do cânone), e a seguir a Malaquias, nos manuscritos de Qumran (i.e. no final

A conversão e a fé de Cornélio

A mesma conexão estreita entre *conversão e fé no evangelho* é um motivo fundamental nos Actos dos Apóstolos, em particular na narrativa sobre a primeira missão aos gentios (Act 9,32-11,18)¹⁰¹⁷. O texto em foco surge no final da autodefesa de Pedro em Jerusalém perante «os circuncisos crentes» que lhe «criticaram» (11,2) o procedimento de abertura aos gentios¹⁰¹⁸:

«Ora, quando comecei a falar, desceu sobre eles o *Espírito Santo* como também sobre nós no *início*. Recordei-me então da palavra do *Senhor*, de como [Ele] dizia: “*João batizou com água; vós, porém, sereis batizados com o Espírito Santo*”. Se pois Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós os que *acreditamos no Senhor Jesus Cristo*, quem era eu para ser capaz de impedir a *Deus*?» Ao ouvirem isto ficaram em silêncio e glorificaram a *Deus* dizendo: “Eis que *Deus* concedeu também a gentios a *conversão* que conduz à vida!”» (Act 11,15-18).

Este episódio crucial da missão de Pedro junto do gentio Cornélio é o segundo de uma secção sobre a difusão da Palavra de Deus entre os gentios, e surge imediatamente a seguir ao do chamamento de Saulo para ser “instrumento escolhido” dessa missão apostólica (9,1-31)¹⁰¹⁹. Entre os evidentes contactos com a sequência inaugural de Marcos destacamos o derradeiro segmento do discurso de João Baptista (Mc 1,7-8) e, sobretudo, os termos da exortação inaugural de Jesus na Galileia (1,15). Mas, para os nossos propósitos, a importância deste relato sobre a inauguração da missão apostólica entre gentios (romanos) decorre, também, dos numerosos paralelos com a narrativa de Jonas (LXX)¹⁰²⁰. Com efeito,

- tal como Jonas partira relutante de Jope (Jn 1,3) para levar uma mensagem divina aos gentios de Nínive, um Pedro relutante (Act 10,14.28) é enviado, também desde Jope (Act 10,23; cf. 9,36), a *pregar o evangelho* ao gentio romano Cornélio, residente em Cesareia; tanto Nínive como Cesareia representam espaços do opressor ou inimigo;

- a hesitação inicial de ambos os mensageiros só é superada a seguir à intervenção divina (Act 10,20), na qual Deus revela, mediante sinais, a Sua nova intenção; a Jonas, essa revelação sobrevém depois de três dias e três noites no ventre do grande peixe (Jn 2,1), e a Pedro a iluminação divina tem lugar depois de uma voz celeste três vezes se lhe manifestar numa visão (Act 10,16);

- a palavra do Senhor vem pela segunda vez a Jonas, ordenando-lhe que se “erga” e “vá” proferir uma mensagem divina aos gentios (Jn 3,2), a qual desencadeia a *conversão* e salvação dos Ninivitas (Jn 3,1-10); nos Actos, essa mesma palavra encontra correspondência quer na

do cânone, de modo a funcionar como epílogo da literatura profética, como que salientando o tema do arrependimento antecipado dos povos gentios, em conexão com o apelo ao arrependimento de Israel em MI 3,22-24). Para um *status quaestionis* (com bibliografia), cf. C. LICHTERT, «Un siècle de recherche à propos de Jonas», 350-353.

¹⁰¹⁷ Verifica-se nos dois primeiros discursos de Pedro em Jerusalém uma mesma articulação dos temas (Act 3,12-26).

¹⁰¹⁸ Ao longo deste episódio, o verbo *διακρίνω* é termo chave e comparece em sentidos diversos: em 10,20 o Espírito diz a Pedro que vá à casa de Cornélio «*discriminando* em relação a ninguém»; em 11,2 os cristãos circuncisos «criticam-no», i.e. fazem juízos morais *discriminatórios* a respeito do proceder de Pedro; em 11,12, na sua defesa, Pedro repete a instrução do Espírito em 10,20. Em contraposição, Deus recusa qualquer *parcialidade* (10,34). Cf. J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, 255-257; D. SECCOMBE, «The New People of God», 362.

¹⁰¹⁹ Act 9,1-14,28. Cf. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 418-537.

¹⁰²⁰ Conforme salientam Autores como, p.e., R.W. WALL, «Peter ‘Son’ of Jonah: The Conversion of Cornelius in the Context of Canon», 79-90; S. WILSON, *The Gentile and Gentile Mission in Luke-Acts*, 177.

ordem divina, que é idêntica àquela dada a Jonas («levanta-te e vai», Act 10,20), quer na pregação que culmina no baptismo de Cornélio (Act 10,47-48);

- para grande espanto de Jonas (Jn 4,1) e dos cristãos circuncisos (Act 10,45), os gentios *acreditaram* na Palavra (Jn 3,5; Act 10,43), foram perdoados e, no caso de Cornélio e sua casa, receberam todos o Espírito Santo, prometido em Jl 3,1-5 a todo o povo de Judá, e derramado sobre cristãos judeus em Jerusalém (Act 2,38);

- a *conversão* dos gentios gera uma resposta hostil: no próprio profeta judeu (Jn 4,1), nos cristãos de origem judaica (Act 11,2; cf. 10,14);

- finalmente, tanto a réplica do Senhor às críticas de Jonas (Jn 4,2-11) como a de Pedro aos circuncisos (Act 11,2; cf. 15,13-21) culminam num enigma teológico: «E não hei-de Eu compadecer-me da grande cidade de Nínive [...]?» (Jn 4,11); «se Deus, portanto, lhes concedeu o mesmo dom que a nós de *acreditarmos* no Senhor *Jesus Cristo*, quem era eu para me opor?» (Act 11,17).

A grande diferença de Pedro em relação a Jonas é evidente: ao contrário do profeta do AT, Pedro acaba por acolher «sem qualquer objecção» (Act 10,29) a nova visão de Deus. Atestam-no estas palavras com que o Apóstolo inaugura a sua pregação em casa de Cornélio: «Em verdade, percebo que Deus não faz acepção de pessoas» (10,34). No final do discurso de Pedro em Cesareia, o leitor depreende que o Espírito concedido aos gentios, personificados em Cornélio e sua casa (10,44), equivale a um “Pentecostes dos gentios” em virtude do qual a Igreja, formada por judeus e gentios, se vai desvinculando da observância da lei moisaica (cf. Act 15), sendo a isso movida pelo próprio Espírito do Senhor Jesus Cristo¹⁰²¹. Doravante, fica claro para o leitor dos Actos dos Apóstolos que, segundo o desígnio de Deus de que «todos os profetas dão testemunho», Jesus foi enviado para trazer «o perdão dos pecados» a todos os que se dispõem a acolhê-lo e a «*acreditarem* no seu nome» (10,43).

Em conclusão: na exortação inaugural de Jesus «arrependei-vos e acreditai no Evangelho» reverbera uma longa cadeia de transmissão da revelação divina às nações, que, como indica o livro de Jonas e como no-lo confirma o discurso de Pedro posterior à conversão de Cornélio, já se vislumbra nos profetas do AT, mas que só haveria de se consolidar definitivamente a partir dos primórdios da pregação apostólica, enraizada no núcleo original da pregação de Jesus na Galileia.

A morte de João, profeta perseguido, prenuncia a morte do Filho

Se tomarmos o passo na sua totalidade e buscarmos ao nível do intratexto reverberações desta articulação entre o destino de João e o caminho de Jesus (Mc 1,14) em cujo âmbito também comparecem os temas fulcrais enunciados na Sua pregação inaugural (1,15), encontramos-as em mais dois momentos decisivos: no final do ministério na Galileia (Mc 6) e, de forma velada, nos inícios do caminho para Jerusalém (9,11-13) e do sucessivo ministério na Cidade Santa (Mc 11-12).

Com efeito, no âmbito da sétima sequência do Evangelho¹⁰²² e em pleno relato da “missão dos Doze” (6,7-13.30-32), Marcos enxerta a narrativa da «entrega» de João (6,14-29)¹⁰²³,

¹⁰²¹ Cf. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 447.460.

¹⁰²² I.e., se considerarmos Mc 1,1-15 como a primeira sequência (coincidente com a secção A do evangelho), Mc 6,1-44 corresponde à sexta sequência da secção B (i.e., Mc 1,16-7,30).

¹⁰²³ J.R. EDWARDS, «Markan Sandwiches», 205-206, nota que, entre os diversos aspectos por que se distingue no evangelho de Marcos esta narrativa do martírio de João, está o de ser a única que *não é* acerca de Jesus, o que,

articulando-a narrativamente com o relato da passagem de Jesus por Nazaré e da Sua rejeição pelos Seus (6,1-6). Salientam-se as correspondências seguintes com o passo de Mc 1,14-15¹⁰²⁴:

- no espanto de Jesus «com a falta de fé [ἀπιστία]» dos seus conterrâneos (6,6) ressoa, pela negativa, um eco da exortação de Jesus «*acreditai* [πιστεύετε] no evangelho» (15e);

- tal como Jesus (1,15d), também os Doze «*anunciavam o arrependimento*» aos galileus (6,12);

- tanto a missão de Jesus e dos Doze (6,7; cf. 16,7) como a «entrega» de João (1,14a) têm lugar na província da Galileia (cf. 6,21).

O relato de Marcos salienta os três momentos que ditaram o destino violento de João:

- durante o seu ministério, João acusara Herodes, «*rei*» da *Galileia*¹⁰²⁵, de «possuir a mulher de seu irmão» Filipe (6,17-18), o que configurava um caso, não apenas de adultério, mas sobretudo de incesto, em clara ruptura com a Lei de Deus e com a Sua Aliança¹⁰²⁶;

- o consórcio pecaminoso de Herodes e Herodíade degenera em verdadeira aliança de morte quando, mesmo «sabendo» que João «era um homem justo e santo» (Mc 6,20), o «rei», a instâncias de Herodíade e de sua filha (6,24-25), manda «captur[ar] João e prend[ê-lo] no cárcere» (6,17), desse modo silenciando para sempre a «voz do que brada no deserto» (1,3);

- a voz profética de João é definitivamente silenciada num «*dia favorável* [εὐκαίρου]», o do aniversário de Herodes. «O rei – diz o texto – enviando um guarda, mandou ... trazer a cabeça de João. O guarda foi e decapitou-o na prisão; depois, trouxe a cabeça dele num prato e *deu-a* à jovem e a jovem *deu-a* à sua mãe» (6,27-28). Justamente no dia em que celebrava a sua vinda ao mundo, Herodes «dá» à morte o seu profeta. O texto sugere ainda que, nesta onda de contágio de violência de todos contra um, estavam envolvidos, além de Herodes e suas mulheres, todas as autoridades políticas «da *Galileia*» (6,21.26) – uma verdadeira aliança de cumplicidade com Herodíade¹⁰²⁷, que «lhe tinha rancor e queria dar-lhe a morte» (6,19).

Na concepção geral do Evangelho, esta unidade narrativa sobre o Baptista é uma antecipação dramática da interpretação que Jesus vai dar à morte do Precursor, a saber: o destino violento de João recapitula, em larga medida, o de Elias. Jesus refere isso mesmo, veladamente, enquanto desce do monte da Transfiguração, no final da subsequência central do Evangelho (8,27-9,13), e em resposta a uma pergunta dos discípulos: «Mas eu vos digo que Elias veio e *fizeram-lhe o que quiseram*, conforme está escrito» (Mc 9,13)¹⁰²⁸. Esta referência explícita a

dada essa relação contextual entre o destino do precursor de Jesus e a missão dos discípulos, mostra a intenção de se estabelecer uma relação entre ser missionário e ter de «ser entregue» à morte, como o precursor de Jesus.

¹⁰²⁴ Assiná-las-emos em itálico, como de costume.

¹⁰²⁵ Que Marcos propositadamente salienta Herodes a agir em relação a João na qualidade de «rei» mostra-nolo, quer o facto de este termo ser aplicado cinco vezes (Mc 6,14.22.25.26.27), quer as sete ocorrências do nome «Herodes» (6,14.16.17.18.20.21.22). Seria mais exacto o termo “tetrarca” (Mt 14,1; Lc 3,1.19; 9,7). Surge assim reforçada a plausibilidade de um contacto com Mc 1,14-15, no sentido de um contraste entre «o reino de Deus» e «uma anedota de *poder régio*», como sugere Focant, 238.

¹⁰²⁶ Em particular, Ex 20,14.17; Lv 18,16 e 20,21. Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu*, 200.

¹⁰²⁷ Focant, 240, fala de «simulacro» e de «antítese de refeição de aliança», e compara ao dom do corpo de Jesus na Última Ceia o alcance simbólico daquela refeição macabra na qual é servida «num prato» a cabeça de João. Na mesma linha, salientamos R.L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet*, 51-55 e 373-377; e R. GIRARD, «Scandal and the Dance: Salome in the Gospel of Mark», 311-324.

¹⁰²⁸ Introduzido aqui pelos discípulos, que por seu lado o ouviram aos escribas, o tema da “*necessária* vinda de Elias primeiro” (cf. Mc 9,11: δέι) traz para primeiro plano a promessa de Mt 3,23 (Elias haveria de voltar «antes do grande dia do Senhor» e traria consigo a paz e a unificação do povo; cf. Sir 48,10). Dessa promessa brotou a tradição de que Elias apareceria como *precursor* do Messias. A esta luz se compreende a questão dos discípulos: em sintonia

Elias e à Escritura confirma a necessidade de a «*entrega*» de João (1,14a), narrada no capítulo 6, ser lida à luz, não apenas das promessas de Mt 3,23 sobre o retorno de Elias, mas sobretudo do ciclo de Elias, onde é recorrente o tema da sua perseguição e sofrimento durante a sua missão profética em Israel. Assim, o destino de João, profeta perseguido em consequência do seu ministério profético junto de um governante cruel e pusilânime, que na verdade é governado pelo instinto vingativo de sua amante, evoca a figura do antigo profeta perseguido, que também não hesitara em enfrentar o rei Acab (1 Rs 21,17-24) e, sobretudo, sua mulher Jezabel (19,2)¹⁰²⁹. A figura de Herodíade, que não olha a meios para se vingar do profeta (Mc 6,17-20), reconduz-se na realidade dos factos à da implacável Jezabel, que «matou os profetas do Senhor» (1 Rs 18,4.13) e que jurara dar a Elias o mesmo destino (19,2). Figuras complementares, portanto, as destas mulheres de reis: ambas actuam no reino do Norte de Israel; o juramento que Jezabel não foi capaz de consumir em Elias é levado a cabo por Herodíade, ao urdir a morte de João Baptista, o novo Elias¹⁰³⁰.

O tema do destino violento de João Baptista e a sua íntima articulação com a missão de Jesus em Israel reaparece, pela última vez no Evangelho e novamente de forma velada, na parábola dos vinhateiros (Mc 12,1-12). O contexto é o do *início do ministério de Jesus* em Jerusalém, onde Ele entrara triunfalmente como *Rei* messiânico (cf. 11,1-10), o que já indica paralelismo com Mc 1,14-15. Este paralelismo com o início do ministério de Jesus na Galileia transparece mais claramente se considerarmos dois outros elementos, como são, uma vez mais, a referência a *João* e à *fé*:

- na controvérsia sobre a natureza da Sua «autoridade»¹⁰³¹, Jesus responde aos «sumos-sacerdotes, escribas e anciãos»: «o baptismo de *João* era do Céu, ou dos homens?», 11,30). Devolvendo-lhes a pergunta, Jesus obriga as autoridades a tomarem partido em relação quer à natureza do ministério do Precursor, quer, implicitamente, à natureza do Seu próprio ministério – algo que eles recusam fazer, pois respondem-lhe: «Não sabemos» (11,33);

- ironicamente, apesar deste seu agnosticismo táctico, as próprias autoridades realçam a importância da *fé*: «Se dissermos “do Céu”, dirá: “Então, porque não *acreditastes?*”» (11,31). A ironia está no facto de serem as maiores autoridades religiosas de Israel a não *acreditarem* como proveniente de Deus a mensagem de João, cuja reputação como piedoso e «verdadeiro

com a doutrina dos escribas, dão a entender que Elias não tinha ainda vindo; no entanto, eles tinham acabado de ver Elias aparecer-lhes com Moisés na Transfiguração (9,4). Tratar-se-ia de um Elias apenas celestial? Nesta incompreensão dos discípulos está em causa o significado profundo da identidade de Jesus: a questão incide, no fundo, sobre a “necessidade” do sofrimento do Filho do Homem *antes* da Sua ressurreição (8,31). Acolhemos aqui, em particular, a recente proposta interpretativa de C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 204-220.

¹⁰²⁹ Acab é acusado por Elias de «ter abandonado os preceitos do Senhor» (1 Rs 18,18), e de cumplicidade no «homicídio» de Nabot e do crime de lhe roubar a sua vinha (21,19). No final, contudo, Acab arrependeu-se e foi perdoado (21,27-29).

¹⁰³⁰ Cf. W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, 1968, 13; Schweizer, 143; Ernst, I, 291; Pesch, I, 528; C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 214-215; A.J.R. MUTHIAH, *Jesus – Giver of Life*, 228-229. Por seu lado, Hooker, 161; C. PAGLIARA, *La figura di Elia*, 220; Marcus, I, 402, consideram que Herodíade e Herodes são antitipo de Ester e do rei Assuero (Est 5,3.7; 7,2), que salvam o povo judeu «votado ao extermínio, à morte e ao aniquilamento» (7,4), ao passo que João Baptista é antitipo de Haman, o perseguidor dos judeus que morre «suspenso» (7,10).

¹⁰³¹ No contexto, trata-se da autoridade de entrar no Templo para dali expulsar comerciantes e ladrões (cf. Mc 11,15-17). Marcus, II, 798, nota o esforço editorial de Marcos em realçar a autoridade de Jesus como juiz mediante duas parábolas de julgamento (11,12-14, sobre a figueira estéril; 12,1-12, sobre a vinha).

profeta» (11,32) era unanimemente reconhecida, tendo inclusivamente sido selada pela sua morte de mártir¹⁰³².

A controvérsia culmina na parábola de Mc 12,1-12 (cf. Is 5), em que Jesus, além de desmascarar as intenções homicidas das autoridades de Israel (cf. 11,18) profetiza também a sua destruição, quando «o senhor da vinha» vier com poder para os julgar (12,9). Para os nossos propósitos, importa apenas salientar, na parábola, os contactos com o início do Evangelho (Mc 1,1-15):

- ao sobrevir a *época* da colheita (12,2), o *senhor* da vinha *envia*, um após outro, os seus servos a cobrarem a parte que lhe tocava (12,2-5);

- o destino de todos os servos é serem maltratados pelos vinhateiros; numa provável alusão à decapitação de João, a um dos servos «atingiram na cabeça e ultrajaram» (12,4);

- «por último», o *senhor* da vinha *envia* um *filho amado* (12,6), que os vinhateiros reconheceram ser «o herdeiro» (12,7) e a quem, por isso mesmo «mataram e lançaram fora da vinha» (12,8).

Nestas referências ao «senhor» que «envia» na «época» da colheita os «servos» e o «filho amado», vemos Jesus a reler, à luz do cântico da vinha (Is 5)¹⁰³³, a Sua divina missão escatológica, unindo-a indissociavelmente à missão e ao destino de sofrimento e morte que, como ilustra a morte de João às mãos de Herodes, os profetas do Senhor sistematicamente encontraram, ao longo da história de Israel, junto do seu povo e dos seus chefes¹⁰³⁴. Deste modo, a caracterização do Precursor e a de Jesus, que culminará no relato da Paixão, sublinham um vínculo inexorável entre *proclamação do evangelho* e *entrega* à perseguição e à morte¹⁰³⁵. Nos Seus ensinamentos aos discípulos, esse paralelismo será estendido pelo próprio Jesus aos Seus discípulos: também eles hão-de «*proclamar o evangelho* a todas as nações» e em seguida serão «*entregues*» aos tribunais e «*entregues*» à morte pelos seus próprios irmãos (Mc 13,10-12).

¹⁰³² Cf. Marcus, II, 800.

¹⁰³³ Reconhecendo a intertextualidade com Is 5, como a generalidade dos Autores, S.P. AHEARNE-KROLL, *The Psalms of Lament in Mark's Passion*, 156-161, nota com pertinência a conotação também “davidica” da referência ao «filho amado» na parábola e ao Sl 118 (cf. Sl 2; 89 e 2 Sm 7 sobre David como rei e filho de Deus).

¹⁰³⁴ Os comentários ilustram este tema com textos como 1 Rs 18,4.13; 19,10; 2 Cr 16,10; 24,21; Jr 3,20; 20,2. A perseguição dos profetas é frequentemente referida, também, no NT: 1 Ts 2,15; Mt 5,12 = Lc 6,23, Mt 23,31.34.37; Lc 11,47-49; 13,33-34; Act 7,52) Cf., por todos, O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*.

¹⁰³⁵ Cf. Donahue – Harrington, 70.

4. INTERPRETAÇÃO

Retorno de Jesus à Galileia, chegada do Reino de Deus para todos

Superada a provação do deserto, Jesus regressa à Galileia para doravante prosseguir caminho junto do Seu povo, sob a guia do Espírito Santo e no horizonte mais vasto – literalmente ex-cêntrico – da Galileia inteira. Primeira destinatária do ministério de Jesus, a “Galileia” acumula agora um significado simultaneamente particular e universal. Ao mesmo tempo que indica o retorno de Jesus à província de onde partira ao encontro de João (1,9), o evangelista mostra que a Sua grande missão tem a “Galileia dos gentios” como ponto de partida¹⁰³⁶. Longe de apenas sugerir um regresso ao regaço doméstico, que de resto se vai mostrar escandalizado (6,3) e mesmo adverso em relação a Jesus (3,21), o evangelista salienta desde o início que Ele vem para a Galileia semipagã ao encontro de *todos*, não judeus incluídos¹⁰³⁷.

De acordo com o imperscrutável plano da bondade de Deus, há para tudo na história humana um tempo determinado, e com a irrupção da pessoa e do querigma de Jesus na Galileia arranca no coração dessa mesma história o acontecimento decisivo, possibilitado pela consumada rotura dos Céus (1,10). Esse acontecimento, vislumbrado pelos profetas, é o do início da era escatológica, era da plenitude do dom divino presente no messias Jesus, o tempo por excelência “para dar à luz” e “para morrer”¹⁰³⁸. Desde esta primeira hora em que, abrindo a boca para proclamar o evangelho de Deus, Jesus “rasga” publicamente o “véu” do Seu silêncio, até à hora derradeira em que, estando já tudo dito, irá lançar um forte grito e expirar, rasgando-se então o véu do templo (15,36) e *ipso facto* o muro da separação entre o culto judaico e o gentio (15,38-39), é o mesmo sopro divino sobre Ele derramado desde os Céus rasgados a inspirar-Lhe a palavra destinada a ser proclamada “em toda a parte” e “a toda a criatura” (16,15.20). Porque nEle habita o próprio Espírito de Deus, «Jesus é Evangelho, desde o início (1,1)»¹⁰³⁹; isto é, em Jesus e no Seu Evangelho o mensageiro confunde-se com o querigma e, muito mais do que serem um conteúdo, o mensageiro e a Sua mensagem assumem uma dimensão histórico-salvífica decisiva para cada israelita e a humanidade inteira.

Toda a densidade do acontecimento escatológico se concentra nas palavras com que o Jesus de Marcos lança à terra, qual minúscula semente de mostarda, o mais curto de todos os Seus discursos: “... chegou o Reino de Deus...”. O mesmo é dizer, nos termos do profeta: *o teu Deus reina* (Is 52,7)! É uma declaração que, ressoando em contexto pós-baptismal, deixa subentender o esperado e tipicamente messiânico grito de vitória, anunciando a subjugação das potências do Mal (1,13; 3,27). Mas o teor deste anúncio inaugural é sobretudo positivo. Realidade dinâmica, iniciada no passado e cujos efeitos se expandem no presente modificando-o radicalmente, o reinado escatológico de Deus é instaurado, como nas origens (de Israel, do

¹⁰³⁶ ... e também como *ponto de chegada*, quer quando Ele se desloca a cidades estrangeiras, quer no recomeço da missão universal a seguir à morte e ressurreição (16,7).

¹⁰³⁷ Na esteira de Lagrange, Standaert I, 134, observa que «Ele veio pregando, e não para ali pregar. A pregação não está reservada para a Galileia». A melhor ilustração deste ponto é o paralelo lucano, que assinala o início da missão com a passagem por Nazaré (Lc 4,16). Por sua vez, a releitura de Mateus parece explicitar o que está implícito em Mc 1,14: «E deixando Nazaré de parte, foi estabelecer-se em Cafarnaum» (Mt 4,13). No seu estudo, intitulado «L’universalismo nei Sinottici», M. Grilli não considera o passo de Mc 1,14-15 (cf. p. 299-301).

¹⁰³⁸ Ecl 3,2. Cf. Mc 10,52; 15,37.

¹⁰³⁹ Standaert I, 134. O mesmo Espírito há-de inspirar o testemunho que os discípulos perseguidos darão em favor do evangelho (Mc 13,11).

mundo), na Palavra de Jesus e pela força divina dessa Palavra, através da qual o Senhor revela a Sua soberania sobre toda a história¹⁰⁴⁰. Palavra eficaz, que estabelece no seio dos que a escutam uma relação interpessoal de intimidade e partilha (cf. 3,14.34-35). Mistério indizível, esta nova proximidade de Deus e do Seu Reino é difícil de compreender, difícil de comunicar. Sem lhe diminuir o mistério, mas antes tornando-A tangível na vida concreta do seu auditório, Jesus comunica a proximidade da divina Presença servindo-se desde logo do código bíblico, onde sobressai a metáfora-raiz “Deus é Rei”¹⁰⁴¹. E que é um Rei senão alguém especialmente constituído para exercer o poder sobre um território e aí servir um povo? Ora, da terra e do povo de Israel é Senhor único o próprio Deus Altíssimo criador do universo. A proclamação do Reino adquirirá, entretanto, significados específicos consoante as circunstâncias em que Jesus se vai mover¹⁰⁴².

O teu Deus reina! Apesar de, neste estádio inaugural da missão de Jesus, a narrativa se centrar no acto de tomar a palavra por parte do arauto, e não na sua recepção, descortinamos um primeiro nível de significado da pregação do Reino no facto de ser a Galileia a primeira região destinatária do “evangelho”¹⁰⁴³. Trata-se, na verdade, do primeiro território que conhecera a deportação e que perdera (com a prisão do seu último rei, Oseias, pelos assírios) uma soberania que nunca mais viria a recuperar. A Galileia é também essa encruzilhada de povos e culturas que a profecia messiânica designa de “Galileia das nações”; a entidade geopolítica em que Jesus anuncia o Reino é, enfim, o povo concreto dos súbditos de Herodes. A esse povo “errante, oprimido” e que “amaldiçoava o seu rei e o seu Deus” (Is 8,21), povo multissecularmente humilhado pela divisão territorial, deportação, exílio e ocupação estrangeira, chega primeiro a “gloriosa” notícia (Is 8,23) de que está iminente o cumprimento cabal do êxodo. O final do cativo manifesta-se primeiro nessa porção da terra prometida, e num plano radical, mas nem por isso menos tangível e decisivo: mais do que libertação política da potência imperial do momento, em Jesus, novo Josué, aproxima-se a (re)conquista de território àquele poder que corrói o povo da Aliança e a descendência de Adão desde a origem, o poder de Satanás¹⁰⁴⁴. Mesmo que os próprios conterrâneos não venham a reconhecer na

¹⁰⁴⁰ Valorizando de modo particular o contexto marcano, procuramos deste modo tomar aqui posição sobre a vigorosa discussão acerca da dupla qualificação temporal do verbo, que poderá vincar, ora o “cumprimento” do Reino (C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, 36 s.), ora a sua “chegada” (W.G. KÜMMEL, *Promise and Fulfillment*, 19-36). A referida discussão parece actualmente encerrada, e um dos argumentos pode ser o que recentemente propugnaram Donahue-Harrington 71, quando sustentaram que a tensão entre as dimensões presente e futura do Reino decorre, em boa medida, do modo como se verte o verbo “chegar/aproximar-se”.

¹⁰⁴¹ Discutindo acerca do poder evocativo e intersignificante das metáforas, P. RICOEUR, *Interpretation Theory*, 64, observa, com pertinência para a metáfora “reino de Deus” e a correspondente expressão metafórica “Deus é Rei”: «no seio da tradição hebraica, diz-se de Deus que Ele é Rei, Pai, Marido, Senhor, Pastor, e Juiz, sendo também Rocha, Fortaleza, Redentor, e Servo sofredor. A rede gera o que podemos chamar metáforas-raízes [*root metaphors*], metáforas que, por um lado, têm o poder de reunir as metáforas parciais solicitadas aos diversos campos da nossa experiência e, desse modo, de lhes assegurar uma espécie de equilíbrio. Por outro lado, elas têm a capacidade de gerar uma diversidade conceptual, isto é, um número ilimitado de possíveis interpretações no plano conceptual. As metáforas-raízes juntam e espalham». Para o Autor francês, a metáfora evangélica “reino de Deus” configura claramente uma metáfora-raiz, uma expressão-limite susceptível de intensificar no discurso religioso de Jesus o efeito religioso do processo metafórico, ao ponto de fazê-lo convergir para um ponto extremo: “o ponto de encontro com o infinito” (cf. «Biblical Hermeneutics», 119 s.).

¹⁰⁴² Parafraseamos aqui a conhecida observação, de J. Wellhausen (citada em Standaert I, 138) de que “Ele ensinava consoante as circunstâncias”.

¹⁰⁴³ Cf. Focant, 78.

¹⁰⁴⁴ Cf. Marcus, 173-174.

pregação e nos milagres de Jesus uma inegável manifestação do Reino libertador (Mc 6,3), os “espíritos malignos” não deixarão imediatamente de advertir, com apurada intuição cristológica e evidente alvoroço, a presença do Messias portador do Espírito Santo regenerador: «Vieste para nos arruinar? Sei quem tu és: o Santo de Deus» (1,24)¹⁰⁴⁵. O próprio “rei” Herodes, vendo-se indirectamente confrontado com Jesus (6,14), irá estremecer com a ideia de Jesus personificar um poder maior, o da vida que renasce; para Herodes, com efeito, o acontecimento-Jesus era prova de que tinha “ressuscitado” João Baptista (6,16), o “homem justo e santo” a quem ele “temia” (6,20). Numa palavra, a ressonância concreta da pregação do reino de Deus na Galileia inclui, de um lado o nexos íntimo entre a chegada do domínio soberano de Deus e o Seu messias, e de outro uma relação antitética entre esse Seu domínio e o domínio hostil das potências do caos personificado em Satanás e na sua concretização no rei terreno. Mais do que uma recuperação da terra conquistada sob Josué ou do território unificado sob David-Salomão, o anúncio do reino por Jesus revela, de modo particular, conforme vamos ver a seguir, o cumprimento das promessas escatológicas de um culto universal ao Deus único.

O teu Deus reina! A pregação do Reino por Jesus e a sua conotação de cumprimento pleno das promessas de um novo êxodo escatológico que lhe é inerente causa também um impacto muito particular no quadro histórico-teológico de Judá e Jerusalém. É o próprio evangelista a vincar, com a citação inaugural do profeta do novo êxodo (Mc 1,2-3), uma conexão decisiva entre a chegada do reino de Deus – no evangelho e na pessoa do Messias Jesus – e o cumprimento do novo êxodo enquanto “auto-revelação” do poder régio do Senhor da Aliança¹⁰⁴⁶. Clarificando o sentido em que o poder do Senhor em favor do Seu povo deve ser entendido, a evocação conjunta em Mc 1,15 da quarta Lamentação e dos profetas Jeremias e Deutero-Isaías indica que este poder soberano do Senhor sobre o Seu povo coincide com a Sua infinita “compaixão segundo a imensidade do Seu amor” (Lm 3,32 LXX). O leitor é assim levado a inferir uma exemplaridade dos acontecimentos salvíficos do passado (êxodo e exílio) para o novo contexto judaico em que ressoa a proclamação do Reino. Por outras palavras: se *outrora* aos exilados na Babilónia se manifestou, como no êxodo, o amor compassivo do Senhor, quer na revelação de que “*terminou*” o castigo pelos seus pecados e a sua longa “servidão” (Is 40,1), quer no efectivo retorno do povo a Judá e a Jerusalém, quanto mais *agora* que se iniciou o fim dos tempos vai revelar-se essa ternura divina através do novo “arauto de boas novas”, o “rei-pastor” cujo nome diz “salvação de Deus” e anuncia a Sião “o teu Deus reina” para sempre (Is 52,7)! Contudo, o evangelho vai mostrar que a libertação operada pelo messias-rei revela dimensões inesperadas do poder soberano do Senhor. Com efeito, se é certo que, ao longo do caminho que culminará em Jerusalém, o messias Jesus vai levar o reino de Deus aos domínios do Adversário, resgatando do seu poder muitos doentes e endemoninhados, e se é certo também que parecia chegado o clímax do novo êxodo no momento da Sua “chegada” a Jerusalém em que Jesus é aclamado como “o que vem em nome do Senhor” (Mc 11,10), i.e. como representante régio (davídico) do próprio Senhor de Israel e com plena autoridade para agir em Seu nome junto de todo o povo ali reunido¹⁰⁴⁷, incluídas as autoridades, não menos certo é que será a cruz a manifestar a Sião a vitória messiânica de Jesus, filho e

¹⁰⁴⁵ Sem considerar a importância de Mc 1,13, John. C. IWE, *Jesus in the Synagogue of Capernaum*, esp. 252-272 e 317-324, discute a importância «típica, paradigmática e programática» (p. 271) deste passo (1,21-28) para o evangelho na sua totalidade, pondo em especial evidência a actividade exorcística.

¹⁰⁴⁶ Cf. Watts, 102; J. MARCUS, *The Way of the Lord*, 20.66.

¹⁰⁴⁷ Cf. Watts, 307; Gundry, 631.

servo. Não tendo sido acolhida em Sião a autoridade do “último enviado” de uma série de “servos” enviados pelo Senhor da vinha (12,6), será ironicamente o centurião romano, i.e. um dos “outros” a quem o Senhor prometera “dar a vinha” (12,9), a reconhecer rosto de “filho de Deus” à figura de Jesus parodiado no alto da cruz como “messias, rei de Israel” (15,32). “Naquele dia” central da liturgia judaica, é com esta entronização do messias crucificado, com esta rotura do muro que separava Israel das nações e com o reconhecimento pelo membro do inimigo de Israel de que o Senhor é “rei sobre toda a terra” e “único” o Seu nome (Zc 14,9) que se cumpre em Jerusalém o clímax do novo êxodo escatológico antevisto pelos profetas. Com razão, M. Grilli vislumbra nesta vitória da cruz o universalismo do reino: «O corpo do Cristo morto e ressuscitado torna-se, para [o evangelista], o templo vivo, não feito por mão humana, onde Deus pode ser adorado por quem professar que o Crucificado é o Messias, Filho de Deus»¹⁰⁴⁸.

O teu Deus reina...! A salvação de Deus, único e verdadeiro rei de Israel, está aí para o Seu povo, na pessoa e no nome de Jesus de Nazaré, ungido de Deus, nova Arca onde o Senhor habita e exerce a sua *basileia* sobre a história. Os que O escutarem e seguirem receberão o dom do reino (Mc 4,11) – realidade *já* presente, conforme ilustram as parábolas e os milagres de Jesus, mas só consumável no futuro retorno do Filho do Homem¹⁰⁴⁹ – e poderão vê-lo chegar com poder (9,1; 11,10) e nele entrar (9,47), se o acolherem, não com a presunção dos ricos (10,24), mas com a receptividade típica dos pequeninos (10,14). Conforme bem sintetiza Schnackenburg, na pregação de Jesus «[t]udo se relaciona com a mensagem da *Basileia* e [tudo] é referido à Sua pessoa»¹⁰⁵⁰. Enquanto metáfora-raiz de todo o evangelho, o reino e o anúncio do seu início em e por Jesus é o modo de Jesus (Se) dizer “Deus conosco”, com idêntica eficácia performativa que a da palavra divina no primeiro dia, quando Deus disse “Faça-se a luz” e a luz foi feita (Gn 1,3), e quando mercê da Sua mão poderosa contra o Egipto levou Moisés e os filhos de Israel a cantarem “O Senhor *reinará* eternamente”.

O apelo incondicional à conversão e à fé

Apresentando-se ao povo como *o* arauto do reino de Deus, Jesus de Nazaré não é mais um pregador apocalíptico da revolta contra o poder reinante, como os que pululavam na Palestina do século I¹⁰⁵¹. Comprova-o a subsequente exortação «convertei-vos e acreditai no evangelho», cuja ressonância drástica evidente, longe de supor qualquer desígnio nacionalista, de tipo zelota ou de outro tipo, decorre antes da realidade histórica última e definitiva que é a nova era da Presença divina, iniciada com a rotura dos Céus e destinada a consumir-se em Jesus e pela mediação dEle. A referida exortação requer assim do auditório de Jesus aquela “consciência escatológica”¹⁰⁵² que encontramos tipificada, quer nos ninivitas quando se viram confrontados com a urgência de escolher entre ignorar o profeta estrangeiro ou *acreditar* na sua mensagem drástica de destruição e *converterem-se* do seu grande pecado, quer por Pedro perante o romano Cornélio e sua família. Em última análise, transparece nesta dupla exortação inaugural do

¹⁰⁴⁸ «L’universalismo nei Sinottici», 301.

¹⁰⁴⁹ Cf. Mc 8,38-9,2; 13,24-27; 14,62.

¹⁰⁵⁰ *Signoria e Regno*, 76-77.

¹⁰⁵¹ Sobre este ponto, M. HENGEL, *The Zealots*, 379, conclui de forma lapidar: «a proclamação de Jesus e da Igreja cristã dos primórdios constitui a verdadeira superação da tentativa zelota de trazer o Reino de Deus à terra pela violência».

¹⁰⁵² Standaert I, 136.

ministério de Jesus a voz do filho de Deus e Messias-Noivo a convocar, mediante a linguagem tradicionalmente associada ao cumprimento da Aliança, judeus e pagãos para a grande festa do Seu banquete nupcial (cf. Mc 2,19)¹⁰⁵³.

O primeiro imperativo, que os discípulos irão retomar por ordem de Jesus (6,12), acolhe de João a pregação da “conversão” mas, nesta fase inicial do ministério, sem condicionar o perdão dos pecados à recepção do batismo¹⁰⁵⁴. A *nuance* tradicional da exortação à conversão – i.e. o apelo a “voltar” ao caminho da relação inicial de aliança, após um desvio culposo para o pecado –, na medida em que brota agora da boca do portador do Espírito Santo, inclui de algum modo o dom de “recuperar” a comunhão original com o Espírito criador perdida em Adão, uma comunhão que permitirá aos membros do novo Israel escolher a vida e renunciar à morte. Sendo consequência prática e urgente da proximidade do reino, este processo de “recuperação” da relação original recebe do contexto evangélico um cunho particular. Jesus não prescreve ao Seu auditório que se “convertam” em virtude de alguma ameaça de castigo; Ele exorta na perspectiva de uma situação definitiva de salvação¹⁰⁵⁵. Conforme ilustrará o convívio de Jesus com os pecadores (2,15-17) e a Sua declaração de uma amnistia de “todos os pecados” menos um (3,28), o tom do Seu apelo é incondicional e implica, como pressuposto para uma transformação moral, uma conversão de espírito, i.e. «uma conversão relativamente à ideia que se tem de Deus e do seu enviado messiânico; conversão também em relação à ideia que se tem da atitude de Deus para com os pecadores; conversão, enfim, em relação ao caminho que conduz a Deus: as obras da Lei ou a fé»¹⁰⁵⁶. A mover à conversão está, portanto, a iniciativa gratuita de clemência e perdão da parte de Deus, que assim revela a Sua própria capacidade de também Ele se “arrepender” das Suas ameaças de julgamento e punição sobre os pecadores. À luz dos exemplos dos ninivitas e de Cornélio, não há limites de ordem racial ou mesmo moral para o perdão que Jesus vem oferecer a quem se converter ao Evangelho. Porque Deus não faz acepção entre judeu e gentio, até os piores inimigos da honra de Deus e do Seu povo podem recuperar a forma divina com que foram criados em Adão.

O apelo incondicional à conversão desemboca, sem solução de continuidade, no apelo a “acreditar no Evangelho”. Também aqui o Messias Jesus ocupa lugar central. Desde logo em relação ao Seu auditório, a quem foi comunicada a informação decisiva para reconhecer nEle uma autoridade única enquanto messias e filho de Deus, *Kyrios* e “mais forte”, mediador do Espírito Santo e amado em quem o Céu se compraz, vencedor do Satanás e arauto do reino de Deus. Equipado com esse conhecimento, o auditório do evangelho sabe que, em virtude de o evangelho ter o cunho do Espírito que habita Jesus, e em virtude da provação extrema a que foi submetido junto do Adversário, a resposta da fé consiste antes de mais no abandono *confiante* Àquele que, além de se manifestar poderoso em obras e palavras, é por Si mesmo *credível* (Hb 10,23)¹⁰⁵⁷. “Acreditar” implica, portanto, e desde logo, acreditar no messias Jesus,

¹⁰⁵³ Para uma análise da exortação de Mc 1,15 em contexto sinóptico, cf. Standaert I, 138-139.

¹⁰⁵⁴ Só em Mc 16,16, i.e. no contexto pós-pascal da missão cristã, é que Jesus condiciona o dom da Sua salvação à recepção do batismo.

¹⁰⁵⁵ Cf. Légasse, 105.

¹⁰⁵⁶ Lamarche, 63.

¹⁰⁵⁷ A noção de que Jesus é “credível” (*reliable*) enquanto personagem central caracterizada como tal pela narrativa evangélica no seu todo, é particularmente salientada por D. RHOADS – J. DEWEY – D. MICHIE, *Mark as Story*, 44; e por Chr. D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, 35.43.

arauto do «evangelho de Deus»¹⁰⁵⁸. O objecto da fé que Ele próprio realça é, entretanto, «o evangelho», i.e. todo o evangelho, aqui já presente de forma embrionária. À luz das próprias palavras de Jesus, «acreditar no evangelho» implica – conforme ilustra a cura do paralítico (2,5), da hemorroíssa impedida de gerar vida (5,34) e o cego de Jericó (10,52) – entrar em relação “física” com Ele e envolve a “fé” no Seu poder de curar e “salvar” (Mc 16,15-16). Nas instruções aos discípulos, Jesus mostra que a “fé” implica o contrário do medo, o qual lhes obscurece a verdade acerca de Jesus e lhes endurece os corações¹⁰⁵⁹. A fé implica, ainda, acreditar que Ele está connosco na barca fustigada pela tempestade e pelas ondas (4,40). Sendo um acto difícil no contexto da “geração incrédula” que exige o milagre (9,19; 15,32), a fé é possível pela oração (11,24), graças à mediação de Jesus (9,24); de tal modo que a quem acredita em Deus tudo é possível (11,24). “Acreditar” e, sobretudo, acreditar na boa nova da ressurreição (16,11.13), requer assim a atitude dos pequeninos (9,42). A esta luz, que é apenas a luz dimanada da *didachê* de Jesus acerca da fé, acreditar no evangelho significa, em síntese, ver na pequenez da semente, que é a Palavra de Jesus lançada à terra, o seu poder performativo de, morrendo, crescer e gerar fruto em abundância (4,20). Encontramos assim uma “cristologia implícita” no apelo climáctico a “acreditar no evangelho”, o qual, na feliz observação de Chr. Marshall, constitui «a primeira indicação do modo como os leitores hão-de aquilatar as diferentes reacções [...] ao impacto do reino»¹⁰⁶⁰. A cada episódio evangélico em que Jesus dirige o Seu *kerygma* e *didachê* a uma audiência, subjaz assim uma exortação à fé, que implica a *todos*, desde os discípulos e as multidões até ao auditório hodierno. E, tal como vimos em relação ao primeiro apelo, também este apelo culminante é urgente e incondicional.

Converter-se e acreditar no evangelho de Deus comunga com o próprio reino de Deus a sua dimensão dinâmica, de caminho que conduz ao ideal central deste evangelho: o ideal de pensar como Deus e não como os homens (8,33) e, a essa luz, estabelecer uma nova relação com Deus e os irmãos baseada “primeiro” no “perdão”¹⁰⁶¹. O caminho aberto para Deus pelo Evangelho deixa assim de passar pelo cumprimento das numerosas condições impostas pela Antiga Aliança, para se resumir à resposta típica ao Senhor da Aliança: conversão e fé no evangelho do Filho. Culminando na cruz como revelação do amor exorbitante do filho, o Seu evangelho anuncia a *todos*, judeus ou gentios, o perdão incondicional dos seus pecados e a salvação eterna¹⁰⁶².

João e Jesus: destino de profetas

Um acontecimento maior assinala o início do ministério escatológico de Jesus, o início do Seu caminho ao encontro do povo e o início histórico do próprio anúncio do “evangelho de Deus”. Esse acontecimento é o final violento do ministério de João Baptista, que todos consideravam «verdadeiro profeta» (Mc 11,32). Longe de pretender meramente indicar o eclipse do Precursor como ocasião ou motivo para um regresso táctico de Jesus ao regaço da Sua terra, o evangelista sublinha que o ministério de Jesus amanhece na história ensombrado pelo facto brutal do desaparecimento do enviado do Senhor (1,2) que surgira nas vestes de

¹⁰⁵⁸ Unidade entre a pregação de Jesus e a da Igreja, embora não identidade. Cf. Chr. D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, 44.

¹⁰⁵⁹ Ilustrado por Pedro, em 8,32. Cf. R. HAMERTON-KELLY, *The Gospel and the Sacred*, 63.

¹⁰⁶⁰ Chr. D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, 35-36.

¹⁰⁶¹ «Quando vos levantais para orar, se tiverdes alguma coisa contra alguém, perdoai-lhe primeiro» (Mc 11,25).

¹⁰⁶² Cf. Act 10,43.

Elias perseguido (9,13), encarcerado e decapitado por ordem de Herodes e Herodíade, figuras “régias” à maneira de Acab e Jezabel ao mesmo tempo que figuras “régias” da Galileia de Jesus. O tempo de Jesus *sem* João, tempo da *boa notícia* do reino de Deus, alvorece assim sob o signo da *má notícia* acerca do Precursor, criando um *suspense* que, já desde o início do evangelho, deixa o auditório em estado de alerta relativamente ao próprio destino de Jesus¹⁰⁶³. O messias Jesus já deixa entrever que não vai trilhar um caminho messiânico com outras “armas” e poderes que não sejam as do Deus criador: a Sua Palavra “viva”, “cheia de força” e mais “penetrante” do que espadas de dois gumes (Hb 4,12). Tendo atravessado o Jordão e entrado na terra, Jesus vai trilhar um caminho que, sendo certamente o dos verdadeiros profetas de Israel, não será contudo o caminho de Josué, Seu homónimo e primeiro profeta a servir Israel na terra prometida. O caminho de Jesus será antes o de levar até ao fim o caminho deixado em aberto por João, “último” enviado antes do messias-noivo, que baptizou Jesus e acabou “entregue” à morte, sacrificado como cordeiro inocente às mãos das autoridades *da Galileia* e em plena época de propagação do evangelho por toda a Galileia. Como compreender então este horizonte tão sobrecarregado do início do evangelho, um horizonte caracterizado de forma inexorável pelo serviço do reino, mas que paradoxalmente parece pôr em causa o sentido tão optimístico do primeiríssimo anúncio de Jesus *na Galileia* acerca da superação de um tempo marcado pelo Mal?

A resposta, esboçada no início do evangelho, vai ser aprofundada posteriormente pelo evangelista e pelo próprio Jesus. O início do evangelho apresenta João ao serviço de “todos” como profeta do deserto, espaço de refúgio do profeta Elias e, simultaneamente, lugar do bode expiatório (Lv 16,10). João Baptista, vestindo-se literalmente à maneira do antigo profeta de Israel e renunciando a todo o alimento que não fosse ritualmente puro, transporta *ab initio* as marcas identificativas da potencial vítima pelos pecados do seu povo¹⁰⁶⁴. Além disso, surgindo com a missão de “construir o caminho” (1,2) para Aquele que será divinamente identificado com o Servo incompreendido, resistido e rejeitado (1,11), João consumará essa preparação ao “ser entregue” à maneira do bode expiatório / servo inocente. “Entregue” à morte em consequência de um contágio de violência de todos-contra-um, João desvenda perante “todos” – i.e. os poderosos presentes no banquete macabro de Herodes – a violência radical em que se funda todo o poder (político e religioso) que não seja para “servir” (cf. 10,45; Is 53). Na rejeição e morte em que o próprio Baptista e Precursor “foi baptizado”, abre-se para Jesus o caminho de Servo que dá a vida “em resgate pela multidão” (10,45).

Nesta mesma linha, os dois relatos evangélicos que mostram o como e o porquê de João “ter sido entregue” deixam subentender que, sob a acção violenta de autoridades políticas ou religiosas e sob o destino mortal dos enviados de Deus, é possível sondar um desígnio divino de amor que atravessa, quer a tradição da morte violenta dos profetas de Israel, quer também a própria propensão ancestral à morte do filho amado. À luz do primeiro desses relatos (6,17-29), em João “entregue” à morte pelo novo Acab e a nova Jezabel, consuma-se a morte do profeta Elias. Esta interpretação eliânica da morte de João é corroborada pelo testemunho do próprio Jesus (12,1-12). A violência com que é “entregue” aquele a quem “todos consideravam verdadeiro profeta” (11,32) é reconduzida, na linguagem da parábola dos vinhateiros homicidas, ao misterioso desígnio amoroso do Senhor da vinha, i.e. às Escrituras. Do mesmo

¹⁰⁶³ Cf. Focant, 77.

¹⁰⁶⁴ Cf. R. HAMERTON-KELLY, *The Gospel and the Sacred*, 70-71.

modo que a missão do Precursor e a de Jesus se reconduzem à autoridade do próprio Deus que envia (cf. 1,2), também os seus destinos se interligam necessariamente. É o próprio Jesus a declarar: João é o Elias escatológico que “veio primeiro” e ao qual “fizeram o que quiseram conforme está escrito *acerca dele*”; e – acrescenta Jesus, nas vestes de Filho do Homem – este destino de profeta e mártir que coube a João, mostra a *exigência* de *também* o Filho do Homem “padecer muito e ser desprezado” (9,11-13) e “receber o baptismo com que Eu sou baptizado” (10,38-39)¹⁰⁶⁵. Aparecendo Jesus como o “último” (12,6) dos “servos” enviados pelo Senhor da vinha, e não Lhe sendo reconhecida pelos vinhateiros a prerrogativa do “filho amado” com autoridade máxima enquanto “enviado” e “herdeiro” pelo Senhor (12,6-7), culmina no Seu destino de morte e “expulsão” da vinha a longa história de perseguição dos profetas do Senhor. É pois nas vestes de “último” profeta e servo, cuja autoridade assenta unicamente na missão recebida de Deus e no poder criador da Palavra proferida em Seu nome, que o Messias-Noivo se apresenta perante a Noiva-Israel, convidando a uma regeneração radical desde o coração. Apresentando-Se, pois, nas vestes de profeta e servo obediente que veio «para se cumprirem as Escrituras» (Mc 14,49) que Lhe davam a conhecer a vontade do Pai¹⁰⁶⁶, impende sobre Ele o destino de perseguição dos profetas que, antes dEle, apelavam à conversão (retorno) do povo ao amor do Senhor da Aliança e Deus único.

Mas o *querigma* de Jesus inclui, como ponto culminante deste seu enunciado programático, a exortação a “acreditar no Evangelho”. Tratando-se de “evangelho” está em causa o destino do “filho amado”. E o destino do Filho que veio *por último* é, no evangelho do filho de Deus (1,1.11), o mesmo destino a que estava votado *o primeiro* “filho de Deus”, o filho amado de Abraão. Só que, ao contrário de Abraão, inicialmente chamado por Deus a sacrificar seu “filho amado” mas disso impedido pela mesma vontade divina, no evangelho do “filho amado” que veio à “vinha” de Seu Pai na figura de “último” servo, o sacrifício do filho vai mesmo consumir-se. Na morte ignominiosa da cruz, e em total obediência à vontade do Pai, consuma-se a morte de Jesus que O revela como messias “filho de David” e filho de Deus. E este destino do Filho caberá também como “herança” aos arautos do evangelho (10,30)¹⁰⁶⁷. Enraizada na história da salvação, a perseguição surge assim desde o início do Evangelho como um *theologoumenon* da vida cristã. Paradoxalmente, será sob o impulso da perseguição dos discípulos que o evangelho há-de chegar a “todas as nações”. E essa evangelização é que irá construindo, a partir do Corpo morto e ressuscitado do messias crucificado que morreu sem deixar descendência, um Templo de pedras vivas, uma Casa e uma Família de irmãos gerados pela fé e pelo Seu Espírito de Filho de Deus.

¹⁰⁶⁵ O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 241.

¹⁰⁶⁶ O acto crístico de cumprir as Escrituras enquanto acto de obediência é justamente sublinhado por P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l’Ancien Testament», 115.

¹⁰⁶⁷ Nesta linha, S. CUNNINGHAM, ‘*Through many Tribulations*’: *The Theology of Persecution in Luke-Acts*, 337-338, conclui o seu estudo sobre a teologia da perseguição no quadro da Igreja dos primórdios: «Do mesmo modo que os judeus se ligam aos seus antepassados nas suas atitudes de rejeição, também Jesus e os seus discípulos se ligam aos profetas na sua experiência de perseguição. E isto constitui fundamento para um *vínculo de perseguição* [*persecutional interlock*] entre os profetas de Israel e Jesus, entre os profetas de Israel e os discípulos de Jesus, e entre Jesus e os discípulos de Israel. A própria existência de perseguição confirma que eles são profetas autênticos de Deus». [itálico nosso]

CAPÍTULO VI

A SEQUÊNCIA NA SUA TOTALIDADE: JOÃO E JESUS NO INÍCIO DO EVANGELHO

Ao nível da sequência, nível superior da análise retórica de Mc 1,1-15, serão levadas a cabo, apenas, operações sobre a Composição e a Interpretação.

1. COMPOSIÇÃO

A sequência apresenta cinco passos, organizados de maneira concêntrica. No centro (9), o aparecimento de Jesus de Nazaré em pessoa no Jordão, onde recebe o baptismo de João. O passo central é enquadrado por dois passos médios (2-8 e 10-13) que, ao mesmo tempo que relatam múltiplos testemunhos sobre a identidade de ambos, salientam também, quer a relação entre João e Jesus, quer o cunho específico da respectiva missão. Na mesma linha temática dos passos médios, os dois passos das extremidades introduzem (1) e concluem (14-15) a sequência.

No esquema que a seguir apresentamos, os títulos com que sintetizamos os diferentes passos salientam as relações entre os diferentes passos. Depois de focarmos a importância fundamental do conteúdo do passo central, veremos as relações específicas entre os diferentes passos.

<i>Introdução:</i> Marcos proclama	o «Início do evangelho de Jesus»	1
João é o profeta enviado	à frente do Senhor	2-8
«VEIO» JESUS DE NAZARÉ E «FOI BAPTIZADO POR JOÃO»		9
Jesus é o Ungido com o Espírito,	o Filho amado de Deus	10-13
<i>Conclusão:</i> Jesus proclama	o «Evangelho de Deus»	14-15

1.1 A FUNÇÃO DO PASSO CENTRAL (MC 1,9) NA SEQUÊNCIA

¹ INÍCIO DO EVANGELHO	de JESUS, UNGIDO filho de Deus.
<p>² Conforme está escrito em Isaías o profeta:</p> <p style="text-align: right;">«Eis que envio O MEU ANJO ADIANTE de ti, o qual irá construir o teu caminho!” Voz do que brada <i>no deserto</i>: “Preparai o caminho do SENHOR, direitas fazei as Suas veredas!”»,</p> <p>⁴ SURGIU JOÃO a baptizar <i>no deserto</i> e a anunciar um baptismo de conversão para o perdão dos pecados.</p> <p>⁵ E <i>sai</i> para ele <i>toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos</i>, e eram baptizados por ele, no rio Jordão CONFESSANDO <i>os seus pecados</i>.</p> <p>⁶ E JOÃO estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre.</p> <p>⁷ E anunciava dizendo:</p> <p style="text-align: right;">«ESTÁ A CHEGAR <i>o mais forte do que eu</i> DEPOIS de mim, a quem <i>não sou</i> capaz de, inclinado, desatar a correia das suas sandálias. ⁸ Eu baptizei-vos com a água; ELE, porém, BAPTIZAR-VOS-Á com O ESPÍRITO SANTO».</p>	
<p>⁹ E SUCEDEU que, NAQUELES DIAS, FOI JESUS, <i>de Nazaré</i> DA GALILEIA, SER também BAPTIZADO, NO JORDÃO, por JOÃO.</p>	
<p>¹⁰ E imediatamente, subindo DA ÁGUA, viu rasgados os Céus e O ESPÍRITO como pomba descendo sobre Ele.</p> <p>¹¹ E UMA VOZ surgiu dos Céus:</p> <p style="text-align: right;">«TU <i>é que és</i> o meu filho, o amado; é em TI que <i>tenho posto o meu agrado</i>».</p> <p>¹² Mas logo O ESPÍRITO O expulsa para <i>o deserto</i>. ¹³ E estava, <i>no deserto, quarenta dias</i> a ser tentado pelo Satanás. Também estava com as bestas, mas OS ANJOS serviam-nO.</p>	
<p>¹⁴ APÓS, porém, <i>ter sido entregue</i> JOÃO, foi JESUS PARA A GALILEIA, anunciando o evangelho de Deus ¹⁵e dizendo:</p> <p style="text-align: right;">«CUMPRIU-SE O TEMPO e <i>chegou O REINO</i> de Deus Convertei-vos e acreditai no EVANGELHO».</p>	

Na composição – e, conforme oportunamente veremos, na Interpretação – de toda a sequência, a informação factual comunicada no passo central remete, de diferentes modos reciprocamente complementares, para cada um dos passos circundantes, sublinhando assim uma articulação entre esse *eixo* que é o passo central e a informação veiculada nos restantes

passos. É, na verdade, o conteúdo narrativo do passo central, termo a termo, que garante a articulação dos quatro passos circundantes entre si. Vejamos de que modo.

O termo «E sucedeu...» (9a), utilizado pela segunda vez nesta sequência, evoca uma vez mais a noção de “cumprimento” (cf. 4a.7b.15b) e, nessa mesma linha, o termo «Jesus» (1a.9b.14b) realça a Sua «vinda» real, em pessoa, até junto do Seu povo (7b.9b.14b). Finalmente, o baptismo de Jesus põe em destaque o ministério de João (4-8) e, de algum modo, indica que se trata do auge desse ministério. Sem estas peças de informação *factual* colocada no centro da sequência, os restantes passos não passariam de fragmentos soltos, quais peças de um candelabro desprovido de haste central¹⁰⁶⁸. Não será um acaso que Jesus de Nazaré, na sua realidade física e histórica, surja aqui realçado como termo central do passo e da própria sequência (9b). É a Sua *ida* física ao encontro face a face com João que aglutina os principais temas e personagens da sequência. Ao salientar no passo central o tema do baptismo de Jesus e ao articulá-lo com o ministério de João Baptista, o evangelista realça a centralidade de ambas as personagens e da sua relação recíproca no «início do evangelho».

É em torno deste fulcro temático e em conexão com este eixo narrativo que, como dizíamos, os demais passos se vão alinhar. As suas diferentes extensões e recíprocas interconexões, ao mesmo tempo que a sua disposição concêntrica, revelam essencialmente que os quatro passos constituem respostas, a várias vozes, a duas perguntas fulcrais que qualquer um no auditório de Marcos é levado a formular, com base na informação de Mc 1,9:

- qual a identidade das *dramatis personae* – Jesus de Nazaré e João – que comparecem, face a face, no centro da primeira sequência do evangelho?

- que significado histórico-salvífico tem, não só cada um dos dois protagonistas, mas também, em si mesmo, o próprio encontro de um e Outro?

Ambas as questões realçam o mesmo ponto, que é o de sondar a identidade de Jesus e de João Baptista. Em resposta, a voz de Marcos é a primeira a fazer-se ouvir (1). É evocada em seguida a voz da Escritura (2b-3), coordenada com a voz de João (7b-8). A culminar um *crescendo* (quantitativo e intensivo) de testemunhos qualificados sobre Jesus surge a intervenção da «voz» por excelência, proveniente «dos Céus» (11).

Um primeiro nível de resposta a estas questões fulcrais deve ser buscado, portanto, na própria composição da sequência, i.e., nos múltiplos pontos de contacto intratextuais entre o passo central (9) e os restantes passos. Com base no estabelecimento rigoroso de tais contactos ao nível do texto e da sua composição poderemos ulteriormente entrever, com fundadas certezas, níveis superiores de interpretação da sequência.

Pontos de contacto com o primeiro passo (1,1)

Além da extrema concisão de ambos os passos (cada qual com um só segmento) e da simetria entre um passo extremo e um passo central, distinguem-se os seguintes contactos literais:

1. os termos iniciais – «Início do Evangelho» (1a) e «naqueles dias» (9b) – constituem indicações de tempo que referem “inícios” complementares. No primeiro passo, sublinha-se o início do “tempo narrativo”, enquanto no passo central se salienta o início “histórico” do acontecimento que é «Jesus».

¹⁰⁶⁸ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 549.

¹ INÍCIO DO EVANGELHO	de JESUS, UNGIDO filho de Deus.
----------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------

[...]

⁹ E SUCEDEU que, NAQUELES DIAS, FOI JESUS, <i>de Nazaré</i> DA GALILEIA, SER também BAPTIZADO, NO JORDÃO, por JOÃO.

[...]

2. O nome próprio «Jesus» é termo central (1a.9b)¹⁰⁶⁹. Ao contrário do primeiro passo, cujo aposto a seguir ao nome no genitivo (1b) serve para vincar o ponto de vista do evangelista sobre o significado da figura de Jesus, o passo central apresenta-O no nominativo e na função sintáctica de sujeito, realçando-se assim a objectividade da individualidade física e histórica de Jesus como sujeito humano de acção e de relação, no qual o Deus-que-salva (i.e. «Jesus», literalmente) está presente.

3. É possível vislumbrar um contacto entre «sucedeu que [ἐγένετο]» (9) e «Evangelho» (1), porquanto o facto narrado no passo central, e que é o próprio acontecimento-«Jesus», não pode deixar de constituir para o evangelista o elemento central daquilo que ele pretende anunciar e que o mesmo evangelista qualifica, desde o início da narrativa, como «evangelho».

Finalmente, quanto ao tema da identidade suscitado pelo passo central, diremos sucintamente que o evangelista lhe responde sem ambiguidades no primeiro passo: Jesus é o «ungido filho de Deus» (1b).

Pontos de contacto com o segundo passo (1,2-8)

Todos os termos do passo central repetem termos do segundo passo (2-8). Destaca-se, antes de mais, a rede de repetições em lugares simétricos, através da qual o evangelista acusa uma intenção inequívoca de compor o seu texto de forma coesa e harmónica. A mesma forma verbal «surgiu» (ἐγένετο, 4a) «e sucedeu [καὶ ἐγένετο]» (9a) cumpre a função de termo inicial. Como termo médio, a marcar o fim do segundo passo e o início do passo central, encontramos novamente a repetição de um mesmo verbo, desta vez o futuro e o perfeito do indicativo do verbo ἔρχομαι: «está a chegar» (ἔρχεται, 7b), «foi» (ἦλθεν, 9b)¹⁰⁷⁰. A demarcar a extremidade dos dois passos está o termo final «baptizar» (8 *bis*. 9c).

Ora, se, como vimos nas partes extremas do segundo passo (2-4.7-8), o tema fundamental é o da profecia-cumprimento, e se na sua parte central (5) o tema predominante é o da resposta positiva de «todo» o povo ao ministério de João, então, também será de esperar que destes mesmos temas se possam encontrar ecos bem sonantes nos termos que o passo central (9) tem em comum com o segundo passo (2-8).

¹⁰⁶⁹ Verifica-se aqui a terceira lei de Lund (*Chiasmus*, 41.52-55) sobre o modo como nos textos bíblicos se organizam as estruturas concêntricas: «Ideias idênticas estão muitas vezes distribuídas de maneira a surgirem nas extremidades e no centro, e em mais nenhum outro lugar do sistema». Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 97-98.

¹⁰⁷⁰ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 219. Os dois termos apresentam a mesma ordem sintáctica em ambos os passos: verbo + sujeito («virá o mais forte», 7b; «foi Jesus...», 9b).

[...]

² Conforme está escrito em Isaías o profeta:
 «Eis que envio O MEU ANJO ADIANTE de ti,
 o qual irá construir o teu caminho!»
 Voz do que brada *no deserto*:
 “Preparai o caminho do SENHOR,
 direitas fazei as Suas veredas!”»

⁴ SURGIU JOÃO a baptizar *no deserto* e a anunciar um baptismo de conversão para o perdão dos pecados.

⁵ E *saiá* para ele *toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos*, e eram baptizados por ele,
 no rio Jordão CONFESSANDO os seus pecados.

⁶ E JOÃO estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre.

⁷ E anunciava dizendo:
 «ESTÁ A CHEGAR o mais forte do que eu DEPOIS de mim,
 a quem não sou capaz de, inclinado,
 desatar a correia das suas sandálias.
⁸ Eu baptizei-vos com a água;
 ELE, porém, BAPTIZAR-VOS-Á com O ESPÍRITO SANTO».

⁹ E SUCEDEU que, NAQUELES DIAS, FOI JESUS, *de Nazaré* DA GALILEIA,
 SER também BAPTIZADO, NO JORDÃO, por JOÃO.

[...]

Efectivamente, os termos iniciais que acabámos de referir salientam, nos seus respectivos contextos, o cumprimento de profecias complementares: o termo inicial de 2-8 («surgiu», 4a), com o qual se refere o aparecimento de João Baptista na cena histórico-salvífica, remete para a profecia bíblica (2b-3); por seu lado, o termo inicial do passo central («e sucedeu», 9a) responde ao anúncio profético de João sobre a “vinda” iminente de «o mais forte» (7b), o qual, na verdade, «veio» (9b). A conjunção copulativa «e» (9a) recorda que estes termos iniciais mantêm entre si uma relação de complementaridade; assim, a copulativa coordena o aparecimento de Jesus com a epifania prévia de João, numa lógica de cumprimento *pleno* da profecia bíblica (cf. 2b). Pelo facto de comparecerem em cena, João e Jesus constituem, portanto, a consumação de uma mesma profecia «escrita» (2a): aquela justamente que anuncia, ainda que de modo velado, o advento de ambas as personagens (2b). O fio narrativo desta lógica de profecia-cumprimento que atravessa os dois passos, coordenando-os, é pois o seguinte: «conforme está escrito... surgiu João baptizando ... e sucedeu que... foi Jesus de Nazaré... ser também baptizado... por João».

² Conforme está escrito em Isaías o profeta:

«Eis que envio O MEU ANJO ADIANTE de ti,
o qual irá construir o teu caminho!»

Voz do que brada *no deserto*:

“Preparai o caminho do SENHOR,
direitas fazei as Suas veredas!”»,

⁴ SURGIU JOÃO a baptizar *no deserto* e a anunciar um baptismo de conversão para o perdão dos pecados.

⁵ E *sai* para ele *toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos*, e eram baptizados por ele,

no rio Jordão CONFESSANDO os seus pecados.

⁶ E JOÃO estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre.

⁷ E anunciava

dizendo:

«ESTÁ A CHEGAR o mais forte do que eu DEPOIS de mim,

a quem *não sou* capaz de, inclinado,
desatar a correia das suas sandálias.

⁸ Eu baptizei-vos com água;

ELE, porém, BAPTIZAR-VOS-Á com O ESPÍRITO SANTO».

⁹ E SUCEDEU que, NAQUELES DIAS, FOI JESUS, *de Nazaré* DA GALILEIA,
SER também BAPTIZADO, NO JORDÃO, por JOÃO.

[...]

No passo central, os termos do segundo membro (9b) e do terceiro (9c) ecoam também o conteúdo da parte central (5) do segundo passo, conforme a seguir demonstramos.

Destaca-se, em primeiro lugar, o verbo «ir» (9b), que é sinónimo de «saía» (5a). Na medida em que ambos são verbos de movimento, somos levados a concluir que a composição coloca em paralelo a ida do povo e a ida de Jesus ao encontro de João.

As indicações geográficas «Nazaré» e «da Galileia» (9b) correspondem, pela ordem inversa, a «toda a província da Judeia» (5a) e a «os jerusalemitanos todos» (5b). O resultado desta correspondência é, desde logo, o de uma oposição geográfica paradoxal: de um lado, a oposição entre a região Norte da Palestina (a Galileia, 9b) e a região da Judeia, no Sul (5a); do outro, a oposição entre a obscura povoação de Nazaré (9b) e Jerusalém (5b), a cidade do rei David e do Templo, a capital indiscutível da Terra Prometida. De notar também a oposição entre a caracterização de Jesus (9bc) e a caracterização do povo de Judá/Jerusalém (5). Com efeito, a menção do povo inclui a repetição do adjectivo «toda / todos» (5ab) mais o respectivo topónimo («a província da Judeia / os jerusalemitanos»), como que indicando assim uma simbiose entre o povo anónimo e a sua terra referida pelo nome. Avaliado desde o ponto de vista da acção ritual levada a cabo nas águas do rio Jordão («eram baptizados», 5c), o efeito desta simbiose povo/terra é a purificação, não só do povo, mas da própria terra, a província da Judeia e Jerusalém. Em contraste, o passo central realça a individualidade de Jesus, pois refere-

O pelo nome; lemos em seguida a referência ao Seu lugar de origem («[foi] Jesus *de* Nazaré», 9b)¹⁰⁷¹. Em resumo, a contraposição entre «Jesus» e o povo da Judeia e de Jerusalém assenta nos seguintes elementos: de um lado «todos», do outro *um só*; enquanto o povo e a terra surgem caracterizados como uma só entidade, «Jesus» surge demarcado da Sua terra, porquanto o verbo «ir» seguido da preposição «de» (ἐκ) e do topónimo «Nazaré» indica que Jesus *se distancia* efectivamente de Nazaré, e que dela *sai* fisicamente, isto é, realmente¹⁰⁷².

Os referidos elementos que evidenciam uma oposição entre a descrição do baptismo de Jesus e a do baptismo do povo convidam a prosseguir a indagação de outras relações e contrastes em ambas as narrativas de baptismo. Vejamos isso mesmo nesta sinopse:

<i>BAPTISMO DO POVO (5cd)</i>	<i>BAPTISMO DE JESUS (9c)</i>
«eram baptizados»	«foi baptizado»
«no rio Jordão»	«ao Jordão»
«por ele [João]»	«por João»
«confessando os pecados deles»	-----

As duas narrativas têm em comum a acção («ser baptizado»), o lugar («no rio Jordão») e o ministro do rito purificador («João»). Quase tudo as aproxima, portanto. Só num aspecto – essencial – se diferenciam radicalmente: ao contrário da narrativa do baptismo do povo, na narrativa do baptismo de Jesus não consta o termo «[confessando os] pecados [dEle]». Em lugar da menção de uma confissão de pecados «no [ἐν τῷ] Jordão», o texto do baptismo de Jesus sublinha que Ele é totalmente submerso *para dentro das* águas do «[εἰς τόν] Jordão» (9c), isto é, submerso *para o interior* do espaço onde o povo ritualmente depusera o seu pecado.

Ressalta, ainda, a relação de natureza temática entre os termos de 9c e os termos sinónimos do segundo passo, o que nos reconduz, uma vez mais, às partes extremas do segundo passo (2-4.7-8). Assim,

- o verbo de movimento «foi» (ἦλθεν) aplicado a Jesus (9b), além de ser termo médio, conforme vimos, evoca também «o caminho do Senhor» (3c), na medida em que relaciona a *ida* de Jesus ao encontro de João com o início da realização da profecia sobre «o caminho [do Senhor]» (2b-3);

- a acção de que Jesus é objecto («ser baptizado», 9c) corresponde à acção típica do Baptista (cf. «baptizando» 4b; «eu baptizei», 8a). Além disso, esta acção constitui-se simultaneamente como: a resposta de Jesus ao querigma de João sobre «um *baptismo* de conversão» (4c); o culminar histórico da missão do Baptista, toda ela orientada «*para* a remissão dos pecados», 4c); o momento a partir do qual se vai desencadear o cumprimento (cf. 10b) da sua profecia sobre um baptismo «com o Espírito Santo» (8b);

- o Jordão, além de ser o lugar onde Jesus vem receber o baptismo de João (9c), é também, nos termos da profecia de João, sinónimo da *matéria* por ele utilizada no rito de purificação do

¹⁰⁷¹ BFD § 209.3: «ἀπό em vez de ἐκ para indicar a terra natal» (p.e., ἀπὸ Ναζαρέθ [«de Nazaré»], em Act 10,38 e Jo 1,46).

¹⁰⁷² Tal é também uma das acepções em que a preposição ἀπό pode surgir no NT e em Marcos. Blass – Debrunner, § 211, contudo, não sustentam esta dupla possibilidade em relação à expressão de Mc 1,9 (ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας, «de Nazaré da Galileia»).

povo («eu baptizei-vos *com água*», 8a); enquanto lugar para o qual *convergira* o povo de Judá e o próprio Jesus, o rio Jordão, no qual Jesus é mergulhado, é também, conforme observámos, o espaço onde simbolicamente se concentra o pecado individual e comunitário do povo.

Aos pés de João no rio Jordão, se cruzam, portanto, os caminhos de um povo pecador e o caminho d'Aquele que, mesmo sem ter pecado, veio ao encontro do Baptista como *mais um* membro do mesmo povo, não para confessar pecados (5d), mas para ser mergulhado naquele mesmo lugar onde o povo confessara os seus pecados. O tema da vinda ao Jordão para receber o baptismo de João convoca, portanto, o tema da «preparação do caminho» (3bc). Na verdade, conforme já observámos na análise do segundo passo, ao descer «toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos» (5ab) às águas planas do Jordão – em resposta à voz profética que bradava no deserto (3a) – cumpre-se de algum modo a profecia de Isaías aludida na primeira parte do segundo passo (3bc).

Com base nas observações que acabámos de produzir, podemos ver em que medida o segundo passo responde ao tema, emergente de uma leitura atenta do passo central, da identidade de Jesus e de João. A partir da sinopse acima exposta, o próprio leitor é levado a concluir que *Jesus é o único Israelita sem pecado*. À questão da identidade, o próprio João responde também pela negativa, quando no segundo passo afirma: «*não sou...*» (7c). Lida esta profecia do Baptista à luz do passo central, portanto, «o mais forte» é o Nazareno. Voltaremos a este tema mais adiante, no âmbito de uma comparação entre o segundo passo (2-8) e o quarto passo (10-13).

Pontos de contacto com o quarto passo (1,10-13)

O principal nexa é o próprio Jesus. Referido pelo nome no centro do terceiro passo (9b), no centro do quarto passo Jesus vai aparecer solenemente identificado pela voz celeste como «o meu filho» (11b). Na medida em que este título é aplicado a Jesus, definindo-O em termos relacionais, consideramos que «Jesus» (9b) e o enfático «Tu» que antecede a expressão «o meu filho» (11b) são termos centrais. A reforçar esta centralidade de Jesus, bem como a Sua condição de «filho de Deus» surgem no quarto passo as demais referências indirectas à Sua pessoa, através dos pronomes «em Ti» no segmento central (11c), e sobretudo através do pronome «Ele / O» (αὐτός) no centro da primeira parte (10c) e nos membros extremos da segunda parte (12.13d).

Uma evidente relação entre ambos os passos se dá também no plano do espaço. Os termos sinónimos «Jordão» (9c) e «água» (10a) são termos médios, pois comparecem no último membro (9c) e no primeiro membro (10a) destes dois passos contíguos. Esta mesma função retórica surge reforçada pelo facto de ambos os termos serem precedidos das preposições complementares «em» (εἰς, 9c) / «do» (ἐκ, 10a). O tema da complementaridade acentua-se nos dois passos, se considerarmos que o rio Jordão estabelece relações com três espaços aparentemente contrastantes entre si: uma relação no plano horizontal, entre a terra habitada («Nazaré / Galileia», 9b; cf. 5ab) e o espaço oposto que é «o deserto» (12. 13a); uma relação no plano vertical, entre a terra (9. 10a) e os Céus (10b. 11a). Cumpre-nos notar que a mesma preposição grega εἰς («ao / para o») antecede três espaços nos quais Jesus é objecto e, inclusivamente, *lugar* da acção: «baptizado *ao* [εἰς τόν] *Jordão*» (9c), «o Espírito ... descendo *sobre* [εἰς] *Ele*» (10c), «o Espírito O expulsa *para o* [εἰς τήν] *deserto*» (12).

[...]

⁹E **SUCEDEU** que, NAQUELES DIAS, FOI **JESUS**, *de Nazaré* DA GALILEIA,
SER também **BAPTIZADO**, NO *JORDÃO*, por **JOÃO**.

¹⁰E imediatamente, subindo DA *ÁGUA*,
viu rasgados os Céus e O **ESPÍRITO** como pomba **descendo sobre Ele**.
¹¹E *UMA VOZ* **surgiu** dos Céus:
«**TU** *é que és o meu filho, o amado*;
é em **TI** que *tenho posto o meu agrado*».

¹² Mas logo O **ESPÍRITO** O expulsa para o *deserto*. ¹³ E estava, *no deserto, quarenta dias a ser tentado* pelo **Satanás**. Também estava com as bestas, mas OS **ANJOS** serviam-nO.

[...]

Nos membros extremos do passo central (9c) e do quarto passo (13d), os termos «João» (9c) e «os anjos» (13e) são termos finais. Com base nesta observação, encontramos uma afinidade surpreendente entre ambas as personagens, designadamente, ao nível da origem (que, em ambos os casos e em última análise, é divina) e do respectivo papel em favor de Jesus. Com efeito, o verbo «servir» (διακονέω), utilizado para descrever a acção de «os anjos», como que interpreta (e abrange) o verbo «baptizar» (9c). Ou seja, ao «baptizar» Jesus no Jordão, João como que presta a Jesus um «serviço» (ritual) que, no contexto do passo, se revela complementar ao dos anjos que O «serviam» durante a Sua permanência no deserto (13d). Esta relação recebe corroboração adicional se recordarmos que, no segundo passo, João é interpretado como «o meu anjo» (2b). Em virtude desta relação subliminar entre «os anjos» e «João», o auditório é levado a interrogar-se: que tipo de «anjo» é João? Uma resposta, ainda que indirecta e incompleta, deve partir da voz divina, que qualifica João como «o meu anjo», e culminar no passo central, onde João, que fora enviado «adiante» de Jesus (2b.7b), O serve com o derradeiro gesto do seu ministério.

Entre o baptismo de Jesus por João e a tentação por Satanás há uma relação de total oposição, expressa através de semelhanças sintácticas. Os verbos estão na voz passiva: «[ser] baptizado» (9c) / «[sendo] tentado» (13b); sucede a ambos os verbos a mesma preposição «por» (ὑπό), seguida do agente da passiva. A oposição dá-se, antes de mais, ao nível da acção e do seu objectivo: o acto ritual de João sobre Jesus visa (ao menos em princípio) a purificação dos pecados (cf. 4c); a tentação de Satanás visa, de algum modo, levar a pecar Aquele que, como vimos, não tem pecado, pois é o único em quem os Céus encontram o seu «agrado» (11c). Envolvidas nesta oposição estão também, evidentemente, as personagens: a de João (9c) e a de Satanás (13b). A oposição envolve sobretudo a personagem Jesus, cujo nome indica “salvação de Deus”, e a pessoa de «Satanás», no papel de “adversário” / “tentador”.

Um derradeiro elo de contacto directo entre os dois passos é o primeiro termo do passo central (καὶ ἐγένετο, «e sucedeu», 9a), que comparece também na introdução narrativa à teofania («... surgiu», 11a). Da indicação de tempo «naqueles dias» (9a) há um outro eco no membro central da segunda parte do quarto passo («quarenta dias», 13b). O tipo de relação

para a qual a repetição do termo «dias» chama a atenção é, também aqui, a relação de oposição. Com efeito, a uma indicação indefinida de tempo, no início do passo central (9a), sucede, no contexto da narrativa sobre a tentação no deserto, uma indicação cronológica bem determinada: a acção de Satanás sobre Jesus prolongou-se por «quarenta dias» (13b).

Pontos de contacto com o último passo (1,14-15)

[...]

⁹E **SUCEDEU** que, NAQUELES DIAS, FOI **JESUS**, *de Nazaré* DA GALILEIA,
SER também **BAPTIZADO**, NO *JORDÃO*, por **JOÃO**.

[...]-

¹⁴ APÓS, porém, **ter sido entregue JOÃO**, foi **JESUS** PARA A GALILEIA,
anunciando o evangelho de Deus ¹⁵e dizendo:
«*CUMPRIU-SE O TEMPO* e **chegou O REINO** de Deus
Convertet-vos e acreditai no **EVANGELHO**».

São numerosos e diversificados os contactos entre estes dois passos, conforme indicam os três elementos seguintes:

- indicações de tempo marcam o início do passo central («naqueles dias», 9a) e o início do último passo («após ...», 14a). Uma indicação adicional de tempo surge também na segunda parte: «o tempo» (15b) – com um sentido vincado de «cumprimento» da Palavra divina transmitida nas profecias – é o primeiro termo do discurso de Jesus no Evangelho.

- «João» é o último termo do passo central (9c) e volta a aparecer no membro inicial do último passo (14a), cumprindo assim a função de termo médio dos dois passos. Por seu lado, o termo «Jesus» no centro do passo central (9b) e no centro da primeira parte (14b) – também ela narrativa, como o passo central no seu todo – é termo central¹⁰⁷³. De assinalar ainda que, no passo central, «João» surge na função sintáctica de agente da passiva (9c), ao passo que Jesus é aí destinatário da acção de João. No passo final, inversamente, João é destinatário (vítima) de uma acção (violenta), e Jesus é sujeito principal da acção do passo na sua totalidade;

- entre o segundo membro do passo central (9b) e o segundo membro do último passo (14b) há uma correspondência sintáctica termo a termo entre: o verbo («foi», 9bc), o sujeito («Jesus»), e o complemento de lugar («[de Nazaré da] Galileia», 9b / [para a] Galileia», 14b). A relação entre ambos os pólos do caminho de Jesus é, contudo, uma relação de complementaridade, conforme indicam, quer as preposições complementares «de» (9b) e «para» (14b), quer o facto de o ponto de partida («Nazaré», 9b) ser *uma* localidade bem demarcada no mapa da Galileia, ao passo que o ponto de chegada é a província *inteira* («a [τὴν] Galileia», 14b).

¹⁰⁷³ A nossa observação *supra* sobre a relação entre o passo central (9) e o primeiro passo (1) à luz da terceira lei de Lund (*Chiasmus*, 52-55) deve agora ser complementada com a nota de que, também aqui, se verifica essa mesma lei, porquanto o nome «Jesus» (bem como «João») comparece, retoricamente bem destacado, em ambos os passos. Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 97-98.

A resposta à questão da identidade das personagens centrais (João e Jesus) tem aqui um desenvolvimento culminante, conquanto de forma indirecta, mediante a referência aos *factos* que lhes dizem respeito: «Jesus» é o arauto e a personificação do «reino de Deus» (15c); «João» é verdadeiro profeta, conforme ilustra o seu destino violento, pois esse foi o destino dos profetas de Deus em Israel.

1.2 *RELAÇÕES ENTRE OS RESTANTES PASSOS DA SEQUÊNCIA*

Depois de verificarmos a existência de um centro (Mc 1,9) com função determinante na composição da sequência, enquanto factor da coesão e unidade entre os cinco passos, restamos, no intuito de complementar e reforçar os resultados dessa análise, examinar as relações recíprocas entre os quatro passos restantes.

O primeiro passo (1,1) e o segundo (1,2-8)

Assinalamos, antes de mais, o facto retórico de a proclamação profética atribuída a «Isaiás» (2a) e a João (4c.7a) surgir precedida pelo (e conjugada com o) termo «evangelho» (1a) no primeiro passo. Este termo comunga a mesma raiz de «o anjo/mensageiro» (ὁ ἄγγελος, 2b). Na medida em que ambos os termos envolvem uma relação estreita com a palavra proclamada, seja através da escrita seja através da oralidade, no seu campo semântico incluem-se também verbos-chave do segundo passo, tais como: «escrever» (2a), «bradar» (3a) e «anunciar» (4c.7a). Estabelece-se assim um nexó temático entre aquilo que, no primeiro passo (1a), o narrador designa por «[início do] Evangelho [de Jesus]» e as duas manifestações de proclamação profética no segundo passo, a saber, a proclamação bíblica (2a) e a proclamação de João (7-8).

¹ INÍCIO DO EVANGELHO	de JESUS, UNGIDO filho de Deus.
<p>² Conforme está escrito em Isaías o profeta:</p> <p style="text-align: right;">«Eis que envio O MEU ANJO ADIANTE de ti, o qual irá construir o teu caminho!» Voz do que brada <i>no deserto</i>: “Preparai o caminho do SENHOR, direitas fazei as Suas veredas!”»,</p> <p>⁴ SURGIU JOÃO a baptizar <i>no deserto</i> e a anunciar um baptismo de conversão para o perdão dos pecados.</p> <p>⁵ E <i>saía</i> para ele <i>toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos</i>, e eram baptizados por ele, no rio Jordão CONFESSANDO os seus pecados.</p> <p>⁶ E JOÃO estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre.</p> <p>⁷ E anunciava</p>	<p>dizendo:</p> <p style="text-align: right;">«ESTÁ A CHEGAR o mais forte do que eu DEPOIS de mim, a quem <i>não sou</i> capaz de, inclinado, desatar a correia das suas sandálias. ⁸ Eu baptizei-vos com água; ELE, porém, BAPTIZAR-VOS-Á com O ESPÍRITO SANTO».</p>

[...]

Por seu lado, os títulos «ungido» e «filho de Deus», que consideramos intimamente ligados em virtude de surgirem atribuídos a Jesus logo no primeiro passo (1b), correspondem a outros tantos títulos que, nas partes extremas do segundo passo, mantêm uma relação de complementaridade recíproca:

– de «ungido», que evoca a realeza do soberano de um povo, surge um eco claro no título «Senhor» (ὁ Κύριος), utilizado no segundo passo no contexto da profecia inaugural (3b);

– por seu lado, o título «filho de Deus» (1b) ecoa no título «o mais forte» (ὁ ἰσχυρότερός), referido no contexto da profecia de João no segundo passo (7b). Ambos os títulos predicam de Jesus enquanto «filho», isto é, enquanto titular de uma «capacidade», «prerrogativa» ou mesmo «direito» (ἰσχύς, 7c) no âmbito de determinada herança. Essa herança, conforme tivemos oportunidade de ver a propósito do contexto bíblico da profecia de João (7bcd), corresponde ao povo de Deus e à sua terra – justamente o tema colocado no centro do segundo passo (5).

Em última análise, portanto, estes quatro títulos atribuídos a Jesus, explicitamente através da voz do narrador («ungido filho de Deus», 1b) e de maneira obscura através das vozes proféticas no segundo passo («Senhor», 3b; «o mais forte», 7b), são títulos que apontam para a condição de Jesus em relação a Deus e em relação ao Seu povo. Neste sentido, podemos afirmar que o evangelista fala sobre Jesus a uma só voz com Isaías e com João Baptista. Isto é, sobre Jesus, o «ungido filho de Deus», e sobre o Seu «evangelho», todas as três vozes (evangelista, Isaías e João) dão um testemunho em perfeita sintonia. Fazem-no em discurso

directo, embora cada qual num registo profético distinto, que os leva a enaltecer, através de títulos diferentes, a identidade histórico-salvífica do mesmo Jesus de Nazaré. Ao mesmo tempo, coincidem num mesmo acto de fé sobre a Sua pessoa e missão.

Os primeiros passos constituem, assim, um desenvolvimento concertado sobre a identidade e as prerrogativas dAquele que comparece no centro da sequência: Jesus de Nazaré (1,9b).

O primeiro passo (1,1) e o quarto (1,10-13)

¹ INÍCIO DO EVANGELHO	de JESUS, UNGIDO filho de Deus.
[...]	
¹⁰ E imediatamente, subindo DA <i>ÁGUA</i> , viu rasgados os Céus e O ESPÍRITO como pomba descendo sobre Ele. ¹¹ E UMA VOZ surgiu dos Céus: «TU <i>é que és</i> o meu filho, o amado; é em TI que <i>tenho posto o meu agrado</i> ».	
¹² Mas logo O ESPÍRITO O expulsa para o <i>deserto</i> . ¹³ E estava, <i>no deserto, quarenta dias a ser tentado</i> pelo <i>Satanás</i> . Também estava com as bestas, mas OS ANJOS serviam-nO.	

[...]

O essencial do que dissemos sobre a relação entre os dois primeiros passos (1.2-8) aplica-se às correspondências entre o primeiro e o quarto.

A centralidade do nome «Jesus» no primeiro passo, contrasta, no quarto, com a ausência do Seu nome próprio, convenientemente substituído por uma profusão de formas pronominais: «O» (αὐτός, 10d, 12, 13d; σὺ, 11bc). Ao termo «Jesus» corresponde, no centro do quarto passo, o pronome pessoal «tu», o que nos permite considerá-los como termos centrais. Ao nome «Jesus» (1a) opõe-se no quarto passo o de Satanás (13b). «Satanás» opõe-se obviamente a «Jesus» enquanto “adversário” e “tentador” do «ungido filho de Deus» (1b). A sua acção em relação a Jesus é certamente oposta à dAquele que declara o Seu amor por Jesus (11bc).

Particular realce merecem, em ambos os passos, os títulos de Jesus. Assim, ao título «Ungido» (1b) corresponde, no quarto passo, a paráfrase sobre a descida do Espírito («e o Espírito ... descendo sobre Ele», 10cd): como óleo solenemente derramado sobre Jesus, o Espírito desce sobre Ele unguendo-O – com o próprio Deus – para o ministério. A identidade do Nazareno alcança, assim, um novo perfil, através justamente da Sua unção com o Espírito (10c). Por sua vez, ao título «filho de Deus» (1b), termo final do primeiro passo, corresponde, no membro central do quarto passo, idêntica designação: «[Tu és] o meu filho» (11b). De notar que, paralelamente ao que observámos em relação às referências a Jesus no quarto passo, também em relação ao nome divino («Deus», 1b) correspondem, no quarto passo, designações indirectas de Deus: além do referido pronome possessivo «meu» (11b), é reiterado o termo «Céus» (10b.11a), equivalente do divino Nome. Provém dos «Céus», através da «voz», a revelação da divina identidade de Jesus (11a). O efeito cumulativo destes ecos, todos eles

incidentes sobre a pessoa de Jesus, é poderoso. Ao dizer «evangelho de Jesus, ungido filho de Deus», o evangelista ecoa a voz dos Céus portadora da revelação sobre a identidade de Jesus (cf. 11ab) e testemunha que este Jesus fora ungido com o Espírito oriundo dos mesmos Céus (cf. 10bc). Por seu lado, a voz dos Céus, ao pronunciar-se sobre Jesus «filho de Deus», vem acrescentar ao testemunho do evangelista um dado novo, reportado no título adicional «o amado» (11b) e na revelação que se lhe segue – «em Ti tenho posto o meu agrado» (11c). A «voz» celeste, além de vincar a relação de amor entre «os Céus» e Jesus de Nazaré, revela também, através da expressão «em Ti tenho posto o meu agrado», que, da parte de Jesus, esta relação é assinalada pela obediência filial.

Finalmente, como já referimos, «o evangelho» (τὸ εὐαγγέλιον, 1b) comunga da etimologia de «os anjos» (οἱ ἄγγελοι, 13d), e poderão ser considerados termos extremos¹⁰⁷⁴. Com efeito, ambos os passos exprimem uma «boa notícia» sobre Jesus mediante esses termos extremos: no início do primeiro passo, salienta-se a boa notícia do testemunho do narrador sobre a Sua identidade messiânica e divina; no final do quarto passo, o mesmo narrador realça a boa notícia do serviço «angélico» que Lhe foi ministrado durante uma experiência de negatividade extrema (cf. 13bc). Somos assim levados a inferir que o verbo com que se descreve o ministério «angélico» («serviam» 13d) é aplicável ao próprio evangelista, no seu testemunho sobre «Jesus, ungido filho de Deus» (1).

Os passos extremos (1,1 e 1,14-15)

¹ INÍCIO DO EVANGELHO	de JESUS, UNGIDO	filho de Deus.
[...]		
¹⁴ APÓS, porém, ter sido entregue JOÃO,	foi JESUS	PARA A GALILEIA,
anunciando o evangelho de Deus	¹⁵ e dizendo:	«CUMPRIU-SE O TEMPO e chegou O REINO de Deus
		Converti-vos e acreditai no EVANGELHO».

A primeira relação que ressalta nos passos extremos é a sua forma: são ambas composições em espelho que iniciam com uma afirmação em registo *factual* seguida de outra em registo querigmático. Além disso, na implícita correspondência termo-a-termo entre o discurso de Jesus (15) e o testemunho de Marcos (1), merecem destaque os seguintes contactos.

Em ambos os passos se destaca a pessoa de Jesus no papel de protagonista e como vínculo das principais conexões terminológicas. Em íntima conexão com Jesus, evidencia-se, desde logo, a repetição de «evangelho» como termo extremo destes dois passos extremos e da própria sequência (1a. 15e). No primeiro passo, «evangelho» é proferido pelo evangelista e colocado em relação determinativa com o termo «Jesus» (1a), enquanto no último passo «evangelho» surge em sentido absoluto na boca de Jesus (15e). «Evangelho», termo extremo da sequência, como que acolhe e exprime três das principais vozes do texto: a do evangelista (1a), a de Deus

¹⁰⁷⁴ Não vemos razões para não fazermos esta afirmação, mesmo tendo em conta o facto de, conforme já vimos na comparação do passo central (9) com o quarto passo (2-8), o termo «os anjos» ser termo final em concomitância com o termo «João» (9c).

(14c) e a de Jesus (15e); Jesus, porém, é o vínculo de relação entre o termo «evangelho» e a voz do evangelista e de Deus.

Tal como em relação a «evangelho», o termo «de Deus» (14c) surge em posição determinativa também em relação a «filho» (1b) e em relação a «o reino» (15c). Se neste último caso é a voz do próprio Jesus a estabelecer a conexão entre «o reino» e «de Deus», no primeiro caso e no segundo é a voz do evangelista quem diz «evangelho de Deus» e «filho de Deus»! Na medida, pois, em que o evangelista se faz eco dos termos da proclamação do próprio Jesus, ao proclamar, desde o início, que este seu «evangelho» é de Jesus, «filho de Deus» (1b), podemos inferir que o mesmo evangelista também acolhe de algum modo o nexos existente no último passo entre Jesus (14b), evangelho (15e) e «reino de Deus» (15b). Confirmação disso é o primeiro título com que Marcos apresenta Jesus, a saber, «ungido» (χριστός, 1b). Título da área semântica da realeza, «ungido» liga-se, por via semântica, a «reino [de Deus]», que corresponde ao anúncio nuclear de Jesus: a boa nova da chegada de «o reino de Deus» (15c).

Entre a voz do evangelista e a de Jesus encontramos um último ponto de contacto, coincidente com os termos iniciais da respectiva proclamação. Com efeito, entre «início [do evangelho]» (1a) e «cumpriu-se o tempo» (15bc) há implícita uma afirmação de cunho histórico-cronológico. Paralela à afirmação de um «início» (ἀρχή) por parte do narrador (1a) surge, como primeiro termo proferido pelo protagonista, uma primeira afirmação reveladora sobre o tempo e a história («cumpriu-se o tempo», 15b), logo complementada por um novo desenvolvimento que logicamente lhe corresponde («e chegou o reino de Deus», 15c). Em suma, se a palavra inaugural de Jesus é «evangelho» e aponta para o termo definitivo («cumpriu-se») de um certo «tempo» (ὁ καιρός) e o início («chegou») de uma nova realidade («o reino de Deus»), isso mesmo é espelhado no membro inaugural do evangelho, no qual se diz, em registo narrativo, um «início» e uma realidade nova que é o próprio «Jesus» (1a).

Em conclusão, a voz do evangelista corresponde termo a termo, de algum modo, à proclamação de Jesus. Confirma-se a simetria entre os dois passos (A/A') de maneira particular ao nível da proclamação feita de viva voz por Jesus (15b-e). Nestes passos simétricos, Ele surge simultaneamente como o arauto (14c) e a personificação do evangelho (1a).

Os passos médios (1,2-8 e 10-13)

Os termos «Espírito Santo» / «Espírito» (8b.10c) são termos médios. Como termos centrais encontramos a forma verbal «confessando» (5d) e o substantivo «uma voz» (11a), que evocam o campo semântico da oralidade e em cujo âmbito pressupõem, mais especificamente, a palavra e a boca. «O meu anjo» (2b) e «os anjos» (13d) são termos extremos. Em relação a estes termos extremos cumpre notar que, seja ao nível da acção conexas com cada uma dessas personagens, seja ao nível do destinatário dessa acção, a correspondência é total: à acção de «o meu anjo» – «irá construir» (2c) – corresponde a acção de «os anjos» («serviam-nO», 13d); o destinatário dessa acção é sempre Jesus, embora de modo menos explícito em 2c. Ambas as acções envolvem uma dimensão de *serviço* ao «Senhor» (3b), e mesmo – mais claramente em 13d – uma componente de *amor* para com Aquele a quem o Céu definira como «o filho, o amado» (11b). Nesta mesma linha, o próprio João, que na verdade é o referente do termo extremo «o meu anjo» (2b), também evoca a dimensão de *serviço* e a de *amor*, quando a si próprio aplica o termo «inclinado» (7c), que indica relação de subalternidade. À luz deste *serviço* de João se compreende também a acção dos «anjos», que são o outro termo extremo: depois de João («o

anjo») haver terminado o seu ministério (9c), «os anjos», longe de abandonarem o «amado» de Deus no deserto, «continuavam a servi-IO» (13d)¹⁰⁷⁵.

[...]

² Conforme está escrito em Isaías o profeta:
 «“Eis que envio O MEU ANJO ADIANTE de ti, o qual irá construir o teu caminho!”
 Voz do que brada *no deserto*:
 “Preparai o caminho do SENHOR, direitas fazei as Suas veredas!”»,
⁴ SURGIU JOÃO a baptizar *no deserto* e a anunciar um baptismo de conversão para o perdão dos pecados.
⁵ E saía para ele *toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos*, e eram baptizados por ele, no rio Jordão CONFESSANDO os seus pecados.
⁶ E JOÃO estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre.
⁷ E anunciava dizendo:
 «ESTÁ A CHEGAR o mais forte do que eu DEPOIS de mim, a quem *não sou* capaz de, inclinado, desatar a correia das suas sandálias.
⁸ Eu baptizei-vos com água;
 ELE, porém, BAPTIZAR-VOS-Á com O ESPÍRITO SANTO».

[...]

¹⁰ E imediatamente, subindo DA ÁGUA,
 viu rasgados os Céus e O ESPÍRITO como pomba descendo sobre Ele.
¹¹ E UMA VOZ surgiu dos Céus:
 «TU é que és o meu filho, o amado;
 é em TI que *tenho posto o meu agrado*».
¹² Mas logo O ESPÍRITO O expulsa para o deserto. ¹³ E estava, *no deserto, quarenta dias a ser tentado* pelo Satanás. Também estava com as bestas, mas OS ANJOS serviam-nO.

[...]

Estas observações, no entanto, não podem iludir os grandes contrastes entre estes dois passos simétricos. O segundo passo (2-8) tem uma quantidade de texto que ultrapassa o dobro do texto do quarto passo (10-13). João, duas vezes mencionado no segundo passo (4a.7a), é aí o protagonista indiscutível; no passo simétrico, João não comparece, permitindo assim que a

¹⁰⁷⁵ Cf. M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 61.

atenção recaia toda sobre Jesus. Dividido em três partes, o segundo passo apresenta, a nível discursivo, um equilíbrio entre discurso directo e narrativa: a narrativa surge em todas as três partes, ao passo que o discurso directo – ausente na parte central (5) – só comparece nas partes extremas (2b-3. 7b-8); por seu lado, o quarto passo (10-13), essencialmente narrativo, apresenta no centro da composição, em discurso directo, a solene revelação celeste sobre a identidade de Jesus (11bc).

O tema da identidade dos protagonistas atravessa, na verdade, o discurso directo de ambos os passos, que também realçam a relação entre os dois protagonistas e a de ambos com Deus. Acenado na analepse bíblica através da referência a «o meu anjo» (2b) e através do título «Senhor» (κύριος, 3bc), o tema da identidade reaparece ainda no segundo passo na proclamação de João, pela negativa («[a quem] eu *não sou*», 7c) e culmina, conforme já vimos, no centro do quarto passo, quando, pela positiva, a voz celeste solenemente declara ao Nazareno em quem repousa o Espírito: «Tu *é que és* o meu filho...» (11b). O facto de todas estas três instâncias suporem a presença de um interlocutor ou um auditório, conforme no-lo indicam os verbos na segunda pessoa do plural (3bc) e os pronomes (2c.8ab), salientam a dimensão relacional inerente aos títulos «Senhor» (3b) e «o mais forte» (7b), aplicados premonitoriamente a Jesus: o título bíblico «Senhor» denota a relação entre o detentor de tal título e o povo a quem é dirigida a exortação; o segundo título, conforme indica a forma comparativa da própria expressão («o *mais forte do que*») salienta a relação entre o estatuto de João enquanto subalterno e o estatuto único de Jesus perante o Seu povo. Por sua vez, no quarto passo, os títulos aplicados pela «voz» celeste (11a) a Jesus de Nazaré, definindo-Lhe a identidade, põem em evidência a relação peculiaríssima entre Jesus e Deus. Há uma complementaridade entre esses títulos – «meu filho», «o amado», «em quem tenho posto o meu agrado» –, porquanto cada qual põe em foco um aspecto distinto da pessoa e missão de Jesus. Cumpre notar, finalmente, que a própria identidade de Deus é explicitada, também ela, nos discursos directos dos dois passos simétricos. À voz bíblica que fala a um «Tu» implícito em 2bc corresponde aquela que, sob a designação de «voz do céu», irá tratar a Jesus por «Tu» em 11bc. Neste sentido, podemos afirmar que «[os versículos 10-12] são necessários para dar a conhecer a identidade do destinatário do diálogo em 2b, a saber, Jesus de Nazaré da Galileia, o filho amado de Deus»¹⁰⁷⁶.

Ainda em conexão com o tema da identidade, observamos que estes dois passos vincam de modo particular dois aspectos comuns a Jesus e ao Seu precursor, e vários outros pontos de contraste entre ambos. João e Jesus são convocados pela voz divina para o interior da narrativa, vincando-se aí *ab initio* uma relação entre ambos (2b); tal como João, também Jesus mergulha na vida do deserto, referido por duas vezes em ambos os passos (3a.4a; 12.13a). Em contraste com João, retratado desde o início como figura verdadeiramente do deserto (3a. 4b. 6), Jesus só vai para o deserto na sequência do seu baptismo, como que *empurrado* pelo Espírito (τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει, 12), e ali permanece por um tempo limitado («quarenta dias», 13b), ao passo que João aparentemente nunca de lá saiu – a não ser, porventura, no final da sua carreira (cf. 14a). Enquanto a permanência de João no deserto inclui uma comunhão física com os animais do deserto, que lhe proporcionam vestuário («pêlos de camelo / um cinto de couro», 6ab) e alimento («gafanhotos e mel», 6cd), a permanência de Jesus no deserto é sobretudo marcada pela negatividade do total abandono humano, da tentação contínua de Satanás (13b)

¹⁰⁷⁶ M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 62.

e – tudo leva a crer – da insegurança física junto das feras do deserto (13c): uma negatividade só atenuada pela companhia e pelo serviço ministrado pelos «anjos» ao filho de Deus (13d).

[...]

² Conforme está escrito em Isaías o profeta:
 «Eis que envio O MEU ANJO ADIANTE de ti, o qual irá construir o teu caminho!»
 Voz do que brada *no deserto*:
 «Preparai o caminho do SENHOR, direitas fazei as Suas veredas!»»
⁴ SURGIU JOÃO a baptizar *no deserto* e a anunciar um baptismo de conversão para o perdão dos pecados.
⁵ E saía para ele *toda a província da Judeia e os jerusalemitanos todos*, e eram baptizados por ele, no rio Jordão CONFESSANDO os seus pecados.
⁶ E JOÃO estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre.
⁷ E anunciava dizendo:
 «ESTÁ A CHEGAR o mais forte do que eu DEPOIS de mim, a quem não sou capaz de, inclinado, desatar a correia das suas sandálias.
⁸ Eu baptizei-vos com água;
 ELE, porém, BAPTIZAR-VOS-Á com O ESPÍRITO SANTO».

[...]

¹⁰ E imediatamente, subindo DA ÁGUA,
 viu rasgados os Céus e O ESPÍRITO como pomba descendo sobre Ele.
¹¹ E UMA VOZ surgiu dos Céus:
 «TU é que és o meu filho, o amado;
 é em TI que tenho posto o meu agrado».
¹² Mas logo O ESPÍRITO O expulsa para o deserto. ¹³ E estava, no deserto, quarenta dias a ser tentado pelo Satanás. Também estava com as bestas, mas OS ANJOS serviam-nO.

[...]

Finalmente, uma comparação entre a parte central do segundo passo (5) e os membros centrais do quarto passo (11) mostra até que ponto Jesus, enquanto membro do povo de Israel, se distingue do resto do Seu povo. Em 5d, i.e. no último membro da parte central do segundo passo, são referidas três informações:

- um lugar: «no rio Jordão»;

- uma confissão colectiva, feita em público e em primeira pessoa: «[eles] confessando» (ἔξομολογούμενοι) – note-se neste verbo composto a preposição ἐκ («de»);
- um povo de pecadores: «os pecados deles».

A cada um destes termos correspondem em 11, i.e. também em posição central no quarto passo, três termos que se contrapõem àquela informação do passo simétrico:

- um lugar: «Céus» (11a);
- uma confissão privada feita por outrem acerca de Jesus: «e uma voz surgiu de [ἐκ] ... : “Em Ti é que tenho posto o meu agrado”» (11ab); assinala-se a repetição de ἐκ, que é a mesma preposição prefixada ao verbo «confessando» (ἔξομολογούμενοι, 5d);
- com a declaração celeste de que «em Ti tenho posto o meu agrado [εὐδόκησα]» (11c), Jesus é declarado isento de pecado e, implicitamente, é declarado como Aquele a quem não se aplica o apelo de João à conversão (4c). O tempo perfeito do indicativo da forma verbal grega εὐδόκησα evoca o passado, não só o do texto bíblico aqui subjacente (que é Is 42), mas também o passado em sentido literal, i.e. o da vida oculta de Jesus de Nazaré. Logo, a declaração divina é de molde a testemunhar a rectidão do Nazareno perante Deus enquanto membro do povo Santo – algo que não se depreende em relação aos judeus que confessam os seus pecados (5d).

Daqui decorre, em nosso entender, a não necessidade no quarto passo de uma parte central simétrica à do segundo passo (5): mercê da sua posição central no quarto passo (11), e mercê do seu conteúdo, esta divina declaração contrapõe-se ao centro do segundo passo (5); ela indica que Jesus, justamente por ser Aquele em quem Deus tem «posto o [s]eu agrado», é o único membro de Israel que não tem pecados para confessar. Isento de pecado, embora tendo mergulhado nas águas onde o pecado fora ritualmente depositado, Jesus qualifica-se como Aquele que, na força do Espírito, pode ser «expulso» para o deserto, carregando em Si os pecados do povo, qual bode expiatório inocente.

O segundo passo (1,2-8) e o quinto (1,14-15)

«Jesus» (14b) e o pronome «Ele» (8), referente a «o mais forte do que eu» (7b), são termos médios. No entanto, à primeira vista quase tudo indica que a relação entre estes dois passos é escassa: no segundo passo, o grande protagonista é João, ao passo que Jesus só indirectamente ali comparece, nos anúncios proféticos de «Isaías» (2-3) e nos do próprio João (7-8); no quinto passo, Jesus é protagonista e João só é evocado num fugaz *flash-back* (14a); as dimensões do segundo passo são quatro vezes superiores às do quinto passo; no plano discursivo, este último doseia a narrativa (ao centro: 4-6) com o discurso directo (nas extremidades: 2-3. 7-8), enquanto no quinto passo prepondera a narrativa, colocada em primeiro lugar (14-15a), seguindo-se depois o discurso directo (15b-e); também a nível vocabular as relações são escassas, como veremos em seguida. Escassas... mas profundamente significativas.

Após um *gap*, coincidente com o terceiro e quarto passos, sobressai logo no membro inaugural do quinto e último passo uma derradeira evocação do protagonista do segundo passo. Que o termo «João», aqui utilizado pela quarta e última vez em toda a sequência, constitui o principal elo de ligação entre os dois passos é demonstrado pelo facto de ser termo inicial de ambos (4a.14a). No entanto, se no segundo passo o que do Baptista é narrado é o seu surgimento na história e o ministério, no quinto passo evoca-se unicamente «a entrega de João» (τὸ παραδοθῆναι..., 14a), isto é, o encarceramento e o final do ministério em público. Esta

fugaz referência ao violento desfecho da carreira terrena do Precursor estabelece um duplo contraste: entre o surgimento de João (4a) e o seu desaparecimento da cena pública (quinto passo); entre esta “má notícia” do seu destino violento e o anúncio por Jesus da “boa nova” do reino ao povo da Galileia (14c-15). Um dos efeitos retóricos desta evocação de João é, pois, o de reorientar o olhar do auditório, numa linha de continuidade e de complementaridade, desde o protagonista do segundo passo para o protagonista do resto do evangelho.

[...]

² Conforme está escrito em Isaías o profeta:
 «Eis que envio **O MEU ANJO** ADIANTE de ti,
 o qual irá construir o teu caminho!»
 Voz do que brada **no deserto**:
 “Preparai o caminho do **SENHOR**,
 direitas fazei as Suas veredas!”»
⁴ **SURGIU JOÃO** a baptizar **no deserto** e a **anunciar** um baptismo de **conversão** para o perdão dos pecados.
⁵ E **sala** para ele **toda a provincia da Judeia e os jerusalemitanos todos**, e eram baptizados por ele,
 no rio Jordão **CONFESSANDO os seus pecados**.
⁶ E **JOÃO** estava vestindo pêlos de camelo e um cinto de couro à volta da cintura dele e comendo gafanhotos e mel silvestre.
⁷ E **anunciava** dizendo:
 «**ESTÁ A CHEGAR o mais forte do que eu** DEPOIS de mim,
 a quem **não sou** capaz de, inclinado,
 desatar a correia das suas sandálias.
⁸ Eu baptizei-vos com água;
ELE, porém, **BAPTIZAR-VOS-Á** com **O ESPÍRITO SANTO**».

[...]

¹⁴ APÓS, porém, **ter sido entregue JOÃO**, foi **JESUS** PARA A GALILEIA,
anunciando o evangelho de Deus ¹⁵e dizendo:
 «**CUMPRIU-SE O TEMPO** e **chegou O REINO** de Deus
Convertei-vos e acreditai no **EVANGELHO**».

Conforme bem frisara João («eu *não sou*...» – 7b-d) e como amplamente ilustrou o quarto passo («Tu *és*...» – 10-13), esta linha de continuidade e de complementaridade entre João e Jesus não se dá no plano da identidade; ela reconduz-se, em última análise, ao ministério público de cada um dos protagonistas. Efectivamente, é numa ordem de continuidade e de complementaridade, enraizada numa linha de profecia e cumprimento, que o ministério escatológico de João, inaugurado no segundo passo (4bc) e consumado no baptismo de Jesus (9c), vai prosseguir – inexorável – em Jesus, desta vez junto da outra parte do povo de Israel: «a Galileia» (14b). A vertente da profecia-cumprimento é sublinhada, no início do quinto passo

(14a), pela preposição μετά («após»), que corresponde, não só à sua sinónima ὀπίσω [μου] («depois [de mim]») proferida por João (7b), mas também à preposição complementar πρὸ [προσώπου σου] («adiante [de Ti]») referida na profecia bíblica no início do segundo passo (2b). Quer dizer: o início do ministério público de Jesus junto do povo de Israel que habita na Galileia (14b) tem lugar «após» (14a) a consumação do ministério de João junto da outra parte do povo de Israel, que é Judá e Jerusalém (5.8).

Esta linha de continuidade e de complementaridade entre os dois passos é reforçada pela repetição do mesmo verbo grego ἔρχομαι em 7b («está a chegar») e em 14b («foi para»), bem como pelo eco do mesmo verbo de movimento no seu sinónimo «chegou» (ἦγγικεν, 15c). Termo inicial da profecia de João (7b), e aplicado no perfeito do indicativo no quinto passo para testemunhar a ida efectiva de Jesus para a Galileia (15c), o verbo ἔρχομαι é, uma vez mais (cf. 9b), o verbo por excelência do cumprimento da profecia de João. Em conformidade com quanto dEle anunciara o Precursor, Jesus entrou de modo publicamente visível na história do Seu povo, ao comparecer na Galileia (14b) com o evangelho de Deus (14c). Além disso, e consoante já vislumbrara João quando se referia ao «mais forte» (7b), com a ida de Jesus para junto do Seu povo torna-se também tangível e próximo («chegou», 15c) aquilo que constitui o núcleo fundamental do evangelho de Deus: «o reino de Deus» (15c).

Esta continuidade e complementaridade entre o ministério de João (2-8) e o de Jesus, inaugurado no quinto passo (14-15), inclui, portanto, o plano querigmático, conforme atestam outros termos recorrentes no segundo e quinto passos, designadamente: «anunciar» (4c. 7a. 14c), e «conversão» (4c. 15d). Estas repetições permitem-nos afirmar que, na perspectiva do evangelista, Jesus «foi para a Galileia» nas vestes de profeta que, tal como João, «proclamava» ao povo a «conversão». No quinto passo, o evangelista realça esta noção de *metánoia* colocando-a nos lábios de Jesus e em registo exortativo: «convertei-vos» (15d). Este imperativo, dirigido à mente e ao coração do auditório, vale-se unicamente da força da palavra de Jesus, ao passo que no segundo passo a *metánoia* é como que efeito indirecto da palavra de João, na medida em que entre o querigma de João e a *metánoia* à qual João exorta se interpõe um momento ritual: «[anunciando] um baptismo [de conversão]» (4c; cf. 5d).

Esta linha de continuidade entre o querigma de João e o de Jesus parece interromper-se no momento em que soa a derradeira e climática exortação da pregação de Jesus: «acreditai no evangelho» (15e). Contudo, não podemos afirmar que o tema da fé e do evangelho estão ausentes na pregação de João. Em primeiro lugar, porque o acto de «acreditar» é um pressuposto (teo)lógico das profecias de João sobre a vinda iminente dessa figura envolta em mistério que é «o mais forte» (7b). Por outras palavras, embora a terminologia da fé não seja usada por João, há que reconhecer que quando João anuncia a vinda iminente do seu sucessor que no imediato é invisível aos olhos (7-8), nesse mesmo anúncio ele está a exortar à *fé* na sua palavra profética. Em segundo lugar, sendo certo que o termo «o evangelho» também não é usado no segundo passo, é inegável que do querigma do Baptista faz parte uma dupla *boa notícia*: «está a chegar o mais forte» (7b) para «baptizar» o povo «com o Espírito Santo» (8b).

Traçadas estas linhas de continuidade e de complementaridade histórico-salvífica entre o ministério de Jesus e o de João, um ministério que a profecia bíblica programaticamente define como de «construção» do caminho de Jesus (2c), cumpre-nos, para terminar, assinalar sucintamente, no plano da análise da composição, as duas diferenças fundamentais entre ambos os ministérios. A mais evidente prende-se com o local do exercício do ministério: João exerce no deserto transjordano; Jesus vai exercer na terra habitada, a começar pela sua Galileia. A

segunda grande diferença depreende-se da reacção popular: no segundo passo, este aspecto comparece no centro (5), enquanto no quinto passo não há qualquer notícia da reacção do povo a Jesus. O que certamente deixa o auditório perplexo.

Com efeito, ao proclamar o evangelho do reino de Deus, Jesus anuncia uma boa nova inédita e definitiva para o Seu povo. No entanto, o destino desta palavra de Jesus fica suspenso do acto de leitura do resto do evangelho. Ao auditório cabe prosseguir o seu caminho com Jesus, algo que o levará, no imediato, a acompanhar Jesus até ao mar da Galileia, onde se encontram as primícias da resposta à palavra de Jesus (1,16-20).

O quarto passo (1,10-13) e o quinto (1,14-15)

[...]

¹⁰E imediatamente, subindo DA *ÁGUA*, viu rasgados os Céus e O *ESPÍRITO* como pomba descendo sobre Ele.
¹¹E *UMA VOZ* surgiu dos Céus: «**TU é que és o meu filho, o amado;** é em TI que *tenho posto o meu agrado*».

¹² Mas logo O *ESPÍRITO* O expulsa para o *deserto*. ¹³ E estava, *no deserto, quarenta dias a ser tentado* pelo *Satanás*. Também estava com as bestas, mas OS *ANJOS* serviam-nO.

¹⁴ APÓS, porém, *ter sido entregue JOÃO*, foi *JESUS* PARA A GALILEIA, anunciando o evangelho de Deus ¹⁵e dizendo: «*CUMPRIU-SE O TEMPO* e *chegou O REINO* de Deus *Convertei-vos* e acreditai no *EVANGELHO*».

Aparentemente, não existe – ao menos no plano vocabular – qualquer relação de identidade entre ambos os passos. No plano temático, as correspondências são também escassas, porquanto o foco do quarto passo incide sobre a revelação da identidade de Jesus como filho de Deus (11), ao passo que o quinto passo realça de modo particular a proclamação do reino por Jesus no início do Seu ministério público (15). Esta aparente desconexão entre passos contíguos está na raiz da incapacidade de numerosos autores vislumbrarem como sequência una e coesa o texto de Mc 1,1-15.

O primeiro elo de ligação dá-se através dos termos médios «subindo da água» (10a) // «foi Jesus para a Galileia» (14b). Há aqui uma clara relação de complementaridade entre os dois verbos do campo semântico do movimento («subir» / «ir») e entre as respectivas preposições («de» / «para»), bem como entre os dois espaços: a «água» é o ponto de partida e «a Galileia» é o ponto de chegada. Neste sentido, Jesus *regressa* à Galileia depois de atravessar «as águas» do Jordão (10a) e de ser conduzido pelo Espírito «para o deserto» (12). Estas conexões entre espaços complementares sintetizam o caminho de Jesus neste início do evangelho: um caminho que, na travessia das águas do Jordão, O leva a passar rente ao Seu povo e ao Precursor (10a); um caminho que Lhe atrai dos Céus o derramamento do Espírito em vista do resto do Seu

caminho (10d), e a revelação da Sua identidade divina (11bc). Todavia, um caminho que, simultaneamente, desemboca no deserto (13a), para aí passar rente aos infernos (13b) e às feras (13c), sempre na presença do Espírito (12) e dos anjos que O serviam (13d). É este o caminho que Jesus, na senda aberta por João (4-8.9c.14a), percorre em primeira pessoa. E é deste caminho que Ele regressa, vitorioso, para junto do Seu povo com o Evangelho de Deus (14c).

«Os anjos» (13d) e «o evangelho» (15e) podem ser considerados como termos finais, seja em virtude da etimologia que lhes é comum, seja sobretudo devido à posição simétrica em que ambos os termos surgem nos respectivos passos. Preferimos, no entanto, deter-nos na relação entre os membros em que estes termos compõem, a saber: «mas os anjos serviam-nO» (13d) e «acreditai no Evangelho» (15e). O sentido possível desta relação é o de que a resposta à exortação de Jesus (15e) vem de algum modo antecipada na proposição de 13d. A ser assim, a *diakonia* d'«os anjos» em favor de Jesus representa, neste momento inaugural do ministério de Jesus, o modelo primordial de resposta a Jesus, filho amado de Deus. Por seu lado, Satanás, cuja contraposição aos anjos é salientada no centro da segunda parte do quarto passo (13b), configura o modelo negativo de resposta perante a epifania do filho de Deus. Emerge assim um novo elo de contacto entre os dois últimos passos da sequência: a reiteração do termo «o evangelho» (14c. 15e) e o seu contacto com o termo «os anjos» indica, de algum modo, que o regresso de Jesus à Galileia é prova de que Ele saiu vitorioso do Seu confronto no deserto com Satanás, algo que a *diakonia* dos «anjos» em favor de Jesus já pré-anuncia. Essa vitória é, também ela, conteúdo da boa nova a ser anunciada¹⁰⁷⁷.

Salientamos ainda as relações de sinonímia entre «[d']os Céus» (10b.11a) e «[de] Deus» (14c. 15c). A alusão a Deus, explícita e directa no quinto passo, no quarto é apenas indirecta, como de resto convém a um momento teofânico (10-11).

Verifica-se também um contraste no plano discursivo, não só pelo facto de o discurso directo figurar, respectivamente, no centro do quarto passo (11bc) e na extremidade do quinto (15b-e), mas sobretudo porque no quarto passo é Deus a falar de Jesus e a dar testemunho d'Ele numa revelação *particular*, enquanto no quinto passo é Jesus quem toma a palavra para falar de Deus («chegou o Reino de Deus», 15c), num acto de *público* testemunho, conforme atestam os verbos na segunda pessoa do plural do imperativo («arrependedei-vos e acreditai», 15de).

No seguimento do testemunho que Jesus dá sobre Deus (15c), vem a exortação: «acreditai no evangelho» (15e). Ela ecoa termos usados no testemunho que o Céu sobre Ele dera (11bc). Com efeito, os seguintes termos compõem em ambos os testemunhos: a preposição ἐν, que antecede um termo com o mesmo prefixo εὐ- («boa») a exprimir júbilo ([ἐν σοι] εὐδόκησα, 11c; [ἐν τῷ] εὐαγγέλιῳ, 15e). No quarto passo, portanto, Deus exprime o Seu júbilo paterno em Jesus Seu filho amado («em Ti tenho posto o meu agrado»); no quinto passo, Jesus surge como o arauto de uma notícia jubilosa: «o evangelho» (15e), «o evangelho de Deus» (14c). Esta jubilosa notícia provém do próprio Deus (14c) que rejubila em Jesus, Seu filho (11bc).

¹⁰⁷⁷ Cf. L.E. KECK, «The Introduction», 362, seguido por Autores como: Marcus, 146; D. RHOADS – J. DEWEY – D. MICHIE, *Mark as Story*, 82. Na sua crítica, M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 57, realça que o texto não anuncia o fim das tentações – quando muito ele refere o início do conflito entre Jesus e Satanás. Em nosso entender, mesmo que o evangelista efectivamente *não diga* o fim das tentações, *mostra* sinais textuais de inequívoca vitória: na referência aos «anjos» (13d), e na subsequente reiteração de τὸ εὐαγγέλιον (14-15).

3. INTERPRETAÇÃO

A centralidade do cumprimento das promessas

À luz da Composição, do Contexto Bíblico e da Interpretação, parece-nos evidente a intenção do evangelista em trazer para o centro da sequência inaugural do evangelho a primeira manifestação de Jesus de Nazaré, caracterizada paradoxalmente como uma ida secreta ao encontro de João Baptista (Mc 1,9)¹⁰⁷⁸. Não obstante a sua brevidade e o silêncio reinante, o relato central configura uma unidade de leitura ou de “recitação”, uma “história” com enredo num tempo e num espaço definidos, e até com um desenlace – provisório, este, porquanto a submersão de Jesus pelo Baptista requer naturalmente uma imediata emersão das águas. Um passo completo, em suma¹⁰⁷⁹. Como tal, o passo central tem tudo para, em relação aos quatro passos que o circundam, funcionar como coração que anima e articula o todo da sequência, comunicando-lhe a sua energia e calor¹⁰⁸⁰. Destacamos os seus elementos essenciais:

- em Mc 1,9 salienta-se a centralidade do nome de Jesus, o qual, tendo sido também referido logo na abertura do evangelho (1a), indica Aquele cujo nome, na perspectiva cristocêntrica do evangelista, está acima de todo o nome;

- Jesus surge *ab initio* em relação com a pessoa de João e com o seu rito de purificação de Israel visando o perdão escatológico (4);

- nesse momento (de culto) e nesse espaço (o limiar da Terra Prometida) em que Jesus comparece perante João evocam-se claramente, quer as origens históricas de Israel enquanto povo de Deus, quer os mediadores (Moisés/Josué, Elias) que o conduziram e consolidaram enquanto nação ao longo da história, quer as mais sagradas instituições mediadoras da divina Presença (a Arca da Aliança, o culto ao Deus Santo, o sacerdócio);

- por último mas não em último, este face a face entre Jesus e João, *acontecimento singular* marcado pelo silêncio de ambos e pela eloquência do rito, coloca no centro o *mistério da identidade* e do aparecimento de João e Jesus no palco da História da Salvação – *mistério*, esse, desvendável primordialmente a partir da escuta da Palavra de Deus reflectida na Lei e nos Profetas (1,2-3).

Se o núcleo do evangelho de Jesus corresponde essencialmente ao anúncio da morte e da vitória do messias filho de Deus (1,1), o facto é que esse conteúdo arranca do *acontecimento singular* que é a própria pessoa de Jesus de Nazaré, um *facto* decisivo na história de Israel e uma *notícia* rica de significado salvífico, não apenas para o povo de Deus mas para a humanidade inteira¹⁰⁸¹. Sem esse proto-acontecimento – a pessoa humana de Jesus, cujo primeiro gesto é deixar tudo para trilhar, na senda aberta por Isaac e Moisés, o caminho da

¹⁰⁷⁸ Recorde-se, a propósito, a afirmação de M. DIBELIUS, *From Tradition to Gospel*, 231-232, de que em Marcos, *o baptismo*, enquanto primeira epifania de Jesus da qual apenas João Baptista é testemunha, surge como *a deixa para o evangelho das epifanias secretas*.

¹⁰⁷⁹ Entre os critérios para a definição de “passo” enquanto «unidade separável [...] e] autónoma», R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 195-196, além de admitir que o mesmo possa conter apenas *um* segmento (o Autor apresenta exemplos: Lc 22,72 e 23,38), sublinha a necessidade de que as unidades que o compõem «formem um todo coerente, seja do ponto de vista da forma seja do ponto de vista do sentido». Os níveis inferiores ao passo, como são o trecho ou a parte, só são passíveis de «citação», não de «recitação». Cf. IDEM, *Luc*, 901 e 919.

¹⁰⁸⁰ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 417.

¹⁰⁸¹ Acolhemos aqui, densificando-a, a conhecida síntese aforística do “evangelho” como “narrativa da paixão com uma longa introdução”, proposta há mais de um século por M. KÄHLER, *The So-Called Historical Jesus*, 80 n. 11.

submissão absoluta à vontade divina (1,2.11-13) – não teria tido início o pleno cumprimento das promessas divinas anunciadas pelos profetas, desde o primeiro (Moisés) aos últimos (Malaquias e João Baptista). Aplica-se ao início do evangelho de Jesus quanto já havia escrito São Paulo antes de Marcos: «Todas as promessas de Deus têm o seu “sim” nEle» (2 Cor 1,20).

A “notícia” primordial deste evangelho de Jesus é, portanto, a de que à *humanidade de Jesus* se associa indelevelmente o *cumprimento* ou *realização do início até ao fim* do desígnio de redenção escatológica e misericórdia infinita para com Israel¹⁰⁸². Cristalizado no anúncio por Isaías de um novo êxodo em favor dos exilados (1,3) e na proclamação messiânica do Baptista, o desígnio redentor do Senhor misericordioso para com o Seu povo surge personificado naquele *último* israelita e *único* galileu a submeter-se ao baptismo de João, *um e Outro* convocados pelas Escrituras em função do cumprimento de *um mesmo e único* desígnio divino (1,2). Sob o véu do rosto humano de Jesus e nesta Sua epifania no Jordão, inicia-se o cumprimento pleno das Escrituras, o mistério da eficácia infalível da Palavra de Deus mediada pelos Seus profetas¹⁰⁸³. *O Deus de Israel é, assim, o grande protagonista do início do Evangelho*. Ao suscitar Jesus de Nazaré e o Seu Precursor, o Deus da Aliança revela-se irrefutavelmente fiel para com o Seu povo e digno da sua fé, que doravante se centra no evangelho de Seu filho¹⁰⁸⁴. Uma fidelidade e credibilidade que Jesus realça no auge do seu discurso inaugural, quando exorta o auditório de Marcos a *acreditar* no evangelho de Deus (1,15). O evangelho de Jesus (1,1) e o de Deus (1,14) são, portanto, de *um só* tecido: um *mesmo* rolo com o cunho da Palavra eterna, selada pela fidelidade divina a todas as Suas promessas.

A assinalar o início desse cumprimento está o ministério profético e sacerdotal do Precursor que, tendo sido reconhecido como novo Elias, logrou atrair ao deserto e aí congregar o povo da Aliança para um rito de purificação nacional, visando desse modo: construir no coração do povo penitente o caminho para o regresso do Senhor e a consumação do novo êxodo (1,3); alcançar o Seu perdão incondicional dos pecados, mediante um banho regenerador no Espírito Santo (1,4.8); o estabelecimento definitivo do Seu reino e da Sua justiça (1,15). O início do cumprimento do desígnio salvífico prossegue (e em certa medida culmina) com a resposta de Jesus ao ministério de João, traduzida na Sua vinda à presença do Baptista, para também Ele ser ritualmente submerso. *Um e Outro* unidos sob o *mesmo* desígnio divino, cabe entretanto a esse Outro que entra no evangelho a seguir a João o protagonismo decisivo na consumação do novo êxodo (1,7). Um protagonismo que Jesus assume e inicia à maneira dos primeiros grandes mediadores da divina Presença junto do povo da Aliança: qual novo Moisés/Josué prometido (Dt 18,18), Ele põe-Se a caminho do Jordão, “fronteira da promessa” onde Moisés se detivera sem jamais a haver atravessado e entrado na terra¹⁰⁸⁵. Incorporando na Sua pessoa as figuras do prometido “profeta como [Moisés]” e da Arca da Aliança, Jesus é mergulhado de corpo inteiro no Jordão e, a partir desse acto único de que João é testemunha e oficiante divinamente nomeado (1,2), o novo Moisés/Josué e nova Arca *passa* definitiva e verdadeiramente para a

¹⁰⁸² Pertinente aqui a observação de P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, 129 : «Cumprir não significa fazer mais; é apenas fazer até ao fim»; todavia, «Para se cumprir indo até ao fim, é necessário partir do início».

¹⁰⁸³ Matização importante de P. BEAUCHAMP, «Accomplir les Écritures», 433: «o cumprimento das Escrituras em Jesus Cristo, mais do que cumprimento do imperfeito que O precede, é o cumprimento dos cumprimentos antecedentes. Embora sendo imperfeitos, Ele é solidário com eles».

¹⁰⁸⁴ São Paulo terá dito quase o mesmo aos cristãos de Roma: «Cristo tornou-Se servidor dos circuncisos em nome da *veracidade* de Deus, para confirmar as promessas feitas aos patriarcas» (Rm 15,8).

¹⁰⁸⁵ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'Un et L'Autre Testament*, I, 57.

Terra prometida a Lei e o seu cumprimento, a nova mediação da divina Presença na terra, a revelação escatológica de Deus e o seu fiel anúncio ao povo de uma nova Aliança.

A passagem da Antiga à Nova Aliança

Colocando no centro da sequência o singular acontecimento do encontro de Jesus com o Baptista no Jordão, o evangelista salienta a liturgia baptismal enquanto rito de *passagem* em ordem à purificação e ao *perdão dos pecados* (1,4-5), acenando ainda, através desse silencioso face a face, para a relação de complementaridade entre um e Outro.

Com efeito, tendo integrado também Ele a peregrinação do Seu povo ao deserto onde, conforme relata o Deuterónimo inteiro, os antepassados do êxodo haviam recordado e reafirmado a sua Aliança com o Senhor, o silêncio de Jesus durante o Seu baptismo no Jordão contrasta com a confissão colectiva dos pecados pelo povo baptizado (1,5) e revela nEle a ausência de pecado, a Sua santidade – aspectos que são explicitamente profetizados por João (1,8) e, de forma implícita, confirmados pelos Céus (1,10-11). A manifestação primordial de Jesus no início do Evangelho coincide, portanto, com a revelação de que no seio do povo de Deus habita já o Santo, na carne e no sangue do *único* israelita oriundo da Galileia das nações, o *último* de Israel. É uma revelação ainda secreta e que decorre no quadro de um rito que Lhe não era directamente destinado, um rito alusivo a um culto e a um templo que Jesus de Nazaré veio refundar no Seu próprio corpo submerso no Jordão¹⁰⁸⁶.

Se o baptismo de João não parece destinar-se directamente Àquele que vai baptizar no Espírito Santo (1,8), é legítimo perguntar – o próprio Baptista *levanta a questão* no paralelo sinóptico (Mt 3,14-15) – sobre o sentido da descida de Jesus às profundezas do Jordão. O *enigma*, adensado aliás pela respectiva centralidade dos dois relatos baptismais nesta sequência¹⁰⁸⁷, esclarece-se à luz de um *fil rouge* que atravessa as referências, quer aos protagonistas e às figuras bíblicas evocadas por um e Outro (João como figura de Elias; Jesus como figura do messias-noivo, do novo Moisés/Josué, de Adão/Noé, de Isaac, do Servo, de Jonas), quer aos temas maiores do respectivo ministério (pecado e perdão, arrependimento e fé, duas eras). Esse *fil rouge*, que subliminarmente garante a coerência da sequência inaugural, e possivelmente do evangelho no seu todo e da Bíblia inteira, é a *Aliança*¹⁰⁸⁸. Recapitemos, então, as relações do baptismo de Jesus com o tema da Aliança.

O rito administrado a Jesus pelo “anjo” da Aliança (1,2) mergulha-O nas mesmas águas onde Judá-Jerusalém haviam sido também mergulhadas, tendo nessa travessia expressado simultaneamente a sua infidelidade ao amor e o “regresso” colectivo ao amor conjugal do Senhor da Aliança. O primeiro encontro de Jesus com o Seu povo dá-se assim num momento ritual de *descida* ao Jordão e de *retorno* recíproco: o Israel pecador “retorna” ao seu Senhor, o Qual “retorna” para junto do Seu povo penitente no quadro ritual propiciado pelo novo Elias. Convocado desde a origem pelo Deus da Aliança (1,2), que Lhe envia à frente o anjo da Aliança, também Jesus de Nazaré, o único israelita sem pecado, é mergulhado nas águas em

¹⁰⁸⁶ No contexto da primeira travessia do Jordão por Israel, Js 4 recorda a relação do Jordão com as origens de Guilgal, um dos lugares mais sagrados do primitivo culto de Israel (cf. também Dt 27,1-8). Afirma-se em Mc 1,9, portanto, uma certa continuidade também com as origens do culto na Terra Prometida.

¹⁰⁸⁷ Recordemos que Mc 1,9 é o passo central numa sequência formada por cinco passos, e que 1,5 está no centro do segundo passo.

¹⁰⁸⁸ Sobre a imagem do *fil rouge* como ‘princípio de coerência’ e ‘princípio de articulação’ na interpretação de textos bíblicos, cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 573-574 e 580.

que o povo da Aliança se *purificara* e através das quais *passara* para a terra do encontro com o Deus santo. Deixando-se baptizar, i.e. mergulhando no pecado da Israel “adúltera” e penitente, Jesus entrega-se a uma espécie de morte momentânea pela multidão pecadora; morte só inteligível à luz quer do culto judaico previsto na Lei da Antiga Aliança (Lv 16) quer do Seu destino singular – «o baptismo com que Eu sou baptizado» (Mc 10,38). Membro do povo (santo e) pecador, o Nazareno cuja humanidade mortal e sem mancha é mergulhada no pecado da multidão e em seguida é expulso para o deserto, qual bode que carrega os pecados da nação no Grande Dia da Expição (1,12), personifica e medeia para o Seu povo – sem recorrer a qualquer sacrifício animal – a Aliança particular entre Deus e Israel, dando cumprimento a *todas* as figuras e instituições de mediação conexas com essa Aliança de eleição. Neste face a face entre um e Outro no Jordão ocorrido à entrada da terra, João, “anjo” mediador da antiga Aliança e precursor da Nova Aliança de perdão, realiza a função suprema do seu ministério, que nesse momento chega ao fim – cumprindo-se. Além de mediador e precursor, o Baptista é também a primeira testemunha da *passagem* à era escatológica da Nova Aliança, uma *passagem* assinalada pela evidente comunhão de Jesus de Nazaré com o serviço congregador de João. Um e Outro personagens singulares em Israel, João e Jesus constituem o resto fiel em cujo coração está escrita a Lei eterna do Senhor da Aliança, que os chamou para o serviço ao Seu povo; tendo-a cumprido fielmente no ministério escatológico que os une, um e Outro são as primícias da Nova Aliança escatológica que se consumará para a salvação do mundo¹⁰⁸⁹.

Mas nessa relação de complementaridade e no estabelecimento da Nova Aliança sobressai a singularidade de Jesus. O derradeiro gesto do ministério do novo Elias no Jordão é, de certo modo também, acolher como membro da família da Aliança o Outro que veio de Nazaré, inaugurando assim a nova era assinalada pela Divina Presença (1,15). Tendo sido constituído como primeiro membro do novo povo dos baptizados graças ao serviço de João, Jesus vai em seguida mergulhar no Espírito Santo criador membros de *toda* a família humana (1,8), como mostra o facto de o Seu ministério estender, para além das fronteiras do antigo povo da Aliança, a misericórdia e a ternura de Deus antecipadas para Israel por João. A boa notícia de que o anjo da Aliança já era de certo modo portador, a saber, a de que Deus se “arrependera” de executar o julgamento pelo pecado do Seu povo e de que o Senhor estava a chegar com o Seu perdão incondicional, essa boa notícia vai agora entrar na terra prometida e, partindo da “Galileia das nações”, propagar-se a seu tempo até às nações do mundo inteiro (16,15).

Jesus de Nazaré, plenamente membro do povo sacerdotal e plenamente filho de Adão, vai *universalizar*, qual novo Noé, a Aliança de amor divino de que Israel é primeiro depositário. Na medida em que o ponto de partida para essa missão é a Sua Galileia (1,14), Ele reconhece todo o peso misterioso e o valor particular da eleição de Israel; no entanto, justamente enquanto inicia na “Galileia das nações” o Seu ministério, essa eleição e Aliança históricas surgem desde o início reconduzidas à eleição, em Adão e Noé, de *toda a humanidade* (“as nações”) por parte do Deus criador. *Novo Noé* – pois Jesus personifica quer o único justo que escapa ao pecado quer o primogénito da nova família humana com quem o Deus criador estabelece uma aliança de salvação universal – e simultaneamente *novo Jonas* que, cumprindo a vocação do Servo (Is 42,1), anuncia às nações o rosto justo e compassivo do Deus de Israel e a urgência da conversão

¹⁰⁸⁹ Entendemos neste mesmo sentido o testemunho enaltecedor de Jesus sobre João, em Mt 11,11: «Em verdade vos digo: Entre os nascidos de mulher, não apareceu ninguém maior do que João Baptista». Ao carácter *único* e *minoritário* de João e Jesus, e dos profetas em Israel, aplica-se a observação de A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, 248: «A existência deles enquanto minoria liga-se à salvação do mundo».

(1,15), o Filho do Homem aproximar-se-á da “grande multidão” judia e não judia que Lhe vem ao encontro (3,8)¹⁰⁹⁰. Tendo assim derrubado desde o início o muro da separação entre judeus e gentios, Ele foi ainda mais além ao «comer com os pecadores» (2,16). A principal prerrogativa do Filho do Homem na terra é, na verdade, uma prerrogativa do Deus único (2,7), a saber, o Seu poder de perdoar os pecados (2,10). Mas Jesus, o Santo entre o Seu povo pecador (1,9), é também na Sua humanidade o primogénito do novo povo de Deus (cf. Ex 4,22). Servo das nações e ao mesmo tempo filho de Deus, Ele pode estabelecer a mediação perfeita, aquela que salva: a da aliança estabelecida pelo Seu sangue “derramado por todos” (Mc 14,24), consignada no Seu evangelho e destinada a toda a criatura (16,15). O Seu corpo entregue pela multidão – de forma ritual no baptismo (1,9) e na última Ceia (14,24), e de forma total na morte de cruz (15,37) – indica o novo templo onde judeus e pagãos, arrependidos e com fé, podem verdadeiramente oferecer um culto agradável e eficaz pelos pecados. No Jordão, o culto de Israel recentra-se numa purificação dos pecados que Jesus de Nazaré, entregue pela multidão na cruz, oferecerá incondicionalmente a toda a humanidade, conforme esperavam os profetas da Nova Aliança¹⁰⁹¹.

João e Jesus protagonistas da mesma revelação

À laia de ponto culminante do nosso percurso, e em resposta ao enigma suscitado pela primeira manifestação de Jesus e pelo Seu encontro com o Baptista no centro da composição, vamos reconstituir sinteticamente o perfil de João e Jesus que as vozes dos passos médios e extremos articulam com profunda coesão, iluminando não só o misterioso silêncio no passo central como também o sentido específico deste início do Evangelho.

Nos passos médios (Mc 1,2-8 e 10-13) encontramos uma espécie de jogo de espelhos em que uma mesma luz recebida do Alto – a Escritura, em 1,2-3; a voz celeste citando a Escritura, em 1,11 – se projecta sobre as figuras de João e Jesus reunidas nas águas do Jordão (Mc 1,9). De entre os dois momentos cruciais em que *explicitamente* se vinca a diferente identidade de um e de Outro e simultaneamente a sua relação, destaca-se naturalmente o momento em que o Espírito desce sobre Jesus e a voz divina revela *quem é*, pela positiva, Jesus de Nazaré («Tu é que és...», 1,11). Correspondendo no plano intratextual à profecia de João sobre o messias portador do Espírito (1,8), e assinalando o cumprimento dessa profecia e a resposta à antiga aspiração do povo penitente (Is 63-64), a vinda do Espírito e a voz celeste (1,10-11) irrompem no quadro de uma visão particular cuja força comunicativa assenta no recurso ao género apocalíptico em função de uma afirmação cristológica nuclear: a afirmação de que o Deus criador do universo e Senhor de Israel *vê* na humanidade do Nazareno saído das águas o Seu filho único, o amado de Israel, o messias redentor prometido ao Seu povo, o Servo fiel e obediente (1,11)¹⁰⁹². Sobre Ele é enviado o Espírito da divina Presença que O unge para a missão escatológica, inaugurando a nova era da história da salvação: a era de uma nova intervenção de Deus na história humana enquanto união íntima e contínua com o Seu povo, à imagem da Sua relação com Jesus. Surgindo na história do Seu povo na capacidade de filho de

¹⁰⁹⁰ Na mesma linha, A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, 251, afirma : «C'est le *noahisme* qui explique que les prophètes n'aient pas reçu message pour Israël seulement, mais pour tous les peuples [...]. Le cas de Jonas est typique [...] Jérémie est institué comme *prophète des nations* (Jér., 1,5), le serviteur évoqué par Isaïe, comme *lumière des nations*». Mais recentemente, cf. R. DI PAOLO, *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni*, 243-244.

¹⁰⁹¹ Cf. esp. Is 50,4-9; Jr 31,31-34; Zc 12-13.

¹⁰⁹² Cf. J. PALACHUVATTIL, «*He Saw*», 89-91.

Deus, Jesus vai revelar-se paulatinamente como o herdeiro natural de Israel, vinha do Senhor à qual Ele vem como messias-noivo e último enviado de Seu Pai. Nessa Sua capacidade de Filho, Jesus vem colher o vinho com que celebrará a festa da reconciliação e da união escatológica com a noiva resgatada, a fim de com ela gerar a descendência inumerável prometida a Abraão: a nova família (ou casa) dos que, pela fé, se tornam filhos de Deus.

Assim definida enfaticamente pela voz sagrada do próprio Deus santo, a singularidade do Nazareno contrasta com a dos seus irmãos de Judá-Jerusalém (1,5) e distingue-se do próprio João, como o próprio Baptista mostra no início do seu único discurso (1,7-8). Caracterizado à luz do Elias vindouro (1,6), João, além de corroborar pela negativa o testemunho celeste, estabelece também no seu testemunho profético o vínculo inseparável que o une *ab initio* ao Outro de quem João é precursor: para se realizar a redenção de Israel, o Outro que vem a seguir, o Messias-Noivo, é que é «o mais forte», e por isso João *não tem legitimidade* para tomar para si a noiva-Israel (1,7). Interpretando à luz da instituição matrimonial e levirática a sua missão de precursor, João é pois o que vem primeiro, conforme profetizado (1,2-3); mas vem primeiro na condição de amigo do Messias-Noivo, i.e. com a responsabilidade de Lhe entregar a noiva-Israel devidamente purificada e adornada para a festa das núpcias escatológicas.

Confirmando e complementando o retrato fornecido pelos passos médios, o passo extremo aprofunda a comunhão de missão e destino de João e Jesus (1,14-15). Conquanto ungido com o Espírito e apesar de ser Ele o filho de Deus (1,1.11), Jesus trilhará ao longo da Sua carreira messiânica de anúncio do evangelho e instauração do reino (1,15), não o caminho violento da conquista da terra e do poder, à maneira de outros ungidos – como Josué ou Absalão –, mas o caminho do serviço trilhado pelos profetas de Israel desde Moisés até João (1,14): é o caminho tipificado profeticamente pelo Servo em quem o Senhor se compraz (1,11; Is 42), o caminho do serviço à multidão e da entrega total à revelação do amor fiel e misericordioso do Deus da Aliança, até à rejeição e morte por causa dessa Palavra. Nessa mesma linha, o facto de Jesus surgir depois de João, o precursor do Seu caminho, e o facto de se manifestar primordialmente como profeta “vidente” dos Céus que sobre Ele derramam o Espírito messiânico, são factos que revelam, em Jesus, a afinidade entre o serviço e a Sua autoridade enquanto profeta. Com efeito, como irão ilustrar a controvérsia com as autoridades de Jerusalém e a subsequente parábola dos vinhateiros, se Jesus vem em último e na linha dos profetas antes dEle, então a Sua autoridade tem a mesma origem que a dos servos antes dEle: uma autoridade à maneira, não dos escribas (recebida pela via da “tradição dos homens”, 7,8), mas do Precursor que, «tido por todos como verdadeiro profeta» (11,30-31), hauriu de Moisés a sua autoridade como profeta, autoridade essa recebida directamente do Céu no Sinai. João e Jesus são pois *profetas* e, como tal, recebem a sua autoridade directamente «do Céu». Sendo embora o mais baixo da escala, o título de profeta era bem significativo no contexto judaico, em que se acreditava que os céus estavam fechados havia quatro séculos (depois de Ageu, Zacarias e Malaquias), tendo o Espírito Santo ido habitar para a Sua morada celeste¹⁰⁹³.

No início do evangelho e no seu centro, portanto, João e Jesus comparecem na sua singularidade e, simultaneamente, numa relação de complementaridade. Um e Outro são convocados para o início do evangelho pela palavra dos profetas, prosseguem um caminho de profetas e espera-os o destino dos profetas de Israel. *Um e Outro* se unem entre si no caminho

¹⁰⁹³ Cf. Standaert, 49, que na p. 51 acrescenta: «O efeito é assim o de Marcos se religar ao último livro do cânone na LXX [Malaquias] e às perspectivas últimas aí deixadas em aberto. Mostra-se assim de que modo essas coisas anunciadas e prometidas para o Fim, se passaram efectivamente “naqueles dias” (Mc 1,9)».

de profetas, que trilham entre o povo; *um e Outro* são, todavia, inconfundíveis, na natureza da sua relação para com Deus e para com o Seu povo.

Este início do evangelho, que assim se focaliza em João e Jesus, manifesta aquele «princípio fundamental de estruturação do conjunto do Livro» e reflecte a seu modo aquela que é «a primeira característica da retórica bíblica» e a sua «primeira figura»: a binariedade¹⁰⁹⁴. R. Meynet reconhece à binariedade bíblica uma «função teológica», porquanto ela «exprime uma totalidade» de que decorre um «efeito de insistência» e de «complementaridade». Desse modo, a binariedade assemelha-se aos dois querubins de ouro que perfaziam uma só peça com o propiciatório que cobria a Arca da Aliança: «No face-a-face da sua relação simétrica, eles cumprem a função, não só de indicar o vazio que os separa e que ao mesmo tempo os une, como também de assinalar o lugar da Presença divina»¹⁰⁹⁵. Será aplicável a João e Jesus, no início do Evangelho, a imagem bíblica da cobertura icónica da Arca e do centro anicónico para o qual remetem os dois querubins?

À primeira vista não, porquanto, em Jesus de Nazaré que vem à presença do anjo da Aliança, encontramos, já não um dos anjos que indicam o lugar da Presença divina, mas sim a nova Arca da Aliança¹⁰⁹⁶. O mergulho do Seu corpo nas águas inaugura a nova era de um Templo e uma Nova Aliança escatológica estabelecidos no Filho entregue pela multidão pecadora. Jesus não é sequer mais um profeta: mesmo tendo abraçado o caminho e o destino dos profetas, Ele é o Outro que vem depois dos profetas-servos, o Filho, em quem toda a palavra profética se cumpre. Nova Arca da Aliança, nEle atingem o seu fim, o seu auge, o seu cumprimento todas as figuras e instituições ligadas à antiga Aliança. NEle, o cumprimento das Escrituras, o qual não suprime o tempo mas antes o faz entrar numa nova era em que «o tempo de Deus e o tempo dos homens não são senão um só»¹⁰⁹⁷. No face a face com as Escrituras de Israel, o “evangelho de Jesus” (1,1) é por isso único: é o *evangelho do filho* que veio por último ao encontro do Seu povo e ofereceu o Seu corpo em resgate pela multidão dos pecadores. NEle se exprime o “evangelho de Deus” (1,15), aquela palavra divina que a Arca do Testemunho encerrava e que Deus previra e prometera pronunciar no futuro (Ex 25,22)¹⁰⁹⁸.

E contudo, conforme Marcos adverte logo no início do Evangelho (1,2) e conforme corroboram os numerosos ecos de intertexto bíblico encontrados, Jesus e o Seu evangelho não são interpretáveis sem João nem sem as Escrituras de Israel. Tanto em João e nos profetas das Escrituras, como no acontecimento-Jesus que veio dar-lhes pleno cumprimento e ampliar-lhes o próprio cânone, é o *mesmo* Deus a autocomunicar-se como misericordioso, salvador, Senhor da vida. Com efeito, desde a Sua primeira manifestação Jesus mostra a Sua união com o povo da Aliança gerado em Abraão e constituído como tal no êxodo. Incorporando em Si toda a história da salvação a montante, Jesus vai abri-la ao futuro e permitir que nela sejam também incorporados todos os que se converterem e acreditarem no evangelho (1,15). Para esses, os cristãos em particular, o início do evangelho, com o seu centro no rito baptismal tal como Jesus

¹⁰⁹⁴ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 15.138.656-657.

¹⁰⁹⁵ R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 657.

¹⁰⁹⁶ Não é impossível, no entanto, que a imagem dos dois querubins subsista, transformada e cumprida, em 1,9 e em 1,13: de um lado João, descrito como “anjo” (1,2), e do outro “os anjos” (1,13). No meio desses “anjos”: Jesus, nova Arca da Aliança, vínculo da nova mediação com Deus através da palavra de Deus que Ele mesmo comunica e personifica: o próprio evangelho.

¹⁰⁹⁷ P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l’Ancien Testament», 106.

¹⁰⁹⁸ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 659; G. PAXIMADI, *Ed Io dimorerò in mezzo a loro*, 286-287.

o celebrou, é uma memória particularmente instrutiva, enquanto revela a dimensão corporativa da figura de Jesus, filho de Israel e filho de Adão. Também os cristãos, tendo escutado o evangelho do reino (1,15) que *hic et nunc* os chamou a responderem a Jesus e a *estarem com Ele* (3,14), iniciam nas águas do baptismo a Sua *passagem* para Cristo e a incorporação no novo Israel. E, tendo emergido das águas, os cristãos são ungidos com o Espírito e declarados filhos de Deus. Nessa nova condição, são enviados ao mundo, onde o Adversário testará continuamente a solidez daquele amor que os identifica com Cristo¹⁰⁹⁹.

Escrevendo originariamente para a comunidade romana, o evangelista anuncia-lhes que a *passagem* de Jesus no Jordão “naqueles dias” está na origem do culto escatológico a que são chamados *ab initio* enquanto cristãos. À prática diária desse mesmo culto exortava também Paulo os romanos, na carta que lhes dirigiu:

[oferecei] os vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, como culto adequado à vossa natureza racional. Não vos conformeis a este mundo presente; sede antes transformados mediante uma renovação do vosso modo de pensar, para poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que é por Ele aceitável e perfeito (Rm 12,1-2)¹¹⁰⁰.

Na nova era inaugurada no corpo de Jesus mergulhado no Jordão, está em causa, tal como nas origens, a *passagem* da família humana para a vida em plenitude, dando glória ao santo nome de Deus. Jesus de Nazaré, ungido com o Espírito e filho de Deus, abriu-nos o caminho para essa vida nova mergulhando Ele próprio num baptismo que culminará num mergulho mais radical, o da entrega da Sua vida à morte na Cruz. Esboçado na primeira manifestação de Jesus e consumado na Sua última epifania, esse caminho de morte que dá acesso à vida, esse novo êxodo, coincide justamente com o evangelho de e sobre Jesus, em cujo centro ressoam – originariamente dirigidas aos Seus discípulos, mas aplicáveis especificamente a comunidades perseguidas como a do evangelista – estas palavras paradoxais do Mestre das parábolas e da vida nova, palavras cuja forma de pergunta retórica e cuja localização no centro do evangelho, revelam a insustentabilidade da posição contrária àquela que é o exemplo do próprio Jesus “parábola” de Deus:

Que aproveita a um homem ganhar o mundo inteiro, e perder a sua vida?
Que poderia um homem dar em troca da sua vida? (Mc 8,36)¹¹⁰¹.

No início, o corpo

Um texto evangélico moldado a partir do seu centro, no qual paradoxalmente se retira aos protagonistas a palavra que eles personificam, é certamente um texto com *intentio* deliberada de proporcionar ao seu auditório um espaço infinito de meditação e de diálogo, de abrir a Escritura à *lectio divina* e à contemplação, e em particular de prolongar na história a

¹⁰⁹⁹ Veja-se no ponto seguinte a interpretação mais desenvolvida do evangelho de Marcos como texto destinado à recitação na vigília pascal.

¹¹⁰⁰ Síntese dos argumentos em favor de Roma como lugar onde Marcos escreve o seu evangelho, em Standaert, 22-29. Realçando a decisiva importância da situação original de comunicação para a composição e a interpretação do evangelho, acrescenta o Autor na p. 30: «Sem se perceber o género literário de Marcos e a sua situação de locução, como se não-de compreender as suas frases e as suas palavras?»

¹¹⁰¹ A.J.R. MUTHIAH, *Jesus – Giver of Life*, 335; J.R. DONAHUE, «Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark», 378-379; J. Ornelas CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 331-334.

experiência protocristã de descobrir na face humana de Jesus de Nazaré a epifania do rosto divino, modelo e fonte da nova criação¹¹⁰². Estes efeitos articulam-se naturalmente com um ponto crucial, a cuja luz se decidiria, no final deste percurso interpretativo, a compreensão da sequência e do próprio evangelho no seu todo. Esse ponto é a questão pragmática do género de obra que o evangelho é, bem como a do efeito específico pretendido pelo evangelista para o seu texto junto dos destinatários. Ora, porque a composição é porta para o sentido, a chave está uma vez mais no centro.

No centro do início do evangelho de Marcos o que o auditório encontra não é a linguagem discursiva, mas a linguagem performativa do culto, da liturgia, de um *rito de passagem*: o baptismo para o perdão dos pecados, protagonizado por Jesus de Nazaré e “vivido” no quadro histórico de uma realidade tangível (o Seu corpo), institucional (o culto e as figuras da história de Israel) e espacial (o espaço do final do êxodo). Vindo ao mundo nesse contexto ritual, é como se Cristo dissesse com o Seu corpo:

Não quiseste sacrifício nem oblação, mas formaste-me um corpo. Holocaustos e sacrifícios pelo pecado não te agradam. Então eu disse: Eis que venho, ó Deus, para fazer a tua vontade. (Hb 10,5-7)

No início da nova era está, pois, o corpo de Jesus. Mas o seu princípio está em outrem: «[s]e o corpo começa, ele começa num outro corpo»¹¹⁰³. Esse outro corpo no qual o de Jesus se enxerta por via baptismal é o do Seu povo, com as suas instituições e figuras nacionais – ou não fosse Jesus *um outro* Josué, enquanto aparece no Jordão. O intertexto bíblico revela até que ponto o corpo do Nazareno mergulhado nas águas extravasa o indivíduo, para *ser infinitamente mais*. Esse *mais* é já de ordem narrativa, pois reconduz-se às origens, ao mesmo tempo que inaugura uma nova era: «o relato é assim um canal para a passagem do corpo singular ao corpo social [... que] suscita e faz emergir pacientemente a compreensão do acontecimento»¹¹⁰⁴.

A “compreensão do acontecimento” – que é o próprio *acontecimento-Jesus* no quadro arquetípico da Sua passagem ritual para a história da salvação – está particularmente facilitada para o auditório que se encontre em situação narrativa, ritual e histórica idêntica à de Jesus no início deste evangelho. Conforme argutamente tem defendido Standaert, essa situação só pode ser a do baptismo cristão em ambiente de vigília pascal¹¹⁰⁵. Com efeito, tem de haver mais do que mera coincidência casual no facto de a epifania do Jesus de Marcos ter lugar no espaço ritual em que os cristãos de Marcos começavam a ser cristãos. O início do texto, concebido como reinterpretação do início de Israel e da própria humanidade em Adão, sincroniza com o início da vida cristã. Repassando logo no início a história de Israel pelo coração do seu auditório (i.e. *recordando-a*), apresentando-lhe a Escritura como memória de uma relação de amor entre pessoas (Deus e o povo da Aliança), Marcos visa iniciar o seu leitor no mistério de Jesus através de uma “cristologia narrativa” que O revelará progressivamente, através de

¹¹⁰² Cf. Ph. PETIET, «Une analyse inattendue: “Le serpent qui danse” de Baudelaire», 296.297.

¹¹⁰³ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. Tome 2 : Accomplir les Écritures*, 35.

¹¹⁰⁴ J. Tolentino MENDONÇA, «Vocabulário e gestos rituais no NT», 147-148.

¹¹⁰⁵ Antes implicitamente perfilhada por J. DRURY, «Mark 1.1-15: an Introduction», 30-35, a tese de Standaert, (31) 47, segundo a qual o evangelho de Marcos é uma *haggadah* pascal cristã, pode ser frutuosa articulada com a tese, reiterada recentemente com novas evidências, por Donahue – Harrington, 42-46, e Marcus, I, 28-29, de que a comunidade cristã destinatária deste evangelho era uma comunidade perseguida, muito plausivelmente em Roma.

“epifanias secretas” como a da Sua primeira manifestação¹¹⁰⁶. O início do evangelho é, assim, um condensado notável de catequese bíblica para a inteligência das Escrituras, nas quais solidamente se apoia a identidade de «Jesus, ungido filho de Deus» (1,1). São explicitamente citadas duas vezes as Escrituras (2-3 e 11) e aludidos cinco ou seis passos célebres dos ciclos de Moisés e de Elias. A coerência dessas citações é reconhecível à luz do que deve ser proclamado na noite pascal judaica: a noite em que Moisés é recordado à frente do povo do êxodo atravessando o mar, e em que Elias é esperado como o precursor que iria voltar para apresentar o messias. Do mesmo modo, na vigília pascal de cada primavera em que se iniciava o ano litúrgico judaico, cristãos de origem judaica não podiam deixar de associar a história do êxodo à última páscoa de Jesus, nem podiam deixar de ligar a vinda preparatória de Elias à preparação para a última vinda do Messias, no Seu glorioso retorno doravante como Senhor Jesus¹¹⁰⁷.

Através de uma construção centrada na epifania de Jesus durante o ministério baptismal de João e, simultaneamente, mediante a progressão linear da leitura da sequência, o evangelista procura conduzir o seu auditório à confissão que ele próprio faz desde o início, a de que Jesus é o «ungido filho de Deus». Esta imagem é completada – e não necessariamente de forma integrada – por outros títulos cristológicos, como Cristo, Noivo, Amado, etc.¹¹⁰⁸. No final da narrativa, centrada no rito de passagem em que Cristo é mergulhado no Jordão e simultaneamente no ventre da história sagrada, pode começar o *drama* (ou *actio*) da resposta a Jesus e ao Seu evangelho, e o cristianismo pode nascer. Um *drama* e um *pathos* a serem revividos, individualmente, por cada novo membro da Sua nova família que, mediante «o início do evangelho de Jesus» tenha sido iniciado no Seu caminho e enxertado no Seu corpo.

Um e Outro no início do Evangelho

O realce que, logo na primeira unidade do seu relato, o evangelista confere quer ao encontro face a face dos dois protagonistas (1,9) quer à elucidação da respectiva identidade e relação histórico-salvífica entre um e Outro (1,1-8.9-15), e, por outro lado, o facto de *na mesma unidade* narrativa se reservar espaço diferenciado para a *binariedade*, i.e. a *repetição* de cenas, de conteúdos e mesmo de figuras tipológicas, traz para primeiro plano as categorias da *dualidade* e da *unidade*¹¹⁰⁹. Vemos assim que, também no início do evangelho de Marcos se manifesta, com razoável evidência, o fenómeno que atravessa toda a superfície do texto bíblico e que Paul Beauchamp designa de “deuterose”¹¹¹⁰. Acolhemos a descrição que P. Bovati propõe do conceito:

¹¹⁰⁶ Cf. Standaert, 47. Seguimos de perto, doravante, a argumentação deste Autor. Na mesma linha, M.D. HOOKER, «The Johannine Prologue and the Missianic Secret», 40-58. sublinha a importância do *incipit* de Marcos (1,1-13) para iniciar o leitor crente no segredo messiânico de Jesus.

¹¹⁰⁷ Cf. Mc 13,24-27; 1 Ts 1,10 e 3,13. Cf. Standaert, 32, baseando-se em R. LE DÉAUT, *La nuit paschale*, e salientando a analogia com o «Poema das Quatro Noites», descoberto no Targum Neofiti sobre, justamente, Ex 12,42.

¹¹⁰⁸ Cf. Standaert, 48.

¹¹⁰⁹ O fenómeno da *repetição* aflora visivelmente nas cenas baptismais (Mc 1,5.9), nas referências ao deserto sobretudo em conexão com João e Jesus (1,4.12), na proclamação da «conversão» (1,4.15) e no facto de os protagonistas surgirem *ab initio* caracterizados à luz das figuras de Elias e Josué, respectivamente.

¹¹¹⁰ De δεύτερος (“segundo”, ou “pela segunda vez”). Relacionando a “deuterose” com a “binariedade” no plano do discurso, o Autor demonstra em que medida esse fenómeno afecta as três partes da Bíblia judaica, manifestando-se ao nível não apenas das unidades pequenas como também das extensas. Exemplo paradigmático de “deuterose” ao nível macro-literário é o Deuteronomio - livro que indica o encerramento do conjunto do qual ele é parte, e

A forma de que se reveste a escritura bíblica diz que há *um* e que há também *outro*, que há início e que há fim. Aquilo que existe entre um e outro, entre as duas escrituras, não é pura identidade de conteúdo, nem necessariamente homogeneidade de forma e de extensão textual; mesmo assim, o princípio da repetição, que diz a semelhança e ao mesmo tempo a alteridade, a novidade, o cumprimento da primeira escritura, esse princípio é bem reconhecível, sendo notória a sua aplicação de modo universal¹¹¹¹.

Aplicado ao início do evangelho mais antigo e do Novo Testamento que aí desponta, o que este conceito vem pôr em evidência em Mc 1,1-15 de forma particularmente reveladora é o fenómeno da reescritura ou repetição enquanto princípio, não apenas de compreensão da estrutura dos textos bíblicos, mas também de articulação da relação entre um e outro Testamento. A aparente redundância e sobreposição discursiva, onde a repetição nunca é decalcamento, porquanto a *mesma* coisa é dita de *outra* forma, vem sublinhar perante o auditório do evangelho a sacralidade da escritura anterior, incitando por isso mesmo a que cada elemento da mesma seja guardado e praticado¹¹¹². O que significa que a escritura primeira, a das origens, ainda não foi escutada pelo(s) seu(s) auditório(s), ou então foi esquecida ou mesmo substituída por outra, merecendo aquela ser não só re-escutada mas também praticada na vida e preservada na memória, i.e., renarrada¹¹¹³. Neste retomar da palavra por João e por Jesus, e nesta re-escritura evangélica, ressoa uma palavra que, supondo a situação de pecado do auditório, rediz a *única* Aliança, apresentando-a como aliança que vai *além* da sinaítica, e contendo nela implicitamente o acto de *perdão* e de *resgate* que o Senhor, na pessoa de Jesus de Nazaré, oferece ao Seu povo “de uma vez por todas” (*ephapax*), pondo fim à repetição. Neste sentido, toda a Escritura é, desde o princípio, promessa, tal como todos os relatos de origens. À primeira palavra e ao silêncio que se lhe seguiu vem a presente repetição ou re-escritura acrescentar, a modo de *inclusio* retórica, não só uma segunda palavra, mas a última, i.e., aquela que marca exteriormente os limites de uma unidade¹¹¹⁴. Ou, como lemos em *L’Un et l’Autre Testament*:

A repetição do início [isto é, o facto de o início ser repetido] é necessária para que lhe seja retirado o prestígio da unicidade [...], ao mesmo tempo que a unicidade – que faz apenas parte da origem – se liberta na impossibilidade de uma nova segunda repetição do início. A segunda é *final*¹¹¹⁵.

unidade literária que se dobra sobre os outros livros da Torá como o polegar sobre os restantes quatro dedos da mão para a fecharem. Cf. *L’Un et l’Autre Testament*, I, 150-163.

¹¹¹¹ P. BOVATI, «*Deuterosi e compimento*», 26; cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 20.

¹¹¹² P. BOVATI, «*Deuterosi e compimento*», 30.

¹¹¹³ Com pertinência, J. CAZEAUX, *Marc: le lion du désert*, 17, observa que Mc 1,1-15 convoca três auditórios conexos com três lugares (o de Isaías e de João Baptista, correspondente à Judá-Jerusalém bíblica até João; o de Jesus, iniciando na Galileia; o de Marcos, correspondente aos primeiros destinatários e, desde então, aos leitores).

¹¹¹⁴ Cf. P. BEAUCHAMP, «*Accomplir les Écritures*», 422; Id., «*Sens de l’Écriture*», 1085; P. BOVATI, «*Deuterosi e compimento*», 32.

¹¹¹⁵ *L’Un et l’Autre Testament*, II, 321. P. BOVATI, «*Deuterosi e compimento*», 24, nota que o projecto de leitura da Bíblia entendido por Beauchamp transcende aquele protagonizado por B.S. Childs, i.e. o de sublinhar a Escritura enquanto cânone. Comparável à encadernação do códice, a canonicidade da Escritura constitui um factor meramente “exterior” de fechamento, de definição da unidade. Além das considerações sobre o cânone, importa descobrir no seio do livro um fenómeno de expressão que se pode inferir a partir do modo como o livro pede para ser lido, por ter sido esse o modo com que foi escrito. Esse modo atesta a unidade do livro e constitui princípio de interpretação unitária do todo, permitindo a leitura de início ao fim porque nele tudo está em relação íntima.

CONCLUSÃO GERAL

A retórica bíblica, bem reflectida na primeira sequência do evangelho mais antigo, revela-se efectivamente um método de escrita, uma regra de composição particular, uma poética, enquanto toma a sério a *forma* (binária) do texto no qual o Verbo incarnou. É a essa luz que compendiamos os principais resultados do nosso estudo, realçando a *unidade* última para a qual aponta e da qual é manifestação singular o pórtico do evangelho Marcos: a própria Bíblia.

Uma composição una e coerente

Longe de configurar um encadeamento de perícopas interligadas de forma maldestra ou mesmo arbitrária, a sequência inaugural do evangelho de Marcos exhibe uma arquitectura harmoniosa e coerente que assenta em cinco passos centrados na epifania de Jesus de Nazaré por ocasião do Seu baptismo no rio Jordão (9). Uma particular eficácia estruturante advém, quer da referência nominal a «Jesus», no centro da sequência e nos passos extremos, quer do facto de «Jesus» ser referido com «João» no passo central e em um dos passos extremos. O termo «João» representa, de resto, um factor fundamental na delimitação do segundo passo (2-8). Mas um critério decisivo para a descoberta desse centro em torno do qual se articulam as demais unidades da sequência é, na verdade, a verificação da conformidade desses dados com a “lei do deslocamento do centro para as extremidades”¹¹¹⁶. Assim, ao singular encontro colocado no centro da composição, a esse histórico face a face dos dois protagonistas, denso de silêncio e de mistério, sobrepõem-se em simetria, e portanto em relação especular e de complementaridade, os quatro passos (2-8 e 10-13; 1 e 14-15) focalizados na construção da *identidade* histórico-salvífica dos dois protagonistas e na sua *relação* recíproca.

... radicada na Escritura

Para a construção por via narrativa destas *identidades* e desta *relação*, que consubstanciam a germinação do evangelho (1 e 15), Marcos mergulha desde o início nas Escrituras, conforme inegavelmente mostram quer a citação explícita de «Isaías» (2-3) quer a citação implícita proferida pela voz celeste (11). Tanto no passado da mediação profética como no presente da imediação assegurada pelo Espírito em Jesus, é o mesmo Senhor da Aliança que fala na simultaneidade de uma mesma autocomunicação a «todos» (5; cf. 15).

O presente – iniciado no face a face de João e Jesus (9) – ilumina-se com a Palavra, e por isso é que nos dois passos médios (2-8 e 10-13) Marcos põe a história de Israel a correr para trás, rumo à sua fonte em Deus Criador e Senhor. É assim que, no passo das profecias e do início da sua realização (2-8), João surge retratado como aquele que *não é* o messias, i.e. como o profeta precursor do messias; o Baptista é, sim, a figura que vem, qual Elias escatológico, convocar todo o Israel a regressar ao limiar da terra da promessa. Na visão do evangelista, João

¹¹¹⁶ I.e., a terceira e quarta leis de Lund. Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 98.

logrou reunir simbolicamente «todo» o povo como verdadeira família do povo de Deus à entrada da terra prometida, qual “esposa” penitente que aguarda a chegada do Senhor Redentor. A Sua vinda iminente, profetizada pelo Precursor, reclamava uma nova travessia do Jordão da qual Israel haveria de emergir ritualmente purificado de todos os seus pecados em vista da consumação do êxodo e do cumprimento de toda a Aliança.

Por seu lado, o passo da abertura dos céus e da revelação da filiação divina de Jesus de Nazaré (10-13) representa o cume da construção da Sua *identidade*, quer como o anunciado *Messias-Noivo* do novo Israel purificado, quer como *filho* único do Deus fiel, e por isso *herdeiro* legítimo do vínculo de propriedade e Aliança com a “vinha” e “esposa”, i.e. o povo de Deus que Ele vem resgatar do domínio de Satanás. O jogo de reflexos que encontramos nestes passos simétricos, ao mesmo tempo que *diz* ao auditório a realidade baptismal original, realça a complementaridade que atravessa esses mesmos passos, assegurada pelo Espírito Santo, bem escatológico esperado (Is 63) e profetizado pelo precursor de Jesus (Mc 1,8) e por Ele recebido directamente dos Céus (10). Munido e identificado com a divina Presença e ao mesmo tempo totalmente solidário pelo baptismo com o Seu povo pecador (5 e 9), o Messias-Filho é mergulhado, pelo Espírito que O habita qual nova Arca da Aliança, no deserto da provação extrema onde Israel se mostrara rebelde ao mandamento fundamental – o do amor exclusivo ao Senhor da Aliança. O movimento é, também aqui, para trás, na direcção da história sagrada e primordial, tipificada num tempo (quarenta) e num espaço (deserto).

... unindo um e Outro no serviço à multidão

Na perspectiva de Marcos, Jesus, tendo revivido no corpo as vicissitudes originais de Israel, concentra em Si a prossecução da história da salvação, alicerçando-a no *serviço* ao Seu povo e, no termo da Sua carreira terrestre, na entrega pelos pecados da multidão. Serviço, esse, na esteira do *serviço* de João, o anjo precursor (2), Elias escatológico (6), amigo do noivo (7) e verdadeiro profeta (14). O elo que liga João e Jesus é pois, fundamentalmente, *o do serviço*. Serviço de mediação perfeita, desde logo entre o povo e o seu Deus. No baptismo de Jesus culmina, assim, o caminho de João ao serviço do povo pecador e do seu Messias-Noivo, e inaugura-se o “caminho santo” (Is 35,8) do Senhor, que vem *estar com* o Seu povo para levar ao cumprimento todas as promessas: acima de todas, a do perdão definitivo dos pecados e a da instauração em de uma aliança eterna e um culto novo, aberta e aberto a todos os povos, à imagem da aliança com Noé no ciclo das origens.

Enraizada quer na palavra e no serviço dos profetas de Israel, dos quais João é o último representante, quer nas vicissitudes históricas do povo da Aliança simbolicamente reconstituído no Jordão e regenerado na pessoa de Jesus, esta abertura cristocêntrica à universalidade ecoa e condensa-se nos passos extremos da sequência (1 e 14-15). Com efeito, repercutindo nas extremidades da sequência o nome de Jesus salientado no centro, e ao mesmo tempo realçando-Lhe com traços bíblicos bem definidos o Seu perfil cristológico, o passo inicial (1) testemunha nos títulos «ungido» e «filho de Deus» a identidade histórico-salvífica do Nazareno narrada em 10-13, enquanto o último passo (14-15) vinca a Sua relação com João, bem como o ministério de ambos a Israel e o destino de profetas que, como marca de autenticidade e de autoridade, os une entre si e a toda a vasta linhagem de profetas perseguidos. É pois prossequindo na senda dos profetas o Seu caminho messiânico, iniciado no Jordão, que Jesus regressa para junto do Seu povo com o evangelho de Deus, personificando a chegada do

Seu reino. E porque o primeiro destinatário é a Galileia das nações, este anúncio do cumprimento da medida escatológica divinamente estabelecida é boa nova, não apenas para o povo histórico da Aliança, mas também *para todos* os que, tendo escutado o «evangelho de Jesus» (1) e deixado tudo, afluirão de todas as partes ao Seu encontro para dEle receberem a salvação de Deus. Em Jesus, Servo das multidões, no evangelho do filho entregue pela multidão desde o Jordão até à cruz, encontrarão todas as nações a verdadeira justiça prometida (Is 42,1).

Colocando um e Outro no centro do início, o evangelho de Jesus segundo São Marcos abre, portanto, como palavra *segunda* (*deutera*) que retoma, para a repetir em chave inovadora de *cumprimento*, a palavra do Precursor e da Bíblia de Israel tomada na sua totalidade como texto *profético* acerca dEle. Neste horizonte de repetição (*deutero*) reiterado pelo início do evangelho, perfila-se, assim, um projecto hermenêutico que, superando dicotomias simplificadoras da Bíblia, como seria a dicotomia Velho/Novo, permite ao auditório do evangelho vislumbrar desde o seu início a forma da *pluralidade e da unidade* que é inerente ao Livro no seu todo.

GLOSSÁRIO*

1. TERMINOLOGIA DE UNIDADES RETÓRICAS

A lista de termos é relativa às unidades de texto em cada um dos seus níveis sucessivos.

1.1 Níveis «Inferiores» (ou não Autónomos)

À excepção do Termo e do Membro, as unidades dos níveis inferiores são formadas por uma, duas ou três unidades do nível anterior.

TERMO	corresponde normalmente a um lexema como os de dicionários: p.e., substantivo, adjectivo, verbo ou advérbio.
MEMBRO	ou «estíquio», é um sintagma ou grupo de «termos» ligados mediante estreitas relações sintácticas; corresponde à unidade retórica mínima. Por vezes, pode ser constituído por apenas um termo.
SEGMENTO	pode incluir um, dois ou três membros. Quanto à forma, podem ser <i>unimembres</i> (ou «monósticos»), <i>bimembres</i> (ou «dísticos») e <i>trimembres</i> (ou «trísticos»).
TRECHO	pode incluir um, dois ou três segmentos.
PARTE	pode incluir um, dois ou três trechos.

1.2 Níveis «Superiores» (ou Autónomos)

Compõem-se de uma ou várias unidades do nível anterior.

PASSO	equivale à «perícopa»; compõe-se de uma ou mais partes.
SEQUÊNCIA	compõe-se de um ou mais passos.
SECÇÃO	compõe-se de uma ou mais sequências.
LIVRO	compõe-se de uma ou mais secções.

* Com alguns acrescentos e pequenas revisões – suscitadas pelos dicionários e, em particular, pela conhecida obra de H. LAUSBERG, *Elementos de retórica* (cf. esp. as p. 261-262) – acolhemos a versão em português desta terminologia, disponível em <<http://www.retoricabiblicaesemítica.org/Terminologia/Portoghese.pdf>> e acedida no dia 24-11-2013.

2. TERMINOLOGIA DAS RELAÇÕES ENTRE UNIDADES SIMÉTRICAS

2.1 Simetrias Totais

CONSTRUÇÃO
PARALELA

ou «paralelismo», é a figura de composição cujos elementos em relação dois a dois surgem dispostos de forma paralela: A B C D E | A' B' C' D' E'. Quando duas unidades paralelas enquadram um elemento, dizemos que há paralelismo para indicar a simetria entre essas duas unidades, mas considera-se que o todo, i.e. a unidade superior, constitui uma construção concêntrica: A x A'. Opõe-se à construção concêntrica.

CONSTRUÇÃO
CONCÊNTRICA

ou «concentrismo», é a figura de composição cujos elementos surgem dispostos de forma concêntrica em torno de um elemento central, que poderá ser uma unidade correspondente a qualquer nível de organização do texto: A B C D E | x | E' D' C' B' A'. Opõe-se à construção paralela.

CONSTRUÇÃO
ESPECULAR

ou «em espelho», é uma figura de composição semelhante à «construção concêntrica, mas sem o elemento central: A B C D E | E' D' C' B' A'. Quando a construção possui apenas quatro elementos, também se diz que se trata de um *quiasmo*: A B | B' A'.

2.2 Simetrias Parciais

TERMOS
INICIAIS

termos ou sintagmas idênticos ou semelhantes que marcam o início de unidades de texto simétricas. Na retórica clássica diz-se *anáfora*.

TERMOS
FINAIS

termos ou sintagmas idênticos ou semelhantes que marcam o final de unidades de texto simétricas. Na retórica clássica diz-se *epífora*.

TERMOS
EXTREMOS

termos ou sintagmas idênticos ou semelhantes que marcam as extremidades de uma unidade de texto. Na exegese tradicional diz-se *inclusio*.

TERMOS
MÉDIOS

termos ou sintagmas idênticos ou semelhantes que marcam o final de uma unidade de texto e o início da unidade que lhe é simétrica. Corresponde à «palavra-gancho» da exegese tradicional.

TERMOS
CENTRAIS

termos ou sintagmas idênticos ou semelhantes que marcam os centros de duas unidades de texto simétricas.

ABREVIATURAS

As abreviaturas dos livros bíblicos são as da *Bíblia Sagrada*.

Abreviaturas de edições teológicas segundo S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin – New York 2011.

Indicamos o apelido do autor e o número da(s) página(s) referida(s) das monografias e comentários sobre o evangelho de Marcos mais frequentemente citados (p.e. Standaert, 98).

AB	Anchor Bible
abrev.	abreviada(o)
ABRL	The Anchor Bible Reference Library
ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , 6 vol., D.N. Freedman, ed., New York etc. 1992.
al.	alii (outros)
AncYB	Anchor Yale Bible
AYBRL	The Anchor Yale Bible Reference Library
AnBib	Analecta Biblica
AnGreg	Analecta Gregoriana
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> , H. Temporini, ed., Berlin – New York.
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AT	Antigo Testamento
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BDG	F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford [1992].
BEB	Biblioteca de Estudios Biblicos
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bíblia Pastoral de Maredsous</i>	<i>La Bible Pastorale</i> , Maredsous 1997; tr. port.: <i>Bíblia Sagrada</i> , Cucujães 2004 ⁴ .
<i>Bíblia Sagrada</i>	<i>Bíblia Sagrada</i> , Lisboa – Fátima 2002.
BJ	<i>La Bible de Jerusalem. Nouvelle édition revue et corrigée</i> , Paris 1998.
BNTC	Black's New Testament Commentary
Blass – Debrunner	F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> , Göttingen 2001 ¹⁸ ; trad. italiana, <i>Grammatica del greco del Nuovo Testamento</i> , Brescia 1997 ² .
BR	<i>Biblical Research</i>
CBNT	Commentaire Biblique: Nouveau Testament
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>

CEI	<i>La Sacra Bibbia. Versione italiana per l'uso liturgico a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 1974².</i>
cf.	conferir
cit.	citado por
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
DB	Deutsche Bibelgesellschaft
DLNT	<i>Dictionary of the Later New Testament & Its Developments</i> , E.P. Martin – P.H. Davids, ed., Downers Grove, IL – Leicester 1997.
DS	<i>Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire</i> . 45 vol. M. Viller et al., ed., Paris 1932-1995.
diss. dout.	dissertação de doutoramento
EtB	Études Bibliques
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
EDNT	H. BALZ – G. SCHNEIDER, ed., <i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart 1983; tr. ingl.: <i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , 3 vol., Edinburgh 1990-1993.
EHS.	Europäische Hochschulschriften
EIN	<i>Einheitsübersetzung</i> , Stuttgart 1980.
etc.	<i>et cetera</i>
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ELB	Revidierte Erbfelder, Genève 1993
ENT	Estudios de Nuevo Testamento
esp.	especialmente
FRLANT	Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
francesa	fr.
frg.	fragmento
Fs.	Festschrift (ou Mélanges, Scritti in onore di...)
FTS	Frankfurter Theologische Studien
GNT ^{4rev}	B. ALAND et al., <i>The Greek New Testament</i> , Stuttgart, 1998 ^{4rev} .
Greg	Gregorianum
Hermeneia	Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible
ICC	The International Critical Commentary
ID.	<i>Idem</i>
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i>
i.e.	isto é

<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament - Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LeDiv	Lectio Divina
LXX	Versão dos «Setenta»
Metzger	B.M. METZGER, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i> , Stuttgart 1994 ² .
MoBi	Le Monde de la Bible
n.	nota de rodapé
N-A	NESTLE – ALAND, <i>Novum Testamentum Graece</i> , DB, Stuttgart 1993 ²⁷ .
<i>NDTB</i>	<i>Nuovo Dizionario di Teologia Biblica</i> , P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, ed., Cinisello Balsamo 1988.
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
<i>NJBC</i>	<i>The New Jerome Biblical Commentary</i> , Brown, R.E. – Fitzmyer, J.A. – Murphy, R.E., ed., Englewood Cliffs – NJ 1990.
NRSV	<i>New Revised Standard Version</i> , New York 1990.
NThG	Neutestamentliche Geschichte
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
OABWA	<i>The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Revised Version: Containing the second Edition of the New Testament and an Expanded Edition of the Apocrypha</i> , New York 1977.
OTL	Old Testament Library
NT	Novo Testamento
p.	página/páginas
<i>PSV</i>	<i>Parola, Spirito e Vita</i>
p.e.	por exemplo
QD	Quaestiones Disputatae
<i>RechSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RHPhR</i>	<i>Revue d'histoire et philosophie religieuses</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica</i>
RNT	Regensburger Neues Testament
RSV	<i>Revised Standard Version</i> , New York, 1971 ² .
SB	Studi Biblici
SBF	Studium Biblicum Franciscanum
SBLDS	Society of Biblical Literature – Dissertation Series

SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources Chrétiennes
SN	Studia Neotestamentica
SNTSMS	Society for New Testament Studies. Monograph Series
SP	Sacra Pagina
SRivBib	Suplementi alla Rivista Biblica
<i>TDNT</i>	G. KITTEL – G. FRIEDRICH, ed., <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart, 1933-1979; tr. Inglesa, <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , Grand Rapids, MI 1964-1976.
<i>TDOT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , 10 vol., Stuttgart 1970-1995; <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , 15 vol., G.J. Botterweck – H. Ringgren, ed., Grand Rapids, MI 1979-2006.
TG.T	Tesi Gregoriana. Serie Teologia
<i>TLOT</i>	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , München – Zürich 1971-1976; trad. ingl.: <i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> , 3 vol., trad. M.E. Biddle, Peabody – MA 1997.
TOB	<i>Traduction Oecuménique de la Bible</i> , Paris 1975, reimpr. 1985.
trad.	tradução (de)
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
v.	versículo/versículos
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

AUTORES CITADOS

- Abma: 120, 121
Abrahams: 191
Achtemeier: 5
Ahearne-Kroll: 39, 149, 245, 257
Aland: 55, 57
Albertz – Westermann: 177, 180-183
Aletti – Gilbert – Ska: 60, 63
Allison: 107
Almendra: 11
Alonso Schökel: 115-117, 121, 130
Andersen – Freedman: 33, 99-100
Aristóteles: 3, 182
Aune: 176
Ausín: 128
Balentine: 103-104
Barth (K.): 188
Barth (G.): 248
Barthes : 2, 4
Bauer: 61, 158, 189, 230, 231
Beasley-Murray: 94
Beauchamp: 1, 8-10, 23, 24, 34, 90, 120, 123, 125, 139, 182, 185, 199, 223, 265, 291, 296, 298-300
Behm – Würthwein: 249
Berlin: 239
Bertram: 249
Biguzzi: 244
Blass – Debrunner – Rehkopf: 29-30, 55-62, 70, 133-135, 158, 160-164, 229-231, 273
Blenkinsopp: 119, 122, 123, 141, 151, 175, 179-181, 183, 202, 208
Boismard: 44, 194
Boling –Wright: 143-145, 173
Boring: 1, 12, 14, 18, 165,
Bovati: 11, 87, 99, 151, 183, 299, 300
Brown (C.): 96, 124, 126, 152,
Brown (R.E.): 44, 94, 194, 235, 237
Büchsel: 133
Bultmann: 14, 15
Buscemi: 50, 52, 156, 228
Camery-Hoggatt: 5, 6
Caneday: 172
Cantalamessa: 183
Caruso: 19
Carvalho: 131
Cazeaux: 172, 215
Childs: 48, 85, 88, 91, 92, 108, 109, 120, 124, 176-179, 187, 193, 206-208, 237, 241, 242, 247, 250, 252, 300
Christiansen: 249
Cícero: 2
Clemente de Alexandria: 193
Clemente Romano: 113,
Clements – Botterweck: 141, 144
Cody: 108, 246
Cogan: 111, 112, 114
Collins: 12, 15, 27-29, 33, 35-38, 40, 43, 44, 50, 52, 54, 55, 84, 112, 113, 156, 162, 174, 227, 228, 259,
Costin: 97
Cranfield: 52, 56
Cross: 197, 198
Crowe : 184
Cunningham: 265
Cuvillier : 29
Davies – Allison: 172, 179, 181, 183, 190, 191, 193, 235, 252
De Vaux : 102, 107, 117-119, 143, 147, 243, 244
Del Lungo: 2-4, 6, 7
DeSilva: 252
Di Paolo: 11, 19, 294
Dibelius: 291
Dodd: 259
Donahue: 7, 14, 46, 299
Donahue – Harrington: 28, 35, 38, 45, 52, 94, 141, 227, 230, 240, 244, 257, 298
Dormeyer: 246
Dormeyer – Frankemölle: 37
Drury: 298
Duguid: 108
Dunn: 112
Dupont: 201, 203, 206, 209, 221
Dupuis: 46
Earl: 3
Edwards: 254
Ehrman: 156
Elliger: 62, 136
Ernst: 13, 29, 33, 50, 52, 172, 237, 256
Fendrich: 174
Fernández: 239
Feuillet: 176-178, 181, 184, 186-189, 193-196, 201-207, 209, 251, 252
Fitzmyer: 8, 37, 96, 102, 142, 193, 253, 254
Focant: 1, 11, 14, 15, 28, 29, 42, 46, 52, 58, 61, 84, 92, 135, 140, 163, 172, 224, 255, 259, 264
Fowler: 5, 12, 47, 216
Freyne: 141
Friedrich: 29, 35, 42,
Fumagalli: 216
Fusco: 29
Garavelli: 2
Garrett: 210

- Genette: 3
Gerhardsson: 203, 206, 213
Gibson: 172
Girard: 255
Girard (M.): 22
Gjorgjevski: 11
Gnilka: 13, 15, 28, 29, 52, 84, 162, 172, 190
Goodfriend: 100
Graziano: 193-195
Greeven: 181-185
Grilli: 23, 153, 239, 258, 261
Guelich: 12, 15, 28-30, 36, 50, 52, 54, 59, 60, 160, 162, 163, 172, 181, 230
Guillet: 98
Gundry: 13, 28, 29, 51, 52, 54, 85, 137, 181, 191, 193, 227-229, 260
Hackenberg: 133
Hahn (F.): 43, 44, 140, 191, 235, 236
Hahn (S.W.): 106, 192, 198, 201, 211, 214, 215,
Hamerton-Kelly: 263, 264
Hanson: 206
Hauck: 199
Head: 27
Heil: 13, 191
Hengel: 29, 37, 38, 152, 261
Hill: 84, 87-90
Hipólito: (252)
Hofius: 109
Holladay: 89
Hooker: 13, 14, 28, 50, 52, 94, 96, 256, 299
Hug: 236
Humbert: 59, 135, 161
Jay: 59, 61, 133, 134, 158, 161, 163, 230
Jepsen: 248
Jeremias: 191, 235, 252,
Juel: 217
Júnior: 161, 164
Justino: 193
Kähler: 16, 290
Kalmin: 117
Käsemann: 1
Keck: 5, 13, 29, 162, 181, 289
Kelber: 7
Kelhoffer: 112, 113
Kennedy: 9
Kermode: 2
Kikawada: 198
Kingsbury: 6, 7, 13, 14
Kittel: 203
Klauck: 56
Kot: 11, 204
Kraus: 191, 192, 209, 219
Krupp : 120, 121
Kümmel : 259
Kuthirakkattel : 14, 17, 18, 56, 82
González Lamadrid : 39, 250
Lamarche : 97, 242, 262
Landes : 247
Lausberg :
Le Déaut : 299
Legasse : 61
Lentzen-Deis : 29, 133, 176, 181, 190, 255
Levenson: 117, 201, 211-215
Lichtert: 247, 249, 251, 253
Lightfoot: 13
Lohfink: 149-151, 202, 238
Lohmeyer: 13, 52, 181
Lourenço: 120, 195
Lund: 22, 80, 235, 270, 276, 301
Malbon: 7, 12, 93, 107, 236, 237
Maloney: 30, 58, 61-63, 72, 133, 161, 162, 164, 229
Manicardi: 136, 237
Marcus: 11, 12, 15, 27-29, 37, 43, 44, 50, 52, 84, 85, 107, 172, 175, 176, 181, 192, 193, 217, 224, 227, 238, 240, 245, 256, 257, 259, 260, 289, 298
Marguerat: 7
Marguerat – Bourquin: 47, 128
Marshall: 230, 262, 263
Marxsen: 12, 15, 29, 36, 93, 236
Mateos: 158-160, 240
Mateos – Camacho: 13
Matera: 5, 7, 13, 14
Maurer: 178
Mausser: 93
McDonnell : 175
Meier : 93-96
Mendonça : 298
Metzger : 27-29, 50, 52-55, 156, 191, 193, 194, 228
Meyers : 108, 109, 242-245
Meynet : 8-11, 15, 18-25, 31-34, 52, 56, 58, 70-72, 80, 85, 91, 117, 123, 144, 172, 174, 176, 183, 195, 204, 218, 220, 230, 235, 236, 246, 269, 270, 276, 290, 292, 296, 300, 301
Michaelis: 114
Milgrom: 100, 103, 104, 110, 111, 113, 199
Moulton – Howard – Turner: 163
Murphy-O'Connor: 93
Mußner: 238,
Muthiah: 11, 19, 42, 256, 297,
Neher: 293, 294
Neiryneck: 229, 230
Nelson: 143
Nestle – Aland: (13), 20, 23
Newsom: 88
O'Rourke: 136, 137
Oepke: 59, 135, 136
Oniszcuk: 11, 19, 34, 64, 75
Orbe: 156
Osumi: 183
Pagliara : 89, 90, 256
Palachuvattil : 160, 161, 175, 178, 181, 216, 294
Panimolle : 241
Paximadi : 11, 146-148, 217, 296
Pelletier : 185-187, 189
Perego: 163

- Perrin: 14, 235
 Perrin – Duling: 38
 Pesch: 11, 12, 15, 27-29, 34, 50, 52, 84, 133, 137, 162, 163, 172, 181, 191, 230, 237, 239, 244, 245, 256
 Petersen: 109
 Petiet: 298
 Pope: 186, 189
 Popkes: 235
 Powell: 6, 128
 Preuss: 87, 237
 Pridik: 230
 Proulx – Alonso Schökel: 115-118
 Quintiliano: 2
 Quispe López: 19, 114
 Ratzinger: 9, 245
 Ravasi: 185-189
 Rehm: 146
 Renkema: 239
 Rhoads – Dewey – Michie: 6, 216, 262, 289
 Ricoeur: 259
 Ringgren: 199
 Robert – Feuillet : 186, 187
 Robinson: 13
 Roth: 141
 Sanders: 253
 Sasson: 249-252
 Schnackenburg: 27, 29, 63, 194, 241, 242, 244, 245
 Schneck: 176, 177, 193
 Schneider (G.): 61
 Schneider (J.): 173
 Schweizer: 12, 29, 256
 Seccombe: 253
 Seitz: 92
 Seow: 146
 Sessolo: 252
 Seybold: 249
 Sicre: 141, 175
 Simian-Yofre – Fabry: 252
 Smith: 15
 Soggin: 98, 249, 252
 Solichin: 19
 Standaert: 3, 5, 13, 14, 34, 36, 37, 42, 97, 107, 115, 140, 143, 151, 175, 201, 216-218, 221-224, 258, 259, 261, 262, 295, 297-299
 Steck: 236, 250, 257, 265
 Steiner: 2, 5, 7, 14, 56
 Stock: 97,
 Strack – Billerbeck: 115, 174, 182, 187, 191, 203
 Strange: 140
 Strawn: 248, 249
 Stuart: 97
 Stuhlmann: 240
 Swetnam – Rusconi: 69, 70
 Tabor – Wise: 187
 Tannehill: 14
 Taylor: 14, 58, 160
 Thompson: 97, 98, 100-102, 105, 106, 251
 Tolbert: 12, 14, 16, 17
 Tosato: 97, 98, 249
 Tournay: 185-187
 Trainor: 137
 Traub: 178
 Trevijano-Etcheverría: 15, 16, 28, 50, 51, 53-56, 133, 136, 143, 155-158, 227, 228
 van Henten: 201
 van Iersel : 14, 60
 Vílchez : 119
 Virgili : 131
 Vironda : 1, 12, 13, 29, 30, 56, 57, 85, 175, 190, 194, 282, 283, 289
 von Rad : 48, 89, 197, 198, 238, 250
 von Rad – Foerster : 205
 Wall: 253
 Watts: 13, 41, 84-88, 96, 121, 176-178, 190, 192-196, 236, 237, 260
 Webb: 126, 255
 Wehmeier: 173, 174
 Weinfeld: 85, 202, 205, 206, 250.
 Wenham: 183, 197, 198, 200, 211, 212, 214, 215
 Wénin: 117-119
 Westermann: 109, 112, 177, 180, 181, 198
 Whitlam: 141
 Wiéner: 119-121
 Wildberger: 248
 Wilson (R.): 141, 175
 Wilson (S.): 253
 Wink: 94, 112, 256
 Witek: 11
 Wittgenstein: 8
 Wolff: 105, 111, 112, 236, 238, 250, 251
 Woodhouse: 252
 Wrede: 47
 Wright: 103, 104, 143
 Zerwick – Smith: 57, 61, 62, 135, 136, 158, 229, 230

CITAÇÕES BÍBLICAS

ANTIGO TESTAMENTO

Gênesis

1,1 (Mc 1,1): 34
1,1-4 (Mc 1,10): 182-183
3,23-24 (Mc 1,12-13): 196-201
8,1-12 (Mc 1,12-13): 196-201
21,12-19 (Mc 1,10-13): 211-212
22,1-19 (Mc 1,10-13): 210-215

Êxodo

2,11 LXX (Mc 1,9): 139-140
13,3-8 (Mc 1,5): 107-
23,20 (Mc 1,2): 84-86
24-28 (Mc 1,9): 146-148
32,12-14 (Mc 1,15) : 250
33,11 (Mc 1,10): 175

Levítico

Lv 16,15-30 (Mc 1,4): 102-104
Lv 16,21 (Mc 1,5): 110-112

Deuterônimo

Dt 8,1-16 (Mc 1,12-13): 201-206
Dt 18,15.18 (Mc 1,1): 44
Dt 25,9-10 (Mc 1,7): 118-119
Dt 32,6-15 (Mc 1,10): 183-184
Dt 34,10 (Mc 1,10): 175

Josué

3,1-4,19:142-145 (Mc 1,9); 172-174 (Mc 1,10)

2 Samuel

18,19-19,5.10-11 (Mc 1,1): 40-41

1 Reis

8,33-35 (Mc 1,5): 111
19,7-8 (Mc 1,6): 113-114

2 Reis

1,8 LXX (Mc 1,6): 112
5,10.14 (Mc 1,9): 141

Rute

Rt 2,1 (Mc 1,7): 118
Rt 4,4-8 (Mc 1,7): 118

Salmos

2,2-8 (Mc 1,11): 191-193
91,1-16 (Mc 1,13): 209-210

Eclesiastes

3,1-8 (Mc 1,15): 238

Cântico dos Cânticos

2,8-17 (Mc 1,10-11): 184-190

Isaiás

9,1 LXX (Mc 1,14): 236-237
11,1-9 (Mc 1,13): 206-207
35,1-10 (Mc 1,12-13): 208
40,3 (Mc 1,3): 84-85
40,1-2 (Mc 1,15): 239
40,1-11 (Mc 1,3): 90-93
42,1-9 (Mc 1,11): 193-196
46,13 (Mc 1,15): 241
51,5 (Mc 1,15): 241
52,7 (Mc 1,1): 41-42
52,13-53,12 (Mc 1,14): 235-236
54,4-13 (Mc 1,7): 120-121
63,1-64,11 (Mc 1,10): 176-179
65,25 (Mc 1,13): 206-208

Jeremias

8,4-5 (Mc 1,4): 100-101
18,7-11 (Mc 1,15): 251

Jeremias

25,12 (Mc 1,15): 239

31,1-22 (Mc 1,4): 101-102

31,31-34 (Mc 1,4): 104-106

Lamentações

4,18 (Mc 1,15): 238-239

Ezequiel

1,1-2,3 (Mc 1,10): 179-181

36,22-32 LXX (Mc 1,8): 121-123

Oseias

2,4-22 (Mc 1,4): 98-100

Jonas

3,4-10 (Mc 1,14-15): 247-252

Zacarias

12,10-13,1 (Mc 1,5): 108-109

13,4 (Mc 1,6): 112-113

14,9 (Mc 1,15): 242-244

Malaquias

3,1 (Mc 1,2): 84-90

3,23-34 (Mc 1,2): 88-89

NOVO TESTAMENTO**Marcos**

2,18-22 (Mc 1,6): 114-115

6 (Mc 1,14-15): 254-257

8,34-35.38 (Mc 1,1): 42-43

11,1-10 (1,15): 244-246

13,20 (Mc 1,15): 240

14,61-65 (Mc 1,1): 45

15,31-32 (Mc 1,1): 44-45

João

Jo 1,1-3: (Mc 1,1): 34-35

Jo 1,19-30 (Mc 1,7-8): 116-117

Jo 3,35-29 (Mc 1,7-8): 116-117

Actos dos Apóstolos

11,15-18 (Mc 1,14-15): 253-254

OBRAS CITADAS

- ABMA, R., *Bonds of Love. Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)*, Studia Semitica Neerlandica 40, Assen 1999.
- ABRAHAMS, I., *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, New York 1924.
- ACHTEMEIER, P., *Mark*, Proclamation Commentaries, Philadelphia 1975².
- AHEARNE-KROLL, Stephen P., *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*, (Society for the Study of the New Testament. Monograph Series 142), Cambridge, etc. 2007.
- , «“Who Are My Mother and My Brothers?” Family Relations and Family Language in the Gospel of Mark», *JR* (2001) 1-25.
- ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis Parallelis Evangeliorum Apocryphorum et Patrum Adhibitis Edidit*, DB, Stuttgart 1996¹⁵.
- ALBERTZ, R. – WESTERMANN, C., «*rûah*», *TLOT* III, 1202-1220.
- ALETTI, J.-N. – GILBERT, M. – SKA, J.-L. – de VULPILLIERES, S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris 2006; trad. italiana, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica: le parole gli approcci, gli autori*, Brescia 2006.
- ALLISON, D.C., *New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993.
- ALMENDRA, L.M., *Um debate sobre o conhecimento de Deus. Composição e interpretação de Jb 32–37*, Lisboa 2007.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella – Navarra 1999².
- AUNE, D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids – MI 1991.
- AUSÍN, S., «O deserto e o Mar Morto», in *Para compreender os manuscritos do Mar Morto*, coord. J. Vázquez Allegue, Coimbra 2005, 25-58; orig. espanhol: *Para comprender los Manuscritos del Mar Muerto*, Estella 2004.
- ANDERSEN, F.I. – FREEDMAN, D.N., *Hosea*, AB 24, New York etc. 1995.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. M.A. Júnior – P.F. Alberto – A.N. Pena, Lisboa 2005.
- BALENTINE, S.E., *Leviticus*, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville – KY 2002.
- BARTH, G., «*πιστεύω*», *EDNT* III, 92-97.
- BARTHES, Roland, «L'ancienne rhétorique. Aide mémoire», *Communications* 16 (1970) 172-223.
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958³; trad. inglesa, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, tr. W.F. Arndt, F. W. Gingrich, Chicago – London 1979.
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids – MI 1972.
- BEAUCHAMP, P., «Accomplir les Écritures», in *Pages exégétiques*, Paris: 2005, LD, 413-446.
- , «Accomplissement des Écritures», in Jean-Yves Lacoste, ed., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 2-3.

- BEAUCHAMP, P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, LD 201, Paris 2005.
- , «Lecture christique de l'Ancien Testament», *Bib* 81 (2001) 105-115.
- , «Lecture et relectures du Quatrième Chant du Serviteur : d'Isaïe à Jean», in *Pages exégétiques*, LD 202, Paris 2005.
- , «Un parallèle problématique: Rm 11 et Ez 16», in *Pages exégétiques*, LD 202, Paris 2005, 221-238.
- , «Prefazione», in R. Meynet, *L'analisi retorica*, Brescia 1992.
- , «Sens de l'Écriture», in Jean-Yves Lacoste, ed., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 1083-1089.
- , *L'Un et l'Autre Testament. I. Essai de lecture*, Paris 1976 ; II. *Accomplir les Écritures*, Paris 1990.
- , *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris 1999.
- BECKER, Eve-Marie, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, WUNT 194, Tübingen, 2006.
- BEHM J. – WÜRTHWEIN, E., «μετανοέω», *TDNT* IV, 976-1022.
- BERLIN, A., *Lamentations*, OTL, Louisville – KY 2002.
- BERTRAM, G., «στρέφω, ἐπιστρέφω», *TDNT* VII, 714-729.
- BIGUZZI, G., «Io distruggerò questo templo». *Il templo e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Urbaniana University Press, Roma 1987; trad. espanhola: «Yo destruiré este Templo». *El templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos*, Cordoba 1992.
- BLINKINSOPP, J. «Deuteronomy», in *NJBC*, 94-109.
- , *Ezekiel*, Interpretation : A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville – KY 1990.
- , *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, Philadelphia 1983.
- , «Isaías», in *Comentario Bíblico Internacional*, dir. W.R. Farmer et al., Estella – Navarra 2003³, 872-910.
- BLOSS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1975¹⁴; trad. italiana, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997².
- BOISMARD, M.-É., *Moïse ou Jésus. Essai sur christologie johannique*, BETHL, Leuven 1988; trad. ingl. : *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology*, trad. B.T. Viviano, Minneapolis – MN 1993.
- BOLING, R.G. – WRIGHT, G.E., *Joshua. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncYB 6, New Haven – London 1982.
- BORING, M.E., «Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel», *Semeia* 52 (1991) 43-81.
- BORNKAMM, G., «The Stilling of the Storm in Mark», in *Tradition and Interpretation in Matthew*, Idem – G. Barth – M.J. Held, ed., Philadelphia 1963, 52-57.
- BOVATI, P., «Il centro assente. Riflessioni ermeneutiche sul metodo dell'analisi retorica (biblica), in riferimento specifico alle strutture prive di centro», in *Retorica Biblica e Semitica. I. Atti del primo convegno RBS*, R. Meynet – J. Oniszcuk, ed., Roma 2009, 107-121.

- BOVATI, P., «Deuteriosi e compimento», *Teologia* 27 (2002) 20-34.
- , *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabulario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1997.
- BRIEND, J., «Le peuple d'Israël et l'espérance du nouveau», in J. DORE, éd., *L'Ancien et le Nouveau*, Paris 1982, *Cogitatio Fidei* 111, 59-92.
- BROWN, C., «What was John the Baptist Doing?», *BBR* 7 (1997) 37-50.
- BROWN, F. – DRIVER, S.R. – BRIGGS, C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford [1992].
- BROWN, R.E., *The Gospel According to John (I-XII). A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 29, New York etc. 1966.
- BÜCHSEL, F., «γίνομαι», *TDNT* I, 681-682.
- BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1979⁵; tr. Inglesa: *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1963.
- BUSCEMI, A.M., «Critica Textus di Mc 1», in *Entrarono a Cafarnaio. Lettura interdisciplinare di Mc 1*, Fs. V. Ravanelli, SBF, *Analecta* 44, Jerusalém 1997, 73-80.
- CABA, J., «Métodos exegéticos en el estudio del Nuevo Testamento», *Greg* 73 (1992) 611-669.
- CANEDAY, A.B., «Mark's Provocative Use of Scripture in Narration: "He Was with the Wild Animals and Angels Ministered to Him"»,
- CANTALAMESSA, R., *Il canto dello Spirito. Meditazioni sul Veni Creator*, Milano 1998; *Vem, Espírito Criador! Meditações sobre o Veni Creator*, tr. port. I. Hipólito, Braga 2009.
- CARUSO, M.L., «Il comandamento di Dio e le tradizioni degli uomini», in *Retorica biblica e semitica. I. Atti del primo convegno RBS*, ed. R. Meynet – J. Oniszczyk, Roma 2009, 257-286.
- CARVALHO, J.O., *Caminho de morte, destino de vida. O projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27-9,1*, Lisboa 1998.
- CERBELAUD, Dominique, *Le diable...*, Paris 1997; *O diabo...*, trad. port. Manuel António Antunes da Costa, Coimbra 2000.
- CHILDS, B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1996.
- , *The Book of Exodus. A Critical, Exegetical Commentary*, The Old Testament Library, Louisville – KY 2004.
- , *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1996.
- , *Isaiah. A Commentary*, Old Testament Library, Louisville – London – Leiden 2001.
- CHRISTIANSEN, D.L., *Reading Jonah in Hebrew*, Rodeo – CA 2005.
- CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, trad. I. Lamelas, Philokalia 1, Lisboa 2001.
- CLEMENTS, R.E. – BOTTERWECK, G.J., «gôy», *TDOT*, II, 426-433.
- CODY, A., «Zechariah», *NJBC*, 352-359.
- COGAN, M., *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 10, New York etc. 2001.
- COLLINS, A.Y., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*
- , «Is Mark's Gospel a Life of Jesus? The Question of Genre», in IDEM, *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*, Minneapolis 1992, 1-38.
- , *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis – MN 2007.

- COSTIN, T., *Il perdono di Dio nel vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, TG.T 133, Roma 2006.
- CRANFIELD, C.E.B., *The Gospel According to Saint Mark*, CGTC, Cambridge – New York, 1989⁴.
- CROSS, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge – MA 1997.
- CROWE, B.D., «The Song of Moses and Divine Begetting in Matt 1,20», *Bib* 90 (2009) 47-58.
- CUNNINGHAM, S., «Through many Tribulations». *The Theology of Persecution in Luke-Acts*, JSNTSS 142, Sheffield 1997.
- CUVILLIER, É., *L'Évangile de Marc*, Bible en face, Paris – Genève 2002.
- DAVIES, W.D. – ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. 3 vol., ICC, Edinburgh 1988-1997.
- DEL LUNGO, Andrea, «En commençant en finissant. Pour une herméneutique des frontières», in IDEM, dir., *Le Début et la fin du récit. Une relation critique*, Paris 2010, p. 7-24.
- , *L'Incipit romanesque*, Paris 2003.
- , «Pour une poétique du récit», *Poétique* 94 (1993) 131-152.
- DESILVA, D.A., «Repentance, Second repentance», *DLNT*, 1011-1015.
- DI NOLA, Alfonso M., *Il diavolo: le forme, la storia, le vicende di Sattana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli dall'antichità ai nostri giorni*, 5.^a ed., Roma 2004.
- DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971⁶; trad. ingl.: *From Tradition to Gospel*, trad. B.L. Woolf, Cambridge 1971.
- DODD, C.H., *The Parables of the Kingdom*, London 1961².
- DONAHUE, J.R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, SBLDS 10, New York 1973.
- , «Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark»,
- – HARRINGTON, D.J., *The Gospel of Mark*, SP 2, Collegeville - MN 2002.
- DORMEYER, D., «ἐγγύζω», *EDNT*, 370-371.
- – H. FRANKEMÖLLE, «Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff»: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie», in *ANRW* 2.25.2 (1984), 1543-1704.
- DRURY, J., «Mark 1.1-15: An Introduction», in *Alternative Approaches to New Testament Study*, A.E. Harvey, ed., London 1985, 25-36.
- DUGUID, I., «Messianic Themes in Zechariah 9-14», in *The Lord's Anointed*, P.E. Satterthwaite, ed., Carlisle 1995, 265-280.
- DUNN, J.D.G., «John the Baptist's Use of Scripture», in *The Gospels and the Scriptures of Israel*, C.A. Evans - W.R. Stegner, ed., JSNTSup 104, Sheffield 1994, p. 42-54.
- DUPONT, J., *Les tentations de Jésus au desert*, SN 4, Bruges – Paris 1968 ; tr. ital. : *Le tentazioni di Gesù al deserto*, trad. E. Bovone, SB 11, Brescia 2000.
- DUPUIS, J., *Who do You Say that I Am? Introduction to Christology*, Maryknoll – New York 1994.
- EARL, D., «Prologue-Form in Ancient Historiography», *ANRW* I/2 (1972) 842-856.

- EDWARDS, J.R., «Markan Sandwiches. The Signification of Interpolations in Markan Narrative», *NT* 31 (1989) 193-216.
- EHRMAN, B.D., *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York – Oxford 1993.
- ELLIGER, W., «εἰς», *EDNT*, I, 398-399.
- , «ἐν», *EDNT*, I, 447-449.
- ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus*, 2 vol., RNT, Regensburg 1981; tr. italiana *Il vangelo secondo Marco*, Il Nuovo Testamento commentato, Brescia 1991.
- FENDRICH, H., «καταβαίνω», *EDNT*, II, 254-255.
- FERNÁNDEZ, V.M., «Lamentaciones», *CBI*, 947-952.
- FEUILLET, A., «Le baptême de Jésus d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», *CBQ* 21 (1959) 468-490.
- , «L’épisode de la Tentation d’après l’Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», *EstB* 19 (1960) 49-73.
- , «La formule d’appartenance mutuelle (II,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», *RB* 68 (1961) 5-38.
- , «Les sources du livre de Jonas», *RB* 54 (1947) 161-186.
- , «Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême», *RechSR* 46 (1958) 524-544.
- FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncYB 31, 1998.
- , *The Biblical Commission’s Document “The Interpretation of the Bible in the Church” : Text and Commentary*, SubBi18, Roma 1995.
- , *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes*, AncYB 28A, New Haven 1995.
- , «The Gospel in the Theology of Paul», *Int* 33 (1979) 339-350.
- FOCANT, C., *L’Évangile selon Marc*, CBNT 2, Paris 2004.
- , «Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc», in *Marc, un évangile étonnant. Recueil d’essais*, C. Focant, ed., BETHL 194, Leuven 2006, 115-26.
- FOWLER, R.M., *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis 1991.
- , *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Chico - CA 1981.
- FREYNE, S., «Galilee (Hellenistic/Roman)», *ABD*, I, 895-901.
- FRIEDRICH, G., «εὐαγγέλιον», *TDNT*, II, 707-737.
- FUMAGALLI, A., *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi*, EHS. Reihe 23, Theologie, Frankfurt a.M. 2000.
- FUNK, R.W., *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma 1988.
- FUSCO, V., «Le titre “évangiles” comme phénomène de réception», in *Le temps de la lecture*, ed. L. Panier, Paris 1993, 325-336.
- GARAVELLI, B.M., *Manual de retórica*, Madrid 1988.
- GARRETT, S., *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke’s Writings*, Minneapolis 1989.

- GENETTE, G., *Seuils*, Points 473, Paris 2002; trad. ingl. *Paratexts : Thresholds of Interpretation*, Literature, Culture, Theory 20, Cambridge 1997.
- GERHARDSSON, B., *The Testing of God's Son*, Lund 1966.
- GIBSON, J.B., *The Temptations of Jesus in Early Christianity*, JSNT.S 112, Sheffield 1995.
- GIRARD, R., «Scandal and the Dance: Salome in the Gospel of Mark», *New Literary History* 15 (1984) 311-324.
- GJORGJEVSKI, G., *Enigma degli enigmi. Un contributo allo studio della composizione della raccolta salomonica (Pr 10,1-22,16)*, TG.T 72, Roma 2001.
- GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus*. I. *Mk 1,1-8,26*. II. *8,27-16,20*, EKK 2/1-2, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 1979; tr. espanhola, *El evangelio según San Marcos*. I. *Mc 1,1-8,26*. II. *Mc 8,27-16,20*, BEB 55-56, Salamanca 1992², 1986.
- GONZÁLEZ LAMADRID, A., «Historia Deuteronomista», in *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, A.G. Lamadrid et al., ed., Estella – Navarra 2003², 19-216.
- GOODFRIEND, E.A., «Adultery», *ABD*, I, 82-86.
- GRAZIANO, F., «Is 42,1-9: l'annuncio del Servo. Alleanza del popolo e luce delle nazioni», in *Retorica Biblica e Semitica*. II. *Atti del secondo convegno RBS*, R. Meynet – J. Oniszcuk, ed., Roma 2011, 47-66.
- GREEVEN, H., «περιστερὰ», *TDNT*, VI, 63-72.
- GRILLI, M. «Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica», *Greg* 74 (1993) 447-459.
- , *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologna 2007.
- , «L'universalismo nei Sinottici», *Lo straniero nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici*. XXXIII Settimana biblica nazionale, I. Cardellini, ed., Bologna 1996, 297-315.
- GUELICH, R.A., «The Beginning of the Gospel, Mark 1:1-15», *BR* 27 (1982) 5-15.
- , «The Gospel Genre», in *Das Evangelium und die Evangelien*, P. Stuhlmacher, ed., WUNT 28, Tübingen 1983, 183-219.
- , *Mark 1-8:26*, WBC 34A, Dallas – TX 1989.
- GUILLET, J., «metánoia», *DS*, X, 1095-2005.
- GUNDRY, R. H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids – MI 1993.
- , *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967.
- HACKENBERG, W., «γίνομαι», *EDNT*, I, 247.
- HAHN, F., *The Titles of Jesus In Christology: Their History in Early Christianity*, Cambridge 1969.
- HAHN, S., *Kinship by Covenant. A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises*, AYBRL, New Haven – London 2009.
- HAMERTON-KELLY, R., *The Gospel and the Sacred. Poetics of Violence in Mark*, Philadelphia 1994.
- HAMILTON, Victor P., «Satan», *ABD*, V, 985-989.
- HANSON, P.D., *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979.

- HAUCK, F., «ἐκβάλλω», *TDNT*, I, 527-529.
- HEAD, P.M., «A Text-Critical Study of Mark 1:1 “The Beginning of Jesus Christ», *NTS* 37 (1991) 621-629.
- HEIL, J.P., *The Gospel of Mark as a Model for Action. A Reader-Response Commentary*, New York – Mahwah 1992.
- , *The Transfiguration of Jesus. Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36*, *AnBib* 144, Roma 2000.
- HENGEL, M., «Literary Theological and Historical Problems», in *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia 2003³, *Studies in the Gospel of Mark*, 52-58.
- , «The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark», in *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia 2003³, 64-84.
- , *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden – Köln 1976²; *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, trad. D. Smith, Edinburgh 1997.
- van HENTEN, J.W., «The First Testing of Jesus: A Rereading of Mark 1.12-13», *NTS* 45 (1999) 349-366.
- HESCHEL, Abraham F., *The Prophets*, New York 2001.
- HILL, A.E., *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25D, New York etc. 1998.
- HIPÓLITO, I., «The One and the Other at the “Beginning of the Gospel of the Son”. Composition and Biblical Context of Mk 1,1-15», in *Retorica Biblica e Semitica. II. Atti del secondo convegno RBS*, R. Meynet – J. Oniszczuk, ed., Roma 2011, 85-104.
- HOFIUS, O., «ἐξομολογέω», *EDNT*, II, 8-9.
- HOLLADAY, W.L., *The Root Šūbh in the Old Testament. With Particular Reference to Its Usages in Covenantal Contexts*, Leiden 1958.
- HOOKER, M.D., *The Gospel According to St. Mark*, BNTC 2, London – Peabody, MA 1991.
- , «The Johannine Prologue and the Missianic Secret», *NTS* 21 (1974-75) 40-58
- , *The Message of Mark*, London 1983.
- HORÁCIO, *De arte poetica*; tr. port.: *Arte poética*, Intr., trad., comentário de R.M. Rosado Fernandes, Lisboa 1984.
- HUG, J., *La finale de l'évangile de Marc: Mc 16,9-20*, EtB, Paris 1978.
- HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, Supplements to Vetus Testamentum 52, Leiden 1994.
- HUMBERT, J., *Syntaxe grecque*, Tradition de l'humanisme 8, Paris 1986³.
- van IERSEL, B.M.F., «Locality, Structure and Meaning in Mark», *Linguistica Biblica* 53 (1983) 45-54.
- , *Mark: A Reader-Response Commentary*, JSNTSS 164, Sheffield 1998.
- HURTADO, L. W., «Gospel (Genre)», *Dictionary of Jesus and the Gospels*, J.B. Green – S. McKnight – I.H. Marshall, ed., Downers Grove, IL 199, 276-282.
- IWE, John. C., *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark*, TG.T 57, Roma 1999.

- JAY, E.C., *New Testament Greek. An Introductory Grammar*, London 1958; tr. ital. *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1993.
- JEPSEN, A., «'mn», *TDOT*, I, 292-323.
- JEREMIAS, J., «παῖς θεοῦ», *TDNT*, V, 654-717.
- JUEL, D.H., *Gospel of Mark*, Interpreting Biblical Texts, Nashville 1999.
- JÚNIOR, M. A., *Gramática de grego clássico e helenístico*, Philologia. Coleção de estudos interdisciplinares, Lisboa 2003.
- KÄHLER, M., *Der sogenannte historische Jesus und der biblische Christus*, Leipzig 1892; *The So-Called Historical Jesus and Historic, Biblical Christ*, trad. C.E. Braaten, Philadelphia 1964.
- KALMIN, R. «Levirate Law», *ABD*, IV, 296-297.
- KÄSEMANN, E., «Die Anfänge christlicher Theologie», *ZThK* 57 (1960) 162-185; tr. espanhola: «Los comienzos de la teología cristiana», in *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 191-216.
- KECK, L.E., «The Introduction to Mark's Gospel», *NTS* 12 (1965) 352-370.
- , «The Spirit and the Dove», *NTS* 17 (1970-71) 41-67.
- KELBER, W., «Récit et révélation : voiler, dévoiler et revoiler», *RHPhR* 69/4 (1989) 389-410.
- KELHOFFER, J.A., *The Diet of John the Baptist. "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation*, WUNT 176, Tübingen 2005.
- KENNEDY, G.A., *New Testament through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, NC – London 1984.
- KERMODE, F., *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, MA – London 1979.
- KIKAWADA, I.M., «Noah and the Ark», *ABD*, IV, 1123-1131.
- KINGSBURY, J.D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983.
- , *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis, MN 1989.
- KITTEL, R., «ἔρμους», *TDNT*, II, 657-660.
- KLAUCK, H.-J., *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Biblisch-theologische Studien 32, Neukirchen-Vluyn 1997.
- KOT, T., *La fede, via della vita. Composizione e interpretazione della Lettera di Giacomo*, Bologna 2003; tr. fr.: *La Lettre de Jacques. La foi, chemin de la vie*, tr. R. Meynet, Rhétorique Sémitique, Paris 2006.
- KRAUS, H.-J., *Die Psalmen. I. Psalmen 1-59. II. Psalmen 60-150*, Neukirchen-Vluyn 1989⁶; trad. esp.: *Los Salmos. I. 1-59. II. 1-60*, trad. C- Ruiz-Garrido, Salamanca 1995.
- KRUPP, K., «Das Verhältnis Jahwe-Israel im Sinne eines Ehebundes in Isa 40-55», diss. dout., Freiburg 1972 (inérita).
- KÜMMEL, W.G., *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, ATANT 6, Zürich 1956³.
- KUTHIRAKKATTEL, S., *The Beginning of Jesus' Ministry According to Mark's Gospel (1,14-3,6). A Redaction Critical Study*, AnBib 123, Roma 1990.
- LAMARCHE, P., *L'évangile de Marc*, EtB 33, Paris 1996.
- , *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, EtB, Paris 1961.

- LANDES, G.M., «Jonah: A *Māšāl?*», in *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honour of S. Terrien*, New York 1978, 137-158.
- LAUSBERG, H., *Elemente der Literarischen Rhetorik*, München 1967³; *Elementos de retórica*, trad. R. M. Rosado Fernandes, Lisboa 1982³.
- LEDEAUT, R., *La nuit paschale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Roma 1963.
- LEGASSE, S. «L'autre "baptême" (Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26-31-33)», in *The Four Gospels 1992*. Fs. F. Neiryneck, F. van Segbroeck et al., ed., BEThL 100, Leuven 1992, 257-273.
- , *L'évangile de Marc*, LeDiv Commentaires 5, Paris 1997.
- LENTZEN-DEIS, F., *Das Markus- Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998; tr. espanhola, *Comentario al evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización*, Estella – Navarra 1998.
- , *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, FTS 4, Frankfurt a.M. 1970.
- LEVENSON, J.D., *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven – London 1993.
- LICHTERT, C., «Un siècle de recherches. À propos de *Jonas*», *RB* 112 (2005) 192-214, 330-354.
- , *Traversée du livre de Jonas. Structure, récit, intertextualité*, *Connaître la Bible* 33, 2004.
- LIGHTFOOT, R.H., *The Gospel Message of St. Mark*, New York 1950.
- LOHFINK, N., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, *AnBib* 20, Roma 1963.
- , *Im Schatten deiner Flügel*, Freiburg i.B. 1999; tr. ital.: *All'ombra delle tue ali. Meditazioni sull'Antico Testamento*, trad. V. Gatti, Casale Monferrato 2002.
- , *Kohelet, Die neue Echter Bibel*, Würzburg 1980 ; tr. ingl.: *Qoheleth, A Continental Commentary*, Minneapolis 2003.
- LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus*, KEK 1/2, Göttingen 1967¹⁷.
- LOURENÇO, J.D., *O sofrimento bíblico. 'Releituras hermenêuticas' de Isaías 53*, Lisboa 2006.
- LUND, N.W., *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill 1942; reimpr. *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Peabody, MA 1992.
- MCDONNELL, K., *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, Collegeville – MN 1996.
- MALBON, E.S., «Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8. Reading and Rereading», *JBL* 112/2 (1993) 211-230.
- , «Ending at the Beginning: a Response», *Semeia* 52 (1990) 175-184.
- , *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco 1992.
- MALONEY, E.C., *Semitic Interference in Marcan Syntax*, SBLDS 51, Chico – CA 1981.
- MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, *AnBib* 96, Roma 1981.
- MARCUS, J., «Mark – Interpreter of Paul», *NTS* 46 (2000), 473-487.
- , «Jesus' Baptismal Vision», *NTS* 41 (1995) 512-521.

- MARCUS, J., *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 27, New York etc. 1999; *Mark 9-16. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 27A, New York etc. 2009.
- , «Son of Man as Son of Adam», *RB* 110 (2003) 38-61, 370-386.
- , «“The Time has been Fulfilled” (Mark 1.15)», in *Apocalyptic and the New Testament*, J.L. Martyn, ed., Sheffield 1989, 49-68.
- , *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in The Gospel of Mark*, Edinburgh 1992.
- MARGUERAT, D., «La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu)», in C. Focant, ed., *The Synoptic Gospels : Source Criticism and the New Literary Criticism*, BEThL 110, Leuven 1993, 239-262.
- – Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève-Montréal 1998; *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, Roma 2001.
- MARSHALL, C.D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, SNTSMS, Cambridge etc. 1989.
- MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1959²; tr. espanhola, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 33, Salamanca 1981.
- MATEOS, J. – CAMACHO, M., *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Córdoba 1993.
- , «ἐὺθύς y sinónimos en el Evangelio de Marcos y demás escritos del Nuevo Testamento», in A. Urban – J. Mateos – M. Alepuz, ed., *Cuestiones de gramática y léxico*, ENT II, Madrid 1977, 105-139.
- MATERA, F.J., «The Prologue as the Interpretive Key to Mark's Gospel», in W.R. TELFORD, ed., *The Interpretation of Mark*, London – Philadelphia 1985, 289-306; publ. orig.: *JSNT* 34 (1988) 3-20.
- MAURER, Ch., «σχίζω», *TDNT*, VII, 959-963.
- MAUSER, U., *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*, SBT 39, Naperville – ILL 1963.
- MEIER, J.P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. II. Mentor, Message and Miracles*, ABRL, New York 1994.
- MENDONÇA, J. Tolentino, «Vocabulário e gestos rituais no NT. Pequeno guia para viajar no aberto», *Communio* 30 (2013) 147-154.
- METZGER, B.M., *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford 1992³.
- , *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994².
- MEYERS, C.L. – MEYERS, E.M., *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncYB, New Haven – London 1993.
- MEYNET, R., «Analyse rhétorique du prologue de Jean», *RB* 96 (1989) 481-510.
- , *Appelés à la liberté*, Paris 2008.
- , *L'évangile selon saint Luc*, Rhétorique Sémitique I, Paris 2005, Pendé 2011².
- , «I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica», *Greg* 77 (1996) 403-436.

- MEYNET, R., *Jésus passe. Testament, jugement, exécution et résurrection du Seigneur Jésus dans les évangiles synoptiques*, Roma – Paris 1999.
- , *La Lettre aux Galates*, Pendé 2012.
- , *Lire la Bible. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris 1996.
- , *Mort et ressuscité selon les Écritures*, Paris 2003 ; trad. ital. : *Morto e risorto secondo le Scritture*, trad. G. Cestari, Bologna 2002.
- , *Una nuova introduzione ai Vangeli sinottici*, Retorica Biblica, Bologna 2006².
- , *Traité de rhétorique biblique*, Rhétorique Sémitique IV, Paris 2007, 2013².
- , «La rhétorique biblique et sémitique: une rhétorique spécifique, une méthode d'analyse des textes» (em vias de publicação).
- , –BOVATI, P., *Le livre du prophète Amos*, Paris 1994.
- , - ONISZCZUK, J., *Retorica biblica e semitica. I. Atti del primo convegno RBS*, Roma 2009.
- , - ONISZCZUK, J., *Retorica biblica e semitica. II. Atti del secondo convegno RBS*, Roma 2011.
- MICHAELIS, W., «μέλι», *TDNT*, IV, 552-554.
- MILGROM, J., *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, New York 1991; II. *Leviticus 17-22*, AB 3A, New York 2000; III. *Leviticus 23-27*, AB 3B, New York 2000.
- MONTEIRO, Alina T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, Lisboa 2004, Fundamenta 24.
- MOULTON, J.H. – HOWARD, W.F. – TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh 1906-1976.
- MÜLLER, H.-P., «rō'š, head», *TLOT* 3, 1184-1194.
- MURPHY-O'CONNOR, J., «John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses», *NTS* 36 (1990) 359-374.
- MUBNER, F., «Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1,14f. Zugleich ein Beitrag über die innere Struktur des Markusevangelium», in *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967.
- MUTHIAH, A.J.R., *Jesus - Giver of Life. Composition and Interpretation of Mark 7:31-9,50*, Chennai 2005.
- NEHER, A., *L'essence du prophétisme*, Paris 1972.
- NEIRYNCK, F., *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, BEThL 31, Louvain 1982.
- NELSON, R.D., *Joshua*, OTL, Westminster 1997.
- NEWSOM, C.A., «Angels», *ABD* I, 248-253.
- OEPKE, A. «είς», *TDNT*, I, 420-434.
- O'ROURKE, J.J., «A Note concerning the Use of εἰς and ἐν in Mark», *JBL* 85 (1966) 349-351.
- ONISZCZUK, J., *La Prima Lettera di Giovanni. La giustizia dei figli*, Bologna 2008.
- , «Rhetorical Function of the Central Unit in Biblical Texts», 10, in <http://www.retoricabiblicaesemitica.org/Pubblicazioni/Studia_Rhetorica/29c.Oniszczuk_ISHR%202009_articolo.pdf>
- ORBE, A., *La unción del Verbo*, Estudios Valentinianos 3, *AnGreg* 113.19, Roma 1961.

- OSUMI, Y., «Deuteronomio», *CBI*, 449-474.
- PAGLIARA, C., *La figura di Elia nel Vangelo di Marco. Aspetti semantici e funzionali*, TG.T 97, Roma 2003.
- PALACHUVATTIL, J., «He Saw». *The Significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb εἶδεν in the Gospel of Mark*, TG.T 84, Roma 2002.
- PANIMOLLE, S.A., «Regno di Dio», *NDTB*, 1296-1302.
- Di PAOLO, R., *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11-12*, TG.T 128, Roma 2005.
- PARSONS, H. C., «Reading a Beginning / Beginning a Reading: Tracing Literary Theory on Narrative Openings», *Semeia* 52 (1990) 11-31.
- PAXIMADI, G., *E Io dimorerò in mezzo a loro. Composizione e interpretazione di Es 25-31*, Bologna 2004.
- PELLETIER, A.-M., *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1993, Cahiers Évangile 85; trad. port.: *O Cântico dos Cânticos*, trad. J.F. Lopes, Lisboa 2001, Cadernos Bíblicos 95.
- , *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale*, Paris 2005.
- , *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma 1989, AB 121.
- , «La sagesse au féminin dans la Bible. Un repérage de la question», in *La Sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV^e congrès de L'ACFEB* (Paris, 1993), J. TRUBLET, dir., Paris 1995, LD 160, 197-207.
- PEREGO, G., *La nudità necessaria. Il ruolo del giovane di Mc 14,51-52 nel racconto marciano della passione-morte-risurrezione di Gesù*, Milano 2000.
- PERRIN, N., «Towards an Interpretation of the Gospel of Mark», in *Christology and a Modern Pilgrimage. A discussion with Norman Perrin*, H.D. Betz, ed., Claremont 1971, 1-78.
- , «The Use of (παρα)διδόναι in Connection with the Passion in the New Testament»,
- – D.C. DULING, *The New Testament: An Introduction*, 2nd ed., New York 1982.
- PESCH, R., *Das Markusevangelium. I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26, II. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20*, HTK 2.1/2.2, Freiburg im Breisgau 1989⁵, 1991⁴; trad. italiana: *Il Vangelo di Marco. I. Commenti ai capitoli 1,1-8,26. II. Commenti ai capitoli 8,27-16,20*, Brescia 1980, 1982.
- PETERSEN, D., *Zechariah 9-14 and Malachi. A Commentary*, OTL, Westminster 1995.
- PETIET, Ph., «Une analyse inattendue: "Le serpent qui danse" de Baudelaire», in *Retorica biblica e semitica. II. Atti del secondo convegno RBS*, Roma 2011, 289-297.
- POPE, M.H., *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7C, New York 1977.
- POPPI, A., *L'inizio del vangelo. Predicazione del Battista, battesimo e tentazione di Gesù*, Padova 1976.
- POPKES, W., «παραδίδωμι», *EDNT*, III, 18-20.
- POWELL, M.A., *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, London 1993.
- PREUSS, H.R., *Galiläa im Markusevangelium*, Göttingen 1966.
- PRIDIK, K.-H., «δέ», *EDNT*, I, 278-279.
- PROULX, P. – ALONSO SCHÖKEL L., «Las Sandalias del Mesías Esposo», *Bib* 59 (1978) 1-37.

- QUINTILIANO, *Institutio oratoria*; trad. francesa: *Quintilien. Institution oratoire*. III. Livres IV et V. *Texte établi et traduit par Jean Cousin*, Les Belles Lettres, Paris 1976.
- QUISPE LÓPEZ, C., «La nueva alianza durante las controversias de Galilea. Análisis retórico y narrativo de la secuencia de Mc 2,1-3,6 », in *Retorica Biblica e semitica*. II. *Atti del secondo convegno RBS*, R. Meynet – J. Oniszczyk, ed., Roma 2011, 105-128.
- , *La Nueva Alianza durante las enseñanzas de Jesús en el Templo de Jerusalén. Análisis retórico bíblico y semítico de la secuencia de Mc 11,27-12,44*. TG.T 189, Roma 2012.
- von RAD, G. – W. FOERSTER, «διάβολος», *TDNT*, II, 71-81.
- , *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1982²; trad. esp.: *Sabiduría en Israel*, trad. D. Mínguez Fernández, Madrid 1985.
- , *Theologie des Alten Testaments*. 2 vol., München 1957; *Old Testament Theology. Volumes I and II*, trad. D.M.G. Stalker, OTL, Louisville – London – Leiden 2005.
- RATZINGER, J., «Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute», in *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg – Basel – Wien 1989, 15-44; trad. esp.: «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», in *Escritura e interpretación: los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. Sánchez Navarro – Carlos Granados, ed., Madrid, 2003, 19-54.
- , BENTO XVI, *Gesù di Nazaret*. II. *Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Roma 2011.
- RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici. Commento e Attualizzazione*, Bologna 1992.
- REHM, M.D., «Levites and Priests», *ABD*, IV, 297-309.
- RENKEMA, J., *Lamentations*, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven 1998.
- Rhetorica ad Herennium*; trad. francesa: *Rhétorique à Herennius*. Texte établi et traduit par G. Achard, Les Belles-Lettres, Paris 1989.
- RHOADS, D. – DEWEY, J., – MICHIE, D., *Mark as Story. An Introduction to the Narrative as Gospel*, Minneapolis, MN 1999².
- RICOEUR, P., «Biblical Hermeneutics» *Semeia* 4 (1975) 29-148.
- , *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976.
- RINGGREN, H., «gārash», *TDOT*, III, 68-69.
- ROBERT, A. – FEUILLET, A., dir., *Introduction à la Bible, I.*, Paris 1957 ; *Introducción a la Biblia. I. Introducción general. Antiguo Testamento*, Barcelona 1967.
- ROBINSON, J.M., *The Problem of History in Mark: And Other Marcan Studies*, Philadelphia 1982.
- ROTH, W., *Hebrew Gospel. Cracking the Code of Mark*, Bloomington – IN 1988.
- SANDERS, J.T., *The Jews in Luke-Acts*, London 1987.
- SASSON, J.M., *Jonah. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncYB 24B, New Haven – London 1990.
- SCHMIDT, K. L., *The Place of the Gospels in the General History of Literature*, Columbia, 2002.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Evangelium nach Markus*, Düsseldorf 1971; trad. ital.: *Il vangelo di Marco*, Roma 2002.

- SCHNACKENBURG, R., *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg i.Br. 1990; trad. ital.: *Signoria e Regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Bologna 1990.
- SCHNECK, R., *Isaiah in the Gospel of Mark. I-VIII*, Bibal Dissertation Series 1, Vallejo – CA 1994.
- SCHNEIDER, G., «ὀπίσω», *EDNT*, II, 523.
- SCHNEIDER, J., «ἀναβαίνω», *TDNT*, I, 519-523.
- SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt*, Das Neue Testament Deutsche 1, Göttingen, 1998⁸; tr. italiana *Il vangelo secondo Marco*, Nuovo Testamento. Seconda serie, Brescia 1999.
- SECCOMBE, D., «The New People of God», in *The New People of God*, I.H. Marshall, ed., Grand Rapids – MI 1998, 349-372.
- SEITZ, C.R., «The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah», *JBL* 109 (1990) 229-247.
- , «How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40-66 within the Book of Isaiah», *JBL* 115 (1996) 219-240.
- SEOW, C.L., «Ark of the Covenant», *ABD*, I, 386-393.
- SESOLO, P., *La salvezza dei popoli nel libro di Giona. Studio sul particolarismo ed universalismo salvifico*, Roma 1977.
- SEYBOLD, K., «hāphak», *TDOT*, III, 423-427.
- SICRE, J.L., *Profetismo en Israel. El profeta, los profetas, el mensaje*, Estella – Navarra 2000⁵.
- SIMIAN-YOFRE H. – FABRY, H.-J., «nḥm», *TDOT*, IX, 340-355.
- SMITH, D.E., «Narrative Beginnings in Ancient Literature and Theory», *Semeia* 52 (1990) 1-9.
- SOGGIN, J.A. «šūb», *TLOT*, III, 1312-1317.
- SOLICHIN, V.R., «Il discorso parabolico di Mc 4,1-34», in *Retorica Biblica e semitica. I. Atti del primo convegno RBS*, R. Meynet – J. Oniszczyk, ed., Roma 2009, 257-286.
- , *La figura del seme e il suo compimento. Analisi retorica del discorso parabolico in Mc 4,1-34*, TG.T 195, Roma 2012.
- , «Il discorso dell'origine e il discorso della fine. Il rapporto tra i due grandi discorsi in Mc 4,1-34 e 13,1-37», in *Retorica Biblica e semitica. II. Atti del secondo convegno RBS*, R. Meynet – J. Oniszczyk, ed., Roma 2011, 129-151.
- STANDAERT, B. *L'évangile selon Marc. Commentaire. I. Marc 1,1 à 6,13, EtB 61*, Pendé 2010; tr. italiana, *Il vangelo secondo Marco*, Roma 1984.
- , *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Zeven-kerken – Brugge – Mijmegen, 1984.
- STECK, O.H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, WMANT 23, Neukirchen – Vluyn 1967.
- STEINER, C.-A., «Le lien entre le prologue et le corps de l'évangile de Marc», in *Intertextualité. La Bible en échos*, D. Marguerat – A. Curtis, ed., MoBi 40, Genève 2000, 161-184.
- STOCK, K., «La “metánoia” in Marco», *PSV* 22 (1990) 101-125.
- STRACK, H.L. – BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vol., München 1924-1961.

- STRANGE, J.F., «Nazareth», *ABD*, IV, 1050-1051.
- STRAWN, B.A., «Jonah's Sailors and Their Lot Casting: A Rhetorical-Critical Observation», *Bib* 91 (2010) 66-76.
- STRECKER, G., «εὐαγγέλιον», *EDNT* 2, 70-74.
- STUART, D., «Curse», *ABD*, I, 1218-1219.
- STUHLMANN, R., *Das eschatologische Maß im Neuen Testament*, FRLANT 132, Göttingen 1983.
- SWETNAM J. – RUSCONI, C., *Greco del Nuovo Testamento. I. Morfologia*, Bologna 1998².
- TABOR, J. – WISE, M., «4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study». in *Qumran Questions*, J. Charlesworth, ed., Sheffield 1995, 161-163.
- TAIT, Michael, *Jesus, The Divine Bridegroom, in Mark 2:18-22. Mark's Christology Upgraded*, Roma 2010, AB 185.
- TALBERT, Charles H., «Once Again: Gospel Genre», in Mary Gerhart – James G. Williams, ed., *Genre, Narrativity, and Theology*, Atlanta 1988, 53-73. *Semeia* 43 (1988).
- TANNEHILL, R.C., «Beginning to Study "How Gospels Begin"», *Semeia* 52 (1990) 185-192.
- TAYLOR, V. *The Gospel According to St. Mark*, London 1966².
- THOMPSON, J.A., *The Book of Jeremiah*, NICOT, Grand Rapids – MI 1980.
- TOLBERT, M.A., *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary–Historical Perspective*, Minneapolis 1989.
- TOSATO, A., «Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria», *RibBib* 23 (1975) 3-45.
- TOURNAY, R.J., *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Études sur le Cantique des Cantiques*, CRB 21, Paris 1995².
- TRAINOR, M.F., *The Quest for Home. The Household in Mark's Community*, Collegeville – MN 2001.
- TRAUB, H. «οὐρανός», *TDNT*, V, 497-543.
- TREVIJANO-ETCHEVERRÍA, R., *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prologo de San Marcos*, Burgos 1971.
- De VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vol., Paris 1960; trad. ingl.: *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, transl. John McHugh, London 1994.
- VIELHAUER, Philip, *Geschichte der Urchristlichen Literatur*, Berlin – New York 1975.
- VILCHEZ, J., *Rut y Ester*, Estella – Navarra 1998.
- VIRGILI, R., *Le stanze dell'amore. Amore, coppia, matrimonio nella Bibbia*, Assisi 2008 ; trad. port.: *Os aposentos do amor. Amor, casal, matrimônio na Bíblia*, trad. I. Hipólito, Prior Velho 2011.
- VIRONDA, M., *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, SRivBib 41, Bologna 2003.
- VORSTER, W. S., «Gospel Genre», *ABD* II, 1077-1079.
- WALL, R.W., «Peter 'Son' of Jonah: The Conversion of Cornelius in the Context of Canon», in *The New Testament as Canon*, R.W. Wall, ed., Sheffield 1992, 129-140.
- WATTS, R.E., «Consolation or Confrontation? Isaiah 40-55 and the Delay of the New Exodus» *TynB* 41 (1990) 31-59.

- , *Isaiah's New Exodus in Mark*, WUNT 2.88, Tübingen 2000.
- WEBB, R.L., *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study*, JSNT.S 62, Sheffield 1991.
- WEHMEIER, G., «'lh», *TLOT*, II, 883-896.
- WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York 1991.
- WENHAM, J., *Genesis 1-15. II. 16-50*, WBC 1-2, Nashville 1987-1994.
- WÉNIN, A., *Le livre de Ruth*, Cahiers Évangile 104, Paris 1998; *O livro de Rute. Uma abordagem narrativa*, trad. J.F. Lopes, Cadernos Bíblicos 80, Lisboa 2003.
- WESTERMANN, C., «'yd'», *TLOT*, II, 502-508.
- WHITELAM, K.W., «Elisha», *ABD*, II, 472-473.
- WIENER, C., *Le deuxième Isaïe*, Cahiers Évangile 54, Paris 1985; tr. port. *O Segundo Isaías. O profeta do novo êxodo*, trad. J.A. Ramos, Cadernos Bíblicos 27, Lisboa 1990.
- WILDBERGER, H., «'mn», *TLOT*, I, 134-157.
- WILSON, R.R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1984.
- WILSON, S., *The Gentile and Gentile Mission in Luke-Acts*, NTS.MS 23, Cambridge 1973.
- WINK, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, SNTSMS 7, Cambridge 1968.
- WITEK, B., *Dio e i suoi figli. Analisi retorica della Prima Raccolta Salomonica (Pr 10,1-22,16)*, TG.T 117, Roma 2005.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*; trad. ingl.: *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford 1958.
- WOLFF, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1990³; trad. ital.: *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993³.
- , «The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work», in *The Vitality of Old Testament Traditions*, H.W. Wolff – W. Brueggemann, ed., Atlanta 1982², 83-100.
- , *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin 1950².
- WOODHOUSE, J., «Jesus and Jonah», *The Reformed Theological Review* 43 (1984) 33-41.
- WREDE, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1963³; trad. ingl.: *The Messianic Secret*, Cambridge – London 1971.
- WRIGHT, D.P., «Day of Atonement», *ABD*, I, 72-76.
- ZERWICK M. – SMITH, J., *Biblical Greek*, Rome 1990⁵.
- – GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1993⁴.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	1
1. A especificidade do <i>incipit</i> no evangelho	2
2. A análise retórica bíblica	8
3. <i>Status quaestionis</i> acerca do “início do evangelho” em Marcos	11
4. Plano geral da tese	18
CAPÍTULO I: PRIMEIRO PASSO – INTRODUÇÃO: MARCOS PROCLAMA O «INÍCIO DO EVANGELHO DE JESUS» (MC 1,1)	27
1. Texto	27
1.1 Crítica textual	27
1.2 Aspectos gramaticais	29
2. Composição: primeiro passo (Mc 1,1)	31
3. Contexto bíblico	33
4. Interpretação	45
CAPÍTULO II: SEGUNDO PASSO – O PROFETA ENVIADO À FRENTE DO SENHOR É JOÃO (MC 1,2-8)	49
1. Texto	50
1.1 Crítica textual	50
1.2 Aspectos gramaticais	56
2. Composição: segundo passo (Mc 1,2-8)	63
2.1 Primeira parte: «Apareceu João, o profeta profetizado» (Mc 1,2-4)	64
2.2 Segunda parte: «O povo reconhece João como profeta escatológico» (Mc 1,5)	70
2.3 Terceira parte: «João é Elias, o amigo do Messias Esposo» (Mc 1,6-8)	72
2.4. O passo na sua totalidade (Mc 1,2-8)	75
3. Contexto bíblico	84
4. Interpretação	123
CAPÍTULO III: TERCEIRO PASSO – «VEIO» JESUS DE NAZARÉ E «FOI BAPTIZADO POR JOÃO» (MC 1,9)	133
1. Texto	133
1.1 Aspectos gramaticais	133
2. Composição: terceiro passo (1,9)	138
3. Contexto bíblico	139
4. Interpretação	148

CAPÍTULO IV. QUARTO PASSO – JESUS É O UNGIDO COM O ESPÍRITO, O FILHO AMADO DE DEUS (Mc 1,10-13)	155
1. Texto	155
1.1. Crítica textual	155
1.2 Aspectos gramaticais	158
2. Composição: quarto passo (Mc 1,10-13)	165
2.1 Primeira parte: «A descida do Espírito e a revelação do filho» (Mc 1,10-11).....	166
2.2 Segunda parte: «O filho amado de Deus é tentado no deserto» (Mc 1,12-13).....	168
2.3 O passo na sua totalidade (Mc 1,10-13)	170
3. Contexto bíblico.....	172
4. Interpretação.....	215
CAPÍTULO V. QUINTO PASSO – CONCLUSÃO: JESUS PROCLAMA O «EVANGELHO DE DEUS» (Mc 1,14-15)	227
1. Texto.....	227
1.1. Crítica textual	227
1.2 Aspectos gramaticais.....	229
2. Composição: quinto passo (Mc 1,14-15)	230
2.1 Primeiro trecho: «Jesus anuncia na Galileia o Evangelho de Deus» (Mc 1,14).....	231
2.2. Segundo trecho: «O Evangelho do Reino de Deus» (Mc 1,15)	233
2.3 O passo na sua totalidade (Mc 1,14-15)	234
3. Contexto bíblico.....	235
4. Interpretação.....	258
CAPÍTULO VI. A SEQUÊNCIA NA SUA TOTALIDADE (MC 1,1-15): JOÃO E JESUS NO INÍCIO DO EVANGELHO.....	267
1. Composição	267
1.1 A função do passo central (Mc 1,9) na sequência	268
1.2 Relações entre os restantes passos da sequência	277
2. Interpretação.....	290
CONCLUSÃO GERAL.....	301
GLOSSÁRIO.....	305
ABREVIATURAS.....	307
AUTORES CITADOS.....	311
CITAÇÕES BÍBLICAS.....	315
OBRAS CITADAS.....	317
SUMÁRIO	333

AMDG