



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

SIMÃO CRUZ FERREIRA NUNES

Quem é o Cordeiro de Deus?
Aprofundamento exegético-teológico de Jo 1, 29-34

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Alberto Sousa Correia

Lisboa
2024

«O Cordeiro que foi imolado é digno de receber
o poder e a riqueza, a sabedoria e a força, a
honra, a glória e o louvor» (Ap 5, 12).

Expresso a minha gratidão, em primeiro lugar, a Deus, que opera em mim o querer e o agir (cf. Fl 2, 13), e me concedeu a graça de querer conhecer sempre mais a Verdade, que é o Seu Filho, na certeza de que, por Ele, chego ao Pai, e pelo crescente amor à Teologia.

Agradeço profundamente ao Patriarcado de Lisboa por me ter proporcionado a oportunidade de realizar os meus estudos em Teologia, na Faculdade de Teologia da UCP.

Manifesto a minha sentida gratidão ao meu orientador, Prof. Doutor João Alberto Sousa Correia, pela preciosa orientação nesta investigação, conduzindo-me pelos melhores caminhos e auxiliando-me com a sua experiência. Expresso também a minha gratidão à Prof. Doutora Luísa Resende, pela incansável revisão do primeiro capítulo.

Expresso o meu reconhecimento a todos os que, interessando-se por esta dissertação, deram, de alguma forma, o seu contributo: Profs. Doutores Jacinto Farias e David Palatino, Pe Tiago Esteves, Constança Nunes, Maria Pinto e Rúben Lobo.

Por último, agradeço ao meu avô Carlos por ter sido exemplo vivo de alguém que seguiu o Cordeiro para onde quer Ele que fosse.

ÍNDICE

Resumo.....	5
Siglas e Abreviaturas.....	6
Introdução	8
Capítulo 1. Análise textual de Jo 1, 29-34	14
1.1. O texto em si	14
1.1.1. Texto grego.....	14
1.1.2. Proposta de tradução	15
1.1.3. Crítica textual.....	15
1.2. O texto no seu contexto.....	18
1.2.1. Contexto redacional	18
1.2.2. Contexto literário	21
1.3. O estudo do texto	30
1.3.1. O grego e o estilo do Quarto Evangelho	30
1.3.2. Análise morfossintática	34
1.3.3. Personagens, espaço e tempo	44
1.3.4. Intertextualidades	50
Capítulo 2: A missão e a identidade do Cordeiro.....	59
2.1. A tipologia como hermenêutica bíblica.....	59
2.2. A missão soteriológica do Cordeiro	67
2.2.1. ... que tira.....	68
2.2.2. ... o pecado... ..	70
2.2.3. ... do mundo.....	74
2.2.4. Conclusões soteriológicas	76
2.3. A identidade do Cordeiro	82
2.3.1. O sacrifício de Isaac	88
2.3.2. O cordeiro pascal	96
2.3.3. O servo de YHWH.....	107
Conclusão.....	120
Bibliografia	131

RESUMO

Esta dissertação explora o título cristológico “Cordeiro de Deus” de João 1, 29, procurando responder à pergunta: quem é o Cordeiro de Deus? Este título, um dos menos conhecidos pelos cristãos, gerou desde cedo diversas hipóteses interpretativas, muitas das quais baseadas em figuras veterotestamentárias. Dado que o título apenas surge em Jo 1, 29.36, esta análise concentra-se na passagem de Jo 1, 29-34, partindo do texto grego e de uma tradução proposta. O primeiro capítulo estuda o texto numa análise exegética, começando pelo seu contexto redacional e literário. Após o estudo das marcas do Quarto Evangelho, sucede-se uma breve análise de cada um dos termos presentes no trecho, com especial foco no genitivo “de Deus” (de posse ou de origem), presente no título. O estudo da dimensão temporal destaca a interligação textual entre os versículos que emolduram o texto. A busca de intertextualidades nesta micronarrativa reforça a tese de que o evangelista alude principalmente ao Pentateuco e a Isaías. A segunda parte dedica-se ao estudo da teologia do v. 29, procurando esclarecer a missão e a identidade do Cordeiro. Este capítulo começa com um preâmbulo em que se estuda a tipologia como verdadeira hermenêutica bíblica e quais as suas implicações teológicas, como a fórmula “X é o novo Y”. Segue-se um aprofundamento da missão soteriológica do Cordeiro, através da cláusula atributiva “que tira o pecado do mundo”, que aponta para a morte expiatória de Jesus na cruz. A busca pela identidade do Cordeiro através da análise de três tipologias cristológicas (o sacrifício de Isaac, o cordeiro pascal e o servo sofredor) é o clímax desta dissertação. A análise revelou que a combinação das tipologias do cordeiro pascal e do servo sofredor é predominante, mas também sustentou a validade do sacrifício de Isaac como uma interpretação adicional significativa.

Palavras Chave: Cordeiro, tipologia, Jesus, sacrifício, Quarto Evangelho, João Batista, João evangelista, servo, hermenêutica, soteriologia, cruz, pecado, pascal, filho, eleito.

ABSTRACT

This dissertation explores the Christological title “Lamb of God” of John 1:29, aiming to answer the question: who is the Lamb of God? This title, one of the lesser known among Christians, has generated several interpretative hypotheses, since early times, many of them based on Old Testament figures. Since this title appears only in Jn 1:29, 36, this analysis focuses on the passage Jn 1:29-34, drawing on the Greek text and a proposed translation. The first chapter studies the text using exegetical analysis, beginning with its editorial and literary context. After examining the characteristics of the Fourth Gospel, a brief analysis follows of each term present in the passage, with special focus on the genitive “of God” (possession or origin), present in the title. The study of the temporal dimension highlights the textual interconnection between the verses that frame the text. The search for intertextualities in this micronarrative reinforces the thesis that the evangelist primarily alludes to the Pentateuch and Isaiah. The second part is dedicated to the study of the theology of v. 29, seeking to clarify the mission and identity of the Lamb. This chapter begins with a preamble that explores typology as a valid biblical hermeneutic and its theological implications, such as “X is the new Y”. It is followed by a deeper investigation of the soteriological mission of the Lamb, through the attributive clause (“which takes away the sin of the world”), which points to the atoning death of Jesus on the cross. The search for the Lamb’s identity through the analysis of three Christological typologies (the sacrifice of Isaac, the paschal lamb and the suffering servant) forms the climax of this dissertation. The analysis reveals that the combination of the Passover lamb and the suffering servant typologies is dominant, but it also supports the validity of Isaac's sacrifice as a significant additional interpretation.

Key Words: Lamb, typology, Jesus, sacrifice, Fourth Gospel, John the Baptist, John the Evangelist, servant, hermeneutic, soteriology, cross, sin, paschal, son, chosen.

SIGLAS E ABREVIATURAS

1 Cor – Primeira Carta aos Coríntios	Dt – Livro do Deuteronómio
1 Cr – Primeiro Livro das Crónicas	DV – <i>Dei Verbum</i>
1 Jo – Primeira Carta de João	ed. – editado por
1 Pe - Primeira Carta de Pedro	Ex – Livro do Êxodo
1 Re – Primeiro Livro dos Reis	Ez – Livro do Profeta Ezequiel
1 Sm – Primeiro Livro de Samuel	fem. – feminino
2 Cr – Segundo Livro das Crónicas	Fl – Carta aos Filipenses
2 Pe - Segunda Carta de Pedro	gen. – genitivo
2 Sm – Segundo Livro de Samuel	Gl – Carta aos Gálatas
a.C. – antes de Cristo	Gn – Livro dos Génesis
AAS. – <i>Acta Apostolicae Sedis</i>	Hb – Carta aos Hebreus
acus. – acusativo	imp. – imperativo
aor. – aoristo	impf. – imperfeito
Ap – Livro do Apocalipse	ind. – indicativo
AT – Antigo Testamento	inf. – infinitivo
At – Livro dos Atos dos Apóstolos	Is – Livro do Profeta Isaías
at. – ativa	Jb – Livro de Job
BAC - <i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>	Jo – Evangelho segundo São João
cap. – capítulo	Jr – Livro do Profeta Jeremias
Catecismo – Catecismo da Igreja Católica	Lc – Evangelho segundo São Lucas
CCL – <i>Corpus Christianorum series Latina</i>	LG – <i>Lumen Gentium</i>
CEP – Conferência Episcopal Portuguesa	lit. – literalmente
cf. – confrontar	Lv – Livro do Levítico
conj. –conjuntivo	LXX – <i>Septuaginta</i>
CSCO - <i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientariam</i>	masc. – masculino
Ct – Livro do Cântico dos Cânticos	MBS - <i>Mit Brennender Sorge</i>
d.C. – depois de Cristo	Mc – Evangelho segundo São Marcos
DAS – <i>Divino Afflante Spiritu</i>	méd. – média
dat. – dativo	Ml – Livro do Profeta Malaquias
Dn – Livro do Profeta Daniel	mq. perf. – mais-que-perfeito
DS - <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i>	Mt – Evangelho segundo São Mateus
	NA – Nestle-Aland
	neut. – neutro

Nm – Livro dos Números	Rm – Carta aos Romanos
nº - número	RP - <i>Reconciliatio et Paenitentia</i>
nom. – nominativo	s(s) – seguinte(s)
NT – Novo Testamento	SC – <i>Sacrosanctum Concilium</i>
Os – Livro do Profeta Oseias	SCh- <i>Sources Chrétiennes</i>
par. – paralelos	séc(s). – século(s)
part. – partícipio	sg. – singular
pas. – passiva	Sir – Livro de Ben-Sirá
PCB – Pontifícia Comissão Bíblica	Sl – Livro dos Salmos
PD – <i>Providentissimus Deus</i>	SP - <i>Spiritus Paraclitus</i>
perf. – perfeito	TDNT – <i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
PG – <i>Patrologiae Graecae</i>	trad. – traduzido por
pg. - página	v(v). – versículo(s)
PL - <i>Patrologiae Latinae</i>	VD – <i>Verbum Domini</i>
Pr – Livro dos Provérbios	vol(s). – volume(s)
Pres. – presente	Zc – Livro do Profeta Zacarias
PS – <i>Patrologia Syriaca</i>	

INTRODUÇÃO

“Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo”. Eis um dos títulos cristológicos mais referidos na liturgia cristã e que, estranhamente, permanece um dos mais enigmáticos para muitos cristãos, possivelmente apenas rivalizado por “Filho do Homem”. O uso litúrgico desta expressão, não apenas nos ritos de comunhão da liturgia eucarística, mas também pela centralidade desta figura nos textos que preenchem os diversos dias do Tríduo Pascal, fazem emergir no leitor bíblico e no orante uma atitude primordial de questionamento sobre o seu sentido. As comunidades joaninas, para as quais foram escritos o que podemos chamar “Pentateuco Joanino” (Quarto Evangelho, 3 cartas e livro do Apocalipse), entendiam esta imagem como um símbolo por excelência para ilustrar o mistério da Pessoa e missão de Cristo, especialmente da Sua morte. De facto, Tertuliano propõe que, na pregação sobre o mistério de Cristo, se usem figuras, já que «quanto mais magnífico for [o mistério], tanto mais deveria ser envolto em mistério, para que a dificuldade de entendimento conduza a procurar a graça de Deus».¹ Sendo infinitamente grande o mistério de Cristo, quanto mais não deveríamos esperar que este se encontrasse velado?

Esta dissertação, inserida no final do Mestrado Integrado em Teologia, assume como seu objeto de estudo a busca pela identidade do Cordeiro. Em sentido próprio, a identidade do Cordeiro não é nem questionada nem questionável, já que o próprio texto em que surge o título indica que o Cordeiro de Deus é o próprio Jesus. Propomo-nos antes indagar o que é que este título enigmático nos diz sobre Jesus, ou sobre a cristologia joanina, à luz do AT. A escolha por este estudo foi a conclusão natural da junção de três itinerários pessoais distintos que, uma vez integrados, não puderam ser ignorados.

Desde cedo que percebemos em nós uma inquietação (e até indignação) pueril precisamente com este termo. Ao título litúrgico e semanalmente repetido, havíamos dado um sentido insultuoso, como quem chama a Deus um nome. A insaciedade diante da resposta à questão feita sobre o significado deste título permaneceu latente, até que fomos confrontados com a necessidade de dar uma resposta a esta mesma pergunta. Tendo-nos aproximado de modo muito subtil do tema, percebemos rapidamente a irrazoabilidade de desconhecer, em larga escala, o sentido de uma afirmação então repetida diariamente.

O segundo itinerário é de natureza espiritual. A cada Semana Santa, a imagem do cordeiro levado ao matadouro, personificada de modo sublime na paixão de Jesus Cristo, prendia o nosso olhar: este manso Cordeiro é a resposta de Deus aos anseios da humanidade e

¹ Tertuliano, *Contra Marcião*, 3, 18, 1, *CCSL* 1, 531; *Contra os Judeus*, X, 5, *CCSL* 2, 1375-76. Todas as traduções são da nossa autoria, exceto as que estão devidamente assinaladas.

é pela Sua morte obediente e livre que somos salvos. Com efeito, seguir e imitar este Cordeiro é o desafio de qualquer um que se considera cristão. Aos que aceitam a mansidão como modo de ser e de estar, Jesus garante: são bem aventurados, porque possuirão a terra (cf. Mt 5, 5).

À margem destes dois vetores, surge um terceiro, mais forte e preponderante, que se apresenta como o culminar deste percurso académico. Sem dúvida que neste trabalho confluirão elementos de algumas das Unidades Curriculares que mais despertaram o nosso interesse: Propedêutica Bíblica, Grego Bíblico, Revelação e Tradição, Patrística, Mistério de Deus, Cristologia, Soteriologia, Atos e Epístolas Católicas e, como não poderia deixar de ser, Escritos Joaninos. Entre estas, destaco três, unicamente por terem sido responsáveis por trazer ao de cima alguns aspetos que determinaram certamente este percurso e esta escolha temática.

O estudo de Atos e Epístolas Católicas trouxe à tona, com maior premência, a categoria da intencionalidade de um texto. O leitor deve focar-se não tanto na materialidade do texto escrito, mas principalmente no que o hagiógrafo pretendeu transmitir, isto é, o sentido literal. Recordamo-nos também de que, durante a lecionação de Mistério de Deus, o docente trouxera a questão de como pensar Deus depois de Auschwitz, concluindo que, com a Segunda Grande Guerra, a teologia foi obrigada a pensar menos em Deus como triunfador, mas mais como um Deus que sofre, como um Deus crucificado (nome de uma das grandes obras de Jürgen Moltmann).

Concomitantemente, deslumbrados com a riqueza infindável do texto bíblico na sua língua original, depois de terminada a lecionação de Grego Bíblico, começámos a traduzir desportiva e lentamente o Evangelho Joanino. Procurando encontrar um sentido mais profundo do texto, servimo-nos de diversas traduções, dos comentários dos Padres da Igreja ao Quarto Evangelho, compendiados numa coleção da *Ciudad Nueva*,² e da análise de Mateos e Barreto.³ O estudo de dois aspetos logo nos primeiros dois capítulos do Evangelho despertaram a nossa atenção: a riqueza e intencionalidade da hemerologia da semana inicial de Jesus, em João; e a hipótese de tradução retrospectiva de ἀμνός para *talya*, levada a cabo por J. Jeremias. Na nossa leitura inicial da proposta de Jeremias, havíamos entendido que, para o biblista, *talya* era o original aramaico pronunciado por João Batista. Contudo, não percebemos que o autor apresentava a tese de que cordeiro (ἀμνός) era uma má tradução do aramaico, já que o termo alegadamente original era polissémico e podia significar, além de “cordeiro”, “servo” ou “filho/criança”. Assim, acolhendo a hipótese da tradução retrospectiva, mas sem nela incluir a

² Joel C. Elowsky e Marcelo Merino Rodríguez, eds., *Evangelio según San Juan (1-10)*, 2a ed., La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia y otros autores de la época patristica, Nuevo Testamento 4a (Madrid: Ciudad Nueva, 2018).

³ Cf. J. Mateos e J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, Lectura del Nuevo Testamento 4 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979).

hipótese da tradução errónea, fomos questionando sobre o porquê de, diante de duas outras hipóteses, na aparência, teologicamente mais significativas, o hagiógrafo ter escolhido propositadamente colocar o termo ἀμνός. Seria para João o melhor termo para descrever Jesus? Será que era o termo, entre os três, teologicamente mais rico? Foi diante destas questões que este tema começou a surgir de maneira mais intensa, com uma grande vontade de resolver a questão que, deste aquele dia de infância, nunca mais nos largou.

Chegados ao tema geral que queríamos tratar, percebemos que a busca pela identidade radical do Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo, poderia ser feita de muitas formas. A abordagem a este tema poderia ser feita por um estudo litúrgico, cristológico ou soteriológico. Todavia, ao nos depararmos com as obras de tipologia bíblica de Brant Pitre,⁴ rapidamente percebemos que apenas uma leitura tipológica poderia responder à questão que colocámos como título deste trabalho: Quem é o Cordeiro de Deus? Assim, com este título de dissertação, procuramos fazer alusão, pela semelhança com os subtítulos das obras de Pitre mencionadas, a um autor para nós determinante neste caminho.

Neste sentido, optámos por dividir este estudo em duas partes. Numa primeira, iremos à raiz do título, ou seja, ao texto original de onde ele decorre (Jo 1, 29-34) e procuraremos, pelo estudo do texto, aproximarmo-nos do seu sentido literal. Neste capítulo, eminentemente exegético, procuraremos analisar o texto de diversas maneiras, tomando como ponto de partida a nossa proposta de tradução. A esta, juntaremos uma análise da crítica textual de alguns aspetos do texto. O segundo subcapítulo terá como escopo enquadrar o texto no seu contexto, literal e redacional. O que nos diz o contexto em que surge o próprio texto? Como pertence esta micronarrativa ao todo da macronarrativa evangélica ou, pelo menos, à parte do Evangelho em que se insere? Qual a estrutura interna desta perícopes e o que nos diz ela sobre Jo 1, 29b? O último e maior subcapítulo desta secção versa o estudo do texto em si: qual a sua relação com o grego e estilo do Quarto Evangelho? Que sementes de teologia poderemos retirar de uma análise morfosintática de cada um dos termos? Que personagens estão envolvidas? Onde e quando se passa esta cena? E, por último, a que textos encontramos referências ou alusões nestes seis versículos?

O estudo exegético da micro narrativa de Jo 1, 29-34 a que nos propomos, vista por si, pode ser comparada ao processo de dissecação de um corpo: é fecunda para perceber os seus constituintes e elementos essenciais, as suas funções e relações com outros corpos. Contudo, determo-nos apenas nesta análise seria reduzir a Sagrada Escritura a um texto morto, do

⁴ Cf. Brant Pitre, *Jesus e as raízes judaicas da Eucaristia - Que segredos encerra a Última Ceia?*, trad. Maria José Figueiredo (Cascais: Lucerna, 2022); Brant Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Nossa Senhora - Quem é a mãe do Messias?*, trad. Maria José Figueiredo (Cascais: Lucerna, 2022).

passado, cuja interpretação se limitaria a uma simples história da literatura, com uma hermenêutica secularizada (cf. VD, 35). Pelo contrário, a Palavra de Deus é viva e eficaz (cf. Hb 4, 12). Explica a PCB que a tarefa do exegeta não se encerra nesta primeira fase de análise, mas apenas fica concluída «quando tiver esclarecido o sentido do texto bíblico como palavra atual de Deus».⁵ De facto, «onde a exegese não é teologia, a Escritura não pode ser a alma da teologia» (VD, 35). A síntese realizada das Unidades Curriculares referidas anteriormente, fundantes de diversas áreas da Teologia, impele-nos a querer tornar realmente a Bíblia na alma da teologia, no solo em que toda a teologia se sustenta, e não tanto uma área separada ou prescindível, já que «a teologia bíblica e a teologia sistemática são duas dimensões de uma única realidade, que denominamos teologia».⁶

Neste sentido, depois de decompor e trabalhar a materialidade do texto, e tendo retirado alguns dos seus aspetos importantes, urge um estudo eminentemente teológico, a fim de revitalizar o texto. Procuraremos, deste modo, diminuir o «fosso profundo entre exegese científica e *lectio divina*» (VD, 35), retirando um sentido para a vida cristã da Palavra de Deus. É nesta senda que surge o segundo capítulo deste estudo, que procura inserir este último na categoria de «exegese teológica», única «exegese adequada a este Livro»,⁷ ultrapassando o dualismo entre exegese e teologia.

Dividiremos este capítulo teológico em três partes, servindo a primeira como um preâmbulo das últimas duas. Este servirá de introdução à teologia bíblica e apresentará a tipologia como hermenêutica bíblica fundamental para a interpretação de diversos textos, incluindo o nosso, procurando uma circularidade hermenêutica intertestamentária. A segunda secção do capítulo investigará a missão soteriológica do cordeiro, apresentada por João Batista. Estudaremos cada um dos termos em particular (tirar... o pecado... do mundo) a fim de alcançarmos uma síntese final conclusiva sobre esta cláusula amartiológica. Por fim, o último subcapítulo do trabalho – e o cume para o qual ele tende – versará sobre a busca da identidade do Cordeiro, inicialmente através de uma visão geral natural e bíblica deste animal, seguindo-se uma análise cuidada de três figuras veterotestamentárias que, desde cedo, foram interpretadas como sentido de Jo 1, 29: o sacrifício de Isaac, o cordeiro pascal e o servo de YHWH. Para cada

⁵ PCB, «A Interpretação da Bíblia na Igreja», 15 de abril de 1993, II C 1, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Explica o Papa Bento XVI que «somente quando se observam os dois níveis metodológicos, histórico-crítico e teológico, é que se pode falar de uma exegese teológica, de uma exegese adequada a este Livro» (VD, 34).

⁶ Bento XVI, «Relação entre exegese e teologia» (Intervenção, Vaticano, 14 de Outubro de 2008), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo.html.

⁷ Bento XVI, «Relação entre exegese e teologia».

uma delas, procuraremos encontrar os argumentos centrais para sustentar a intencionalidade do hagiógrafo do Quarto Evangelho para esta figura.

O projeto inicial desta dissertação planeava a redação de três capítulos. A estes dois precederia um outro, que procuraria realizar uma introdução ao Quarto Evangelho e à hermenêutica bíblica. Escolhemos restringir este trabalho a estes dois capítulos, devido à especificidade, tecnicidade e interdisciplinaridade que o tema exige. Esta escolha permitirá focarmo-nos numa análise profunda e evitarmos uma abordagem excessivamente extensa ou superficial. Decidimos, todavia, integrar alguns elementos que pertenceriam a este primeiro capítulo nos outros dois, como as secções “contexto redacional”, “o grego e o estilo do Quarto Evangelho” ou “a tipologia como hermenêutica bíblica”.

Curiosamente, São Jerónimo apresenta a imagem do cordeiro pascal – que deve ser consumido na totalidade, de acordo com Ex 12, 10 – para se referir aos modos de nos abeirarmos das Escrituras, além da simples letra do texto (pés). Devemos procurar consumir também a cabeça – o conhecimento espiritual –, juntamente com as entranhas, «o sentido oculto, aquilo que não pode ser visto a olho nu, mas que vem à superfície depois de ter sido decomposto e analisado pelos sábios após um exame metuculoso».⁸ Assim, seguindo a sugestão de São Jerónimo, começamos esta investigação com a intenção, não tanto de comer o cordeiro na sua totalidade, já que os Escritos Sagrados são um poço sem fim, um alimento que não termina, mas de provarmos um pouco de cada parte do cordeiro.

Esta dissertação, inserindo-se na área dos estudos bíblicos, buscará realizar uma análise essencialmente bíblica. No entanto, reconhecemos que, sendo a Bíblia a alma da teologia, este trabalho exigirá, especialmente no segundo capítulo, uma abordagem interdisciplinar. Consideramos que a separação rígida das áreas teológicas, além de artificial, empobreceria o próprio estudo.

Definimos como escopo deste trabalho indagar o sentido do Cordeiro, na sua identidade e missão, para o autor do Quarto Evangelho e não para o Batista, mesmo tendo-nos chegado como uma afirmação pronunciada por este último. Trata-se de uma escolha, em primeiro lugar, metodológica: pela complexidade do problema era necessário restringir ainda mais o objeto de estudo; além disso, implica também não atender a uma tradução retrospectiva em busca de um original aramaico do Batista e, ainda, ter em menor atenção, mas sem exclusão, o próprio pensamento rabínico, privilegiando o pensamento cristão. Atender principalmente ao sentido

⁸ Jerónimo, *Sobre o Êxodo, na Vigília Pascal*, 408, BAC 593, 981. Continua o Padre da Igreja: «mas se as sacudirmos, limpármos e purificármos com o fogo do Espírito Santo, tornam-se em alimento e descobrimos que aquilo que pensávamos ser inútil é um mistério em si mesmo».

literal do texto, como pede o Magistério aos exegetas, não permitiria, na verdade, outra hipótese sem abdicar de ser uma análise bíblica.

Em segundo lugar, procurar o sentido dado pelo hagiógrafo é uma escolha teológica: buscamos o sentido pós pascal deste termo, ou seja, o sentido que João evangelista lhe deu a seguir à morte e ressurreição de Jesus. Esta é, assim, a busca do sentido não apenas para o leitor implícito joanino (para as comunidades a quem escreve, marcadas pelo seu *sitz im leben*), mas também para o leitor de hoje, crente ou não, que encontra bastantes dificuldades ao decifrar este título cristológico. Estamos cientes de que esta escolha comporta, naturalmente, o risco de empobrecer as camadas teológicas internas ao próprio texto, das quais se serve o evangelista.

Deixaremos, na conclusão, a nossa tentativa de resposta à pergunta que nos serve de motor neste trabalho: que figura veterotestamentária está por detrás do título “Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” anunciado pelo Batista, para o evangelista João? Deste modo, esta parte final do estudo não servirá apenas de síntese e recolha de elementos dos dois capítulos, mas sobretudo de conclusão de investigação.

Como a tradução completa da Bíblia pela CEP ainda não está disponível, no momento da redação deste trabalho, utilizaremos a versão da Difusora Bíblica, também conhecida como *Bíblia dos Capuchinhos*, por motivos de unidade literária, salvo referido o contrário. Ademais, sendo a nossa fonte primordial o Quarto Evangelho e a totalidade das Escrituras, não seguiremos nenhum autor específico, nem para as conclusões, nem para a estrutura de cada um dos capítulos. Não daremos prioridade exclusiva aos autores mais recentes, mas fundamentaremos a nossa investigação em biblistas consagrados, como R. Brown e Schnackenburg, sem descartar contribuições contemporâneas. Ao mesmo tempo, procuraremos enriquecer este trabalho colocando em diálogo – e dialogando com – diversos autores, dando maior destaque aos seus argumentos do que aos seus nomes.

Na redação deste documento, procuraremos referir-nos a Jesus Cristo sempre iniciados com letra maiúscula, independentemente do termo ou pronome. Assim, quando os termos, por exemplo, “cordeiro” ou “servo” surgirem relativos diretamente a Jesus, serão iniciados por letra maiúscula.

CAPÍTULO 1. ANÁLISE TEXTUAL DE JO 1, 29-34

Cientes de que não é possível proceder à indagação do sentido de um texto sem antes o estudar enquanto tal (o texto em si, no seu contexto e na sua configuração morfossintática), passamos desde já à apresentação de Jo 1, 29-34 (o texto da perícopes do testemunho direto de João Batista⁹) e ao seu estudo, nas dimensões agora mesmo referidas.

1.1. O texto em si

Para qualquer análise bíblica cuidada, é necessário atender não apenas ao texto como nos chega, através de traduções qualificadas, mas apresentá-lo numa edição que, passada no crivo da crítica textual, nos apresenta uma versão próxima do texto original, que não chegou até nós. Seguiremos a edição crítica de Nestle-Aland, na sua mais recente edição.¹⁰

1.1.1. Texto grego¹¹

[29] Τῆ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

[30] οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

[31] κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.

[32] Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.

[33] κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

[34] κἀγὼ ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

⁹ Apesar de o Quarto Evangelho se referir a este personagem apenas como João, utilizaremos o nome João Batista, como surge nos Sinóticos, para evitar qualquer confusão com o evangelista João.

¹⁰ Cf. Ederhard Nestle e Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 28th Revised Edition (Stuttgart: Deutsche Bible Gesellschaft, 2018).

¹¹ Embora tenham existido no início do século XX sérias tentativas para encontrar um original aramaico ou hebraico como base do texto grego atual, os exegetas têm assumido, há já algum tempo, que o Quarto Evangelho foi escrito em grego [cf. Joaquim Carreira das Neves, *Escritos de São João*, Coleção Estudos Teológicos 17 (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004), 19; Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, trad. Alejandro Esteban Lator, vol. I: Versión y comentario (Barcelona: Editorial Herder, 1980), 134]. Josep-Oriol Tuñi vai ainda mais longe ao afirmar que a redação em grego é um «facto» [Josep-Oriol Tuñi e Xavier Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 2.^a ed., Introducción al Estudio de la Biblia 8 (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997), 20].

1.1.2. Proposta de tradução

A apropriação pessoal do texto grego e o seu estudo levou-nos a fazer uma proposta de tradução, que servirá de base para considerações posteriores.

[29] No dia seguinte, [João] viu Jesus vir ao seu encontro e disse:

«Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo.

[30] Este é acerca de quem eu disse: “Depois de mim vem um homem¹² que está¹³ acima de mim, porque existia¹⁴ antes de mim.”

[31] Eu não O conhecia, mas foi para que Ele fosse revelado a Israel que eu vim batizar em água».

[32] E João deu testemunho, dizendo: «Eu vi o Espírito descer do céu como uma pomba e permanecer¹⁵ sobre Ele.

[33] Eu não O conhecia; mas o que me enviou a batizar em água, Esse disse-me: “Aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer sobre ele, é o que batiza no Espírito Santo.”

[34] [Ora,] eu vi e dou testemunho de que este é o Filho de Deus.»

1.1.3. Crítica textual

Na falta do manuscrito original ou autógrafo, o Evangelho de João chega até nós em diversos papiros e pergaminhos copiados, em número maior do que qualquer outro livro do Novo Testamento.¹⁶ Esta constatação faz-nos pensar no peso que a obra como um todo teve desde a Igreja nascente. As pesquisas arqueológicas do século XX trouxeram alguns dados que não são de menosprezar.¹⁷ As divergências entre os muitos manuscritos desta e de outras obras ocorrem de formas diversas, mas a maioria são pouco significativas.

¹² Escrevemos “homem” com letra minúscula uma vez que ἀνὴρ, em João, é sempre utilizado com sentido masculino, diferente de ἄνθρωπος [cf. J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 4a ed., vol. 1, The International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1953), 18].

¹³ Lit.: tornar-se, chegar a ser, surgir; ser feito (verbo γίνομαι). Optamos por esta tradução para colocar maior foco não tanto no verbo, mas na preposição utilizada ἔμπροσθεν.

¹⁴ Quando se fala da existência de Jesus, João prefere usar o verbo εἶμι, com o sentido de “ser”, e não o verbo γίνομαι, utilizado na oração anterior [cf. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 2.^a ed., vol. 1, The Anchor Bible 29 (New York: Doubleday & Company, Inc., 1985), 56].

¹⁵ Lit.: permaneceu.

¹⁶ Copiados entre o século II e VII, chegaram-nos, na íntegra ou parcialmente, cerca de 3.000 manuscritos do Novo Testamento. Entre os do Evangelho de São João, é particularmente significativo que onze são papiros anteriores ao século IV [cf. Raymond E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John* (New Haven; London: Yale University Press, 2003), 281–82].

¹⁷ Destacamos a descoberta de dois papiros de texto grego P⁶⁶ e P⁷⁵, ambos datados à volta do ano 200 d. C., nos quais encontramos já algumas variantes introduzidas nas cópias do texto.

O texto em estudo é um bom exemplo da crítica textual¹⁸ e dos seus impactos teológicos. Tal como na maior parte dos casos, também a maioria das variantes apresentadas em NA, 28^a edição, são circunstanciais e teologicamente pouco significativas.¹⁹ Uma pequena variante é a mudança da preposição ὑπέρ (v. 30) por περί, presente na edição crítica NA, 28^a edição.²⁰ Raymond Brown explica que foi a descoberta de novos manuscritos que permitiu a passagem de περί, bastante testemunhada, para ὑπέρ. Mesmo tendo as duas preposições usos semelhantes – ambas regem acusativo e genitivo e, neste caso, o genitivo tem em ambas o valor de relação –, contudo, com ὑπέρ, segundo Brown, a frase (v. 30: «este é *acerca de* quem eu disse...») pode adquirir um sentido vicário ou de substituição (este é *em nome de* quem eu disse...»).²¹

A variante mais significativa e comentada aparece no último versículo do texto. Enquanto a maioria dos manuscritos apresentam João Batista a afirmar «eu vi e dou testemunho

¹⁸ A crítica textual neotestamentária tem em atenção diversos aspetos, agrupáveis em três grupos. Uma vez que um crítico pode, naturalmente, tender a valorizar mais um ou outro elemento, é importante notar desde já que, sendo todos relevantes, nenhuma característica é, de facto, absoluta. A primeira questão a ter em conta é a evidência externa: em que manuscritos surge a variante? Importa atender não apenas à quantidade dos manuscritos, mas sobretudo a alguns aspetos que atestam o seu valor (datação, língua, área geográfica, família textual ou até uso pelos Padres da Igreja). Tenha-se, contudo, em atenção que esta evidência externa pode causar alguns enganos, sobretudo se não se tiver em conta o método genealógico [cf. Armindo dos Santos Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa - A Bíblia e as Suas Linguagens*, Estudos Teológicos 12 (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 212: o critério da datação pode ser enganoso, uma vez que podemos ter uma cópia tardia de um papiro mais antigo; a disseminação textual, tanto a nível linguístico como geográfico, pode partir de uma cópia não original; o texto utilizado pelos Padres da Igreja, se por um lado pode ser um auxílio muito importante, também pode conduzir a enganos, dado que os autores da Patrística citavam muito livremente e de memória os textos bíblicos, adaptando-os, inclusivamente, com propósitos teológicos. Note-se, a título de exemplo, o seguinte estudo crítico do Evangelho de São João a partir das homilias de São João Crisóstomo: cf. M. - E. Boismard, *Un Évangile pré-johannique*, vol. I, t. 1/2, III vols., Études bibliques 17/18 (Paris: Gabalda, 1993)]. Outros dados aos quais a crítica textual atende é a evidência interna: o que nos diz o próprio texto – com os seus paralelos e intertextualidades – sobre a respetiva variante? Para isto, a crítica textual parte de algumas regras metodológicas como a *lectio brevior* [alguns consideram a brevidade um sinal de leitura original, ainda que existam não raras omissões acidentais por parte dos escribas (cf. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 283)], a *lectio difficilior* (este princípio parte da premissa de que mais facilmente são inseridas mudanças que facilitam a leitura do texto do que o contrário) ou ainda a regra de que é mais genuína a leitura que «explica a origem de outras variantes sucessivas» (Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 212). Um terceiro aspeto, não menos relevante, trata as transcrições feitas pelo escriba como mudanças voluntárias ou não, atendendo à sua plausibilidade (para ulteriores esclarecimentos sobre as mudanças (in)voluntárias dos copistas, ver Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 281-282). Estas mudanças são mais bem entendidas se tivermos em conta que «os copistas da antiguidade não concentravam o interesse na leitura original, que tanto preocupa os críticos modernos, mas na leitura verdadeira, a que correspondia à tradição eclesial e estava de acordo com ela» (Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 211).

¹⁹ Deixamos fora do corpo do texto as variantes que nos parecem menos significativas: nos versículos 31 e 33, alguns manuscritos adicionam o artigo definido τῷ no meio de ἐν ὕδατι; no versículo 32, alguns mudam a ordem das palavras καταβαῖνον ὡς περιστέρων, num processo de metátese; outros acrescentam ao «batismo no Espírito Santo» (v.33) καὶ πυρί («e no fogo»), tal como surge no texto de Mateus (3, 11).

²⁰ Em favor de περί estão diversos manuscritos, como o Códice Alexandrino (A), o Códice *Petropolitanus Purpureus* (N) e um dos corretores do Códice Sinaitico (ℵ²), dos séculos V, VI e VII, respetivamente, entre muitos outros. Ainda que em menor número, alguns manuscritos importantes e anteriores sustentam a autografia de ὑπέρ: os pergaminhos P^{5.66.75.106}, todos do século III ou anteriores; o manuscrito original do código Sinaitico (ℵ) e o Códice *Vaticanus* (B), ambos datados do século IV; também os Códices C (*Ephraemi Rescriptus*) e W (*Washingtoniensis*) são desta época ou possivelmente do século seguinte, no último caso (cf. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 294). Este é um bom exemplo de como a presença de um termo num maior número de manuscritos não implica necessariamente que se trata da versão mais próxima do original. Podemos ainda comprovar, com este exemplo, a observação feita por Brown de que a crítica textual de NA «geralmente segue o Codex *Vaticanus*» (Brown, *An introduction to the Gospel of John*, 283), conferindo-lhe um peso significativo.

²¹ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:56.

de que este é o *Filho* (υἱός) de Deus», alguns outros apresentam *eleito* (ἐκλεκτός) e não *filho*. Neste sentido, atendendo à evidência externa, a variante υἱός é consideravelmente mais forte do que a outra,²² tal como nos apresenta NA²⁸ e defendem R. Bultmann, C. H. Dodd, J. Blank, J. H. Bernard, entre outros. Porém, grandes nomes como A. Harnack, O. Culmann, M.-E. Boismard, J. Jeremias, R. Schnackenburg, R. Brown e C. K. Barrett²³ preferem o uso de ἐκλεκτός, tendo como base sobretudo a evidência interna e o argumento da transcrição, que parecem favorecer esta variante menor. Estamos, de facto, perante um caso de crítica textual que divide os biblistas.

Uma vez que as duas variantes não são parecidas, fonética e graficamente, podemos descartar, desde já, a hipótese de um erro involuntário do copista. A presença desta variante terá necessariamente de ser responsabilidade de um ou mais escribas que, por alguma razão, terão alterado o texto. Ora, se atendermos aos dados presentes nos Evangelhos (leitura intrínseca), vemos que, de facto, a expressão “Filho de Deus” é familiar ao Quarto Evangelho, aparecendo na confissão messiânica de Natanael alguns versículos depois (cf. v. 49), e que “Eleito de Deus” não surge vez alguma no Evangelho de João (seria um *hapax legómenon*) e, em todo o Novo Testamento, apenas uma (ou duas), no Evangelho de Lucas (cf. 23, 35).²⁴

Posto isto, não há dúvidas sobre qual a *lectio difficilior*. Neste sentido, seria mais expectável um copista alterar a expressão invulgar “Eleito de Deus” para outra não apenas mais familiar na literatura joanina e harmonizada com as narrativas do batismo nos Sinóticos (cf. Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22), como também, à primeira vista, teologicamente mais rica.²⁵

²² A muito extensa lista de manuscritos que suportam esta leitura é-nos fornecida por T.-M. Quek. Apresentamos apenas os que ele considera serem mais significativos: P^{5vid}. 66,75,120 A B C L f¹ f¹³. Contudo, apesar de a leitura menor ó ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ ser, de facto, menos atestada (P^{106vid} N* b e f^{2*} sy^{s.c.9}), a fraca evidência externa não implica necessariamente descartar esta variante, por alguns dados significativos: a evidência externa reflete uma grande diversidade geográfica, em áreas de língua grega, latina e síriaca, e não é fácil encontrar uma «coerência genealógica»; implica ainda um ou dois papiros bastante antigos, do século III [cf. Tze-Ming Quek, «A Text-Critical Study of John 1.34», *New Testament Studies* 55, n.º 1 (2009): 24–26].

²³ Retiramos esta lista de nomes de Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 3.^a ed., vol. 1: 1-4, Biblioteca de Estudios Bíblicos 68 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), 143 e de Quek, «A Text-Critical Study of John 1.34», 22–23.

²⁴ Ver ainda Lc 9, 35. É curioso notar ainda como o mesmo dado é utilizado como argumento de lados diferentes (cf. Quek, «A Text-Critical Study of John 1.34», 28).

²⁵ Cf. Quek, 26. A favor desta mudança do copista, nota R. Brown que também em Jo 6, 69 podemos detetar uma tendência dos escribas de assimilar confissões de fé presentes nos Sinóticos e introduzir «Filho de Deus» no texto joanino (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:59; Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 317). Uma terceira razão, também no âmbito da transcrição, prende-se com a existência de uma terceira variante (*electus filius*), menor do que as duas já referidas. Esta variante, que indubitavelmente advém de uma junção das outras duas, apoia como expressão original “eleito de Deus”, já que «é menos provável, que tenha resultado da adição de ἐκλεκτός a um original ó υἱός τοῦ θεοῦ pelas mesmas probabilidades de transcrição já argumentadas: porque é que um escriba acrescentaria um título desconhecido a um título bem atestado noutras partes do Evangelho?» (Quek, «A Text-Critical Study of John 1.34», 27). Por último, J. Jeremias apresentou a hipótese de que esta mudança tenha ocorrido no contexto da luta contra a cristologia adocionista, no século IV [cf. Joachim Jeremias, «παῖς Θεοῦ», em *TDNT*, ed. Gerhard Friedrich, trad. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967), 689, n. 260], já que o termo “eleito” implica um tempo de escolha. Contudo, Quek considera que uma leitura adocionista pode ser feita em ambas as variantes, tendo em vista a própria narração do batismo (Quek, «A Text-Critical Study of John 1.34», 31).

Uma mais vasta leitura intrínseca apresenta ainda outros argumentos favoráveis à variante ἐκλεκτός. Em primeiro lugar, no primeiro capítulo deste Evangelho, abundam diferentes títulos cristológicos sobre Jesus,²⁶ o que enquadra perfeitamente esta variação. Segundo Quek, existe uma crescente densidade dos títulos, que atinge o seu clímax com a confissão de Natanael «Rabi, Tu és o Filho de Deus! Tu és o Rei de Israel!» (v. 49). Se este clímax cristológico era o propósito de João, como propõe o exegeta, «faria mais sentido, do ponto de vista retórico, que ele guardasse o título “Filho de Deus” até essa altura. A leitura de “Eleito de Deus” em Jo 1, 34 seria assim mais consistente com esta intenção estilística e retórica».²⁷ Um outro argumento que nos parece interessante tomar em consideração tem a ver com as alusões que Jo 1, 19-34²⁸ faz ao Deutero-Isaiás: em 1, 23, João Batista cita Is 40, 3; uma das interpretações mais comuns de 1, 29 prende-se com a releitura cristológica do servo de YHWH (cf. Is 52, 13-53, 12). Tendo ainda em conta a alusão ao Espírito que repousa sobre o servo (cf. Is 42, 1b), presente em Jo 1, 32-33, podemos concluir que o facto de Is 42, 1b conter a expressão “o meu eleito” sustenta ainda mais a hipótese da variante “Eleito de Deus”.²⁹

Em suma, a variante maior ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ – que formalmente tomamos como nossa, por critérios metodológicos, a partir de NA28 – é consideravelmente mais forte, se olharmos apenas para a leitura extrínseca, enquanto a variante ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ é sustentada por vários argumentos, tanto ao nível da transcrição como no âmbito de uma leitura bíblica. Numa fase posterior deste trabalho, indagaremos sobre as raízes veterotestamentárias da expressão “Cordeiro de Deus”. Qualquer escolha crítica entre as duas variantes que acabámos de apresentar poderá condicionar, ainda que não de modo determinante, a interpretação a fazer sobre o sentido oculto do título “Cordeiro de Deus”.

1.2. O texto no seu contexto

1.2.1. Contexto redacional

Qualquer obra é fruto de um autor real que, por sua vez, a esboçou para um leitor implícito real.³⁰ Ter presentes estas duas coordenadas base sobre a origem do texto é útil para a leitura de qualquer escrito. Contudo, identificar com precisão o destinatário e, sobretudo, o

²⁶ Cordeiro de Deus (vv. 29.36); Filho/Eleito de Deus (v. 34), Rabbi (v. 38), Messias (v. 41), Jesus de Nazaré, Filho de José (v. 45), Filho de Deus e Rei de Israel (v. 49), Filho do Homem (v. 51) [cf. M. - E. Boismard, *Du Baptême à Cana*, *Lectio Divina* 18 (Paris: Éditions du Cerf, 1956), 22].

²⁷ Quek, «A Text-Critical Study of John 1.34», 29.

²⁸ Adiante, no texto, explicaremos o porquê de, por vezes, fazer sentido uma análise deste conjunto de versículos.

²⁹ Cf. Quek, «A Text-Critical Study of John 1.34», 28–31. Optámos por apresentar apenas os argumentos, entre os cinco do autor, que nos pareceram mais fortes. Atenda-se ainda à importância que João dá ao servo, sobretudo no capítulo 12 [cf. Johannes Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, trad. Michael Tait (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2017), 59].

³⁰ Cf. Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 47.

autor do Quarto Evangelho, é uma tarefa difícil, que permanecerá sempre no campo das hipóteses. Portanto, devido à sua complexidade e extensão, não desenvolveremos no corpo do texto a questão da autoria da obra. A partir de Jo 21, 20.24 – «Pedro voltou-se e viu que o seguia o discípulo que Jesus amava, o mesmo que na ceia se tinha apoiado sobre o Seu peito... [...] Este é o discípulo que dá testemunho destas coisas e que as escreveu³¹» – tomaremos como autor do Quarto Evangelho o Discípulo Amado.³²

Diretamente associado ao destinatário da obra – *para quem?* – está a própria finalidade – *para quê?*. Os biblistas costumam retirar as suas conclusões sobre o leitor implícito com base no seu entendimento do objetivo que o evangelista persegue com esta obra.

A questão inicial com que muitos se veem confrontados relaciona-se com o problema interno à primeira conclusão do livro: «Muitos outros sinais realizou ainda Jesus, na presença dos seus discípulos, que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para *acreditardes* (πιστεύ[σ]ητε) que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e, acreditando, terdes a vida nele» (20, 30-31). O verbo “acreditar” (πιστεύω) tem duas variantes sobre as quais se debate a crítica textual, como ilustram os parêntesis retos. Se considerarmos que o verbo está no conjuntivo presente (πιστεύητε), o sentido do verbo é *para continuardes a crer*, sugerindo que se trata de cristãos que devem ser fortalecidos na sua fé em Jesus Cristo. Se, por outro lado, preferirmos a variante em que o verbo está no conjuntivo aoristo (πιστεύσητε), estamos perante uma ação que começa adquirindo o sentido *para que vos torneis crentes*. Esta última hipótese sugere que os destinatários não são crentes, independentemente da sua origem, e que o

³¹ Interpretamos, de acordo com a nota seguinte, *escreveu* como *fez escrever*.

³² Falar do Discípulo Amado como autor não significa considerá-lo como redator ou autógrafa. O autor é o inspirador do pensamento e está na origem da tradição, enquanto o redator concretiza e coloca por escrito as ideias que recebeu. Ao redator, «que soube interpretar o seu “pai na fé”, o discípulo amado», provavelmente «devem-se os capítulos 1-20» (Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 47) sendo possivelmente o último capítulo, e mais alguns textos, fruto de uma edição final, sem mudar a visão teológica do mesmo (surge aqui, também, a questão da escola joanina e das camadas redacionais ou acrescentos do texto que, pela sua complexidade e amplitude temática, não podemos expor). Assim, é consensual apresentar o Discípulo Amado, testemunha ocular de Jesus, como o autor do Quarto Evangelho através da sua fundamentação intratextual, como referido no corpo do texto. No que se refere à identidade pessoal do Discípulo Amado, começando pela questão de ter sido uma pessoa real ou apenas uma personagem ideal como modelo de discípulo para toda a comunidade, são várias as posições dos exegetas. Destacamos que, já desde Santo Ireneu, se estabeleceu uma tradição que identifica o Discípulo Amado com João, irmão de Tiago, filho de Zebedeu e pescador no mar da Galileia. Foi esta mesma tradição que deu o nome vastamente conhecido a esta obra e segundo o qual mencionaremos o evangelista. Muitas outras hipóteses foram colocadas para a identidade pessoal deste discípulo, contestando esta tradição. Como elucida Carreira das Neves, é difícil ler o pescador João como o Discípulo Amado, por exemplo, a partir da relação íntima que tem o discípulo de Jo 18, 15-17, comumente atribuído ao Discípulo Amado, com o sumo sacerdote (cf. Carreira das Neves, 44). Entre as teses maiores, damos particular destaque à hipótese de Raymond Brown, seguida por Carreira das Neves, segundo a qual o Discípulo Amado é uma pessoa real muito estimada pela comunidade joanina, pela sua fé e autoridade, mas não é nenhum dos Doze. Teria sido um discípulo de menor importância (razão pela qual não surge nos Sinóticos), mas que, pela fundação e dinamização das comunidades e escola joaninas, assumiu nestas um grande relevo. Por isto, à pessoa real foram acrescentados traços e elementos textuais idealizados, isto é, que não lhe pertenciam. Para maiores aprofundamentos, ver Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 189–99; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:LXXXVII–CII; Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 42–48. Uma outra tese, consideravelmente menor, associa o Discípulo Amado a Lázaro [cf. R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 1st ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 141].

Evangelho foi escrito para que eles comecem a acreditar que Jesus é o Messias, o Filho de Deus.³³

Tendo em conta que, nos Evangelhos, «os sinais realizados por Jesus estão diretamente relacionados com o processo de fé» e que «os destinatários do capítulo 21, que se encerra com uma nova conclusão, são os irmãos» (cf. vv. 24-25), conclusão esta que «relê a primeira conclusão do livro»,³⁴ podemos concluir que o Quarto Evangelho foi escrito para enraizar os cristãos, quer vindos do paganismo quer do judaísmo,³⁵ numa fé mais sólida, corrigindo uma cristologia deficitária que causava problemas na unidade da comunidade.³⁶ «O grande objetivo do Evangelho é, portanto, fazer o crente ver existencialmente o que significa, em termos de vida, esse Jesus em que ele acredita».³⁷ Parece-nos que podemos concluir que o evangelista pretende construir um leitor edificado.

Não obstante podermos dizer que a maioria do Evangelho é dirigida ao cristão crente, sem distinção de origem, somos também alertados, por R. Brown, para não absolutizarmos nenhuma finalidade específica: «Se João se baseia na tradição histórica e numa visão teológica genuína, então uma das principais razões para escrever o Evangelho pode ter sido a preservação dessas tradições e dessa visão».³⁸ Nesta senda, procurar interpretar tudo à luz deste objetivo singular apresentado será sempre reduzir a amplitude da mensagem evangélica. Não deve ser descurado o reconhecimento de que «as várias edições do Evangelho podem representar a adaptação da mensagem central a uma nova intenção»,³⁹ podendo legitimamente falar de alguns outros objetivos menores do Evangelho, que isolados não explicam a totalidade do pano de fundo evangélico.

Considerando que «por detrás de cada Evangelho reside uma comunidade cristã – ou comunidades – e que os respetivos Evangelhos procuram responder [...] aos problemas de fé das respetivas comunidades»,⁴⁰ a análise das mensagens que o evangelista quis passar revela tanto as finalidades do evangelista quanto as necessidades e problemas das comunidades às quais se dirige.⁴¹ Assim, com base nos dados textuais, Brown elenca mais três objetivos:

³³ Cf. Rinaldo Fabris, «Status quaestionis sul quarto Vangelo», em *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura Roma, 21-25 gennaio 2013.*, por Rinaldo Fabris et al. (Roma: Gregorian and Biblical Press, 2014), 11.

³⁴ Fabris, 11.

³⁵ Talvez por isto João seja considerado «o evangelista da diáspora judaica» [John R. Miles, «Lamb», em *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman et al. (New York: Doubleday, 1992), 133].

³⁶ Cf. *Bíblia Sagrada*, 5ª (Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2006), 1729; CEP, ed., *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos* (Lisboa: Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, 2019), 265; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:LXXVIII.

³⁷ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:LXXVIII.

³⁸ Brown, 1:LXVII.

³⁹ Brown, 1:LXVII.

⁴⁰ Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 49.

⁴¹ Não podendo aprofundar, pela sua extensão, o *sitz im leben* das comunidades joaninas, remetemos para a sua análise (dos seus problemas internos e externos) feita por CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 265.

finalidade apologética contra os sectários de João Batista; auxílio aos cristãos na argumentação com os judeus; ajuda na argumentação contra os cristãos seguidores de doutrinas heréticas.⁴² Entre estes, destacamos os dois primeiros, por estarem diretamente relacionados com a passagem de Jo 1, 29-34. No interior do *corpus* argumentativo de Brown acerca da primeira finalidade menor, situa-se exatamente a afirmação do Batista (v. 30: «depois de mim vem um homem que está acima de mim, porque existia antes de mim») que se destinava «a refutar as afirmações que os sectários de João Batista faziam sobre o seu mestre».⁴³ Na argumentação com os judeus, João procura identificar Jesus com figuras presentes no AT. Os primeiros dois versículos exemplificativos que Brown utiliza são exatamente Jo 1, 29.34, com o servo do Senhor e o cordeiro apocalíptico,⁴⁴ figuras que desenvolveremos no próximo capítulo. De facto, as múltiplas intertextualidades ilustram não apenas o *background* judaico do autor, mas também do seu leitor.

Por fim, como última coordenada geral da obra, resta-nos indicar a data em que este Evangelho deve ter assumido a sua forma escrita final, segundo alguns dados internos e externos ao texto. Carreira das Neves propõe que este tenha sido escrito na década de 80,⁴⁵ enquanto Brown sugere a década de 90, colocando limites máximos entre 75 e 110 d.C.⁴⁶

1.2.2. Contexto literário

Um ponto inicial a considerar, numa análise textual, é o enquadramento da micronarrativa no todo da macronarrativa, ou seja, é situar o texto na estrutura maior do Evangelho. São várias as propostas de estrutura do texto, dependendo dos métodos e critérios de que se serve, sobretudo se seguem um critério formal, focando-se na análise linguístico-estrutural do texto, ou uma perspectiva temática, privilegiando a articulação de conteúdos.⁴⁷ Ainda que este último possa ter os seus benefícios de análise teológica,⁴⁸ seguiremos o critério formal, por ser o mais comum entre os biblistas.

Facilmente se deteta no Quarto Evangelho uma estrutura bipartida. A primeira parte (1, 19-12, 50) é comumente chamada *Livro dos Sinais* por apresentar vários sinais de Jesus, juntamente com os discursos que deles partem, e ainda por ser onde o termo σημεῖον (sinal) tem mais ocorrências (17 em 18 totais).⁴⁹ A segunda parte do Evangelho (13, 1-20, 31) é

⁴² Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:LXVII–LXXVII. Não será esta última finalidade uma outra face da moeda de fortalecer os irmãos na fé?

⁴³ Brown, 1:LXVIII.

⁴⁴ Cf. Brown, 1:LXX.

⁴⁵ Cf. Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 47.

⁴⁶ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:LXXX–LXXXVI.

⁴⁷ Cf. Fabris, «Status quaestionis sul quarto Vangelo», 12.

⁴⁸ Um caso exemplar é o comentário exegético de Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 34.

⁴⁹ Cf. CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 267.

marcada pelo tema do regresso de Jesus ao Pai, a chamada *Hora*, a começar pelo versículo inicial (cf. 13, 1; 14, 2, 28; 15, 26; 16, 7, 28; 17, 5, 11; 20, 27).⁵⁰ A hora desta passagem, da morte e ressurreição, é a da glória de Jesus e do Pai (cf. 12, 23; 17, 1; 22, 24). Por isso, alguns chamam-lhe *Livro da Glória*,⁵¹ *Livro da Paixão*⁵² ou *Livro da hora da peregrinação gloriosa para o Pai*.⁵³

No primeiro livro, os discursos de Jesus são *ad extra*, isto é, para o mundo ou para os judeus, enquanto no segundo livro são *ad intra*, para os Seus discípulos.⁵⁴ Esta oposição de destinatários, tendo em conta o seu acolhimento da revelação de Jesus, está já presente de modo embrionário em Jo 1, 11-12.⁵⁵ A transição entre estes dois livros é feita pelos capítulos 11 e 12, que antecipam a Páscoa de Jesus com a morte de Lázaro. Tal como Jesus dá a vida para salvar a do Seu amigo Lázaro, antecipando a Sua entrega pela humanidade, também a ressurreição de Lázaro «antecipa e ilumina a morte e ressurreição de Jesus».⁵⁶

Antes do Livro dos Sinais, que «abre com uma semana inaugural que serve de prólogo narrativo, na medida em que apresenta a pessoa e a missão de Jesus»,⁵⁷ encontramos um «prólogo hínico»⁵⁸ ou teológico que introduz a Pessoa de Jesus. O Livro da Glória termina com uma primeira conclusão do Evangelho. Razões de índole interna (como a dupla conclusão) e externa sugerem que o vigésimo primeiro capítulo tenha sido posteriormente acrescentado.⁵⁹ Neste sentido, retirando as variantes de cada exegeta, podemos chegar à seguinte estrutura base formal:

1, 1-18	Prólogo teológico
1, 19-12, 50	Livro dos Sinais
13, 1- 20, 31	Livro da Glória
21, 1-25	Epílogo

Quadro 1: Estrutura base do Quarto Evangelho

⁵⁰ Cf. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 299.

⁵¹ Brown, 299; Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 13.

⁵² C. H. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, trad. José Raimundo Vidigal (São Paulo: Edições Paulinas, 1977), 515.

⁵³ CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 269, 310.

⁵⁴ Cf. Fabris, «Status quaestionis sul quarto Vangelo», 13; CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 267.

⁵⁵ Cf. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 299.

⁵⁶ CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 303, nota e.

⁵⁷ CEP, 267.

⁵⁸ CEP, 270.

⁵⁹ Cf. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 299.

A perícopie em estudo insere-se, como se pode deprender, no Livro dos Sinais.⁶⁰ A sua delimitação é relativamente simples e unânime. A expressão “no dia seguinte” (τῆ ἐπαύριον), ao abrir do texto, é um dado essencial para esta análise: se, por um lado, confere uma dimensão de relação com o texto anterior, como veremos adiante, por outro, confere a esta perícopie uma dimensão de mudança, de um novo relato a começar. A mesma expressão pode ser encontrada no início do v. 35, interpretando, novamente, o que é relatado aí como uma narrativa singular, mas não isolada.

De facto, uma leitura atenta do primeiro capítulo do Evangelho Joanino revela diversas referências cronológicas bastante precisas, sendo até uma das características desta obra.⁶¹ Esta narrativa começa no versículo 19, com um estilo literário bastante diferente da abertura do Evangelho. Por três vezes, encontramos a referência explícita ao começo de um novo dia (vv. 29.35.43), o que nos transporta para uma contagem de quatro dias, que culmina na autorrevelação de Jesus nas Bodas de Caná (2, 1-12), «ao terceiro dia» (2, 1). Mateos e Barreto explicam que o evangelista «cria uma sequência cronológica com a única intenção de datar o episódio de Caná».⁶² Podemos concluir que, em João, a cronologia, sem deixar de ser uma historiografia,⁶³ está ao serviço da teologia, tornando-se uma historiografia teológica.⁶⁴

A unanimidade dos autores termina, todavia, na própria contagem dos dias e na finalidade teológica que ela indicia. Orígenes de Alexandria, autor consagrado do século III, interpretava a expressão “ao terceiro dia” como dois dias depois, ou seja, «o sexto dos dias enumerados».⁶⁵ Esta cronologia é similar à contagem de dias de Jesus na cruz, predita e relatada por diversas vezes ao longo dos Evangelhos como «ao terceiro dia», usada tanto por Mateus (cf. 16, 21; 17, 23; 20, 19; 27, 64) quanto pela obra lucana (cf. Lc 9, 22; 18, 33; 24,7.46; At 10, 40).⁶⁶ Contudo, M.-E. Boismard considera que a semana inaugural é constituída por sete dias.⁶⁷

Os seis dias enaltecem a incompletude da criação, enquanto a contagem septenária aponta já as bodas como antecipação do banquete nupcial escatológico entre Deus (esposo) e a humanidade redimida (esposa). Segundo Serra, o simbolismo da completude e da perfeição é o

⁶⁰ Optamos por esta divisão, apesar de alguns autores – como adiante veremos – defenderem que o Livro dos Sinais começa em Jo 2.

⁶¹ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:42.

⁶² Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 139.

⁶³ Atenda-se, a título de exemplo, ao vasto conhecimento que o evangelista possui da geografia da Palestina e da topografia de Jerusalém.

⁶⁴ Schnackenburg assinala que «este primeiro capítulo já associa uma orientação fiel aos dados objetivos (dados concretos com tradição credível) e uma profunda visão de fé» (Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:313).

⁶⁵ Orígenes de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, vol. II, livro VI, 259, *SCh* 157, 327.

⁶⁶ Marcos, por outro lado, refere sempre «três dias depois» (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34).

⁶⁷ Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 14–15.

mais defendido pelos exegetas.⁶⁸ Todavia, parece-nos que a contagem temporal que coloca a narração das Bodas de Caná ao sexto dia tem um papel fundamental para entender a teologia joanina:⁶⁹ a relação direta com a segunda série de seis dias (cf. 12, 1) que culmina na *hora* (cf. Jo 2, 4) da morte de Jesus, numa espécie de «inclusão temporal entre o início e o fim da atividade pública de Jesus»,⁷⁰ juntamente com a referência ao sexto dia da criação, o dia da criação do homem e da mulher (cf. Gn 1, 26-31), continuando a referência à criação presente no prólogo hínico. Esta dupla referência permite-nos entender que «tanto a atividade como a morte de Jesus são a continuação e a culminação da obra criadora de Deus». Com efeito, «a criação não estava terminada pois o Homem não tinha chegado ainda à sua plenitude, à condição de filho de Deus»,⁷¹ algo que apenas acontecerá no *consummatum est* e na entrega do Espírito (cf. Jo 19, 30). Este simbolismo temporal pode ir além destas duas semanas através de um terceiro paralelismo, desta vez com a semana preparatória que precedeu a manifestação no Sinai, segundo uma tradição judaica.⁷² Assim, o evangelista terá inserido o episódio de Caná para «estabelecer uma ligação teológico-doutrinal entre o primeiro sinal realizado por Jesus» e estes três «marcos da história salvífica: a teofania do Sinai, a criação do mundo e o mistério pascal».⁷³

Contudo, alguns autores consideram que, por detrás desta hemerologia, não está necessariamente uma origem simbólico-teológica. Lagrange considera que «não está provado que João pretendia definir as datas de maneira consistente».⁷⁴ Schnackenburg sustenta que as diversas referências cronológicas servem «apenas como ligação e continuação»⁷⁵ e que a referência ao terceiro dia seria uma indicação aproximada, no sentido em que Jesus não

⁶⁸Cf. Aristide Serra, «La settimana iniziale del ministero di Gesù (Gv 1,19-2,12). Fonti e valenze teologiche», em *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura Roma, 21-25 gennaio 2013.*, por Rinaldo Fabris et al. (Roma: Gregorian and Biblical Press, 2014), 127. Entre os biblistas referidos por Serra que defendem os seis dias, destacamos C. K. Barrett. Sustentando uma contagem de sete dias está R. Schnackenburg, R. E. Brown, Ugo Vanni, García-Moreno, entre outros.

⁶⁹ Veja-se o estudo complementar que A. Serra faz sobre o número seis no Quarto Evangelho (cf. Serra, 151-154).

⁷⁰ Christos Karakolis, «Recurring Characters in John 1:19-2:11: A Narrative-Critical and Reader-Oriented Approach», em *The opening of John's narrative (John 1:19-2:22): historical, literary, and theological readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, ed. R. Alan Culpepper e Jörg Frey (Tubingen: Mohr Siebeck, 2017), 18.

⁷¹ Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 139.

⁷² Cf. Serra, «La settimana iniziale del ministero di Gesù», 129.

⁷³ Serra, 139. Como sistematiza Serra, «no sexto dia da semana cósmica, Deus cria o homem, macho e fêmea (Gn 1, 26-28.31); no sexto dia da semana sinaitica, Deus cria Israel como Seu povo (tradição judaica); na semana inicial do Seu ministério, Jesus cria a comunidade dos Seus discípulos (Jo 1, 19-2, 12); na semana pascal, Jesus morre ao sexto dia (cf. Jo 19, 31), revelando-se assim como o Homem novo da nova criação (cf. Jo 16, 21;19,5)» (Serra, 150). Para maiores aprofundamentos sobre cada um destes paralelismos, cf. Serra, 140–50.

⁷⁴ M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 4^a (Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda, 1927), 54.

⁷⁵ Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:323, 345.

demorou muito a cumprir o anúncio que fizera a Natanael de que iria ver coisas maiores (cf. 1, 50-51).⁷⁶

Esta semana inaugural é referida por alguns autores como prólogo narrativo⁷⁷ do Evangelho, servindo como equilíbrio ou expansão do prólogo teológico que o precede.⁷⁸ Com efeito, em Jo 1, 19-2, 11 estão reunidos e lançados alguns dos temas mais importantes que serão desenvolvidos ao longo do Evangelho, como as grandes personagens – que são introduzidas desde o início da obra «a fim de desenvolver a sua evolução à medida que a narrativa avança»⁷⁹ – e a abundância de títulos cristológicos nestes quarenta e quatro versículos, como já tivemos oportunidade de referir, que «formarão a espinha dorsal do resto do Evangelho».⁸⁰

Uma vez que o episódio das Bodas de Caná serve tanto como início dos sinais de Jesus e da obra do Messias como final da semana inaugural, como uma dobradiça ou charneira, os autores dividem-se em considerá-lo ou não pertencente ao prólogo narrativo.⁸¹

Percebida a relação como um todo da datação da semana inaugural, redigida com a finalidade de culminar nas bodas de Caná, podemos também perceber uma relação de dependência mais direta que o texto tem com o dia anterior, o primeiro da contagem (1, 19-28). Os dois primeiros dias deste relato têm diversos elementos que os ligam. Em primeiro lugar, são ambos relatos de testemunho de João Batista sobre Jesus.⁸² O primeiro é um testemunho indireto, ao passo que o segundo é direto;⁸³ um é diante dos enviados de Jerusalém, outro é para

⁷⁶ Cf. Schnackenburg, I: Versión y comentario:368. Contra esta leitura à superfície do texto é possível objetar com a dificuldade da deslocação de Jesus de Betânia da Cisjordânia para Caná da Galileia em tão poucos dias: «como foi Jesus, em menos de dois dias, de Betânia (além Jordão, perto de Jericó – não a Betânia de Lázaro) até Caná, perto de Nazaré. O tempo real gasto por Jesus importa menos do que o tempo teológico que será usado para constituir a primeira semana da vida pública de Jesus» (Boismard, *Du Baptême à Cana*, 15).

⁷⁷ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:119; CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 272. Também Karakolis aponta para o caráter introdutório desta passagem a todo o Evangelho (cf. Karakolis, «Recurring Characters in John 1:19-2:11», 17).

⁷⁸ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:119.

⁷⁹ Karakolis, «Recurring Characters in John 1:19-2:11», 19.

⁸⁰ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 23. Boismard nota também como «todos estes termos estão relacionados com a expectativa messiânica do povo de Israel: Cordeiro e Eleito aludem ao servo; Rabi revela Jesus como Sabedoria de Deus que devia vir ao mundo; Filho de Deus e Rei de Israel, como Rei messiânico anunciado no Sl 2; o Filho do Homem, que Daniel viu; Jesus de Nazaré, Filho de José revela como será sinal de contradição» (Boismard, 22-23). Por esta razão, Schnackenburg aponta para esta secção uma finalidade *kerygmática* e, possivelmente, também litúrgica (cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:313).

⁸¹ Mateos e Barreto, Schnackenburg e Beutler consideram que o início da vida pública de Jesus já surge nesta cena e que a unidade literária anterior está «ligada por localização, data e personagens envolvidas» (Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 53. Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:356; Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 141). Léon-Dufour, com Mário Sousa (tradutor do Evangelho de São João da Bíblia da CEP), consideram que se trata do final da unidade literária do prólogo narrativo, considerando que a situação de repouso e satisfação própria de uma unidade literária apenas ocorre no final das bodas de Caná - «manifestou a sua glória e os discípulos acreditaram nele», v. 11 (cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:119-20; CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 274-276).

⁸² O tema do testemunho percorre o Quarto Evangelho: João Batista, as Escrituras, Deus Pai, as obras de Jesus, o Espírito Santo e os discípulos são diversas testemunhas do próprio Jesus, da Sua autoridade e autenticidade. Entre estas, há quem considere que «humanamente falando, João é o testemunho por excelência que proclama a Israel o mistério de Jesus» (Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:122).

⁸³ Cf. Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 53.

Israel. Ainda no interior do tema do testemunho, Brown fala de uma inclusão⁸⁴ literária: o v. 19 inicia com «Este é o testemunho (μαρτυρία) que João deu» e o v. 34 encerra o texto com João a dizer «Eu testemunho (μεμαρτύρηκα)».⁸⁵ Beutler e Léon-Dufour apresentavam o v. 19 como título desta unidade literária.⁸⁶ O último interpreta ainda esta sequência como um «itinerário de descoberta de Jesus proposto pelo evangelista»:⁸⁷ enquanto no primeiro dia é anunciado alguém que havia de vir, desconhecido e indeterminado, no segundo dia o Batista aponta diretamente para Jesus, o Cordeiro de Deus, ilustrando, neste gesto visualmente marcante, como João «retifica o caminho do Senhor» (Jo 1, 23).⁸⁸ O reconhecimento do Messias, através da descida e permanência do Espírito, permite ao precursor reler a sua missão e dar testemunho concreto a outros.⁸⁹ Catrin H. Williams indica ainda o paralelismo entre as três rejeições de João Batista (1, 10-21: não é o Messias, nem Elias nem o Profeta) e as três proclamações da identidade de Jesus (1, 29.33.34: o Cordeiro de Deus, o que batiza no Espírito, o Filho/eleito de Deus).⁹⁰ Em suma, podemos dizer que o primeiro dia é um tempo de anúncio, enquanto o subsequente é de realização.

Se, na primeira cena, nos é dito quem é (e quem não é) João Batista e o que este faz, sem sabermos as razões de tal ação, no segundo trecho encontramos novamente algumas afirmações do primeiro dia, criando uma estrutura concêntrica, como propõe Bieringer:⁹¹

⁸⁴ Processo literário no qual o autor alude, no final de uma passagem ou parte do texto a algum detalhe ou palavra que utilizou no início da mesma. O recurso à inclusão está ao serviço de um agrupamento de uma unidade ou subunidade, ligando, deste modo, o início ao fim (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:CXXXV).

⁸⁵ Cf. Brown, 1:67.

⁸⁶ Cf. Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 53; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:122.

⁸⁷ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:122.

⁸⁸ Cf. Catrin H. Williams, «The Voice in the Wilderness and the Way of the Lord: A Scriptural Frame for John's Witness to Jesus», em *The opening of John's narrative (John 1:19-2:22): historical, literary, and theological readings from the Colloquium Iohanneum 2015 in Ephesus*, ed. R. Alan Culpepper e Jörg Frey (Tubingen: Mohr Siebeck, 2017), 53.

⁸⁹ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:122–23.

⁹⁰ Cf. Williams, «The Voice in the Wilderness and the Way of the Lord», 48.

⁹¹ Reimund Bieringer, «Das Lamm Gottes» em Christiane Shaker, «The “Lamb of God” Title in John's Gospel: Background, Exegesis, and Major Themes» (New Jersey, Seton Hall University, 2016), 27, <https://scholarship.shu.edu/dissertations/2220/>. Infelizmente não tivemos acesso ao texto original de Bieringer. Shaker começa por apresentar esta estrutura com base no texto grego, salientando as semelhanças e repetições textuais. Por questões de espaço, optámos por apresentar a versão baseada no conteúdo.

A 1,25-26 Pergunta: Porque batizas? Resposta preliminar: Eu batizo com água
B 1,26c Uma figura desconhecida ao destinatário
C 1,27 Testemunho de João referindo-se àquele que virá depois dele (1,28 Localização)
D 1,29 Jesus aparece
Testemunho de João: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo
C' 1,30 Testemunho de João referindo-se àquele que virá depois dele
B' 1,31a Uma figura desconhecida de João
A' 1,31b Resposta: a revelação de Jesus a Israel é o objetivo do batismo em água de João

Quadro 2: Estrutura concêntrica de Jo 1, 25-31

Note-se que este quiasmo relativo ao porquê do batismo de João tem como argumento central – o que se quer transmitir – a afirmação cristológica de Jo 1, 29b. De facto, «não é sobre quem é João e o que ele faz; é sobre quem é Jesus e o que Ele faz».⁹²

As duas cenas que se seguem a esta subunidade também formam uma subunidade. Para o nosso estudo, interessa notar, com Schnackenburg, como esta nova secção está em clara continuidade com a anterior. Depois do testemunho do Batista, o evangelista apresenta-nos o êxito deste testemunho: o seguimento dos primeiros discípulos de Jesus.⁹³

Percebidas as relações da nossa passagem dentro do seu contexto literário, apresentamos o esquema desta semana inaugural, procurando fazer síntese dos autores estudados:

1, 19-34: O testemunho de João	
1, 19-28: testemunho indireto diante das autoridades	Dia 1
1, 29-34: testemunho direto diante de Israel	Dia 2
1, 35-51: O seguimento de Jesus	
1, 35-42: os discípulos de João seguem Jesus	Dia 3
1, 43-51: seguidores chamados por Jesus	Dia 4
2, 1-12: O primeiro sinal de Jesus nas Bodas de Caná	Dia 6

Quadro 3: Esquema do Prólogo Narrativo

⁹² Shaker, 27.

⁹³ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:312. Esta continuidade, assente sobretudo na figura do Batista e da metáfora do Cordeiro de Deus, é tal que Zimmermann rejeita uma divisão estrita entre duas secções maiores [cf. Ruben Zimmermann, «Jesus - the Lamb of God (John 1:29 and 1:36): Metaphorical Christology in the Fourth Gospel», em *The opening of John's narrative (John 1:19-2:22) : historical, literary, and theological readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, ed. R. Alan Culpepper e Jörg Frey (Tubingen: Mohr Siebeck, 2017), 80].

Percebido o seu contexto literário, é possível dar uma forma ao texto já proposto como tradução. Ainda que apenas compreenda seis versículos, encontramos no seu interior uma estrutura bastante densa e profunda, que reflete a profundidade da teologia joanina, como teremos oportunidade de desenvolver no capítulo ulterior.

Esta perícopa, que «contém o conteúdo central de João Batista sobre Jesus»⁹⁴ – pelo menos no Quarto Evangelho –, é constituída por um monólogo, precedido por uma introdução, em 1, 29a, e interrompido em 1, 32a.⁹⁵ Neste sentido, numa análise ainda meramente formal, é possível encontrar uma divisão natural binária:

- a) vv. 29-31: introdução e monólogo
- b) vv. 32-34: introdução e monólogo

Ademais, se atendermos ao conteúdo da passagem, encontramos a mesma divisão. Em cada um destes pequenos conjuntos de versículos, encontramos algum tipo de inclusão, como faz notar Beutler. No primeiro subconjunto, o verbo ἔρχομαι (ir, vir) faz a ligação interna. A moldura do segundo é dada pelo tema do testemunho (μαρτυρέω).⁹⁶ Esta divisão bipartida é sustentada pelo facto de cada parte mencionar que «João Batista batizava com água, que ele viu Jesus, que ele deu testemunho sobre Ele, que ele anteriormente não O reconheceu»⁹⁷ e ainda por uma declaração sobre Jesus, segundo a expressão “este é” (οὗτός ἐστιν).⁹⁸ Ambos os conjuntos nos revelam quem é Jesus: no primeiro, é o Cordeiro de Deus e o pré-existente; no último, é Aquele sobre quem o Espírito desceu e permanece e é o Filho de Deus.⁹⁹

Alguns autores propõem um *upgrade* a esta estrutura. Continuando a defender a bipartição do excerto, acrescentam que se trata de uma divisão bipartida simétrica em estrutura concêntrica,¹⁰⁰ ou, por outras palavras, uma estrutura quiástica concêntrica, recurso estilístico característico de João.¹⁰¹ É o caso de Mateos e Barreto, com um quiasmo temático mais simples, e de Shaker, que parte do texto original grego.

⁹⁴ Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 100.

⁹⁵ Cf. Mateos e Barreto, 102.

⁹⁶ Cf. Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 58.

⁹⁷ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:58.

⁹⁸ Cf. Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 58.

⁹⁹ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:41. Nesta sua exposição sobre a estrutura cristológica do texto, Brown menciona não o *filho*, mas o *eleito*, na senda da crítica textual já referida. Por questões metodológicas e de heterogeneidade formal, optamos por esta mudança, uma vez que não muda o sentido da afirmação do autor.

¹⁰⁰ Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 101.

¹⁰¹ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:CXXXV. Este recurso é «um desenvolvimento da inclusão», constituindo «correspondências literárias e respetivos significados entre o primeiro e o último versículos, o segundo e o penúltimo, o terceiro e o antepenúltimo em volta de um centro fundamental» (Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 25).

A: 1, 29: afirmação sobre Jesus
B: 1, 30: citação de algo dito no passado
C: 1, 31: confissão de ignorância
D: 1, 32: visão do Espírito
C': 1, 33a: confissão de ignorância
B': 1, 33b: citação de algo dito no passado
A': 1, 34: afirmação sobre Jesus

Quadro 4: Proposta de Mateos e Barreto para a estrutura de Jo 1, 29-34¹⁰²

A: 1, 29b: o testemunho de João revela a identidade de Jesus: «Cordeiro de Deus»
B: 1, 29c: o testemunho de João revela a ação de Jesus: tirar o pecado do mundo
C: 1, 30: o testemunho de João conduz à identificação de Jesus pelo auditório
D: 1, 31: João repete que não O conhecia
a revelação de Jesus a Israel é o objeto do batismo de água de João
E: 1, 32: testemunho de João: Jesus é o recetor e portador do Espírito
D': 1, 33abcd: João repete que não o conhecia
João foi informado sobre Jesus por revelação divina
B'+C': 1, 33: o testemunho de Deus leva à identificação de Jesus por João
O testemunho de Deus revela a ação de Jesus: batizar com o Espírito Santo
A': 1, 34: afirmação sobre Jesus

Quadro 5: Proposta de Shaker para a estrutura de Jo 1, 29-34¹⁰³

Embora a estrutura quiástica de Shaker tenha o defeito de não conseguir separar os segmentos B' e C', é impressionante como ela interliga, através das semelhanças de formulação em grego, ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου e ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. «O testemunho de que Jesus batiza no Espírito Santo amplia a confissão cristológica do Batista do v. 29».¹⁰⁴ Só o Messias que tira o pecado da humanidade pela Sua morte expiatória «pode trazer aos homens o dom da salvação por excelência, o Espírito Santo, e com ele a vida divina e eterna».¹⁰⁵ Separar estas duas proposições seria separar a redenção do pecado e a dádiva de vida eterna que Cristo vem trazer (cf. Jo 10, 10). É primordialmente batizando no Espírito Santo que a ação de Jesus de tirar o pecado do mundo se atualiza em cada pessoa.¹⁰⁶ Ademais, vale a pena notar como

¹⁰² Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 101.

¹⁰³ Cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 28. Além deste quadro, Shaker apresenta também como este quiasmo se pode ver no próprio texto grego. Optámos, mais uma vez, por apresentar o quadro por conteúdo.

¹⁰⁴ Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:342.

¹⁰⁵ Schnackenburg, I: Versión y comentario:342.

¹⁰⁶ Cf. Alfred Wikenhauser, *El Evangelio según Juan* (Barcelona: Herder, 1972), 100.

ambas as estruturas apresentam o versículo 32 como teologicamente – e não apenas redacionalmente – central nesta perícopie. É o facto de Jesus ser o recetáculo e portador deste Espírito divino¹⁰⁷ que Lhe permite dispensá-lo e comunicá-lo¹⁰⁸ e é em virtude desta teofania que João pode tecer as restantes considerações, nomeadamente dos vv. 29 e 34.

1.3. O estudo do texto

Esta secção contempla uma apresentação do grego e do estilo do Evangelho de João, a análise morfossintática do texto e considerações básicas sobre as personagens presentes, juntamente com o espaço e o tempo em que se desenvolve a narrativa.

1.3.1. O grego e o estilo do Quarto Evangelho

Na reinterpretação profética da figura misteriosa de Ez 1, os Padres da Igreja atribuíram a João a figura da águia. Nas palavras de Agostinho, «João sobrevoa como águia as nuvens da debilidade humana, e contempla com os olhos mais agudos e firmes do coração a luz da verdade imutável»,¹⁰⁹ isto é, a divindade do Verbo. Estamos, neste sentido, habituados a tomar o Quarto Evangelho como separado dos outros, inclusive como teologicamente mais profundo. No seu comentário, Orígenes aponta para esta singularidade do Evangelho de João: «Os Evangelhos são as primícias de toda a Escritura. A primícia dos Evangelhos é o de João, cujo significado profundo não pode ser compreendido por quem não tenha deitado a cabeça no peito de Jesus e recebido Maria como sua própria mãe».¹¹⁰

Seria expectável, neste sentido, que a linguagem desta obra fosse, além de singular, também a mais subtil e complexa. De facto, a singularidade da obra está presente, com um estilo apenas semelhante às três cartas joaninas. Todavia, o grego que nela encontramos é de uma grande simplicidade. Não é, segundo Barrett, «nem mau nem bom grego (de acordo com os padrões clássicos)»,¹¹¹ mas um grego *koiné*,¹¹² ou seja, língua grega comum no tempo da redação, mais falada do que escrita, já que abunda o estilo direto e o presente histórico (ainda

¹⁰⁷ Agostinho faz notar que seria um absurdo pensar que apenas no Seu Batismo, com cerca de 30 anos, é que Jesus, o Filho de Deus, recebeu o Espírito Santo [cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, 15, 26, 46, trad. Giuseppe Beschin, *Opere di Sant'Agostino*, IV (Roma: Citta' Nuova Editrice, 1987), 707].

¹⁰⁸ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:66; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:142.

¹⁰⁹ Agostinho de Hipona, *O Consenso dos Evangelistas*, I, VI, , trad. Vincenzo Tarulli, *Opere di Sant'Agostino*, X/1 (Roma: Citta' Nuova Editrice, 1996), 12-13.

¹¹⁰ Orígenes de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, vol. I, livro I, 23, *SCh* 120, 71.

¹¹¹ C. K. Barrett, *The Gospel according to St John: an Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1955), 5.

¹¹² Aliás, é tido como «um dos melhores exemplos do grego *koiné*» [Virginia Grinch, Evan Hayes, e Stephen Nimis, *The Gospel of John in Greek and Latin: A Comparative Intermediate Reader. Greek and Latin Text with Running Vocabulary and Commentary*, 1st ed. (Faenum Publishing, Ltd., 2017), xi].

mais do que em Mc). Ademais, a sintaxe é bastante elementar e os solecismos e as finas subtilezas da língua grega são evitados.¹¹³ Ainda que correto e sem falhas, trata-se de um grego literariamente pobre, no qual as frases longas e os verbos compostos, marca desta língua, são parcos.¹¹⁴ Este estilo joanino, ao invés de ser tido como de nível inferior, é considerado por Schnackenburg como um «procedimento intencional para relatar com clareza e seriedade os acontecimentos sagrados e para apresentar os discursos de Jesus num solene ‘estilo de revelação’».¹¹⁵

A obra possui ainda algumas outras marcas linguísticas: tem um discurso muito unificado, sem apresentar diferenças consoante quem o produz (narrador, Jesus ou qualquer outra personagem) e apresenta uma certa *pobreza* literária, como se deduz do número de vocábulos distintos utilizados pelo evangelista, em comparação com as restantes obras do mesmo género literário. Esta é, aliás, a sua singularidade que nos parece mais relevante, como se pode ver no quadro comparativo que se segue:¹¹⁶

Mateus	Marcos	Lucas	João
1691	1345	2055	1011

Quadro 6: Número de vocábulos distintos por Evangelho

Apesar destes dados acerca do parco vocabulário, Barrett faz notar como

o leitor nunca tem a impressão de um escritor mal preparado, sem encontrar a palavra certa, mas sim a de um professor que está confiante de que a sua mensagem pode ser resumida em algumas proposições fundamentais que aprendeu a expressar com uma economia estudada de dicção.¹¹⁷

É de louvar como esta obra, já referida como o Evangelho mais profundo, consegue, em metade do vocabulário utilizado por Lucas, transmitir a sua mensagem. Mais singular ainda é notar, a partir do estudo de Goguel,¹¹⁸ que as palavras mais frequentes em João não estão presentes nos Sinóticos e, ao invés, como as palavras às quais os Sinóticos dão maior relevo, não são tidas como tão relevantes por João.

¹¹³ Cf. Barrett, *The Gospel according to St John*, 5; Tuñi e Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 20.

¹¹⁴ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:135.

¹¹⁵ Schnackenburg, I: Versión y comentario:139.

¹¹⁶ Cf. Tuñi e Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 20.

¹¹⁷ Barrett, *The Gospel according to St John*, 6. A polissemia de alguns termos joaninos, como κόσμος, possibilita ainda mais esta contenção de palavras.

¹¹⁸ Cf. Maurice Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, vol. 2: Le Quatrième Évangile (Paris: Éditions Ernest Leroux, 1924), 244–45, <https://archive.org/details/introductionauno0002gogu/page/n7/mode/2up>.

<i>Vocabulo</i>	<i>Mt</i>	<i>Mc</i>	<i>Lc</i>	<i>Jo</i>
γινώσκω	20	13	28	57
θεωρέω	2	7	7	23
ἴδε	4	8	0	15
Ἰησοῦς	150	82	87	287
Ἰουδαῖοι	5	6	5	67
κόσμος	8	2	3	78
μαρτυρώ, μαρτυρία, μαρτύριον	4	6	5	47
μένω	3	2	7	40
οἶδα	25	22	24	85
ὀράω	13	7	12	30
πατήρ ¹¹⁹	45	4	17	118
πέμπω	4	1	10	32
πέμψας	0	0	0	26
ὑπέρ (+gen)	1	2	1	13
φανεροῦν	0	1	0	9
βάπτισμα	2	4	4	0
βασιλεία	57	20	46	5
δύναμις	13	10	15	0
εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον	5	7	10	0
καλεῖν	26	4	43	2
μετανοεῖν, μετάνοια	7	3	14	0
παραβολή	17	13	18	0

Quadro 7: Comparação de frequência de termos nos Evangelhos¹²⁰

Mais do que uma questão linguística, podemos concluir, com Tuñi, que se trata de uma questão teológica, com as suas consequências: «os temas que interessam mais a João não correspondem aos que foram mais sublinhados pelos Sinóticos».¹²¹ Como exemplo, podemos

¹¹⁹ Referindo-se a Deus.

¹²⁰ Esta estatística é retirada na sua maioria de Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:5–6 que se baseou no estudo de Goguel e reviu o mesmo. Colocamos os termos que nos parecem mais relevantes para o nosso estudo. A estatística de θεωρέω, ἴδε, πέμψας, οἶδα e de ὀράω (que não inclui o verbo ἰδεῖν) retiramos do estudo de Abbott [cf. Edwin A. Abbott, *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three* (London: Adam and Charles Black, 1905), 197.208.225-226, §1708.1715.1723]. Destaca-se também o uso consideravelmente mais frequente do pronome ἐκεῖνός, como substantivo e no singular, no Evangelho de João, em comparação com qualquer outro livro do NT (cf. Barrett, *The Gospel according to St John*, 7).

¹²¹ Tuñi e Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 22.

destacar como em Jo, «as pessoas não são chamadas à conversão, não são convidadas a entrar no Reino: são simplesmente exortadas a acreditar em Jesus».¹²² Cruzando este quadro com os vocábulos utilizados pelo evangelista em Jo 1, 29-34, percebemos que se trata de uma passagem bastante joanina, como o sugere o uso das palavras ἴδε, Ἰησοῦς, κόσμος μαρτυρώ, μένω, οἶδα, ὁράω, πέμψας, ὑπέρ, φανεροῦν.

Algumas características próprias do grego *koiné*, popular, simples e oral, na sua utilização por João, marcam o estilo literário deste autor: a diminuição do uso de partículas, o aumento de pronomes demonstrativos e, ainda, a abundância de frases simples, ao invés de subordinação.¹²³

Quanto ao estilo joanino, além das inclusões e quiasmos já mencionados, também se caracteriza pelos duplos significados e as más interpretações (mal-entendidos), a ironia, os discursos e as narrativas, as notas explicativas e as profecias intratextuais.¹²⁴ A estas também podemos acrescentar a estratégia de repetição de «uma frase que considere especialmente significativa pouco tempo depois, de uma forma ligeiramente diferente»,¹²⁵ hábito joanino bem patente nos primeiros dias da semana inaugural (vv. 15.27.30; 29.36).

Por último, tendo já visto que a principal finalidade do Quarto Evangelho é fortalecer os cristãos na fé, e não tanto detalhar a vida de Jesus, o evangelista assume que algumas informações já eram conhecidas nas comunidades joaninas e, por isso, não sentiu necessidade

¹²² Tuñi e Alegre, 22.

¹²³ Cf. Grinch, Hayes, e Nimis, *The Gospel of John in Greek and Latin*, xi. Nesta senda, Barrett descreve o grego joanino como mais associado ao processo de parataxe e de assíndeto, justapondo orações diferentes sem conjunção coordenativa ou apenas com o simples καί, em contraste com a hipotaxe, comum na língua grega, na qual «as frases são unidas por partículas de ligação ou pelo uso de um particípio subordinado» (Barrett, *The Gospel according to St John*, 7), a fim de explicitar as relações entre elas. Barrett, nesta mesma página, apresenta 39 exemplos de assíndeto no Quarto Evangelho, todas elas posteriores a Jo 1, 29-34. Além de termos encontrado o processo linguístico de parataxe, com a conjunção copulativa καί a ligar diferentes orações por oito vezes – cinco na sua forma simples e as restantes inserida na contração κἀγώ (καὶ ἐγώ) –, identificámos também diversos processos de hipotaxe, que contrastam com a marca do processo de assíndeto proposta por Barrett:

<i>Frase</i>	<i>Vocábulo</i>	<i>Categoria</i>
«Eis o Cordeiro de Deus, <i>que tira</i> o pecado do mundo» (v. 29)	ὁ αἴρων	Particípio atributivo*
«Este é acerca de <i>quem...</i> » (v. 30)	οὗ	Pronome relativo
«está acima de mim, <i>porque</i> existia antes de mim» (v. 30)	ὅτι	Conjunção causal
«Eu não O conhecia, <i>mas</i> foi <i>para que</i> Ele fosse revelado a Israel <i>que eu vim</i> batizar» (v. 31)	ἀλλ'	Conjunção adversativa
	ἵνα	Conjunção final
	βαπτίζων	Particípio adverbial com valor final*
«Eu não O conhecia, <i>mas...</i> » (v. 33)	ἀλλ'	Conjunção adversativa
«...esse é <i>o que</i> batiza...» (v.33)	ὁ βαπτίζων	Particípio substantivado
«Eu vi e dou testemunho <i>de que</i> este é...» (v.34)	ὅτι	Conjunção completiva

Quadro 8: Exemplos de processos de hipotaxe em Jo 1, 29-34

Os nomes de particípios com * foram retirados de Lidija Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, Baylor Handbook on the Greek New Testament (Texas: Baylor University Press, 2020), 29, 31.

¹²⁴ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:CXXXV–CXXXVI; Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 21–26.

¹²⁵ Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:47.

de as narrar.¹²⁶ Exemplos disso são a ausência da narração da eucaristia, da aparição e atuação de João Batista, o próprio batismo de Jesus¹²⁷ e a Sua ida para o deserto.¹²⁸

1.3.2. Análise morfossintática

Começamos a análise morfossintática com o quadro 9, no qual apresentamos a morfologia das preposições utilizadas:

Preposição	Versículo	Caso que rege	Valor	Significado
διά	31	Acusativo	Causa	Por causa de
ἔμπροσθεν	30	Genitivo	Grau	Diante de, posição anterior a, superior a
ἐν	31, 33 (2x)	Dativo	Meio	Em
ἐξ	32	Genitivo	Origem	De
ἐπί ¹²⁹	32, 33 (2x)	Acusativo	Espacial	Sobre
ὀπίσω	30	Genitivo	Tempo	Depois de
πρός	29	Acusativo	Direção	Em direção a
ὑπέρ	30	Genitivo	Relação	Acerca de

Quadro 9: Morfologia das preposições

Um reto entendimento das preposições impróprias ὀπίσω e ἔμπροσθεν – e do adjetivo πρῶτος – é particularmente relevante para uma tradução, que é já de si interpretativa, de parte do versículo 30: «*Depois de* (ὀπίσω) mim, vem um Homem que está *acima de* (ἔμπροσθεν) mim, porque existia antes de mim». Ambas são advérbios utilizadas impropriamente como preposições e têm múltiplos sentidos. A primeira, além do sentido utilizado, poderia ter uma nuance espacial (detrás/atrás de)¹³⁰ ou referir-se ao seguimento de um discípulo.¹³¹ O termo ἔμπροσθεν poderia, de facto, ser utilizado em sentido temporal, mas esta hipótese tornaria redundante a oração seguinte,¹³² que já menciona a anterioridade temporal de Jesus. Além deste sentido temporal, esta preposição poderia ter ainda um sentido espacial (estar diante de alguém,

¹²⁶ Atenda-se à característica da seletividade na narração de sinais/milagres em João.

¹²⁷ Os exemplos que versam João Batista e o batismo de Jesus foram retirados de Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:313.

¹²⁸ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 17, 1, PG 59, 107-108.

¹²⁹ Nas formas ἐφ' e ἐπ'.

¹³⁰ Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. W. F. Arndt e F. W. Gingrich (Cambridge: The Syndics of the Cambridge University Press and The University of Chicago Press, 1957), 578.

¹³¹ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:56.

¹³² Cf. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 256; Novakovic, *John 1-10. A Handbook on the Greek Text*, 15.

na presença de alguém, na vista de alguém, etc.). Preferimos, com efeito, considerá-lo uma preposição de vantagem, na linha de Novakovic.¹³³

Na sequência da grande maioria dos autores estudados, entendemos o vocábulo *πρῶτος* como adjetivo, com o sentido comparativo, e não como substantivo («porque Ele era o meu *superior*»). Raymond Brown justifica esta categorização das preposições (e adjetivo) a partir do seguinte contraste:

Ir/vir ¹³⁴ (ἔρχεσθαι)	Depois de (ὀπίσω)	Tempo
Tornar-se/ chegar a ser/ ser feito/ surgir (γίνεσθαι)	Acima de (ἔμπροσθεν)	Grau
Ser/existir (εἶναι)	Anterior a (πρῶτος)	Tempo

Quadro 10: Categorização das preposições e adjetivo em Jo 1, 30¹³⁵

Ainda sobre o quadro 9, vale a pena destacar que a preposição *ὑπέρ* é muito joanina e rara nos Sinóticos, como já tivemos oportunidade de apresentar num outro quadro (7).

Nas diferentes formas verbais utilizadas nesta perícopa, detemo-nos em primeiro lugar sobre os verbos de visão, em torno dos quais se articula este segundo dia inaugural, segundo a observação de Mateos e Barreto.¹³⁶ De acordo com o estudo de M. Goguel, estes verbos são consideravelmente mais abundantes em João (76 ocorrências) do que nos Sinóticos (39 em Mt, 29 em Mc e 36 em Lc).¹³⁷ A abundância do tema da visão fica patente logo no prólogo narrativo, com a utilização deste tipo de verbos por 16 vezes.¹³⁸

Sobre os significados dos diferentes verbos de visão no Quarto Evangelho, encontramos algumas divergências nos autores. Entre os que defendem que os verbos têm todos o mesmo significado¹³⁹ e os que atribuem significados específicos a cada verbo de visão,¹⁴⁰ Brown defende que, no máximo, podemos afirmar que pode haver uma tendência de usar um verbo

¹³³ Cf. Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 15.

¹³⁴ Uma tradução do inglês, e não a partir do grego, mais próxima do autor utilizado seria *está para vir*.

¹³⁵ Cf. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, 1:56.

¹³⁶ Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 102.

¹³⁷ Cf. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, 2: Le Quatrième Évangile:245.

¹³⁸ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 21.

¹³⁹ Cf. C. C. Tarelli, «Johannine Synonyms», *The Journal of Theological Studies* 47, n.º 187/188 (outubro de 1946): 175–77, <https://www.jstor.org/stable/23952695>. Goguel afirma, inclusive, que «o evangelista parece ter prazer em utilizar uma série de termos sinónimos para exprimir a mesma ideia, sem que seja possível encontrar outra razão para a sua utilização que não seja o desejo de evitar a monotonia», dando como exemplo os verbos de visão (cf. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, 2: Le Quatrième Évangile:246).

¹⁴⁰ Cf. Abbott, *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three*, 107. 225, §1599.1723.

para uma forma específica de ver, já que a coerência não é notável.¹⁴¹ É neste sentido que procuramos ler os diferentes significados dos verbos de visão, no quadro seguinte.¹⁴²

<i>Forma Lexical</i>	<i>Significado</i>	<i>Vocábulo</i>	<i>Verículo</i>	<i>Tempo</i>	<i>Modo</i>	<i>Voz</i>	<i>Pessoa</i>	<i>Número</i>	<i>Valor</i>
βλέπω	Visão objetiva	βλέπει	29	Pres.	Ind.	At.	3 ^a	Sg.	Presente histórico
θεάομαι	Visão contemplativa	τεθέαμαι	32	Perf.	Ind.	Méd.	1 ^a	Sg.	Perfeito durativo ¹⁴³
ὁράω	Visão intelectual	ἴδε	29	Aor 2 ^o	Imp.	At.	2 ^o	Sg.	«Presentativo» ¹⁴⁴
		ἴδης	33	Aor 2 ^o	Conj.	At.	2 ^a	Sg.	Condição
		έώρακα	34	Perf.	Ind.	At.	1 ^a	Sg.	Perfeito durativo

Quadro 11: Análise morfológica dos verbos de visão

Uma possível gradação da densidade dos verbos, *in genere*, começando pelo mais material até à forma mais elevada de visão, é apresentada por Brown: βλέπω, θεωρέω, ὁράω (ἰδεῖν),¹⁴⁵ θεάομαι.¹⁴⁶ O exemplo do Evangelho Joanino mais comumente utilizado é a perícopa de Jo 20, 1-18 (βλέπω - θεωρέω - ὁράω). Sobre a hipótese da existência de uma progressividade teológica nos verbos de visão neste excerto, apresentamos dois autores com posições diferentes.

¹⁴¹ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:503.

¹⁴² Não tomaremos em consideração a forma verbal ἴδεν (vv. 31.33) pois, ainda que esteja relacionada morfológicamente com o aoristo 2 do verbo ὁράω, adquire nesta passagem o sentido de conhecimento, mais do que de visão. Como explica Novakovic, no pretérito mais-que-perfeito, este verbo descreve «o estado de conhecimento no passado sem qualquer referência ao modo como este conhecimento foi adquirido ou, como neste caso, o que impediu a aquisição de conhecimentos» (Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 31, 33).

¹⁴³ Neste tempo, o verbo indica que a ação, que aconteceu no batismo de Jesus, tem ainda efeitos no presente: o Espírito ainda está com Jesus.

¹⁴⁴ M. de Goedt, «Un Scheme de revelation dans le Quatrieme Evangile», *New Testament Studies* 8, n.º 2 (1962): 143. O autor explica que o papel de presentativo desempenhado pelo vocábulo serve de complemento ao verbo λέγει. Com efeito, embora possa ser enquadrado numa morfologia verbal normal como apresentado, o termo ἴδε é, na realidade, uma interjeição [cf. Inmaculada Delgado Jara, *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*, Instrumentos para el estudio de la Biblia (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2014), 115; Lidija Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 29], uma vez que «é dirigido a mais de uma pessoa e o objeto de observação está no nominativo» (Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 369. Este mesmo léxico considera, contudo, que o termo «fora padronizado como partícula»). Tomamo-lo, deste modo, não com valor imperativo mas *presentativo*. Optamos por, mesmo assim, apresentar a sua morfologia verbal, de modo a entendermos melhor a sua relação com a forma lexical ὁράω.

¹⁴⁵ Uma vez que, no Quarto Evangelho, ἰδεῖν é utilizado apenas no aoristo e ὁράω apenas no futuro e no perfeito, a maioria dos autores aborda-os em conjunto, como complementares (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:501).

¹⁴⁶ Cf. Brown, 1:501.

Yves Simoens sustenta essa gradação,¹⁴⁷ comparando esta perícopé com a de Jo 20. O texto em estudo começa com João a ver (βλέπω) Jesus com os seus próprios olhos (v. 29). Sem grandes simbolismos, Jesus é apresentado a vir ter com João, ainda à distância, que O vê. O Batista conta a quem o ouve que viu (θεάομαι) o Espírito descer sobre Ele, como quem contempla e admira o que vê (v. 32). É com este mesmo verbo que o evangelista se refere, no prólogo hínico, à visão que teve da glória do Verbo, através da Sua encarnação (cf. Jo 1, 14). O verbo ὀράω é utilizado por duas vezes (vv. 33.34), estreitamente ligadas entre si. A primeira insere-se no relato que João Batista faz do que lhe disse Quem o enviou (Deus): «Aquele sobre quem *vires* o Espírito descer e permanecer sobre ele...». A segunda é a afirmação determinada daquele que testemunhou esta visão, que se torna o culminar desta cadência verbal: «eu *vi* e dou testemunho». Note-se que esta última forma verbal é um perfeito durativo, apontando para a perenidade desta visão e testemunho.

Por outro lado, Brown defende as afirmações nas quais se inserem os verbos ὀράω (v. 34) e θεάομαι (v. 32), são permutáveis e quase iguais; questiona, assim, o autor, se «não serão estes verbos apenas variantes em diferentes redações da mesma cena?»¹⁴⁸ Parece-nos, contudo, que, enquanto a visão do v. 32 pode ter sido uma contemplação profunda, mas de uma realidade visível, inclusive pela referência à forma de pomba («Eu vi o Espírito descer do céu como uma pomba»), a visão do v. 34 é, de facto, intelectual e, neste caso, mais profunda («eu vi e dou testemunho de que este é o Filho de Deus»). Neste sentido, distanciamos-nos da afirmação de Brown por nos parecer que as frases referidas são distintas no conteúdo e na densidade.

Com efeito, parece-nos existir, no texto, uma progressão de profundidade teológica nestes verbos, que «começam do mais distante para o mais próximo, tanto em sentido literal (espacial) como em sentido figurado (visão da fé)»,¹⁴⁹ tal como propõe Simoens. Além disso, não deveríamos menosprezar o facto da passagem terminar com o verbo de visão no tempo perfeito, indicando não apenas as consequências completas de uma ação, mas também que a própria ação está plenamente concretizada. Contudo, esta gradação não ocorre segundo a sequência apresentada por Brown, à qual já fizemos referência.

Passamos a apresentar uma análise, menos rigorosa, dos restantes verbos presentes nesta passagem.

¹⁴⁷ Cf. Yves Simoens, *Selon Jean*, vol. 2, IET 17 (Bruxelles: Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1997), 94–95. Esta gradação não atende à interjeição ἴδε. Juntamente com Simoens, também Meyer defende esta posição (Lilly Nortjé Meyer, «Ancient art, rhetoric and the Lamb of God metaphor in John 1:29 and 1:36», *HTS Theological Studies*, 2015, 4).

¹⁴⁸ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:502.

¹⁴⁹ Simoens, *Selon Jean*, 2:94. Também Leon-Dufour entende esta cena com uma progressividade teológica: «aos olhos de João Batista, Jesus é investido do Espírito Santo; portanto, segundo a palavra escutada, Ele é o que batiza no Espírito. E assim pode concluir: Ele é o Filho de Deus», já que «a filiação era característica messiânica (Sl 2, 7)» (Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:143–44).

<i>Forma Lexical</i>	<i>Significado</i>	<i>Vocábulo</i>	<i>Versículo</i>	<i>Tempo</i>	<i>Modo</i>	<i>Voz</i>	<i>Caso</i>	<i>Pessoa</i>	<i>Género</i>	<i>Número</i>
αἶρω	Retirar	αἶρων	29	Pres.	Part.	At.	Nom.	-	Masc.	Sg.
βαπτίζω	Batizar	βαπτίζων	31.33	Pres.	Part.	At.	Nom.	-	Masc.	Sg.
		βαπτίζειν	33	Pres.	Inf.	At.	-	-	-	-
γίνομαι	Tornar-se	γέγονεν	30	Perf.	Ind.	At.	-	3 ^a	-	Sg.
οἶδα	Conhecer	ᾔδειν	31.33	Mq. Perf. ¹⁵⁰	Ind.	At.	-	1 ^a	-	Sg.
εἰμί	Ser	ἐστίν	30.33.34	Pres.	Ind.	At.	-	3 ^a	-	Sg.
		ἦν	30	Impf.	Ind.	At.	-	3 ^a	-	Sg.
ἔρχομαι	Ir/vir	ἐρχόμενον	29	Pres.	Part.	Méd.	Acus.	-	Masc.	Sg.
		ἔρχεται	30	Pres.	Ind.	Méd.	-	3 ^a	-	Sg.
		ἦλθον	31	Aor. 2 ^o	Ind.	At.	-	1 ^a	-	Sg.
καταβαίνω	Descer	καταβαῖνον	32.33	Pres.	Part.	At.	Acus.	-	Neutro	Sg.
λέγω	Dizer	λέγει	29	Pres.	Ind.	At.	-	3 ^a	-	Sg.
		εἶπον	30	Aor. 2 ^o	Ind.	At.	-	1 ^a	-	Sg.
		λέγων	32	Pres.	Part.	At.	Nom.		Masc.	Sg.
		εἶπεν	33	Aor. 2 ^o	Ind.	At.	-	3 ^a	-	Sg.
μαρτυρέω	Testemunhar	ἐμαρτύρησεν	32	Aor.	Ind.	At.	-	3 ^a	-	Sg.
		μεμαρτύρηκα	34	Perf.	Ind.	At.	-	1 ^a	-	Sg.
μένω	Permanecer	ἔμεινεν	32	Aor.	Ind.	At.	-	3 ^a	-	Sg.
		μένον	33	Pres.	Part.	At.	Acus.	-	Neutro	Sg.
πέμπω	Enviar	πέμψας	33	Aor.	Part.	At.	Nom.	-	Masc.	Sg.
φανερῶ	Manifestar	φανερῶθη	31	Aor.	Conj.	Pas.	-	3 ^a	-	Sg.

Quadro 12: Análise morfológica dos restantes verbos em Jo 1, 29-34

¹⁵⁰ Este uso do «pretérito mais-que-perfeito tem o sentido de imperfeito» (Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 31, 33).

No que toca a este quadro, salientamos apenas a presença de quatro verbos marcadamente joaninos (cf. quadro 7), a saber: φανερώω, μαρτυρέω, μένω, πέμπω.

Segue-se uma análise morfológica dos substantivos inseridos no nosso excerto.

<i>Forma Lexical</i>	<i>Género</i>	<i>Significado</i>	<i>Vocábulo</i>	<i>Versículo</i>	<i>Caso</i>	<i>Nº</i>
ἁμαρτία, ας	Fem.	Erro	(τῆν) ἁμαρτίαν	29	Acus.	Sg.
ἄμνός, οῦ	Masc.	Cordeiro	(ὁ) ἄμνός	29	Nom.	Sg.
ἄνῆρ, ἀνδρός	Masc.	Varão	ἄνῆρ	30	Nom.	Sg.
θεός, οῦ	Masc.	Deus	(τοῦ) θεοῦ	29.34	Gen.	Sg.
Ἰησοῦς, οῦ	Masc.	Jesus	(τὸν) Ἰησοῦν	29	Acus.	Sg.
Ἰσραήλ	Masc.	Israel	(τῷ) Ἰσραήλ	31	Dat.	Sg.
Ἰωάννης, ου	Masc.	João	Ἰωάννης	32	Nom.	Sg.
κόσμος, ου	Masc.	Mundo	(τοῦ) κόσμου	29	Gen.	Sg.
οὐρανός, οῦ	Masc.	Céu	(ἐξ) οὐρανοῦ	32	Gen.	Sg.
περιστερά, ᾶς	Fem.	Pomba	(ὡς) περιστερὰν	32	Acus.	Sg.
πνεῦμα, τος	Neut.	Espírito	(τὸ) πνεῦμα	32.33	Acus.	Sg.
			(ἐν) πνεύματι	33	Dat.	Sg.
ὔδωρ, ὕδατος	Neut.	Água	(ἐν) ὕδατι	31.33	Dat.	Sg.
υἱός, οῦ	Masc.	Filho	(ὁ) υἱός	34	Nom.	Sg.

Quadro 13: Análise morfológica dos substantivos de Jo 1, 29-34.

Dentre estes substantivos, encontramos alguns dos termos mais joaninos (cf. quadro 7): κόσμος, Ἰησοῦς.

O genitivo τοῦ θεοῦ, em «Cordeiro *de Deus*», também é digno de um apontamento singular, já que o sentido teológico da expressão, que desenvolveremos no capítulo final, necessita de uma prévia compreensão do seu sentido linguístico. Começamos por notar que a expressão τοῦ θεοῦ, como indicado no quadro, está presente nos versículos 29 e 34, conferindo ao texto uma clara moldura de apresentação e definição: Jesus é mencionado, respetivamente, como o Cordeiro *de Deus* e o Filho *de Deus*. Qualquer «substantivo em genitivo», explica-nos Manuel Júnior, «limita sempre o significado do substantivo de que depende».¹⁵¹ Todavia, se o

¹⁵¹ Manuel Alexandre Júnior, *Gramática de Grego*, Coleção de Estudos Interdisciplinares 1 (Lisboa: Alcalá - Sociedade Bíblica de Portugal, 2003), 200.

sentido do genitivo do v. 34 é relativamente fácil de determinar (genitivo de parentesco),¹⁵² o mesmo não acontece com o genitivo do v. 29. Sendo passível de diversas interpretações, como não raro acontece,¹⁵³ optamos por reduzir a três categorias, que nos parecem ter maior consistência.

<i>Tipo de genitivo</i>	<i>Sentido</i>
Genitivo de origem ¹⁵⁴	«Cordeiro que vem de Deus» ou «Cordeiro enviado por Deus»
Genitivo de posse	«Cordeiro que pertence a Deus»
Genitivo de qualidade ¹⁵⁵	«Cordeiro divino»

Quadro 14: Tipos de genitivo possíveis na expressão “Cordeiro de Deus”

¹⁵² Novakovic indica que é um «genitive of relationship» (Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 35). Contudo, uma vez que, na língua portuguesa, a expressão “genitivo de relação” é usada para se referir a um outro tipo de genitivo bastante diferente, optamos por usar a nomenclatura de Júnior, *Gramática de Grego*, 202.

¹⁵³ Cf. Júnior, *Gramática de Grego*, 200. Eric May apresenta 6 tipos de genitivo possíveis para esta expressão. Optamos por não os apresentar por nos parecer que, além de não seguir a nomenclatura clássica que seguimos, é também uma leitura bastante insuficiente e, inclusivamente, superficial [cf. Eric May, «*Ecce Agnus Dei!*» *A Philological and Exegetical Approach to John 1: 29,36*, *Studies in Sacred Theology (second series) 5* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1947), 11].

¹⁵⁴ Notamos como Smyth coloca o genitivo de origem dentro do genitivo de posse enquanto R. Funk faz exatamente o oposto [cf. Herbert W. Smyth, *Greek Grammar for Colleges* (New York: American Book Company, 1920), 314; Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. F. Blass e A. Debrunner (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1961), 99. De qualquer maneira, quer se considere um mais envolvente que o outro, é consensual entre os autores que nesta categoria está também inserido o genitivo de parentesco]. Optamos por separá-los, como Köstenberger-Merkle-Plummer [cf. Andreas J. Köstenberger, Benjamin L. Merkle, e Robert L. Plummer, *Going Deeper with New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament*, ebook (Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2016), 106–11], uma vez que, ainda que estejam ligados (se Deus envia é porque Deus tem), acabam por enfatizar dimensões diferentes. Ademais, Alfred Wikenhauser menciona, ao de leve, que esta expressão significa «o Cordeiro escolhido e predestinado por Deus» (Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97), que pode ser considerado um significado teologicamente mais profundo deste genitivo de origem, ao atribuir ao cordeiro um propósito. Ainda sobre o genitivo de origem, D. Wallace considera não se tratar de um genitivo adjetival, que seria sempre descritivo, mas sim adverbial, similar ao genitivo de separação. A diferença entre eles seria que, enquanto o genitivo de separação enfatiza o resultado da separação, o genitivo de origem sublinha a causa. Wallace também observa como, por vezes, o genitivo de posse e de origem são semelhantes. Para estes casos, sugere que o genitivo de posse tenha prioridade [cf. Daniel B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax: an intermediate Greek grammar* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2000), 45.55-56].

¹⁵⁵ Nome dado por Smyth e Funk (cf. Smyth, *Greek Grammar for Colleges*, 317; Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 91). No esquema dos genitivos adjetivais feito por Wallace, em forma de diagrama de Venn, os genitivos de qualidade e de posse têm uma área de cruzamento e de sobreposição (cf. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax*, 46). Segundo este autor, este genitivo também é referido como genitivo atributivo ou genitivo hebraico (cf. Wallace, 107). Nos escritos judaicos, um exemplo de algo ser referido a Deus por ser extraordinário, no sentido de notável, são os «cedros de Deus» (Sl 79, 11), como sugere May, ainda que não para o genitivo de qualidade (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 11). Léon-Dufour denomina de genitivo subjetivo este sentido de «Cordeiro divino» (cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:135). Também May havia elencado a hipótese de um genitivo subjetivo – com a tradução «Cordeiro enviado por Deus» –, juntamente com um genitivo objetivo – que significaria «Cordeiro consagrado a Deus» (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 11). Contudo, distanciamos-nos destas hipóteses referidas pelos autores, uma vez que o nome ao qual se refere o genitivo (cordeiro) não comunica ação e, por sua vez, não pode ser transformado num verbo (cf. Köstenberger, Merkle, e Plummer, *Going Deeper with New Testament Greek*, 113; Wallace, *The Basics of New Testament Syntax*, 57).

Certos autores, como Léon-Dufour e J. H. Bernard, apontam para o valor de origem na metáfora de Jo 1, 29: «Jesus é o Cordeiro que Deus dá para tirar o pecado do mundo»,¹⁵⁶ conferindo ao Cordeiro uma «função eminente, mas instrumental, nas mãos de Deus».¹⁵⁷ Esta leitura está em consonância com a alta e descendente cristologia de João. Por outro lado, Novakovic e Zimmermann destacam o valor de posse do genitivo.¹⁵⁸ Esta interpretação favorece a ligação entre os vv. 29 e 34, uma vez que os valores de genitivo se assemelham, conforme explicado em nota. Meyer, além da hipótese do genitivo de posse, incorpora a ideia de que o Cordeiro é «para Deus».¹⁵⁹

Por fim, Raymond Brown alerta para a dificuldade de separar a linguística da teologia, já que «o sentido do genitivo depende de como se entende o cordeiro».¹⁶⁰ Por exemplo, defender o genitivo de origem favorece, não apenas a interpretação do cordeiro pascal, como sugere Brown,¹⁶¹ mas ainda a alusão ao cordeiro de Gn 22, o único sobre o qual é referido como providenciado por Deus (cf. v. 8).

¹⁵⁶ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:135. Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:43.

¹⁵⁷ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:135.

¹⁵⁸ Cf. Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 29; Zimmermann, «Jesus - the Lamb of God», 82.

¹⁵⁹ Meyer, «Ancient art, rhetoric and the Lamb of God metaphor in John 1:29 and 1:36», 4.

¹⁶⁰ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:55.

¹⁶¹ Cf. Brown, 1:55.

O título cristológico “Cordeiro de Deus” pode ser lido num outro nível: trata-se de uma metáfora¹⁶² carregada de simbolismo tipológico.¹⁶³ Quase toda a linguagem bíblica que versa diretamente sobre Deus, em virtude da incapacidade conceptual e linguística humana, utiliza esta figura de estilo.¹⁶⁴ O mesmo ocorre na visão joanina de Deus, que só se manifesta e pode ser apreendida por símbolos, expressos linguisticamente por metáforas.¹⁶⁵ Estas são de tal modo centrais no Quarto Evangelho que «não há um único discurso relatado no texto em que o uso de metáforas não desempenhe um papel central».¹⁶⁶ Mais do que uma figura de estilo ao serviço de uma estética literária, passível de ser expressa de outra maneira, a metáfora é o meio através do qual João transmite o profundo significado dos acontecimentos narrados aos seus leitores.¹⁶⁷ A maioria dos símbolos e metáforas empregues por João são autoexplicativas,¹⁶⁸ mas nem todas, como é o caso da metáfora em estudo.

¹⁶² Algumas definições diferentes de metáfora poderão ajudar-nos a mergulhar neste conceito e nas suas implicações literárias. A definição mais elementar que encontramos é a de Zimmermann: esta «liga dois campos semânticos não relacionados» (Zimmermann, «Jesus - the Lamb of God», 81). Van den Heever aprofunda esta ideia apresentando a metáfora como um dispositivo «criado através de um erro de categoria deliberado na justaposição de um predicado a um sujeito» [G. A. van den Heever, «Theological Metaphors and the Metaphors of John's Gospel», *Neotestamentica* 26, n.º 1 (1992): 93, <https://www.jstor.org/stable/43048017>]. Harald Weinrich, no seu artigo «Semantic der Metapher» (1967) – a que não tivemos acesso –, desenvolve a ideia de metáfora como «uma palavra usada num contexto contraditório» [William Franke, «Metaphor and the Making of Sense: The Contemporary Metaphor Renaissance», *Philosophy & Rhetoric* 33, n.º 2 (2000): 145, <https://www.jstor.org/stable/40238064>] ou, simplesmente, «predicação contraditória» (Harald Weinrich, «Semantic der Metapher» em van den Heever, «Theological Metaphors and the Metaphors of John's Gospel», 93.), diante da qual uma leitura literal se torna absurda ou desprovida de sentido (cf. Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 320). Neste sentido, ocorre uma tensão semântica, que impele o leitor a procurar o seu significado num nível distinto, superior (cf. Zimmermann, «Jesus - the Lamb of God», 81). Com efeito, segundo Weinrich, «a relação entre sujeito e predicado na metáfora nunca é pacífica, antes implica sempre uma transação arriscada entre dois termos» [Harald Weinrich, «Semantic der Metapher» *apud* Franco Moretti, «The Soul and the Harpy. Reflections on the Aims and Methods of Literary Historiography», em *Signs Taken For Wonders: On the Sociology of Literary Forms*, trad. David Forgacs (New York: Verso, 1983), 1–41, <http://ressources-socius.info/index.php/reeditions/18-reeditions-d-articles/203-the-soul-and-the-harpy-reflections-on-the-aims-and-methods-of-literary-historiography#fn10>]. Em virtude desta tensão, Vaz explica que uma metáfora envolve sempre «semelhança e diferença: a realidade é e não é o que a metáfora afirma dela. A metáfora faz uma afirmação explícita, com base no verbo é e uma implícita, que contradiz a semelhança entre os dois termos da metáfora» (Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 320). A última definição de que nos servimos é a de Norman Friedman, de que também Culpepper lança mão: «é um instrumento que fala de uma coisa (teor) em termos adequados a outra (veículo), servindo o veículo como fonte de características a transferir para o teor» [Norman Friedman, *Form and Meaning in fiction* (Athens: The University of Georgia Press, 1975), 289. Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 181].

¹⁶³ Procuraremos definir adiante a própria tipologia como hermenêutica teológica. Até lá, limitar-nos-emos a apresentar esta simbologia como simples metáfora.

¹⁶⁴ Cf. Frederic Raurell, *Lineamenti di antropologia bíblica*, 136-139, em Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 321–22. Outra figura de estilo presente no texto é a comparação que João Batista faz, ao ver o Espírito Santo descer sobre Jesus *como* uma pomba. Para maiores aprofundamentos, ver H. Greeven, «περιστερά», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, X (Brescia: Paideia, 1975).

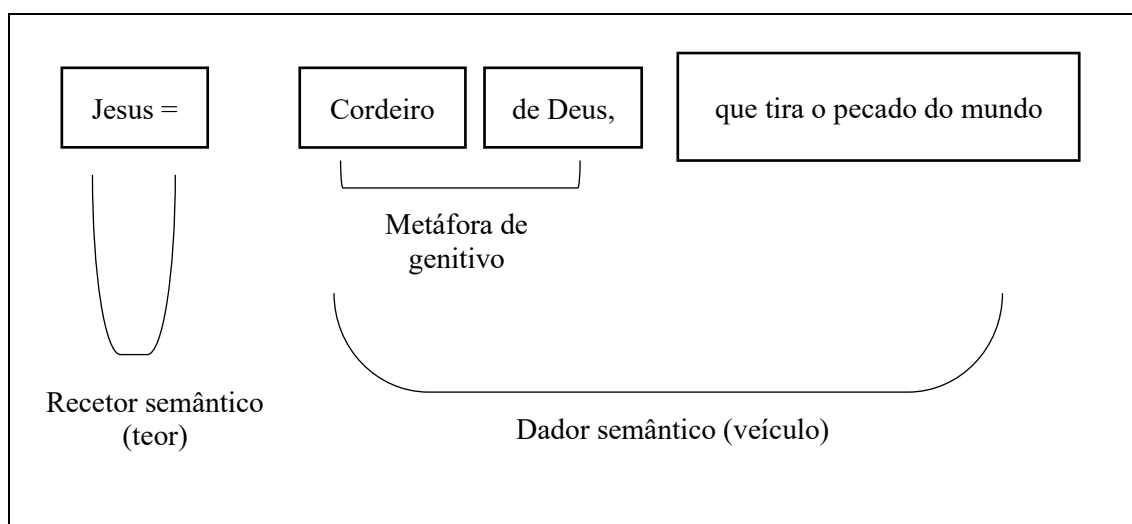
¹⁶⁵ Cf. Dorothy Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John: A Narrative and Symbolic Reading», *Pacifica: Australasian Theological Studies* 24, n.º 1 (fevereiro de 2011): 14–15.

¹⁶⁶ van den Heever, «Theological Metaphors and the Metaphors of John's Gospel», 92. Ademais, por vezes João desenvolve as metáforas ao longo de vários versículos, formando-se uma alegoria, como são os casos de Jo 10, 11-16; 15, 1-6 (cf. Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 322).

¹⁶⁷ Cf. van den Heever, «Theological Metaphors and the Metaphors of John's Gospel», 92.

¹⁶⁸ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 14.

Tendo já definida conceptualmente esta figura de estilo, podemos analisar melhor, ainda no seu sentido literário, a sua aplicação em Jo 1, 29, guardando as suas implicações teológicas para o segundo capítulo. Zimmermann, no seu recente estudo sobre esta metáfora como exemplo da cristologia joanina, faz uma observação que pode passar despercebida: em rigor, a metáfora cristológica em causa – Jesus como «o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo» –, tem dentro de si uma outra:¹⁶⁹ *Cordeiro de Deus*, a que o autor designa como «metáfora de genitivo».¹⁷⁰ Com efeito, analisar o sentido desta última, a menor das duas, sobretudo através da procura do sentido do genitivo, está ao serviço de entender a expressão completa, que afirma Jesus como o Cordeiro de Deus. É o sentido desta construção aparentemente contraditória que indagamos neste estudo e sobre a qual incidirá, sobretudo, o segundo capítulo. O quadro seguinte, apresentado por Zimmermann, ilustra esta dupla metáfora.¹⁷¹



Quadro 15: Dupla metáfora do Cordeiro de Jo 1, 29 segundo Zimmermann

É consensual entre os autores que, nesta obra, as metáforas deveriam ler-se à luz do seu contexto, não apenas literário e político-religioso-social, mas também tendo em atenção às outras metáforas que o Evangelho apresenta.¹⁷² Vasta é a simbologia que encontramos no autor sagrado para se referir à identidade de Jesus, como é o caso da presente, utilizando símbolos da vida quotidiana como dadores semânticos para transmitir o significado.¹⁷³ Entre as mais conhecidas, Jesus é apresentado como a videira (cf. 15, 1-8), o bom pastor (cf. 10, 1-21) ou o pão da vida (cf. 6, 22-59).

¹⁶⁹ Cf. Zimmermann, «Jesus - the Lamb of God», 81.

¹⁷⁰ Para se entender «Cordeiro de Deus» como uma metáfora de genitivo, devemos atender, como já referimos, que Zimmermann considera que se trata de um genitivo de posse (cf. Zimmermann, 82). Ora, falar de *posse* em relação a Deus será sempre transportar para Ele uma categoria humana.

¹⁷¹ Cf. Zimmermann, 82.

¹⁷² Cf. van den Heever, «Theological Metaphorics and the Metaphors of John's Gospel», 94; Meyer, «Ancient art, rhetoric and the Lamb of God metaphor in John 1:29 and 1:36», 3; Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 188.

¹⁷³ Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 181, 185.

As chamadas micro metáforas, como as de Jo 1, 29, devem ser lidas a partir das macro. Este é mais um ponto de divergência entre os autores: qual é a metáfora principal ou raiz do Quarto Evangelho e que dá corpo a todo o texto? Van den Heever, tendo em conta a finalidade da obra, entende que é a metáfora da Vida;¹⁷⁴ Meyer propõe a metáfora Pastor-Cordeiro, a partir do paralelismo com a metáfora do Filho (cf. Jo 1, 34);¹⁷⁵ por fim, Culpepper sustenta que os símbolos nucleares, subordinantes de vários outros símbolos e metáforas periféricos, são a luz, a água e o pão.¹⁷⁶

Com efeito, o sentido da referida metáfora menor – e do genitivo em causa – pode ser encontrado à luz de uma outra metáfora dita pelo próprio Jesus, em Jo 6, 33, que não é apenas gramaticalmente semelhante, mas também está de acordo com as hipóteses de Culpepper e de van den Heever: Jesus é o *pão de Deus* (ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ) que desce do céu (ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) e dá a vida ao mundo (ζωὴν διδούς τῷ κόσμῳ).¹⁷⁷ Trata-se de mais um caso em que o genitivo de posse e de origem se entrecruzam: o pão não apenas pertence a Deus, como é *produzido* por este.¹⁷⁸

1.3.3. Personagens, espaço e tempo

O texto de Jo 1, 29-34, sendo extremamente rico em muitos aspetos, é simultaneamente silencioso nalguns outros. Já Boismard notava que «as circunstâncias que acompanham o relato [...] são deixadas na sombra pelo evangelista. Tem-se a impressão de que não lhe interessam».¹⁷⁹ Diante deste silêncio, é, contudo, possível tentar retirar alguns dados tanto pelo contexto literário já analisado, como por algumas hipóteses que o texto parece aceitar. Tomaremos como chave de leitura o pressuposto teológico de que as personagens, a geografia, os cenários, a cronologia e outros aspetos do texto «têm funções simbólicas ou, pelo menos, representativas», ou seja, «não são compreendidos adequadamente enquanto não forem vistos como apontando para além de si próprios ou do seu significado superficial».¹⁸⁰ No entanto, mesmo que alguns elementos «assumam um certo grau de significado simbólico», «os nomes dos lugares em João

¹⁷⁴ Cf. van den Heever, «Theological Metaphorics and the Metaphors of John's Gospel», 95.

¹⁷⁵ Meyer, «Ancient art, rhetoric and the Lamb of God metaphor in John 1:29 and 1:36», 4, 7.

¹⁷⁶ Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 189.

¹⁷⁷ Note-se as similaridades entre as duas passagens.

¹⁷⁸ Cf. Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 204. Novakovic apresenta a expressão «genitivo de produtor». Todavia, uma vez que o genitivo de origem é referido também como «genitivo de fonte» (cf. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax*, 56; Köstenberger, Merkle, e Plummer, *Going Deeper with New Testament Greek*, 110), apresentamo-lo, para efeitos de coerência, como genitivo de origem. Parece-nos ainda que o genitivo de qualidade também poderia ser considerado nesta metáfora do pão de Deus, de acordo com a descrição do Maná, figura do Pão do Céu, presente no livro da Sabedoria: «deste ao teu povo um alimento dos anjos, enviaste-lhe do céu um pão, sem esforço deles, capaz de todos os sabores e adaptado a todos os gostos. Este alimento manifestava a tua doçura para com os teus filhos, já que se acomodava ao gosto de quem o comia e se transformava segundo o desejo de cada um» (16, 20-21).

¹⁷⁹ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 41.

¹⁸⁰ Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 198.

são geralmente factuais»,¹⁸¹ ou seja, o simbolismo no Evangelho de João decorre mais de uma interpretação teológica dos factos do que de uma completa invenção literária.

No que toca ao local, Jo 1, 28 informa-nos que o primeiro dia da semana inaugural se «passou em Betânia, na margem além do Jordão, onde João estava a batizar». Uma vez que estes dois primeiros dias formam um conjunto, como já tivemos oportunidade de expor, e como não existe qualquer referência a uma mudança de lugar, os autores assumem que este episódio ocorreu também em Betânia, uma localidade na Transjordânia.¹⁸²

A figura de João Batista, presente nos três primeiros dias da semana inaugural e personagem principal nos primeiros dois, surge algumas outras vezes ao longo desta obra (3, 23-30; 4, 1; 5, 33-36; 10, 40-42). Entre as personagens menores¹⁸³ deste Evangelho, é, sem dúvida, o que surge com mais frequência e o que «tem um papel mais cuidadosamente qualificado».¹⁸⁴ A sua missão, à luz da teofania que teve, é entendida como «dar testemunho da luz, para que todos, por meio dele, acreditassem» (1, 7). Entende-se, assim, como a «lâmpada ardente e luminosa» (5, 35) e não como a luz, como o amigo do esposo – «responsável por preparar tudo para o casamento»¹⁸⁵ – e não como o esposo (cf. 3, 29). Por isso mesmo, depois de apontar para Jesus e Dele dar testemunho, «dirige os seus seguidores para Jesus»¹⁸⁶ (cf. 1, 37.40). Ainda que o próprio João negue ser o profeta (cf. 1, 21), ao citar diretamente Isaías (cf. 40, 3) em 1, 23, podemos entender que este relia a sua vida e missão à luz dos profetas do AT.

¹⁸¹ Amy-Jill Levine e Marc Zvi Brettler, eds., *The Jewish Annotated New Testament* (Oxford; New York, 2011), 159.

¹⁸² Não existe qualquer vestígio de uma localização com este nome, na Transjordânia. Diante desta dificuldade, foram colocadas várias hipóteses, as quais tentaremos sintetizar, a partir de Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:44–45: a) Bethabara, ao invés de Betânia. Esta hipótese frequentemente defendida (cf. Bíblia de Jerusalém, Boismard, entre outros) foi introduzida por Orígenes. Já no início do século III este Padre da Igreja não tinha conseguido encontrar esta cidade. A hipótese de Bethabara (cidade presente no Talmud judaico), que depois de Orígenes se espalhou por vários manuscritos, é sustentada por um grande simbolismo. A palavra significa “o lugar da travessia” e alguns identificam-no como o local em que Josué atravessou o Jordão para entrar na terra prometida. Este nome simbólico acentuaria a tipologia de Jesus como novo Josué; b) a identificação desta Betânia com a Betânia perto de Jerusalém, presente no Evangelho de João (11, 18), considerando que se trataria de algum tipo de erro; c) uma interpretação unicamente simbólica, rejeitando a realidade geográfica do local. Existe quem, vendo que Betânia deriva de *bet-aniyyah* (lit. casa do testemunho), coloque a hipótese de este ser um nome dado pelo evangelista ao local do testemunho de João Batista. Todavia, pelo que dissemos no corpo do texto, não faltam autores que aceitem a hipótese mais simples: colocar esta cena onde o texto a refere, em Betânia, além do Jordão. Trata-se de uma hipótese prudente, já que «alguns nomes de lugares joaninos, outrora considerados puramente simbólicos (por exemplo, a piscina de Betzatá em 5, 2), demonstraram ser factuais» (Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:45). Estranhámos que, em 2003, Carreira das Neves tenha afirmado que a arqueologia encontrou recentemente a Betânia de Jo 1, 28, sem apresentar dados adicionais, especialmente considerando que a obra de Levine-Brettler de 2011 desconheça tal descobrimento (cf. Carreira das Neves, *Escritos de São João*, 45; Levine e Brettler, *The Jewish Annotated New Testament*, 159).

¹⁸³ Por outro lado, Karakolis considera-o uma personagem importante e recorrente (cf. Karakolis, «Recurring Characters in John 1:19-2:11», 17).

¹⁸⁴ Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 133.

¹⁸⁵ CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 279, nota d.

¹⁸⁶ Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 133.

Ademais, como nota Bernard, João também entende que, tal como os profetas hebreus, recebeu a palavra do Senhor.¹⁸⁷

O Quarto Evangelho é silencioso no que toca a vários traços da vida de João mencionados ou desenvolvidos por algum dos Sinóticos: a menção explicitada pelo próprio Jesus de que o seu precursor era mais do que um profeta e o maior entre os nascidos de mulher (cf. Mt 11, 11; Lc 7, 28);¹⁸⁸ o seu vestuário de peles de camelo e dieta à base de gafanhotos e mel silvestre (cf. Mc 1, 6) evoca o grande profeta, apresentando o Batista como novo Elias;¹⁸⁹ o seu nascimento e família, em paralelo com o de Jesus, relacionando-os como primos através do laço familiar entre Maria e Isabel, mães de Jesus e de João, respetivamente (cf. Lc 1); por fim, os Sinóticos referem também a prisão e morte de João (Mt 14, 1-12; Mc 6, 14-29; Lc 3, 19-20; 9, 9).¹⁹⁰ Enquanto no Evangelho Joanino o Batista é apresentado em traços positivos, nos Sinóticos, além de anunciador da Boa-Nova (cf. Mt 3, 2; Mc 1, 15), é também tido como profeta de desgraças (cf. Mt 3, 10; Lc 3, 17). É neste sentido que os Sinóticos apresentam o batismo de João como um «batismo de penitência para a remissão dos pecados» (Lc 3, 3; cf.

¹⁸⁷ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:51.

¹⁸⁸ A ausência desta menção no Quarto Evangelho, pode ser justificada como contrária ao exagero dado pelos sectários batistas. Também a negação de ser Elias, o silêncio do batismo de Jesus, a ausência de o mencionar como Batista, o reconhecimento de que Jesus está numa posição superior a si mesmo, de que é o amigo do noivo e não o noivo, de que é a lâmpada e não a luz, a necessidade de ter de decrescer para Jesus crescer podem ser inseridos nesta finalidade evangélica secundária. Assim, não devemos entender estes dados e silêncios como uma desvalorização do papel desta figura pelo evangelista – até porque é tido como uma das testemunhas de Jesus, a par das Suas obras, das Escrituras e do Pai (cf. Jo 5, 31-47) –, mas como um salientar a inferioridade deste comparativamente a Jesus [cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:LXIX; C. K. Barrett, «The Lamb of God», *New Testament Studies* 1, n.º 3 (1955): 213]. O evangelista, que «limita o papel do Batista em ser testemunha de Jesus, até ao preço de não o poder mencionar como o Batista», preferiria, eventualmente, chamar-lhe «João, a Testemunha» (Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 60).

¹⁸⁹ Cf. Marc-François Lacan, «Jean-Baptiste», em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. Xavier Léon-Dufour et al. (Paris: Éditions du Cerf, 1966), 479. A relação entre João Batista e Elias é, desde logo, apontada por Jesus, em Mt 17, 10-13 e Mc 9, 11-13. Nesta linha estão as interpretações de Ireneu (cf. *Contra as Heresias*, livro III, vol. II, 11, 4, *SCh* 211, 149-153) e de João Crisóstomo (cf. *Homilias sobre o Evangelho de Mateus*, 37, 3, *PG* 57, 422). Porém, Simoens defende que, ao relatar pela primeira vez a aparição pessoal de Jesus na narrativa, o evangelista apresenta-O como «Aquele que vem» (ἐρχόμενον). Segundo Simoens, trata-se de uma alusão a Elias, nos termos de Mt 3, 1 (cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:95). Também Brown se posiciona nesta linha (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:44), mas de uma forma aparentemente contraditória, já que defende, mais adiante no seu comentário, o paralelismo claro entre o Batista e Elias, na sua relação com o Messias. Todavia, não nos parece pouco significativa a ausência do artigo definido a preceder este participio, uma vez que esta precedência qualificaria um nome, transformando um participio adverbial num participio substantivado. Além desta nossa observação, na longa monografia de Toribio Cuadrado sobre o uso do verbo ἔρχεσθαι (infinitivo presente médio de ἔρχομαι) na literatura joanina, encontramos apenas uma referência a este versículo do profeta Malaquias numa nota de rodapé sobre uma passagem do livro do Apocalipse [cf. José Fernando Toribio Cuadrado, «El Viniente». *Estudio exegético y teológico del verbo ἔρχεσθαι en la literatura joánica*, Monografías de la Revista «Mayéutica» 1 (Marcilla: Centro Filosófico-Teológico, 1993), 137]. Em suma, optamos por evidenciar apenas João – e não Jesus – como novo Elias, entrevedo nas afirmações de Mt 17, 10-13 e Mc 9, 11-13 um cumprimento tipológico de Mt 3, 23 [cf. G. K. Beale e D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008), 425].

¹⁹⁰ Aliás, em Lucas, o batismo de Jesus dá-se quando João estava na prisão, não podendo ter sido administrado pelo Batista (cf. Lc 3, 19-22)

Mc 1, 4; Mt 3, 6.14), uma vez que «o batismo constituía parte essencial da sua interpelação à conversão e era considerado a garantia para escapar ao fogo devorador do juízo divino».¹⁹¹

O João Batista apresentado pelo Evangelho de João é ainda tido como modelo do discípulo, tal como Maria ou o discípulo amado, que deixa espaço para o Mestre – «Ele é que deve crescer, e eu diminuir» (3, 30) – e que não tem deficiências na sua fé,¹⁹² ao contrário do que é dito nos Sinóticos (cf. Mt 11, 2-3; Lc 7, 18-19). Uma outra especificidade joanina sobre esta personagem consiste no precursor ser o «único a ter recebido uma revelação divina sobre a identidade e origem de Jesus».¹⁹³ Note-se como, segundo a narrativa do Quarto Evangelho, distinta dos Sinóticos, o encontro dos primeiros discípulos de Jesus com o seu novo Mestre é intermediado pelo Batista, precisamente ao apontar Jesus como o «Cordeiro de Deus» (1, 36). Podemos, com efeito, considerar que o precursor constitui o primeiro fio na grande rede de testemunhas que chegará até aos dias de hoje.¹⁹⁴ Este seguimento primordial do Messias será confirmado no livro do Apocalipse: «seguem o Cordeiro para onde quer que vá» (Ap 14, 4).¹⁹⁵

Além de João Batista, nesta passagem encontramos também uma teofania trinitária: o precursor vê Jesus a vir ao seu encontro, recorda uma voz que o leitor sabe ser do Pai e menciona também a lembrança da descida do Espírito Santo sobre Jesus, na forma de pomba. A referência às três Pessoas da Santíssima Trindade pode, nesta cena narrativa, evidenciar duas coisas: em primeiro lugar, «a presença do Pai e do Espírito Santo na missão de Jesus»;¹⁹⁶ e, em segundo, que «na fé da comunidade cristã primitiva, o batismo foi entendido desde o princípio como um evento de natureza trinitária»,¹⁹⁷ com cada Pessoa a agir segundo o Seu modo.

Para analisarmos o sentido do monólogo do precursor, não pode ser desprezado o seu auditório: para quem falava João? A quem anunciou João que Jesus era o Cordeiro de Deus? As autoridades judaicas com que João falava no episódio anterior parecem desaparecer de cena no fim do mesmo diálogo, no v. 27, por não serem mais mencionadas. A cadência cronológica dos dias parece acentuar a mudança de personagens. Neste sentido, o facto de os discípulos do

¹⁹¹ Joaquim Monteiro, «João Baptista - Testemunha da Luz, Voz da Palavra, Precursor do Messias», Capuchinhos, 29 de agosto de 2023, <https://www.capuchinhos.org/biblia-e-liturgia/figuras-biblicas/joao-batista>.

¹⁹² Cf. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 133.

¹⁹³ Karakolis, «Recurring Characters in John 1:19-2:11», 23. Por esta razão, o académico grego considera que não se deve ter esta personagem como modelo de fé *per se*, ainda que «a sua dedicação a Jesus pode servir de exemplo para os leitores do Evangelho, que são convidados a basear a sua fé e o seu conhecimento não na revelação divina, mas no testemunho das testemunhas oculares (cf. 20, 28-31)» (Karakolis, «Recurring Characters in John 1:19-2:11», 23).

¹⁹⁴ Com efeito, «o leitor que vive conscientemente o Seu discipulado, também se inserirá nesta linhagem de testemunhas» (Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 62).

¹⁹⁵ Tradução da CEP.

¹⁹⁶ CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 119. Cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:99.

¹⁹⁷ Carlo Rocchetta, *Los Sacramentos de la Fe*, trad. Fernando Torres Antoñanzas, vol. 2, Agape 28 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 40.

Batista surgirem no dia seguinte ao nosso texto não diz nada sobre o auditório da pregação de João.

Posto isto, alguns teólogos consideram que a «multidão que vinha todos os dias receber o batismo nas águas do Jordão»¹⁹⁸ – representando Israel,¹⁹⁹ povo escolhido por Deus, a quem João tinha sido enviado para abrir o caminho do Messias – era o auditório das declarações deste trecho. Uma outra leitura possível é da primazia do interesse teológico em detrimento do acontecimento histórico: a não explicitação do auditório está ao serviço da apresentação de uma universalidade e perenidade do anúncio da salvação. Uma vez que, no prólogo, o Batista é referido como quem «dá testemunho para que *todos* creiam nele e Jesus é o Cordeiro que tira o pecado do *mundo*»,²⁰⁰ faz sentido ler este relato como dirigido aos homens de todos os tempos.²⁰¹

A cronologia deste trecho já foi referida anteriormente: trata-se do segundo dia da semana inaugural. Todavia, é possível perguntarmo-nos sobre a cronologia deste episódio em relação ao próprio batismo, não diretamente narrado neste Evangelho, mas com uma referência clara, ainda que implícita («Eu vi o Espírito descer do céu como uma pomba e permanecer sobre Ele», v. 32), muito próxima da descrição de Mc 1, 10 («... viu serem rasgados os céus e o Espírito descer sobre Ele como uma pomba»).

Será que João viu Jesus vir ao seu encontro para ser batizado e, depois do Batismo, ao ver uma pomba descer sobre Jesus e permanecer sobre Ele, percebeu que Ele era o Cordeiro e o Filho de Deus? Esta é a posição de Taciano, Orígenes e Teodoro de Mopsuéstia, apresentada e defendida por Boismard, e que procura concordar as indicações batismais dos Sinóticos – sobretudo a referência a Jesus que «veio da Galileia ao Jordão ter com João, para ser batizado por ele» (Mt 3, 13; cf. Mc 1, 9) – com as do Quarto Evangelho.²⁰² Outros autores modernos²⁰³ rejeitam a hipótese de que o Batismo acontecera no mesmo dia desta proclamação do Batista. A base desta rejeição está na dupla referência de que João não conhecia Jesus antes da revelação

¹⁹⁸ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 18. Cf. Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 58. Wikenhauser coloca os discípulos do Batista já na cena, sendo também recetores desta Boa Nova (cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 96–97).

¹⁹⁹ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:322. No Quarto Evangelho, Israel é uma designação positiva do povo eleito por Deus e «expressa o caráter sagrado do povo e os laços especiais que o unem com Deus» (Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 102). A sua utilização é, assim, colocada em contraste com o termo “judeus”.

²⁰⁰ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:132.

²⁰¹ Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 100; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:135.

²⁰² Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 42–43. Um dos argumentos de Boismard é que, sendo os verbos “ver” e “testemunhar” do versículo 34 utilizados juntos e no mesmo tempo verbal, então devem ter o mesmo sentido. Apesar de indicar a completude de uma ação, o tempo verbal perfeito pode assumir um sentido presente, uma vez que tem implicações no tempo contemporâneo à narrativa da ação. Considerando que o ato de testemunhar tem um sentido presente, o autor entende não haver razão para não ler o verbo “ver” com o mesmo sentido.

²⁰³ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:43; Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:323; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:133; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:55.

de Deus e, acima de tudo, por a visão de João Batista ser relatada pelo próprio como um acontecimento do passado.

Na senda destes autores, é possível detetar a presença de diversas camadas, não redacionais, mas temporais no interior do próprio texto.²⁰⁴ No início da missão de João, está um mandato: «o que me enviou a batizar em água, Esse disse-me: “Aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer sobre ele, é o que batiza no Espírito Santo”» (v. 33). Foi depois desta teofania que João foi batizar em água, o que constitui um segundo momento. É neste que João volta a anunciar: «depois de mim vem um homem que está acima de mim, porque existia antes de mim» (vv. 15.30). Até então João não conhecia este Homem, como refere por duas vezes (vv. 30.33). O momento seguinte é marcado pela contemplação (de modo completo, designado pelo perfeito verbal) da descida e permanência do Espírito Santo (cf. v. 32), modo indireto de o evangelista narrar o batismo de Jesus.²⁰⁵

É com base nestas camadas temporais anteriores que podemos entender mais facilmente que, embora os dois monólogos de João (vv. 29b-31 e vv. 32b-34) sejam colocados no segundo dia da semana inaugural, as afirmações teológicas deste trecho que parecem pertencer a este dia estão presentes apenas no primeiro e último versículo deste excerto: «Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo» e «eu vi e dou testemunho de que este é o Filho de Deus». O precursor de Jesus di-lo sem hesitação porque sabe, por meio da teofania que teve, que Aquele que viu a vir ao seu encontro é o que batiza no Espírito, é o Messias esperado, que havia de apresentar a Israel.²⁰⁶ Através deste *flashback* histórico, o evangelista assenta o testemunho do Batista «numa revelação direta de Deus sendo, por isso, absolutamente fiável».²⁰⁷

1º momento	v. 33	João foi enviado a batizar
2º momento	vv. 19-28.30-31	João foi batizar e anunciou de que viria alguém
3º momento	v. 32	João viu cumprir-se o que lhe tinha sido anunciado
4º momento	vv. 29.34	Duas afirmações de João no tempo presente da narrativa sobre a identidade de Jesus

Quadro 16: Possíveis camadas temporais do texto

A partir desta decomposição temporal podemos concluir que as novidades ocorridas no dia narrado são representadas pelas declarações inicial e final. Se já pudemos ver, quer a nível

²⁰⁴ Simoens distingue apenas dois momentos diferentes (cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:98).

²⁰⁵ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:133.

²⁰⁶ Cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 102; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:66.

²⁰⁷ Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 29.

formal como a nível temático, como este trecho forma um quiasmo que une os vv. 29.34, também nesta análise temporal podemos reconhecer a sua profunda ligação.

1.3.4. Intertextualidades²⁰⁸

Zumstein explica que «uma obra literária não tem uma existência solitária; está sempre interligada. A sua leitura é sempre feita tendo como pano de fundo outros escritos e em diálogo com eles. (...) A interação entre vários *corpora* literários apresenta a forma clássica da intertextualidade».²⁰⁹ Qualquer um dos quatro Evangelhos, independentemente do peso que outras finalidades possam ter na sua redação, procura apresentar a pessoa e missão de Jesus, o Seu ministério público e o Seu Mistério Pascal, profundamente enraizados no AT, como cumprimento de todas as figuras e profecias.²¹⁰ O texto em análise está repleto de referências a outros textos bíblicos, quer vetero quer neotestamentários.²¹¹ Além de referências intertextuais, encontramos ainda algumas ligações intratextuais, isto é, no seio do próprio Quarto Evangelho, pelas quais começaremos a nossa exposição. Estas sustentam a afirmação de Zumstein de que «o Evangelho de João é uma narrativa autointerpretativa».²¹²

Além da repetição da fórmula abreviada «Eis o Cordeiro de Deus», em Jo 1, 36, M.-E. Boismard apresenta as semelhanças estereotipadas entre o texto em análise e a última parte do

²⁰⁸ Não trataremos, nesta fase, das intertextualidades presentes na frase «eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo», uma vez que serão o objeto de estudo do próximo capítulo.

²⁰⁹ Jean Zumstein, «Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John», em *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, ed. Tom Thatcher e Stephen D. Moore, trad. Mike Gray, Resources for Biblical Study 55 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), 128. Itálico nosso. As diversas ligações intertextuais diferem bastante entre si. Zumstein apresenta a distinção de três níveis diferentes de ligações inter (e intra) textuais: citações, referências e alusões. Uma citação é uma reprodução direta e explícita (*in extenso*) de um texto A num texto B. Uma referência é outro mecanismo de intertextualidade intencional, mas sem citação direta (*in absentia*). Uma alusão, por sua vez, «não é uma reprodução explícita nem literal do texto A no texto B». São menções mais subtis, nas quais uma simples «palavra ou frase é utilizada para chamar a atenção para um outro texto conhecido» (Zumstein, 133). Esta última categoria parece corresponder ao princípio exegético judaico da *gezerah shavah* [cf. Richard Bauckham, *Gospel of Glory: major themes in Johannine theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015), 154]. Parece-nos que, neste modelo de Zumstein, os três níveis podem ser enquadrados na intencionalidade do autor. Por outro lado, Beale e Carson apresentam, de forma menos esquematizada, uma categorização diferente, dividindo também as intertextualidades em três categorias: citações, alusões ou paralelos verbais e, ainda, outros ecos. Para Beale e Carson, servindo-se de Hays e de Hollander, enquanto «o conceito de alusão se vincula à noção de intenção autoral» [R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the letters of Paul*, em G. K. Beale e D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008), 421], o eco «não depende de uma intenção consciente» (J. Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, em Beale e Carson, 421). Assim, parece-nos que Beale e Carson encerram em alusões e paralelos verbais as duas últimas categorias de Zumstein. Uma vez que avaliar a provável (dado que, na prática, não podemos ir além do âmbito das probabilidades) intencionalidade do autor para cada caso específico é um processo que, pela sua extensão, não pode ser levado a cabo nesta dissertação, e considerando que nos serviremos de hermenêuticas – de autores da Patrística e não só – que não seguem com precisão esta distinção, utilizaremos indistintamente, nesta secção, os termos “alusão” e “eco”.

²¹⁰ Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 415–16.

²¹¹ Ainda que possa ser uma leitura de cariz mais simples, optamos, em virtude do escopo do trabalho, por analisar apenas nas referências intertextuais a literatura que fora mais tarde consagrada no cânone bíblico, sabendo que, para o evangelista, essa divisão não estava feita.

²¹² Zumstein, «Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John», 122.

quarto dia da semana inaugural (vv. 47-51), segundo a análise feita anteriormente.²¹³ Estas semelhanças, segundo Boismard, estão ao serviço não apenas de uma ajuda à transmissão oral do texto, mas sobretudo de uma correspondência teológica entre os textos.²¹⁴ O autor apresenta diversas razões para a sua tese: em primeiro lugar, existe um claro paralelismo literário entre os vv. 29 e 47 do capítulo de abertura do Evangelho Joanino, como mostra o quadro seguinte:

v. 29	v. 47
Τῇ ἐπαύριον (No dia seguinte)	
Βλέπει [(João) viu]	Εἶδεν ὁ Ἰησοῦς (Jesus viu)
τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν (Jesus vir ao seu encontro)	τὸν Ναθαναήλ ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν (Natanael vir ao Seu encontro)
καὶ λέγει·(e disse:)	καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ·(e disse acerca dele:)
ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Eis o Cordeiro de Deus,)	ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης (Eis um verdadeiro israelita)
ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου. (que tira o pecado do mundo.)	ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. (em quem não há fingimento.) ²¹⁵

Quadro 17: Comparação literária de Jo 1, 29 com Jo 1, 47

Em segundo lugar, estes dois relatos anunciam ou afirmam uma visão celeste, uma teofania na qual alguém desce do céu e vem sobre Jesus (v. 32: «Eu vi o Espírito descer do céu como uma pomba e permanecer sobre Ele»; v. 51: «vereis o Céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo por meio do Filho do Homem»); em ambos os relatos há a menção a Israel, algo que é raro nesta obra (vv. 31.49; cf. v. 47); por último, mas não menos relevante, tanto Natanael como o Batista confessam a sua fé em Jesus como «o Filho de Deus» (vv. 34.49).

Já tivemos oportunidade de colocar o prólogo narrativo na senda do prólogo hínico, como uma encenação ou desenvolvimento narrativo deste hino, que a comunidade joanina escrevera em forma de hino.²¹⁶ A passagem de Jo 1, 29-34 não apenas alude a Jo 1, 1-18, mas retira desta perícopie (e de Jo 1, 19-28) o seu próprio sentido. Sem ela, teríamos mais dificuldade em perceber quem é João, qual a sua missão e quem o enviou.²¹⁷ O autor sagrado pressupõe,

²¹³ E não no sexto dia, segundo a contagem de Boismard (cf. *Du Baptême à Cana*, 14–15). O académico estuda ainda as similaridades entre Jo 1, 37-42 e 1, 43-47, mas que, por serem além do nosso objeto de estudo, não apresentaremos (cf. Boismard, 15–17).

²¹⁴ Cf. Boismard, 15–18.

²¹⁵ Refere o exegeta francês que este paralelismo se torna «ainda mais evidente quando notarmos que o homem “sem fingimento” é um homem que não tem pecado de impiedade» (Boismard, 18).

²¹⁶ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:121.

²¹⁷ «Jamais um homem se identificou tanto com a sua missão como João» [Jean Daniélou, *João Batista: testemunha do Cordeiro*, trad. Irmãs da Companhia da Virgem (Petrópolis: Editora Vozes, 1965), 46].

neste sentido, o prólogo como leitura prévia do leitor do texto. A título de exemplo, a resposta à pergunta formulada pelo leitor de Jo 1, 33 (*quem o enviou?*) já aparece no prólogo teológico inicial que apresenta, desde logo, João como um enviado por Deus (v. 6), que veio para dar testemunho da luz (vv. 7.8), da Palavra encarnada (v. 15).

Já aludimos anteriormente à relação entre a contemplação que o Batista faz do Espírito descer sobre Jesus (v. 32) e a contemplação da comunidade cristã da glória do Senhor (v. 14), através do mesmo verbo θεάομαι.

O hagiógrafo coloca, já neste hino (v. 15), o precursor a fazer uma declaração que se repetirá, na boca do mesmo, por mais duas vezes, nos primeiros dois dias da semana inaugural (vv. 27.30). Porém, mais do que uma repetição, trata-se de uma espécie de confirmação da profecia anunciada: «Este é acerca de quem eu disse: “Depois de mim vem um homem que está acima de mim, porque existia antes de mim.”» (v. 30).

Beutler aponta uma problemática interessante sobre a relação entre o versículo 15 e 30: se, por um lado, parece que o versículo 30 está pressuposto em 15, por outro, «em 30 há a referência explícita a um testemunho anterior do Batista sobre Jesus». Conclui o biblista afirmando que «a solução é que a tradição batista já pertencia à tradição oral da comunidade joanina».²¹⁸ Schnackenburg considera que a única diferença entre os versículos reside na presença física de Jesus diante daquele que O anuncia e aponta.²¹⁹ Com Barreto, concluímos afirmando que esta secção constitui uma explicação, colocada na boca de João Batista, da realidade expressa em Jo 1, 14-17 pela comunidade cristã.²²⁰

Também já tivemos oportunidade de mencionar a relação entre a nossa passagem e a passagem imediatamente anterior (1, 19-28): enquanto, no primeiro dia, João negou ser a realização da expectativa messiânica e se identificou apenas como seu precursor, neste segundo dia da semana inaugural aponta e testemunha Jesus como o verdadeiro Messias.²²¹

Por fim, a última associação intratextual que encontramos em Jo 1, 29-34 prende-se com as diversas referências ao capítulo 3. A primeira é que, se em 1, 32 temos a menção de que o Espírito desceu do céu (καταβαῖνον ἐξ οὐρανοῦ), em 3, 13 – e múltiplas vezes no discurso do pão da vida (6, 33.41.42.50.51.58) –, o próprio Jesus fala de si como «Aquele que desceu do céu» (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς).²²² Duas outras ocasiões neste capítulo abordam dois dos temas principais desta passagem. Numa, Deus providencia o Cordeiro que morrerá na cruz: «Tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o seu Filho Unigénito» (3, 16). Noutra, refere-se ao

²¹⁸ Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 59.

²¹⁹ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:327.

²²⁰ Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 101–2.

²²¹ Cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 96.

²²² Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:49, 111–12.

batismo no Espírito Santo («nascer da água e do Espírito», 3, 5).²²³ Encontramos um paralelismo semelhante a este em Jo 20, 22-23, através dos temas do pecado e do Espírito Santo, podendo formar uma inclusão da macronarrativa evangélica.²²⁴

Começamos as intertextualidades propriamente ditas com o relato do Batismo de Jesus, que João opta por omitir em si.²²⁵ Na senda das divergências apresentadas por João e pelos Sinóticos sobre a figura de João Batista, também nesta cena existem algumas discordâncias. Mateus relata a dificuldade de o Batista entender o batismo de Jesus (cf. Mt 3, 14), ainda que esta indignidade seja transversal aos Evangelhos, que acabam por colocar o precursor a afirmar que não é digno de desatar a correia das sandálias daquele que vem (cf. Mt 3, 11; Mc 1, 7; Lc 3, 16; Jo 1, 27). Esta referência pode ser a maneira de os evangelistas contornarem a problemática entre a incompatibilidade do batismo de João – relacionado com o perdão dos pecados – com o batismo do próprio Jesus, que não tem pecado. A voz vinda do céu, que não está presente em João (estando provavelmente pressuposta na declaração do v. 34),²²⁶ balança com o facto de o Quarto Evangelho ser o único a afirmar que o Espírito desceu *do céu*.²²⁷ Por último, o batismo de Jesus em Mt 3, 11 e Lc 3, 16 é referido como um batismo «no Espírito Santo e no fogo», dado que é omitido em João (e Mc). Sendo o fogo símbolo do julgamento, Bernard enraíza esta omissão no âmago da soteriologia joanina: Jesus não veio «para condenar o mundo, mas sim para o salvar» (Jo 12, 47).²²⁸

Existem ainda, naturalmente, várias concordâncias no que toca ao relato batismal, ainda que a conciliação destes relatos também tenha colocado, ao longo da história, algumas questões.²²⁹ As concordâncias entre João e os Sinóticos são as seguintes: o batismo

²²³ Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 103. Note-se que, «no pensamento judaico, a água que vem do alto é a Torah, a Sabedoria ou o Espírito Santo» (Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 188).

²²⁴ Sandra M. Schneiders, «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel», *The Catholic Biblical Quarterly* 73, n.º 1 (janeiro de 2011): 5.

²²⁵ Já avançamos as hipóteses de esta omissão ter acontecido em virtude da querela contra os sectários do Batista e, ainda, de o evangelista dar este dado como assumido.

²²⁶ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:341; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:142.

²²⁷ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:65.

²²⁸ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:52.

²²⁹ É já antiga a questão sobre o sentido da dupla afirmação do Batista «eu não o conhecia» (vv. 31.33). Já nos vv. 10 e 26 deste primeiro capítulo surge esta ideia de alguém não conhecer Jesus, embora os sujeitos destes desconhecimentos sejam ou o mundo ou os fariseus (interlocutores de João em Jo 1, 19-28). João Crisóstomo interrogou-se sobre a conjugação da justificação do precursor anterior ao Batismo narrado em Mt 3, 14, que pressupõe um conhecimento prévio, com as afirmações de desconhecimento que encontramos em Jo (cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 17, 2, PG 59, 109-110). Agostinho, também interpelado por esta questão, concluiu: «quando João viu o Senhor aproximar-se do rio, conheceu-O, mas é evidente que, num certo sentido, O conhecia e, noutra, ainda não O conhecia. [...] Através da pomba, o Senhor manifestou-se a João, não como alguém que não O conhecia de todo, mas como alguém que sabia apenas algumas coisas do Senhor e outras que não sabia» [Agostinho de Hipona, *Comentário ao Evangelho de São João*, 5, 2, trad. Emilio Gandolfo, Opere di Sant'Agostino, XXIV/1 (Roma: Citta' Nuova Editrice, 1968), 95]. Wikenhauser e Bernard resolvem a questão afirmando que João não nega conhecer Jesus pessoalmente, mas apenas como Messias (cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 102; Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St.*

administrado por João é em água e o de Jesus é no Espírito Santo (cf. Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16; Jo 1, 31.33); os quatro evangelistas colocam Is 40, 3 (e Lc estende também a citação aos vv. 4-5) na boca de João Batista (cf. Mt 3, 3; Mc 1, 3; Lc 3, 4-5; Jo 1, 23); o Espírito que desce dos céus sobre Jesus como uma pomba (cf. Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jo 1, 32). Segundo o estudo de Boismard, o relato joanino está em perfeita concordância com o relato que Marcos faz do batismo: começam ambos com «a palavra do Batista que anuncia aquele que é mais forte do que ele» (cf. Mc 1, 7-8; Jo 1, 26-27); segue-se a «vinda de Jesus (para o batismo)» (cf. Mc 1, 9; Jo 1, 29a); e por fim, ocorre a «descida do Espírito sobre Jesus e palavras emprestadas de Is 42, 1» (cf. Mc 1, 10-11; cf. Jo 1, 29b-34).²³⁰

A descida do Espírito sobre Jesus foi, ao longo da história, alvo de diversas leituras. Ao descer na forma de pomba,²³¹ enquanto Jerónimo vê uma alusão ao «Espírito de Deus que se movia sobre a superfície das águas», de Gn 1, 2,²³² outros, como Cirilo de Alexandria, na senda de Tertuliano,²³³ tomam esta pomba como prefigurada na pomba de Noé (cf. Gn 8, 8-10).²³⁴ Ireneu, por outro lado, associa esta descida do Espírito com o repouso permanente do mesmo

John, 1:48). A explicação de Karakolis de que «na narrativa joanina, conhecer e acreditar estão fortemente ligados» e de que «o conhecimento é resultado de acreditar ou, noutras palavras, a fé pode eventualmente levar ao conhecimento (cf. 10, 38)» sustenta esta tese (Karakolis, «Recurring Characters in John 1:19-2:11», 21). João Crisóstomo tem uma conclusão semelhante, distinguindo a visão do corpo com a visão do Espírito (cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 17, PG 59, 107-114). Porém, Beutler e Brown fazem uma leitura diferente. Ambos consideram que, «quando João Batista declara que não conhecia Jesus, está a retomar o tema do Messias oculto do v. 26» (Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 60). É Brown quem nos explica e desenvolve esta hipótese: «de acordo com as expectativas messiânicas “normais”, o Messias seria conhecido porque apareceria em Belém (cf. Jo 7, 42; Mt 2, 5). Mas parece ter havido também uma tendência apocalíptica da expectativa messiânica, segundo a qual a presença do Messias na terra estaria escondida até que, de repente, ele se mostrasse ao seu povo» (Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:53), como consta em Jo 7, 27: «quando chegar o Messias, ninguém saberá onde vem». Esta tese está sustentada na posição que o judeu Trifão assume diante de Justino: «O Messias, mesmo que tenha nascido e exista de facto algures, é um desconhecido e nem ele se conhece a si mesmo nem tem poder algum, até que venha Elias a ungi-lo e manifestá-lo a todo o mundo» (Justino, *Diálogo com Trifão*, 8, 4, BAC 116, 316). Curiosamente, Brown não deixa de fazer o paralelismo entre Elias que aponta o Messias e João Batista a apontar para Jesus (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:53).

²³⁰ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 43.

²³¹ A pomba carrega consigo um simbolismo muito positivo e presente na *Tanak* (Gn 8; Sl 68, 13; Ct 2, 14; Is 60, 8). Ainda que este animal apenas tenha sido considerado um símbolo do Espírito de Deus no judaísmo tardio, desde cedo que, na região da Síria e da Palestina, a pomba era considerada uma ave sagrada (cf. Levine e Brettler, *The Jewish Annotated New Testament*, 159; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 102).

²³² Cf. Jerónimo, *Homilias*, vol. 1, 10, *The Fathers of The Church*, 74.

²³³ Cf. Tertuliano, *Tratado sobre o Batismo*, 8, 3, *SCh* 35, 77.

²³⁴ Explica o Padre da Igreja: «Porque assim como então a salvação lhes veio através da arca e da água, o início do novo nascimento, e a pomba voltou para ele ao pôr do sol com um ramo de oliveira, assim, o Espírito Santo desceu sobre o verdadeiro Noé, o autor do segundo nascimento, unificando as vontades de todas as raças, que foram representadas pelas diferentes ordens de animais na arca. A Sua vinda fez com que os lobos espirituais pastassem com os cordeiros, e a Sua Igreja tem o bezerro, o touro e o leão a pastar juntos: os príncipes terrestres liderados e instruídos pelos homens da Igreja, como vemos até hoje. Assim, a pomba espiritual desceu no momento do batismo, como alguns o interpretam, para mostrar que aquele que salva os crentes por meio do madeiro da cruz é o mesmo que, ao anoitecer, dará a salvação pela Sua morte» (Cirilo de Alexandria, *Catequeses*, XVII, X, PG 33, 982).

sobre o Messias, em Is 11, 2.²³⁵ Na teologia contemporânea, H. Greeven vê uma alusão claramente intencional à *shekinah*, através da expressão μένειν ἐπ’ αὐτόν.²³⁶ Schnackenburg apontou para a referência a Is 61, 1 («o Espírito do Senhor Deus está sobre mim») e para o Espírito purificador dos tempos messiânicos (Is 32; 44; Ez 36).²³⁷ R. Brown entrevê na descida do Espírito ecos de Is 42, 1 e de Is 61, 1.²³⁸ É neste sentido que Jean Daniélou indica que, a partir desta descida do Espírito Santo na forma de pomba, se instaurou um novo êxodo e uma nova criação.²³⁹

Estas múltiplas hermenêuticas de um mesmo aspeto permitem aceitar a hipótese de Barrett e Zumstein de que, tendo o evangelista um vasto conhecimento do AT, o usou, na maioria das vezes, de maneira mais complexa do que os cristãos primitivos, que se serviam mais de citação direta como textos prova.²⁴⁰ «Para ele, o AT formava em si mesmo uma unidade abrangente» que, por sua vez, constituía «o pano de fundo sobre o qual a nova revelação repousava»: ²⁴¹ «o hipotexto» (as Escrituras Hebraicas) «não é simplesmente apresentado como uma estratégia de legitimação; é produtivo de uma forma que molda todo o hipertexto»²⁴² (a *nova* passagem). Para concluir, Barrett considera que, desta maneira, o autor do Quarto Evangelho prefere «mostrar uma relação não tanto histórica, mas essencial entre o AT e Cristo».²⁴³

A metáfora sponsal impregna diversos textos do Evangelho Joanino, como as Bodas de Caná (cf. 2, 1-11), o diálogo de Jesus com a Samaritana (cf. 4, 5-42) e também o testemunho de João Batista, no cap. 3 (cf. vv. 29-31). Se juntarmos a estes o tema da *halishá* (cf. 1, 26-27),²⁴⁴ encontramos uma conotação nupcial a perpassar os quatro primeiros capítulos. A presença desta conotação em Jo 1, 29-34 passar-nos-ia despercebida se não fosse o comentário feito por dois Padres da Igreja, ambos da região da Síria. Santo Efrém valoriza o paralelo entre a apresentação que João Batista fez de Jesus, junto à fonte do rio Jordão, e a que o servo de

²³⁵ Cf. Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, livro III, vol. II, 17, 1, *SCh* 211, 329. J. H. Bernard, Wikenhauser e León-Dufour apoiam esta interpretação (Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:50; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 102; León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:142).

²³⁶ Cf. Greeven, «περιστερά», 31, n. 56. Segundo ele, μένω = *shakan*.

²³⁷ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:341-42.

²³⁸ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:60-61.

²³⁹ Cf. Daniélou, *João Batista: testemunha do Cordeiro*, 67. A observação da nova criação advém da referência já referida ao Espírito a pairar sobre as águas inaugurais em Gn 1,2.

²⁴⁰ Cf. C. K. Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», *The Journal of Theological Studies* 48, n.º 191/192 (outubro de 1947): 157, 168, <https://www.jstor.org/stable/23956177>.

²⁴¹ Barrett, 168. Barrett conclui o argumento dizendo que, para João, o AT «não é uma mera pedreira da qual fragmentos isolados de material útil poderiam ser extraídos».

²⁴² Zumstein, «Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John», 134.

²⁴³ Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 169.

²⁴⁴ Luca Pedroli, «Il trittico sponsale di Giovanni (GV 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)», em *La letteratura giovannea (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura Roma, 21-25 gennaio 2013.*, por Rinaldo Fabris et al. (Roma: Gregorian and Biblical Press, 2014), 165; Simoens, *Selon Jean*, 2:98.

Abraão fez de Isaac a Rebeca, junto ao poço (cf. Gn 24, 62-67).²⁴⁵ João Crisóstomo, por sua vez, destaca o silêncio do esposo, que nada diz à esposa, mas aguarda que esta lhe seja entregue e que, tendo-a recebido, comporta-se de tal modo que já não se lembra daquele que a apresentou.²⁴⁶ Além deste aspeto, o Padre da Igreja nota como, na cerimónia nupcial, «não é a donzela quem se aproxima do esposo, senão este último que se apressa a sair ao seu encontro». Além de, em Jo 1, 29a, ter sido Jesus quem foi ao encontro, Crisóstomo destaca que «não foi a natureza humana que subiu ao céu, mas foi o Filho de Deus que saiu ao seu encontro, apesar de ela ser de pouco valor».²⁴⁷

Procurar as alusões intertestamentárias que ecoam no último versículo implica ter em conta as duas variantes já referidas, dada a sua densidade e probabilidade.

Em todo o AT apenas encontramos o título “filho de Deus” no livro da Sabedoria, tanto como referência ao justo, criticado por se considerar filho de Deus (cf. 2, 13-18), como versando o povo (cf. 18, 13). Ademais, a filiação divina é atribuída a diversas figuras distintas: aos anjos,²⁴⁸ novamente a Israel (cf. Ex 4, 22-24; Os 11, 1; Sir 4, 10) ou ao rei davídico (cf. 2 Sm 7, 14; Sl 2, 7; 89, 27), cuja menção era sobretudo «legitimação divina da dinastia davídica».²⁴⁹ Contudo, o título, explícita ou implicitamente, quer no AT, quer no NT, «não precisa de significar filiação divina no sentido próprio de ter a sua origem em Deus, tendo a própria natureza de Deus, mas pode denotar apenas uma relação especial com Deus».²⁵⁰

Utilizado no NT, este uso adquire um significado real e messiânico.²⁵¹ Esta conclusão pode ser tirada do próprio Evangelho Joanino, sobretudo a partir das confissões de fé de Natanael, em 1, 49 («Rabi, Tu és o Filho de Deus! Tu és o Rei de Israel!»), e de Marta, em 11, 27 («eu creio que Tu és o Cristo, o Filho de Deus que havia de vir ao mundo»), semelhantes às do Batista. Esta leitura concorda com os Sinóticos (cf. Mt 14, 33; 26, 63; 27, 40; Mc 3, 11; Lc 22, 70), já que o significado deste título era aplicado no sentido de Messias.²⁵² Com efeito, esta expressão, «colocada nos lábios dos cristãos, atribuía a Jesus não apenas uma especial, mas uma relação única com Deus».²⁵³

²⁴⁵ Cf. Efrém de Nisibi, *Comentário ao Diatessaron*, 3, 17, *SCh* 121, 91.

²⁴⁶ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 18, 1-2, *PG* 59, 115.

²⁴⁷ João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 18, 2, *PG* 59, 115.

²⁴⁸ Cf. Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1994), 80. Não remetendo para nenhuma passagem em concreto, imaginamos que esteja a referir-se a Gn 6.

²⁴⁹ E. Schweizer e G. Fohrer, «*υἱός κτλ*», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, XIV (Brescia: Paideia, 1984), 147.

²⁵⁰ Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, 80. Derivado deste devido esvaziamento do termo, E. Schweizer defende que «não se pode concluir que o título “filho de Deus” tenha uma raiz tipicamente veterotestamentária. [...] Pode acontecer, no máximo, que João abrace uma tradição mais claramente caracterizada num sentido judaico» (Schweizer e Fohrer, «*υἱός κτλ*», 242).

²⁵¹ Cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:102; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 103; Schweizer e Fohrer, «*υἱός κτλ*», 240.

²⁵² Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:52.

²⁵³ Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, 82.

J. H. Bernard observa que este título é colocado nos lábios de Jesus para Se autoidentificar, apenas no Quarto Evangelho (cf. 5, 25; 10, 36; 11, 4).²⁵⁴ Assim, para Bernard, Filho de Deus parece ter um significado intencional mais profundo do que *somente* cumprimento das profecias messiânicas.²⁵⁵ Léon-Dufour desenvolve esta ideia e conclui que o sentido de “Filho de Deus” está mais relacionado com o conceito de “Filho Unigénito”, tal como surge em Jo 1, 18.²⁵⁶ Já Cirilo de Alexandria, ao comentar o v. 34 do cap. 1, dizia que o evangelista, com esta expressão, quer dizer «o único por natureza, o herdeiro único da propriedade do Pai».²⁵⁷ Sem dúvida, este título expressa uma alta cristologia, semelhante à que encontramos em Jo 10, 30 («Eu e o Pai somos um»), definida dogmaticamente mais tarde como *consustancialidade*.

A Bíblia da CEP explica que «*Unigénito* exprime a singularidade de Jesus (*único, amado* no sentido do hebraico *yahîd*)».²⁵⁸ Fora este o termo hebraico que o hagiógrafo utilizara por três vezes para se referir a Isaac como filho *único* e *amado*²⁵⁹ de Abraão, no interior da narrativa do seu sacrifício (Gn 22, 2.12.16), a partir do qual o autor da Carta aos Hebreus o referiu como *μονογενής* (cf. 11, 17). Em suma, encontramos neste testemunho de João Batista sobre Jesus uma clara alusão a Isaac, o que certamente não será de menosprezar para a averiguação do significado de Jo 1, 29.

Resta-nos indagar as possíveis referências da expressão “Eleito de Deus”. O grande eleito de Deus é, em primeiro lugar, o povo de Israel (cf. Ex 19, 5-6; Dt 7, 6; 1 Cr 16, 13; Is 41, 8-9; Sl 105, 43; 135, 4). «No seio do povo eleito, Deus escolhe constantemente homens a quem confia uma missão, temporária ou permanente, e esta escolha, que os distingue e consagra, reproduz os traços da eleição de Israel».²⁶⁰ Com efeito, é neste sentido, do todo para as partes, que podemos compreender as figuras singulares que não apenas são eleitas (profetas, reis ou sacerdotes), mas que são inclusivamente referidas na Escritura como eleitas de Deus (Moisés, no Sl 106, 23; Jacob, no Sl 105, 6; David, no Sl 89, 4). Uma das referências ao eleito de Deus encontra-se num dos quatro Cânticos do servo de YHWH,²⁶¹ que surgem no livro de Isaías. O

²⁵⁴ De facto, E. Schweizer explica-nos que «para João, “filho de Deus” é a condensação da profissão de fé que o distingue do judaísmo» e reside precisamente nessa expressão a distinção *qualitativa* entre o precursor e Quem ele anuncia (cf. Schweizer e Fohrer, «*υἱός κτλ.*», 240).

²⁵⁵ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:52.

²⁵⁶ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:143.

²⁵⁷ Cirilo de Alexandria, *Sobre o Evangelho de João*, 2, 127, PG 73, 213-214.

²⁵⁸ CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 271, nota q. Itálico no original.

²⁵⁹ É muito curioso notar a pluralidade semântica que se perde na tradução, por exemplo, de Gn 22, 2 («Pega no teu filho, no teu único (*yahîd*) filho, a quem tanto amas»): a LXX traduz por *λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας*, acentuando a dimensão do amado, e a Vulgata opta pela tradução «*Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis*», enfatizando Isaac como filho único.

²⁶⁰ Jacques Guillet, «Élection», em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. Xavier Léon-Dufour et al. (Paris: Éditions du Cerf, 1966), 267.

²⁶¹ Teremos oportunidade de aprofundar esta figura misteriosa do servo, no próximo capítulo. Por agora, é suficiente notar que fora lida tanto como um sujeito comum – o povo de Israel – como individual, o Messias.

versículo de abertura do primeiro cântico é o seguinte: «Eis o meu servo, que Eu amparo, o meu eleito, que Eu preferi. Fiz repousar sobre ele o meu espírito, para que leve às nações a verdadeira justiça» (Is 42, 1). Este servo é, segundo a tradução dos LXX, o ἐκλεκτός de Deus. Até pela referência ao repouso do Espírito sobre este servo, esta variante encerra uma clara alusão a este versículo.²⁶² Posto isto, Wikenhauser conclui que Eleito de Deus «representa um título honorífico do Messias».²⁶³

A apresentação destes ecos em Jo 1, 29-34 é exemplificativa das múltiplas alusões que João faz ao AT, de modo particular ao Pentateuco, aos Salmos e à literatura profética, em especial Isaías.²⁶⁴

Em sentido inverso, encontramos uma referência à passagem em estudo num outro escrito joanino, que nos ajudará a compreender o significado que o autor destas obras deu a Jesus como Cordeiro de Deus. Podemos entender 1 Jo 3, 5 como uma reminiscência e comentário a Jo 1, 29.²⁶⁵

Chegados ao fim deste capítulo de análise da materialidade do texto de Jo 1, 29-34, foi possível recolhermos diversos dados que servirão de instrumento para o estudo teológico do texto. A utilização de instrumentos de trabalho não diretamente relacionados com a exegese bíblica permitiram uma mais cuidada atenção ao texto em si que, juntamente com os dados recolhidos no primeiro capítulo, constituem uma sólida base para qualquer análise teológica posterior.

Ao findar esta secção, destacamos somente a riqueza e profundidade do texto joanino. É admirável como, em tão poucos versículos, João tece bases embrionárias para uma teologia trinitária, uma cristologia, uma pneumatologia e uma eclesiologia centrada no testemunho e no batismo, que serão desenvolvidas ao longo do Evangelho. Não podendo tratá-las todas nesta dissertação, avançamos para o segundo capítulo, não apenas com a motivação de indagar a identidade e missão do Cordeiro, mas também com a certeza de que muitos outros estudos teológicos se poderiam fazer sem esgotar a riqueza do Quarto Evangelho, como um todo, e o trecho em análise, em particular.

²⁶² Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 103; Simoens, *Selon Jean*, 2:102.

²⁶³ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 103. O autor faz ainda uma consideração interessante, procurando concordar as cenas dos relatos batismais: esta alusão corresponde, nas narrativas sinóticas, ao termo “amado” e à afirmação vinda do céu «em ti pus todo o meu agrado» (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22).

²⁶⁴ Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 420; Zumstein, «Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John», 133.

²⁶⁵ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:323.

CAPÍTULO 2: A MISSÃO E A IDENTIDADE DO CORDEIRO

A análise exegética da passagem de Jo 1, 29-34, enquadrada propriamente e estudada analiticamente, serve de alicerce para o estudo que pretendemos realizar neste capítulo. O objetivo que conduzirá esta segunda parte do nosso estudo é indagar qual a identidade do Cordeiro. Uma vez que a expressão “Cordeiro de Deus” é um *hapax legómenon* (repetido somente uns versículos depois), não apenas joanino, mas também escriturístico, e a este título o evangelista adiciona um atributo amartiológico, consideramos determinante realizar, como estudo prévio, uma análise à missão soteriológica do Cordeiro, anunciada pelo Batista («que tira o pecado do mundo»). Dado que a nossa análise irá procurar encontrar as origens deste título cristológico em três figuras tipo do AT, começaremos este segundo capítulo com um breve estudo sobre a hermenêutica tipológica.

2.1. A tipologia como hermenêutica bíblica

Qualquer método hermenêutico bíblico rege-se por princípios próprios, que o Magistério da Igreja consagra posteriormente. O ponto de partida é que «a Palavra do próprio texto nunca se apresenta na simples literalidade do texto» (VD, 38). A interpretação do texto sagrado que transcende e supera a própria letra encontra-se, em primeiro lugar, na sua relação com a totalidade do *corpus* bíblico (cf. VD, 38): atender a esta unidade, na chamada *exegese canónica*, constitui o primeiro critério hermenêutico de qualquer texto sagrado (cf. DV, 12; VD, 34).

Ensinam os Padres Conciliares que a economia salvífica veterotestamentária estava ao serviço da preparação do advento messiânico, através de várias profecias e *figuras* ou *tipos* (cf. DV, 15). Observa justamente Armindo Vaz que «o AT foi assumido pela Igreja como profecia de Jesus e do NT, não como antigo, mas como Escritura realizada na pessoa de Jesus», uma vez que o Verbo encarnado é a «plenitude da revelação».²⁶⁶ Com efeito, o «próprio Novo Testamento diz-se em conformidade com o Antigo e proclama que, no mistério da vida, morte e ressurreição de Cristo, encontraram o seu perfeito cumprimento as Escrituras Sagradas do povo judeu» (VD, 40). Esta relação intertestamentária foi admiravelmente resumida por Santo Agostinho: «o Novo está oculto no Antigo, e o Antigo está patente no Novo».²⁶⁷ Ensina o Papa Bento XVI que este cumprimento das Escrituras comporta uma tríplice dimensão: tem sempre

²⁶⁶ Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 352.

²⁶⁷ Agostinho de Hipona, *Questões sobre o Heptateuco*, 2, 73, trad. L. Carozzi, *Opere di Sant'Agostino*, XI/1 (Roma: Citta' Nuova Editrice, 1997), 655. Cf. DV, 16.

a marca da continuidade (o uso de imagens veterotestamentárias, por exemplo), de descontinuidade e de cumprimento ou superação (cf. VD, 40).²⁶⁸

De facto, tanto Jesus como os evangelistas conferem um valor decisivo (cf. VD, 40) e instrumental aos escritos judaicos, nas suas narrações e afirmações: «os livros do Antigo Testamento, ao serem integralmente assumidos na pregação evangélica adquirem e manifestam a sua plena significação no Novo Testamento, que por sua vez iluminam e explicam» (DV, 16). Trata-se da principal razão para os cristãos terem guardado para si estes escritos como parte do cânone da Palavra de Deus escrita e revelada.²⁶⁹

O segundo critério hermenêutico da Sagrada Escritura é a fidelidade ao Magistério vivo eclesial, ao qual foi confiado o «encargo de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita ou contida na Tradição» (DV, 10).²⁷⁰ A interpretação da Palavra de Deus deve ser feita à luz do mesmo Espírito que a inspirou e que anima a própria Igreja (cf. VD, 29; PD, 30).

Junto a este está o terceiro e último princípio hermenêutico apresentado pelo Magistério, sobretudo para os casos em que não há um sentido declarado autenticamente pelos próprios hagiógrafos ou pela própria Igreja: o intérprete deve seguir a analogia da fé, isto é, qualquer interpretação deve estar consonante com a totalidade da doutrina da Igreja, já que é o mesmo Deus o inspirador de ambos (cf. PD, 30, DV, 12; VD, 34).²⁷¹

²⁶⁸ Explica o Sumo Pontífice que o Mistério de Cristo «alcançou uma perfeição nunca antes obtida» (VD, 40). É importante notar que o termo “superação” não desvaloriza a revelação veterotestamentária, como afirmaremos novamente adiante. Anos antes desta exortação apostólica, a PCB também havia estabelecido uma tripla ligação entre o AT e o NT, embora tenha utilizado o termo “progressão” em vez de “superação” (PCB, «O Povo Judeu e as Suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã», 24 de maio de 2001, 64-65, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html). Optamos por utilizar a expressão de acordo com o Magistério mais recente, reconhecendo o seu significado mais profundo.

²⁶⁹ Cf. Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 352.

²⁷⁰ Note-se o aviso do hagiógrafo: «tende presente que ninguém pode interpretar por si mesmo uma profecia da Escritura, porque jamais uma profecia foi proferida pela vontade de um homem; mas, sendo movidos pelo Espírito Santo é que certos homens falaram da parte de Deus» (2 Pe 1, 20-21).

²⁷¹ O Magistério tem recorrentemente reiterado advertências para os perigos de interpretações individuais, movidas pelo desejo de novidade (cf. PD, 33; PCB, «A Interpretação da Bíblia na Igreja», II B 1): «quando se trata de procurar este sentido interior, deve-se fazê-lo com moderação, para que, enquanto procuramos riquezas espirituais, não pareçamos desprezar a pobreza da história. [...] não devemos abandonar as pegadas de Cristo e dos apóstolos, que, embora considerem o Antigo Testamento como uma preparação e sombra da nova Aliança, e por isso interpretem muitas passagens tipicamente, não reduzem tudo a significados típicos» (SP, 55). A PCB aponta como um «grave excesso da escola alexandrina querer encontrar em toda a parte um sentido simbólico, mesmo em detrimento do sentido literal e histórico» (PCB, «Carta aos Arcebispos e Bispos italianos: um opúsculo anónimo difamador», 20 de agosto de 1941, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19410820_opuscolo-denigratorio_it.html). É neste sentido que Drane convida a limitar as conexões às já realizadas no NT [cf. John W. Drane, «Typology», *The Evangelical Quarterly* 50, n.º 4 (1978): 209]. Contudo, não devemos esquecer como o sentido espiritual adquiriu uma função muito importante de alimentar a alma e fomentar a vida interior [«do tesouro infinito da Escritura, hão-de tirar uma abundância de exemplos e de palavras com que dirigir eficaz e suavemente a vida e os hábitos dos fiéis para a santidade» (SP, 55)], colocando-se além tanto do comentário bíblico estéril, assente apenas numa conceção crítica da história, quanto de uma interpretação espiritual-mística, que não assenta no sentido literal (cf. DAS, 16).

Para saber o que Deus quis comunicar à humanidade com uma narrativa específica, Pio XII indica aos exegetas que «o seu maior cuidado deve ser distinguir claramente e precisar qual seja o sentido literal das palavras bíblicas» (DAS, 15). Assumindo o sentido literal do texto, isto é, o sentido que o hagiógrafo quis real e intencionalmente dar ao mesmo, um papel primordial, urge tomar em consideração o contexto e o gênero literário do texto (cf. DV, 12), a fim de não utilizar o texto como um pretexto.²⁷² Armindo Vaz explica que, uma vez que «habitualmente nos exprimimos mediante figuras literárias de estilo, o sentido literal de um texto bíblico pode comunicar-se por meio de tais figuras»,²⁷³ como a metáfora.²⁷⁴ Se geralmente o sentido literal de um texto é único, a verdade é que um texto pode ter mais do que um sentido, como acontece numerosas vezes no Quarto Evangelho.²⁷⁵

Tomando como base de investigação o sentido que o hagiógrafo inspirado quis dar ao texto, não deve ser ainda «negligenciado o que os Santos Padres entenderam em sentido alegórico ou semelhante»,²⁷⁶ sobretudo quando este sentido deriva do sentido literal e é apoiado por um grande número de autoridades» (PD, 33).²⁷⁷ Tendo em conta que «tudo o que foi dito e feito no Antigo Testamento, foi por Deus sapientissimamente ordenado e disposto de modo que as coisas passadas prefigurassem espiritualmente as futuras que deviam realizar-se no Novo Testamento da graça», o Papa Pio XII propõe aos exegetas a procura pelo sentido espiritual «por Deus pretendido e ordenado», sentido este que «só Deus pode conhecer e revelar» (DAS, 16).²⁷⁸

²⁷² Cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 124.

²⁷³ Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 318. O autor explica que, nestes casos em que «a significação das palavras se translada do seu objeto para outro, não seu» como a metáfora ou símbolo, estamos perante um sentido literal translato (Vaz, 320).

²⁷⁴ Se a tipologia, ao associar e transpor elementos de campos diferentes, pode ser vista como uma metáfora, esta não se limita a uma simples metáfora cultural, como afirmar que *os olhos são a janela da alma*. Busca antes conferir um sentido profundo ao novo, através de uma prefiguração antiga.

²⁷⁵ Cf. PCB, «A Interpretação da Bíblia na Igreja», II B 1. A PCB explica que, «mesmo quando uma expressão humana parece ter um único significado, a inspiração divina pode guiar a expressão de maneira a produzir uma ambivalência» (PCB, «A Interpretação da Bíblia na Igreja», II B 1). Um exemplo dado pelo texto é a declaração de Caifás, em Jo 11,50, frequentemente citada para ilustrar os duplos significados no Evangelho de João. Contudo, embora aceitemos que a metáfora em questão possa ter mais de um sentido literal, não acreditamos que isso se deva ao uso de palavras com duplo sentido.

²⁷⁶ A exegese alegórica começou na escola de Alexandria, tendo atingido o seu apogeu com Orígenes e conquistado «um lugar dominante na exegese cristã do Antigo Testamento» (Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 287). A escola de Antioquia, sendo, por outro lado, ultraliteral, ao procurar colocar tanto o sentido literal como o sentido espiritual nas próprias palavras dos hagiógrafos veterotestamentários, acabou por se aproximar da alegoria alexandrina (cf. Vaz, 287-291). Note-se ainda que o sentido espiritual não está presente apenas nas escrituras judaicas.

²⁷⁷ Explica a PCB que este comprovativo deve ser, «quer pelo uso de Nosso Senhor, dos Apóstolos ou dos escritores inspirados, quer pelo uso tradicional dos Santos Padres e da Igreja, especialmente na sagrada liturgia, porque “lex orandi, lex credendi”» (PCB, «Carta aos Arcebispos e Bispos italianos»).

²⁷⁸ A existência de um sentido espiritual ou *típico*, além do literal, mas decorrente deste, é tido como «proposição de fé» (PCB, «Carta aos Arcebispos e Bispos italianos»). Parece-nos que esta afirmação da PCB se enraíza na afirmação dogmática da dupla autoria do texto bíblico (cf. DV, 11). Assim sendo, distanciamos-nos da crítica que Armindo Vaz faz ao sentido pleno e tipológico da Sagrada Escritura. Parte da identificação, a partir da Constituição

No interior do sentido espiritual de um texto, sobretudo veterotestamentário, encontramos o sentido cristão, desvelado e revelado pelo próprio Cristo, além do que lhes fora dado pelos hagiógrafos.²⁷⁹ À luz do Mistério Pascal de Cristo, animados pelo Espírito Santo, «os autores do Novo Testamento releram o Antigo», descobrindo «nele o sentido espiritual».²⁸⁰ As profecias, ensina-nos São Jerónimo, «cumpriram-se espiritualmente de forma mais plena e verdadeira em Cristo e nos apóstolos».²⁸¹ Note-se, contudo, que se trata de uma «potencialidade de sentido efetivamente presente nos textos».²⁸²

As sucessivas releituras feitas ao longo do NT dos sentidos espirituais e cristãos das escrituras judaicas não foram todas realizadas da mesma maneira. Entre os diferentes métodos de realizar esta releitura, como as previsões, analogias ou alegorias, os hagiógrafos utilizaram também a tipologia.²⁸³ Não se trata do método mais utilizado, mas «de acordo com muitos académicos contemporâneos, pode ser o método teologicamente mais significativo».²⁸⁴ Note-se como o Catecismo aborda a unidade intertestamentária a partir precisamente da tipologia:

A Igreja, já nos tempos apostólicos (cf. 1 Cor 10, 6; Hb 10, 1; 1 Pe 3, 21), e depois constantemente na sua Tradição, pôs em evidência a unidade, do plano divino nos dois Testamentos, graças à *tipologia*. Esta descobre nas obras de Deus, na Antiga Aliança, prefigurações do que o mesmo Deus realizou na plenitude dos tempos, na pessoa do Seu Filho encarnado. (128; cf. VD, 41).

Continua o documento do Magistério, explicando como a tipologia está ao serviço de uma circularidade hermenêutica intertestamentária:²⁸⁵

Dogmática *Dei Verbum* 12, entre o que Deus quis comunicar à humanidade e o sentido literal do texto: «Deus, falando pelo Seu hagiógrafo, não significava outra coisa que este não significasse [...] Houve compreensão mais plena do sentido literal dum texto bíblico pelos hagiógrafos do NT e não sentido mais pleno desse texto» (Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 339-340).

²⁷⁹ Cf. Vaz, 353.

²⁸⁰ PCB, «A Interpretação da Bíblia na Igreja», II B 2.

²⁸¹ Jerónimo, *Comentário ao Profeta Jeremias*, VI, 32, 347, BAC 677, 571.

²⁸² PCB, «O Povo Judeu e as Suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã», 64.

²⁸³ Este termo resulta da junção de dois termos gregos, *τύπος* e *λογία*. Se podemos traduzir com alguma facilidade o último por “estudo” ou “ciência”, o significado do primeiro torna-se um pouco mais complexo. Literalmente, um tipo pode significar uma impressão visível, como uma marca ou um traço (sentido dado ao sinal dos pregos, em Jo 20, 25), ou uma cópia, imagem ou estátua (cf. At 7, 43). Metaforicamente, pode significar “forma” (cf. At 7, 43), “figura”, “padrão” (em Rm 6, 17, encontramos o seu uso como norma de vida), “modelo” ou “exemplo” (cf. Fl 3, 17; Hb 8, 5). O seu uso em contexto hermenêutico parte destes sentidos metafóricos para ver nestes modelos e figuras arquétipos dados por Deus para reinterpretação futura [cf. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 837–38; C. A. Evans, «Typology», em *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green e Scot McKnight (Leicester: InterVarsity Press, 1992), 862].

²⁸⁴ Drane, «Typology», 199.

²⁸⁵ Zumstein explica em que consiste este processo que chamámos de circularidade hermenêutica, a partir das intertextualidades bíblicas: «a teoria da intertextualidade sugere que o texto B [o texto novo ou hipertexto] não adquire simplesmente um novo horizonte hermenêutico através da referência ao texto A [texto antigo utilizado ou hipotexto], mas sim que o texto B também coloca o texto A sob uma nova luz» (Zumstein, «Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John», 134).

Os cristãos leem, pois, o Antigo Testamento à luz de Cristo morto e ressuscitado. Esta leitura tipológica manifesta o conteúdo inesgotável do Antigo Testamento. Mas não deve fazer-nos esquecer de que ele mantém o seu valor próprio de Revelação, reafirmado pelo próprio Jesus, nosso Senhor (cf. Mc 12, 29-31). Aliás, também o Novo Testamento requer ser lido à luz do Antigo. A catequese cristã primitiva recorreu constantemente a este método.²⁸⁶ (cf. 1 Cor 5, 6-8; 10, 1-11). (129; cf. VD, 41).

Mais do que comparações entre elementos intertestamentários, o sentido tipológico das Escrituras estabelece paralelismos²⁸⁷ entre Cristo²⁸⁸ – o *antitipo* –, não apenas com indivíduos ou figuras, como Moisés ou David, mas também com «acontecimentos (a libertação dos hebreus da escravidão do Egito, o regresso do povo do exílio...), instituições (a aliança, o templo, o sacerdócio), realidades, festas e ritos (o maná, a festa da Páscoa, o cordeiro pascal...), valores (a Lei), referidos no AT»,²⁸⁹ vistos como suas prefigurações ou tipos. Estes paralelismos podem ser realizados de modo explícito,²⁹⁰ como São Paulo estabelece entre Jesus e Adão (cf. Rm 5, 12-19),²⁹¹ ou implícito, servindo-se de outros elementos para aludir à figura à qual se refere.

A ênfase dada por este método hermenêutico de enraizamento na unidade da Escritura permite avançar para uma outra característica sua, para outra implicação teológica deste método: a «interpretação teológica da história»²⁹² a partir da unidade da economia salvífica e da coerência da ação de Deus,²⁹³ isto é, partindo do pressuposto de que «o que Deus fez no passado (como apresentado nas Escrituras), continua a fazer no presente (ou fará no futuro)».²⁹⁴

²⁸⁶ Melitão de Sardes foi um dos que se serviu muito deste método, na sua homilia *Sobre a Páscoa*. Contudo, escrita no século II, certamente ainda num processo de estabelecimento e definição inicial do próprio cristianismo, percebemos nessa homilia uma desvalorização clara dos acontecimentos antigos: «O que é narrado e o que aconteceu, caros irmãos, não tem qualquer significado, se não for lido como parábola e prefiguração. [...] Sem um modelo, uma obra não pode ser feita. [...] Mas, uma vez realizado aquilo para o qual tendia o esboço, este que era a imagem da obra futura, torna-se inútil e é destruído, uma vez consumada a realidade da imagem nele representada. O que antes era precioso torna-se então insignificante, quando surge a verdadeira obra-prima» (Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 35-37, *SCh* 123, 78).

²⁸⁷ Cf. Drane, «Typology», 207.

²⁸⁸ Evans acrescenta também a Igreja (cf. Evans, «Typology», 862). Optamos por simplificar, referindo-nos apenas a Cristo, em virtude do escopo da nossa investigação.

²⁸⁹ Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 341.

²⁹⁰ Cf. Evans, «Typology», 862.

²⁹¹ Este trecho não realiza somente o paralelismo de forma explícita, mas inclusive refere Adão como «figura (τύπος) daquele que havia de vir» (v. 14).

²⁹² Francis Foulkes, «The Acts of God. A Study of the Basis of Typology in the Old Testament» (The Tyndale House Old Testament Lecture, Cambridge, 1955), 34, https://biblicalstudies.org.uk/pdf/tp/acts_of_god_foulkes.pdf.

²⁹³ Cf. R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (Arbor, Michigan: Baker Book House, 1972), 39.

²⁹⁴ Evans, «Typology», 863.

Consequentemente, «a tipologia torna-se realmente uma declaração teológica, afirmando a imutabilidade do Deus bíblico»,²⁹⁵ como diz Drane.

Estabelecer uma relação entre pessoas ou acontecimentos salvíficos antigos com futuros permite, por um lado, dar credibilidade aos acontecimentos novos como parte da economia divina²⁹⁶ e, por outro, compreender os acontecimentos do Novo Testamento «pela referência ao padrão apresentado no Antigo Testamento»²⁹⁷. Por exemplo, conhecendo a salvação da antiga aliança, estaremos mais aptos para nos abeirarmos do mistério da nova Aliança. De facto, «a compreensão judaica da Bíblia pode ajudar a inteligência e o estudo das Escrituras por parte dos cristãos» (VD, 41).²⁹⁸

Neste sentido, só podemos compreender Jesus plenamente «através dos olhos e dos ouvidos dos judeus do primeiro século».²⁹⁹ O mesmo afirma o Papa Bento XVI: «será mal compreendida a mensagem de Jesus, se a separarmos do contexto da fé e da esperança do povo eleito: como João Baptista, seu imediato precursor, Jesus dirige-se em primeiro lugar a Israel (cf. Mt 15, 24)».³⁰⁰

Se Jesus é o cume, o centro e a plenitude da Revelação (cf. DV, 2; VD, 7), e se «todo o Antigo Testamento é um caminho para Jesus Cristo» (VD, 38) – evidenciando a já mencionada superação intertestamentária –, então podemos concluir, com Pitre, que as «prefigurações do Antigo Testamento (os chamados tipos) nunca são maiores que as suas realizações no Novo Testamento».³⁰¹

²⁹⁵ Drane, «Typology», 200. France resume, a partir deste princípio, a tipologia neotestamentária nos seguintes termos: «é essencialmente o reconhecimento dos princípios constantes da ação de Deus na história, revelando um ritmo recorrente na história passada que é retomado de forma mais completa e perfeita nos acontecimentos do Evangelho» (France, *Jesus and the Old Testament*, 39).

²⁹⁶ Cf. Evans, «Typology», 863.

²⁹⁷ France, *Jesus and the Old Testament*, 39. «A figura continha a verdade, velando-a; a verdade desvela a figura, descobrindo-lhe o sentido. E, uma vez revelada, a figura esclarece por sua vez a verdade: voltar à figura é um meio para aprofundar e ver melhor a própria realidade» (Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 354).

²⁹⁸ Numa afirmação mais categórica do que a do Santo Padre, France afirma que «é essencial para a tipologia que se faça uma exegese correta do texto do Antigo Testamento; só assim se pode estabelecer uma correspondência real de acontecimentos posteriores com os que lá estão registados. [...] A exegese rigorosa é um pré-requisito da tipologia» (France, *Jesus and the Old Testament*, 41). Nesta investigação, não pudemos, todavia, levar a cabo esta indicação de France para as três figuras veterotestamentárias, pela extensão que esta análise implicaria.

²⁹⁹ Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (HarperCollins e-books, 2006), 20, <https://archive.org/details/TheMisunderstoodJewTheChurchAndTheScandalOfTheJewishJesus/page/n2/mode/1up?view=theater>. Cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Nossa Senhora*, 21; Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 22.

³⁰⁰ Bento XVI, «A vontade de Jesus sobre a sua Igreja e a escolha dos Doze», (Audiência Geral, Vaticano, 15 de março de 2006), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060315.html.

³⁰¹ Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Nossa Senhora*, 44; Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 115. Jean Daniélou observa: «um tipo é um acontecimento que se assemelha a algo no futuro, mas que não se realiza de facto. [...] Deve ter uma semelhança com o que é tipificado e, ao mesmo tempo, mostrar claramente que não é mais do que um tipo e não a própria realidade» [Jean Daniélou, *From Shadows to Reality - Studies in The Biblical Typology of the Fathers*, trad. Wulstan Hibberd (London: Burns & Oates, 1960), 125]. Também Armindo Vaz e

A tipologia diferencia-se do cumprimento profético,³⁰² principalmente porque as previsões (como em Mt 1, 22: «tudo isto aconteceu para se cumprir o que o Senhor tinha dito pelo profeta») implicam necessariamente o seu cumprimento numa data futura. Sem esse cumprimento, a profecia perde o seu valor. Em contraste, o tipo, mesmo antes de uma interpretação tipológica, possui um valor próprio: «em si mesmo, é simplesmente uma pessoa, um evento, etc., registados como factos históricos, sem qualquer referência intrínseca ao futuro».³⁰³ «Somente quando é visto no contexto mais amplo das relações subseqüentes de Deus com os homens é que ele pode ser visto como tendo qualquer significado fora de si mesmo».³⁰⁴ O antitipo, mais do que um cumprimento de profecia, é uma «reconstituição de um princípio que já foi exemplificado anteriormente no tipo».³⁰⁵

Diante desta distinção, somos forçados a concluir que, pela falta de realização histórica do servo de YHWH, a associação entre esta personagem misteriosa e Jesus não é de índole tipológica, mas profética. Jesus não pode ser considerado o novo tipo (o antitipo), sem a existência anterior desse mesmo tipo. Contudo, uma vez que Jesus é sempre maior do que qualquer profecia, será sempre, tal como no método tipológico, superior à Sua prefiguração ou prenúncio. E uma vez que não está em causa o cumprimento da profecia de Isaías em Jesus – uma das diferenças entre as duas hermenêuticas –, consideramos que indagar o sentido do Cordeiro apresentado pelo Batista não exige grandes distinções sobre o tipo de hermenêutica aplicada, se tipológica ou profética.³⁰⁶

Tendo cada tipo um valor intrínseco, que não é reduzido por uma aplicação posterior num antitipo, France julga ser incorreto considerar a tipologia um método de exegese (que

Evans apresentam, ainda de modo mais discreto, a ideia de que o antitipo supera ou transcende o tipo (cf. Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 338; Evans, «Typology», 862). Por esta razão, evitamos usar τύπος como arquétipo, uma vez que este termo poderia dar a ideia de superioridade, do qual decorreriam cópias.

³⁰² Já encontramos esta distinção em São Justino: «há vezes em que o Espírito Santo faz cumprir ações que eram figuras (τύπος) do futuro; outras vezes, pronunciava palavras sobre o que havia de acontecer» (Justino, *Diálogo com Trifão*, 114, 1, BAC 116, 500).

³⁰³ France, *Jesus and the Old Testament*, 39–40. Em linguagem poética, Daniélou escreve: «o tipo é como um relâmpago que ilumina a escuridão do futuro, mas sem alterar em nada a ordem atual das coisas» (Daniélou, *From Shadows to Reality*, 126).

³⁰⁴ Drane, «Typology», 199. C. A. Evans considera que a diferença entre estes dois métodos de releitura do AT no NT é que, «ao contrário do cumprimento profético, a tipologia procura pontos de comparação mais amplos» (Evans, «Typology», 863). Dois exemplos de tipologia com uma imensidão de paralelos são os trabalhos feitos por Pitre e Allison, colocando Jesus como novo José e como novo Moisés, respetivamente [cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Nossa Senhora*, 160–61; Dale C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology*, Reprint edition (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2013)].

³⁰⁵ France, *Jesus and the Old Testament*, 40.

³⁰⁶ Melitão de Sardes fala explicitamente desta correspondência com o termo τύπος: «Como ovelha foi conduzida ao matadouro e, no entanto, não era uma ovelha; era como um cordeiro sem voz e, no entanto, não era um cordeiro. Na verdade, a figura passou para que a realidade se tornasse manifesta» (Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 4, SCh 123, 62). Portanto, parecendo-nos que esta distinção seria apenas teórica, continuaremos a englobar o servo de YHWH, em sentido impróprio, quando nos referirmos às *tipologias do Cordeiro*, servindo-nos deste argumento de autoridade. Ademais, não encontramos a referida distinção em qualquer autor estudado.

busca primariamente o sentido intencional, isto é, literal do texto bíblico),³⁰⁷ preferindo considerá-la apenas como um método de interpretação ou aplicação. Contudo, parece-nos que uma hermenêutica tipológica procura sempre encontrar num sentido literal posterior (antitipo) uma correspondência ou uma aplicação de um sentido espiritual anterior (tipo). Continua a existir uma busca pelo sentido literal, já não do texto veterotestamentário, mas sim neotestamentário. Ignorá-lo seria recusar qualquer intencionalidade de correspondência e interpretação tipológica de Jesus pelos autores do NT. Se os elementos já referidos não forem suficientes para este nosso ponto, a busca da identidade do Cordeiro de Deus que faremos adiante, neste capítulo, procurará demonstrá-lo.

Uma distinção em relação à alegoria pode ser feita a partir do já referido enraizamento histórico, no qual assenta a tipologia. A alegoria é uma figura de estilo que interpreta a Escritura vendo e imaginando significados escondidos no texto, sem se preocupar com o contexto histórico da narrativa bíblica.³⁰⁸ Se na análise tipológica também se identificam símbolos e significados além da materialidade do texto e do seu sentido literal,³⁰⁹ como na alegoria, a hermenêutica de figuras modelos «pressupõe uma correspondência entre a história e a teologia».³¹⁰ Aliás, a tipologia pode ser descrita como uma «interpretação teológica da história do AT».³¹¹ Sem o enraizamento histórico, a tipologia não passaria de uma alegoria.³¹² Aliás, a crítica que reduz a tipologia a nada mais do que poesia acaba por confundir estes dois modelos de releitura. Como ensina o Papa Bento XVI, a tipologia «não tem carácter arbitrário, mas é intrínseca aos acontecimentos narrados pelo texto sagrado» (VD, 41).

Parece-nos que qualquer tipologia – que pode ser sempre resumida na fórmula “X é o novo Y” (sendo X o antitipo e Y o tipo) – é, de alguma forma, uma metáfora, especialmente quando é explícita. Por exemplo, afirmar que Jesus é o Cordeiro de Deus é uma metáfora, como

³⁰⁷ Cf. France, *Jesus and the Old Testament*, 41–42.

³⁰⁸ Cf. Evans, «Typology», 862. Contudo, mesmo não tendo abdicado dos escritos judaicos como escritura inspirada e revelada, como propunha Marcião no século II, o uso que os cristãos foram dando ao AT, ao longo dos séculos e até ao século XIX, enfatizou a leitura cristã dos mesmos, em detrimento do seu valor intrínseco e histórico (cf. Drane, «Typology», 195-196).

³⁰⁹ Cf. Evans, «Typology», 862.

³¹⁰ Drane, «Typology», 206. R. T. France explica que a correspondência história e teológica entre o tipo e o antitipo não deve ser procurada ou exigida em cada detalhe das pessoas ou dos eventos, mas simplesmente que se veja o mesmo princípio teológico operante nos dois elementos que apresentam uma analogia reconhecível, no que toca à sua situação histórica (cf. France, *Jesus and the Old Testament*, 41).

³¹¹ France, *Jesus and the Old Testament*, 40.

³¹² É, neste sentido, que Drane considera que «o uso que os Padres da Igreja fizeram da Bíblia pode ser melhor designado de alegoria» (Drane, «Typology», 206). Esta categoria, sem um grande enraizamento histórico-teológico, encaixa bem na maioria das intertextualidades referidas no capítulo passado. Parece-nos possível enquadrar neste eventual desenraizamento histórico feito pelos Padres a crítica de Daniélou, ainda que possivelmente excessiva: «em todas as obras da Idade de Ouro dos Padres, encontramos lado a lado as interpretações mais divergentes, em que o bem e o mal se misturam indissociavelmente» (Daniélou, *From Shadows to Reality*, vii). Estes alertas serão importantes para verificar se o uso da tipologia «Cordeiro de Deus», nos Padres da Igreja (e não só), entra na categoria tipológica ou apenas na categoria alegórica.

já referimos. No entanto, considerar esta afirmação apenas sob o aspeto metafórico não abarca a totalidade do seu significado, já que facilmente reduziria o dador semântico às características naturais do cordeiro. Em suma, mais do que uma metáfora, trata-se de uma afirmação tipológica.

Como já tivemos oportunidade de referir, este método hermenêutico foi importante para entender e estabelecer a unidade intertestamentária da Escritura. Contudo, a sua importância significativa para o estabelecimento do cânone escriturístico³¹³ não se ficou pelas relações intertestamentárias, uma vez que também encontramos, no seio do AT, sucessivas releituras dos acontecimentos.³¹⁴ Utilizando os termos de Armindo Vaz, «o AT é a história de uma contínua superação de si próprio, por fases, até ao definitivo no NT».³¹⁵ O bispo Afraates, Padre da Igreja do séc. IV, escreve:

A lei e a aliança sofreram sucessivamente profundas alterações. O primeiro pacto estabelecido por Deus com Adão foi substituído pelo de Noé; mais tarde, o pacto estabelecido com Abraão foi reformado pelo de Moisés. Mas como a aliança mosaica não foi observada, ao chegar a plenitude dos tempos veio a nova aliança, com carácter definitivo e inalterável. [...] Ao longo das várias gerações, Deus estabeleceu leis que estiveram em vigor enquanto Lhe aprouve, e que mais tarde caíram em desuso.³¹⁶

Com efeito, entre os profetas vemos o anúncio de um novo Êxodo (cf. Jr 15, 14-21; 32, 7ss; Os 2, 17-20; Is 40, 3-5; 43, 16-24; 49, 8-13; 52, 11-12), de uma nova Aliança (cf. Jr 31, 31-34; Ez 37, 26) e de um novo David (cf. Jr 23, 5; Ez 37, 24-28). No livro dos Salmos, vemos desenvolvido um novo sacrifício (cf. 51, 19), é apresentada a rebelião no deserto como exemplo de dureza de coração (cf. 95, 7-11) e, ainda, a figura de Melquisedec é colocada como exemplo do papel sacerdotal do rei (cf. 110, 4).³¹⁷

2.2. A missão soteriológica do Cordeiro

Passamos agora a uma análise cuidada da missão soteriológica do Cordeiro, atendendo isoladamente a cada um dos vocábulos da oração atributiva «que tira o pecado do mundo» e procurando estabelecer algumas bases para uma posterior procura da identidade do Cordeiro. Se é verdade que, na correlação identidade e missão, poderíamos partir da primeira para a

³¹³ Cf. Evans, «Typology», 862.

³¹⁴ Cf. Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa*, 341.

³¹⁵ Vaz, 354.

³¹⁶ Afraates, *Demonstrações* 11, 11-12, *PS* 1, 497-500.

³¹⁷ Cf. Drane, «Typology», 198; Evans, «Typology», 862.

segunda, optámos pelo caminho inverso, por nos parecer que a averiguação da missão ajuda na demanda identitária.

2.2.1. ... que tira...

Em virtude da sua pluralidade semântica, o verbo ἄρῳ é de difícil tradução. Encontramo-lo na LXX por 200 vezes, traduzindo 28 raízes hebraicas diferentes. Ainda que possamos encontrar entre as dezenas de raízes hebraicas uma mais predominante – como é o caso de *nasa*, à qual serve de tradução cerca de 40 vezes –, e embora aceitemos que esta mesma frase foi proferida originalmente em aramaico por João Batista, não podemos deixar de preferir procurar o sentido do termo grego em causa (nas LXX e no NT).³¹⁸

O uso neotestamentário de ἄρῳ segue o sentido presente, tanto na LXX como na literatura clássica. Das cerca de 100 ocorrências deste termo, nas suas variadas formas, em todo o NT, encontramos-lo 85 vezes nos Evangelhos.³¹⁹ Segundo W. Bauer, o verbo em causa pode ter quatro significados diferentes, andando todos em torno do primeiro: expressar uma ação de levantar, pegar ou apanhar algo. O seu uso pode ser literal, ao levantar objetos – como pedras (cf. Jo 8, 57) –, ou figurado – levantar o olhar ou a voz (cf. Jo 11, 41; Lc 17, 13). O segundo e terceiro sentidos partem da elevação do objeto para depois ser levado com o sujeito – como a cruz (cf. Mt 16, 24), ou transportado para ser removido – como a pedra do sepulcro (cf. Jo 11, 39). Por último, o verbo pode significar o ato de retirar ou remover algo, sem qualquer referência à elevação (cf. Jo 19, 15).³²⁰

Os dois sentidos mais fortes para o verbo colocado na boca de João Batista são carregar e retirar. A maioria dos estudiosos interpreta o verbo empregue em Jo 1, 29b a partir do último significado. Por duas vezes, no AT, o verbo ἄρῳ é utilizado, na LXX, em relação ao pecado ou a uma falta. Em 1 Sm 15, 25, o rei Saul pede a Samuel que perdoe o seu pecado (ἄρῳ τὸ ἁμάρτημά). Mais adiante, no mesmo livro, Abigail pede a David que perdoe a falta da sua serva

³¹⁸ Parece-nos perigoso querer compreender o significado do termo principalmente através do sentido de uma das raízes que traduz, mesmo sendo a mais comum e teologicamente mais significativa, como faz E. May, por exemplo (May, *Ecce Agnus Dei!*, 12-13). Um dos problemas desta abordagem é que, por norma, nas vezes em que *nasa* está ligado à noção de pecado ou de iniquidade, a LXX prefere utilizar um outro verbo que não ἄρῳ (ainda que nem sempre, como apresentamos no corpo do texto). B. Pitre apresenta mais dois problemas para as especulações de qualquer tradução retrospectiva: «por um lado, a ausência de manuscritos que o confirmem; por outro, o nosso reduzido conhecimento do aramaico e do hebraico orais da época de Jesus, o que faz com que seja virtualmente impossível afirmar que Jesus», ou João Batista, «disse ou deixou de dizer isto ou aquilo na sua língua materna» (Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 106). Ademais, acrescentamos nós, o que nos chegou como canonicamente definido como inspirado não foi a (hipotética) afirmação de João Batista em aramaico, mas sim a sua redação por escrito em grego pelo evangelista. De facto, a incorporação no Quarto Evangelho de elementos do AT é algo complexa. Segundo Bauckham, se, por um lado, a *Tanak* é muitas vezes citadas através da sua versão grega, por outro, é o «texto hebraico que explica muitas vezes as alusões do Evangelho de forma mais adequada» (Bauckham, *Gospel of glory*, 154). Sabemos, assim, que esta opção, regida pelos argumentos apresentados, pode ter implicações teológicas de alcance significativo.

³¹⁹ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 14.

³²⁰ Cf. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 23–24.

(25, 28: ἄρων δὴ τὸ ἀνόμημα τῆς δούλης). Estes dois pedidos são realizados «no sentido de perdoar o pecado ou de remover a culpa»,³²¹ ou seja, «eliminar esquecendo».³²²

Curiosamente, o termo utilizado no Quarto Cântico do servo (cf. Is 52, 13 - 53, 12) para expressar a ideia de “carregar os pecados assumindo-os” não é αἶρω, mas φέρω (ou compostos).³²³ O verbo αἶρω é utilizado, mas no sentido de “suprimir” ou “eliminar” a vida (53, 8c: «αἶρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ζωῆ»). Além disso – e este é o argumento decisivo para Boismard –, a formulação de 1 Jo 3, 5 [... Ele manifestou-se para tirar os pecados (τὰς ἁμαρτίας ἄρη), e nele não há pecado], mesmo sendo bastante similar à frase evangélica, tendo em conta o contexto em que surge, tem certamente o sentido «de eliminar, de fazer desaparecer os pecados, e não de os carregar sobre si».³²⁴

A partir deste tríplice argumento, podemos concluir que ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν significa, pelo menos num sentido primeiro, “(re)tirar” ou “destruir” o pecado.³²⁵ Contudo, Richard Bauckham é favorável à ideia de que o evangelista queria intencionalmente dar ao termo ambos os sentidos (retirar e carregar), atribuindo a um a ação do Cordeiro e a outro a forma ou o modo com que o Cordeiro tira esse pecado:

João está certamente a explorar a amplitude de significado de ambos os verbos³²⁶ para sugerir que o Cordeiro de Deus removerá o pecado do mundo, levantando-o com Ele quando for levantado na cruz. A Sua elevação será a Sua exaltação ao céu; a elevação do pecado do mundo será a sua remoção do mundo.³²⁷

Por fim, a referência à remoção do pecado sugere o imaginário do Templo, já que era o perdão dos pecados, segundo Lee, a principal preocupação do culto judaico, podendo incluir, ou não, o sacrifício de um cordeiro.³²⁸

³²¹ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:56. Neste sentido, Léon-Dufour afirma que, na LXX, quando vinculado à noção de pecado, o verbo em causa equivale a ἀφιέναι, “perdoar” (cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:135).

³²² Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 100. Contudo, ainda que este seja o sentido dado pelo hagiógrafo, não devemos esquecer que a ação de perdoar os pecados – dado que são sempre uma ofensa feita a Deus (cf. Sl 51, 6) – apenas pode ser realizada por Deus (cf. Mc 2, 7). Assim, uma vez que, no Judaísmo do Segundo Templo, o perdão dos pecados estava relacionado com o reino messiânico (cf. Jr 31, 31-34; Ez 36, 25.29; Mc 2, 5-11), alguns autores relacionam Jo 1, 29b com o anúncio de libertação e de perdão (ou expiação) dos crimes que o profeta Isaías faz no final do Exílio, em Is 40, 2 [cf. *Biblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2001), 1255; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:134.].

³²³ «Tomou sobre si as nossas doenças (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει)» (53, 4a); «carregou com o crime deles (τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει)» (53, 11d); «tomando sobre si os pecados de muitos (αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν)» (53, 12e).

³²⁴ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 48.

³²⁵ Cf. Boismard, 48. Dodd, numa perspetiva mais apocalíptica, dá ao termo os sentidos de “abolir” ou “acabar” com o pecado (cf. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 317).

³²⁶ Bauckham atribui também ao termo hebraico *nasa* estes dois sentidos (cf. Bauckham, *Gospel of glory*, 157). Este dado permite-nos concluir que, se tivéssemos procurado o sentido de αἶρω por esta provável tradução retrospectiva, os resultados não teriam sido muito diferentes.

³²⁷ Bauckham, 157.

³²⁸ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 16.

2.2.2. ... o pecado...

No seu sentido primeiro, o termo ἁμαρτία significa “falha”, “erro” ou “pecado” concreto.³²⁹ Está relacionado com o verbo ἁμαρτάνω que, por sua vez, denota “falhar o alvo”.³³⁰ Na filosofia grega, encontramos este termo aplicado sobretudo ao erro de julgamento do ser humano que o afasta de uma lei moral, sem qualquer referência a Deus. A concepção bíblica conferiu a *pecado* um sentido diferente: é sempre colocado no drama da ação humana e numa perspectiva essencialmente religiosa, ou seja, sempre visto numa atitude do ser humano diante de Deus.³³¹ Não se trata, assim, de um conceito especulativo e muito bem definido³³², mas de uma «realidade viva»,³³³ de uma «ação, uma situação ou atitude existencial, que só se entende no quadro da teologia da aliança».³³⁴

Logo nos primeiros capítulos do AT, encontramos dois grandes arquétipos de pecado: a transgressão de Adão (cf. Gn 3) e a torre de Babel (Gn 11 1-9).³³⁵ Ensina o Papa João Paulo II que estes dois paradigmas têm em comum a «exclusão de Deus, pela oposição frontal a um mandamento seu [...], pela ilusória pretensão de ser “como Ele”» (RP, 14). No relato do jardim do Éden, aparece com toda a dramaticidade a «desobediência a Deus», que «constitui a essência mais íntima e mais obscura do pecado» (RP, 14). Este relato narra o que Grelot considera o «pecado típico, o pecado por excelência».³³⁶ Habita em todo o pecado esta raiz da desobediência, «em virtude de uma desmesurada pretensão de autonomia»³³⁷ do ser humano. A pretensão de querer ser como Deus, ensina Jacinto Farias, «traduz-se na tendência inscrita no ser do homem de querer ir sempre mais além, de pretender ultrapassar os próprios limites». É por isso que podemos afirmar que «cada Homem é Adão».³³⁸ Note-se ainda como a consequência da desobediência do homem e da mulher, nesta narrativa mítica, é a expulsão do jardim (cf. Gn 3, 23-24), ou seja, o afastamento da presença de Deus.³³⁹

O termo irá, naturalmente, evoluir ao longo dos escritos sagrados. Na literatura sapiencial, encontramos a ideia de “universalidade de pecado” (cf. Jb 5, 17-18) e do pecado

³²⁹ Cf. Henry George Liddell e Robert Scott, *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Abridged edition (Simon Wallenburg Press, 2007), 38.

³³⁰ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 15.

³³¹ Cf. Pierre Grelot, *De la mort à la vie éternelle: études de théologie biblique* (Paris: Éditions du Cerf, 1971), 17.

³³² Cf. Grégoire Rouiller, «Le péché dans le Nouveau Testament. Quelques réflexions», *Echos de Saint-Maurice*, n.º 83 (1987): 192; Jacinto Farias, *Sebenta de Soteriologia (Cap. 1: A Redenção do Pecado)* (Lisboa, 2020), 4. Documento não publicado.

³³³ Bento Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João* (Aparecida, SP: Editora Santuário, 1994), 275.

³³⁴ Farias, *A Redenção do Pecado*, 4.

³³⁵ Jacinto Farias acrescenta a estes o pecado do bezerro de ouro e dá-lhes o nome de *tipologias de pecado* (cf. Farias, 4). Contudo, dado que é próprio da tipologia, como método hermenêutico técnico, a existência de um antitipo que supera e transcende o tipo, e considerando que J. Farias pretende atribuir a estes pecados um caráter paradigmático, ao qual todos os outros que lhes sucedem se assemelham, preferimos denominá-los *arquétipos*.

³³⁶ Grelot, *De la mort à la vie éternelle: études de théologie biblique*, 21.

³³⁷ Farias, *A Redenção do Pecado*, 5.

³³⁸ Farias, 5.

³³⁹ Cf. Farias, 5.

como mancha no interior do homem (cf. Pr 20, 9; Sl 14, 53; Jb 15, 1ss), temas que irão surgir com maior veemência no NT. A ideia de culpa que permanece na pessoa depois de ter cometido um pecado, e que apenas desaparece com o perdão de Deus, também pode ser encontrada no NT.³⁴⁰

Este conceito, pela sua estreita relação com a soteriologia joanina, ocupa um lugar central no edifício teológico do *corpus* joanino.³⁴¹ De facto, entre os escritos neotestamentários, apenas a Carta aos Romanos tem mais referências do que o conjunto dos escritos joaninos.³⁴² Ao analisar o conceito ἁμαρτία na literatura joanina, vemos que João o define através de dois termos, em duas passagens da sua primeira carta (cf. 3, 4; 5, 17): ἀνομία (privação da lei) e ἀδικία (injustiça). O pecado é sempre uma ação contra a lei divina, sendo que esta, por sua vez, coincide com a justiça. Na literatura joanina, o pecado «opõe-se à verdade»,³⁴³ «nasce da oposição a Deus, da impiedade do homem, e realiza-se na ofensa dada ao próximo».³⁴⁴ Uma vez que «o pecado não é apenas a inclinação potencial do homem, mas sim a sua culpa concreta e atual»,³⁴⁵ o pecador, como servo do pecado (cf. Jo 8, 34) e proveniente³⁴⁶ do diabo (cf. 1 Jo 3, 8), produz ele mesmo a separação completa de Deus,³⁴⁷ como já havia acontecido no jardim do Éden. É possível, desde já, entender a expressão “pecado do mundo” como «o estado do mundo separado de Deus».³⁴⁸

Silva Santos observa que o hagiógrafo acentua não tanto uma visão abstrata do pecado – uma vez que «o pecado dos homens em geral aparece somente em três passagens (Jo 1, 29; 8, 34; 20, 23)»³⁴⁹ –, quanto as pessoas que pecam, como os judeus ou os fariseus que representam o mundo pecador.³⁵⁰

³⁴⁰ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 16.

³⁴¹ Cf. Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 276. Contudo, a missão amartiológica de Cristo não encerra a Sua missão soteriológica. Podemos retirar esta conclusão pelo uso do perfeito em Jo 1, 3 (γέγονεν), pois sugere (se ligado ao v. 4, como surge em NA e não na tradução seguida) que a vida e a luz trazidas pelo Verbo são elementos fundamentais do universo e não apenas respostas ao pecado. Parece-nos ser esta a perspectiva de Doglio – «o derramamento do sangue tem dois efeitos, pois há dois aspetos do mistério pascal: a expiação dos pecados e a criação da nova humanidade» [Claudio Doglio, «Agnello», em *Temí Teologici della Bibbia*, ed. R. Penna, G. Perego, e G. Ravasi (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010), 22] – e de Vanni – «Jesus não só apaga o pecado, mas também preenche o vazio assustador que ele criou» [Ugo Vanni, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse - Una comunità cresce nella fede*, ed. Luca Pedroli (Assisi: Cittadella Editrice, 2011), 12].

³⁴² Cf. W. F. Moulton e A. S. Geden, eds., *A Concordance to the Greek Testament: according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, 4.^a ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1980), 48–49; Antonio García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», *Scripta Theologica* 28, n.º 1 (1996): 57.

³⁴³ Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 42.

³⁴⁴ W. Grundmann et al., «ἁμαρτάνω», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, I (Brescia: Paideia, 1965), 830.

³⁴⁵ Grundmann et al., 830.

³⁴⁶ Para esta expressão tomámos em consideração o genitivo de origem ἐκ τοῦ διαβόλου [Martin M. Cully, *1, 2, 3 John. A Handbook on the Greek Text*, Baylor Handbook on the Greek New Testament (Texas: Baylor University Press, 2004), 76].

³⁴⁷ Cf. Grundmann et al., «ἁμαρτάνω», 831.

³⁴⁸ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:135.

³⁴⁹ Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 276.

³⁵⁰ Cf. Silva Santos, 276.

No Quarto Evangelho, percebemos que o pecado como rejeição e separação de Deus envolve também a negação do próprio Cristo: «quem rejeita Cristo e não deposita fé no Seu ἐγὼ εἰμί permanece em pecado»³⁵¹ (cf. Jo 8, 24). Não devemos, contudo, identificar perfeitamente o pecado do mundo com a própria rejeição de Cristo, já que o pecado do mundo é anterior à própria encarnação e foi para vencer este pecado que Cristo veio ao mundo. Negar a adesão a Jesus e ser incrédulo diante Dele é «a consequência e a prova de uma atitude de pecado já existente».³⁵² Os autores concetualizam, portanto, o pecado do mundo de uma forma mais ampla, sem se restringirem exclusivamente a uma perspectiva cristológica.³⁵³

Na sua primeira epístola, o hagiógrafo apresenta o que parece ser uma contradição no próprio conceito. Por um lado, «todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque um germe divino permanece nele; e não pode pecar, porque nasceu de Deus» (3, 9; cf. 3, 6; 5, 18): por múltiplas vezes, é categoricamente afirmada a impecabilidade do cristão,³⁵⁴ porque, filho de Deus, torna-se puro, como Ele, sem pecado (cf. 3, 1-10). Por outro lado, não há qualquer dúvida de que João, bebendo da literatura sapiencial, «reconhece a experiência de pecado que todo o ser humano tem»:³⁵⁵ «se dizemos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós. [...] Se dizemos que não somos pecadores, fazemo-Lo mentiroso, e a sua palavra não está em nós» (1, 8.10).

Em Jo 1, 29 – ao contrário do seu quase paralelo de 1 Jo 3, 5 –, o termo surge no singular, tal como aparece quase sempre nas referências do hagiógrafo: o Cordeiro tira *o pecado* do mundo. Mais do que um matiz numérico aparentemente insignificante, esta variante atribui realmente um duplo significado ao conceito ἀμαρτία.³⁵⁶ Se, por um lado, o enriquece de uma maior densidade, por outro, torna-o mais ambíguo.

³⁵¹ Grundmann et al., «ἀμαρτάνω», 832.

³⁵² Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 104.

³⁵³ O pecado do mundo é a «ilegalidade e a rebelião de todo o ser criado» (Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 1:47), a «recusa da luz divina do Logos» (Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:145), a «recusa de acreditar que Deus é um infinito amor dado que oferece a vida eterna, a própria vida de Deus comunicada aos que nascem de Deus» (Schneiders, «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) In the Fourth Gospel», 8) e «consiste em opor-se à vida que Deus comunica, frustrando assim o seu projeto criador» (Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 104).

³⁵⁴ Bento Silva Santos explica este conceito: «a incapacidade do cristão de pecar é consequência necessária daquele princípio de vida divina que leva em si por ter sido gerado por Deus, experimentado no batismo. O cristão, protegido por Cristo (5, 18) por Sua palavra vivificante (2, 14) e pelo Espírito de Deus (3, 24) possui o poder de não pecar. Enquanto ele permanecer submetido a estas realidades escatológicas, ele não pecará» (Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 297). Nesta citação, corrigimos o que nos parece ser uma gralha do autor («a incapacidade do cristão de não pecar»). Além disto, a frase bíblica de Jo 3, 9, citada no corpo do texto, embora possa referir-se aos cristãos em geral, aplica-se, em primeiro lugar, ao Verbo Encarnado. Nele, refere-se também a Maria (pelo seu nascimento prodigioso e imaculado), à Igreja e aos Sacramentos, nascidos do lado aberto de Jesus Cristo (cf. Jo 19, 34). A impecabilidade do cristão será sempre inserida no mistério cristológico, eclesiológico, mariológico e sacramental.

³⁵⁵ García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», 45.

³⁵⁶ Nesta senda, valorizamos o facto de que a tradução litúrgica portuguesa desta expressão esteja no singular, ao contrário do que sucede na liturgia romana em latim (*peccata mundi*). Contra a hipótese de um duplo significado

Quando João utiliza o plural – como em 20, 23: «àqueles a quem perdoardes os pecados, ficarão perdoados» –, está a referir-se a atos concretos que necessitam de remissão.³⁵⁷ Ao empregar ἁμαρτία no singular, inclusive com o uso do artigo definido em 1, 29, João confere ao termo um outro sentido, mais profundo e complexo,³⁵⁸ que versa algo único,³⁵⁹ «uma mancha mais profunda do que os pecados de homens e mulheres individuais».³⁶⁰ As próprias expressões *cometer o pecado* (cf. Jo 8, 34; 1 Jo 3, 4.8.9) e *ter pecado*³⁶¹ (cf. Jo 9, 41; 15, 22.24; 19, 11; 1 Jo 1, 8), como nota García-Moreno, «confirmam a ideia de uma atitude pecaminosa fundamental que caracteriza toda a atividade ou mesmo toda a situação existencial do pecador».³⁶² O uso singular denota, assim, uma «conotação radical mais adequada a uma situação do que a um facto isolado».³⁶³

Percebendo que João escreve para as suas comunidades, formadas por cristãos já batizados, a fim de que não pequem mais (cf. 2, 1), podemos entender que os pecados cometidos que o hagiógrafo menciona não são «o pecado por excelência,³⁶⁴ que constitui a recusa de crer e de amar», mas «os vestígios da fraqueza humana»³⁶⁵ que permanecem na vida dos crentes. García-Moreno conclui que, em João, encontramos uma dupla remissão dos pecados: à remissão total realizada aquando do batismo (que inclui quer o pecado original, quer possíveis pecados pessoais), segue-se a contínua purificação, ao longo da vida, dos pecados cometidos (removidos no sacramento da penitência).³⁶⁶ É neste sentido que surge o constante apelo ao cristão de permanecer fiel à nova Aliança, preservando-se da iniquidade,³⁶⁷ e de se «voltar novamente para aquele que é o ἰλασμός»,³⁶⁸ a vítima de expiação pelos nossos pecados, Jesus

baseado na variação numérica, poderíamos questionar como entender 1 Jo 3, 5 como uma reminiscência e comentário a Jo 1, 29 (como sugerido por Schnackenburg numa passagem anteriormente referida), considerando que os termos que conectam estes textos têm conteúdos diferentes.

³⁵⁷ Cf. García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», 46; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:56.

³⁵⁸ Cf. García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», 57. Silva Santos escreve sobre este termo que «o Evangelho tende a preferir o singular em vez do plural», o que «faz supor que para João os pecados pessoais não têm em si mesmos a sua razão de ser e que dependem, ao contrário, de uma realidade que os transcende e, de certo modo, os unifica» (Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 277).

³⁵⁹ Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 104.

³⁶⁰ Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:47.

³⁶¹ João é o único autor do NT a utilizar esta expressão, juntamente com diversas outras relativas ao pecado (cf. Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 277): «morrereis nos vossos pecados» (Jo 8, 21.24), «acusar de pecado» (Jo 8, 46), «nascido (coberto) de pecados» (Jo 9, 34), reter os pecados (cf. Jo 20, 23), «tirar o pecado» (Jo 1, 29; 1 Jo 3, 5), «ter escusa do seu pecado» (Jo 15, 22).

³⁶² García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», 46.

³⁶³ García-Moreno, 46.

³⁶⁴ Note-se que Grelot já havia cunhado esta expressão para caraterizar o pecado adâmico.

³⁶⁵ Grelot, *De la mort à la vie éternelle: études de théologie biblique*, 44.

³⁶⁶ Cf. García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», 66. Nesta senda, Vanni questiona-se «se a morte de Cristo foi suficiente para vencer o pecado do mundo» e conclui que «a morte de Cristo é, sem dúvida, suficiente para vencer o pecado», mas não para o apagar (Vanni, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, 20).

³⁶⁷ García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», 50.

³⁶⁸ F. Büchsel, «ἰλασμός», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, IV (Brescia: Paideia, 1968), 997.

Cristo. Com efeito, parece-nos que a doutrina da dupla remissão dos pecados não apenas esclarece a variante numérica de ἁμαρτία, mas também resolve a aparente contradição entre a impecabilidade do cristão e a realidade perene do pecado, oferecendo uma leitura mais rica e complexa do conceito de “pecado” em João.

2.2.3. ... do mundo

O uso bíblico de κόσμος confere a este termo sentidos diferentes do uso clássico. No contexto clássico, significa, em primeiro lugar, “ordem” – dando origem a outros significados, como “bom comportamento”, “forma de governo” ou “governante”. Adicionalmente, κόσμος também se pode referir a “ornamento” ou “decoração” e, por fim, ao “mundo” ou “universo”, especialmente na sua disposição perfeita e ordenada.³⁶⁹

Já na LXX encontramos um desenvolvimento do emprego do termo, que é utilizado sobretudo no sentido de “mundo” ou “universo”, sentido que será também dominante no NT.³⁷⁰ Por se tratar de um conceito central no pensamento teológico joanino, não apenas pela sua frequência – mais de metade das ocorrências neotestamentárias são no *corpus* joanino³⁷¹ –, mas também por ser neste conjunto literário que encontramos este conceito mais desenvolvido e claro,³⁷² apresentamos diretamente a sua polissemia nos escritos joaninos. Note-se, antes de mais, que «todos os significados que κόσμος pode assumir convergem na linguagem do quarto evangelista».³⁷³

O primeiro nível de sentido deste termo é o natural: κόσμος significa o mundo, como universo criado por Deus (Jo 1, 10: «por Ele o mundo veio à existência»; ou Jo 21, 25: «o mundo não teria espaço para os livros»). Trata-se de um sentido raro, com poucas ocorrências.

Num segundo estrato de significado, temos o sentido antropológico e existencial: o mundo como «realidade em que os homens estão naturalmente imersos»,³⁷⁴ como «objeto do amor de Deus e da missão salvífica do Filho».³⁷⁵ Este é o sentido utilizado em Jo 3, 16-17, onde lemos: «Tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o Seu Filho Unigénito, a fim de que todo o que nele crê não se perca, mas tenha a vida eterna. De facto, Deus não enviou o Seu Filho ao

³⁶⁹ Cf. Liddell e Scott, *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, 389; May, *Ecce Agnus Dei!*, 17.

³⁷⁰ A única exceção é 1 Pe 3, 3, na qual o autor sagrado atribui ao termo em causa o sentido de “ornamento”.

³⁷¹ Atenda-se, neste sentido, ao quadro 7, que compara a frequência de ocorrências do termo em causa no Quarto Evangelho e nos Sinóticos.

³⁷² Cf. H. Sasse, «κόσμος», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, V (Brescia: Paideia, 1969), 947.

³⁷³ Sasse, 947. Tendo isto em conta, optamos por seguir a sistematização em três níveis feitos por CEP e Difusora Bíblica (cf. CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 271, nota h; *Bíblia Sagrada*, 1730, nota Jo 1, 10). Ademais, explica H. Sasse, uma vez que um dos sentidos envolve o afastamento do mundo de Deus, a Igreja primitiva não utilizou este termo para se referir ao mundo eterno da esperança escatológica, nem a empregá-lo num nome ou título do próprio Deus (cf. Sasse, «κόσμος», 923-925).

³⁷⁴ CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 271, nota h.

³⁷⁵ Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 9.

mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele». Este sentido entende o cosmos como «o teatro onde se desenrola a história da salvação, o lugar da revelação de Cristo, que se apresenta com uma luz completamente nova».³⁷⁶

Por último, κόσμος é um conceito teológico que descreve a realidade daqueles que se recusam a receber Jesus e aos Seus discípulos e que, na verdade, os odeiam (cf. Jo 7, 7; 15, 18; 17, 14). Embora aparentemente todos O sigam (cf. Jo 12, 19), o mundo não conhece nem Jesus (cf. Jo 1, 10) nem o Pai (cf. Jo 17, 25), porque «o mundo inteiro está sob o poder do Maligno» (1 Jo 5, 19) e não recebe o Espírito da Verdade (cf. Jo 14, 17). O conceito de “mundo” também reflete a já mencionada universalidade do pecado. Não é surpreendente, portanto, que Satanás seja chamado por João «príncipe deste mundo»³⁷⁷ (Jo 12, 31; 16, 11).³⁷⁸

Na literatura joanina, vemos como a *historia salutis* é uma constante luta entre Cristo e o mundo, entendido como o maligno que governa e domina o mundo (cf. Jo 14, 30).³⁷⁹ Este é entendido como o «grande antagonista do redentor na história da salvação»,³⁸⁰ que Jesus veio julgar (cf. Jo 12, 31; 16, 11). Sabemos, contudo, que esta luta – que constituía a missão de Cristo,³⁸¹ cujo ápice é a cruz – já foi vencida por Cristo (cf. Jo 16, 33). Os que creem em Cristo estão no mundo (Jo 17, 11: ἐν τῷ κόσμῳ), tal como Ele esteve durante a Sua existência terrena, mas não lhe pertencem, não vêm dele (Jo 15, 19: ἐκ τοῦ κόσμου),³⁸² porque o Seu reino não é deste mundo (cf. Jo 18, 36). É estando no mundo, como enviados por Jesus (cf. Jo 17, 18), que os Seus discípulos enfrentarão perseguições (cf. Jo 16, 33) e terão a missão de fazer com que o mundo creia que o Pai enviou o Filho (cf. Jo 17, 21) como salvador do mundo (cf. 1 Jo 4, 14).

À luz destes múltiplos estratos, podemos entender melhor dois aspetos da missão de Cristo. Em primeiro lugar, a sua universalidade: «Ele é a vítima que expia os nossos pecados, e não somente os nossos, mas também os de todo o mundo» (1 Jo 2, 2). Jesus não restringe a Sua missão salvadora ao povo de Israel, mas estende-a a «todos os homens, sem distinção de religião, raça ou nacionalidade».³⁸³ Note-se como a universalidade do pecado e da recusa de Deus pelo mundo está sempre relacionada, tal como em Paulo (cf. Rm 5, 12-21), com a universalidade da salvação de Cristo.

A segunda conclusão que podemos retirar é que a missão de Cristo não é apenas de salvação do mundo, mas também de julgamento do mundo. Consideramos a síntese da Bíblia da CEP bastante explicativa: «Jesus é o salvador do mundo (cf. Jo 4, 42) em todas estas

³⁷⁶ Sasse, «κόσμος», 940.

³⁷⁷ Tradução da CEP.

³⁷⁸ Cf. Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 177.

³⁷⁹ Cf. Sasse, «κόσμος», 949.

³⁸⁰ Sasse, 948.

³⁸¹ Cf. Grundmann et al., «ἀμαρτάνω», 827.

³⁸² Cf. Sasse, «κόσμος», 949–50.

³⁸³ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97. Cf. Grundmann et al., «ἀμαρτάνω», 828.

dimensões: salva o mundo e do mundo».³⁸⁴ Isto permite interligar o segundo e terceiro níveis deste conceito: salva o mundo (no seu nível antropológico-existencial) do próprio mundo (no sentido teológico e negativo). O Cordeiro não apenas salva o mundo ao eliminar o pecado cometido por ele, mas também salva o ser humano do mundo libertando-o do domínio do maligno. Parece-nos ser neste sentido que Novakovic aponta os tipos de genitivo possíveis para a expressão “pecado do mundo”: genitivo de posse (o pecado que pertence ao mundo) ou genitivo subjetivo (o pecado cometido pelo mundo).³⁸⁵

2.2.4. Conclusões soteriológicas

Analisados os três conceitos em causa, é possível tecer algumas considerações finais. Começamos indicando o modo como o Cordeiro tira o pecado do mundo. É consensual entre os biblistas, desde a Patrística,³⁸⁶ que existe uma referência clara à morte de cruz de Jesus, que nos purifica de todo o pecado pelo Seu sangue (cf. 1 Jo 1, 7), derramado na cruz (cf. Catecismo, 1505): a confissão do Batista é uma prolepse da crucifixão de Jesus.³⁸⁷ É na cruz que se cumpre esta declaração, já que «o que vemos na cruz não é outro senão o Cordeiro de Deus».³⁸⁸ É fascinante que o Jesus que o evangelista pretende dar a conhecer surge, desde a Sua primeira aparição física no Quarto Evangelho, como o crucificado.³⁸⁹ Posto isto, atribuímos ao participio presente do verbo αἴρω um valor futuro (presente profético), já que «denota um acontecimento que ainda não teve lugar, mas é tido como tão certo como se já o tivesse».³⁹⁰

A partir de algumas passagens da Primeira Carta de João – «Ele é a vítima que expia os nossos pecados» (2, 2) e «enviou o Seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados» (4, 10) –, Schnackenburg afirma categoricamente que «não se pode duvidar de que [o hagiógrafo] está a pensar na morte expiatória vicária de Jesus».³⁹¹ A expiação, própria dos sacrifícios judaicos, é possível porque «Nele não há pecado» (1 Jo 3, 5).³⁹² Ademais, segundo Boismard, «todos os Padres da Igreja, sem exceção, compreendem que Jesus é o Cordeiro no sentido em que oferece a Sua vida para expiar os pecados do mundo».³⁹³

³⁸⁴ CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 271, nota h.

³⁸⁵ Cf. Novakovic, *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 29. Boismard, por outro lado, parece defender uma ideia mais locativa deste genitivo: o Cordeiro elimina o pecado *no* mundo (cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 51). Explica Wallace que «o genitivo de lugar indica o lugar onde ocorre uma ação» (Wallace, *The Basics of New Testament Syntax*, 116). “No mundo”, significaria, assim, o lugar onde Jesus tirou o pecado e poderia ser substituído por *Jerusalém*, por exemplo. No fim de uma análise sobre a polissemia de κόσμος, não podemos deixar de considerar esta tese de Boismard como excessivamente redutora.

³⁸⁶ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 30.

³⁸⁷ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 19, 25.

³⁸⁸ Lee, 25.

³⁸⁹ Cf. Lee, 19.

³⁹⁰ Júnior, *Gramática de Grego*, 268. Cf. Bauckham, *Gospel of glory*, 154.

³⁹¹ Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:323. Cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97.

³⁹² Cf. Grundmann et al., «ἀμαρτάνω», 829.

³⁹³ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 45; Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:610.

J. Jeremias explica que, seja qual for o sentido atribuído a αἴρω, «trata-se de uma expiação pelos pecados dos outros», sendo que a diferença é instrumental. Enquanto «carregar o pecado significa expiá-lo suportando vicariamente a pena; tirar o pecado significa, pelo contrário, anulá-lo com um instrumento eficaz de expiação».³⁹⁴ Para Jeremias, «o evangelista pretendia sublinhar a anulação do pecado pela morte expiatória de Jesus [...] através da força expiadora do Seu sangue».³⁹⁵ Com efeito, o tema da expiação percorre o Evangelho Joanino, por exemplo no discurso do Pão da Vida (cf. 6, 51, Jesus dá a Sua carne pela vida do mundo) ou na alegoria do Bom Pastor, que dá a Vida pelas ovelhas (cf. 10, 11).³⁹⁶ Beale e Carson destacam também o ênfase dado à encarnação no prólogo, já que «foi na carne que Cristo sofreu vicariamente» e que «a Sua humanidade era um pré-requisito indispensável para o Seu trabalho de cruz em nome dos outros».³⁹⁷

A partir desta conclusão, estamos capacitados para avançar ainda mais na missão soteriológica do Cordeiro. M.-E. Boismard considera que «Cristo apareceu na terra para abolir o pecado no sentido em que, estando sem pecado, quem permanece Nele também não comete pecado»,³⁹⁸ ou seja, «tira o pecado do mundo na medida em que concede ao mundo o poder de não pecar mais»³⁹⁹ (impecabilidade do cristão).

Contudo, Schnackenburg contra-argumenta que o único e insubstituível ato redentor e expiatório de Cristo, ocorrido na cruz *efápax* (cf. Rm 6, 10), permeia tanto 1 Jo 3, 5 como Jo 1, 29. Schnackenburg defende que o evangelista, com a expressão “pecado do mundo”, quer «dar a entender coletivamente o inteiro peso do pecado da humanidade».⁴⁰⁰ Raymond Brown complementa esta tese, de modo similar à posição supra apresentada de García-Moreno – que via o pecado (no singular) como uma atitude pecaminosa fundamental ou uma situação

³⁹⁴ Joachim Jeremias, «αἴρω», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, I (Brescia: Paideia, 1965), 499.

³⁹⁵ Jeremias, 500.

³⁹⁶ Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 428–29. Mesmo assim, Mateos e Barreto têm uma posição diferente. Vendo também uma referência à morte de Jesus na cruz, à «hora da passagem deste mundo para o Pai» (Jo 13, 1), consideram que, uma vez que a expressão “tira o pecado do mundo” não tem o sentido de “carregar os pecados dos homens”, mas sim de “eliminar o pecado do mundo”, não podemos ver o Cordeiro como vítima de expiação dos pecados. Mateos e Barreto apresentam duas outras razões para esta conclusão. Em primeiro lugar, no livro do Levítico encontramos algumas passagens (cf. 9, 3ss; 12, 6ss; 14, 10ss; 23, 18ss) que «distinguem o cordeiro de outras vítimas destinadas ao sacrifício expiatório» (Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 101). Em segundo lugar, o paralelismo já referido entre «ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου» e «ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ» (vv. 29,33), «expressa como o Cordeiro tira o pecado do mundo: não o fazendo Seu para o expiar, senão dando o Espírito. Elimina o pecado, que é morte, dando o Espírito, que é vida» (Mateos e Barreto, 101). Aquando da apresentação da estrutura quiástica de Shaker (cf. quadro 5), pudemos evidenciar a estreita ligação entre a remoção dos pecados e o batismo no Espírito Santo. Todavia, consideramos que se trata de dois momentos que, não se podendo distinguir totalmente, também não devem ser confundidos, já que pertencem ao âmago do Mistério Pascal de Cristo (paixão, morte, ressurreição e efusão do Espírito Santo), simultaneamente uno e plural.

³⁹⁷ Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 428.

³⁹⁸ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 50.

³⁹⁹ Boismard, 51.

⁴⁰⁰ Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:323.

existencial –, considerando que a expressão “pecado do mundo” «se refere a uma *condição pecaminosa*». ⁴⁰¹

Procurando fazer uma aproximação à expressão em análise, fazemos uma breve recolha de alguns elementos que nos parecem relevantes: o pecado do mundo versa esta condição de domínio do pecado que mancha o interior do ser humano e que o separa da relação com Deus; o pecado de Adão é o arquétipo do pecado, o pecado por excelência, como desobediência e recusa de crer e de amar, e, por isso, todo o ser humano é Adão; o mundo todo nega Jesus; Jesus eliminou o pecado do mundo na cruz, oferecendo uma dupla remissão dos pecados.

É possível associar direta e categoricamente, sem incorrer em anacronismos, o pecado do mundo com o pecado original? Ora, também o pecado original é um estado decaído, universal, que separa o mundo de Deus, que mancha o interior do homem e o inclina para a desobediência (concupiscência). Também o pecado original é redimido pelo sacrifício de Cristo na cruz (cf. MBS, 25). ⁴⁰² Ademais, o batismo é comunhão com a morte de Cristo – «de onde vem o batismo, senão da Cruz de Cristo?» ⁴⁰³ – e remove completamente a mancha do pecado de Adão no ser humano (cf. Catecismo, 1279).

Encontramos em alguns teólogos contemporâneos esta associação de modo explícito e direto: F. Zorell, ⁴⁰⁴ García-Moreno ⁴⁰⁵ e Sandra Schneiders, diretamente influenciada pela expressão “condição pecaminosa” de Brown. ⁴⁰⁶ Os Padres Conciliares Tridentinos citaram explicitamente Jo 1, 29b para se referirem ao pecado original (cf. DS, 1513), ⁴⁰⁷ assim como o Catecismo, que entende a expressão “pecado do mundo” de Jo 1, 29b como a condição pecadora

⁴⁰¹ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:56. Itálico nosso. Também Bauer defende que este termo, na literatura joanina, é «concebido como uma condição» (Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 42). Schneiders, depois de citar esta mesma ideia de Brown, sustenta que «pecado» – entendemo-lo com o foco no singular – «em João não é um conceito jurídico que se refere a uma infração ou a uma transgressão da lei» (Schneiders, «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel», 5).

⁴⁰² Também o Papa Paulo VI, por ocasião do encerramento do ano da fé, afirmou o mesmo [cf. Paulo VI, «Credo do Povo de Deus», (solene profissão de fé, Vaticano, 30 de junho de 1968), https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_cred.html].

⁴⁰³ Ambrósio de Milão, «Sobre os Sacramentos», 2, 2, 6, em *Explicação do Credo, Sobre os Sacramentos, Sobre os Mistérios, Sobre a Penitência*, trad. Gabriele Banterle, Opera Omnia di Sant’Ambrogio, XVII (Milão; Roma: Biblioteca Ambrosiana e Città Nuova Editrice, 1982), 61.

⁴⁰⁴ Segundo Zorell, Cristo Cordeiro eliminou o pecado em termos gerais, tanto o original como o atual [cf. Franciscus Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 4^a (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990), 76].

⁴⁰⁵ García-Moreno, «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio», 46.

⁴⁰⁶ Nos termos de Schneiders: «Em que consiste a alienação fundamental dos seres humanos em relação a Deus? Em teologia, este é o problema clássico do pecado original. Qual é a natureza dessa escolha fundamental pela qual os seres humanos, feitos à imagem e semelhança de Deus, se afastaram do seu Criador e, assim, perverteram a sua relação consigo próprios, uns com os outros e com todo o universo criado?» (Schneiders, «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel», 5).

⁴⁰⁷ Cesário de Arles, não abordando explicitamente Jo 1, 29b, também associa a libertação do pecado original feita por Cristo com a figura do cordeiro (pascal): «Esse pecado original não poderia ter sido facilmente perdoado se não tivesse sido oferecido um sacrifício pelo pecado, se não tivesse sido derramado esse sangue sagrado de propiciação; pois não foi em vão que o Senhor disse naquele momento: “Quando eu vir o sangue, proteger-te-ei”. Essa figura do cordeiro designava a paixão de Cristo Nosso Senhor» (Cesário de Arles, *Sermões*, 11, 5, CCL 103, 57).

do ser humano, incluindo «as consequências do pecado original e de todos os pecados pessoais dos homens» (408).⁴⁰⁸ Posto isto, parece-nos que, tendo a expressão joanina um significado mais amplo do que o próprio pecado original, esta associação não deixa de ter fundamentação bíblica, teológica, patrística e magisterial. Contudo, não se trata de uma posição consensual, como podemos atestar pela rejeição desta tese por Léon-Dufour.⁴⁰⁹

Depois desta conclusão maior, restam-nos ainda algumas menores. A partir de Jo 20, 23, Schneiders nota que, se Jesus tem «a missão absolutamente única de tirar definitivamente [...] o pecado do mundo», a missão dos Seus discípulos é «lidar com os efeitos residuais e expressões contingentes desta condição, que, em princípio, já foi abolida por Jesus, cuja glorificação salvífica expulsou o Governador deste mundo (cf. Jo 12, 31)».⁴¹⁰ De modo semelhante, D. Lee acredita que o Ressuscitado «pode dar aos discípulos reunidos autoridade para libertar e reter pecados, porque a causa raiz foi destruída num sacrifício expiatório que torna possível o perdão total».⁴¹¹ Esta é uma tentativa de aproximação ao mistério da salvação de Cristo, que é simultaneamente acabada em si mesma⁴¹² e inacabada, no espaço e no tempo, como processo eterno.⁴¹³ João Crisóstomo ensina que o presente utilizado no verbo “tirar” significa que

Cristo o faz incessantemente. Ele não expiou os pecados de todos só quando sofreu a paixão, mas tira-os desde então até hoje, não por ter sido crucificado de novo (pois só uma vez se ofereceu em holocausto pelos pecados), mas porque, com esse holocausto, realizou a expiação de uma vez por todas.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ O mesmo ponto do Catecismo encerra nesta expressão «também a influência negativa que situações comunitárias e as estruturas sociais, que são o fruto dos pecados dos homens, exercem sobre as pessoas».

⁴⁰⁹ Léon-Dufour defende que o evangelista «parece referir-se a uma potência que atua e que resulta da proliferação e da interação de inumeráveis recusas opostos à vida que o Criador propõe». Tratar-se-ia, continua, do «domínio do pecado», uma «desordem que afeta a sociedade humana» (Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:144-145). Não podemos deixar de estranhar que Léon-Dufour prefira uma posição abstrata a situar esta expressão na redenção da humanidade do pecado original por Cristo na cruz. Ademais, notamos com particular curiosidade a relação desta cláusula («que tira o pecado do mundo»), com o próprio batismo de Jesus, implicitamente presente no mesmo trecho, uma vez que a recepção do batismo apaga absolutamente a falta original (cf. Catecismo, 978).

⁴¹⁰ Schneiders, «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel», 5.

⁴¹¹ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 26.

⁴¹² No Apocalipse, o hagiógrafo escreve que Cristo «nos purificou (λύσαντι) dos nossos pecados com o Seu sangue» (1, 5). Vanni observa como a conjugação do verbo no aoristo denota uma ação pontual, passada e concluída: «Cristo, o “Cordeiro de Deus”, já atuou sobre os nossos pecados» (Vanni, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, 15, 22).

⁴¹³ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:145; Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:47. Paralelamente a esta soteriologia multifacetada, a escatologia joanina também «pressupõe como que um duplo estádio; um estádio que se inicia já no presente e que fica completo e aperfeiçoado num estádio futuro» [José Caba, *Teología joanea: salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre* (Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2007), 236]. Adicionando a esses dois estádios a primeira vinda de Cristo, é constituída a tríplice escatologia de João, à semelhança do que poderíamos chamar uma tríplice soteriologia (passado, presente e futuro).

⁴¹⁴ João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 18, 2, PG 59, 116.

Parece-nos tratar-se de um revestimento diferente da supra referida aparente contradição da universalidade do pecado e da impecabilidade do cristão.

A última consideração, e pela qual avançaremos para o estudo da identidade do Cordeiro, prende-se com uma divisão autoral desta frase. Na verdade, o que chega até nós é uma afirmação colocada na boca do Batista, pela mão do evangelista. Situada esta afirmação no início do ministério apostólico de Jesus, coloca-se naturalmente a questão: como poderia o precursor ter conhecimento de tudo o que acabámos de dizer, como a polissemia dos termos ou a morte expiadora de Cristo na cruz? Responde M.-F. Lacan que «João [Batista] não previu como Cristo retiraria o pecado do mundo, assim como não entendeu porque Cristo quis ser batizado por ele».⁴¹⁵

Existem três possíveis respostas a este problema. A primeira questiona a veracidade histórica da afirmação: o evangelista colocou estas palavras em João Batista, filho de um sacerdote, com uma determinada finalidade literária e teológica. Procurando não rejeitar inteiramente a historicidade da cena e da frase em causa, Bernard propõe a probabilidade de as «palavras reais do Batista» serem «mais simples e uma expressão menos perfeita do evangelho da redenção».⁴¹⁶ Também Brown tentou este equilíbrio, colocando a hipótese de a expressão atributiva que analisámos neste subcapítulo ser um acrescento do evangelista à afirmação mais simples “Eis o Cordeiro de Deus”, uma vez que a expressão em causa não se encontra na repetição de Jo 1, 36.⁴¹⁷

Como reação às teses que colocavam em causa a historicidade dos evangelhos (cf. DV, 19), surgem as restantes hipóteses.⁴¹⁸ Uma delas, a menos consistente, confere à afirmação em causa apenas o sentido que o Batista lhe poderia ter dado, sem qualquer referência à morte expiatória de Cristo. Lagrange, defensor desta possibilidade, concebe o cordeiro sobretudo através das suas características naturais, como a inocência e pureza.⁴¹⁹ Boismard refuta esta conjectura por ser insuficiente, ao interrogar-se: «como pode o cordeiro, pela sua inocência, tirar o pecado dos homens? E, sobretudo, como é que o nome Cordeiro de Deus pode suscitar a fé dos ouvintes na missão messiânica de Jesus?»⁴²⁰

Uma outra corrente parte da distinção entre o sentido dado pelo Batista ao pronunciar estas palavras e o sentido que o evangelista lhes deu, décadas mais tarde, ao escrever para uma comunidade concreta, correspondendo «à ideia da obra redentora na consciência dos primeiros

⁴¹⁵ Lacan, «Jean-Baptiste», 480.

⁴¹⁶ Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:46.

⁴¹⁷ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:56.

⁴¹⁸ May, por exemplo, é um acérrimo crítico dos *independent critics* que interpretam Jo 1, 29 como «uma expressão do pensamento do evangelista à luz do desenvolvimento cristão» (May, *Ecce Agnus Dei!*, 79).

⁴¹⁹ Cf. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 40.

⁴²⁰ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 45. Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:43.

cristãos».⁴²¹ O gênero literário Evangelho não procura um relato historicista, mas uma «exposição ao serviço da fé que, partindo dos começos históricos, desenvolve mais decididamente o que estes contêm em germe». Assim, o Quarto Evangelho, «partindo do testemunho da messianidade de Jesus dado pelo Batista, quis mostrar imediatamente aos seus leitores o que havia de especial e único nessa messianidade».⁴²² Como sintetizam Beale e Carson, alguns defendem que «o quarto evangelista pensa que o Batista está a falar melhor do que ele sabe».⁴²³ Esta distinção ficou ainda mais conhecida pela radicalidade da suposição de J. Jeremias, que desenvolveremos adiante: o evangelista traduziu mal retrospectivamente por cordeiro o termo *talya* que alegadamente o Batista teria usado com o sentido de “servo”.⁴²⁴

Não obstante as diferentes abordagens, parece-nos pertinente e elucidativa a sistematização feita por Schnackenburg sobre a complexidade de «eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo» para a exegese. A frase apresenta um duplo problema para os exegetas: em primeiro lugar, estes devem «explicá-la no sentido pretendido pelo evangelista e enraizá-la em ideias bíblico-judaicas ou cristãs; e depois esclarecer se e como tal frase pode ter saído da boca do Batista, uma vez que a tradição sinóptica não lhe faz referência».⁴²⁵ Tendo em conta que restringimos, na introdução deste trabalho, o objeto de estudo à busca da identidade (e missão) do Cordeiro de Deus apresentado pelo Evangelho às comunidades a quem escreve, apenas atenderemos ao primeiro problema. Assim, não procuraremos o sentido da afirmação histórica dado pelo Batista, ou seja, não trataremos os sentidos pré-pascais que estariam na afirmação do precursor.⁴²⁶

⁴²¹ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 101.

⁴²² Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:326. De facto, esta visão coloca menos o foco na historicidade do acontecimento narrado e mais nos diferentes níveis de sentido possíveis: «mesmo se as palavras de João Batista forem históricas, elas não precisam de carregar um sentido joanino» (Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 16).

⁴²³ Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 428.

⁴²⁴ Cf. Joachim Jeremias, «Παῖς θεοῦ in the New Testament», em *The Servant of God*, por Zimmerli e Joachim Jeremias (Illinois: Alec R. Allenson, Inc., 1957), 82.

⁴²⁵ Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:323.

⁴²⁶ A hipótese preferida pelos autores que procuram o sentido da declaração histórica do Batista foi promulgada por Dodd (cf. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 309-318). Enraizado no simbolismo apocalíptico presente não apenas no Apocalipse de São João, mas também na literatura judaica extra bíblica, sobretudo no livro de Henoc (89ss), juntamente com a narrativa do terceiro dia inaugural, que parece colocar o título “Cordeiro de Deus” como messiânico (cf. Jo 1, 36.41), Dodd acredita que «o mais provável parece ser que, para o evangelista, cordeiro era um título messiânico tradicional, como o próprio “Messias” ou “Rei de Israel” e que é introduzido no cap. 1 como tal» (Dodd, 318). Ademais, procurando enquadrar a missão soteriológica do Cordeiro, serve-se do Testamento de Levi (18, 9), do Apocalipse de Baruc (74, 1-4) e do Salmo 17, 29 para mostrar como «dar cabo do pecado é uma função do Messias judeu, sem ligação alguma com o pensamento de uma morte redentora» (Dodd, 317). A adoção cristã de alguns elementos deste messianismo pode ser encontrada em At 3, 26; 5, 31; Mt 1, 21. A tese de Dodd atesta, em suma, não apenas que o precursor proclamou Jesus como Cordeiro no sentido de “guerreiro apocalíptico” (chefe do rebanho de Deus ou rei de Israel), que iria trazer julgamento, à imagem da figura do Apocalipse, mas que este também fora o sentido dado pelo próprio evangelista. Há, por outro lado, quem aceite a tese apenas como sentido dado pelo Batista, como R. Brown, argumentando que «esta figura de um cordeiro destruidor encaixa muito bem com o que se sabe da pregação escatológica de João Batista» (Brown, *The Gospel*

2.3. A identidade do Cordeiro

Neste subcapítulo, procuramos responder mais diretamente à pergunta que move este trabalho: quem é o Cordeiro de Deus? O pressuposto nesta questão é que, pelo menos para o leitor contemporâneo, se trata de uma figura misteriosa. Este, que é o primeiro título cristológico fora do prólogo, é também tido como um dos mais ambíguos do Quarto Evangelho.⁴²⁷ À exceção de duas referências menores (o Leão de Judá, em Ap 5, 5; e a serpente de Moisés, em Jo 3, 14), trata-se da única grande cristologia teriomórfica.

É consensual para os autores que o termo tem como pano de fundo o AT, nomeadamente os sacrifícios veterotestamentários, sobretudo pela cláusula soteriológica.⁴²⁸ O que é menos claro é que pano de fundo é esse.⁴²⁹ Neste sentido, antes de passarmos para uma leitura espiritual do termo, torna-se pertinente uma breve análise sobre o cordeiro como animal – e as suas relações com a humanidade –, a partir de uma perspetiva bíblico-cultural.

A ovelha, termo pelo qual designaremos a família deste que foi o primeiro animal doméstico do mundo antigo, é, de longe, o animal mais mencionado em toda a Escritura (727 vezes).⁴³⁰ A riqueza da linguagem, tanto hebraica como grega, é ilustrativa não apenas do seu muito uso, mas também da necessidade cultural de explicitar as diferenças em diferentes termos. Se na língua portuguesa esta variedade se traduz pelos termos “cordeiro” (ovelha miúda⁴³¹), “ovelha” (fêmea), “carneiro” (macho) e “rebanho” (plural coletivo), na língua hebraica «*so 'n* designa o gado miúdo em geral, constituído por ovelhas e cabras; *rahel*, a ovelha; *'ayil e kar*, o carneiro; *kebes, keseb, teli*, o cordeiro; *seh* designa tanto o cordeiro como o cabrito». ⁴³² A língua grega tem também um conjunto de termos correspondentes: πρόβατον é o termo para ovelha; κριός para carneiro; para cordeiro, os termos possíveis são ἀρνίον, ἀρὴν e, ainda, ἀμνός.⁴³³

Podemos, desde já, inferir a sua importância cultural para o mundo bíblico, tanto pelo seu grande número – como mencionado em Sl 65, 14, onde se diz que «os campos se cobrem de rebanhos» ou por Flávio Josefo que fala de cerca de 250 mil cordeiros imolados anualmente

according to John I-XII, 1:60). Para as críticas a esta hipótese, cf. Barrett, «The Lamb of God», 210–16; J. Edwin Wood, «Isaac Typology in the New Testament», *New Testament Studies* 14, n.º 4 (sem data): 587, <https://doi.org/10.1017/S0028688500018877>; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:137; Boismard, *Du Baptême à Cana*, 46.

⁴²⁷ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 16.

⁴²⁸ Cf. Lee, 19. Para Doglio, retirando o contexto bíblico, a expressão seria insignificante, esvaziada de sentido, porque apenas aludiria à imagem natural do animal (cf. Doglio, «Agnello», 21).

⁴²⁹ Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 44; Barrett, *The Gospel according to St John*, 146.

⁴³⁰ Cf. Gilberto Silvestri, *Gli animali nella Bibbia* (Milano: San Paolo, 2003), 95; Miles, «Lamb», 132.

⁴³¹ Será de assumir a idade até um ano, tal como surge nas indicações para a escolha do cordeiro pascal (Ex 12, 5).

⁴³² Silvestri, *Gli animali nella Bibbia*, 95.

⁴³³ Cf. Silvestri, 95.

pela Páscoa⁴³⁴ – quanto pelo seu papel crucial de ativo económico. Com efeito, as ovelhas eram uma fonte vital de recursos, fornecendo três elementos essenciais: lã, leite e carne,⁴³⁵ cada um proveniente de partes diferentes do animal.

A partir de Ez 34, e da auto identificação de Jesus como o Bom Pastor (cf. Jo 10), que conhece e dá a vida pelas Suas ovelhas, é-nos conhecida a relação estreita entre o pastor e as ovelhas, sobretudo a dependência destas em relação ao seu pastor. É ele que as mantém unidas, que as cuida, que as conduz e alimenta, que as guarda e defende dos animais selvagens e dos ladrões. É neste sentido que a Sagrada Escritura aborda repetidas vezes o tema das ovelhas sem pastor – imagem de Israel sem Deus – como uma desgraça (cf. Nm 27, 17; 1 Re 22, 17; 2 Cr 18, 16; Zc 10, 2; Mt 9, 36; Mc 6, 34), ao ponto de não haver nada mais miserável.⁴³⁶

É-nos menos conhecida a relação ainda mais estreita que o pastor tinha, por vezes, com um cordeiro, como acontece no conto narrado pelo profeta Natan a David (cf. 2 Sm 12, 3), na qual a relação é de tal modo íntima que o pastor cria o cordeiro, dá-lhe a comer do seu pão e a beber do seu copo e, por fim, fá-lo dormir sobre o seu seio.⁴³⁷

Note-se, ainda, que, embora em múltiplas ocorrências escriturísticas a ovelha ou o cordeiro sejam utilizados metaforicamente para se referirem ao ser humano (o exemplo paradigmático é o Salmo 23), a verdade é que, na maioria das vezes em que o AT faz referência a um cordeiro, está a referir-se a um concreto – e não metafórico – animal.⁴³⁸

A importância cultural deste animal tornou-se evidente também no seu uso litúrgico. Entre «os cinco animais oferecidos sobre o altar [...]: bezerro, ovelha, cabra, rola e pomba»,⁴³⁹

⁴³⁴ Flávio Josefo, «Guerra dos Judeus», VI, 9, 3 em *Flavii Josephi opera: graece et latine*, vol. II, ed. Guilelmus Dindorfius (Paris: Ed. Firmin-Didot et Sociis, 1929), 301.

⁴³⁵ Gilberto Silvestri explica que este animal foi criado sobretudo para fornecer lã. Com efeito, «entre os mamíferos que a possuem, são os que fornecem em maior quantidade» [Paolo Cultrera, *Bestiario Biblico*, ed. Crispino Valenziano (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000), 90]. A maioria das roupas era feita de lã, uma vez que o linho, no mundo antigo, era mais caro. A importância da lã, na antiguidade, era tal que, no tempo da tosquia, se fazia uma festa semelhante à do tempo da colheita, convidando amigos para o banquete (cf. 1 Sm 25, 1-12; 2 Sm 13, 23s). A lã também servia para o fabrico de hissopo para a purificação das pessoas e das casas. O leite fornecido pelas ovelhas era fundamental na alimentação judaica. Devido à escassez de água potável, em muitas regiões do antigo Médio Oriente, uma das funções principais do leite era matar a sede. Daqui se percebe como este produto era sinal de riqueza e de prosperidade, razão pela qual a terra prometida ser descrita como terra «onde corre leite e mel» (Ex 33, 3). Por último, apesar de os judeus apenas comerem carne em festividades, era a carne deste animal, sobretudo do macho, a mais consumida, devido à sua abundância naquela região (cf. Cultrera, 89-92; Silvestri, *Gli animali nella Bibbia*, 95-101).

⁴³⁶ Cf. Cultrera, *Bestiario Biblico*, 87. A ovelha é um dos animais mais parecidos com o ser humano, pela sua necessidade de ajuda para obter comida e água, para proteção dos inimigos e para reprodução (cf. Miles, «Lamb», 132).

⁴³⁷ Silvestri, *Gli animali nella Bibbia*, 99. Clemente de Alexandria nota que a Escritura usa o termo “cordeiro” para designar crianças. Conclui Clemente que, ao chamar «Cordeiro de Deus» a Cristo, o Batista estava a apresentá-lo como a «Criança de Deus» ou o «Filho de Deus» (Clemente de Alexandria, *Pedagogo*, I, 5, PG 8, 279A).

⁴³⁸ Cf. Miles, «Lamb», 132.

⁴³⁹ Orígenes de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, vol. II, livro VI, 264, *SCh* 157, 331.

o cordeiro era o «mais comum entre os judeus, que eram originalmente um povo de pastores».⁴⁴⁰ Os sacrifícios realizados no Templo, que constituíam a alma do culto judaico, eram sobretudo de tipo expiatório,⁴⁴¹ mas continham também uma forte componente de reconciliação com Deus.⁴⁴²

Entre os sacrifícios realizados no Templo, alguns têm particular interesse para o nosso estudo. O sacrifício mais comum de cordeiros no Templo – e que assumiu particular importância no Judaísmo – era chamado *tamid* (holocausto perene) e tinha uma frequência bidiária, ou seja, era oferecido de manhã e à tarde (Ex 29, 38-44; Nm 28, 3-4).⁴⁴³ No Livro do Levítico, encontramos a menção de um outro sacrifício, um cordeiro oferecido «para expiação do pecado» (4, 32).⁴⁴⁴ Contudo, os animais mais utilizados para o sacrifício descrito em Lv 4 são a cabra e o touro (cf. Hb 9, 12-14).⁴⁴⁵ A liturgia mais importante das festas judaicas – a Ceia Pascal – era também celebrada com o sacrifício e o consumo de um cordeiro, imaculado, macho e até um ano de idade, segundo as normas do Êxodo, como aprofundaremos adiante. Na verdade, «no AT, o uso de “cordeiro” surge principalmente em relação à Páscoa».⁴⁴⁶

Mesmo sendo realizado fora do Templo e não envolvendo especificamente um cordeiro, vale a pena mencionar o sacrifício do bode expiatório. No dia da Expiação (*Yom Kippur*), um bode era abandonado no deserto, carregando sobre si os pecados do povo (cf. Lv 16). Este é referido por alguns autores como hipótese menor para o *background* de Jo 1, 29b, dado que é a expressão mais clara de tirar ou carregar os pecados, no AT.⁴⁴⁷

⁴⁴⁰ Silvestri, *Gli animali nella Bibbia*, 102. O autor exemplifica esta maior frequência de cordeiros no holocausto com a pergunta que Isaac faz a seu pai Abraão, na subida ao monte: «onde está o cordeiro (*has·seh*) para o holocausto?» (Gn 22, 7). Contudo, não nos parece o melhor exemplo, uma vez que, como o próprio sustenta, e já tivemos oportunidade de citar, «*seh* designa tanto o cordeiro como o cabrito» (Silvestri, 95). Ademais, dado que o profeta Samuel ofereceu em holocausto um cordeiro de leite ao Senhor para que livrasse o povo dos filisteus (cf. 1 Sm 7, 9; Sir 46, 16), Cultrera conclui que este era o cordeiro mais apreciado (cf. Cultrera, *Bestiario Biblico*, 89). Os israelitas não eram o único povo que utilizava cordeiros nos seus sacrifícios; também os romanos, e não só, tinham esta prática (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 25).

⁴⁴¹ Cf. João Duarte Lourenço, *O Tempo de Jesus. O mundo e as instituições judaicas* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 228–29. Entre os diversos tipos de sacrifícios no Templo de Jerusalém, o autor destaca «os holocaustos, os sacrifícios de comunhão, os sacrifícios expiatórios e as ofertas» (Lourenço, 229).

⁴⁴² Cf. Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 230.

⁴⁴³ Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:138; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97; May, *Ecce Agnus Dei!*, 25; Doglio, «Agnello», 19. Lourenço considera que este sacrifício quotidiano encontra ecos em Jo 1, 29b (cf. Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 229). Para um maior aprofundamento desta hipótese em Jo 1, 29b, cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 68–75.

⁴⁴⁴ Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 428; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:63. Brown rejeita a alusão em Jo 1, 29b de qualquer uma destas duas hipóteses por falta de evidência no *background* do Quarto Evangelho. Para um maior aprofundamento desta hipótese em Jo 1, 29b, cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 83–84.

⁴⁴⁵ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:63; Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 312.

⁴⁴⁶ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 16.

⁴⁴⁷ Cf. Lee, 16, 18; Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 156. Romano, o Cantor, parece defender esta interpretação: João Batista «mostra aos pecadores a inutilidade do cabrito que os judeus mandavam para o deserto (cf. Lv 16, 8): “Eis o cordeiro, já não é necessário o cabrito”» (Romano, o Cantor, *2º Hino sobre a Epifania*, 17, 13, *SCh* 110, 286-287). Contudo, nota também Barrett, além de não haver cordeiro, também não é utilizado o verbo αἶρω (na LXX), mas sim λαμβάνω, no v. 22 (Barrett, 156).

O papel que este animal teve na cultura em questão permitiu desenvolver um olhar simbólico sobre ele, através das suas qualidades naturais específicas.⁴⁴⁸ Estas características, existindo no animal em fase adulta, têm uma presença ainda maior no cordeiro. Em primeiro lugar, encontramos a mansidão e docilidade silenciosa e paciente: a ovelha deixa-se tosquiada e levar ao matadouro em silêncio e é obediente à voz do pastor (cf. Jo 10, 3.27). Em segundo lugar, a ovelha é símbolo de pureza e de inocência. Estas duas características juntas – a mansidão e a inocência – serviram aos profetas Isaías e Jeremias para falarem do justo que suporta a perseguição com paciência (cf. Is 53, 7; Jr 11, 19). Por último, à luz do Sl 114, 6 («Montes, porque saltais como carneiros, e vós, colinas, como cordeiros?»), podemos entrever a alegria ou a diversão como um traço do cordeiro.⁴⁴⁹

À luz destes dados bíblicos, que procuraram ler o papel deste animal doméstico na cultura do antigo Médio Oriente, podemos colocar algumas novas hipóteses⁴⁵⁰ relativamente ao título “Cordeiro de Deus”: Terá Jesus recebido este título pelos elementos basilares para a Vida que providencia; já não lã, leite ou carne, mas antes o próprio dom do Espírito Santo?⁴⁵¹ A partir da relação especial de alguns cordeiros com o seu pastor, como ilustra a narração de Natan atrás referida, será que Jesus é o «Cordeiro de Deus», na medida em que o Pai é o Seu Pastor e Ele o Cordeiro que Lhe pertence e tem com Ele uma grande intimidade?⁴⁵² Será Jesus o novo Cordeiro imolado e queimado no templo *efápax*? Ou, por último, uma vez que Cristo manifestou de facto qualidades de cordeiro (mansidão, inocência, docilidade ao Pai, silêncio

⁴⁴⁸ Cultrera acrescenta às qualidades da ovelha dois defeitos. Em primeiro lugar, facilmente se perdem do resto do rebanho, ficando perdidas e tresmalhadas, como podemos ver em Sl 119, 176; Is 53, 6; Lc 15, 4-16; 1 Pe 2, 25. O outro defeito apontado é a propensão para uma alimentação excessiva. O profeta Ezequiel coloca em oposição as ovelhas mais robustas – que simbolizam os ricos de Israel – com as ovelhas perdidas, feridas e doentes. Esta divisão estará presente no próprio julgamento: «Quanto a vós, minhas ovelhas, assim fala o Senhor Deus: Eis que vou julgar entre ovelhas e ovelhas – entre carneiros e bodes. [...] Eis que julgarei entre a ovelha gorda e a ovelha magra» (Ez 34, 17.20). Esta separação de animais domésticos, em particular de ovelhas e cabras, será retomada por Jesus no conhecido juízo final narrado por Mateus: «Ele separará as pessoas umas das outras, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos. À sua direita, porá as ovelhas e, à sua esquerda, os cabritos» (25, 32-33) (cf. Cultrera, *Bestiario Bíblico*, 87-88). Sabemos, pela continuação da passagem, que as ovelhas, colocadas à direita, são os que recebem o reino dos céus, enquanto os cabritos, colocados à esquerda, vão para o fogo eterno (cf. vv. 34.41). Parece-nos possível, através destas passagens, ver novamente uma alusão à mansidão das ovelhas, uma vez que os mansos possuirão a terra (cf. Sl 37, 11; Mt 5, 5).

⁴⁴⁹ É de destacar que este salmo é um hino pascal que faz memória e celebra a passagem do mar dos Juncos e do rio Jordão.

⁴⁵⁰ As duas primeiras são de autoria própria.

⁴⁵¹ A categoria de genitivo qualificativo encaixaria bem nesta hipótese.

⁴⁵² O sentido de posse para τοῦ θεοῦ seria o que encaixaria melhor nesta hipótese. De facto, ao longo do Quarto Evangelho, Jesus apresenta a Sua relação com os discípulos em paralelo com a Sua relação com o Pai («Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas conhecem-me, assim como o Pai me conhece e Eu conheço o Pai; e ofereço a minha vida pelas ovelhas», 10, 14-15; «Assim como o Pai me enviou, também Eu vos envio a vós», 20, 21). Uma vez que também apresenta a Sua relação com os discípulos, através da imagem Pastor-ovelhas, será que podemos inferir esta relação para o seio da relação Pai-Filho?

diante das injúrias, aceitar ser levado para o matadouro, etc.), será por isso que é assim designado?⁴⁵³

Olhemos para o uso que os escritores neotestamentários fazem do cordeiro. O termo mais utilizado no NT é ἀρνίον. Trata-se originalmente de um diminutivo de ἀρνύν, mas que, já na época neotestamentária perdeu o sentido de diminutivo.⁴⁵⁴ Ocorre uma única vez no Quarto Evangelho (21, 15: «apascenta os meus cordeiros»), sem se referir a Jesus. Ἀρνίον é, contudo, muito abundante no livro do Apocalipse, sendo o termo cristológico mais utilizado, com 29 ocorrências. Cristo é o Cordeiro que foi imolado, mas que, tendo vencido a morte, está de pé (cf. 5, 6) e é digno de receber toda a honra e louvor (cf. 5, 12). O sangue do Cordeiro é fonte de salvação para os irmãos que passaram grandes tribulações (cf. 7, 14; 12, 10-11). Contudo, este termo não é muito frequente no AT.⁴⁵⁵

O termo mais comum na LXX é ἀμνός, que apenas é utilizado quatro vezes em todo o *corpus* neotestamentário: em Jo 1, 29.36, como já vimos; em At 8, 32, citando diretamente Is 53, 7 («como ovelha levada ao matadouro, e como *cordeiro* sem voz diante daquele que o tosquia, assim Ele não abre a sua boca»); e, por último, em 1 Pe 1, 19 [«(fostes resgatados) pelo sangue precioso de Cristo, qual *cordeiro* sem defeito nem mancha»]. Esta evidência neotestamentária indica que a aplicação da figura do Cordeiro a Jesus circulava no pensamento cristão primitivo.⁴⁵⁶

Posto isto, e tendo em conta o estudo anterior da missão soteriológica do Cordeiro, estamos em condições de rejeitar, pelo menos como interpretação principal, tanto uma possível interpretação *naturalista*, que veria em Jesus o Cordeiro que fornece os bens divinos, como uma interpretação *intimista*, na qual a cristologia do Cordeiro se reduziria a uma relação especial que Jesus tivesse com Deus. As duas outras interpretações que apresentámos como hipótese – Jesus como o Cordeiro do novo sacrifício, sem especificarmos qual, e como portador de características de Cordeiro – também não são suficientes por si.

⁴⁵³ Alguns Padres da Igreja sustentam que, pelo menos em parte, alguma destas características está por detrás da expressão de Jo 1, 29: Hipólito de Roma aponta para a mansidão (cf. *Sobre Cristo e o Anticristo*, VI, PG 10, 733-734); João Crisóstomo (cf. *Homilias sobre o Evangelho de Mateus*, 12, 1, PG 57, 203); Agostinho de Hipona (*Comentário ao Evangelho de São João*, 4, 10, Opere di Sant'Agostino XXIV/1, 80) e Beda, o Venerável (*Sobre o Evangelho de João*, 1, PL 92, 648B) para a inocência. Não obstante a sólida atestação interpretativa, parece-nos interessante o argumento contra apresentado por May: «Se qualquer uma dessas noções tivesse sido consistente e popularmente simbolizada pelo termo “cordeiro”, esperaríamos encontrar alguma evidência disso no Novo Testamento ou no Antigo. Parece que não encontramos tal evidência. [...] Não há nenhuma unidade de simbolismo transmitida pela palavra “cordeiro”, como pareceria ser exigido se o Batista se estivesse referindo a uma qualidade ou uso natural de cordeiro. [...] Embora haja muitas referências a cordeiros e algumas comparações com esse animal nas páginas do Antigo Testamento [...], não existe um simbolismo natural bem definido no Antigo Testamento que possa servir de base ao testemunho do Batista» (May, *Ecce Agnus Dei!*, 19-20).

⁴⁵⁴ Cf. Joachim Jeremias, «ἀμνός», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, I (Brescia: Paideia, 1965), 923. Dodd discorda (cf. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 316).

⁴⁵⁵ Uma das poucas ocasiões em que a LXX se serve deste termo é em Jr 11, 19.

⁴⁵⁶ Barrett, «The Lamb of God», 215.

A precedência deste título pelo artigo definido indica que não se trata de *um* cordeiro qualquer, mas de *o* cordeiro, ou seja, sugere que se «trata de uma personagem importante que se supõe conhecida»,⁴⁵⁷ um cordeiro particular e definido.⁴⁵⁸ Aliás, como comenta São João Crisóstomo, a introdução deste título pela interjeição ἴδε revela como muitos o esperavam.⁴⁵⁹ Brown explica que este presentativo é utilizado para apresentar uma pessoa e o mistério da sua missão (cf. Jo 1, 36. 47; 19, 26-27).⁴⁶⁰ Aliás, se a expressão fosse tão estranha ao auditório de João como o é para os dias de hoje, não teria havido dois discípulos a seguir Jesus, baseados apenas na informação de que Ele é o Cordeiro de Deus.

May afirma também que este sentido individual do cordeiro pode ainda dividir a sua interpretação em duas: pode tratar-se de um cordeiro conhecido como símbolo ou um cordeiro anteriormente mencionado. Não existindo, no texto, qualquer menção anterior a um cordeiro, concluímos que se trata, de facto, de um cordeiro simbólico, ou seja, um tipo.⁴⁶¹

O primeiro Padre da Igreja a ocupar-se explicitamente do sentido deste título cristológico foi Orígenes.⁴⁶² O mestre da exegese alexandrina viu, neste título, referência a, pelo menos, três interpretações diferentes.⁴⁶³ Jesus é o Cordeiro ao qual o servo de YHWH é comparado (Is 53, 7); Jesus é o novo Cordeiro pascal; Jesus é prefigurado duplamente em Gn 22, tanto por Isaac como pelo carneiro sacrificado em seu lugar.

Neste sentido, procurando o sentido literal que o evangelista quis dar a estas palavras, leremos as três passagens – que simplificaremos como Gn 22, Ex 12 e Is 53 – num sentido espiritual. Consideramos que estudos acerca da etiologia de cada passagem ou, inclusive, do seu género literário deixam de fazer sentido, nesta busca de sentido espiritual. Procuraremos aprofundar não apenas que afirmações cristológicas encontramos em cada tipologia, mas também qual das três figuras corresponde melhor à intencionalidade do hagiógrafo.

Organizaremos a nossa exposição sobre as diferentes tipologias do Cordeiro, seguindo, de modo geral, o seguinte método: começaremos com uma exposição da figura veterotestamentária em si e da sua interpretação no mundo judaico antigo; explicitaremos o que

⁴⁵⁷ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97.

⁴⁵⁸ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 8–9.

⁴⁵⁹ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 17, 1, PG 59, 109.

⁴⁶⁰ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:58.

⁴⁶¹ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 8–9, 117.

⁴⁶² Cf. May, 27.

⁴⁶³ Não devemos estranhar as três figuras serem defendidas pelo mesmo autor, sobretudo se for um autor da Patrística. Os Padres da Igreja servem-se frequentemente dos textos para enfatizar um ponto em discussão, o que pode ser um problema para quem procura o sentido literal do texto. Por exemplo, May observa que Teodoro de Mopsuéstia é quase o único a atribuir Jo 1, 29b exclusivamente ao cordeiro de Is 53. Os restantes Padres que se juntam a Teodoro na defesa desta referência conjugam-na com outras reminiscências veterotestamentárias (cf. May, 29-30). Note-se, ainda, que Orígenes não é o primeiro a referir a associação tipológica entre Jesus e cada uma destas figuras (encontramo-lo, por exemplo, em Melitão de Sardes), mas é o primeiro a referir-se explicitamente, segundo May, às três figuras como resposta a este título concreto.

a declaração “Eis o Cordeiro de Deus” significa, se atendermos a essa prefiguração; apresentaremos os Padres da Igreja que se serviram desta tipologia, juntamente com os argumentos favoráveis e contrários. Procuraremos apresentar o *corpus* argumentativo, avançando de uma perspectiva macro (paralelismo tipológico em concreto e a sua hermenêutica no NT) para uma perspectiva micro (dentro do Evangelho Joanino e, mais especificamente, no versículo em causa); por fim, indicaremos algumas implicações teológicas que podem ser retiradas da tipologia em análise.

2.3.1. O sacrifício de Isaac

O sacrifício de Isaac, em Gn 22, 1-19, é uma das páginas mais marcantes e mais comentadas das Escrituras Hebraicas, e «pelo facto de apresentar Deus a pedir a Abraão que lhe ofereça em holocausto o seu filho Isaac, este é um dos relatos mais dramáticos da Bíblia».⁴⁶⁴ Em traços gerais, o trecho começa com Deus a pôr Abraão à prova, pedindo-lhe para oferecer o seu único e amado filho Isaac, em holocausto. Abraão, fiel ao seu Deus, subiu com o filho ao monte indicado. Durante a subida, ocorre um diálogo impressionante: à pergunta de Isaac «levamos fogo e lenha, mas onde está a vítima para o holocausto?», Abraão responde com ambiguidade «Deus proverá quanto à vítima para o holocausto, meu filho» (vv. 7-8). Chegados ao local indicado, o pai preparou tudo para o sacrifício: construiu o altar, dispôs a lenha (carregada pelo filho), amarrou-o (no que ficou conhecido como *atadura* ou *‘aqedah* de Isaac) e colocou-o sobre o altar, em cima da lenha. Quando Abraão estendeu a mão para imolar o filho, o anjo do Senhor disse-lhe: «não levantes a tua mão sobre o menino e não lhe faças mal algum, porque sei agora que, na verdade, temes a Deus, visto não me teres recusado o teu único filho» (v. 12). Em seguida, «erguendo Abraão os olhos, viu então um carneiro preso pelos chifres a um silvado. Foi buscá-lo e ofereceu-o em holocausto, em substituição do seu filho» (v. 13). Depois desta prova, o anjo prometeu a Abraão que seria abençoado e que multiplicaria a sua descendência.

Este episódio marcou profundamente a teologia judaica e a literatura rabínica. Segundo um midrásh dos Génesis, que coleciona diversos materiais espalhados pelo Talmude,

quando Abraão procurou amarrar Isaac, seu filho, este disse-lhe: “Pai, sou um jovem e receio que o meu corpo trema com medo da faca e que eu te perturbe, ou que a matança se torne imprópria e não seja contada para ti como uma oferta válida. Por isso, amarra-me muito bem.”⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Armindo dos Santos Vaz, *Sebenta de Pentateuco* (Lisboa, 2021), 223. Documento não publicado.

⁴⁶⁵ «Bereshit Rabbah», 56, acedido a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents.

Este texto midráshico moldou a teologia judaica porque, mesmo tendo sido substituído por um cordeiro, Isaac não deixou de ser tido como «o verdadeiro cordeiro que se entrega ao sacrifício».⁴⁶⁶

A *Pesikta DeRab-Kahana*, segundo Schoeps, contém a seguinte declaração soteriológica: «Através dos desertos de Isaac, *que se ofereceu no altar*, o Santo, louvado seja o Seu nome, acabará por ressuscitar os mortos».⁴⁶⁷ Flávio Josefo, historiador judaico do século I, testemunha que existia uma tradição que colocava Isaac a consentir voluntariamente na sua morte.⁴⁶⁸ Filão de Alexandria, filósofo judeu, trata a *'aqedah* como voluntária e, por isso, muito mais eficaz do que qualquer outro sacrifício do AT.⁴⁶⁹ Também Atanásio atribui aos judeus a ideia de que Isaac deu a vida voluntariamente pelo seu povo.⁴⁷⁰ Assim, embora o sacrifício em si não se tenha consumado,⁴⁷¹ a literatura judaica viu em Isaac uma vítima voluntária para o holocausto. Note-se que Isaac, «no culto judaico, ainda é chamado “o cordeiro que foi amarrado”».⁴⁷²

De facto, é património da tradição judaica, desde os tempos antigos até aos dias de hoje, o poder expiatório da *'aqedah*.⁴⁷³ Foi considerada «como tendo um poder meritório, que é fonte

⁴⁶⁶ João Duarte Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado: As vivências pascais do Apóstolo João* (Prior Velho: Paulinas, 2022), 122; Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 241.

⁴⁶⁷ Hans Joachim Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology», *Journal of Biblical Literature* 65, n.º 4 (dezembro de 1946): 390, <https://www.jstor.org/stable/3262158>. Itálico nosso. Infelizmente não encontramos esta citação.

⁴⁶⁸ Flávio Josefo, «Antiguidade Judaica», I, 13, 4 em *Flavii Josephi opera: graece et latine*, vol. I, ed. Guilelmus Dindorfius (Paris: Ed. Firmin-Didot et Sociis, 1929), 26-27.

⁴⁶⁹ Cf. Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 584.

⁴⁷⁰ Cf. Daniélou, *From Shadows to Reality*, 119. Para mais exemplos, ver Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology», 389-90.

⁴⁷¹ O que teria sido algo abominável para os judeus (cf. Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology», 387; Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 585).

⁴⁷² Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 587.

⁴⁷³ Cf. Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology», 389; Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 584. Num midrásh ao livro dos Génesis, Isaac é tido como um holocausto imaculado (cf. «Bereshit Rabbah», 64); O IV livro dos Macabeus fala de Isaac como tendo sido oferecido em holocausto (cf. «IV Macabeus», 18, 11, acedido a 19 de agosto de 2024, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=4+Maccabees+18&version=NRSVUE>); Um midrásh ao Cântico dos Cânticos diz que Isaac foi amarrado no altar como um cacho de uvas, porque «expia os pecados de Israel» («Shir HaShirim Rabbah», 1, 14, acedido a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah?tab=contents).

de graças obtidas mais tarde por sua posteridade»,⁴⁷⁴ ou seja, para a descendência de Abraão, contrabalançando os seus pecados.⁴⁷⁵

É «extraordinário», como nota Daniélou, «que a doutrina judaica enfatize menos o valor salvífico do sacrifício de Isaac como prova da fé de Abraão do que como obra redentora realizada por Isaac».⁴⁷⁶ A origem de alguns destes textos, bastante anterior ao cristianismo, obriga a notar que a importância dada à figura de Isaac na literatura judaica não decorre de uma possível reação à doutrina cristã da redenção.⁴⁷⁷

A ida voluntária para o sacrifício, obediente à vontade de Deus, num sacrifício expiatório e redentor, fez com que a *'aqedah* de Isaac fosse facilmente interpretada à luz do servo de YHWH pelo ensino rabínico.⁴⁷⁸ Contudo, é a relação entre o sacrifício do monte Moriah e o sacrifício de libertação do Egito que a tradição rabínica mais preservou: o cordeiro de Ex 12 é memorial do cordeiro sacrificado em Gn 22, de quem retira a sua eficácia meritória, enquanto este último é uma prefiguração do primeiro.⁴⁷⁹

Num midrásh do séc. III sobre a Páscoa, ao comentar Ex 12, 13 («Eu verei o sangue e passarei ao largo»), o Rabi Yishmael acrescenta: «Verei o “sangue” do sacrifício de Isaac, como está escrito “E Abraão chamou ao lugar o nome de 'O Senhor verá'” (Gn 22, 14). O que é que Ele viu? O sangue da amarração de Isaac».⁴⁸⁰ A relação entre estes dois acontecimentos que

⁴⁷⁴ Daniélou, *From Shadows to Reality*, 118. Veja-se como no seguinte Talmude se escreve: «uma vez que Isaac foi redimido, é como se todo o Israel fosse redimido. [...] O teu prazer, Eterno, meu Deus, é que quando os descendentes do meu filho Isaac estiverem em apuros e ninguém falar em sua defesa, Tu fales em sua defesa. [...] Lembrar-te-ás deles, da ligação de Isaac e encher-te-ás de misericórdia para com eles («Jerusalem Talmud Taanit», 2, 4, acessado a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Taanit?tab=contents). Algo semelhante encontramos no midrásh dos Génesis já referido: «seja a Tua vontade, Senhor nosso Deus, quando os descendentes de Isaac se depararem com transgressões e maldades, que este vínculo [de Isaac] seja lembrado por eles, e que Tu te enchas de misericórdia para com eles» («Bereshit Rabbah», 56). Assim, os méritos de Isaac foram causa eficaz no Mar Vermelho ou na redenção dos primogénitos (cf. Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 585). Faz sentido, assim, que os sacrifícios de Israel tenham sido entendidos como memoriais da auto-oblação de Isaac (cf. Wood, 585; Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 122-123): «foi em atenção ao sacrifício de Isaac que YHWH preservou, na noite pascal da libertação através do sangue do cordeiro, os primogénitos israelitas» (Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 241).

⁴⁷⁵ Cf. Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology», 388; Shaker, «The “Lamb of God” Title in John's Gospel», 11.

⁴⁷⁶ Daniélou, *From Shadows to Reality*, 118. Cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John's Gospel», 12. Explica Schoeps que, embora nalgumas lendas da *'aqedah* Abraão seja o herói, na mais antiga referência litúrgica à *'aqedah*, é Isaac quem recebe o crédito (cf. Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology», 387).

⁴⁷⁷ Cf. Daniélou, *From Shadows to Reality*, 121; Shaker, «The “Lamb of God” Title in John's Gospel», 10.

⁴⁷⁸ Cf. Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 583, 585.

⁴⁷⁹ Cf. Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 124; Daniélou, *From Shadows to Reality*, 119; Joseph Tabory, «The Crucifixion of the Paschal Lamb», *The Jewish Quarterly Review* 86, n.º 3/4 (abril de 1996): 305, <https://www.jstor.org/stable/1454912>. Lourenço afirma que «Isaac é a perfeita imagem do cordeiro pascal», porque «se oferece para merecer a salvação de Israel» (Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 241).

⁴⁸⁰ «Mekhilta DeRabbi Yishmael, Tractate Pisha», 7, 23, acessado a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael?tab=contents.

marcam o nascimento de Israel⁴⁸¹ decorre também de outros dados.⁴⁸² O *Livro dos Jubileus* data o sacrifício de Isaac no dia 15 do mês de Nissan.⁴⁸³ Tabory defende também uma grande semelhança na posição em que foi encontrado o cordeiro de Gn 22 e a posição em que era sacrificado o cordeiro pascal.⁴⁸⁴ Por último, Isaac foi entendido também como «protótipo do crente israelita que se entrega a Deus para expiar o pecado do mundo».⁴⁸⁵

Jean Daniélou explica que estamos diante de uma «tipologia invertida em que o acontecimento essencial tem lugar no início da história de Israel».⁴⁸⁶ A interpretação do sacrifício de Moriah como antecipação do sacrifício pascal judaico abriu caminho à leitura cristã da *'aqedah* como prefiguração da crucificação de Cristo,⁴⁸⁷ ainda que Isaac não fosse visto como uma figura messiânica.⁴⁸⁸

São muitos os Padres que viram em Gn 22 uma figura de Jesus Cristo.⁴⁸⁹ A primeira referência explícita que encontramos está na Epístola de Barnabé (c. 70-130 d.C.): «Cristo teve de morrer pelos nossos pecados, para que se cumprisse a figura do sacrifício de Isaac».⁴⁹⁰ A associação Abraão - Deus Pai e Isaac - Jesus difundiu-se a partir do séc. II, entre os escritos patrísticos:⁴⁹¹ Melitão de Sardes,⁴⁹² Hipólito de Roma,⁴⁹³ Ireneu,⁴⁹⁴ Cipriano de Cartago⁴⁹⁵ ou Clemente de Alexandria.⁴⁹⁶

Com Orígenes, inicia-se uma hermenêutica de Gn 22 ligeiramente mais profunda. Já não se entrevê Jesus prefigurado apenas na figura de Isaac, mas também na vítima⁴⁹⁷ imolada

⁴⁸¹ João Lourenço sustenta que «a teologia judaica sempre interpretou a entrega de Isaac no país de Moriah como o nascimento do povo de Israel na pessoa do filho de Abraão» (Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 241). O êxodo como experiência fundadora e, por isso, de nascimento do povo de Israel, não carece de referência.

⁴⁸² A estreita relação entre estes dois acontecimentos também está patente no Targum Neófiti a Ex 12, 42 (cf. Lourenço, 236-237).

⁴⁸³ «Book of Jubilees», 17, 19; 18, 3, acessado a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Book_of_Jubilees?tab=contents.

⁴⁸⁴ Cf. Tabory, «The Crucifixion of the Paschal Lamb», 404.

⁴⁸⁵ Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 123; Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 241.

⁴⁸⁶ Daniélou, *From Shadows to Reality*, 119. Daniélou estabelece um paralelismo entre estes dois sacrifícios, um memorial do outro, e a cruz e eucaristia.

⁴⁸⁷ Cf. Tabory, «The Crucifixion of the Paschal Lamb», 405; Daniélou, *From Shadows to Reality*, 120.

⁴⁸⁸ Cf. Daniélou, *From Shadows to Reality*, 121.

⁴⁸⁹ Não sendo exatamente igual considerar Isaac como uma prefiguração de Cristo, em abstrato, e que o sentido de Jo 1, 29b é especificamente retirado de Gn 22, acreditamos que apenas faria sentido dividir as duas se, no nosso estudo, atendêssemos ao sentido que João Batista dera à expressão. Uma vez que nos propusemos estudar apenas o sentido atribuído pelo hagiógrafo, optamos por não fazer esta divisão, que implicaria uma análise mais profunda a cada um dos textos dos Padres da Igreja. Para esta análise, basta-nos, neste sentido, que nos seus escritos haja uma alusão cristológica a Isaac. Este princípio metodológico servirá para as outras duas tipologias.

⁴⁹⁰ *Epístola de Barnabé*, 7, 3c, *SCh* 172, 128-131.

⁴⁹¹ Cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 14.

⁴⁹² Cf. Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 59, *SCh* 123, 92.

⁴⁹³ Cf. Daniélou, *From Shadows to Reality*, 120.

⁴⁹⁴ Cf. Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, livro IV, vol. II, 5, 4, *SCh* 100.2, 433-434.

⁴⁹⁵ Cf. Cipriano de Cartago, *Sobre a Paciência*, 10, *CCSL* 3A, 123.

⁴⁹⁶ Cf. Clemente de Alexandria, *Pedagogo*, I, 5, *PG* 8, 277B.

⁴⁹⁷ Note-se que esta havia sido anunciada no v. 8 pelo termo *seh*, que designa tanto “cordeiro” como “cabrito”, e avistado no v. 13 como *'ayil*, isto é, carneiro.

em sua substituição, encontrada presa pelos cornos num silvado, de tal modo que o teólogo de Alexandria identifica o «Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo», de Jo 1, 29b, com este carneiro de Gn 22, 13.⁴⁹⁸

Esta dupla prefiguração genesíaca disseminou-se geograficamente pelo universo cristão antigo, uma disseminação que teve como fruto principal ter favorecido uma leitura do mistério integral do Verbo Encarnado. O capadócio Gregório de Nissa escreve:

Todo o mistério da fé pode ser visto nesta história. [...] O Espírito Santo, em figura (τυπικῶς), dividiu o mistério entre os dois, o filho amado e o carneiro que aparece ao seu lado. No carneiro, é revelado o mistério da morte e, no unigénito, a vida que nunca será interrompida pela morte.⁴⁹⁹

À maneira própria da sua escola, que primava pela acentuação das naturezas, o antioqueno Teodoreto de Ciro ensina: «Tudo isto era uma sombra da economia da nossa salvação. O Pai ofereceu o Seu Filho bem-amado pelo mundo: Isaac representava (τύπος) a divindade; o carneiro, a humanidade».⁵⁰⁰ Imolou-se o cordeiro e não Isaac, uma vez que «o que foi crucificado na Paixão foi a Sua [de Cristo] humanidade e não a divindade»,⁵⁰¹ explica o latino Cesário de Arles.⁵⁰²

Entrever estas duas figuras, na afirmação cristológica do Batista, significa dar-lhe a seguinte conotação: Eis o verdadeiro Cordeiro de Deus, o Filho de Deus, verdadeiramente sacrificado na carne pelo Seu Pai em obediência ao Seu desígnio divino, para abençoar e dar vida, já não apenas aos descendentes de Abraão, mas à humanidade inteira.

A vida de Isaac tem dois acontecimentos que foram interpretados tipologicamente pela Tradição da Igreja:⁵⁰³ o seu nascimento e sacrifício podem facilmente ser colocados em paralelo com os de Cristo. Em primeiro lugar, ambos tiveram um nascimento milagroso: o primeiro de uma mulher infértil, o segundo de uma mulher virgem. Em segundo lugar, ambos foram entregues para serem sacrificados. Este paralelismo sacrificial implica alguns outros detalhes

⁴⁹⁸ Cf. Orígenes de Alexandria, *Homilia sobre os Génesis*, 8, 9, *SCh* 7/bis, 231-232.

⁴⁹⁹ Gregório de Nissa, *Homilias na Ressurreição de Cristo*, 1, *PG* 46, 601C.

⁵⁰⁰ Teodoreto de Ciro, *Questões sobre os Génesis*, 73, *PG* 80, 181D-184A. Cf. Orígenes de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, vol. II, livro VI, 273-275, *SCh* 157, 336-339.

⁵⁰¹ Cesário de Arles, *Sermões*, 84, 5, *CCL* 103, 347.

⁵⁰² Entre os Padres que se referiram implícita ou explicitamente a esta dupla prefiguração, destacamos: Agostinho de Hipona, *Sermões (I)*, 19, 3, trad. P. Bellini, F. Cruciani, e V. Tarulli, *Opere di Sant'Agostino*, XXIX (Roma: Citta' Nuova Editrice, 1979), 354-357 («Isaac era Cristo e o carneiro era Cristo. [...] Cristo estava em Isaac e no carneiro»); Beda, o Venerável, *Homilias sobre os Evangelhos*, 1, 14, *CCL* 122, 100 («n'Ele é como se o filho fosse oferecido, mas o carneiro fosse imolado, pois a divindade permanece impassível e só a humanidade é que sofre o sofrimento e a morte»); Efrém de Nisibi, *Comentário aos Génesis*, 20, 3, *CSCO* 153 (scriptores syri 72), 69; Hilário de Poitiers, *Tratado sobre os Mistérios*, 1, 17, *SCh* 19/bis, 107; Ambrósio de Milão, *Cartas (2)*, 8, 55, trad. Gabriele Banterle, *Opera Omnia di Sant' Ambrogio*, XX (Milão; Roma: Biblioteca Ambrosiana/Città Nuova Editrice, 1988), 102-105; Atanásio de Alexandria, *Cartas das Festas*, 6, 8, *PG* 26, 1387B.

⁵⁰³ Cf. Daniélou, *From Shadows to Reality*, 121-22.

que o compõe: Isaac levou a madeira para o sacrifício⁵⁰⁴ – comparado, num midrásh rabínico a Gn 22, 6, a alguém que carrega a sua própria força ao ombro⁵⁰⁵ – enquanto Jesus carregou aos ombros a cruz onde seria crucificado (cf. Jo 19, 17); ambos são filhos únicos e muito amados do seu pai,⁵⁰⁶ nenhum dos dois foi poupado pelo seu próprio Pai (cf. Rm 8, 32); Cesário de Arles atesta a existência de uma tradição escrita de São Jerónimo de que o lugar «onde Isaac foi oferecido é o mesmo lugar onde Cristo, nosso Senhor, foi mais tarde crucificado».⁵⁰⁷

Ainda que o sacrifício de Isaac tenha sido apreciado por Deus como se realmente tivesse acontecido, o facto de o filho de Abraão ter sido substituído por um cordeiro não facilita, à primeira vista, a afirmação de Jesus, que foi realmente morto em expiação dos pecados da humanidade, como novo Isaac. Contudo, é precisamente por «um tipo ser um acontecimento que oferece uma semelhança com algo no futuro, mas que, no entanto, não cumpre realmente esse algo»,⁵⁰⁸ que esta relação desperta em Tertuliano a categoria tipológica: «o facto de o sacrifício não ter sido realmente oferecido, mostra que foi feito em tipo. Ele só será realizado em Jesus Cristo».⁵⁰⁹

No vazio desta associação Isaac-Jesus, surge um novo paralelismo, o de Cristo com o carneiro preso no silvado: «como aqui o carneiro foi sacrificado em lugar de Isaac, assim o cordeiro espiritual foi sacrificado pela humanidade».⁵¹⁰ Alguns elementos menores foram utilizados para sustentar a relação entre este carneiro e o Cordeiro de Deus. Em primeiro lugar, a vítima de Gn 22 foi encontrada «presa pelos chifres a um silvado» (Gn 22, 13), ao passo que a Jesus foi colocada na cabeça uma coroa de espinhos (cf. Jo 19, 2). Tertuliano encontrou um outro paralelismo, possivelmente mais significativo, a partir do termo latino *cornua*, que designa simultaneamente os chifres do carneiro e as extremidades da trave horizontal da cruz.⁵¹¹ Cristo, «sendo pendurado nas extremidades da cruz (*cornibus crucis*), com uma coroa de espinhos na cabeça»,⁵¹² é tipificado por este carneiro. Por último, uma vez que o único cordeiro no AT que é fornecido ou providenciado por Deus é o mencionado em Gn 22, 8, a partir do princípio exegético judaico *gezerah shavah*, R. Bauckham é favorável à ideia de que o termo “cordeiro” serve como palavra de ligação para o *seh* hebraico.⁵¹³

⁵⁰⁴ Orígenes, tendo presente que pertencia aos sacerdotes levar a lenha para o holocausto, também vê em Isaac simultaneamente a vítima e o sacerdote (cf. Orígenes de Alexandria, *Homilia sobre os Génesis*, 8, 6, *SCh* 7/bis, 222-223), tal como a Tradição da Igreja interpretou a ação sacrificial de Jesus.

⁵⁰⁵ Cf. «Bereshit Rabbah», 64. A tradução de Tabory evidencia ainda mais a semelhança com Jesus: como «alguém que carrega a sua cruz às costas» (Tabory, «The Crucifixion of the Paschal Lamb», 405).

⁵⁰⁶ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre os Génesis*, 47, 3, *PG* 54, 432.

⁵⁰⁷ Cesário de Arles, *Sermões*, 84, 5, *CCL* 103, 347.

⁵⁰⁸ Daniélou, *From Shadows to Reality*, 125.

⁵⁰⁹ Tertuliano, *Contra Marciano*, 3, 18, 1, *CCSL* 1, 531.

⁵¹⁰ João Crisóstomo, *Homilias sobre os Génesis*, 47, 3, *PG* 54, 432.

⁵¹¹ Cf. Tertuliano, *Contra Marciano*, 3, 18, 4, *CCSL* 1, 532.

⁵¹² Tertuliano, *Contra os Judeus*, 13, 21, *CCSL* 2, 1389.

⁵¹³ Bauckham, *Gospel of glory*, 156.

O facto de o animal sacrificado ter sido um carneiro e não um cordeiro, o facto de Abraão não ter sacrificado o seu filho único e, ainda, não haver uma expectativa messiânica em torno desta figura são os argumentos que podem ser apontados como contrários a esta tipologia.⁵¹⁴ Estes parecem-nos ser consideravelmente menos significativos do que os argumentos favoráveis. Apesar disso, com J. E. Wood surpreendemo-nos pelas poucas referências explícitas no NT a esta tipologia. Segundo Wood, a razão para esta ausência está na não consumação do sacrifício de Isaac, o que levou os cristãos a preferir interpretar a morte expiatória de Cristo mais à luz do servo sofredor de Is 53.⁵¹⁵

Em todo o *corpus* neotestamentário, apenas encontramos citações diretas do final da passagem de Gn 22, que abordam o tema da bênção e da multiplicação da descendência de Abraão (cf. At 3, 25-26; Gl 3, 16; Hb 6, 13-14). A teologia paulina, não fazendo nenhuma referência direta à oblação voluntária de Isaac,⁵¹⁶ é notoriamente por ela influenciada, especialmente no tema da expiação.⁵¹⁷ O exemplo mais notório desta dependência é Rm 8, 32 – Deus «nem sequer poupou o Seu próprio Filho (τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο)» –, quase idêntico à tradução grega (LXX) de Gn 22, 16 - «por não me teres recusado o teu filho (οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ)».⁵¹⁸ A Carta aos Hebreus 11, 17-19 traduz não apenas Gn 22 como tipificação da paixão, na oferenda de Isaac, mas também da ressurreição, na esperança de Abraão de que «Deus tem até poder para ressuscitar os mortos». Em sentido figurado, Isaac morreu e ressuscitou: «numa espécie de prefiguração, [Abraão] recuperou o seu filho» (v. 19).⁵¹⁹

A narração do batismo de Jesus, nos Sinóticos, inclui uma voz vinda do céu a dizer acerca de Jesus: «Este é o meu Filho muito amado, no qual pus todo o meu agrado» (Mt 3, 17; cf. Mc 1, 11; Lc 3, 22). Algo semelhante ocorre no episódio da transfiguração (cf. Mt 17, 7; Mc 9, 7; Lc 9, 35). O texto grego de Mateus e Marcos (ἐκ τῶν οὐρανῶν ... ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) usa as mesmas palavras de Gn 22, 2.11-12.16 (LXX). Se Is 52, 1 ou o Salmo 2, 7 são usualmente considerados pelos exegetas como aludidos nas narrativas batismais, é verdade que o termo

⁵¹⁴ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 18.

⁵¹⁵ Cf. Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 586.

⁵¹⁶ Cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 13.

⁵¹⁷ Cf. Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 583; Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul’s Theology», 391; Daniélou, *From Shadows to Reality*, 119–21.

⁵¹⁸ Cf. Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul’s Theology», 390; Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 587. Para outras alusões nas Cartas Paulinas a Gn 22, cf. Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul’s Theology», 390–92; Daniélou, *From Shadows to Reality*, 122; Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 589.

⁵¹⁹ Cf. Daniélou, *From Shadows to Reality*, 123; Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 588. É interessante como Wood explora os ecos do «terceiro dia» (cf. Gn 22, 4), em 1 Cor 15, 4: «Foi ao terceiro dia que se consumou a obediência de Abraão, que o sacrifício de Isaac foi aceite e que o herdeiro prometido foi devolvido ao Patriarca como alguém que ressuscitou dos mortos» (Wood, 589). Encontramos a mesma associação em Orígenes de Alexandria, *Homília sobre os Génesis*, 8, 4, *SCh* 7/bis, 220 e em Teodoreto de Ciro, *Questões sobre os Génesis*, 73, PG 80, 181D-184A.

ἀγαπητός apenas surge em Gn 22. Somos forçados a concluir que, já no primeiro século, as comunidades cristãs interpretavam Isaac como uma figura de Jesus.⁵²⁰

O Evangelho Joanino, não contendo a narrativa do batismo de Jesus, não deixa de ter uma referência a Jesus como «Filho de Deus» (se acolhermos esta variante) em Jo 1, 34, versículo final da passagem em análise e que se liga intrinsecamente ao versículo 29, como já dissemos. O quarto evangelista colocou o título “Filho de Deus” entre as duas apresentações do Cordeiro de Deus (cf. vv. 29.34.36), «estabelecendo um paralelo notável com a ‘aqedah».⁵²¹ No final do prólogo teológico (1, 18), Jesus é mencionado como o «Unigénito», que procura dizer que Ele é o único Filho como o amado do Pai.⁵²²

Tal como na passagem da Carta aos Romanos, também em Jo 3, 16 parece haver uma alusão muito concreta a Gn 22: «Tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o Seu Filho Unigénito». Nesta alusão, sobressai a grande diferença já referida entre Jesus e Isaac.⁵²³ Evidenciando ainda mais como o simbolismo Jesus-Isaac era conhecido pelo hagiógrafo do Quarto Evangelho, João Crisóstomo interpretou a afirmação misteriosa de Jo 8, 56 («Abraão, vosso pai, exultou pensando em ver o meu dia») a partir da relação sombra-realidade referida.⁵²⁴

Este *corpus* argumentativo guiou D. Lee para a hipótese de que Gn 22 tenha exercido influência não apenas no título cristológico de Jo 1, 29b, mas também no «imaginário dominante do Evangelho sobre o Pai e o Filho».⁵²⁵

Uma leitura cristológica de Jo 1, 29b iluminada pela sua tipologia, no capítulo 22 do primeiro livro sagrado, permite-nos concluir, indubitavelmente, que Jesus é o Cordeiro providenciado por Deus, cujo sacrifício cessou a necessidade de prefigurações de outros cordeiros, nos diversos holocaustos vigentes.⁵²⁶ Jesus não é mais um cordeiro do rebanho

⁵²⁰ Cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 13; Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 586. A narração de Jesus no Getsémani, segundo Mateus, pode encerrar igualmente diversas alusões a Gn 22 (cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 13-14). Encontramos esta mesma associação em Beda, o Venerável, *Homilias sobre os Evangelhos*, 1, 14, CCL 122, 100.

⁵²¹ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 18. Esta associação também pode ser feita através do apócrifo judaico *Testemunho dos Doze Patriarcas*, do início do ano II a.C., que narra uma espécie de profecia messiânica: «Os céus se abrirão, E do templo da glória virá sobre ele a santificação, Com a voz do Pai, como de Abraão a Isaac. E a glória do Altíssimo se pronunciará sobre ele, E o espírito de entendimento e de santificação repousará sobre ele» («The Testament of Levi, the Third Son of Jacob and Leah», 18, 6-7, acedido a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/The_Testaments_of_the_Twelve_Patriarchs%2C_The_Testament_of_Levi_the_Third_Son_of_Jacob_and_Leah.1?lang=en). Este testemunho indica-nos não apenas a esperança messiânica num messias sacerdote, mas sobretudo que este seria reconhecido por uma voz paterna vinda do Céu, como a de Abraão a Isaac, e com o repousar sobre ele do espírito (cf. Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 586). Parece ser esta a tradição que está por detrás destas narrativas batismais e que, mais uma vez, confirma a tipologia em análise.

⁵²² Cf. CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 271, nota q.

⁵²³ Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 419, 428.

⁵²⁴ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre os Génesis*, 47, 3, PG 54, 432-433.

⁵²⁵ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 18.

⁵²⁶ Cf. Efrém de Nisibi, *Comentário ao Diatessaron*, 16, 27, SCh 121, 299. Evans, «Typology», 865.

israelita que é sacrificado, mas o Cordeiro enviado por Deus para a salvação do mundo.⁵²⁷ «Este Cordeiro espiritual foi dado para toda a humanidade, Ele purificou o mundo inteiro, libertou os homens do erro e conduziu-os à verdade».⁵²⁸ É nele que todas as promessas antigas alcançam a realização. Esta hermenêutica cristológica do Cordeiro a partir de Jesus como novo Isaac tem em conta, naturalmente, a hermenêutica judaica pré-cristã sobre a figura de Isaac como redentor e cujo sacrifício havia sido meritório pela sua confiança em Deus e no seu pai, cuja transposição para Jesus de Nazaré foi facilmente realizada.

2.3.2. O cordeiro pascal

A tipologia do cordeiro pascal é tida por muitos como a fonte primária da metáfora joanina. Inserida na narração das 10 pragas do Egito, Ex 12 contém a última e maior das pragas: a morte dos primogênitos, tanto dos homens como dos animais. Contudo, uma vez que as pragas estavam ao serviço da libertação dos israelitas da terra do Egito, YHWH dá-lhes diversas prescrições sobre o que fazer para não serem afetados pelo anjo exterminador. Entre as prescrições para a Páscoa – nome que deriva da palavra aramaica *pascha* (lit.: passagem) e que é aplicada simultaneamente à passagem do anjo exterminador sobre as casas dos israelitas e à sua passagem do Mar Vermelho⁵²⁹ – destacam-se as que se referem ao cordeiro pascal.

A primeira indicação dada por Deus é a escolha de um animal do rebanho por família para imolar ao crepúsculo. Este animal, tomado «de entre os cordeiros ou de entre os cabritos», tem de ser um macho de um ano, sem defeito (cf. vv. 2-6), ou seja, um animal perfeito e imaculado, no seu apogeu de vida.⁵³⁰

Depois da escolha do cordeiro, dava-se o próprio sacrifício, por um homem da família, no dia 14 do mês de Nissan (cf. v. 6), o primeiro mês da primavera. Quanto ao sacrifício, encontramos a indicação de que à vítima não fosse quebrado nenhum osso (cf. v. 46), a fim de ser sacrificada inteira e a sua perfeição não ser diminuída.⁵³¹

O terceiro passo consistia em marcar, com um ramo de hissopo, as ombreiras e o dintel das portas das casas com o sangue do cordeiro imolado, guardado numa bacia. Pelas casas que

⁵²⁷ Cf. Bauckham, *Gospel of glory*, 156.

⁵²⁸ João Crisóstomo, *Homilias sobre os Génesis*, 47, 3, PG 54, 432-433.

⁵²⁹ Cf. Joseph T. Lienhard e Marcelo Merino Rodríguez, eds., *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*, La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia y otros autores de la época patrística, Antiguo Testamento 3 (Madrid: Ciudad Nueva, 2003), 119. Agostinho foi o primeiro a corrigir a terminologia [cf. Agostinho de Hipona, *Comentário ao Evangelho de São João*, 55, 1, trad. Emilio Gandolfo, Opere di Sant'Agostino, XXIV/2 (Roma: Citta' Nuova Editrice, 1968), 1070-1071].

⁵³⁰ Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 66. Cultrera é favorável à ideia de que o cordeiro estava já apto para ser sacrificado oito dias depois do seu nascimento (cf. Cultrera, *Bestiario Biblico*, 99).

⁵³¹ Cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 67.

veria marcadas com este sinal permanente do sacrifício,⁵³² o anjo exterminador passaria ao largo (cf. vv. 7.13.21-23).

Imolado o cordeiro, sinalizadas as casas, ainda falta um aspeto para o sacrifício do cordeiro estar concluído: o consumo da sua carne, com pão ázimo e ervas amargas. Este quarto passo, que confere a esta liturgia uma dimensão de refeição sacrificial, é mencionado múltiplas vezes ao longo do capítulo [vv. 8.9.11(2x).46].

Por último, encontramos a lei perpétua de celebrar anualmente, ao longo das gerações, esta *passagem* libertadora da escravidão do Egito como um memorial (cf. vv. 14.24-27).⁵³³ Não estamos perante uma simples recordação litúrgica de um acontecimento passado, mas de um anúncio de esperança de libertação para os que a celebram. Explica João Lourenço que «uma das dimensões mais significativas da festa era a de provocar a atualização da saída do povo do Egito na vida da comunidade e, ao mesmo tempo, antecipar a libertação definitiva».⁵³⁴ Com efeito, o livro do Êxodo apresenta a resposta explicativa (*haggadah*) que o pai dá à pergunta do seu filho (12, 26: «O que é este serviço cultural para vós?») ou «porque é que esta noite é diferente das outras noites»,⁵³⁵ segundo a Mishná: «é por causa daquilo que o Senhor fez por mim quando saí do Egito» (13, 8). Desenvolve a Mishná:

Cada um de nós tem o dever de considerar como se ele próprio tivesse saído do Egito. [...] Em cada geração, cada pessoa deve dizer: “Isto que o Senhor fez por mim”, e não: “Isto que o Senhor fez pelos meus antepassados”. [...] Por isso, estamos obrigados a dar-lhe graças, louvá-lo, cantar, magnificar, exaltar, glorificar, bendizer aquele que fez, em favor dos nossos antepassados e por nós, todos estes prodígios. Ele tirou-nos da escravidão para a liberdade, da dor para a alegria.⁵³⁶

A partir tanto dos textos bíblicos como da Mishná, podemos perceber que, no Judaísmo do Segundo Templo, a liturgia pascal continuava a ser celebrada, ainda que com algumas

⁵³² Chamamos, com Pitre, de sinal permanente, já que o sangue mancha a madeira (cf. Pitre, 69).

⁵³³ A interpretação da Páscoa como memorial pode ser ainda mais vasta. João Lourenço recorda que Filão de Alexandria (†c. 50 d. C.) interpreta o facto de a Páscoa ocorrer no mês de Nissan, o primeiro dos meses (cf. Ex 12, 2), como «memorial da origem do mundo» [cf. Filão de Alexandria, *De Specialibus Legibus*, II, 150-151, trad. Suzanne Blanc, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 24 (Paris: Éditions du Cerf, 1975), 322-325]. O alexandrino vê ainda a Páscoa como o «memorial da nova criação que Deus realiza, libertando o Seu povo da escravidão para a liberdade» (Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 120-121). Perguntamo-nos, em primeiro lugar, se o evangelista João tinha conhecimento desta corrente interpretativa. Se sim, será que está na origem da colocação do título cristológico do cordeiro no interior da semana inaugural que, como vimos, alude à nova Criação em Cristo?

⁵³⁴ João Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado* (Prior Velho: Paulinas, 2022), 118; Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 238.

⁵³⁵ «Mishná Pesachim», 10, 4, acedido a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Mishnah_Pesachim.1?lang=en. A Mishná é «uma abrangente coletânea de tradições orais dos rabinos judeus dos anos 50 a. C, a 200 d. C [...]». Para o judaísmo rabínico, a Mishná é ainda o testemunho mais autorizado da tradição judaica, à exceção da Bíblia» (Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 34).

⁵³⁶ «Mishná Pesachim», 10, 5.

diferenças.⁵³⁷ Em primeiro lugar, na sequência da idolatria ao bezerro de ouro (cf. Ex 32), o sacerdócio foi restringido à tribo de Levi.⁵³⁸ Dt 16, 5-7 indica que a liturgia pascal apenas podia ser realizada no Templo. Nesta senda, o historiador *in loco* Flávio Josefo estima a presença de mais de 2 milhões de judeus em Jerusalém, pelas festas da Páscoa.⁵³⁹ A essência do rito pascal cristalizou-se na imolação dos cordeiros e no seu consumo,⁵⁴⁰ tendo sido abandonada a marcação das portas com sangue, passando a ser derramado aos pés do altar, no Templo.⁵⁴¹

A libertação pascal marcara de tal modo o povo de Israel – não apenas como elemento fundador, mas também como a maior e «mais rica festa de todas as que compõem o calendário judaico»,⁵⁴² implicando grandes peregrinações – que também impregnou a expectativa messiânica de muitos judeus.

Para falar do messianismo judaico no período intertestamentário, é necessário ter em conta que se trata de «um conceito plural, não unívoco, que comporta em si um amplo conjunto de expectativas e de esperanças que são ditas e representadas em múltiplas formas».⁵⁴³ Entre as expectativas do Judaísmo do Segundo Templo mais conhecidas ao leitor bíblico do século XXI, está o messianismo político de tradição davídica.⁵⁴⁴ Contudo, Brant Pitre verifica, a partir não apenas das escrituras judaicas (o AT), mas também de outros testemunhos da tradição judaica extrabíblica que, para não poucos judeus, a sua esperança era depositada num Messias que não reduzia a sua libertação ao âmbito militar ou político.⁵⁴⁵

Esta expectativa judaica assentava, em primeiro lugar, na espera do novo Moisés (cf. Dt 18, 15-18),⁵⁴⁶ que iria fazer um novo Êxodo, inserindo o povo numa nova Terra Prometida.⁵⁴⁷ O primeiro Êxodo havia sido feito com a finalidade de Israel poder prestar culto a Deus em liberdade (cf. Ex 4, 22-23), isto é, para estabelecer uma aliança com Deus, «que foi selada com

⁵³⁷ Cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 73.

⁵³⁸ No tempo da libertação do Egito, existia um sacerdócio natural, no qual «todos os homens», tanto pais como filhos, «podiam desempenhar a função sacerdotal na sua casa e em representação da sua família» (Pitre, 67).

⁵³⁹ Flávio Josefo, «Guerra dos Judeus», VI, 9, 3.

⁵⁴⁰ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 25.

⁵⁴¹ Cf. May, 25–26, 82.

⁵⁴² Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 237.

⁵⁴³ Lourenço, 205.

⁵⁴⁴ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 111–12. Para mais tradições messiânicas, cf. Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 206–16.

⁵⁴⁵ Cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 38, 55.

⁵⁴⁶ Um rabino do século III ou IV d. C. discorre nos seguintes termos: «Assim como foi o primeiro redentor [Moisés], assim será o último Redentor [o Messias]. Assim como em relação ao redentor inicial é dito: “Moisés tomou consigo a sua mulher e os seus filhos e fê-los montar no jumento” (Ex 4, 20); assim também, em relação ao redentor final, se afirma: “vem, humilde, montado num jumento” (Zc 9, 9). Tal como o redentor inicial fez descer o maná, conforme está escrito: “Eis que vou fazer chover do céu pão para vós” (Ex 16, 4); assim também o redentor final fará descer o maná, conforme está escrito: “Haverá nos campos fartura de trigo” (Sl 72, 16). Tal como o redentor inicial fez brotar a fonte, assim também o redentor final fará brotar a água, conforme está escrito: “Uma fonte sairá do templo do Senhor para irrigar o Vale das Acácias” (Jl 4, 18)» («Kohélet Rabbah», 1, 9, acedido a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Kohélet_Rabbah?tab=contents).

⁵⁴⁷ Cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 38–56.

o sangue do sacrifício e concluída com um banquete celestial»⁵⁴⁸ (cf. Ex 24, 5-11). Mais tarde, Jeremias anunciara uma nova Aliança entre Deus e o povo (Jr 31, 31-33). Sendo maior do que a que havia sido feita depois da libertação do Egito, e de acordo com as regras da tipologia já expostas, podemos inferir, como Pitre, que esta também seria selada com um sacrifício e concluída com um banquete.⁵⁴⁹ Todos estes elementos confirmam a ideia de uma expectativa judaica numa nova Páscoa,⁵⁵⁰ tendo o cordeiro pascal como símbolo maior desta libertação messiânica.⁵⁵¹ De acordo com um midrásh do Livro do Êxodo, o Messias viria numa noite de Páscoa.⁵⁵² É por isto que encontramos em J. Jeremias a seguinte síntese: «a celebração da Páscoa judaica ao tempo de Jesus é simultaneamente retrospectiva e prospetiva».⁵⁵³

Considerados estes elementos introdutórios acerca do cordeiro pascal e da sua relevância para o judaísmo do tempo de Jesus, podemos compreender melhor o que se entende por esta tipologia. Segundo esta hipótese, o que estava por detrás das palavras do Batista era: Eis o verdadeiro, inocente e novo Cordeiro pascal de Deus, que oferecerá a Sua vida em sacrifício, por cujo sangue seremos todos libertos dos nossos pecados, tal como os nossos pais foram libertos da escravidão egípcia pelo sangue do cordeiro pascal.⁵⁵⁴

São Justino, no seu longo diálogo com o judeu Trifão, argumenta: «o mistério do cordeiro que Deus vos mandou sacrificar como Páscoa era, na verdade, um tipo (τύπος) de Cristo, [...] com cujo sangue os crentes ungem as suas casas».⁵⁵⁵ Esta afirmação é bastante relevante, dado que nos mostra como, em meados do século II, não existia apenas uma leitura cristológica do cordeiro pascal, mas, mais especificamente, uma sua *tipologia cristológica*.⁵⁵⁶

⁵⁴⁸ Pitre, 42.

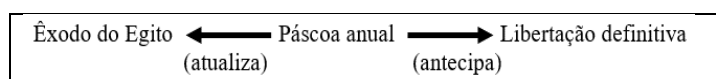
⁵⁴⁹ Pitre, baseando-se no Talmude da Babilónia, defende que a própria «refeição celestial descrita no capítulo 24 do livro do Êxodo se tornou a imagem ou prefiguração rabínica da era messiânica da salvação» (Pitre, 45). Cf. Barrett, «The Lamb of God», 218.

⁵⁵⁰ Cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 63.

⁵⁵¹ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 78. Aliás, na expressão de 1 Cor 5, 7, Doglio ensina que «“nossa Páscoa” significa, segundo a linguagem judaica, “o nosso cordeiro pascal”» (Doglio, «Agnello», 20). Não obstante, May defende que a ideia de um messias libertador militar facilmente substituiria uma ideia de libertação a partir do cordeiro pascal imolado e, por isso, considera este último um messianismo imperfeito (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 80).

⁵⁵² Cf. «Shemot Rabbah», 18, 11-12, acedido a 19 de Agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah?tab=contents.

⁵⁵³ Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. Noman Perrin (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 205. Cf. Lourenço, *O Tempo de Jesus*, 238. Esquematizamos esta ideia de Jeremias no seguinte quadro.



Quadro 18: relação retrospectiva e prospetiva da Páscoa judaica.

⁵⁵⁴ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 75; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 98.

⁵⁵⁵ Justino, *Diálogo com Trifão*, 40, 1, BAC 116, 368.

⁵⁵⁶ A seguinte homilia de João Crisóstomo é bastante exemplificativa de uma cristologia a partir de uma hermenêutica tipológica do cordeiro pascal: «se a sua [dos cordeiros] imagem era tão poderosa, tanto no templo dos hebreus como no Egito, aspergida sobre as ombreiras, muito mais poder terá a verdadeira. Este sangue consagrava o altar de ouro: sem ele o sacerdote não ousava entrar no templo. Este sangue ordenava os sacerdotes,

Não é por acaso que Ex 12 é um dos capítulos dos escritos judaicos mais comentados pelos Padres da Igreja.⁵⁵⁷ De facto, muitos deles leram Jesus a partir desta figura veterotestamentária, atribuindo, direta ou indiretamente, a Jo 1, 29b este sentido do cordeiro pascal: entre os Padres do Ocidente destacamos⁵⁵⁸ Ambrósio,⁵⁵⁹ Agostinho,⁵⁶⁰ Cesário de Arles⁵⁶¹ e Beda Venerável;⁵⁶² no Oriente, Melitão de Sardes,⁵⁶³ Orígenes,⁵⁶⁴ João Crisóstomo⁵⁶⁵ e Cirilo de Alexandria⁵⁶⁶ também se servem desta hermenêutica.⁵⁶⁷ Entre os variados argumentos a favor desta tese, destacamos alguns que nos parecem mais significativos.

Em primeiro lugar, a interpretação de Jesus como o Cordeiro Pascal era conhecida nas comunidades cristãs primitivas. A primeira ligação foi feita por São Paulo. Em 1 Cor 5, 7, o Apóstolo exorta assim a comunidade de Corinto: «Purificai-vos do velho fermento, para serdes uma nova massa, já que sois pães ázimos. Pois *Cristo, nossa Páscoa, foi imolado*».⁵⁶⁸ Trata-se de uma clara alusão à Páscoa judaica, a partir dos seus diversos elementos, colocando explicitamente Cristo como o cordeiro imolado. Parafraseando esta afirmação, Melitão de Sardes dirá: «Ele é a Páscoa da nossa salvação».⁵⁶⁹

Também o apóstolo Pedro, numa catequese batismal⁵⁷⁰ às comunidades da diáspora, se refere *provavelmente* a Jesus como o cordeiro (ἀμνός) pascal:⁵⁷¹

lavava os pecados nas figuras. Se tinha tal poder nas figuras, se a morte tremia à sua sombra, dizei-me: como não temer a própria verdade?» (João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 46, 3, PG 59, 261).

⁵⁵⁷ Cf. Lienhard e Merino Rodríguez, *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*, 311.

⁵⁵⁸ Boismard apresenta ainda Gregório de Elvira, Zenão de Verona, Gaudêncio de Bréscia e Firmico Materno (cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 45). Léon-Dufour menciona Jerônimo, mas sem referir a obra em que se encontra esta alusão (cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:137).

⁵⁵⁹ Cf. Ambrósio de Milão, *Comentário a Doze Salmos (2)*, 39, 14, trad. Luigi Franco Pizzolato, Opera Omnia di Sant' Ambrogio, VIII (Milão; Roma: Biblioteca Ambrosiana/Città Nuova Editrice, 1980), 19.

⁵⁶⁰ Cf. Agostinho de Hipona, *Contra Fausto, o Maniqueu*, 12, 30, trad. Martine Dulaney e Paul Mattei, Oeuvres de Saint Augustin 18A (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2018), 340-343; *Sermões (IV)*, 202, 3, trad. P. Bellini, F. Cruciani, e V. Tarulli, Opere di Sant' Agostino, XXXII/1 (Roma: Città Nuova Editrice, 1984), 122-125; *Comentário ao Evangelho de São João*, 50, 2, Opere di Sant' Agostino XXIV/1, 998-1001.

⁵⁶¹ Cf. Cesário de Arles, *Sermões*, 11, 5, CCL 103, 57.

⁵⁶² Cf. Beda, o Venerável, *Sobre o Evangelho de João*, 1, PL 92, 648B.

⁵⁶³ Cf. Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 6.59-60.67.103, SCh 123, 62-122.

⁵⁶⁴ Cf. Orígenes de Alexandria, *Homilias sobre o Levítico I, II, 5*, SCh 286, 116-117.

⁵⁶⁵ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 46, 3, PG 59, 261.

⁵⁶⁶ Cf. Cirilo de Alexandria, *Sobre o Evangelho de João*, 2, 114, PG 73, 191-192.

⁵⁶⁷ A partir de Boismard, Brown e Schanckenburg defendem que os Padres do Ocidente tendem a atribuir a Jo 1, 29b a tipologia do cordeiro pascal, contrapondo aos do Oriente, que tendem a suportar a interpretação a partir do servo de YHWH (Boismard, *Du Baptême à Cana*, 45; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:61; Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:610). Contudo, a partir do estudo de May, podemos apresentar diversos Padres do Oriente que também sustentam a tipologia do cordeiro.

⁵⁶⁸ Itálico nosso. O facto de este ensino de Paulo ser dirigido sem qualquer outra explicação indica-nos que não era algo novo, mas que pertencia a uma tradição litúrgica da Páscoa cristã (cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John's Gospel», 8-9).

⁵⁶⁹ Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 69, SCh 123, 98.

⁵⁷⁰ Cf. M. - E. Boismard, «Agneau de Dieu», em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. Xavier Léon-Dufour et al. (Paris: Éditions du Cerf, 1966), 18; Doglio, «Agnello», 20.

⁵⁷¹ C. K. Barrett considera esta referência à Páscoa apenas «provável» (Barrett, «The Lamb of God», 217) e Dodd afirma que não é evidente, até porque é o servo de YHWH que está evidente em 1 Pe 2, 21-25 (Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 309). Contudo, diversos outros autores defendem-na categoricamente (cf.

fostes resgatados da vossa vã maneira de viver herdada dos vossos pais, não a preço de bens corruptíveis, prata ou ouro, mas pelo sangue precioso de *Cristo, qual cordeiro sem defeito nem mancha*, predestinado já antes da criação do mundo e manifestado nos últimos tempos por causa de vós⁵⁷² (1 Pe 1, 18-20).

O livro do Apocalipse é o que mais desenvolve uma cristologia do cordeiro. Ainda que seja com um outro termo, a verdade é que o ἀρνίον apocalíptico é, sem dúvida, o novo Cordeiro imolado (cf. 5, 6.9.12; 13, 8),⁵⁷³ cujo sangue jorrou em expiação dos pecados (5, 9; 7, 14; 12, 11).⁵⁷⁴ A alusão, no Cântico de Moisés e do Cordeiro (15, 3-4), ao Cântico de Libertação do Egito (Ex 15, 1-21) também ajuda a tecer esta associação.⁵⁷⁵

O segundo argumento prende-se com o imaginário pascal no interior do Quarto Evangelho. De facto, a boa nova joanina está impregnada de simbolismo pascal, chegando inclusivamente a moldar «a estrutura narrativa e o conteúdo teológico»⁵⁷⁶ do Evangelho: este processo está ao serviço da transmissão de «uma compreensão teológica do significado da crucificação no Evangelho de João».⁵⁷⁷ Assim, tanto a vida – note-se como a cronologia deste escrito é marcada pelas três festas pascais⁵⁷⁸ – como a paixão e morte de Jesus têm imagens do

Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:44; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 98–99; Schneiders, «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel», 16).

⁵⁷² Itálico nosso.

⁵⁷³ Uma vez que ambos os termos (ἀρνός e ἀρνίον) aludem ao cordeiro pascal e que ambos estão relacionados com o Espírito (cf. Jo 1, 32-33; Ap 5, 6), são seguidos pelos apóstolos/mártires (cf. Jo 1, 36-39; Ap 14, 4) e têm um valor universal (cf. Jo 1, 29; Ap 5, 9), podemos inferir, em primeiro lugar, que os termos têm um «significado semelhante e valor teológico comum» (Doglio, «Agnello», 21). Contudo, também Doglio é um dos estudiosos que afirmam que a cristologia do cordeiro do Apocalipse alarga o horizonte e é fruto de um maior aprofundamento teológico. Enquanto o termo ἀρνός indica essencialmente a morte sacrificial e libertadora de Cristo, com um grande sabor veterotestamentário, ἀρνίον dá um salto qualitativo teológico, ao apresentar o Mistério Pascal de Cristo no seu todo (morte e ressurreição), de forma inseparável. O ἀρνίον está de pé – marca do ressuscitado; tem o senhorio do mundo, um papel cósmico e universal; é omnisciente e onnipotente. Neste sentido, se existe um fator de continuidade, também existe um desenvolvimento teológico, marcado pela mudança terminológica. É nesta linha que U. Vanni considera que o termo ἀρνίον contém o termo ἀρνός, mas vai além dele, e que John Miles escreve que «o livro do Apocalipse é um epílogo triunfante e teofânico da narrativa joanina da paixão» (Miles, «Lamb», 133). De facto, o livro do Apocalipse entende a imagem do Cordeiro como a que melhor serve para estabelecer o mistério paradoxal do próprio Jesus: explora «tanto o caráter do messias que se expande para baixo, para se identificar com o animal sacrificial», como «para cima, para se identificar com o próprio Deus» (Miles, 133). Servindo-nos das palavras dos anjos de Ap 5, 12, «o Cordeiro que foi imolado é digno de receber o poder e a riqueza, a sabedoria e a força, a honra, a glória e o louvor» (cf. David Palatino, «O Cordeiro do Apocalipse: “Chave hermenêutica” da Páscoa Cristã», *Voz da Verdade*, 16 de abril de 2017, <http://www.vozdaverdade.org/mobile/link1.php?id=6339>; Doglio, «Agnello», 21; Miles, «Lamb», 133; Vanni, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, 20–23; Boismard, «Agneau de Dieu», 19).

⁵⁷⁴ Cf. Jeremias, «ἀρνός», 925; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:61–63; Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:44.

⁵⁷⁵ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:44.

⁵⁷⁶ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 13.

⁵⁷⁷ Lee, 13.

⁵⁷⁸ May nota como, depois das Bodas de Caná, encontramos a referência de que «estava próxima a Páscoa dos judeus» (2, 13). Assim, argumenta que, dado o número de peregrinos e de cordeiros trazidos para Jerusalém, que enchiam as ruas daquele tempo, facilmente estes estariam presentes no pensamento tanto do Batista, filho de um sacerdote, como do seu auditório (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 77-78).

Templo e da Páscoa,⁵⁷⁹ carregando consigo «a iconografia do cordeiro».⁵⁸⁰ Tal conduz Lee, no seu artigo «Paschal Imagery in the Gospel of John», a colocar inclusivamente a hipótese de o título cristológico de Jo 1, 29b estar implícito em inúmeros outros contextos deste escrito.⁵⁸¹ Além disso, Beale e Carson consideram que a citação de Is 40, 3 em Jo 1, 23 invoca o tema do novo Êxodo, colocando o Batista como nuncio desta Boa Nova.⁵⁸²

A Paixão de Jesus, clímax da macronarrativa, torna ainda mais evidente a identificação de Jesus com o cordeiro pascal. Um dos elementos mais destacados pelos biblistas é a datação da crucificação de Jesus. Divergindo dos Sinóticos,⁵⁸³ a cronologia do Quarto Evangelho situa a morte de Jesus na véspera da Páscoa, por volta do meio dia, ou seja, simultânea à imolação dos cordeiros pascais no Templo, para serem mais tarde consumidos (cf. 19, 14.31).⁵⁸⁴ Na verdade, mais relevante do que procurar qual das cronologias corresponde ao acontecido, interessa-nos atender às implicações desta «associação cronológica que se tornou teológica»:⁵⁸⁵ como reconhece C. K. Barrett, com esta indicação temporal, o interesse teológico do quarto evangelista «difícilmente pode ser outro que não a convicção de que o próprio Jesus era o verdadeiro cordeiro pascal».⁵⁸⁶

Outra alusão clara ao cordeiro pascal no seio da narrativa da paixão é não apenas a referência de que «não lhe quebraram as pernas», mas sobretudo a sua explicação: «é que isto aconteceu para se cumprir a Escritura, que diz: “Não se lhe quebrará nenhum osso”» (19,

⁵⁷⁹ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 19; Beutler, *A Commentary on the Gospel of John*, 59; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:61–63.

⁵⁸⁰ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 19. Com efeito, Lee discorre sobre como a iconografia do cordeiro está presente em todo o Evangelho, sendo inserida «numa série de símbolos centrais, criando campos metafóricos que se sobrepõem, a fim de que o leitor nunca perca de vista o significado da Paixão iminente» (Lee, 24.). Entre as muitas passagens referidas, destacamos algumas: a expulsão do templo (cf. 2, 13-16) – os animais vendidos e sacrificados no templo já não são necessários com a chegada do verdadeiro Cordeiro de Deus; o discurso do Pão da Vida (cf. 6, 22-59) – Jesus apresenta a Sua carne a comer e o Seu sangue a beber para dar a vida eterna, tal como a carne do cordeiro imolado era comida e o seu sangue aspergido nas ombreiras das portas; a menção à morte expiatória e vicária de Jesus pelo povo, tanto na afirmação de Caifás (cf. 11, 50) quanto no *Ecce Homo* (cf. 19, 5), paralelismo com Jo 1, 29b, colocado na boca de Pilatos; por último, o lava-pés (cf. 13, 1-20) – dado que aquele a quem os pés são lavados toma parte com Ele, ou seja, participa da Sua paixão redentora, também vemos Jesus representado como Aquele que «tira o pecado do mundo», Aquele que alcança a salvação (cf. Lee, 19-24).

⁵⁸¹ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 19.

⁵⁸² Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 427.

⁵⁸³ A maioria dos autores é unânime neste ponto. Todavia, Pitre defende que se trata somente de uma «aparente contradição cronológica», que «resulta de uma interpretação errada do termo “Páscoa” usado no Evangelho de São João»: a conclusão é que todos os Evangelhos identificam «a última ceia como uma celebração da Páscoa judaica» (Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 82). Para ver o argumento completo de Pitre, cf. Brant Pitre, *Jesus and the Last Supper* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015), 251–373.

⁵⁸⁴ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 25; Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 255; Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan*, 800; Boismard, «Agneau de Dieu», 19. Mário Sousa repara como a indicação temporal de Jo 19, 14 interrompe inclusivamente a própria narrativa (CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 325, nota f).

⁵⁸⁵ Palatino, «O Cordeiro do Apocalipse». Dodd discorda desta afirmação (cf. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 313).

⁵⁸⁶ Barrett, «The Lamb of God», 211.

33.36). Trata-se de uma referência explícita ao cordeiro pascal (cf. Ex 12, 46; Nm 9, 12); prefigurado por este, também o Cordeiro de Deus foi imolado inteiro.⁵⁸⁷ Em terceiro lugar, como resposta ao grito de Jesus «tenho sede», os soldados, «ensopando no vinagre uma esponja fixada num ramo de hissopo, chegaram-lha à boca» (19, 28-29). Ora, sendo o hissopo uma planta macia e flexível, e por isso incapaz de suportar o peso da esponja com vinagre, torna-se claro que João pretende dar, no seu sentido literal, um sentido metafórico, além da letra, aludindo, mais uma vez, à Páscoa judaica, como já vimos.⁵⁸⁸

Estes dados seriam suficientes para entender uma alusão à Páscoa, em Jo 1, 29b.⁵⁸⁹ Porém, além destas três marcas do Evangelho Joanino, algumas outras, de índole mais geral, podem ser apresentadas, como o facto de também Jesus ser sem defeito, isto é, imaculado, e macho, correspondendo às indicações para a seleção do cordeiro pascal. Um outro elemento que passa despercebido a muitos é a forma de cruz que os membros dos cordeiros apresentavam na imolação. Recorrendo novamente ao Diálogo de Justino com Trifão, no qual o filósofo e mártir procura mostrar ao judeu como o cordeiro é uma prefiguração de Jesus, Justino explica que «o cordeiro é assado colocando-o em forma de cruz. Porque um espeto é atravessado desde os pés até à cabeça, e outro pelas costas, ao qual se prendem as pernas do cordeiro».⁵⁹⁰ Explica Tabory que «tal como o cordeiro era transportado por uma travessa e só depois era introduzida a vara perpendicular» – e esta trave era um espeto de madeira, de acordo com a Mishná⁵⁹¹ –, assim também «o condenado não levava a cruz completa para o local da execução», mas «apenas a barra transversal, enquanto a barra perpendicular estava no local da execução».⁵⁹²

Contudo, à luz de 1 Pe 1, 19 e ao sangue do Cordeiro do Apocalipse (cf. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11), foi o sangue de Cristo que mereceu mais atenção para estabelecer uma tipologia cristológica do cordeiro pascal. Nas palavras de João Crisóstomo, «este sangue, privado de alma, salvou homens dotados de alma, não por ser sangue, mas porque prefigurava o sangue do Senhor».⁵⁹³ São Basílio Magno desenvolve esta ideia numa homilia: «Moisés ordenou que as ombreiras das casas dos israelitas fossem unguidas com o sangue do cordeiro, mas Tu deste-nos

⁵⁸⁷ Alguns adicionam a estas duas referências uma terceira: pode ser também uma alusão ao justo do Salmo 34, 21 (cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 428–29; *Bíblia Sagrada*, 1768, nota Jo 19, 36; CEP, *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*, 328, nota a). Barrett considera ser uma alusão muito menos provável (cf. Barrett, «The Lamb of God», 211), enquanto Wikenhauser a recusa totalmente (cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 501).

⁵⁸⁸ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 25; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:62.

⁵⁸⁹ Cf. Barrett, «The Lamb of God», 211.

⁵⁹⁰ Justino, *Diálogo com Trifão*, 40, 3, *BAC* 116, 368.

⁵⁹¹ Cf. «Mishná Pesachim», 7, 1.

⁵⁹² Tabory, «The Crucifixion of the Paschal Lamb», 399.

⁵⁹³ João Crisóstomo, *Catequeses Batismais*, 3, 14, *SCh* 50, 159.

um sinal, o próprio sangue do Cordeiro imaculado, morto pelo pecado do mundo».⁵⁹⁴ Como o sangue do tipo foi para os judeus um sinal de libertação, assim também o sangue do antitipo é libertador.⁵⁹⁵

Todos estes elementos apresentados estreitam e intensificam inequivocamente a ligação de Jesus ao cordeiro pascal, ligação que pode ser inferida não apenas por dados gerais, como também por dados propriamente joaninos.⁵⁹⁶ Contudo, mesmo sendo evidente esta associação tipológica,⁵⁹⁷ também existem alguns argumentos contra ela. A primeira crítica que não poucos autores apresentam radica na dificuldade de João Batista a ter intuído.⁵⁹⁸ Trata-se de uma dúvida legítima e fundamentada, mas que foge do objeto de estudo desta dissertação, como já referimos. Uma segunda questão, apresentada por Barrett, prende-se com os termos gregos utilizados. Se o evangelista João quis evocar o cordeiro pascal, porque utilizou o termo ἀμνός e não os termos que a LXX utiliza em Ex 12 (πρόβατον, nos vv. 3-5.21; ἀρνί, no v. 5)?⁵⁹⁹ May ensina que João «cita por vezes livremente a LXX, com variações que se adaptam à situação»,⁶⁰⁰ o que pode servir de argumento tanto a favor como contra a dúvida levantada por Barrett.

O tema do valor expiatório da imolação dos cordeiros pascais é, por fim, algo que divide os estudiosos, não apenas no que toca ao animal sacrificado no Egito, mas também sobre o significado que a Páscoa anual celebrada foi adquirindo, ao longo dos séculos, no judaísmo.

Por um lado, alguns defendem que o cordeiro da primeira Páscoa, tendo sido instituído para preservar os primogénitos do anjo exterminador, era verdadeiramente vítima de um

⁵⁹⁴ Basílio Magno, *Homilias sobre os Salmos*, 59, 3, PG 29, 465A-B. Agostinho menciona que o sinal que corresponde à mancha de sangue nas ombreiras das portas é o sinal da cruz na testa das pessoas (cf. Agostinho de Hipona, *Contra Fausto, o Maniqueu*, 12, 30, Ouvres de Saint Augustin, 18/A, 340-343).

⁵⁹⁵ Será que esta pode ser uma chave hermenêutica para o seguinte ensino do Apóstolo Paulo: «Cristo morreu por nós. E agora que fomos justificados pelo Seu sangue, com muito mais razão havemos de ser salvos da ira» (Rm 5, 8-9)?

⁵⁹⁶ A narração da última ceia de Jesus é um dos aspetos que distingue o Quarto Evangelho dos Sinóticos. Se todo o Evangelho de João carrega consigo o imaginário do cordeiro pascal, incluindo algumas imagens particularmente evocativas na narrativa da paixão, uma análise dos Sinóticos, especialmente da narração da última ceia – interpretada como a instituição da eucaristia –, também revela, de modo bastante claro, uma tipologia do cordeiro. Pitre explica admiravelmente como Jesus, na Sua última ceia (pascal) com os discípulos, instituiu uma nova Páscoa: «durante essa refeição, em vez de falar sobre o êxodo do Egito, falou acerca da Sua Paixão e da Sua morte iminentes; nessa noite, em vez de explicar o sentido da carne do cordeiro pascal, identificou o pão e o vinho da ceia com o Seu corpo e o Seu sangue, e ordenou aos discípulos que comessem e bebessem deles. [...] Com as palavras que pronunciou sobre o pão e o vinho na Última Ceia, Jesus está a dizer com toda a clareza: “Eu sou o novo cordeiro pascal do novo êxodo. Esta é a Páscoa do Messias, e Eu sou o novo sacrifício”» (Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 64, 86).

⁵⁹⁷ Cf. Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 283.

⁵⁹⁸ Alguns autores tentam responder a esta objeção. Veja-se, por exemplo, a resposta de Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:139, que acentua o sentido libertador da Páscoa, além de qualquer conotação sacrificial.

⁵⁹⁹ Cf. Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 155; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:62; Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 314.

⁶⁰⁰ May, *Ecce Agnus Dei!*, 13.

sacrifício de expiação.⁶⁰¹ Outros consideram que este não consistia num sacrifício⁶⁰² de expiação,⁶⁰³ uma vez que o cordeiro pascal não tira os pecados. Neste sentido, Barrett propõe tratar-se antes de um sacrifício apotropaico, isto é, que tem o poder de evitar males.⁶⁰⁴ Com efeito, no sistema sacrificial veterotestamentário, o sangue derramado da vítima de expiação «cobria os pecados dos outros e apaziguava a ira divina»,⁶⁰⁵ como explica Beale e Carson. Assim sendo, podemos compreender a divergência dos autores, uma vez que o cordeiro do Egito, tendo servido para livrar os israelitas da ira divina, não foi imolado especificamente para cobrir pecados.

No que toca ao valor que o Judaísmo do Segundo Templo foi atribuindo ao cordeiro pascal, ainda que alguns teólogos advoguem que este permaneceu sem um caráter de sacrifício expiatório⁶⁰⁶ – atribuindo-lhe um valor eucarístico⁶⁰⁷ ou comemorativo⁶⁰⁸ –, encontramos em grande número defensores da tese contrária. Estes advogam que passou a pertencer à fé judaica que, em cada ano, o povo de Israel era purificado dos seus pecados, pela imolação do cordeiro nas festas da Páscoa.⁶⁰⁹ A Páscoa, como rito de expiação,⁶¹⁰ era sobretudo uma «remoção do pecado do mundo»,⁶¹¹ sendo-lhe atribuída uma «eficácia redentora». ⁶¹² C. Shaker indica Nm 28, 22 e Ez 45, 22 como passagens do AT em que a vítima pascal é tida como uma oferta pelos pecados.⁶¹³

Este valor expiatório ajuda a explicar não apenas a origem, mas também o modo como Jesus tiraria o pecado do mundo: através do sangue derramado em sacrifício. De facto, a ideia da purificação dos pecados através do sangue de Jesus perpassa o pensamento joanino (cf. 1 Jo

⁶⁰¹ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:325; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 98; May, *Ecce Agnus Dei!*, 79.

⁶⁰² Brown apresenta inclusive, como objeção, o argumento de que não se trata, de forma alguma, de um sacrifício (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:62). Contudo, parece-nos que o próprio texto bíblico responde a esta objeção (Ex 12, 27: «É o sacrificio da Páscoa em honra do Senhor»).

⁶⁰³ Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 44; Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:43–44; May, *Ecce Agnus Dei!*, 80; Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 5.

⁶⁰⁴ Cf. Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 155; Barrett, «The Lamb of God», 217.

⁶⁰⁵ Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 428–29.

⁶⁰⁶ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 98; Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:325; Doglio, «Agnello», 19; Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 587.

⁶⁰⁷ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 82–83.

⁶⁰⁸ Cf. Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 155.

⁶⁰⁹ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 79.

⁶¹⁰ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 44.

⁶¹¹ Wood, «Isaac Typology in the New Testament», 587; Vanni, *Dal Quarto Vangelo all’Apocalisse*, 12.

⁶¹² Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:43–44. Este valor redentor atribuído pela tradição judaica mais tardia pode ser observado no seguinte midrásh haláquico («O Santo e Bendito deu-lhes dois mandamentos: o sangue do cordeiro pascal e o sangue da circuncisão, para serem observados para a sua redenção») («Mekhilta DeRabbi Yishmael, Tractate Pische», 5, 1. Cf. «Pirkei DeRabbi Eliezer», 29, 11-12, acedido a 19 de agosto de 2024, https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?tab=contents).

⁶¹³ Cf. Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 5–6.

1, 7; Ap 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11), estando também presente na já citada 1 Pe 1, 18-19 e, de modo singular, em Hb 9,⁶¹⁴ sobretudo nos vv. 12-15.

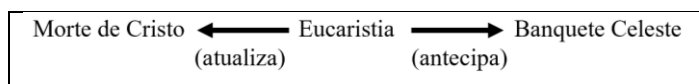
C. K. Barrett, não sendo favorável à teoria de que o cordeiro pascal tirava os pecados, não deixa de considerar que a fonte do pensamento e linguagem joanina de Jo 1, 29b é uma «interpretação pascal da última ceia e da eucaristia». De facto, a «eucaristia é uma refeição pascal e nela é retratada a morte de Cristo para a remissão dos pecados».⁶¹⁵ Além de refeição pascal, o sacramento da eucaristia foi dogmaticamente definido como *sacrifício* (DS 1738-1759; SC, 7.12.49; LG, 10.11.17.26.28.45), «porque representa (torna presente) o sacrifício da cruz, porque é dele o memorial e porque aplica o seu fruto» (Catecismo, 1366), sendo os dois – a cruz e a eucaristia – «um único sacrifício» (Catecismo, 1367). É participando nela e consumindo-a que o leitor contemporâneo pode participar na Páscoa de Jesus Cristo, à imagem do que acontecia nas celebrações anuais da Páscoa judaica,⁶¹⁶ como ilustra o quadro 19. Pitre sugere admiravelmente que, em 1 Cor 5, 7, Paulo não apenas identifica «Cristo como o novo Cordeiro pascal que foi sacrificado», mas também «fundamenta a celebração da “festa” eucarística na identidade de Jesus como Cordeiro».⁶¹⁷

Em suma, como síntese desta cristologia tipológica:

o pensamento joanino interpreta a morte de Jesus como uma reencenação da redenção de Deus de Israel do cativo no Egito. Mas, nesta nova redenção, (1) Israel é toda a raça humana, (2) o Egito é a pecaminosidade e a opressão humanas, e (3) o Redentor (Deus) e o instrumento da redenção (o Cordeiro pascal) identificam-se mutuamente ao serem identificados conjuntamente com a pessoa de Jesus Cristo morto e ressuscitado.⁶¹⁸

⁶¹⁴ É, sem dúvida, impressionante que haja 10 ocorrências do termo “sangue” (αἷμα) em Hb 9, 7-25 (cf. Moulton e Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, 25).

⁶¹⁵ Barrett, *The Gospel according to St John*, 147. Embora o Quarto Evangelho não contenha uma narração explícita da última ceia (e instituição da eucaristia) como encontramos nos Sinóticos, a verdade é que esta está presente disseminada entre o discurso eucarístico do cap. 6 e o lava-pés (cap. 13). Tal como a Páscoa judaica anual tinha uma dimensão retrospectiva e prospetiva, e como o maná era alimento da escatologia inaugurada, simultaneamente sinal da fidelidade de Deus (como continuação do êxodo do Egito) e antegozo da Terra Prometida (cf. Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 91–128), assim também cada eucaristia, como esquematizamos no seguinte quadro.



Quadro 19: relação retrospectiva e prospetiva da eucaristia

⁶¹⁶ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 27.

⁶¹⁷ Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 89. Ademais, no Evangelho de João, encontramos Jesus a dar a Sua paz aos apóstolos imediatamente depois da segunda promessa do Espírito (cf. Jo 14, 25-27), na Sua última ceia. Com efeito, parece-nos que podemos vislumbrar em Jo 1, 29-34, pelo menos em parte, a origem da conexão feita pela liturgia eucarística romana que entrelaça a expressão “Cordeiro de Deus” e o gesto/súplica da paz.

⁶¹⁸ Miles, «Lamb», 133.

2.3.3. O servo de YHWH

A figura veterotestamentária do servo do Senhor é-nos apresentada em quatro poemas do Deutero-Isaiás. A identificação e isolamento destes quatro cânticos foi estabelecida pelo estudo de Bernhard Duhm, em 1892.⁶¹⁹ A sua extensão e delimitação, à exceção do último, são debatidas: 42, 1-7 (ou 42, 1-4, ou 42, 1-9); 49, 1-6 (ou 49, 1-9a); 50, 4-9 (ou 50, 4-11); 52, 13-53, 12.⁶²⁰

O quarto cântico adquiriu uma grande importância, devido às suas diversas possibilidades de releitura, influenciando muitos outros textos judaicos, quer na literatura bíblica quer extra bíblica,⁶²¹ tornando-se também n'«um dos textos mais comentados na tradição judaica.»⁶²² Por isto mesmo, e por ser também neste que surge a referência ao *cordeiro* (Is 53, 7), será sobre este que o nosso estudo mais incidirá.

O quarto cântico do servo foi escrito como um oráculo de conforto para a comunidade judaica, tanto exílica quanto pós-exílica. O narrador coloca o sujeito numa relação muito próxima e dependente de Deus e num duplo movimento: tanto é apresentado o seu sofrimento injusto, com efeitos vicários, como o seu triunfo. Existem duas grandes correntes interpretativas judaicas relativamente à identidade do servo: uma interpreta-o como um grupo, Israel ou até o Resto de Israel; e uma outra lê-o como um indivíduo que atua em favor da nação, com uma identidade messiânica.⁶²³

Contudo, não existem «boas provas de que a aplicação messiânica de Is 53 era corrente entre os judeus nos tempos pré-cristãos».⁶²⁴ Destaca-se a existência de uma «corrente

⁶¹⁹ Bernard Duhm, *Das Buchjesaia* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892), <https://archive.org/details/dasbuchjesaia01duhmgoog/page/n8/mode/2up>. No entanto, não estamos certamente diante de uma descoberta da exegese contemporânea que isole uma unidade textual assumida dessa forma pelos autores do NT, como se os evangelistas tivessem antecipado o isolamento dos cânticos de Duhm. É possível que os hagiógrafos, inseridos na tradição judaica que os precedia, tenham percebido que o tema do servo era comum a algumas passagens. É, assim, natural que essas passagens tenham sido lidas em conjunto (juntamente inclusive com o Sl 22 ou Jr 11, 19), embora sem a conceção específica e técnica que os chamados «quatro cânticos do servo» foram assumindo na exegese contemporânea [cf. Jeannine Brown, «Jesus Messiah as Isaiah's Servant of the Lord: New Testament Explorations», *Journal of the Evangelical Theological Society* 63.1 (2020): 60.]. Assim, como defende Charles Barrett, «não há razão para pensar que uma referência ao primeiro canto do servo implique também uma referência ao último» (Barrett, «The Lamb of God», 214).

⁶²⁰ CEP, ed., *Livro de Isaiás*, 2021, 109, nota d, https://conferenciaepiscopal.pt/biblia/prov/29_Is.pdf.

⁶²¹ Cf. Brown, «Jesus Messiah as Isaiah's Servant of the Lord», 55.

⁶²² Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 10.

⁶²³ Cf. Brown, «Jesus Messiah as Isaiah's Servant of the Lord», 53.

⁶²⁴ Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:46. De facto, sem ser as alusões que Zacarias faz ao servo, relendo-o como um indivíduo que corresponde à figura davídica de Zc 12-13, e o Targum de Isaiás, encontramos, no seio do universo da literatura veterotestamentária, maiores dados que confirmam a interpretação coletiva do servo: o profeta Daniel indica-nos que, na reflexão judaica posterior ao Deutero Isaiás, existia uma forte corrente que interpretava o servo como um sujeito corporativo, falando de um grupo a que o profeta chama de sábios, juntamente com temas de queda e de exaltação (Dn 11, 33; 12, 3; Is 52, 13; 53, 11-12); no Trito Isaiás é possível encontrar uma «expansão do servo para um grupo de servos que vêm depois do servo e tomam a sua missão» (Brown, «Jesus Messiah as Isaiah's Servant of the Lord», 53); por fim, além da Bíblia hebraica, tanto a tradução da Septuaginta de Is 42, 1, como a Sabedoria de Salomão e os Pergaminhos do

significativa no Judaísmo do Segundo Templo que vê o servo de Isaías como um coletivo para Israel, mesmo na recepção de Is 52-53, onde esperaríamos encontrar uma interpretação individual». ⁶²⁵

João Lourenço observa que «a pluralidade da aplicação [de Is 53] a figuras do Antigo Testamento é a melhor demonstração que podemos ter acerca da importância do texto em si e também do “incômodo” que este mesmo texto provocava no Judaísmo». ⁶²⁶ Neste sentido, Lourenço analisa diversos paradigmas da sucessiva releitura do texto. Entre eles, destacamos o justo sofredor que intercede pelo seu povo. ⁶²⁷

Fruto da complexidade da questão, a hermenêutica targúmica inovou ao «desdobrar a figura do servo em dois personagens representativos» ⁶²⁸ atribuindo os traços de triunfo a um messias glorioso, enquanto os traços de sofrimento eram referenciados a Israel. Esta interpretação identificava Israel como servo sofredor com o sofrimento imposto ao povo no cativeiro da Babilônia. Para isto, o targumista necessitou de dividir o texto em diversas unidades autónomas, cada qual referindo-se a um sujeito diferente. ⁶²⁹

Difícilmente esta aplicação targúmica estará desligada da facilidade com que as comunidades cristãs, pegando numa leitura do sujeito individual presente também no judaísmo do Segundo Templo, encontraram em fundamentar o Messias Jesus, glorioso e sofredor, neste cântico. ⁶³⁰ Com efeito, podemos afirmar a mútua influência que as releituras cristãs e judaicas tiveram entre si:

A configuração cristológica da figura do servo é não só devedora de uma forte tradição oral do judaísmo de então, mas também condicionou e determinou a evolução dessa mesma tradição, já que ao aplicar o texto a Jesus forçou muitos outros

Mar Morto, também apontam para um sentido coletivo desta figura (cf. Brown, 53-55). Com efeito, Levine-Brettler argumentam que esta figura não é redigida como uma figura messiânica, pela omissão, no Deutero Isaías, da noção do ideal rei David. Sem falar expressamente na morte do servo nem em sacrifício, muito menos em ressurreição – termo e conceito teológico extemporâneo –, sugerem tratar-se de uma experiência terrível, com dores profundas, a partir do qual o servo recuperou [cf. Amy-Jill Levine e Marc Zvi Brettler, «Isaiah’s Suffering Servant: Before and After Christianity», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73(2) (2019): 158-163]. J. Lourenço destaca que o sofrimento e as dores impossibilitavam «que o poema de Is 53 fosse aplicado na sua totalidade ao Messias» (Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 18). Com posições semelhantes, cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:136; Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97-98; Miles, «Lamb», 132. Não obstante, Lourenço sustenta que existem textos pré-targúmicos que aludem a um messias sofredor (Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 18). Uma vez que a questão do Messias sofredor é altamente complexa, pela pluralidade de tradições e escassez de dados, e não reunindo conclusões unânimes entre os investigadores, remetemos para João Duarte Lourenço, *Sufrimento e Glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no Judaísmo Antigo* (Lisboa: Edições Didaskalia, 1996), 307-14.

⁶²⁵ Brown, «Jesus Messiah as Isaiah’s Servant of the Lord», 55.

⁶²⁶ Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 10.

⁶²⁷ Cf. Lourenço, 20-43. Explica Lourenço mais adiante que «sem as configurações paradigmáticas que se consolidaram a partir das releituras do poema, nunca a figura do servo teria assumido aquela importância que hoje lhe reconhecemos nos nossos conceitos teológicos» (Lourenço, 49).

⁶²⁸ Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 12.

⁶²⁹ Cf. Lourenço, 17-18.

⁶³⁰ Cf. Lourenço, 13, 18. Cf. Brown, «Jesus Messiah as Isaiah’s Servant of the Lord», 52.

grupos e movimentos a encontrar novos paradigmas ou a alterar as perspectivas de interpretação que faziam do texto de Isaías.⁶³¹

No meio do cântico, surge uma dupla comparação teriomórfica: «Foi maltratado, mas humilhou-se e não abriu a boca, *como um cordeiro que é levado ao matadouro*, ou como uma ovelha emudecida nas mãos do tosquiador» (Is 53, 7).⁶³² Não há dúvida de que o autor pretende sublinhar e recolher as qualidades de silêncio, paciência e docilidade desta espécie animal, colocando-as ao serviço da sua mensagem. Esta passagem, como refere John Miles, marca um «avanço imaginativo [...], ao utilizar o cordeiro como metáfora e matriz de pensamento».⁶³³ Também em Jr 11, 19 – uma passagem muitas vezes relacionada e mencionada em conjunto – o profeta fala de si em termos semelhantes, «como manso cordeiro conduzido ao matadouro».⁶³⁴ Em Jeremias, um dos profetas mais perseguidos, é clara⁶³⁵ a ênfase dada à inocência e à mansidão.

Ademais, o servo não é referido apenas como um inocente perseguido, como no Salmo 22 (também utilizado, por exemplo, por Mateus para apresentar a paixão e morte de Jesus), mas o seu sofrimento é, sobretudo, substitutivo ou vicário e expiatório⁶³⁶, como é testemunhado repetidamente em toda a passagem,⁶³⁷ especialmente nos seguintes versículos:

Ele tomou sobre si as nossas doenças, carregou as nossas dores. [...] Mas foi ferido por causa dos nossos crimes, esmagado por causa das nossas iniquidades. O castigo que nos salva caiu sobre ele, fomos curados pelas suas chagas. [...] Ele, o justo, justificará a muitos, porque carregou com o crime deles. [...] Foi contado entre os pecadores, tomando sobre si os pecados de muitos, e sofreu pelos culpados (Is 53, 4-5.11b.12b).

De modo impressionante, esta profecia liga os pecados da multidão e as dores do servo, numa relação de causalidade eficiente.⁶³⁸

Contudo, a profecia apresenta esta vítima vicária com uma diferença em relação à vítima sacrificada, em Gn 22, ou aos cordeiros imolados na libertação pascal de Ex 12: o centro da simpatia, ou seja, o elemento da narrativa ao qual o leitor deve simpatizar, é a própria vítima, o

⁶³¹ Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 49.

⁶³² Itálico nosso.

⁶³³ Miles, «Lamb», 132.

⁶³⁴ Brown avança a possibilidade de o versículo de Jeremias ser o modelo a partir do qual Isaías deu forma ao servo (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:63).

⁶³⁵ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:43.

⁶³⁶ Cf. Miles, «Lamb», 132; May, *Ecce Agnus Dei!*, 107.

⁶³⁷ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 26.

⁶³⁸ Cf. May, 26.

próprio cordeiro imolado, ao contrário de Isaac e dos primogénitos dos Israelitas, que estão no centro e foram poupados.⁶³⁹

Uma leitura tipológica (em sentido impróprio) do «Cordeiro de Deus» a partir do «servo do YHWH» é bastante intuitiva. Em Jo 1, 29b teríamos: Eis o Cordeiro de Deus que, ao carregar os pecados de muitos no Seu corpo, em obediência e em silêncio, se tornou vítima expiatória e vicária, para que todos os que andam errantes vivam.⁶⁴⁰ Não se trata, assim, de um cordeiro verdadeiro, mas de «Alguém que, com a sua mansidão e humildade, Se fez semelhante a um cordeiro e libertou o mundo inteiro com o único sacrifício do Seu corpo».⁶⁴¹ Assim, é através das qualidades naturais do cordeiro que este se fez imagem do servo sofredor e, mais tarde, de Jesus Cristo.

Contudo, se a imagem do cordeiro acentua mais a morte sofredora e expiatória do servo, a verdade é que o poema em causa confere ao servo também um elemento de exaltação. Assim, a ressurreição de Cristo oferece a chave hermenêutica para uma leitura integral (e já não forçadamente dividida) do quarto cântico do servo, dado que compreende perfeitamente os momentos de exaltação e de dores desta figura. A figura misteriosa do servo de YHWH é uma prefiguração de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, e da globalidade do Mistério Pascal de Cristo: paixão, morte e ressurreição. De facto, «nenhum outro texto do AT oferece uma base de suporte tão ampla e multiforme para a compreensão da vida do Mestre».⁶⁴² São Gregório Nazianzeno explora a paradoxalidade de Cristo à luz desta mesma figura:

Como uma ovelha, é conduzido ao matadouro, mas é o pastor de Israel (cf. Sl 79, 2) e agora também de toda a terra (cf. Jo 10, 11.16). Como um cordeiro, não tem voz, mas Ele é a Palavra proclamada pela voz de quem chama no deserto. Ele sofreu e foi espancado, mas cura “todas as doenças e enfermidades”.⁶⁴³

Como já referimos anteriormente, a defesa do servo de YHWH como a figura tipológica por detrás de Jo 1, 29b está mais presente entre os Padres da Igreja de tradição Oriental:⁶⁴⁴

⁶³⁹ Cf. Miles, «Lamb», 133.

⁶⁴⁰ Cf. Barrett, *The Gospel according to St John*, 147; 1 Pe 2, 22–25.

⁶⁴¹ Ambrósio de Milão, *Cartas (2)*, 9, 65, 6, Opera Omnia di Sant’Ambrogio XX, 185.

⁶⁴² João Duarte Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico: releituras hermenêuticas de Isaías 53* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006), 134. João Lourenço propõe o que podemos chamar de circularidade hermenêutica intertextual: Se, por um lado, «é a fé em Jesus, aquele que concretiza plenamente o canto do servo, que dá e confere sentido ao texto do profeta», por outro, «sem a configuração em Jesus Cristo também a teologia do poema não encontraria eco na vivência e na espiritualidade cristã do sofrimento [...] [já que] é a partir d’Ele que a teologia do sofrimento encontra a sua verdadeira expressão como forma de comunhão e de entrega ao serviço de Deus e do Seu Reino». (Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 50).

⁶⁴³ Gregório Nazianzeno, *Discurso Teológico*, 29, 20, *SCh* 250, 220-222.

⁶⁴⁴ Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 45; Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, I: Versión y comentario:610; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:60–61.

Melitão de Sardes,⁶⁴⁵ Justino,⁶⁴⁶ Orígenes,⁶⁴⁷ Eusébio de Cesareia,⁶⁴⁸ Atanásio,⁶⁴⁹ Gregório Nazianzeno,⁶⁵⁰ João Crisóstomo,⁶⁵¹ Teodoro de Mopsuéstia,⁶⁵² Cirilo de Alexandria⁶⁵³ e Teodoreto de Ciro.⁶⁵⁴ Alguns Padres do Ocidente também realizaram uma hermenêutica semelhante: Clemente Romano,⁶⁵⁵ Tertuliano,⁶⁵⁶ Ambrósio de Milão⁶⁵⁷ e Beda, o Venerável.⁶⁵⁸ Entre estes, destacamos Teodoro de Mopsuéstia, um dos únicos que diz ser Is 53 a única fonte de Jo 1, 29b,⁶⁵⁹ e Clemente de Roma que, escrevendo, possivelmente, na mesma década do evangelista, cita Is 53, aplicando-o na totalidade a Cristo.⁶⁶⁰

De várias índoles são os argumentos para associar, em primeiro lugar, o servo sofredor a Jesus Cristo e, numa segunda instância, à afirmação de Jo 1, 29b.

As comunidades cristãs nascentes releeram cristologicamente, desde cedo, os oráculos do servo, como código interpretativo simultaneamente da pessoa e da missão de Cristo.⁶⁶¹ Além do forte exemplo extra bíblico da Carta aos Coríntios de Clemente Romano, o próprio NT está impregnado desta hermenêutica, tanto de modo implícito como de modo explícito. O caso paradigmático desta releitura é At 8, 26-35: ao funcionário da rainha da Etiópia que lia Is 53, 7-8 e pergunta «de quem fala o profeta? De si mesmo ou de outra pessoa?», Filipe, «partindo desta passagem da Escritura, anunciou-lhe a Boa-Nova de Jesus» (At 8, 34-35). Também noutros textos dos Atos nos deparamos com a referência a Jesus como o Servo (de Deus), entregue à morte e glorificado (cf. At 3, 13.26; 4, 27.30).

⁶⁴⁵ Cf. Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 4.64.67.71, *SCh* 123, 62-100.

⁶⁴⁶ Cf. Justino, *Diálogo com Trifão*, 13, *BAC* 116, 321-324; *Apologia* I, 50, *SCh* 507, 258-260.

⁶⁴⁷ Cf. Orígenes de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, vol. II, livro VI, 264-275, *SCh* 157, 330-339.

⁶⁴⁸ Cf. Eusébio de Cesareia, *Demonstração Evangélica*, 1, 10, *PG* 22, 88.

⁶⁴⁹ Cf. Atanásio de Alexandria, «Contra todas as Heresias», em *Magni Opera Graecae et Latine* (Paris: 1627), 1077, acessido a 19 de agosto de 2024, https://books.google.pt/books/about/Opera_omnia.html?id=kX-DKWtHF7UC&redir_esc=y.

⁶⁵⁰ Cf. Gregório Nazianzeno, *Discurso Teológico*, 29, 20, *SCh* 250, 220-222.

⁶⁵¹ Cf. João Crisóstomo, *Homilias sobre o Evangelho de João*, 17, 1-2, *PG* 59, 109; *Homilias sobre o Evangelho de Mateus*, 11, *PG* 57, 197.

⁶⁵² Cf. Teodoro de Mopsuéstia, *Comentário ao Evangelho de João*, 1, v. 29, *PG* 66, 736A.

⁶⁵³ Cf. Cirilo de Alexandria, *Sobre o Evangelho de João*, 2, 114, *PG* 73, 191-192.

⁶⁵⁴ Cf. Teodoreto de Ciro, *Sobre a Providência*, 10, 667-668, *PG* 83, 756B: «convinha que Ele próprio, como acontece com o semelhante, invertesse o erro da ovelha por uma ovelha. Ora, Ele fez-se ovelha, não se transformando em ovelha, nem sofrendo qualquer mutação, nem carecendo de nada da Sua própria natureza. [...] Como era Deus e homem, foi morto no Seu verdadeiro corpo e permaneceu imóvel na Sua natureza divina». Este texto de Teodoreto de Ciro é um bom exemplo de que «a ideia fundamental dos Padres da Igreja é de acentuar a perspetiva humilde da Sua encarnação e o que isso significa enquanto dimensão *kenótica* da Sua condição divina» (Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico*, 168).

⁶⁵⁵ Cf. Clemente Romano, *Carta aos Coríntios*, 16, *SCh* 167, 129.

⁶⁵⁶ Cf. Tertuliano, *Contra Marciano*, 4, 8, 4, *CCSL* 1, 557.

⁶⁵⁷ Cf. Ambrósio de Milão, *Cartas* (2), 9, 65, 6, *Opera Omnia di Sant' Ambrogio* XX, 185.

⁶⁵⁸ Cf. Beda, o Venerável, *Homilia no Nascimento de Santo André, Apóstolo*, *PL* 94, 257B.

⁶⁵⁹ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 29.

⁶⁶⁰ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:44.

⁶⁶¹ Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 43.

No hino soteriológico de 1 Pe 2, 21-25⁶⁶² encontramos o que pode ser considerado uma paráfrase ou uma conjugação do terceiro e quarto cânticos do servo:

Ele não cometeu pecado, nem na sua boca se encontrou engano (cf. Is 53, 9cd); ao ser insultado, não respondia com insultos; ao ser maltratado, não ameaçava (cf. Is 50, 6), mas entregava-se àquele que julga com justiça (cf. Is 50, 8); subindo ao madeiro, Ele levou os nossos pecados (cf. Is 53, 12e) no Seu corpo, para que, mortos para o pecado, vivamos para a justiça: pelas suas chagas fostes curados (cf. Is 53, 5d). Na verdade, éreis como ovelhas desgarradas (cf. Is 53, 6a)» (vv. 22-25a).⁶⁶³

Este trecho alude apenas à dimensão sofredora do servo, sem qualquer menção à glorificação messiânica desta figura. Esta releitura da paixão feita pelo hagiógrafo cristão «mostra-nos, de forma evidente, como a comunidade cristã primitiva [...] assumiu o sentido do sofrimento e lhe conferiu uma dimensão soteriológica»⁶⁶⁴ e redentora. A junção destes dois cânticos revela como já no séc. I se associavam, pelo menos, estes últimos dois cânticos desta figura profética misteriosa.

Os Evangelhos, por seu turno, estão impregnados de uma atmosfera que vê não apenas o ministério de Jesus, a começar no Seu batismo, mas sobretudo a Sua morte sofrida, à luz do servo de Isaías, ainda que Jesus nunca seja, nestes escritos, designado por servo.⁶⁶⁵ Esta inclusão ministerial, chamemos-lhe assim, tem a intencionalidade de apresentar, sem sombra de dúvida, Jesus como o Servo de Deus. A narração do Batismo de Jesus alude implicitamente ao início do primeiro cântico (cf. Mt 3, 17; Mc 1, 11). O evangelista Mateus, em 12, 18-21, no centro do ministério de Jesus na Galileia, cita explicitamente o primeiro cântico do servo. Com esta citação, Mateus não apenas identifica Jesus como o Servo (ὁ παῖς), mas coloca Jesus como o cumprimento da profecia de Isaías:⁶⁶⁶ «para que se cumprisse o que foi dito por meio do profeta Isaías, que diz: Eis o meu servo, o que escolhi, o meu amado em quem se compraz a minha alma» (Mt 12, 17-18).⁶⁶⁷

⁶⁶² Além deste hino, também se podem ler ecos alusivos ao servo em Rm 4, 24-25; 1 Cor 11, 23-25; 15, 3-4; 2 Cor 5, 21; Gl 3, 13; Hb 9, 28; 1 Pe 3, 18 (cf. Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico*, 128-32; Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 20; Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:44-45; Schoeps, «The Sacrifice of Isaac in Paul’s Theology», 391).

⁶⁶³ As referências a conferir foram retiradas de Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico*, 132.

⁶⁶⁴ Lourenço, 133.

⁶⁶⁵ Cf. Evans, «Typology», 864.

⁶⁶⁶ Brown, «Jesus Messiah as Isaiah’s Servant of the Lord», 56.

⁶⁶⁷ Além destes dois momentos que se referem ao primeiro cântico, também Lc 2, 32, no final do cântico de Simeão, tem uma referência a Is 42 (v. 6). May apresenta, para o segundo cântico, uma referência em Ap 19, 13.15 (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 105).

Em Mt 8, 17 encontramos uma citação direta de Is 53, 4. Depois de uma tripla cura, refere o trecho evangélico que estas foram feitas «para que se cumprisse o que foi dito por meio do profeta Isaías, que diz: “Ele tomou as nossas fraquezas e carregou as nossas doenças”».⁶⁶⁸

Todavia, é no que toca à paixão de Jesus que encontramos maiores ecos desta figura, «quer nos anúncios colocados na boca de Jesus» (Mt 16, 21-23 e par.; Mt 17, 22-23 e par.; Mt 20, 17-29 e par.) – que utilizam Is 53 como pano de fundo implícito para contextualizar os sofrimentos de Jesus⁶⁶⁹ – «quer na sua interpretação por parte da comunidade apostólica».⁶⁷⁰ As narrativas da paixão nos Sinóticos, sobretudo em Mateus – o evangelista que mais vezes cita textos veterotestamentários –, são autênticos tapetes midráshicos, a partir sobretudo do (terceiro e do) quarto cântico(s) de Isaías.⁶⁷¹ Entre os muitos paralelos possíveis,⁶⁷² damos particular destaque ao silêncio de Jesus diante das autoridades (judaicas ou romanas), narrado pelos quatro evangelistas (cf. Mt 26, 63; 27, 12-14; Mc 14,61;15, 4-5; Lc 23, 9; Jo 19, 9), marca não apenas presente na profecia em si, mas, de modo mais concreto, no próprio versículo que compara o servo a um cordeiro e a uma ovelha (v. 7).⁶⁷³

Um outro aspeto de grande importância para interpretar no servo uma prefiguração paradigmática de Cristo é a dimensão da fidelidade à vontade de Deus. De facto, «embora Isaías 53 não fale expressamente da obediência do servo, o sentido da entrega à vontade de Deus está permanentemente presente no texto».⁶⁷⁴

Jesus é a plena concretização da figura expiatória e vicária do servo de Is 53, não tanto pelo sofrimento em si, mas pela assunção do sofrimento como exigência da fidelidade à vontade

⁶⁶⁸ Note-se que esta referência ainda não incide explicitamente sobre o sofrimento vicário de Cristo – ainda que prepara certamente o seu caminho de modo implícito –, antes mostra Jesus como o servo de Isaías que cura o seu povo (cf. Brown, «Jesus Messiah as Isaiah’s Servant of the Lord», 58).

⁶⁶⁹ Lourenço explica que, «sendo a morte e o sofrimento aquilo que maior “escândalo” provocava na comunidade (Mt 16, 22-23), esta tinha de encontrar um fundamento na Escritura que demonstrasse desde o início que o sofrimento e a morte de cruz correspondiam ao plano divino e tinham um valor vicário. Ora, uma tal prova encontrava-se em Is 53, sendo o seu enquadramento geral um argumento suficiente, tal era a evidência entre as duas situações» (Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico*, 135).

⁶⁷⁰ Lourenço, 133.

⁶⁷¹ Por exemplo, segundo Mello, Mateus usa duas outras grandes fontes veterotestamentárias, além de Is 53, como fios condutores da paixão: o sacrifício de Isaac e os salmos do inocente perseguido [cf. Alberto Mello, *Évangile selon saint Matthieu - commentaire midrashique et narratif*, trad. Aimée Chevillon, Lectio Divina 179 (Paris: Éditions du Cerf, 1999), 480].

⁶⁷² As falsas acusações (cf. Is 53, 8a-9; Mt 26, 59-60); o rosto esbofetado e desprezado pelos homens (cf. Is 50, 4-11; 53, 52, 14bc; 53, 2c-3; Mt 26, 38. 67-68; 27, 26.29-30.39-44; Mc 14, 65); o abandono pelos homens que, ao abandonarem o pastor ferido, andam dispersos e errantes (cf. Is 53, 3.6; Mt 26, 31.56); ambos são levados (cf. Is 53, 7; Mt 26, 57; 27, 2.11.27.32); ambos são justos (cf. Is 53, 11; Mt 27, 19) e intercedem pelos pecadores (cf. Is 53, 11-12; Lc 23, 34.42-43; em ambos há uma relação com os malfeitores (cf. Is 53, 9.12; Mt 27, 38, tal como em Mc 15, 27-28 e Lc 22, 37) e a referência ao túmulo e o(s) homem(ns) rico(s) (cf. Is 53, 9; Mt 27, 57); por fim, também na última ceia o próprio Jesus alude à morte expiatória do servo, a única «figura salvífica que dá a vida num ato redentor em favor de muitos» (William Farmer, *Jesus and the Suffering Servant*, 264 em Brown, «Jesus Messiah as Isaiah’s Servant of the Lord», 58), através do uso de termos alusivos como πολλοί (muitos), ἁμαρτία (pecado, iniquidade, crime), παραδίδομι/ δίδωμι (entrega) – ou ἐκχύνω (derrame) – de ψυχή (vida).

⁶⁷³ Cf. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 314.

⁶⁷⁴ Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 48.

do Pai (cf. Fl 2, 8-9; Hb 5, 7-8; Rm 5, 19). João Lourenço entende que o sofrimento de Jesus, o «único justo que realiza a plena justiça de Deus e [que] experimentou na Sua vida e na Sua morte o destino reservado ao servo»,⁶⁷⁵ não tem, porém, como sentido primário ser vicário, mas obediente: a «dimensão soteriológica do sofrimento não advém do seu carácter sacrificial, mas antes da fidelidade que aposta em Deus como expressão de entrega e obediência».⁶⁷⁶ Assim, a obediência torna-se a dimensão redentora da morte de Cristo e é por ela que Jesus realiza a identidade messiânica do servo, superando o valor expiatório do culto sacrificial.⁶⁷⁷ Trata-se de uma implicação cristológica (e discipular, como veremos) a partir da tipologia do servo de YHWH, não necessariamente no segundo dia da semana inaugural, mas *in genere*.

Podemos concluir, posto isto, que já na Igreja nascente Jesus era visto como o Servo de YHWH. Mas o *corpus* argumentativo não se fica por aqui. Também no Evangelho de João, Jesus é apresentado como Messias, a partir de uma citação direta de Is 53, 1:⁶⁷⁸ «Embora Jesus tivesse realizado diante deles tantos sinais portentosos, não criam nele, de modo a cumprirem-se as palavras do profeta Isaías, que dissera: “Senhor, quem acreditou no que ouviu de nós? E a quem foi revelado o poder do Senhor?”» (12, 37-38). Ademais, João

relata repetidamente as palavras de Jesus sobre o Filho do Homem que será levantado (ὕψω) (cf. Jo 3, 14; 8, 28; 12, 32.34) e glorificado (δοξάζω) (cf. 7, 39; 12, 23), ligando Jesus com o servo do Senhor que «será exaltado (ὕψωθήσεται) e glorificado (δοξασθήσεται)» (Is 52, 13 LXX).⁶⁷⁹

Os exegetas apontam ainda como argumento a citação direta de Is 40, 3, também pertencente ao Deutero-Isaías, em Jo 1, 23,⁶⁸⁰ apenas seis versículos antes do título cristológico em análise. Ademais, as possíveis alusões a Is 42,1 tanto em Jo 1, 32 (no repousar ou permanecer do Espírito) como no v. 34 (se seguirmos a variante ἐκλεκτός), formam, com o dado anterior, um argumento bastante forte, uma vez que a referência não apenas ao Deutero-Isaías como um todo, mas também à figura misteriosa dos quatro poemas estavam presentes no pensamento tanto do hagiógrafo como do leitor.⁶⁸¹

⁶⁷⁵ Lourenço, 44–45.

⁶⁷⁶ Lourenço, 48.

⁶⁷⁷ Entre os textos neotestamentários que assinalam esta obediência de Jesus, J. Lourenço destaca a Agonia do Getsémani (cf. Mt 26, 38-39); a entrega de Jesus nas mãos do Pai, no calvário (cf. Lc 23, 46); e, sobretudo, Hb 10, no qual o hagiógrafo aplica o Salmo 40, 7-9 diretamente a Jesus, tomando a obediência como o verdadeiro sacrifício agradável a Deus (cf. vv. 5-7). (Cf. Lourenço, 46-48).

⁶⁷⁸ Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 416; Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 20; Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:44–45.

⁶⁷⁹ Shaker, «The “Lamb of God” Title in John’s Gospel», 20–21.

⁶⁸⁰ Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:60–61; Simoens, *Selon Jean*, 2:95–96.

⁶⁸¹ Nesta linha, mesmo não pertencendo metodologicamente ao nosso objetivo, é interessante ver como May, que defende categoricamente que o próprio Batista pronunciou esta afirmação a pensar em Is 53, apresenta como

Além disso, o quarto oráculo do servo e as duas apresentações do Cordeiro de Deus começam com o presentativo ἴδε (Jo 1, 29.36) ou ἰδοὺ (Is 52, 13 LXX). Curiosamente, também João coloca Pilatos a introduzir Jesus com este termo, na expressão que ficou famosa como “Ecce Homo” (Jo 19, 5). Será que “eis o Homem” (desfigurado), “eis o meu servo” e “eis o Cordeiro de Deus” são, para o autor do Quarto Evangelho, uma e a mesma afirmação? A hipótese da tipologia cristológica do servo de YHWH parece sustentar que sim, pelo menos em traços gerais.

Com efeito, também a nível temático existe uma aproximação muito grande entre as duas passagens, através das noções de cordeiro, de expiação e de satisfação vicária.⁶⁸² Conhecendo a passagem de Is 53, é quase impossível que ela não ecoe no leitor de Jo 1, 29b.

Por último, como argumento maior para muitos, temos a hipótese, originada por Ball, avançada por Burney e defendida por Jeremias,⁶⁸³ de que o termo ἀμνός é uma tradução ou interpretação errónea, por parte do evangelista, do original aramaico pronunciado pelo Batista. Uma tradução retrospectiva, em busca de um original aramaico, colocou no título cristológico o termo aramaico polissêmico *talya*.⁶⁸⁴ Este, além de significar “cordeiro”, pode também ter o sentido de “servo” ou de “filho”.⁶⁸⁵ Esta proposta sugere que João Batista havia declarado que Jesus era o *Servo de Deus*, mas que este sentido foi obscurecido pela tradução contemplada no Evangelho. O redator, forçado a dar um sentido concreto ao termo, escolheu ἀμνός, influenciado pela relação já estabelecida em 1 Pe 1, 18-19 de Jesus como Cordeiro pascal.⁶⁸⁶ Esta eventual mudança do hagiógrafo também pode ser vista como intencional, procurando adaptar a mensagem ao seu pensamento e auditório específico.⁶⁸⁷

argumento o vasto conhecimento que o precursor tinha dos termos e figuras da Profecia de João, a partir dos Sinóticos (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 101). Charles Barrett, por outro lado, acredita que, como já referimos, não é por existir uma referência ao primeiro cântico que passa necessariamente a haver uma referência ao último (cf. Barrett, «The Lamb of God», 214).

⁶⁸² Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 26. Simoens é favorável à ideia de que o silêncio de Jesus, em Jo 1, 29-34, tem como propósito aludir ao silêncio da figura de Is 53 (cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:95-96). Contudo, rejeitamos essa interpretação porque o silêncio do servo, mencionado no v. 7, não é um silêncio genérico ou abstrato; antes ocorre num contexto específico: diante do tosquiador. Não nos parece tratar-se de um detalhe de menor importância, já que o silêncio do servo é uma resposta à injustiça, opressão e injúrias de que é alvo, circunstâncias que não acontecem na semana inaugural de Jesus. Com efeito, acreditamos que o silêncio de Jesus até ao v. 38 deve ter uma outra interpretação.

⁶⁸³ Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 46. Para maiores aprofundamentos sobre a história desta proposta, cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 108-9.

⁶⁸⁴ Cf. Barrett, «The Lamb of God», 214; Barrett, *The Gospel according to St John*, 147; Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:136.

⁶⁸⁵ Cf. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 315. Curiosamente, a hipótese de *talya* como original aramaico articula o servo de Is 53 com o próprio Isaac de Gn 22. Ademais, tanto Ball como Burney propõem que ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, em Jo 1, 34 é, mais uma ocasião de interpretação de *talya* (cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 108-109), sendo «o Filho de Deus» uma versão mais correta da mesma frase aramaica (cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:45-46).

⁶⁸⁶ Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 46-47.

⁶⁸⁷ Wikenhauser apresenta esta ideia como sendo de M.-E. Boismard. Desenvolve, aparentemente citando Boismard, sem especificar a origem, «Ele [o evangelista] conserva intacto o pensamento original do precursor:

Todavia, mesmo tendo marcado indubitavelmente a exegese bíblica de Jo 1, 29 – atenda-se ao facto de a proposta ser mencionada na grande maioria das obras estudadas –, esta hipótese não é desprovida de argumentos contrários. Entre os possíveis, destacamos dois problemas principais:⁶⁸⁸ em primeiro lugar, esta hipótese é vastamente criticada por ser muito pouco atestada, puramente conjectural e especulativa, assentando apenas na polissemia do termo aramaico⁶⁸⁹ e não em manuscritos que o confirmem; em segundo lugar, como já tivemos oportunidade de referir, «o nosso reduzido conhecimento do aramaico e do hebraico orais da época de Jesus» torna «virtualmente impossível afirmar» que João Batista «disse ou deixou de dizer isto ou aquilo na sua língua materna».⁶⁹⁰ Neste sentido, juntamo-nos a estes críticos e rejeitamos o argumento em questão, à semelhança do que fizemos na busca do sentido do termo ἄρω.

Mesmo assim, em virtude de todo o *corpus* argumentativo referido, Beale e Carson, na obra *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ao elencarem, com bastante prudência, as passagens que «podem ser determinadas com um grau razoável de confiança como tendo sido pensadas pelos quatro evangelistas como alusões ou paralelos verbais a textos específicos do AT»,⁶⁹¹ apenas mencionam Is 53, 6-7, ao referirem-se a Jo 1, 29.36.

Se, por um lado, existem diversos argumentos favoráveis a esta tese, também encontramos vários argumentos contrários. Tal como sucedeu na figura tipológica anterior, encontramos um aspeto que, dependendo do académico, pode ser tido como favorável, insuficiente ou até mesmo desfavorável a esta hipótese. É o caso do verbo utilizado para a relação entre os dois servos (de YHWH e Jesus) e o pecado.

O verbo hebraico presente em Is 53, 4a.12e – «tomou (*nasa*) sobre si as nossas doenças. [...] Tomando (*nasa*) sobre si os pecados de muitos» – foi traduzido na LXX respetivamente pelos verbos φέρω e ἀναφέρω, que lhe atribuem mais o sentido de “transportar” ou “carregar”

Jesus é o servo encarregado por Deus de ajudar os homens a não pecarem mais; apenas desenvolve o que já estava virtualmente contido na ideia do servo de Deus: Jesus é também o cordeiro que morre para expiar os pecados do mundo. Estas duas ideias têm a mesma importância» (Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 100-101).

⁶⁸⁸ Além destes, podemos acrescentar outros três problemas. Em primeiro lugar, «não há qualquer outra evidência que sugira que a presente passagem foi traduzida diretamente de um documento aramaico» (Barrett, *The Gospel according to St John*, 147). Em segundo lugar, não há nenhuma evidência de que *talya* (ou a expressão hebraica *taleh*) seja usado para se referir ao servo de Isaías, já que o «equivalente natural em aramaico do hebraico *'ebed* (servo) não é *talya* mas *'abda*» (Barrett, 147). Além do mais, nem *taleh* (o equivalente hebraico de *talya*) alguma vez é traduzido, na LXX, por ἄρως (cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:61; Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 315). Sintetizando este segundo argumento, «falta-nos base para sustentar a tese, seja de que a Igreja de idioma aramaico (ou João Batista) poderia ter mencionado o *'ebed* (YHWH) como *talya* [...], seja de que um tradutor bilingue que tomasse *talya* no sentido de “cordeiro” escolheria ἄρως para seu equivalente» (Dodd, 315). Por último, «falar de Cristo como um cordeiro não é de forma alguma estranho ao pensamento do Novo Testamento, como em At 8, 32, 1 Pe 1, 19 e Ap 5, 6» (Barrett, *The Gospel according to St John*, 147).

⁶⁸⁹ Cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:97; Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:61; May, *Ecce Agnus Dei!*, 109.

⁶⁹⁰ Pitre, *Jesus e as raízes judaicas de Eucaristia*, 106. Numa perspectiva diametralmente oposta estão, não apenas os defensores da tese em causa (Ball, Burney, Jeremias ou Boismard), mas também May, *Ecce Agnus Dei!*, 13.

⁶⁹¹ Cf. Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 419.

algo, neste caso, sobre si. O prefixo *áva* também sugere que o movimento foi para cima, no sentido de “elevar” ou “levantar”.⁶⁹² Ora, o termo hebraico *nasa* é mais frequentemente traduzido por *ἀίρω*,⁶⁹³ que traduzimos anteriormente pela ideia de “eliminar” ou “retirar”, a partir de 1 Sm 15, 25; 25, 28. C. K. Barrett e Simoens parecem sustentar que, mesmo aceitando que o sentido dos verbos não seja o mesmo, não deixa de existir uma referência.⁶⁹⁴ Para May, mais importante do que buscar uma dependência verbal, devemos buscar uma dependência de sentido: «o verbo usado para expressar a remoção de pecados não é o importante; mas antes a ideia expressa».⁶⁹⁵

Todavia, se de facto o evangelista pretendia referir-se ao servo, porque não utilizou a expressão que a LXX havia traduzido?⁶⁹⁶ Boismard dá a entender inclusivamente que, à diferença verbal, «corresponde uma conceção diferente da relação entre o Messias e os pecados dos homens».⁶⁹⁷ Tendo visto já que, em João, o detalhe numérico não é indiferente, também não nos parece irrelevante que o termo “pecado” surja em Is 53, 8.13 (LXX), no plural, e em Jo 1, 29b, no singular.⁶⁹⁸

Em R. Brown, encontramos uma posição mais neutra. Brown considera que a diferença verbal «não é de maior importância, pois os primeiros cristãos não faziam uma distinção clara entre o facto de Jesus, com a Sua morte, ter tirado o pecado ou tê-lo assumido».⁶⁹⁹ Não obstante, acredita que esse detalhe é suficiente para não usar este argumento com a finalidade de provar que o cordeiro é o servo.⁷⁰⁰

Outro ponto desfavorável à interpretação de que Is 53 é a chave hermenêutica para Jo 1, 29b reside no facto de que «em Isaías o servo nunca é designado como cordeiro, mas é simplesmente comparado a um cordeiro».⁷⁰¹ Na verdade, as restantes duas figuras tipológicas incluem verdadeiros cordeiros, enquanto no oráculo profético este animal surge apenas como um elemento isolado na descrição da morte do servo.⁷⁰² Não pertencia, naturalmente, à tradição judaica, a imagem do messias-cordeiro.⁷⁰³ Aliás, ao cordeiro não é associada nem a noção de

⁶⁹² Cf. Liddell e Scott, *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, 56, 754.

⁶⁹³ Cf. May, *Ecce Agnus Dei!*, 107.

⁶⁹⁴ Cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:95–96; Barrett, «The Lamb of God», 217.

⁶⁹⁵ May, *Ecce Agnus Dei!*, 114.

⁶⁹⁶ Encontramos esta questão em May, 114, entre os argumentos contrários às suas próprias posições.

⁶⁹⁷ Boismard, *Du Baptême à Cana*, 44. Léon-Dufour também distingue os termos: o servo de YHWH *expia* os pecados, enquanto Jesus Cristo os *tira* (cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:136). Wikenhauser parece-nos ir mais longe, atribuindo a «carregar os pecados» o sentido de «fazer penitência em nosso lugar» (Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97).

⁶⁹⁸ Bauckham considera que esta diferença apenas significa que João está mais dependente do texto hebraico de Isaías do que da LXX (cf. Bauckham, *Gospel of glory*, 154).

⁶⁹⁹ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:61.

⁷⁰⁰ Cf. Brown, 1:61.

⁷⁰¹ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 97. Cf. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1: 1-4:136.

⁷⁰² Cf. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:61–62.

⁷⁰³ Cf. Jeremias, «ἀμνός», 917.

morte em si (mas apenas de tosquia), nem a noção de morte expiatória vicária, ainda que esteja presente noutras partes da passagem.⁷⁰⁴ Esta comparação visava apenas, segundo Boismard, sublinhar algumas qualidades do Sofredor.⁷⁰⁵

Já vimos que o evangelista João se interessa pela ideia do servo, estando presente, implícita ou explicitamente, nalguns lugares desta obra. Contudo, Dodd nota que não há nenhum outro lugar em que o hagiógrafo faça uso da doutrina da morte expiatória do servo. Pelo contrário, «parece evitar deliberadamente a ideia da expiação em conexão com a morte de Cristo».⁷⁰⁶ Dodd conclui o seu raciocínio questionando porque haveria, então, de ser colocada aqui de modo tão alusivo.⁷⁰⁷

Por último, alguns autores questionam-se sobre o conhecimento tão categórico que o Batista teria de Jesus antes do início do Seu ministério público, baseando-se apenas na conceção do Messias sofredor descrita pelo profeta, que, como vimos, tem uma fraca evidência de atestação.⁷⁰⁸ À semelhança da figura anterior, também este argumento não nos interessa, em virtude da opção metodológica e teológica tomada.

Apresentada a tipologia, com argumentos a favor e contra, resta-nos evidenciar uma sua implicação discipular. Se a identidade messiânica, a partir de uma releitura cristológica do servo, «consiste antes de mais no assumir de forma plena e total a dor e o sofrimento como testemunho do amor de Deus»,⁷⁰⁹ em obediência, esta também se torna a forma exemplar para o discipulado cristão. Isto proporciona uma nova motivação, enraizada na fé, de todo aquele que sofre por seguir o Mestre.⁷¹⁰ Neste sentido, a aplicação do servo Sofredor a Cristo, *in genere* e em Jo 1, 29b, tem não apenas motivações cristológicas, mas também discipulares, na medida em que apresenta a obediência do servo (e do Servo por excelência que é Jesus) como modelo exemplar e «exemplo de seguimento e de práxis cristã que deve motivar todo aquele que a Ele adere pelo batismo».⁷¹¹ Acreditamos que é exatamente por isso que Melitão de Sardes apresenta Maria como «a boa cordeira».⁷¹² A partir de Jesus, «cujo amor não consiste tanto em morrer,

⁷⁰⁴ Cf. Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 155; May, *Ecce Agnus Dei!*, 116.

⁷⁰⁵ Cf. Boismard, *Du Baptême à Cana*, 44.

⁷⁰⁶ Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 315. Infelizmente o autor não justifica com nenhuma referência joanina esta tese. Diante do valor expiatório presente em 1 Jo 2, 2, Dodd sustenta que, nessa passagem, ainda que Cristo seja vítima de expiação pelos nossos pecados, «este é um dos pontos em que o Quarto Evangelho difere notavelmente da epístola» (Dodd, 312).

⁷⁰⁷ Cf. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 315–16.

⁷⁰⁸ Cf. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1:46; Brown, *The Gospel according to John I–XII*, 1:60.

⁷⁰⁹ Lourenço, *A Páscoa do Discípulo Amado*, 45.

⁷¹⁰ Cf. Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico*, 163.

⁷¹¹ Lourenço, 163. Nesta perspetiva, encontramos um excerto das *Constituições Apostólicas*, do séc. IV: «Se o Senhor do céu e da Terra suportou tudo por nós, como hesitaremos nós em servir aos necessitados, pois devemos ser imitadores daquele que suportou o serviço, a pobreza, os golpes e a Cruz por nós? É necessário que nós também, como imitadores de Cristo, sirvamos os irmãos, pois “quem entre vós quiser fazer-se grande, seja o vosso servo” (Mt 20, 26)» (*Constituições Apostólicas*, 3, 19, PG 1, 801).

⁷¹² Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 71, SCh 123, 99.

como em “obedecer até morrer por isso”» (cf. Fl 2, 8), A. Manaranche ensina, numa abordagem mais espiritual, que

o que agrada ao Pai, o que liga a Ele, já não é nem a oração, nem o apostolado, nem o sofrimento, mas a execução incessante da vontade divina, que pode ser oração, ação, paixão. Assim todo o valor passa para o serviço aceite; e nada pode separar de Deus aquele que resolve viver nesta disposição.⁷¹³

⁷¹³ André Manaranche, *Padres à maneira dos apóstolos*, trad. José Pereira Pires, Coleção Galáxia 23 (Lisboa: União Gráfica, 1970), 30.

CONCLUSÃO

Terminados os dois capítulos a que nos propusemos para aprofundar a origem da metáfora utilizada por João Batista em Jo 1, 29, não podemos dizer que este aprofundamento se encontra terminado. A presente dissertação carece, indubitavelmente, de uma síntese final eminentemente conclusiva, que não apenas agrupe os dados recolhidos, mas que também procure dar uma resposta à questão que moveu este trabalho. Não podendo, naturalmente, mencionar novamente as diversas ideias presentes no trabalho, procuraremos destacar as que nos parecem relevantes, considerando o seu escopo.

Desde o início desta investigação, ao começarmos por atender à crítica textual de Jo 1, 29-34, pudemos perceber que o próprio conteúdo desta perícopes, sobretudo no que toca às variantes possíveis, no v. 34 (*filho* ou *eleito*), não é claro. Este dado tornou-se particularmente relevante quando a estrutura da passagem, quer na proposta de Mateos e Barreto (cf. quadro 4), quer na proposta de Shaker (cf. quadro 5), quer ainda na nossa proposta de camadas temporais (cf. quadro 16), interligou os versículos que emolduram esta micronarrativa. Assim, sustentar a variante *υιός* favorece a tipologia do Cordeiro de Deus baseada em Isaac, o filho de Abraão, ao passo que a leitura de *ἐκλεκτός* apoia a associação de Jesus como o Servo de YHWH.

No segundo subcapítulo, procurámos encontrar algumas coordenadas básicas para a leitura do texto, isto é, situá-lo no seu contexto. A finalidade redacional do Quarto Evangelho, estreitamente associada ao seu destinatário, pode revelar alguns aspetos relevantes. O objetivo primário do Evangelho Joanino é fortalecer a fé dos cristãos primitivos em Jesus Cristo. Raymond Brown apresenta três outras finalidades possíveis para esta obra. Consideramos que, nesta breve perícopes de apenas seis versículos, estão presentes, de alguma maneira, estes quatro objetivos do Quarto Evangelho: Se, por um lado, a finalidade apologética contra os sectários batistas pode ser encontrada no v. 30, a argumentação contra os judeus, a defesa relativamente às doutrinas heréticas e o enraizamento dos crentes na fé estão presentes no próprio anúncio de João Batista: «Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo» (juntamente com o v. 34). O evangelista, nesta passagem, articula um enraizamento de Jesus Cristo no seio do Judaísmo; uma resposta aos docetas (pelo verdadeiro sacrifício de Jesus), aos marcionitas (pela Sua relação com o AT) e aos gnósticos ou cerintianistas (que negavam a Sua divindade)⁷¹⁴ e, por fim, através destes elementos (e não só), fortalece os seus irmãos na fé.

⁷¹⁴ Esta última séculos mais tarde apareceria na forma de adocionismo. Além destas, parece-nos que São João, com a cláusula amartiológica, também consegue responder às ideias defendidas por Pelágio, nos sécs. IV-V. Tanto as teses pelagianistas como as gnósticas vigoram ainda nos dias de hoje, como alerta o Papa Francisco (cf. GE, 35-62).

A descoberta de uma macronarrativa que deliberadamente forma uma semana inaugural permitiu fortalecer os laços entre esta micronarrativa e o seu contexto imediato. Vimos que a intencionalidade desta hemerologia consistia em situar o cume da semana inaugural na autorrevelação de Jesus em Caná (cf. Jo 2, 1-11), realizando uma inclusão temporal com a semana final da Sua vida pública e um paralelismo com o septenário da criação. De modo surpreendente, também no título “Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” ecoa o pecado adâmico (presente no segundo relato da criação), como pudemos confirmar, tal como a morte sacrificial de Jesus.

A análise exegética culminou no estudo do texto. Começámos por ver como muitos dos termos mais característicos de João – em comparação com os Sinóticos – estão presentes na perícopie em análise (por exemplo, κόσμος, μαρτυρώ, μένω, ὁράω, πέμψας, φανεροῦν). Contudo, o mais relevante neste subcapítulo foi a análise ao genitivo τοῦ θεοῦ em Cordeiro *de Deus*. Restringimos a três os possíveis tipos de genitivo (de origem, de posse e de qualidade) e encontrámos autores favoráveis aos primeiros dois. Além disso, percebemos também que não é possível separar o sentido do genitivo do modo como se entende o próprio Cordeiro. Por exemplo, o genitivo de posse vai mais de encontro ao Servo de YHWH, ao passo que o genitivo de origem sustenta as interpretações do cordeiro pascal ou do cordeiro providenciado por Deus, em Gn 22. À luz da frase gramaticalmente semelhante de Jo 6, 33, na qual o genitivo de posse e de origem se interligam, podemos valorizar a referida ambivalência gramatical e semântica.

Se uma obra literária tem sempre, de uma maneira ou de outra, outros escritos como pano de fundo e com os quais dialoga, o Evangelho Joanino é um exemplo categórico desta intertextualidade literária. O paralelismo com os relatos do batismo de Jesus, nos Sinóticos, é claro, apesar das suas diferenças, como a ausência da narração batismal, no Quarto Evangelho, possivelmente decorrente da intencionalidade teológica de argumentação contra os sectários batistas. A presença neste trecho de outros elementos cuja alusão intertextual é variável, sendo apenas unânime o seu enraizamento veterotestamentário, permitiu-nos concluir que o evangelista utilizava a totalidade do AT como referência subjacente, mais do que um simples método de relação direta. Apresentámos a síntese de C. K. Barrett, realizada de maneira admirável: o autor do Quarto Evangelho prefere «mostrar uma relação não tanto histórica, mas essencial entre o AT e Cristo».⁷¹⁵ Em virtude das duas variantes presentes no v. 34, optámos por averiguar a densidade intertextual de cada uma das hipóteses. Esta breve investigação permitiu exemplificar como o pano de fundo veterotestamentário joanino consiste, acima de tudo, no Pentateuco, nos Salmos e nos Profetas, particularmente Isaías.

⁷¹⁵ Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 169.

Além destes elementos externos à obra aos quais o evangelista procura criar associações, no Quarto Evangelho como um todo – e nesta passagem em particular – cumpre-se o primeiro princípio de hermenêutica bíblica proposto pelo Magistério: na interpretação de um texto, deve ser atendida a totalidade da Sagrada Escritura. Assim também, por este Evangelho ser autointerpretativo, como refere Zumstein, a interpretação de um texto deve atender não apenas ao sentido geral do Evangelho, mas também às múltiplas associações intratextuais que a micronarrativa em questão faz, tanto com os textos que a circundam, quanto com outros de índoles diferentes. Nesta passagem, destacámos naturalmente a sua relação com o todo da semana inaugural, sobretudo com o dia que lhe antecede, o primeiro, e, também, com o prólogo hínico. Além destas associações inevitáveis, colocámos em evidência a relação temática e gramatical com alguns elementos do cap. 3.

Tendo como base a análise do texto bíblico feita no primeiro capítulo, avançámos para o estudo teológico propriamente dito. A presença deste capítulo era de uma importância capital, pois permitia olhar para o texto bíblico já dissecado como Palavra viva, como Palavra atual de Deus, conforme o convite do Magistério eclesial aos exegetas. Ao procurar desvendar ou entrever a fundamentação veterotestamentária para o título “Cordeiro de Deus”, percebemos que seriam precisos dois estudos prévios que serviriam de patamar intermédio para a construção deste edifício teológico.

O primeiro subcapítulo, ao jeito de preâmbulo, encerrava um estudo sobre a interpretação bíblica em geral, juntamente com uma introdução à tipologia como hermenêutica bíblica. As sínteses feitas ao longo deste subcapítulo introdutório serviram de alicerces para a conclusão teológica desta dissertação que apresentaremos adiante: os três princípios interpretativos consagrados pelo Magistério (atender à totalidade do *corpus* bíblico, ser fiel à interpretação do Magistério eclesial e seguir a analogia da fé); os diversos sentidos do texto, dando primazia ao sentido literal (querido intencionalmente pelo hagiógrafo) e espiritual (possível significado oculto colocado por Deus), juntamente com a possibilidade de um texto ter mais de um sentido específico, ou seja, mais do que um sentido literal, por exemplo; a tipologia como método hermenêutico que pressupõe uma interpretação teológica da história e que coloca em evidência a unidade intertestamentária, ao descobrir nas obras de Deus na antiga aliança prefigurações de coisas realizadas em Jesus Cristo; estas prefigurações antigas, ou tipos, são sempre inferiores às suas realizações, se tomarmos em consideração a tríplice dimensão do cumprimento do AT no NT (continuidade, descontinuidade e superação); a tipologia pode ser sempre resumida na fórmula “X é o novo Y” (sendo X o antitipo e Y o tipo); a distinção dos sentidos do texto permitiu situar esta análise numa linha bastante fecunda, embora ténue, de averiguar o sentido literal do texto posterior assente no sentido espiritual do texto anterior; a

tipologia distingue-se da profecia, na medida que o tipo não perde o seu valor sem o antitipo, e da alegoria, pela relação intrínseca – e não arbitrária – entre história e teologia.

A partir do facto de, ao título em análise, estar acoplado um atributo amartiológico, considerámos determinante tentar compreender esta cláusula para um reto entendimento da identidade desta figura.

A análise terminológica do participio ἀῖρων teve como pressuposto hermenêutico e teológico a busca pelo sentido do termo em grego, em vez de partir de uma possível tradução retrospectiva (*nasa*). Este estudo permitiu-nos atribuir ao termo o sentido de “retirar”, “eliminar” ou “destruir” (o pecado). Outro significado ponderado foi o de “carregar o pecado”, correspondendo à ação do servo sofredor (embora este utilize verbos diferentes).

Entre as principais aprendizagens sobre o termo “pecado”, central para o edifício teológico joanino, destacamos a aparente contradição joanina entre a universalidade do pecado e a impecabilidade do cristão. Explorámos a matiz numérica do termo: quando utilizado no singular, versa uma atitude pecaminosa fundamental que permeia a situação existencial do ser humano, enquanto o uso no plural se refere a atos concretos que precisam de remissão. A doutrina da dupla remissão dos pecados do cristão, que distingue entre a remoção inicial do pecado no batismo e a contínua purificação ao longo da vida, ajudou a esclarecer essas tensões. Assim, o uso do singular pode ser mais facilmente associado à remoção do pecado no batismo, enquanto o plural se relaciona com a purificação contínua dos pecados cometidos, reforçando a necessidade de o cristão se voltar continuamente para Jesus.

O termo “mundo”, no Evangelho de João, tem três significados diferentes. Contudo, é o sentido teológico, daqueles que recusam receber Jesus e Aquele que o enviou, tal como aos Seus discípulos, que nos parece estar mais presente neste versículo. À universalidade do pecado (1 Jo 5, 19: «o mundo inteiro está sob o poder do Maligno») corresponde a universalidade da missão de Cristo. Jesus, paradoxalmente, salva o mundo – no seu nível antropológico-existencial – do próprio mundo – no sentido teológico e negativo.

A busca da missão soteriológica do cordeiro terminou com algumas considerações finais. Em primeiro lugar, a apresentação do Batista em Jo 1, 29b é uma prolepse da cruz: é na cruz, na Sua morte expiatória e vicária, que a cláusula amartiológica se cumpre. Em segundo lugar, pudemos destacar a proximidade conceptual entre o pecado do mundo e o pecado original. Vimos também que o Mistério soteriológico de Cristo é simultaneamente acabado e inacabado, já que Cristo continua a tirar o pecado do mundo, desde então até hoje, mesmo tendo-Se oferecido em expiação de uma vez para sempre.

Tendo em conta que a teologia contida nesta cláusula soteriológica não poderia ser conhecida pelo Batista, no início da vida pública de Jesus, optámos, de acordo com o escopo

deste trabalho, por investigar as três prefigurações veterotestamentárias, não do ponto de vista do precursor, mas sim do evangelista, a partir de uma perspectiva assumidamente pós-pascal.

O que estava velado entre sombras foi desvelado, ao chegar a plenitude dos tempos (cf. Gl 4, 4), ultrapassando em muito a sombra que O figurava. Tertuliano propôs que, «quanto mais magnífico fosse [o mistério apresentado], tanto mais deveria ser envolto em mistério, para que a dificuldade de entendimento conduza a procurar a graça de Deus». ⁷¹⁶ Isaac, o cordeiro pascal e o servo de YHWH: eis três figuras veterotestamentárias que impregnaram a leitura cristã do próprio Jesus e que velaram, como sombras, o mistério da Sua paixão. Para cada uma destas figuras, encontramos argumentos bastante sólidos, com fundamentação bíblica, patrística e teológica, para a sua associação tipológica a Jesus. Além desta tipologia *in genere*, tivemos o cuidado de investigar se cada uma das tipologias poderia pertencer ao sentido literal do autor do Quarto Evangelho, mais precisamente na sua aplicação em Jo 1, 29.

Entre os argumentos para a tipologia de Gn 22, destacamos os seguintes: a conceção de sacrifício redentor, voluntário e meritório de Isaac, que se constituía como fonte de graças para a posteridade; o facto de o único cordeiro providenciado, em toda a Bíblia, ser o de Gn 22, 8; a influência categórica deste texto nas narrativas batismais sinóticas; e a grande e estreita relação com a hipótese de *filho*, no v. 34.

A narrativa de Ex 12 é fundadora do Povo de Israel. Os argumentos mais fortes para a tipologia do cordeiro pascal são: a sua capacidade de ajudar a enquadrar a atualização da cruz de Cristo no hoje da comunidade cristã, à semelhança do que acontecia com aqueles que celebravam a Páscoa judaica; o uso da expressão pela liturgia da Igreja, que parece ter adotado este sentido; a confirmação da expectativa messiânica judaica; o seu sólido fundamento no NT, sobretudo no *corpus* joanino; o derrame de sangue como elemento libertador; e a forma de cruz, segundo a qual os cordeiros pascais eram sacrificados.

Por último, a terceira figura analisada, embora não constitua, em sentido estrito, uma tipologia, também reúne diversos argumentos favoráveis: uma possível resposta à inquietação causada pela hermenêutica judaica, que desembocou nos malabarismos interpretativos referidos de dividir o texto em duas figuras; um sólido fundamento neotestamentário; a promoção da obediência como uma clara implicação para todo o cristão (atenda-se à finalidade primeira do Evangelho); o favorecimento da interpretação mais natural do cordeiro; e a proximidade com a variante “eleito” do v. 34.

Ainda que o servo de YHWH e o sacrifício de Isaac possam ajudar a ler o cordeiro inserido no todo do Mistério Pascal (paixão, morte e ressurreição), eventualmente numa maior

⁷¹⁶ Tertuliano, *Contra Marciano*, 3, 18, 1, *CCSL* 1, 531; *Contra os Judeus*, X, 5, *CCSL* 2, 1375-76.

aproximação à figura do Cordeiro que encontramos no Apocalipse, não nos parece que este argumento seja significativo, em virtude da unanimidade que reúne a ideia de que Jo 1, 29b se refere especificamente à morte sacrificial de Cristo.

Ainda que tenhamos iniciado este percurso com o objetivo de identificar um dos *tipos* como predominante, como a maioria dos estudiosos fazem, começamos por reconhecer que nenhuma destas figuras foi suficiente, ao longo da história, para explicar o título “Cordeiro de Deus”,⁷¹⁷ como evidenciam as múltiplas interpretações dos Padres da Igreja e dos biblistas contemporâneos. Neste sentido, Barrett considera que o sentido desta afirmação não reside numa única passagem do AT, antes entende que «o evangelista parece ter recolhido o sentido do AT e o aplicou numa frase viva ou numa imagem»,⁷¹⁸ tal como propõe ter acontecido com a alegoria do Bom Pastor (cf. Jo 10).⁷¹⁹ Assim, acreditamos que esta passagem foi «escrita deliberadamente para ligar passagens e motivos do AT que estavam originalmente separados».⁷²⁰

Um dos princípios hermenêuticos da exegese que nos oferece o Magistério é a fidelidade interpretativa às anteriores hermenêuticas, evitando o desejo de novidade em interpretações individuais. Encontramos, no Catecismo, um ponto que versa explicitamente sobre o significado velado em Jo 1, 29b:

João Batista viu e mostrou em Jesus o «Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo». Manifestou deste modo que Jesus é, ao mesmo tempo, o servo sofredor, que Se deixa levar ao matadouro sem abrir a boca, carregando os pecados das multidões, e o cordeiro pascal, símbolo da redenção de Israel na primeira Páscoa.
(608)

São estes os dois sentidos que encontrámos quando indagámos a ocorrência do termo ἀμνός, no NT (cf. At 8, 32; 1 Pe 1, 19). Ainda que o *corpus* argumentativo da tipologia do sacrifício de Isaac seja vasto, é verdade que as referências neotestamentárias e especificamente joaninas são consideravelmente menores. Como referimos, a morte consumada de Cristo conduziu os primeiros cristãos a entenderem o sacrifício de Cristo à luz de outros sacrifícios que, de facto, se consumaram, como a profecia do servo ou o cordeiro pascal. Embora Isaac tenha assumido, na tradição judaica, um papel redentor, não existia uma expectativa messiânica em torno dele, ao contrário das duas outras figuras. Seria estranho que os discípulos de João Batista seguissem alguém desconhecido, apresentado como o “Cordeiro de Deus”, se este título evocasse, primariamente, Isaac.

⁷¹⁷ Cf. Barrett, «The Lamb of God», 210.

⁷¹⁸ Barrett, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 162.

⁷¹⁹ Cf. Barrett, 164.

⁷²⁰ Miles, «Lamb», 133.

A combinação destas duas figuras que o Catecismo nos propõe é uma conclusão consideravelmente comum entre os estudiosos. Simoens considera que esta combinação funciona por sobreposição, similar ao que ocorre em Jo 19, 36 (que conjuga o cordeiro pascal possivelmente com Sl 34, 21 e Nm 9, 12).⁷²¹ Bauckham utiliza a *gezerah shavah* para ligar Ex 12 com Is 53, sugerindo que, «através da palavra de ligação *seh*, Jesus, como o Cordeiro pascal do novo êxodo, pode ser entendido também como o Servo sofredor, cuja morte é descrita em Isaías como um sacrifício pelo pecado».⁷²²

D. Lee, embora veja no cordeiro pascal o sentido primário de Jo 1, 29b, considera que, conjugá-lo com o servo, «aumenta o significado simbólico primário da Páscoa com ideias de sacrifício e expiação».⁷²³ Brown interliga os dois, a partir do *Peri Pascha* de Melitão, da seguinte maneira: «Jesus veio no lugar do cordeiro pascal e a Sua morte é descrita nos termos de Is 53, 7».⁷²⁴ Esta conjugação permite estabelecer dois outros pontos: o primeiro é que permite ignorar a discussão sobre se o cordeiro pascal foi tido alguma vez no judaísmo como sacrifício expiatório; o segundo é que parece colocar no centro da tipologia o cordeiro pascal, conferindo ao servo sofredor um caráter mais secundário ou externo. Com efeito, a tese de R. Bauckham, ao sugerir que o evangelista quis atribuir a ἀἴρω ambos os sentidos de "tirar" e "carregar", explorando a amplitude do verbo e indicando que o Cordeiro de Deus removerá o pecado do mundo ao levantá-lo, parece-nos elucidativa para esta integração tipológica. Neste sentido, acreditamos que esta conjugação pode ser melhor compreendida à luz da ontologia aristotélica da substância e dos acidentes: Jesus é o novo Cordeiro pascal (substância), e a forma como Ele morre (acidentes) corresponde à figura do servo de YHWH.

Não devemos estranhar que este resultado implique a presença de mais do que uma figura veterotestamentária. Lee explica que o «Jesus de João emerge precisamente da fusão de um número significativo de imagens do AT».⁷²⁵ Assim, não obstante a Sua unidade, revela-Se de forma variada e diversificada nas figuras da Escritura.⁷²⁶ Sabemos, pelo estudo feito, que um texto pode não apenas ter mais do que um sentido, mas ter mais do que um sentido literal, isto é, intencional. É também vastamente conhecida a capacidade de o evangelista, de modo extremamente subtil, «reunir grande diversidade de sentidos numa só frase»,⁷²⁷ de «reelaborar e aumentar as imagens que lhe chegaram na tradição».⁷²⁸

⁷²¹ Cf. Simoens, *Selon Jean*, 2:96–97.

⁷²² Bauckham, *Gospel of glory*, 156.

⁷²³ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 17.

⁷²⁴ Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 1:63.

⁷²⁵ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 16.

⁷²⁶ Cf. Orígenes de Alexandria, *Homilia sobre os Génesis*, 14, 1, *SCh* 7/bis, 334-335.

⁷²⁷ Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, 316.

⁷²⁸ Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 19.

Por outro lado, se tivermos em atenção o primeiro princípio hermenêutico – atender à totalidade da Sagrada Escritura –, não pode ser descurada a tipologia de Gn 22, presente nas narrativas batismais sinóticas (parece-nos que o evangelista pressupõe que o seu auditório já conhece estas narrativas) e, acima de tudo, tendo em conta que, pelo menos a nível formal, optámos por seguir a variante “filho”. A associação Jesus-Isaac não apenas tem um grande fundamento nos Padres da Igreja, como também teve acolhimento no Magistério da Igreja.⁷²⁹

A liturgia católica, em todas as celebrações do Tríduo Pascal – «centro da vida litúrgica da Igreja» – coloca a figura do Cordeiro, percebendo-o como «um símbolo por excelência para ilustrar a morte de Cristo».⁷³⁰ Ex 12 é a primeira leitura da Missa da Ceia do Senhor; o quarto cântico do servo é a primeira leitura da Celebração da Paixão do Senhor; na Vigília Pascal, na segunda leitura, encontramos precisamente Gn 22.⁷³¹

No outro lado da moeda da insuficiência de cada uma das interpretações isoladamente, encontramos a riqueza da pluralidade hermenêutica, feita já por Melitão de Sardes na primeira homilia pascal de que dispomos, indo inclusive além destas três figuras. De facto, acreditamos que os três textos «são necessários para dar sentido ao uso joanino da tipologia do cordeiro».⁷³² Trata-se de um título de uma grande densidade teológica, que «concentra num único enunciado epigramático uma série de noções cristológicas».⁷³³ Jesus Cristo é a convergência e realização destas três figuras.

Esta junção hermenêutica permite apresentar «a forma paradoxal como Deus exerce o Seu poder e vence o mal: através da fraqueza mansa de Jesus, que se deixou matar».⁷³⁴ Contudo, resta a questão de que maneira estas três prefigurações já aludiam à cláusula amartiológica. Ora, se, por um lado, ambas estão consonantes com a remoção do pecado por Jesus, na Sua morte sacrificial de cruz, por outro, não poderíamos esperar que uma *simples* figura veterotestamentária conseguisse explicar ou prefigurar um Cordeiro que tirasse o pecado do mundo. Esta cláusula amartiológica, sobretudo tendo em conta a sua relação com o pecado original, muito além do conceito expiatório vigente no mundo judaico, não poderia estar contida, de modo simples e óbvio, numa figura da antiga aliança. Contudo, para cada uma das

⁷²⁹ Cf. João Paulo II, «Homília no Jubileu dos Artesãos», (Vaticano, 19 de março de 2000), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000319_jubilee-artisans.html; «Homília na celebração em recordação de Abraão, “Pai de todos os crentes”», (Vaticano, 23 de fevereiro de 2000), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000223_abraham.html; «Este é o Meu Filho muito amado» (Homília, Paróquia de Santa Cruz, Roma, 23 de fevereiro de 1997), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970223.html.

⁷³⁰ Palatino, «O Cordeiro do Apocalipse».

⁷³¹ Cf. Palatino. Podemos ainda encontrar uma referência na Sequência da Vigília Pascal e na segunda leitura do Domingo de Páscoa (1 Cor 5).

⁷³² Schneiders, «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel», 16.

⁷³³ Barrett, «The Lamb of God», 216.

⁷³⁴ Doglio, «Agnello», 23.

figuras, de maneiras consideravelmente diferentes e admiravelmente complementares, podemos encontrar a sua relação com a remoção do pecado do mundo, se salvaguardadas as diferenças entre o tipo e o antitipo: o sacrifício de Isaac pela sua interpretação redentora e de valor meritório, inclusivamente sobre faltas posteriores; o cordeiro pascal pela libertação do mal, mediante o seu sangue, e pela associação direta que Cesário de Arles faz entre esta figura e a remoção do pecado original; o servo de YHWH pelas várias referências à sua justificação de muitos e por ser pelas suas chagas que fomos curados.

De facto, considerar que um texto «envolve múltiplos níveis de sentido»⁷³⁵ não significa que não possam existir sentidos dominantes, como a maioria dos biblistas propõe, ou como faz inclusive o Catecismo. A nível pessoal, na conclusão deste aprofundamento, consideramos difícil dar particular destaque – ou, pelo contrário, desvalorizar – apenas uma figura. Articular múltiplos sentidos num mesmo texto implica sempre a escolha de silenciar alguns elementos de um em vista a acentuar alguns elementos de outro. Assim, com Lee, rejeitamos a necessidade de um ajuste perfeito, sem argumentos contrários, para aceitarmos uma determinada hermenêutica válida e intencional.⁷³⁶

Chegados a esta conclusão, parece-nos que a categoria de tipologia que encontramos em Jo 1, 29 é melhor caracterizada como uma combinação de tipologia implícita e explícita. Categoricamente afirmada, não deixa de ser ambígua. Propomos, portanto, que seja mais adequada a designação tipologia explícita ambígua ou plural.

J. Jeremias considera que a comunidade cristã primitiva quer dar a entender três coisas, quando fala de Jesus como Cordeiro: a Sua paciência no sofrimento (cf. At 8, 32), a Sua imunidade ao pecado (cf. 1 Pe 1, 19) e o poder redentor do Seu sacrifício (cf. Jo 1, 29; 1 Pe 1, 19).⁷³⁷ Ora, depois deste trabalho, podemos afirmar que, por detrás deste título, não estão apenas estes três aspetos, mas muitos mais lhes poderiam ser adicionados.

Estando à procura da intencionalidade de um escritor do final do séc. I, estamos bem conscientes de que, deste trabalho, «na melhor das hipóteses, apenas pode resultar uma solução provável, embora muito satisfatória; uma solução que vale tanto quanto os seus argumentos».⁷³⁸ Procurámos a imparcialidade nas decisões metodológicas e teológicas, mas sabemos que estas têm implicações no nosso resultado. Por exemplo, a escolha de investigar o sentido atribuído pelo evangelista e não pelo Batista é algo difícil, já que o hagiógrafo decidiu colocar a frase, não em abstrato, como narrador ou como no prólogo, mas na boca de uma personagem concreta, histórica, certamente conhecida nas comunidades para as quais escrevia. Também a opção de

⁷³⁵ Beale e Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 428.

⁷³⁶ Cf. Lee, «Paschal Imagery in the Gospel of John», 17–18.

⁷³⁷ Cf. Jeremias, «ἀμνός», 921.

⁷³⁸ May, *Ecce Agnus Dei!*, 49.

averiguar o sentido dos termos sem recuar a um possível termo aramaico, ao contrário do que esteve em voga no século passado e do que alguns estudiosos continuam a defender, também moldou as conclusões do trabalho: ambos os casos (*talya* e *nasa*) seriam favoráveis à tipologia de Is 53. O peso dado aos Padres da Igreja, mesmo que muitas vezes a sua leitura seja motivada pelo ponto que querem provar, e o facto de termos seguido a tipologia como hermenêutica bíblica também influenciaram as nossas conclusões.

Diversos elementos teológicos presentes no texto poderiam ter sido explorados, no aprofundamento teológico feito a esta passagem, como, por exemplo, os verbos de visão, a teofania trinitária, a eclesiologia fundada no testemunho e no batismo, uma sacramentologia ou uma análise maior do carácter nupcial presente. Constatamos que a opção de estudar a teologia presente na expressão “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (v. 29) não apenas aprofundou a compreensão deste versículo, mas também iluminou a passagem como um todo. Se o Quarto Evangelho é autointerpretativo, este estudo não apenas beneficiou da análise de outros textos joaninos, como também as ideias aqui evidenciadas podem enriquecer a leitura de outras passagens, como Jo 1, 34.

Dando como terminado o aprofundamento ao qual nos propusemos sobre este trecho do Quarto Evangelho, sentimo-nos como “anões sobre os ombros de gigantes”, cientes de que este caminho apenas foi possível graças aos muitos que nos precederam na interpretação deste texto. Procurámos, nesta investigação, juntarmo-nos ao hino de milhares de milhares que, com voz forte, cantam: «O Cordeiro que foi imolado é digno de receber o poder e a riqueza, a sabedoria e a força, a honra, a glória e o louvor» (Ap 5, 12). Procurámos também buscar, reverenciar e obedecer à Verdade,⁷³⁹ identificada com o próprio Jesus (cf. Jo 14, 6) e, por isso, com o próprio Cordeiro, juntando-nos aos que, desde há dois mil anos, «seguem o Cordeiro para onde quer que vá» (Ap. 14, 4).⁷⁴⁰

Posto isto, não podemos nem queremos dar por encerrado o estudo desta passagem. Haverá, certamente, outros métodos exegéticos de análise deste texto e que resultarão, possivelmente, em leituras diferentes, legítimas e fecundas. Este trabalho não procurou esgotar nem toda a teologia destes seis versículos, nem mesmo toda a teologia do v. 29. De facto, a Palavra de Deus é fonte inesgotável de Vida:

Quem poderá compreender toda a riqueza de uma só das Vossas palavras, ó Deus?
Como o sedento que bebe da fonte, muito mais é o que perdemos do que o que tomamos. A palavra do Senhor apresenta aspetos muito diversos, segundo as diversas

⁷³⁹ João Paulo II, «Discurso por ocasião do 20º aniversário da Encíclica *Humanæ Vitæ*» (12 de novembro de 1988), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1988/november/documents/hf_jp-ii_spe_19881112_tologia-morale.html

⁷⁴⁰ Tradução da CEP.

perspetivas dos que a estudam. (...) [Deus] Escondeu na Sua palavra muitos tesouros, para que cada um de nós se enriqueça no que quer que medite. (...) Aquele que chegou a alcançar uma parte deste tesouro, não pense que nessa palavra de Deus está só o que encontrou, mas saiba que apenas descobriu alguma coisa de entre o muito que lá está. Enriquecido por essa pequena parte da palavra, não pense que ela está agora pobre e estéril; incapaz de apreender toda a sua riqueza, dê graças pela sua imensidade inesgotável. Alegra-te pelo que alcançaste, e não te entristeças pelo que ficou por alcançar.⁷⁴¹

⁷⁴¹ Efrém de Nisibi, *Comentário ao Diatessaron*, 1, 18-19, *SCh* 121, 52-53.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Bíblicas

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2001.

Bíblia Sagrada. 5ª. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2006.

CEP, ed. *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*. Lisboa: Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, 2019.

———. *Livro de Isaías*, 2021. Acedido a 19 de agosto de 2024. https://conferenciaepiscopal.pt/biblia/prov/29_Is.pdf.

———. *Apocalipse*, 2024. Acedido a 19 de agosto de 2024. https://conferenciaepiscopal.pt/biblia/prov/73_Ap.pdf.

Nestle, Ederhard, e Aland, Kurt. *Novum Testamentum Graece et Latine*. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bible Gesellschaft, 2018.

Septuaginta. Acedido a 19 de agosto de 2024. <https://www.septuagint.bible/>

Fontes Patrísticas

Afraates. *Demonstrações*. PS 1.

Agostinho de Hipona. *Comentário ao Evangelho de São João*. Traduzido por Emilio Gandolfo. Opere di Sant'Agostino XXIV/1. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1968.

———. *Comentário ao Evangelho de São João*. Traduzido por Emilio Gandolfo. Opere di Sant'Agostino XXIV/2. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1968.

———. *Contra Fausto, o Maniqueu*. Traduzido por Martine Dulaney e Paul Mattei. Oeuvres de Saint Augustin 18A. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2018.

———. *O Consenso dos Evangelistas*. Traduzido por Vincenzo Tarulli. Opere di Sant'Agostino X/1. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1996.

———. *Questões sobre o Heptateuco*. Traduzido por L. Carrozzì. Opere di Sant'Agostino XI/1. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1997.

———. *Sermões (I)*. Traduzido por P. Bellini, F. Cruciani, e V. Tarulli. Opere di Sant'Agostino, XXIX. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1979.

———. *Sermões (IV)*. Traduzido por P. Bellini, F. Cruciani, e V. Tarulli. Opere di Sant'Agostino, XXXII/1. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1984.

———. *Sobre a Trindade*. Traduzido por Giuseppe Beschin. Opere di Sant'Agostino IV. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1987.

Ambrósio de Milão. *Cartas (2)*. Traduzido por Gabriele Banterle. Opera Omnia di Sant'Ambrogio XX. Milão; Roma: Biblioteca Ambrosiana/Città Nuova Editrice, 1988.

———. *Comentário a Doze Salmos (2)*. Traduzido por Luigi Franco Pizzolato. Opera Omnia di Sant’Ambrogio VIII. Milão; Roma: Biblioteca Ambrosiana/Città Nuova Editrice, 1980.

———. «Sobre os Sacramentos». Em *Explicação do Credo, Sobre os Sacramentos, Sobre os Mistérios, Sobre a Penitência*, traduzido por Gabriele Banterle, 41–133. Opera Omnia di Sant’Ambrogio XVII. Milão; Roma: Biblioteca Ambrosiana e Città Nuova Editrice, 1982.

Atanásio de Alexandria. *Cartas das Festas*. PG 26, 1351-444.

———. «Contra todas as Heresias». Em *Magni Opera Graecae et Latine*. Paris, 1627: 1077-1087. Acedido online a 19 de agosto de 2024, https://books.google.pt/books/about/Opera_omnia.html?id=kX-DKWtHF7UC&redir_esc=y.

Basílio Magno. *Homilias sobre os Salmos*. PG 29, 209-494.

Beda, o Venerável. *Homilia no Nascimento de Santo André, Apóstolo*. PL 94, 256-72.

———. *Homilias sobre os Evangelhos*. CCL 122.

———. *Sobre o Evangelho de João*. PL 92, 635-938.

Cesário de Arles. *Sermões*. CCL 103.

Cipriano de Cartago. *Sobre a Paciência*. CCSL 3A, 118-22.

Cirilo de Alexandria. *Catequeses*. PG 33, 331-1060.

———. *Sobre o Evangelho de João*. PG 73.

Clemente de Alexandria. *Pedagogo*. PG 8, 247-683.

Clemente Romano. *Carta aos Coríntios*. SCh 167.

Constituições Apostólicas. PG 1, 555-1156.

Efrém de Nisibi. *Comentário ao Diatessaron*. SCh 12.

———. *Comentário aos Génesis*. CSCO 153 (scriptores syri 72), 1-103.

Epístola de Barnabé. SCh 172.

Eusébio de Cesareia. *Demonstração Evangélica*. PG 22, 14-794.

Gregório de Nissa. *Homilias na Ressurreição de Cristo*. PG 46, 599-690.

Gregório Nazianzeno. *Discurso Teológico (27-31)*. SCh 250.

Hilário de Poitiers. *Tratado sobre os Mistérios*. SCh 19/bis.

Hipólito de Roma. *Sobre Cristo e o Anticristo*. PG 10, 725-88.

Ireneu de Lião. *Contra as Heresias*, livro III, vol. II. SCh 211.

———. *Contra as Heresias*, livro IV, vol. II. SCh 100.2.

Jerónimo. *Comentário ao Profeta Jeremias*. BAC 677.

———. *Sobre o Êxodo, na Vigília Pascal*. BAC 593, 977-85.

João Crisóstomo. *Catequeses Batismais*. SCh 50.

———. *Homilias sobre o Evangelho de João*. PG 59, 23-482.

- . *Homilias sobre o Evangelho de Mateus*. PG 57.
- . *Homilias sobre os Génesis*. PG 54, 385-579.
- Justino. *Apologia*. SCh 507.
- . *Diálogo com Trifão*. BAC 116, 300-548.
- Melitão de Sardes. *Sobre a Páscoa*. SCh 123.
- Orígenes de Alexandria. *Comentário ao Evangelho de João*, vol. I. SCh 120.
- . *Comentário ao Evangelho de João*, vol. II. SCh 157.
- . *Homilia sobre os Génesis*. SCh 7/bis.
- . *Homilias sobre o Levítico I*. SCh 286.
- Romano, o Cantor. *2º Hino sobre a Epifania*. SCh 110, 170-293.
- Teodoreto de Ciro. *Questões sobre os Génesis*. PG 80, 75-226.
- . *Sobre a Providência*. PG 83, 555-774.
- Teodoro de Mopsuétia. *Comentário ao Evangelho de João*. PG 66, 727-86.
- Tertuliano. *Contra Marcião*. CCSL 1, 441-726.
- . *Contra os Judeus*. CCSL 2, 1339-96.
- . *Tratado sobre o Batismo*. SCh 35.

Magistério da Igreja

- Bento XV, *Spiritus Paraclitus*. AAS., vol. XII (1920), nº 10, 385-422.
- Bento XVI, «A vontade de Jesus sobre a sua Igreja e a escolha dos Doze», (Audiência Geral, Vaticano, 15 de março de 2006). Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060315.html.
- , «Relação entre exegese e teologia», (Intervenção, Vaticano, 14 de Outubro de 2008). Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo.html.
- , *Verbum Domini*. AAS., vol. 102 (2010), nº 11, 681-787.
- Catecismo da Igreja Católica*. Lisboa: Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1999.
- Concílio de Trento, *Decreto sobre o pecado original*, 17 de junho de 1546, DS 1510-16.
- , *Doutrina e cânones sobre o sacrifício da Missa*, 17 de setembro de 1562, DS 1738-59.
- Concílio Vaticano II, *Dei Verbum*. AAS., vol. LVIII (1966), nº 12, 817-35.
- , *Lumen Gentium*. AAS., vol. LVII (1965), nº 1, 5-75.

———, *Sacrosanctum Concilium*. AAS., vol. LVI (1964), nº 2, 97-138.

Francisco, *Gaudete et exultate*. AAS., vol. CX (2018), nº 8, 1111-61

João Paulo II, «Discurso por ocasião do 20º aniversário da Encíclica *Humanae Vitae*» (12 de novembro de 1988). Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1988/november/documents/hf_jp-ii_spe_19881112_teologia-morale.html.

———, «Este é o Meu Filho muito amado» (Homília, Paróquia de Santa Cruz, Roma, 23 de fevereiro de 1997). Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970223.html.

———, «Homília na celebração em recordação de Abraão, “Pai de todos os crentes”», (Vaticano, 23 de fevereiro de 2000). Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/2000/documents/hf_jpii_hom_20000223_abraham.html;

———, «Homília no Jubileu dos Artesãos», (Vaticano, 19 de março de 2000). Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000319_jubilee-artisans.html.

———, *Reconciliatio et Paenitentia*. AAS., vol. LXXVII (1985), nº 3, 185-275.

Leão XIII, *Providentissimus Deus*. 18 de novembro de 1893. Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html

Paulo VI, «Credo do Povo de Deus», (solene profissão de fé, Vaticano, 30 de junho de 1968). Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html.

PCB, «A Interpretação da Bíblia na Igreja», 15 de abril de 1993. Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html

———, «Carta aos Arcebispos e Bispos italianos: um opúsculo anónimo difamador», AAS. 33 (1941), nº 12, 465-72.

———, «O Povo Judeu e as Suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã», 24 de maio de 2001. Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html.

Pio XI, *Mit Brennender Sorge*. AAS., vol. XXIX (1937), n. 5, 145-67.

Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*. AAS., vol. XXXV (1943), n. 10, 297-325.

Fontes Judaicas extrabíblicas

«IV Macabeus», 18, 11. Acedido a 19 de agosto de 2024.
<https://www.biblegateway.com/passage/?search=4+Maccabees+18&version=NRSVUE>.

«Bereshit Rabbah», 56. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents.

«Book of Jubilees», 17, 19; 18, 3. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Book_of_Jubilees?tab=contents.

Flávio Josefo. «Antiguidade Judaica». Em *Flavii Josephi opera: graece et latine*, vol. I, editado por Guilelmus Dindorfius, 1-792. Paris: Ed. Firmin-Didot et Sociis, 1929.

———. «Guerra dos Judeus». Em *Flavii Josephi opera: graece et latine*, vol. II, editado por Guilelmus Dindorfius, (Paris: Ed. Firmin-Didot et Sociis, 1929), 1-336.

Filão de Alexandria. *De Specialibus Legibus I et II*. Traduzido por Suzanne Blanc. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 24. Paris: Éditions du Cerf, 1975.

«Jerusalem Talmud Taanit», 2, 4. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Taanit?tab=contents.

«Kohelet Rabbah», 1, 9. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Kohelet_Rabbah?tab=contents.

«Mekhilta DeRabbi Yishmael, Tractate Pischá», 7, 23. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael?tab=contents.

«Mishná Pesachim», 10, 4. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Mishnah_Pesachim.1?lang=en.

«Pirkei DeRabbi Eliezer», 29, 11-12. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?tab=contents.

«Shemot Rabbah», 18, 11-12. Acedido a 19 de Agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah?tab=contents.

«Shir HaShirim Rabbah», 1, 14. Acedido a 19 de agosto de 2024.
https://www.sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah?tab=contents.

«The Testament of Levi, the Third Son of Jacob and Leah», 18, 6-7. Acedido a 19 de agosto de 2024. https://www.sefaria.org/The_Testaments_of_the_Twelve_Patriarchs%2C_The_Testament_of_Levi_the_Third_Son_of_Jacob_and_Leah.1?lang=en.

Livros

Abbott, Edwin A. *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three*. London: Adam and Charles Black, 1905.

Allison, Dale C. *The New Moses: A Matthean Typology*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2013.

Barrett, C. K. *The Gospel according to St John: an Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1955.

Bauckham, Richard. *Gospel of Glory: major themes in Johannine theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015.

Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Traduzido por W. F. Arndt e F. W. Gingrich. Cambridge: The Syndics of the Cambridge University Press and The University of Chicago Press, 1957.

Beale, G. K., e D. A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2008.

Bernard, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*. 4a ed. Vol. 1. 2 vols. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1953.

Beutler, Johannes. *A Commentary on the Gospel of John*. Traduzido por Michael Tait. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2017.

Boismard, M. - E. *Du Baptême à Cana*. Lectio Divina 18. Paris: Éditions du Cerf, 1956.
———. *Un Évangile pré-johannique*. Vol. I, t. 1/2. III vols. Études bibliques 17/18. Paris: Gabalda, 1993.

Brown, Raymond E. *An Introduction to New Testament Christology*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1994.

———. *An Introduction to the Gospel of John*. New Haven; London: Yale University Press, 2003.

———. *The Gospel according to John I-XII*. 2.^a ed. Vol. 1. 2 vols. The Anchor Bible 29. New York: Doubleday & Company, Inc., 1985.

Caba, José. *Teología joanea: salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2007.

Carreira das Neves, Joaquim. *Escritos de São João*. Coleção Estudos Teológicos 17. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

Cully, Martin M. *1, 2, 3 John. A Handbook on the Greek Text*. Baylor Handbook on the Greek New Testament. Texas: Baylor University Press, 2004.

Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel*. 1st ed. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

Cultrera, Paolo. *Bestiario Biblico*. Editado por Crispino Valenziano. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

Daniélou, Jean. *From Shadows to Reality - Studies in The Biblical Typology of the Fathers*. Traduzido por Wulstan Hibberd. London: Burns & Oates, 1960.

———. *João Batista: testemunha do Cordeiro*. Traduzido por Irmãs da Companhia da Virgem. Petrópolis: Editora Vozes, 1965.

Delgado Jara, Inmaculada. *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Instrumentos para el estudio de la Biblia. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2014.

Dodd, C. H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. Traduzido por José Raimundo Vidigal. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

Duhm, Bernard. *Das Buchjesaia*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://archive.org/details/dasbuchjesaia01duhmgoog/page/n8/mode/2up>.

Elliot, Mark W., e Marcelo Merino Rodríguez, eds. *Isaias 40-66*. La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia y otros autores de la época patrística, Antiguo Testamento 13. Madrid: Ciudad Nueva, 2014.

Elowsky, Joel C., e Marcelo Merino Rodríguez, eds. *Evangelio según San Juan (1-10)*. 2a ed. La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia y otros autores de la época patrística, Nuevo Testamento 4a. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

———. *Evangelio según San Juan (11-21)*. La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia y otros autores de la época patrística, Nuevo Testamento 4b. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

Farias, Jacinto. *Sebenta de Soteriologia (Cap. 1: A Redenção do Pecado)*. Lisboa, 2020. Documento não publicado.

Foulkes, Francis. «The Acts of God. A Study of the Basis of Typology in the Old Testament». Cambridge, 1955. Acedido online a 19 de agosto de 2024, https://biblicalstudies.org.uk/pdf/tp/acts_of_god_foulkes.pdf.

France, R. T. *Jesus and the Old Testament*. Arbor, Michigan: Baker Book House, 1972.

Friedman, Norman. *Form and Meaning in fiction*. Athens: The University of Georgia Press, 1975.

Funk, Robert W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Traduzido por F. Blass e A. Debrunner. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1961.

Goguel, Maurice. *Introduction au Nouveau Testament*. Vol. 2: Le Quatrième Évangile. 5 vols. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1924. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://archive.org/details/introductionauno0002gogu/page/n7/mode/2up>.

Grelot, Pierre. *De la mort à la vie éternelle: études de théologie biblique*. Paris: Éditions du Cerf, 1971.

Grinch, Virginia, Evan Hayes, e Stephen Nimis. *The Gospel of John in Greek and Latin: A Comparative Intermediate Reader. Greek and Latin Text with Running Vocabulary and Commentary*. 1st ed. Faenum Publishing, Ltd., 2017.

Jeremias, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. Traduzido por Noman Perrin. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.

Júnior, Manuel Alexandre. *Gramática de Grego*. Coleção de Estudos Interdisciplinares 1. Lisboa: Alcalá - Sociedade Bíblica de Portugal, 2003.

Keener, Craig S. *The Gospel of John - A Commentary*. 2.^a ed. Vol. 1. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, LLC, 2005.

Köstenberger, Andreas J., Benjamin L. Merkle, e Robert L. Plummer. *Going Deeper with New Testament Greek: An Intermediate Study of the Grammar and Syntax of the New Testament*. Ebook. Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2016.

Lagrange, M.-J. *Évangile selon Saint Jean*. 4.^a. Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda, 1927.

Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. 3.^a ed. Vol. 1: 1-4. 4 vols. Biblioteca de Estudios Bíblicos 68. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

Levine, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. HarperCollins e-books, 2006. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://archive.org/details/TheMisunderstoodJewTheChurchAndTheScandalOfTheJewishJesus/page/n2/mode/1up?view=theater>.

Levine, Amy-Jill, e Marc Zvi Brettler, eds. *The Jewish Annotated New Testament*. Oxford; New York, 2011.

Lienhard, Joseph T., e Marcelo Merino Rodríguez, eds. *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*. La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia y otros autores de la época patrística, Antiguo Testamento 3. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.

Liddell, Henry George, e Robert Scott. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Abridged edition. Simon Wallenburg Press, 2007.

Lourenço, João Duarte. *A Páscoa do Discípulo Amado: As vivências pascais do Apóstolo João*. Prior Velho: Paulinas, 2022.

———. *O Sofrimento no Pensamento Bíblico: releituras hermenêuticas de Isaías 53*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006.

———. *O Tempo de Jesus. O mundo e as instituições judaicas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.

- . *Sofrimento e Glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no Judaísmo Antigo*. Lisboa: Edições Didaskalia, 1996.
- Manaranche, André. *Padres à maneira dos apóstolos*. Traduzido por José Pereira Pires. Coleção Galáxia 23. Lisboa: União Gráfica, 1970.
- Mateos, J., e J. Barreto. *El Evangelio de Juan*. Lectura del Nuevo Testamento 4. Madrid: Ediciones Cristandad, 1979.
- May, Eric. «*Ecce Agnus Dei!*» *A Philological and Exegetical Approach to John 1: 29,36*. Studies in Sacred Theology (second series) 5. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1947.
- Mello, Alberto. *Évangile selon saint Matthieu - commentaire midrashique et narratif*. Traduzido por Aimée Chevillon. Lectio Divina 179. Paris: Éditions du Cerf, 1999.
- Moulton, W. F., e A. S. Geden, eds. *A Concordance to the Greek Testament: according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*. 4.^a ed. Edinburgh: T&T Clark, 1980.
- Novakovic, Lidija. *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*. Baylor Handbook on the Greek New Testament. Texas: Baylor University Press, 2020.
- Pitre, Brant. *Jesus and the Last Supper*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015.
- . *Jesus e as raízes judaicas da Eucaristia - Que segredos encerra a Última Ceia?* Traduzido por Maria José Figueiredo. Cascais: Lucerna, 2022.
- . *Jesus e as raízes judaicas de Nossa Senhora - Quem é a mãe do Messias?* Traduzido por Maria José Figueiredo. Cascais: Lucerna, 2022.
- Rocchetta, Carlo. *Los Sacramentos de la Fe*. Traduzido por Fernando Torres Antoñanzas. Vol. 2. Agape 28. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*. Traduzido por Alejandro Esteban Lator. Vol. I: Versión y comentario. IV vols. Barcelona: Editorial Herder, 1980.
- Sheridan, Mark, e Marcelo Merino Rodríguez, eds. *Génesis 12-50*. La Biblia Comentada por Los Padres de La Iglesia y otros autores de la época patristica, Antiguo Testamento 2. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- Silva Santos, Bento. *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1994.
- Silvestri, Gilberto. *Gli animali nella Bibbia*. Milano: San Paolo, 2003.
- Simoens, Yves. *Selon Jean*. Vol. 2. 3 vols. IET 17. Bruxelles: Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1997.

Smyth, Herbert W. *Greek Grammar for Colleges*. New York: American Book Company, 1920.

Toribio Cuadrado, José Fernando. «*El Viniente*». *Estudio exegetico y teológico del verbo ἔρχεσθαι en la literatura joánica*. Monografías de la Revista «Mayéutica» 1. Marcilla: Centro Filosófico-Teológico, 1993.

Tuñi, Josep-Oriol, e Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. 2.^a ed. Introducción al Estudio de la Biblia 8. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.

Vanni, Ugo. *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse - Una comunità cresce nella fede*. Editado por Luca Pedroli. Assisi: Cittadella Editrice, 2011.

Vaz, Armindo dos Santos. *Palavra Viva, Escritura Poderosa - A Bíblia e as Suas Linguagens*. Estudos Teológicos 12. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.

———. *Sebenta de Pentateuco*. Lisboa, 2021. Documento não publicado.

Wallace, Daniel B. *The Basics of New Testament Syntax: an intermediate Greek grammar*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2000.

Wikenhauser, Alfred. *El Evangelio según Juan*. Barcelona: Herder, 1972.

Zorell, Franciscus. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. 4.^a. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.

Artigos em Livros e Revistas

Barrett, C. K. «The Lamb of God». *New Testament Studies* 1, n.º 3 (1955): 210–18.

———. «The Old Testament in the Fourth Gospel». *The Journal of Theological Studies* 48, n.º 191/192 (outubro de 1947): 155–69. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.jstor.org/stable/23956177>.

Brown, Jeannine. «Jesus Messiah as Isaiah's Servant of the Lord: New Testament Explorations». *Journal of the Evangelical Theological Society* 63.1 (2020): 51–69.

Drane, John W. «Typology». *The Evangelical Quarterly* 50, n.º 4 (1978): 195–210.

Fabris, Rinaldo. «Status quaestionis sul quarto Vangelo». Em *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse)*. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura Roma, 21-25 gennaio 2013., por Rinaldo Fabris, Yves Simoens, Maurizio Marcheselli, Johannes Beutler, e G. Biguzzi, 9–29. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2014.

Franke, William. «Metaphor and the Making of Sense: The Contemporary Metaphor Renaissance». *Philosophy & Rhetoric* 33, n.º 2 (2000): 137–53. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.jstor.org/stable/40238064>.

García-Moreno, Antonio. «El Sacramento de la Penitencia en el IV Evangelio». *Scripta Theologica* 28, n.º 1 (1996): 41–76.

Goedt, M. de. «Un Scheme de revelation dans le Quatrieme Evangile». *New Testament Studies* 8, n.º 2 (1962).

Heever, G. A. van den. «Theological Metaphorics and the Metaphors of John's Gospel». *Neotestamentica* 26, n.º 1 (1992): 89–100. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.jstor.org/stable/43048017>.

Jeremias, Joachim. «Παῖς θεοῦ in the New Testament». Em *The Servant of God*, por Zimmerli e Joachim Jeremias, 79–104. Illinois: Alec R. Allenson, Inc., 1957.

Karakolis, Christos. «Recurring Characters in John 1:19-2:11: A Narrative-Critical and Reader-Oriented Approach». Em *The opening of John's narrative (John 1:19-2:22): historical, literary, and theological readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, editado por R. Alan Culpepper e Jörg Frey, 17–37. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Lee, Dorothy. «Paschal Imagery in the Gospel of John: A Narrative and Symbolic Reading». *Pacifica: Australasian Theological Studies* 24, n.º 1 (fevereiro de 2011): 13–28.

Levine, Amy-Jill, e Marc Zvi Brettler. «Isaiah's Suffering Servant: Before and After Christianity». *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 73(2) (2019): 158–73.

Meyer, Lilly Nortjé. «Ancient art, rhetoric and the Lamb of God metaphor in John 1:29 and 1:36». *HTS Theological Studies*, 2015, 8.

Moretti, Franco. «The Soul and the Harpy. Reflections on the Aims and Methods of Literary Historiography». Em *Signs Taken For Wonders: On the Sociology of Literary Forms*, traduzido por David Forgacs, 1–41. New York: Verso, 1983. <http://ressources-socius.info/index.php/reeditions/18-reeditions-d-articles/203-the-soul-and-the-harpy-reflections-on-the-aims-and-methods-of-literary-historiography#fn10>.

Pedroli, Luca. «Il trittico sponsale di Giovanni (GV 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)». Em *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura Roma, 21-25 gennaio 2013.*, por Rinaldo Fabris, Yves Simoens, Maurizio Marcheselli, Johannes Beutler, e G. Biguzzi, 163–77. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2014.

Quek, Tze-Ming. «A Text-Critical Study of John 1.34». *New Testament Studies* 55, n.º 1 (2009): 22–34.

Rouiller, Grégoire. «Le péché dans le Nouveau Testament. Quelques réflexions». *Echos de Saint-Maurice*, n.º 83 (1987): 191–208.

Schipper, Jeremy. «Interpreting the Lamb Imagery in Isaiah 53». *Journal of Biblical Literature* 132, n.º 2 (2013): 315–25. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.jstor.org/stable/23488014>.

Schneiders, Sandra M. «The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel». *The Catholic Biblical Quarterly* 73, n.º 1 (janeiro de 2011): 1–29.

Schoeps, Hans Joachim. «The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology». *Journal of Biblical Literature* 65, n.º 4 (dezembro de 1946): 385–92. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.jstor.org/stable/3262158>.

Serra, Aristide. «La settimana iniziale del ministero di Gesù (Gv 1,19-2,12). Fonti e valenze teologiche». Em *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura Roma, 21-25 gennaio 2013.*, por Rinaldo Fabris, Yves Simoens, Maurizio Marcheselli, Johannes Beutler, e G. Biguzzi, 125–61. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2014.

Shaker, Christiane. «The “Lamb of God” Title in John's Gospel: Background, Exegesis, and Major Themes». Seton Hall University, 2016. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://scholarship.shu.edu/dissertations/2220/>.

Tabory, Joseph. «The Crucifixion of the Paschal Lamb». *The Jewish Quarterly Review* 86, n.º 3/4 (abril de 1996): 395–406. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.jstor.org/stable/1454912>.

Tarelli, C. C. «Johannine Synonyms». *The Journal of Theological Studies* 47, n.º 187/188 (outubro de 1946): 175–77. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.jstor.org/stable/23952695>.

Williams, Catrin H. «The Voice in the Wilderness and the Way of the Lord: A Scriptural Frame for John's Witness to Jesus». Em *The opening of John's narrative (John 1:19-2:22): historical, literary, and theological readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, editado por R. Alan Culpepper e Jörg Frey, 39–57. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Wood, J. Edwin. «Isaac Typology in the New Testament». *New Testament Studies* 14, n.º 4 (sem data): 583–89. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://doi.org/10.1017/S0028688500018877>.

Zimmermann, Ruben. «Jesus - the Lamb of God (John 1:29 and 1:36): Metaphorical Christology in the Fourth Gospel». Em *The opening of John's narrative (John 1:19-2:22): historical, literary, and theological readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, editado por R. Alan Culpepper e Jörg Frey, 79–96. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Zumstein, Jean. «Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John». Em *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, editado por Tom Thatcher e Stephen D. Moore, traduzido por Mike Gray, 121–35. *Resources for Biblical Study* 55. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

Entradas de Dicionário

Boismard, M. - E. «Agneau de Dieu». Em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, editado por Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, e Marc-François Lacan, 17–19. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

Büchsel, F. «ἰλασμός». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 995–98. IV. Brescia: Paideia, 1968.

Doglio, Claudio. «Agnello». Em *Temi Teologici della Bibbia*, editado por R. Penna, G. Perego, e G. Ravasi, 18–23. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010.

Evans, C. A. «Typology». Em *Dictionary of Jesus and the Gospels*, editado por Joel B. Green e Scot McKnight. Leicester: InterVarsity Press, 1992.

Greeven, H. «περιστερά». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 19–44. X. Brescia: Paideia, 1975.

Grundmann, W., G. Stählin, G. Quell, e G. Bertram. «ἀμαρτάνω». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 715//861. I. Brescia: Paideia, 1965.

Guillet, Jacques. «Élection». Em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, editado por Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, e Marc-François Lacan, 265–72. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

Jeremias, Joachim. «αἶρω». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 497–502. I. Brescia: Paideia, 1965.

———. «ἀμνός». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 917–26. I. Brescia: Paideia, 1965.

———. «παῖς Θεοῦ». Em *TDNT*, editado por Gerhard Friedrich, traduzido por Geoffrey Bromiley, V:654–717. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967.

Lacan, Marc-François. «Jean-Baptiste». Em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, editado por Xavier Léon-Dufour, Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, e Marc-François Lacan, 479–81. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

Miles, John R. «Lamb». Em *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman, Gary A. Herion, David F. Graf, John David Pleins, e Astrid B. Beck, 4:132–34. New York: Doubleday, 1992.

Sasse, H. «κόσμος». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 877–951. V. Brescia: Paideia, 1969.

Schweizer, E., e G. Fohrer. «οἰός κτλ». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, 103–268. XIV. Brescia: Paideia, 1984.

Restante Webgrafia

Monteiro, Joaquim. «João Baptista - Testemunha da Luz, Voz da Palavra, Precursor do Messias». Capuchinhos, 29 de agosto de 2023. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <https://www.capuchinhos.org/biblia-e-liturgia/figuras-biblicas/joao-batista>.

Palatino, David. «O Cordeiro do Apocalipse: “Chave hermenêutica” da Páscoa Cristã». *Voz da Verdade*, 16 de abril de 2017. Acedido online a 19 de agosto de 2024, <http://www.vozdaverdade.org/mobile/link1.php?id=6339>.