



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PAULO CORREIA DE PAIVA

«Quem ama a sua vida, perde-a»
A imagem do grão de trigo em Jo 12,20-36

Dissertação Final
sob orientação de:
Profª. Doutora Luísa Almendra

Lisboa
2012

Aos meus pais

SIGLAS E ABREVIATURAS

Obras de referência

EDNT – BALZ, H. - SCHNEIDER, G. (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*

GLNT – KITTEL, G. (ed.), *Gran Lessico del Nuovo Testamento*

DB – MCKENZIE, J.L., *Dicionário Bíblico*

LXX – Tradução grega dos LXX

Livros bíblicos

Gn – *Génesis*

Dt – *Deuteronómio*

Sl – *Livro dos Salmos*

Dn – *Daniel*

Ez – *Ezequiel*

Is – *Isaías*

Mc – *Evangelho de São Marcos*

Mt – *Evangelho de São Mateus*

Lc – *Evangelho de São Lucas*

Jo – *Evangelho de São João*

At – *Atos dos Apóstolos*

Ap – *Apocalipse*

INTRODUÇÃO

1. Motivo

No IV Evangelho encontramos a imagem do grão de trigo seguida do dito de “odiar a vida para a conservar”. Compreendemos facilmente que viver em Cristo é viver dando para nada receber, é dar-se a si mesmo. Compreendemos que as Suas palavras se dirigem contra um apego egoísta de si mesmo.

No entanto, a noção de “odiar a vida para a conservar” entra em conflito com a ideia socialmente dominante hoje de que a vida é considerada como o maior bem que se tem. Como se poderá compreender, então, que Jesus pareça apelar para a destruição da própria vida? O que significa, então, a vida? O que significam as palavras de Jesus? E qual o seu efeito no IV Evangelho?

Se lermos este paradoxo sem a imagem do grão, certamente perdemos o seu sentido. Ora, uma semente que germina é o acontecimento mais natural do mundo, por isso, a imagem do grão de trigo é bem compreendida por todos os que a recebem.

Para o grão, a vida enquanto tal perde a sua força, deixando de ser o seu maior bem, mas fazendo com que tudo se transforme à sua volta. Para uma semente, o seu destino ideal de semente é a sua não existência, o deixar de ser semente. Tal desvanecimento mistura-se então com as raízes e o tronco, os ramos, as folhas e os frutos que brotam. E toda a semente está naquela nova criatura.

Foi esta indagação que nos motivou a trabalhar sobre esta pequena imagem do grão. O paradoxo de “odiar a vida para a conservar” através da imagem do grão aparece-nos suavizado, humanizado até.

2. Metodologia

O método que utilizaremos será sobretudo a análise sincrónica. Este tipo de análise assume o texto na sua forma final tal como nos chegou até hoje a partir do texto grego. Ao encarar o texto final, neste método predomina uma análise narrativa do texto, aprofundando os elementos inerentes à narrativa nos quais se salienta a voz narrativa, a intriga da ação, as personagens, as marcas temporais e espaciais, a disposição das cenas

em que a ação decorre, o desenvolvimento das temáticas e a forma como são trabalhadas no interior do texto.

Para este trabalho, também não poderemos permanecer apenas na análise sincrónica, sendo que não se deixará de parte os imprescindíveis elementos da análise diacrónica cujo foco se situa no contexto histórico da obra, desde a sua construção e formação, ao nexos entre esse contexto histórico e a sua disposição temática, semântica, atendendo também aos resultados da crítica textual e formal e das tradições presentes no texto. Estes elementos aparecerão consoante a investigação for permitindo e sempre que esta exigir a sua aparição, como meio de enriquecer a nossa análise com dados importantes.

2.1. O momento do autor

De facto, dado que pretendemos compreender o contexto literário de uma passagem bíblica e a sua significação última, não é vantajoso abordar o texto do Evangelho unicamente de forma sincrónica, correndo o risco de ignorar o fundo cultural e semântico da envolvente do meio humano da origem do texto que, por esta razão, contempla a sua época cronológica respetiva, o seu foro social e o seu clima eclesial que iluminam de sobremaneira a profundidade teológica e espiritual da narrativa. Assim, é necessário abordar a perícopes tendo em conta não apenas o contexto da “escola joanina” de onde parte o texto, mas também a receptividade dos seus primeiros destinatários: as comunidades joaninas do final do primeiro século¹.

Neste sentido, podemos distinguir desde já três tipos de perspetivas sobre a origem literária do texto e que nos acompanharão ao longo deste trabalho de análise sincrónica e narrativa. O IV Evangelho tem na sua origem uma escola, na qual podemos compreender um autor do texto, um autor real no sentido histórico, que o escreveu. Todavia, não podemos permanecer no campo das probabilidades da crítica histórica, que não possuem uma afirmação indubitável sobre quem é este autor, podendo até ter sido mais do que um autor visto que o texto revela ter tido mais do que uma edição,

¹ A escola joanina é o termo coletivo que representa o ambiente humano e histórico da origem do IV Evangelho e que tomamos da investigação de Jean Zumstein, [cf. J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire*, 359-374; *Visages de la communauté johannique*, 281-297]. Sobre a receção do texto pelos primeiros destinatários também seguimos a investigação de Frederic Manns [cf. F. MANNNS, *L'évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 9-11].

como afirma J. Zumstein: «O Evangelho de João não é obra de apenas uma mão»². Ora, na análise narrativa existe outra perspectiva de autor que nos é disponibilizada pelo texto. Qualquer texto tem um autor implícito, um autor que não se pode confundir com o autor real³. Este tipo de autor é-nos apresentado através da forma como o próprio texto está construído. As escolhas literárias são as que nos permitem traçar o perfil deste autor e é neste desenho que, por exemplo, nos escritos joaninos, se aprofundam as diferenças e semelhanças entre as várias cartas de João e o IV Evangelho. Na sua forma de escrita, nas opções pelas construções gramaticais, os termos utilizados, as figuras de estilo e retórica, as técnicas de escrita, tudo isto nos apresenta uma atitude intelectual que está por detrás do texto. Alan Culpepper expõe de forma clara: «O autor implícito é a soma das escolhas realizadas pelo autor real na escrita da narrativa, mas o autor implícito não é o autor real (que escreveu) nem o narrador (que conta)»⁴. Assim, o desenho do autor implícito contém a ação de todos os intervenientes da escrita do texto, tenha sido apenas um autor, tenham eles sido vários, como se afirmou.

Também é importante salientar que a voz narrativa que percorre todo o IV Evangelho tem um papel de condução de leitura fundamental. No segundo capítulo retomaremos a análise da voz narrativa e a sua influência no texto, mas por agora convém salientar a relação do narrador com o autor implícito. Ora, um narrador poderia posicionar-se num ponto de vista distinto do autor implícito, por contraste, por oposição, por colaboração. No IV Evangelho o narrador é considerado como o porta-voz do autor implícito, sendo um «rhetorical device» (dispositivo/técnica retórica) usado pelo autor implícito (é irrelevante neste trabalho debater se este uso foi ou não consciente) para expressar o seu próprio ponto de vista: «Em João, o narrador é desdramatizado e serve como a voz do autor implícito. Como o narrador partilha o mesmo ponto de vista que o autor, os dois não são usualmente distinguidos»⁵.

2.2. O momento do leitor

Por outro lado, na receção de um texto, o processo de leitura realiza-se pelo texto que veicula a sua mensagem suscitando não só o ambiente da sua origem, ou seja, do autor real, assim como afeta também o ambiente do destinatário, do leitor-real. Um

² J. ZUMSTEIN, *La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, 207.

³ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 16.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

texto como o nosso, escrito numa época concreta da história, num espaço geográfico concreto e num ambiente cultural, religioso e sociais específicos, transporta em si uma série de significados semânticos, gramaticais, formais, tradicionais que nem todo o leitor é capaz de compreender. Há portanto que diferenciar, também na hora da leitura, os tipos de leitor que são focados numa análise narrativa.

A análise narrativa visa três tipos de leitores – o leitor-ouvinte e o leitor-real, ou seja, respetivamente os leitores de ontem e os leitores de hoje, e também o leitor que o próprio texto reclama e que permanece com a obra desde sempre e enquanto ela existir, e que a nossa análise procura circunscrever, o leitor-implícito⁶. Assim, este leitor que o texto reclama não é aquele a quem o autor real se dirige – poderemos ver aqui o leitor-ouvinte como aquele a quem o texto é historicamente destinado – mas aquele ao qual a funcionalidade da narrativa e a voz narrativa exige. A nossa direção metodológica não se dirige tanto a uma leitura de conteúdos estruturados ou do modo como eles estão formatados, mas para uma análise do texto no modo como este cria, (re)constrói ou modifica o mundo do leitor. Por outras palavras, o sentido da análise narrativa, na hora da leitura, está na procura dos efeitos que a narrativa pode provocar numa leitura eficaz. Esta eficácia indica-nos, então, uma leitura do texto que parte do próprio texto. Ora, mesmo sem uma compreensão a fundo da cultura do autor, o texto exige um leitor que também é instruído e construído. Segundo Daniel Marguerat, poderemos afirmar que existem dois tipos de leitor-implícito. Por um lado, o leitor que entende e que está inserido na cultura do autor: o *lecteur encodé* (leitor codificado); por outro lado, o leitor-implícito é também um resultado do percurso narrativo que o texto vai construindo, sendo este tipo, o *lecteur construit* (leitor-construído) e cujo mundo é modificado através da leitura⁷. Será nesta dupla tipologia que seguiremos a nossa análise.

Todavia, se ao leitor implícito é dado pelo autor implícito o descobrir o sentido do texto, o compreender dos seus códigos culturais, dos simbolismos, dos duplos sentidos, enfim da trama narrativa, podemos questionar-nos se podem existir algumas objeções quanto à leitura final que a nossa análise pode alcançar. Ou seja, conseguirá o exegeta desmembrar todo o emaranhado semântico e funcional que o texto produz? Até onde o exegeta conseguirá alcançar a profundidade de uma palavra como “Vida” (ζωή), atingindo a sua total potencialidade comunicativa? Questionamo-nos, pois, se o leitor-

⁶ Cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 25-31.

⁷ Cf. D. MARGUERAT, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, 22.

implícito poderá ser efetivamente aquele que o texto exige ou se ele é o resultado da profundidade do texto que o exegeta consegue alcançar? Questiona por isso, e bem, Daniel Marguerat: «O leitor implícito não é senão o puro produto do imaginário do investigador?»⁸ A nossa opinião, com D. Marguerat, é que tal processo de procura é interminável, isto é, ainda que balizados pela narrativa, as vias hermenêuticas são caminhos que nunca cessam de ser percorridos, sendo que o nosso objetivo é o de ir mais longe possível. Então, o caminho da nossa análise orienta-se pelo que podemos chamar de princípio hermenêutico que Paul Ricoeur, citado por D. Marguerat, expressa de forma clara: «Não podemos impor ao texto a nossa própria capacidade finita de compreender, mas expor-nos ao texto e receber dele um “eu” mais vasto»⁹.

Assim, o que nos guiará neste trabalho será a nossa vulnerabilidade perante o texto, recebendo dele aquilo que ele nos dá, tentando seguir por onde ele nos quer transportar:

«Ler, realiza-se, em todo o caso, com os riscos e perigos de um leitor exposto ao devir que o texto ambiciona a ler. A análise narrativa permite saber um pouco melhor porquê e como»¹⁰.

A escolha do nosso método tem em conta que é necessário conhecer os códigos de leitura que a análise diacrónica oferece, e que a nossa análise sincrónica estará longe de terminar o trabalho hermenêutico deste texto específico. Sabemos, portanto, que o texto estará sempre por ler. E sabemos, igualmente, que o leitor-implícito não é uma virtualidade de um leitor ideal, mas aquele que o texto produz e implica. A nossa leitura, então, não apenas resulta da nossa procura do sentido do texto, mas da tentativa de desvendar o sentido que o próprio texto dá de si mesmo e de como este sentido pode modificar a vida do leitor. Procuraremos, enfim, escutar a palavra do Evangelho, com tudo o ela tem de perigo glorioso de transformação de vida.

3. O objetivo do trabalho

Exposto o método que será seguido neste trabalho, apresentamos agora o nosso objetivo central – compreender o paradoxo de “odiar a vida para a conservar” (Jo

⁸ D. MARGUERAT, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, 21.

⁹ P. RICOUER, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (note 23), 117, in D. MARGUERAT, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, 38.

¹⁰ D. MARGUERAT, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, 40.

12,25), tendo como pano de fundo a imagem do grão de trigo (Jo 12,24), a sua inserção na perícopa que o contextualiza (Jo 12,20-36) assim como o seu posicionamento na narrativa do Evangelho. De facto, é pertinente, a nosso ver, aprofundar o versículo em que este paradoxo se apresenta analisando também toda a perícopa em que se insere, de modo a não deixar de lado qualquer aspeto importante, assim como é essencial a compreender qual a integração desta perícopa (e da imagem do grão) no contexto narrativo do Evangelho.

3.1. “Odiar a vida para a conservar” à luz do grão de trigo

A perícopa Jo 12,20-36 apresenta-nos das palavras de Jesus um aparente paradoxo: «Quem ama a sua vida perdê-la-á, quem odeia a sua vida neste mundo, conservá-la-á para a vida eterna.» (Jo 12,25). Considerada por vários exegetas um dito proveniente da tradição oral, este dito está presente de modo semelhante nas quatro narrativas de Evangelho (Mt 10,39; Mc 8,35; Lc 9,24; Jo 12,25), assumindo características distintas, evidentes em Jo 12,2-36¹¹. Aqui a imagem do grão de trigo ilustra o respetivo dito: «Se o grão de trigo não morrer, fica ele só, mas se morrer, dará muito fruto» (Jo 12,24). Em si mesma, esta é uma imagem que tem ressonâncias com outras passagens das narrativas sinópticas e cartas de Paulo (Mt 13,31; Mt 17,20; Mc 4,31; Lc 13,19; Lc 17,6; Jo 12,24; 1Cor 9,9; 1Cor 9,10; 1Cor 15,37), mas não a encontramos relacionada aos textos neotestamentários paralelos de Jo 12,25.

É unânime entre os exegetas a percepção que a imagem do «grão de trigo» é simples e de fácil compreensão, sendo por isso uma ilustração clara e eficaz para o entendimento das palavras aparentemente paradoxais, duras e até enigmáticas de Jesus que seguem o discurso (v. 25-26). Todavia, os comentários e artigos consultados parecem não apresentar uma coerência na classificação que fazem desta imagem. Podemos perceber esta incoerência no facto de que, na sua maioria, eles versam sobre a compreensão do texto e não focam a sua atenção a um só versículo de modo tão particular como se pretende neste trabalho. Ainda assim, não deixa de ser importante

¹¹ Schnackenburg refere Jo 12,25 como um dito de Jesus, [cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 475, (nota 70)]. C. H. Dodd refere exatamente a expressão *logion*, [cf. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 335.338-343]. Carlos Garcia Santos refere que se encontram em Jo 12,24-26 uma série de *logia*, mas não aponta nenhuma fonte para a afirmação. Porém, o estudo de M. Morgen afirma, em consonância com C. H. Dodd, que há uma grande probabilidade de se tratar de um dito proveniente de uma tradição oral. [cf. C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 52]; [cf. M. MORGEN, «Perdre sa vie» *Jn 12,25: un dit traditionnel?*, 31].

salientar que as nomenclaturas atribuídas à imagem do grão sejam tão diversas: alegoria¹², parábola¹³, provérbio¹⁴, metáfora¹⁵, analogia¹⁶.

Neste sentido, esta variedade de análises da imagem do grão enriquecem a nossa leitura e compreensão, mas tendem a não esclarecer de forma clara a função que esta imagem suscita ao leitor. Assim, o nosso principal intento será compreender qual é o efeito que a imagem do grão transporta para a leitura dos versículos seguintes, inserida como tal no IV Evangelho.

¹² Cf. C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 61, (nota 11); cf. G.H.C. MACGREGOR, *The gospel of John*, 265. Em contra-argumentação, Raymond Brown opõe-se a esta representação devido à sua pouca consistência: «The details of the parable need not to be allegorized, for example, the falling (in)to the earth is not a reference to the incarnation.», [R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 471].

¹³ Os seguintes autores concordam como sendo uma parábola: C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 366-369; R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 467.470-473. Schnackenburg atribui o termo parábola, atendendo à analogia com a parábola da mulher grávida que dá à luz (Jo 16,21), [cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 474]. Xavier Léon-Dufour refere o versículo como uma imagem, uma parábola, e classifica-a também como sendo uma antítese, [cf. X. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João*, II, 324].

¹⁴ Originalmente em inglês: “proverb-like amen amen sayings”, [cf. J.G. WATT, *Repetition and functionality in the gospel according to John*, 99].

¹⁵ C. H. Dodd escreveu a obra *The Interpretation of The Fourth Gospel*, antes da obra acima referida (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*). Na segunda obra, este autor refere-se à imagem do grão de trigo como metáfora, [cf. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 371]; cf. R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 17-18.

¹⁶ B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 181.

CAPÍTULO I – A LOCALIZAÇÃO DA PERÍCOPE NO IV EVANGELHO

1. O Texto e a Tradução da perícope

Ainda que na bibliografia consultada seja possível observar os estudos realizados sobre crítica textual, não se pretende que este trabalho faça essa análise.

Assim sendo, tomou-se como base o texto grego do *Novo Testamento* Nestle-Aland em Grego e Latim, 27.^a edição revista, de 1993, do *Novum Testamentum*, Graece, editado por Eberhard, Erwin Nestle, Barbara e Kurt Aland. Apresentamos esse mesmo texto, seguido da nossa proposta de tradução para língua portuguesa.

1.1. Texto Grego

²⁰ Ἦσαν δὲ Ἑλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ·

²¹ οὗτοι οὖν προσῆλθον Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαϊδᾶ τῆς Γαλιλαίας
καὶ ἠρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν.

²² ἔρχεται ὁ Φίλιππος καὶ λέγει τῷ Ἀνδρέα,
ἔρχεται Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ λέγουσιν τῷ Ἰησοῦ.

²³ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων·
ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

²⁴ ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ,
αὐτὸς μόνος μένει·

ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.
²⁵ ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν,
καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ
εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

²⁶ ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω,
καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται·
ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ.

²⁷ Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται,
καὶ τί εἴπω;

πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης;
ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην.
²⁸ πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.
ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ·
καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.
²⁹ ὁ οὖν ὄχλος ὁ ἐστὼς καὶ ἀκούσας ἔλεγεν βροντὴν γεγονέναι,
ἄλλοι ἔλεγον· ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν.
³⁰ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν·
οὐ δι' ἐμέ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς.
³¹ νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου,
νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω·
³² κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.
³³ τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποιῶ θανάτῳ ἡμελλεν ἀποθνήσκειν.
³⁴ Ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος·
ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα,
καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;
τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;
³⁵ εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·
ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν.
περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ·
καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.
³⁶ ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς,
ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε.
ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν.

1.2. Sugestão de Tradução

²⁰ Havia alguns gregos entre aqueles que subiram para adorar na Festa.

²¹ Então, eles dirigiram-se a Filipe, que era de Betsaida da Galileia, e solicitaram-lhe, dizendo: “Senhor, queremos ver Jesus.”

²² Filipe foi dizê-lo a André. André e Filipe foram dizê-lo a Jesus.

²³ Jesus respondeu-lhes, dizendo:

“Chegou a hora de ser glorificado o Filho do Homem.

²⁴ Em verdade, em verdade vos digo:

se o grão de trigo que cair na terra não morrer, ele permanece só;
mas se morrer, produz muito fruto.

²⁵ Quem ama a sua vida, perde-a;

e quem odeia a sua vida neste mundo, guardá-la-á para a vida eterna.

²⁶ Se alguém me servir, siga-me,

e onde Eu estiver, aí estará também o meu servo.

Se alguém me servir, o Pai o honrará.

²⁷ Agora a minha alma está perturbada.

Que hei-de dizer?...

Pai, salvaguarda-me a salvação nesta hora?

Mas, foi para isto que Eu vim a esta hora.

²⁸ Pai, glorifica o Teu Nome.”

Veio, então, uma voz do Céu: “Já glorifiquei e novamente glorificarei!”

²⁹ Então, a multidão que ali estava e que ouviu, dizia ter sido um trovão.

Outros diziam: “Um anjo lhe falou.”

³⁰ Respondeu Jesus, dizendo:

“Esta voz não veio por causa de mim, mas por causa de vós.”

³¹ É agora o julgamento deste mundo,

agora o príncipe deste mundo vai ser lançado fora.

³² E Eu, quando for elevado da terra, atrairei todos a mim.

³³ Mas dizia isto para indicar de que espécie de morte iria morrer.

³⁴ Respondeu-lhe, então, a multidão:

“Nós ouvimos da Lei que o Cristo permanece para sempre,
como dizes tu que é necessário o Filho do Homem ser elevado?

Quem é esse Filho do Homem?”

³⁵ Então, Jesus disse-lhes:

“Ainda por pouco tempo a luz está entre vós.

Caminhai enquanto tendes a luz,

para que a escuridão não vos prenda.

Pois o que caminha na escuridão não sabe para onde vai.

³⁶ Enquanto tendes a luz, acreditai na luz para que vos torneis filhos da luz.”

Jesus disse estas coisas e, retirando-se, ocultou-se deles.

2. Contexto literário e delimitação da perícope Jo 12,20-36

2.1. Jo 12,20-36 em contexto de Ponte-Narrativa

Na obra *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, G. Mlakuzhyil apresenta um estudo exaustivo sobre as várias estruturas do IV Evangelho elaboradas a partir do século XIX por vários exegetas. Nesta pesquisa, este autor enumera e define diversos critérios sincrónicos de análise do texto¹⁷. Um desses critérios é a identificação de micro relatos ou sequências narrativas (um conjunto de micro relatos) como textos de ligação entre as diferentes partes principais da narrativa denominando-as como perícope-ponte (*bridge-pericope*) ou secção-ponte (*bridge-section*) e, mais ao pormenor, frase-ponte (*bridge-verse*).

De acordo com este autor, esta técnica literária não é recente, encontrando-se noutros livros bíblicos e em autores antigos. Segundo G. Mlakuzhyil, ela consiste numa ligação coerente entre duas partes relatadas que se relacionam quer pela semelhança de termos e de expressões idiossincráticas quer pela relação de temáticas, como o declara: «Uma passagem ponte é aquela que faz a ponte (*bridges*) ou liga duas unidades sucessivas, concluindo a primeira e introduzindo a segunda»¹⁸. Assim, uma ponte narrativa serve de ligação a ambas unidades, pertencendo também a ambas. Não se trata unicamente de uma passagem de transição, mas de uma passagem que conclui e introduz as unidades conexas, constituindo-se, ela própria, como uma unidade narrativa.

Tomando este critério, a nossa perícope situa-se na secção-ponte de Jo 11,1-12,50, unindo o primeiro grande livro do IV Evangelho: Jo 2,1-12,50, com o segundo

¹⁷ Cf. G. MLAKUZHYYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 112-121.

¹⁸ *Ibidem*, 104.

grande livro: Jo 11,1-20,29¹⁹.

2.2. Contexto antecedente de Jo 12,20-36

Porque a perícope 12,20-36 se situa na secção-ponte 11,1-12,50, é proveitoso passar em revista toda a secção antecedente de Jo 11,1-12,19. Em si mesma, esta secção narra a deslocação de Jesus a Betânia, a caminho da casa do seu amigo Lázaro que morreu (11,1-17). Os discípulos acompanham-n'O, e, sabendo que as autoridades judaicas procuravam prender Jesus, Tomé declara abertamente: «Vamos nós também, para morrermos com Ele.» (11,16) Encontrando-se com Marta, Jesus declara-lhe a Sua capacidade de ressuscitar Lázaro, algo que antes já havia dito aos discípulos de forma implícita (11,11-15). Assim, o momento de encontro com Marta, cuja fé é desafiada, aumenta a pertinência das palavras de Jesus, com uma pergunta incisiva: «Eu sou a ressurreição e a vida. Acreditas nisto?» (11,25-26)

É então que se dá o sétimo sinal do IV Evangelho – a ressurreição de Lázaro – e não sem antes retorquir a Marta, que se impressiona com o pedido da remoção da pedra do túmulo de Lázaro: «Eu não te disse que se creres, verás a glória de Deus?» Este acontecimento, intitulado por G. Mlakuzhyil como um «Climatic Sign», lança para o contexto narrativo a concretização de um eixo temático fundamental, a saber, a antecipação da própria ressurreição de Jesus de forma simbólica na ressurreição de Lázaro, teologicamente clara nas Suas palavras, e por isso, a glória de Deus, verdadeira e real, concretizada neste acontecimento.

De seguida, como que por consequência deste grande sinal, as reacções das autoridades judaicas atingem, pela voz do narrador, a gravidade máxima: «A partir desse dia, resolveram dar-Lhe a morte» (11,53) e para isso vão procurar prendê-l'O (11,57), tratando-se apenas de uma questão de tempo, até à chegada da Sua hora. Segue a ação em Betânia, com a unção de Jesus por Maria que, desta vez e em contraste com a glória da ressurreição, antecipa a Sua morte: «Deixa que ela o tenha guardado para o dia da Minha sepultura!» (Jo 12,7) Aqui, a contestação de Judas é igualmente outra antecipação, a da traição, o meio que conduz Jesus a ser entregue para ser morto. A culminar este episódio, as autoridades tomam uma segunda grave decisão – decidem

¹⁹ Apesar de nos referirmos a dois Livros no IV Evangelho, este é apresentado pela narrativa como um só livro (Jo 20,30), pelo que a nomenclatura é utilizada por nós como meio facilitador de compreensão, [cf. G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 152, (nota 134); 162, (nota 71)].

matar também Lázaro (Jo 12,10-11). Aos olhos destes, a presença viva de Lázaro era o sinal do poder de Jesus perante os que O seguiam. Uma visão limitada daquilo que verdadeiramente compreende o narrador, ou seja, a ressurreição de Lázaro não só demonstrava o grande poder de Jesus, mas era sobretudo e até então, o grande sinal da glória de Deus.

A Páscoa estava próxima (11,55; 12,1.12.20). Depois da ressurreição de Lázaro, nota-se um certo alvoroço à volta de Jesus para saber se Ele estará ou não presente em Jerusalém (11,55). A Sua entrada triunfal em Jerusalém (12,12-19) convence as mais modestas opiniões – Jesus assume a sua missão como Messias Salvador – e é a Escritura (12,15), pela voz do narrador, que junto com o sinal de Lázaro (12,17), credibiliza e legitima a pessoa de Jesus como Messias. Por isso, muitos vão ao seu encontro (12,18). Os judeus contribuem finalmente para o virar de página, aumentando-se o sentimento de hostilidade para com Jesus vendo que «toda a gente se foi com Ele!» (12,19)

2.3. Início de Jo 12,20-36

É neste contexto que a nossa perícopie se conecta, quando «alguns gregos» (12,20) tomam o centro da cena narrativa para ver Jesus e se dirigem ao discípulo Filipe. O primeiro momento relaciona-se de imediato com o versículo anterior. Quando se refere que “todos” O seguem, a palavra empregue é κόσμος, cujo significado, entre outros, é o de conjunto dos homens, a humanidade²⁰. Isto significa, então, que no v. 20 os gregos são a demonstração clara do alcance de Jesus a toda a humanidade, a todo o κόσμος²¹. Outros exegetas apresentam outros argumentos que validam o início de uma nova unidade narrativa. R. Brown, por exemplo, refere que o estilo de abertura «Εσαν δέ» (12,20) é característico de uma nova unidade literária, cuja mesma construção se pode observar em Jo 3,1²².

Por outro lado, a referência à subida para adoração na Festa informa-nos também o início de um novo micro relato, como explica G. Mlakuzhyil: «Exceto o *Sabbath*, as

²⁰ Cf. J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 396-399.

²¹ J. Bernard estabelece esta relação entre os gregos (v. 20) e o mundo (v. 19) mas coloca várias questões quanto à continuidade narrativa depois de 12,20-22, ainda que assuma que esta deve ser lida em união com o que lhe sucede, [cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 429-430]. Na sua análise, G. Ferraro, apresenta igualmente este argumento e apresenta outros argumentos que encaram os vv. 20-22 como uma unidade em si mesma, distinta dos vv. seguintes. Todavia, G. Ferraro defende que os vv. 20-22 estão relacionados com toda a perícopie Jo 12,20-36, [cf. G. FERRARO, *L’Ora di Cristo nel IV Vangelo*, 179-180].

²² Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (i-xii)*, 466.

festas são mencionadas explicitamente no início de cada episódio, perícopes ou transição, o que é uma grande ajuda para a sua delimitação»²³. Hye Ja Lee argumenta que como indicação para um novo micro relato, para além da relação intrínseca entre todos (κόσμος) (v. 19) e os gregos (v. 20), encontramos, antes ainda, a introdução de novas personagens, ao compararmos com toda a secção anterior. Em Jo 11,1-2,19, as personagens são Jesus, Lázaro, Marta, Maria e os Fariseus, enquanto em Jo 12,20-36 as personagens são Jesus, os gregos, Filipe, André e a multidão²⁴. Além desta distinção, H. Lee sublinha também a diferenciação temática entre a perícopes Jo 12,20-36 e os relatos precedentes: «Em Jo 12,12-19 apresenta-se a narração da homenagem do povo a Jesus, anúncio simbólico do Seu messianismo. Por sua vez, Jo 12,20-36 trata da hora da glorificação de Jesus»²⁵.

R. Brown realça também que o início desta perícopes é o culminar narrativo da temática que se desenvolveu nos micro relatos antecedentes, unindo-os como uma sequência narrativa de Jo 11,1-12,50: «Nós vimos nos capítulos 11-12 uma série de referências universais apontando a intenção de Deus de salvar os gentios; agora, os gentios vêm ao encontro de Jesus (12,20-21) para O ver. Verdadeiramente, esta é uma cena de intensidade dramática (climatic scene)»²⁶.

2.4. Final de Jo 12,20-36

Em relação ao final da perícopes Jo 12,20-36, as posições divergem entre os exegetas mais antigos e os mais recentes. Para J. H. Bernard (1929) e G. Macgregor (1949), por exemplo, esta perícopes termina em Jo 12,36a, com o final do discurso de Jesus sobre a luz, ao invés de terminar em Jo 12,36b, quando Jesus Se afasta e Se oculta. Como proposta de leitura, estes exegetas inserem como continuação da perícopes as palavras de Jesus expressas em Jo 12,44-50 que parecem continuar o discurso da luz. Depois deste discurso de Jesus, então sim, colocam o v. 36b relacionando-o com as palavras de Jesus em Jo 12,37-43, assumindo esta como a conclusão final de todo o primeiro livro do IV Evangelho²⁷.

²³ G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 103.

²⁴ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 35.

²⁵ *Ibidem*, 36.

²⁶ R.E. BROWN, *The Gospel according to John (i-xii)*, 469.

²⁷ Cf. G.H.C. MACGREGOR, *The Gospel of John*, 269; cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 4459.

Para B.F. Westcott (1958), o v. 36b é interpretado como início da perícopre 12,36b-43, intitulado: “O julgamento do evangelista”. Ora, B. Westcott interpreta a ocultação de Jesus como consequência da descrença da multidão, porém, não a inclui na perícopre anterior²⁸. Claramente para o nosso trabalho, este método hermenêutico não respeita o texto tal como ele foi recebido, sendo por isso necessário compreender por que razão o narrador informa que Jesus deixa a cena e, mais ainda, porque é que Jesus se oculta.

Encontramos noutros exegetas um bom argumento para este ocultamento. R. Schnackenburg, G. Ferraro e R. Brown, sublinham a relação que este ocultamento estabelece com o discurso de Jesus que lhe precede. Ou seja, Jesus, a Luz do mundo, face à incompreensão e recusa de acreditar daqueles que O ouvem (que nesta perícopre é o papel da multidão) termina o Seu discurso e oculta-se, terminando deste modo a sua vida pública. Daqui em diante, Jesus apenas se encontra com os Seus discípulos, e, se bem que não voltará a aparecer a todos (judeus e gentios), pelo menos aparecerá publicamente aos judeus no momento do Seu julgamento perante Pilatos²⁹.

Outro elemento a ter em conta sobre o discurso de Jesus em 12,37-50, sem qualquer menção espacio-temporal, realça uma técnica dramática muito utilizada pela tragédia grega que G. Mlakuzhyil identifica: «Falar invisivelmente por detrás do palco (behind the stage) era comum nas tragédias gregas antigas», acrescentando que esta técnica dramática proporciona: «uma atmosfera misteriosa (como uma voz invisível) que faz o leitor refletir profundamente sobre o último discurso público de Jesus»³⁰. Ainda que G. Mlakuzhyil não o refira, encontramos outra situação no IV Evangelho que utiliza a mesma técnica dramática de modo muito semelhante, aquando do discurso de João no prólogo (Jo 1,15), no qual o narrador coloca João Batista a falar na primeira pessoa, sem qualquer referência narrativa de espaço e de tempo, como quem fala em *voz off*. Por último, um terceiro argumento que confirma o final da nossa perícopre como Jo 12,36, está na saída de cena da personagem principal, como afirma Carlos Santos: «O relato iniciado no v. 20 termina com a retirada do protagonista»³¹.

²⁸ Cf. B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 184.

²⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 490; cf. G. FERRARO, *L 'Ora di Cristo nel IV Vangelo*, 200; cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (i-xii)*, 479.

³⁰ G. MLAKUZHYYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 217.

³¹ C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 54.

2.5. Conclusão: Jo 12,20-36 como unidade narrativa

A unidade narrativa de Jo 12,20-36 consiste no culminar da primeira grande parte do IV Evangelho, assim como é também uma antecâmara para as temáticas e acontecimentos que terão lugar nos próximos capítulos, o chamado Livro da Hora de Jesus. Tendo em conta a secção inteira Jo 11,1-12,19, esta perícopa apresenta o momento de desenlace da trama desta sequência-narrativa, e do macro relato respeitante ao primeiro livro do IV Evangelho.

Com a chegada da hora de Jesus chega também o momento de decidir: ou se acredita n'Ele, ou não se acredita. De facto, se até este momento, depois de todos os sinais revelados, todos O seguiam, é neste momento em que Jesus revela que a Sua hora de glorificação é também a hora da Sua morte que a multidão é chamada a acreditar. De forma mais explícita, fica para o leitor decidir em que acreditar e como se irá posicionar perante aquilo que está para acontecer. Os gregos querem ver Jesus, mas é o próprio Jesus, no fim, quem solicita a multidão (e o leitor) a crer na Luz, a acreditar n'Ele.

3. Objetivo e estratégia do crer no IV Evangelho

No intuito de abordarmos o texto do IV Evangelho, parece-nos oportuno delinear alguns aspetos transversais à narrativa, como o objetivo da narrativa, o fim para o qual ela tende, assim como a estratégia que o autor joanino emprega para percorrer o caminho até esse mesmo fim. Estas análises servirão de base para a nossa análise sincrónica.

3.1. Objetivo central de todo o IV Evangelho

Para uma melhor análise deste texto de Evangelho, é fundamental saber qual o objetivo preciso de uma obra desta envergadura, com uma teologia tão desenvolvida e muito preocupada em suscitar uma fé mais aprofundada e centrada no essencial – a pessoa de Jesus Cristo e a salvação dos que n'Ele creem. De facto, entre os exegetas e comentadores, a unanimidade sobre o objetivo principal do texto é clara, sendo o

próprio texto quem transmite esse mesmo objetivo, no final da obra³²:

«Estes [sinais], porém, foram escritos para acreditardes que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e, acreditando, terdes a vida n'Ele.» (Jo 20,30-31)

A finalidade do todo o texto de Evangelho é apresentada como que em resumo conclusivo, conectando nesta sua afirmação fundamental as grandes pretensões expostas no macro relato. Este é o sentido teológico em que todo o percurso narrativo se encadeia. É por esta razão que “Jesus é o Messias” que cumpre as profecias do Antigo Testamento, e que assim responde ao judaísmo do seu tempo; o Filho de Deus é o *Logos* encarnado que desde o princípio, o Evangelho apresenta e desafia a crer; é para acreditar n'Ele e receber a Vida que o Evangelho foi escrito. Este é o movimento de adesão pessoal do leitor que todo o Evangelho exige, e ao qual todos os momentos do Evangelho conduzem. Neste mesmo sentido, George Mlakuzhyil defende também que estes versículos contêm o centro cristológico de todo o Evangelho, de modo que encontramos neles o fundamental da mensagem teológica do IV Evangelho como um todo, e de cada um dos seus episódios:

«Os maiores temas joaninos como o *Messianismo* e a *filiação divina*, os seus *sinais* (e obras), o *discipulado*, a *fé* e a *vida eterna*, que são mencionados na conclusão do Evangelho de João (20,30-31), têm um carácter Cristocêntrico e foram gradual e artisticamente desenvolvidos na estrutura literária do Evangelho. Ao *esboçar a mensagem teológica* das sucessivas secções da estrutura do IV Evangelho, nós descobrimos que o *desígnio cristocêntrico do Evangelho* tal como está enunciado na sua conclusão é magnificamente realizado dentro e por intermédio da estrutura literária, pelo que há uma revelação progressiva de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus e o doador da Vida (20,30-31) no desenvolvimento dramático e orgânico do Evangelho»³³.

3.2. Estratégia do IV Evangelho

Ora, o modo como o autor do IV Evangelho conduz o leitor para alcançar o objetivo final e central de toda a sua obra revela uma estratégia literária que aqui apresentamos. Este pequeno *excursus*, devido à sua presença em todo o Evangelho, será útil posteriormente, aquando da análise narrativa da nossa perícopes.

³² Cf. F. MANNS, *L'evangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 10-11; cf. J. ZUMSTEIN, *L'Evangile Johannique: une stratégie du croire*, 238-239; cf. J.C. NEVES, *Escritos de São João*, 32.

³³ G. MLAKUZHUYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 350 (os itálicos são do autor).

Frédéric Manns afirma que a intenção do Evangelho «é manifestamente de ordem teológica»³⁴. Por isso, F. Manns apresenta uma estrutura do IV Evangelho através das temáticas que este apresenta em cada capítulo³⁵. Com efeito, de modo distinto dos Evangelhos sinópticos, o IV Evangelho coloca-nos perante uma narrativa mais tematizada do que dramatizada³⁶. A ação dramática, longe de estar ausente da narrativa joanina, na maioria das vezes é colocada em segundo plano, de modo que as temáticas que circundam a pessoa de Jesus aparecem constantemente em grande plano. Ou seja, todo o Evangelho apresenta a vida de Jesus, mas o tempo e a atenção dada pela narrativa aos Seus discursos, às Suas relações e às diferenciações com as demais personagens é dramaticamente mais intenso do que as Suas ações. E mesmo quando Jesus “não está em cena”, ou é sobre Ele que se fala, ou é para Ele que se dirige a ação.

Esta percepção fundamenta a tese de que toda a acção narrativa do IV Evangelho contém uma centralidade cristológica mais intensa e patente do que em qualquer uma das outras narrativas de Evangelho.

Parecendo-nos clara esta centralidade cristológica do Evangelho, qual é o modo como João pretende atingir o objetivo a que se propõe no seu livro? Será apenas através do livre testemunho daquilo que viu e ouviu de Jesus Cristo? A narratologia joanina recente aponta-nos alguns percursos de aproximação ao objetivo central da narrativa de João acima demonstrado. Segundo J. Zumstein, o autor do IV Evangelho para atingir o seu objetivo coloca em prática ao longo de todo o texto *uma estratégia de crer*³⁷. Esta consiste num desenvolvimento em que o leitor, à medida que a narrativa se vai sucedendo, é encaminhado de uma baixa teologia para uma alta teologia³⁸.

Um dos exemplos que Jean Zumstein apresenta para demonstrar esta estratégia, mostra-nos o diálogo de Jesus com Nicodemos³⁹. Nicodemos atesta a sua fé em Jesus vendo n'Ele as obras de Deus (Jo 3,2), porém as respostas de Jesus falham constantemente às interpelações de Nicodemos (3,3), criando perplexidade na compreensão de Nicodemos (3,4) Consequentemente, às perguntas de Nicodemos que salientam a sua incompreensão, sobressaem os duplos sentidos das palavras de Jesus e que Ele mesmo desenvolve (3,5-21). Com efeito, no decorrer do diálogo, Jesus esclarece e aprofunda progressivamente as Suas afirmações, e ainda que Nicodemos

³⁴ F. MANNNS, *L'évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, 11.

³⁵ Cf. *Ibidem*, 13-15.

³⁶ Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile Johannique: une stratégie du croire*, 239.

³⁷ Cf. *Ibidem*, 237-252.

³⁸ Cf. *Ibidem*, 246.

³⁹ Cf. *Ibidem*, 245-246.

pareça não compreender, o leitor consegue acompanhar o raciocínio de Jesus porque é auxiliado pelo narrador desde o início do Evangelho.

Nota-se, então, no discurso de Jesus um claro desenvolvimento argumentativo que tem a sua origem nas palavras teologicamente incompletas de Nicodemos. Elas são provenientes da história da Salvação que começou no Antigo Testamento e que ainda não contemplam a revelação de Jesus Cristo que, agora sim, as complementa e interpreta através da Sua própria proveniência do Alto. Jesus partiu das palavras de Nicodemos, para chegar a uma teologia aprofundada. Assim, verifica-se que há um movimento didático, teologicamente progressivo, em que se passa de uma baixa teologia para uma alta teologia.

Segundo J. Zumstein, este movimento didático está presente em todo o Evangelho: «A passagem de um crer elementar – muitas vezes próximo do modo sinóptico – a um crer mais aprofundado focado na alta cristologia, pensado a partir das suas últimas consequências, aparece igualmente no eixo de sentido que se institui entre as duas partes do Evangelho»⁴⁰. Poderemos, assim, considerar que há um progresso na trama joanina, em que, desde o início do IV Evangelho até ao seu final, o leitor é conduzido a uma profundidade cada vez maior sobre a pessoa de Jesus.

Porém, a trama do IV Evangelho, mais temática do que dramática, caracteriza-se também por ser episódica, ao invés de uma narração em contínuo devir. Isto é, ela comporta um desenvolvimento narrativo e teológico de aprofundamento, não de modo sequencial ou sucessivo (como se se aprofundasse sempre mais), mas episódico. Por exemplo, se observamos, por um lado, que o contraste entre Jesus e as autoridades judaicas aumenta ao longo da narrativa ao ponto de chegar ao cume da decisão de matar Jesus (11,53), por outro lado, as referências geográficas e temporais não são sempre contínuas, e sobretudo as temáticas dos discursos de Jesus são retomadas uma e outra vez, sempre proporcionando uma nova perspectiva do mesmo tema⁴¹.

Então, se bem que observamos um crescendo autenticamente teo-dramático, este realiza-se através da sucessão de episódios particulares que iluminam sempre o mesmo centro cristológico através de diversos pontos de vista.

⁴⁰ J. ZUMSTEIN, *L'Évangile Johannique: une stratégie du croire*, 246.

⁴¹ Vários comentadores do quatro Evangelho sugerem alteração de capítulos em ordem a corresponder melhor a uma lógica sequencial temática do texto, como por exemplo, R. Bultmann, J. Wellhausen, J. Bacon, [cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 471].

CAPÍTULO II – NARRATIVA DO GRÃO DE TRIGO

1. Composição e estrutura do texto

Neste capítulo, abordamos o texto através do método de análise narrativa. Para tal, segundo Daniel Marguerat, como forma de auxiliar a compreensão do texto numa primeira abordagem, deve-se encarar o relato a partir dos dados que sobressaem de imediato aos olhos do leitor através das variações do espaço e do tempo, das personagens, da voz narrativa, dos discursos e diálogos, dos pontos de vista (perspetivas), e interpretando a imagem e o movimento que decorrem na ação narrativa. Assim, a nossa perícopa aparecerá em quadros, e, encontrando-se estruturada na sua base, proporciona depois uma maior clareza ao descortinar da sua trama, sendo que se percebe também qual o percurso que o autor implícito do texto, pela voz narrativa, vai apresentando⁴².

De forma mais pormenorizada, os quadros que o texto revela são semelhantes à imagem e movimento cinematográficos. Contudo, não podemos ignorar as inúmeras possibilidades de planos cinematográficos que existem, além da grande probabilidade de cairmos numa certa subjetividade ao enumerar os quadros do relato⁴³. Assim, este procedimento contém critérios válidos que D. Marguerat apresenta como: mudança de personagens, modificação do espaço e/ou do tempo, mudança de ponto de vista. Além destes critérios, D. Marguerat aconselha também que em cada mudança de quadro se respeitem pelo menos dois destes critérios⁴⁴.

No total delimitamos sete quadros que explicitamos em que consistem.

1) O primeiro quadro começa por apresentar um particular conjunto de gregos dentre todos os peregrinos que vão a Jerusalém para a Festa. Sendo a abertura deste micro relato, esta ilustração contém diversos elementos que contextualizam o tempo e espaço no qual irá decorrer toda a ação.

2) O quadro seguinte apresenta o encontro dos gregos com os discípulos. Por sua iniciativa, estes gregos vão ao encontro de Filipe. A intenção é revelada de imediato pelas suas palavras: «Senhor, nós queremos ver Jesus!»

⁴² Cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 58.

⁴³ Cf. M. MARTIN, *A Linguagem cinematográfica*, 46-70.

⁴⁴ Cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 58.

3) Dá-se a deslocação de Filipe ao encontro de André, e de ambos ao encontro de Jesus para Lhe transmitirem a mensagem recebida. Neste movimento, a presença dos gregos não é referida, ficando em suspenso tal certificação.

4) Jesus, a personagem principal, responde aos dois discípulos. Mas mais que uma resposta, Jesus inicia aquele que é o Seu primeiro discurso da perícope. Esta primeira intervenção pode-se dividir em dois momentos temáticos, mas que, neste tipo de enumeração de quadros, tal análise temática não é necessária, exceto se o conteúdo evocar alguma alteração de ponto de vista⁴⁵. De facto, após um primeiro momento em que Jesus refere a chegada da hora e expõe as condições da hora (23-26), no final do Seu discurso, Jesus perturba-Se com a aproximação da Sua morte e questiona-Se sobre a Sua hora (Jo 12,27).

Este momento suscita diversas interpretações possíveis entre os exegetas, originando opiniões diversas⁴⁶. Antes de Jesus falar ao Pai, encontramos um discurso muito semelhante à agonia no Jardim das Oliveiras relatado nos sinópticos (Mc 14,36; Mt 26,42; Lc 22,42). Jesus parece auto questionar-se, como quem pensa em voz alta: «Que hei de dizer?... Pai, salvaguarda-me a salvação desta hora?» (12,27ab) Jesus perturba-Se, mas a Sua vontade perante a chegada da hora da glorificação mantém-se inalterada quanto à missão para a qual foi enviado pelo Pai (4,34; 5,30.37; 6,38; 8,29; 9,4). Ora, dado que apenas temos uma variação de ponto de vista entre o primeiro (12,23-26) e o segundo momento (12,27) não encontramos um segundo critério que permita uma mudança de quadro⁴⁷.

5) Este quadro é marcado pela intervenção da voz do Céu, uma teofania que convém salientar como sendo a única ao longo de todo o IV Evangelho. Neste sentido, parece-nos importante também demarcar a existência deste quadro, não só pela raridade de um acontecimento sobrenatural, mas também porque observamos que se trata da

⁴⁵ Marguerat afirma que a mudança de pontos de vista pode ser um critério para a mudança de quadro, [cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 58].

⁴⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João, II*, 327-330.

⁴⁷ Neste quadro, realçamos a particularidade da focagem. Jesus estará a falar consigo mesmo ou para os discípulos (ou para a multidão)? Caso seja a primeira hipótese, trata-se não de um *primeiro plano* – a Sua pessoa, mas de um *grande plano*, isto é, a Sua face em detalhe. Pelo contrário, se Jesus fala para os Seus interlocutores, então, não faz sentido afirmar que se trata de um quadro distinto do anterior. Um momento semelhante a este no IV Evangelho acontece no momento da última ceia (Jo 13,25-26) quando Jesus revela quem O vai entregar. Pela descrição do narrador sabemos que apenas o discípulo amado ouve as palavras de Jesus porque está «reclinado no Seu peito» (Jo 13,23). Quando em Jo 13,28 o narrador afirma que nenhum dos presentes conhece a verdadeira razão porque Judas se foi embora, implicitamente não inclui o discípulo amado neste conjunto. Como na nossa perícope o narrador não descreve qualquer pormenor sobre a forma como Jesus comunica as Suas palavras, assumimos que Jesus fala para a audiência e não apenas consigo mesmo.

intervenção de uma nova personagem que tem uma influência precisa no desenrolar dos acontecimentos, a intervenção divina, a intervenção do Pai. Também aqui, uma vez mais, alguns comentadores têm opinião diversa. Uns interpretam aqui influências do momento da transfiguração dos sinópticos, outros a voz que soa aquando do batismo de Jesus, e outros ainda que consideram não ser possível confirmar influência dos textos dos Evangelhos sinópticos⁴⁸.

6) O sétimo quadro é mais longo por ser dialogal. De forma clara e aberta, os pontos de vista entre Jesus e a multidão são distintos e até parecerem contraditórios. As intervenções da multidão são sempre breves e diretas, ao contrário das intervenções de Jesus que são longas e não respondem de modo direto às dúvidas da multidão.

Podemos dividir este quadro em dois momentos. Primeiro, com a reação daqueles que estavam ali presentes naquele lugar e que aparecem nesta perícopa pela primeira vez, a multidão. O segundo discurso de Jesus que aqui se inicia parece corresponder a uma linha temática própria de Jesus, e em que o narrador intervém de forma direta ao leitor, ao interpretar o discurso de Jesus⁴⁹.

No segundo momento, Jesus é questionado duas vezes pela multidão. Jesus não responde às perguntas que Lhe são colocadas. Num terceiro discurso, novamente, Jesus parece cumprir com uma temática que Lhe é própria.

Poderíamos ver neste quadro um primeiro plano quer para a multidão, quer para Jesus, observando então não apenas um quadro, mas quatro quadros diferentes. Porém, se no mesmo quadro observamos o confronto entre a multidão e Jesus, a diferença de pontos de vista entre ambos é realçada com maior claridade.

7) O último quadro apresenta a saída de Jesus de cena, a Sua ocultação. Termina assim a perícopa com a saída de cena do protagonista⁵⁰.

⁴⁸ R. Brown, baseando-se em Bultmann, defende que há influência de uma tradição ligada ao momento da transfiguração em Marcos e Lucas, [cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 476].

Por sua vez, R. Schnackenburg considera que em João, este acontecimento é bastante distinto do relato da transfiguração sinóptico, sugerindo a possibilidade de haver uma outra tradição, [cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 480].

Ora, devemos salientar que as opiniões divergem sobretudo quando se compara o IV Evangelho com os sinópticos. Por enquanto, a nossa análise encara o texto enquanto tal e não podemos mais que constatar a teofania que tem lugar neste momento. Posto isto, consideramos falível a atribuição de um valor simbólico que ligue este relato sobrenatural a um outro momento da vida de Jesus que não seja indiciado pelo relato joanino, pois corre-se o risco de atribuir ao texto uma conotação que por si só o texto não tem e cometer assim um erro interpretativo numa análise narrativa, numa análise sincrónica.

⁴⁹ Este é o único comentário explícito do narrador ao longo da perícopa (Jo 12,33). Sobre a definição de comentário explícito, [cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 174].

⁵⁰ Cf. C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 54.

Analise o quadro seguinte que demonstra a estrutura apresentada:

1	Os gregos sobressaem de entre os peregrinos de Jerusalém.	v. 20	Plano Geral
2	Os gregos indagam Filipe para ver Jesus.	v. 21	Plano Médio
3	Filipe vai ao encontro de André, e ambos vão ao encontro de Jesus.	v. 22	Plano Médio
4	Primeiro discurso de Jesus.	v. 23-28a	Primeiro Plano
5	Teofania, a voz do Céu.	v. 28bc	Primeiro Plano
6	Diálogo entre a multidão que reage à teofania. Segundo discurso de Jesus. Nova reação da multidão. Terceiro discurso de Jesus.	v. 29-36a	Plano Médio
7	Jesus sai e oculta-Se.	v. 36bc	Plano Médio

2. A Semântica das Palavras de João 12,20-36

Nesta secção recorreremos aos significados do texto, antes de iniciarmos a análise dos seus meandros narrativos. Como a construção de um mapa, este procedimento metodológico possibilita uma maior localização das forças de sentido que se encontram em tensão no relato, auxiliando posteriormente numa maior clarificação e definição de toda a análise narrativa.

Abordaremos os termos que mais influenciam a perícopos Jo 12,20-36 e também aqueles termos que mais contribuem para compreender do dito de “odiar a sua vida para a conservar” à luz da imagem do grão de trigo, o objetivo do nosso trabalho.

Das várias temáticas contidas no relato de Jo 12,20-36, aquela que sobressai como a sua espinha dorsal é a chegada da Hora da Glória do Filho do Homem (Jo 12,23)⁵¹. Como consequência, iremos abordar os conteúdos de cada um destes significados no Evangelho de João e, sempre que necessário, também fora dele, de modo a compreender o que está implícito e explícito quando o nosso texto narrativo emprega tais termos. Por motivos meramente práticos, seguiremos a ordem tal como a encontramos em Jo 12,23.

⁵¹ Cf. G. FERRARO, *L’Ora di Cristo nel Quarto Vangelo*, 182.

2.1. A hora da glorificação do Filho do Homem

2.1.1. A hora (ώρα) no Novo Testamento

Para o universo do Novo Testamento, a palavra grega hora (ώρα) é empregue no seu uso cronológico comum, mas destaca-se a sua importância quando o sentido teológico que lhe é proporcionado pelo contexto dos vários textos assim lhe concede⁵².

Aplicada no seu uso comum, ώρα designa um período de tempo cronológico, que pode ser determinado ou indeterminado. De forma determinada, este termo apresenta a relação do instante evocado, com o tempo da passagem de um dia (as horas do dia): «Apenas vamos na *terceira hora* do dia» (At 2,15); «Pedro e João subiam ao templo, para a oração das *três horas da tarde*» (At 3,1). Além disso, este vocábulo é utilizado também para designar a duração de um dado momento, sendo mais usual o tempo de uma hora: «Cerca de *uma hora mais tarde*» (Lc 22,59); «Estes últimos só trabalharam *uma hora*» (Mt 20,12); «Nem sequer pudeste vigiar *uma hora* comigo!» (Mt 26,40; Mc 14,37). Por outro lado, pode ser uma referência indeterminada da hora do dia: «A *hora já ia muito adiantada*.» (Mc 6,35); «Este sítio é deserto e a *hora já vai avançada*.» (Mt 14,15) Neste mesmo aspeto comum e cronológico, com o auxílio da preposição πρὸς esta palavra pode ser usada também para designar a duração de tempo, curto ou longo, como por exemplo, a expressão πρὸς ώρα, que significa *algum tempo*⁵³.

Mas, como se afirmou, ώρα pode ter um significado teológico dependendo do contexto em que se insere. No Novo Testamento a expressão é utilizada por 106 vezes, mas a grande maioria encontra-se nos Evangelhos, e sobretudo no IV Evangelho: 50 nos Evangelhos Sinópticos e 26 em João⁵⁴. Estes dados realçam essa importância teológica que os Evangelhos dedicam a ώρα, cujos mais importantes sentidos teológicos são: o sentido cristológico, a Hora de Jesus como a hora da Sua Paixão: «Pai, chegou *a hora!*» (Jo 17,1); «Já se aproxima a hora em que o Filho do Homem vai ser entregue nas mãos dos pecadores» (Mt 26,45); o sentido escatológico, como a hora do juízo final: «Quanto àquele dia e *àquela hora*, ninguém o sabe: nem os anjos do Céu nem o Filho; só o Pai» (Mt 24,36); o sentido soteriológico, como o tempo da salvação, e/ou da cura: «*Naquela mesma hora*, o servo ficou curado» (Mt 8,13); e por último, o sentido eclesial, como o

⁵² Cf. H. GIENSEN, «ώρα», *EDNT*, II, 2198.

⁵³ Cf. *Ibidem*.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

tempo do discipulado, o tempo da Igreja: «Depois, disse ao discípulo: “Eis a tua mãe!” E, desde aquela hora, o discípulo acolheu-a como sua» (Jo 19,27)⁵⁵.

2.1.2. A Hora no IV Evangelho

O IV Evangelho aplica ao conceito de ὥρα as mesmas designações que referimos acima; todavia, das suas 26 utilizações 20 são de significado teológico. Durante a primeira parte do Evangelho, de 15 ocorrências do termo ὥρα, 6 podem ser consideradas como significando o tempo cronológico: 1,39; 4,6; 4,52; 4,53; 5,35; 11,9. Na segunda parte do Evangelho, consideramos que todas as referências são teologicamente ricas, sobretudo porque se trata do relato dos momentos da Paixão de Jesus: a última ceia, a traição, a condenação, a crucificação, a morte e a ressurreição. Por esta razão, alguns autores que afirmam que a hora, contendo em si diversos conteúdos teológicos relativos a Jesus, se denomina como a “hora de Jesus”⁵⁶. Todos os momentos da Paixão «são um só e mesmo acontecimento. Na visão retrospectiva do evangelista, isto constitui “a hora de Jesus”»⁵⁷.

Então, o conceito de ὥρα marca o tempo do acontecimento relatado, marca o seu ritmo histórico unido ao seu horizonte teológico de sentido fixando-se na pessoa de Jesus. Segundo G. Ferraro:

«A “Hora” não designa uma determinação do tempo em que qualquer coisa acontece ou é presente, mas designa a própria realidade que está presente. A “hora” não se define pela sua localização no tempo astronómico e matemático, mas pela realidade do evento que nela toma lugar. Então, aplicada a Jesus, tal “hora” é pessoal, existencial»⁵⁸.

Em suma, no IV Evangelho, a “Hora de Jesus” apresenta uma referência cristológica central: (2,4; 4,23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 11,9; 12,23.27; 13,1; 16,2.4.21.25.32; 17,1; 19,14.27). Dependendo do contexto em que está relacionada com a pessoa de Jesus, a *hora* pode abranger uma soteriologia se se referir à salvação ou à cura (4,53; 16,21); uma escatologia se referida à ressurreição dos mortos e juízo (4,21; 5,25; 16,21); uma eclesiologia se referida ao discipulado e ao serviço dos que o seguem

⁵⁵ Cf. G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 165-166.

⁵⁶ Ainda que no Evangelho a expressão “Hora de Jesus” não seja utilizada, ela é empregue sempre com a utilização do pronome possessivo: sua hora; minha hora.

⁵⁷ R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 473; cf. G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 266; cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 95.

⁵⁸ G. FERRARO, *L’Ora di Cristo nel Quarto Vangelo*, 299.

(11,9); e por fim, quando é referida ao próprio Jesus, trata-se então, da hora da Sua glorificação.

2.1.3. A Hora de Jesus: ἡ ὥρα

Quando comenta o v. 23, G. Ferraro diferencia a designação «ἡ ὥρα» das suas restantes declinações ou suas derivações (como simplesmente ὥρα ou então como ἡ ὥρα)⁵⁹. Este autor defende que esta expressão, «ἡ ὥρα», é a mais intensa para referir a hora de Jesus: «Notemos que aqui temos o termo no seu sentido mais forte: “*he hora*”, a “Hora” por excelência»⁶⁰. Outros autores também referem esta diferenciação⁶¹.

De facto, ao longo do relato de João, a “Hora de Jesus” vai ganhando contornos cada vez mais definidos. Encontramos a primeira referência no sinal de Caná, nas palavras de Jesus que afirma: «A minha hora ainda não chegou» (Jo 2,4). As duas referências seguintes, é o narrador quem sublinha que a Sua hora ainda não tinha chegado, e que essa era a razão para não o prenderem, durante o debate com os judeus na Sinagoga sobre a origem de Jesus (7,30) e quando Jesus afirma ser a Luz do mundo (8,20). Estas três referências refletem o carácter iminente da hora. A quarta referência, é o próprio Jesus quem declara que a hora chegou e é presente (Jo 12,23)⁶².

Por esta razão, somos novamente conduzidos a olhar para a estratégia de João: ao longo do macro relato, a noção da hora de Jesus vai ganhando contornos definidos, até que o leitor, finalmente, é confrontado com a chegada da hora, e com a qual chega também o esclarecimento, (ainda que de forma leve), sobre a realidade que a hora encerra: a glorificação do Filho do Homem (v. 23); a Sua morte para dar fruto (v. 24); o julgamento do mundo e a expulsão do seu príncipe (v. 31) a elevação de Jesus e a atração de todos os que n’Ele acreditam, O servem e O seguem (v. 26.32).

Na segunda parte do Evangelho, durante o relato da “Hora de Jesus”, a expressão «ἡ ὥρα» atinge o seu cume, novamente nas palavras de Jesus na chamada Oraçãõ Sacerdotal: «Pai, chegou a hora! Glorifica o teu Filho, de modo que o Filho te

⁵⁹ Cf. *Infra*, II, 3.3.1. Marco Temporal.

⁶⁰ G. FERRARO, *L’Ora di Cristo nel Quarto Vangelo*, 185.

⁶¹ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 65; cf. G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 163; cf. B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 181; cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 470.

⁶² O sentido da hora que chega é concebido para o presente, mas aplica-se também aos acontecimentos que vão ter lugar – a glorificação, [cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 432]. H. Lee afirma no mesmo sentido que ἐλήλυθεν (verbo ἔρχομαι, no perfeito), confirma o carácter presente e continuado da hora, [cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 96].

glorifique» (Jo 17,1)⁶³. Deste ponto em diante, a narrativa somente se refere à hora quando a mãe de Jesus é entregue ao discípulo amado, relacionando-se a hora de Jesus também com a hora da Igreja com a sua mãe⁶⁴.

2.2. Glória e glorificação no IV Evangelho

2.2.1 Da origem grega de δόξα ao mundo bíblico

O significado originário grego da palavra δόξα não é claro entre os estudiosos. Ainda assim, é comumente aceite que tal semântica difere em muito da noção de glória que encontramos no Novo Testamento. Para a língua grega antiga δόξα significava primeiramente a *opinião pessoal*, caracterizada pela subjetividade. Várias são as ocorrências desta palavra nos textos filosóficos gregos devido aos debates intelectuais entre sofistas e filósofos⁶⁵. Por outro lado, o termo também se foi desenvolvendo para a noção sobre *a opinião de alguém por mim, e/ou estima de alguém por mim*. Nesta mesma linha, a noção que mais influenciou o mundo bíblico terá sido o significado de δόξα como *fama e prestígio de alguém*, de tal modo que a δόξα grega que chegou ao mundo bíblico realçava as qualidades do homem no seu sentido antropológico⁶⁶.

Com efeito, na tradução grega dos LXX este termo foi utilizado pelos hagiógrafos para traduzir a expressão hebraica *kābôd Yhwe*. Derivada da noção originária e profana de *kābôd*, (*honra, dignidade: aquilo que propicia prestígio ao homem enquanto homem*), a *kābôd Yhwh* atribui esse mesmo significado mas, desta feita, ao divino na Sua relação com o humano, sendo portanto o prestígio de Deus revelado ao homem, por outras palavras, a imponência da manifestação de Deus aos olhos do homem⁶⁷.

Tal manifestação é referida em formas diversas, como podemos ver nos relatos de teofanias, sobretudo através de elementos da natureza como «um fogo devorador»

⁶³ Cf. G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 165-166.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, 164-166.

⁶⁵ A palavra δόξα designa as opiniões dos discursos dos chamados sofistas que se baseiam na aparência do belo por oposição aos discursos argumentativos dos filósofos que se baseiam no bem, na verdade e no belo. Esta ideia é revelada por Platão, por exemplo, em *Fedro* e em *Górgias*.

⁶⁶ Cf. G. KITTEL, «Δόξα», *GLNT*, II, 1351-1356.

⁶⁷ Cf. G. VON RAD, «*Kābôd* nell' Antico Testamento», *GLNT*, II, 1361.

(Ex 24,17); ou como uma nuvem: «a nuvem cobriu a tenda da congregação, e a glória do Senhor encheu o tabernáculo» (Ex 30,34). Além disso, a manifestação da glória de Deus é também descrita com a imagem da luz – o esplendor de Deus – uma quantidade luz que encadeia a visão humana e que não permite ver a imagem nem o rosto de Deus, como observamos, por exemplo, nas palavras de Ezequiel: «Como o aspeto do arco que aparece na nuvem no dia da chuva, assim era o aspeto do resplendor em redor. Este era o aspeto da semelhança da glória do Senhor; e, vendo isto, caí sobre o meu rosto, e ouvi a voz de quem falava» (Ez 1,28)⁶⁸.

Dois significados mais tardios de *kābôd*, significariam então o ato de “dar glória a Deus” reconhecendo-O como o único e verdadeiro Deus e conseqüentemente, entrevendo a Sua glória divina, manifestando-a através do louvor (Jr 13,16), na prática do culto (Sl 63,3), e numa vida de santidade à imagem de Deus três vezes Santo (Lv 19,2). Por outro lado, significaria também a manifestação da glória de Deus que através de Israel se manifesta às outras nações: seja para as enfrentar e proteger Israel; seja para demonstrar a existência do Deus único (Is 40,5; Zc 2,9; Is 43,7).

2.2.2. Significado de δόξα nos Evangelhos Sinópticos e no IV Evangelho

Foi com base nestes significados que a tradução dos LXX utilizou o termo δόξα para exprimir a *kābôd Yhwh*, e cujo significado permaneceu depois para o universo e escritos do Novo Testamento. Todavia, encontramos algumas diferenças entre os Evangelhos Sinópticos e o Evangelho de João que, quando realçadas, evidenciam uma notável singularidade joanina.

Num olhar atento aos Evangelhos sinópticos, a palavra *glória* é empregue para designar riqueza, fama ou prestígio (Mt 4,8; 6,2; 6,29; Lc 2,9; 4,6; 4,15; 12,27), honra (Lc 14,10); para designar o ato de louvar e dar glória a Deus (Mt 5,16; Mc 2,12; Lc 2,14; 2,20; 5,25; 17,15.18; 18,43; 19,38); como referência ao momento da *parusia* do Filho do Homem (Mt 16,27; 19,28; 24,30; 25,31; Mc 8,38; 10,37; 13,26; Lc 9,26; 21,27); como esplendor da glória de Deus (2,9; 2,32); como visão da glória de Jesus no fim dos tempos (Mc 10,37) na transfiguração de Jesus (Lc 9,31.32); e por fim, a necessidade da morte para a entrada de Jesus na glória (εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ), no relato dos discípulos de Emaús (Lc 24,26).

⁶⁸ Cf. G. VON RAD, «*Kābôd* nell' Antico Testamento», *GLNT*, II, 1362-1364; cf. J.L. MCKENZIE, «Glória», *DB*, 388.

Ora, o terceiro Evangelho apresenta particularidades semelhantes ao Evangelho de João no que se refere à relação da glória com a pessoa de Jesus. Com efeito, em Lucas, a glória de Jesus é relatada de forma clara no momento da transfiguração, em que os discípulos viram a δόξα (*esplendor*) de Jesus e dos que estavam com ele: Elias e Moisés. Este acontecimento é também narrado por Mateus e Marcos, e ainda que estes não empreguem o termo δόξα, o relato está recheado de elementos que contêm as imagens às quais a *kābôd Ywyh*, como vimos, costuma ser empregue: o esplendor da luz em Jesus (Mt 17,2; Mc 9,3), a nuvem luminosa da qual soa a Voz do Céu (Mt 17,5; Mc 9,7), e em Mateus, o rosto dos discípulos caído por terra devido a tal vislumbre (Mt 17,6).

Por outro lado, em Lucas, a palavra glória contida no diálogo de Jesus com os discípulos de Emaús é habitualmente traduzida pelo verbo glorificar (δοξάζειν), o que é compreensível pois esse é o sentido das palavras de Jesus: por meio da morte na cruz, Jesus entrou na glória (εἰς τὴν δόξαν), isto é, foi glorificado, porém, este verbo não é ali utilizado. Isto é relevante, pois segundo Hye Ja Lee, o verbo glorificar (δοξάζειν) é utilizado pelos Evangelhos sinópticos apenas com duas finalidades: participar na glória divina ou receber a glória divina⁶⁹.

Ora, no IV Evangelho, o verbo glorificar contém um campo semântico amplo e complexo, podendo significar não só a participação de Jesus na glória de Deus, mas também a Sua glorificação a Deus, isto é, a glorificação do Pai pelo Filho.

2.2.3. A glória de Jesus e do Pai (δόξα / δοξάζω)

Segundo H. Lee, no IV Evangelho, «quando a glorificação do Filho é expressa com a forma passiva δοξασθῆναι (7,39; 11,4; 12,16.23; 13,31b; 17,10), supõe-se que Deus seja o sujeito da ação do verbo»⁷⁰. Ou seja, tal como nos sinópticos, Deus glorifica o Filho, fazendo-O participar da Sua glória divina. Do mesmo modo, salienta H. Lee, nos casos em que a glorificação do Pai é colocada também na passiva, o sujeito é o Filho, pelo que é o Pai que recebe a glória do Filho⁷¹.

⁶⁹ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 78.

⁷⁰ *Ibidem*, 81.

⁷¹ Hye Ja Lee baseia-se no estudo de Knöppler, que identificou quatro os sujeitos do verbo glorificar (δοξάζω) no IV Evangelho: *Deus, Jesus, o Espírito e Pedro*, [cf. T. KNÖPPLER, *Die Theologia Crucis*, 165-173, in H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 81].

Com estas palavras se demonstra como João apresenta a unidade entre o Pai e o Filho, e se realça aquilo que é denominado por Hye Lee como «um aspeto fundamental da teologia joanina», ou seja, «a glorificação recíproca do Pai e do Filho (17,1-5)»⁷². Este aspeto no qual a glória tem um papel fundamental é observável ao longo de todo o IV Evangelho, razão pela qual se distingue claramente dos Evangelhos sinópticos.

Na nossa perícopre Jo 12,20-36, o autor joanino confirma que a vida pública de Jesus é por si só a presença do Pai, através dos tempos verbais da voz do Céu que implicam o passado e o futuro, isto é, a vida de Jesus até aquele momento era já a presença da glória «*Já a glorifiquei*»; e os momentos que estão para acontecer também são tal presença: «*e voltarei a glorificar*» (v. 28b). A partir desta perícopre, na segunda parte do Evangelho, a glória atinge a sua maior expressão argumentativa, com os discursos de Jesus denominados comumente como discurso do Adeus (Jo 13) e a Oração Sacerdotal (Jo 17). Nesta última oração, o sentido da glória atinge o seu cume teológico: «Pai, chegou a hora. Glorifica o teu Filho, de modo que o teu Filho te glorifique». Daqui em diante, nem Jesus nem o narrador, nem qualquer outro personagem, falarão tão clara e abertamente da glória.

Todavia, é a partir deste cume teológico que se narra o acontecimento mais importante do Evangelho e que denominamos como os *Acontecimentos da Cruz*. Estes acontecimentos, que podemos dividir em vários tempos: o momento da condenação, crucificação, morte e ressurreição – são entendidos como um só e único acontecimento glorioso e pleno – a glorificação de Jesus⁷³. Como os anúncios da paixão que encontramos nos sinópticos, à luz da nossa perícopre (12,20-36), antevemos também os *Acontecimentos da Cruz*. Numa síntese surpreendente, a perícopre de Jo 12,20-36, apresenta uma teologia da glória de Jesus, na qual todas as temáticas abordadas pela perícopre a têm como referência primordial: chega a hora (v. 23.27.31.36) que dá lugar à plena concretização da glória de Jesus (vv. 23.28) que se revela visivelmente (v. 21) ao mundo (vv. 25.31.32) e que é a mesma glória do Pai que O enviou (v. 28).

Jesus sabe que a glorificação consiste na Sua morte (vv. 24.25.33) e elevação na cruz (v. 31.34). De facto, o verdadeiro sinal da glória acarreta consigo a morte (vv. 24.25), e Jesus perturba-Se (v. 27). Mas Ele sabe que não pode ser de outra forma (v. 27c). O cenário da cruz provoca um forte sentido de entrega de si, salientando a

⁷² H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 82; cf. G. VON RAD, «δόξα», *GLNT*, II, 1389.

⁷³ Seguimos o raciocínio de Van der Watt, assumindo a sua noção de *cross-events*, [cf. J.G. WATT, *Double entendre in John*, p. 469, (nota 37)].

importância da Vida e da morte, através da necessidade de morrer para dar fruto (vv. 24.25), e por causa do julgamento do mundo e da expulsão do seu príncipe (v. 31). Sabendo que faz a vontade do Pai (12,27c), Jesus revela a glória de Deus aos homens, para que eles recebam a Vida. Por isso, em João, Jesus não sofre uma agonia que o pare ou desfaleça. De acordo com R. Schnackenburg, João evita apresentar Jesus em agonia, porque a sua noção de glória contém um sentido de magnificência tal que, à primeira vista, parece ser incompatível com a imagem da cruz como símbolo de sofrimento⁷⁴. No entanto, o evangelista consegue ultrapassar essa incompatibilidade através de uma visão teológica notável da Vida e morte da pessoa de Jesus, porque a vê à luz da Sua glória⁷⁵.

Este esplendor supera a morte e ilumina as trevas, pois ela é a glória do Pai. E, com efeito, a oração ao Pai (v. 28) é interpretada por Jesus como sendo uma intervenção divina para os que ali estão presentes, para que acreditem n'Ele (v. 30). A Sua glória, cujo Pai confirma, vence tudo o que se opõe a Deus (v. 31). A glorificação de Jesus é o tempo da salvação dos homens, pois é pela glorificação que Ele atrairá (v. 32) todos a si, para que a vida eterna (vv. 24.25) seja oferecida àqueles que acreditam n'Ele (v. 36), O servem (v. 26) e O seguem (v.26) e se transformam, deste modo, em filhos da Luz (v. 36ab)⁷⁶.

2.2.4. O campo semântico de δόξα e δοξάζω

Para o IV Evangelho, o alcance semântico do grupo da palavra δόξα / δοξάζω alarga-se aos *sinais* de Jesus e aos *acontecimentos da cruz*. A glória pode ser interpretada como sendo a vida de Jesus, os sinais e os Seus discursos, a Sua morte, ressurreição/exaltação, e também como sendo a glória do Pai, que Jesus tinha antes do mundo, e que é a mesma glória do Espírito (o Paráclito) e dos discípulos. Com efeito, porque centrada na pessoa de Jesus, a glória como que inunda todos os contextos em que emerge.

Concordamos, então, com o argumento de Van der Watt que propõe a identificação do recurso estilístico: *double entendre*, como auxílio para uma melhor compreensão do conceito de δόξα no IV Evangelho⁷⁷.

⁷⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 491.

⁷⁵ Cf. G. KITTEL, «Δόξα», *GLNT*, II, 1388.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 1388; cf. G. MLAKUZHIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 323; cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 26.

⁷⁷ Cf. J.G. WATT, *Double entendre in John*, 463-481.

Para este autor, o recurso estilístico de *double entendre* define-se como uma oração ambígua, suscetível de conter mais do que uma interpretação e como uma interpretação indelicada ou inconveniente⁷⁸. Não se trata da técnica estilística joanina do mal-entendido, mas o recurso a um discurso ou frase que, ao nível semântico, apresenta, de uma forma evidente, dois ou mais significados que são ambíguos e distintos entre si⁷⁹. Ou seja, o *double entendre* consiste na utilização de um termo, uma oração ou preposição que expõe o seu significado próprio e ao mesmo tempo a ideia implícita que outros termos e/ou o contexto também expõem, identificando-se de forma clara a interação entre ambos, assim como o seu sentido, desta vez mais alargado. Mas, para que um significado seja entendido como *double entendre*, é necessário que respeite três condições: primeiro que a palavra ou conjunto de palavras, contenham um segundo sentido implícito; segundo, o autor é relutante em mostrar com clareza esse segundo sentido devido à sua ambiguidade; terceiro, entre a palavra ou conjunto de palavras e a ideia implícita, tem de existir um intercâmbio semântico simultâneo (*in tandem*)⁸⁰.

Ora, na aplicação ao IV Evangelho, o modo como o autor do IV Evangelho apresenta a glória que irá acontecer, antecipa os acontecimentos da cruz e assume-os como momentos da manifestação da glória. Van der Watt apresenta quatro exemplos (Jo 7,39; 12,16; 12,23; 13,31; 17,1) que representam as referências da glória aos *acontecimentos da cruz*. Em relação ao v. 23, com a chegada da hora, Jesus fala da Sua glorificação, onde se alude ao momento da cruz: «Chegou a hora de *ser glorificado* o Filho do Homem» (12,23.31.32).

Em todos estes casos é clara a referência aos acontecimentos da cruz contidos no termo δόξα. Neste sentido, a glória é tanto o momento da cruz, como da elevação, da morte e da ressurreição. O termo em si não é alterado – δόξα mantém o seu sentido de esplendor divino – mas é-lhe concatenado a ideia implícita dos eventos da cruz, como explica V. Watt, o esplendor divino e os eventos da cruz devem ser compreendidos como um só significado que implica ambos os significados: o esplendor e a cruz⁸¹: «A glória é definida nos trâmites dos eventos da cruz. Enquanto os eventos da cruz são descritos nos trâmites da glorificação.» Ora, isto significa que a glorificação de Jesus

⁷⁸ Cf. J.G. WATT, *Double entendre in John*, 463.

⁷⁹ O recurso estilístico de *double entendre* difere da metáfora porque não existe uma substituição do significado da palavra que é o seu objeto, nem porque da associação com uma ideia implícita, não se obtém um terceiro significado distinto. Este recurso identifica dois significados (ou mais) que funcionam em conjunto.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, 466.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, 471.

implica os eventos da Cruz, isto é, a glória implica a morte desagradável e inconveniente, mas esta implica também a glória. Da glória como esplendor sobressai toda a noção de glória com sentido positivo, não deixa de incluir a negatividade da morte, segundo V. Watt: «o potencial lexicográfico da palavra $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ não inclui o significado da cruz ou dos eventos da cruz; nem João liga a glória à cruz sintaticamente. A ligação entre a cruz e a glória é, em cada caso, contextual»⁸².

Com efeito, ambos os campos semânticos são vistos em conjunto e interagem um com o outro, enriquecendo o campo de percepção do leitor sobre a mensagem recebida pelo texto.

Assim, a noção de glória significa em João não só honra, prestígio, fama e riqueza, mas também significa a glória – como esplendor do Pai e do Filho, sobretudo no acontecimento da cruz que em si continua sendo considerado como o $\sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ da cruz⁸³.

Como defende Schnackenburg, o autor do IV Evangelho através da leitura midráshica do Antigo Testamento, apresenta uma teologia em que o sofrimento de Jesus na cruz é interpretado à luz da noção da glória de Deus, de quem Jesus é o Filho unigénito⁸⁴. E assim se compreende como o autor considerou o duplo sentido de glória: como o acontecimento da plena glória e da plena humilhação de Jesus.

2.2.5. Notas sobre a Elevação de Jesus e a Honra do Pai ($\acute{\upsilon}\psi\omicron\omega$ e $\tau\iota\mu\acute{\omega}$)

De facto, ainda que o conceito de $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ contenha uma importância maior em João, este é também o termo que revela a ambiguidade necessária para que se atribua a semântica derivada da função do *double entendre*.

Porém, poderemos afirmar que João utiliza o recurso estilístico do *double entendre* com outros termos. O termo *elevação* ($\acute{\upsilon}\psi\omicron\omega$), por exemplo, significa elevação, e no IV Evangelho, tal como acontece com o termo glória, é aplicado para se referir ao momento da crucificação (12,32.33), mas, também parece indicar igualmente a exaltação de Jesus, ou seja, ao caminho do Filho para o Pai (v. 32).

A confirmar-se esta hipótese, revela-se também a ambiguidade dos dois significados: se tivermos em conta que estamos a olhar a cruz e a olhar ao mesmo tempo

⁸² Cf. J.G. WATT, *Double entendre in John*, 472.

⁸³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 491.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, 502-503.

a ascensão de Jesus ao Pai, a elevação na Cruz contrasta com a elevação ao Pai, da mesma forma que acontece com a palavra δόξα⁸⁵.

Outro termo muito semelhante a glória é a palavra honra (τιμῶ), que pode ser empregue também com o sentido de glorificar (Jo 12,26). Todavia, não podemos falar aqui de *double entendre* visto que o campo semântico (honra) e a respetiva ideia implícita (glória) são coincidentes, não se percebendo entre ambas qualquer ambiguidade. Assim sendo, aqui podemos identificar antes um significado duplo do termo honra (*double meaning*).

2.3. O Filho do Homem vai ser glorificado

2.3.1. O contexto judaico da noção de Filho do Homem

O título cristológico do Filho do Homem (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) encontra-se treze vezes ao longo do Evangelho de João, três das quais pertencem a Jo 12,20-36⁸⁶. É sempre pelas palavras de Jesus que se refere este título, sendo a única exceção em 12,34 quando a multidão pergunta a Jesus: «Como dizes tu que é necessário o Filho do Homem ser elevado. Quem é esse Filho do Homem?» Essa é também a pergunta que fazemos agora. Quem é o Filho do Homem que Jesus se autointitula?

De acordo com Ornelas Carvalho, a noção bíblica do título cristológico de Filho do Homem «muita tinta tem feito correr, neste século, no âmbito dos estudos do Novo Testamento»⁸⁷.

Isto deve-se, antes de mais, à tradução grega dos LXX. As palavras escolhidas revelaram um sentido dúbio em relação ao original hebraico *br* (‘*nš*’ cujo significado comum contemporâneo aos escritos do Novo Testamento era *homem, ser humano, um homem, alguém*, podendo significar também *humanidade*, ou até em sentido impessoal, *uma ou a pessoa*⁸⁸.

⁸⁵ Segundo Hye Lee, os verbos elevar (ὕψωθήσεται) e glorificar (δοξασθήσεται) em João são influenciados pelo livro de Isaiás 52,13, que se refere ao Servo de YHWH. [cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 87].

⁸⁶ Cf. Jo 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34 (bis); 13,31.

⁸⁷ O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 257.

⁸⁸ Colpe afirma: «l'espressione ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου è un calco, la riproduzione letterale, equivoca per un greco, della forma determinata *br* (‘*nš*’» [C. COLPE, «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», *GLNT*, XIV, 284].

Ora, daqui conclui-se que Filho do Homem não era, na altura, um termo que implicasse um título, como expressa Ornelas Carvalho: «No seu uso corrente, a expressão não tem um sentido titular (...) “Filho do Homem” não designa uma personagem específica»⁸⁹. No entanto, ele é apresentado nos Evangelhos como um título cristológico, sendo o IV Evangelho, curiosamente, aquele que contém menos ocorrências⁹⁰. Qual seria então o fundo teológico para uma eventual atribuição deste título a Jesus pelos evangelistas?

Os exegetas confluem na opinião que o livro de Daniel contribui para a compreensão da expressão, visto ser ali que se encontra, de forma clara, a alusão ao Filho do Homem, um ser com «autoridade, honra e poder real» (Dn 7,14) perante os seres e as nações, mas caracterizado de forma pouco definida: «eis que vi algo semelhante a um Filho do Homem» (Dn 7,14). A partir desta imagem, as semelhanças com Jesus são diversas e facilmente se associam Filho do Homem e Jesus. Mas ao mesmo tempo esta imagem revela também alguma indefinição, um certo tom enigmático que não deixa transparecer uma relação convincente com o mesmo título atribuído pelos Evangelhos.

Um escrito apócrifo, mais tardio a Daniel e provavelmente influenciado por este, conhecido como as Parábolas de Henoc, apresenta também o mesmo título de Filho do Homem, desta feita com a particularidade de apresentar uma personagem mais concreta e caracterizada, ao qual, afirma Ornelas Carvalho «são atribuídos os títulos de “Eleito”, “Messias” e “Filho de Deus”»⁹¹.

Outra obra, também ela não canónica, o IV Livro de Esdras, realça igualmente o mesmo género de personagem com o acrescento de este livro, dos três mencionados, ser aquele que circulava em alguns sectores judaicos no tempo de Jesus⁹².

No entanto, como se afirmou, não há registos contundentes que afirmem que a expressão Filho do Homem, no tempo de Jesus, fosse um “título específico”. Seria então necessário fundamentar bem como foi que os evangelistas obtiveram acesso a estas noções, algo que, como também referimos, ainda não é consensual. Então, segundo Ornelas Carvalho, o máximo que os exegetas podem afirmar é apenas que «em

⁸⁹ O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 257-258.

⁹⁰ Cf. Mateus: 30xs; Marcos: 14xs; Lucas: 26xs; João: 13xs, [cf. G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 267].

⁹¹ O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 261.

⁹² Cf. *Ibidem*, 261.

determinados círculos judaicos, por influência de Dn 7,13 [o título Filho do Homem] podia aludir a uma forma apocalíptica da esperança messiânica»⁹³.

Ainda assim, é necessário compreender qual a noção que podemos identificar através do Evangelho de João, para assim confirmar ou não a hipótese destas influências.

2.3.2. O Filho do Homem no IV Evangelho e em Jo 12,20-36

No Evangelho de João, a expressão Filho do Homem encontra-se pela primeira vez no final do encontro com Natanael (1,51), quando Jesus menciona o Filho do Homem a ser servido pelos anjos que *ascendem* e *descem* do Céu, sugerindo a escada de Jacob (Gn 28,12). Segundo Bernardo Corrêa d'Almeida, este momento é a confluência da revelação inicial da pessoa de Jesus, a qual se foi estabelecendo através do assumir de vários títulos em Jo 1,1-2,11, como o Cordeiro de Deus, o Filho de Deus, Mestre, Messias-Cristo, Rei de Israel, entre outros⁹⁴.

No seguimento do Evangelho, no diálogo com Nicodemos, Jesus fala sobre o Filho do Homem como aquele que desceu do céu e a ele há de ascender, e compara-o à serpente de bronze de Moisés, referindo que é necessário a Sua elevação, como cumprimento da salvação dos homens (3,13.14). Esta menção da serpente ainda não ilustra ainda, de modo claro, o *double entendre* do conceito de elevação em João (cruz e ascensão), senão que indica, de forma leve, o seu carácter soteriológico.

Depois da cura do paralítico na piscina de Betzatá (Jo 5,19ss), Jesus afirma que o Filho do Homem tem o poder de julgar (5,27), um poder dado pelo Pai ao Filho e que será cumprido na hora que se aproxima (5,27ss). Aqui, Jesus esclarece o sentido escatológico do conceito de elevação, ainda sem demonstrar por completo o seu sentido.

Depois, no discurso do pão da vida (6,27.53.62), Jesus esclarece novamente o aspeto soteriológico da participação na vida eterna, e relaciona-o com o Filho do Homem através do alimento da sua carne e do seu sangue, uma imagem intensa que aponta dois aspetos importantes do Filho do Homem: primeiro a humanidade do Filho do Homem, através da imagem da carne e do sangue; segundo, a relação de intimidade e relação que é necessário estabelecer com Ele, através do sentido figurado de comer e beber da sua carne e do seu sangue.

⁹³ O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 261.

⁹⁴ Cf. B. B. CORRÊA D'ALMEIDA, *A Vida numa Palavra*, 59.

De seguida, após o discurso da luz do mundo (8,12ss), Jesus é interpelado pelos judeus, o que resulta num diálogo longo, mas em que Jesus refere pela segunda vez a necessidade de o Filho do Homem ser elevado, e agora acrescentando a Sua união à vontade do Pai (Jo 8,28-29).

Com o cego de nascença, depois de este ser curado, interrogado e expulso da sinagoga, Jesus autointitula-se como Filho do Homem e interpela o cego de nascença: «Tu acreditas no Filho do Homem?» O tema ver/acreditar é aqui, tal como foi com Natanael, conotado com o seu significado de fé muito próprio ao IV Evangelho, pois o cego responde: «“Senhor, quem é ele, para que eu acredite?” “Já o viste”, disse-lhe Jesus. “É aquele que fala contigo.” Então, ele exclamou: “Eu creio, Senhor!”» (Jo 9,35-38) Depois desta profissão de fé, Jesus refere novamente o juízo do Filho do Homem – os que veem mas são cegos não têm a vida, e aqueles que foram cegos, mas agora veem e acreditam que Jesus é o Senhor, esses terão parte com Ele.

As últimas duas referências ao Filho do Homem acontecem com o chegar da hora, primeiro no final da Sua vida pública (12,23), e depois, na última ceia, após a saída de Judas do lugar onde estavam (13,31-32).

A hora chega e com ela chega também o cumprimento das palavras de Jesus. Em Jo 12,20-36, o esclarecimento do narrador sobre a elevação (12,33) não deixa margem para dúvidas que Jesus, ao referir a Sua elevação, se refere à Sua morte na cruz. A multidão, curiosamente, compreende que Jesus fala da morte, e por isso a contrapõe esta percepção à noção que ela tem do Cristo que ouviram da Lei, procurando, então, saber quem é o Filho do Homem, e porque tem Ele de ser elevado.

2.3.3. Conclusão: “Quem é o Filho do Homem?”

Podemos então sintetizar que para João, o Filho do Homem vem do céu (descende) e irá regressar ao Pai (ascende). É o Filho do Homem que revela o Pai ao mundo, pela Sua íntima relação com o Pai, e será glorificado e o Pai glorificado n’Ele, porque Ele faz da vontade do Pai através da Sua elevação, a Sua morte. Todos os que acreditarem no Filho do Homem, por Ele, participam na Vida Eterna, enquanto aqueles que não acreditam, não viverão, pois a hora do Filho do Homem é também a hora do julgamento.

Através desta síntese, segundo Hye Ja Lee, o título de Filho do Homem realça a proveniência divina de Jesus ao mesmo tempo que demonstra a Sua humanidade. Por

um lado, através das alusões à encarnação (1,14) que revelam a união íntima ao Pai, por outro lado, através da elevação na cruz que se traduz como um acontecimento humanamente real «não um facto místico, mas um evento concreto com um carácter revelador»⁹⁵.

Da mesma opinião, mas focando mais o carácter divino do Filho do Homem, G. Ferraro afirma que o Filho do Homem é a figura que marca a história através da conexão entre a eternidade e o momento da hora do Filho do Homem: «A hora é aquela em que se manifesta no tempo da história humana a presença de um ser que ao mesmo tempo transcende o tempo» (Jo 6,62)⁹⁶.

Contudo, também observamos a tensão coincidente sobre o título de Filho do Homem que realça sobretudo a Sua humanidade, em relação com a Sua proveniência divina. Ora, os próprios termos hebraicos que estarão na origem de Filho do Homem *br* ('*nš*'), apontam para esta interpretação. Mas, porque o evangelista faz uso de outros títulos cristológicos, possivelmente de forma deliberada, G. Mlakuzhyil salienta: «Porque “o Filho do Homem” tem uma misteriosa origem divina (3,13; 6,62), este título cristológico pode ser considerado uma ponte teológica entre o título messiânico do “Cristo”, com o título divino do “Filho” (de Deus)»⁹⁷.

Ora, no nosso entender, as influências de Daniel, Henoc e Esdras, assumem um Filho do Homem unicamente divino, para o qual a morte resultaria incompatível. Porém, se a influência deste título se pode vislumbrar no carácter divino que o título cristológico do Filho do Homem assume em João, consideramos que não é possível determinar com fiel certeza tais influências veterotestamentárias.

Poderemos, por fim, concordar com Colpe que apresenta uma analogia do termo Filho do Homem com o termo de *Logos*⁹⁸. Este último resulta de uma particularidade criativa própria de João quando o associa a Jesus, resultando no realçar da encarnação, vincando a Sua proveniência divina, mas afirmando ao mesmo tempo a união entre o Verbo e a carne (1,14)⁹⁹. Assim sendo, com o título de Filho do Homem, João parece

⁹⁵ H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 100.

⁹⁶ G. FERRARO, *L'Ora di Cristo nel Quarto Vangelo*, 294.

⁹⁷ G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 270.

G. Mlakuzhyil assume o argumento de F. Maloney que defende que o Filho do Homem em João como que representa a figura humana de Jesus, salientando que a figura do Filho de Deus é a única que se mantém durante todo o Evangelho. Segundo Maloney, o Filho de Deus «speaks of the basis of Jesus's existence and purpose – his union with the Father before, during and after the incarnation», [Maloney, *The johannine Son of Man*, in G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 270, (nota 81)].

⁹⁸ Cf. C. COLPE, «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», *GLNT*, XIV, 452-453.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, 453.

combinar as duas naturezas de Jesus, humana e divina, de modo inaudito, sobressaindo quer a Sua divindade pela origem e fim, quer a Sua humanidade, pela sua presença no mundo e entre os homens.

2.4. Da Morte para a Vida, ou o Conceito de Vida (ζωή) no IV Evangelho

A noção de *Vida eterna* é uma linha teológica fundamental para o IV Evangelho¹⁰⁰. De tal maneira que é para esse mesmo fim que o Evangelho de João foi escrito, como já referimos no I Capítulo, a doação da Vida eterna, da Sua Vida, apresenta-se de facto como a grande missão de Jesus (Jo 10,10; 20,31)¹⁰¹.

A partir desta orientação, torna-se propício aprofundar o conceito de vida que o autor do IV Evangelho propõe, tendo em conta que esse é o fim do próprio Evangelho. Assim, procuraremos responder ao que o autor do IV Evangelho entende por “vida” e por “ter a vida” em Jesus.

2.4.1. Os conceitos de Vida no IV Evangelho (ψυχή / ζωή αιώνιος)

Em português, traduzimos, geralmente, as palavras ψυχή e ζωή por *vida*. No entanto, elas contêm conteúdos diferentes quer para o universo grego, quer para o universo do Novo Testamento, quer, nomeadamente, para o Evangelho de João.

a) Da origem do vocábulo vida (ψυχή) ao IV Evangelho

A tradução grega dos LXX traduziu a palavra ψυχή para significar o termo hebraico *nefés*, cujo significado é originalmente *garganta*, *goela*¹⁰². Esta noção representa para a antropologia hebraica, sempre muito visual e concreta, o elemento que possibilita a *respiração* humana, servindo por isso para designar o *alento* da vida do homem. Através de *nefés* o homem tem a possibilidade de ser, de existir enquanto ser vivo. Com efeito, sendo esta uma função fundamental para o homem, o seu significado estende-se também a *energia* ou *força vital* do homem. Por desenvolvimento desta

¹⁰⁰ Cf. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 144; cf. G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Structure of the Fourth Gospel*, 291.

¹⁰¹ Cf. *Supra*, I, 3.1. Objetivo central do IV Evangelho.

¹⁰² Cf. O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 320-321; cf. A. SAND, «ψυχή», *EDNT*, II, 2183.

semântica, a ψυχή significa por fim a própria *vida*, como expressão daquilo que torna o homem não só um ser animado, mas sobretudo um *ser humano*.

Todavia, com o passar dos séculos, ainda que o fundo cultural semítico nunca se tenha deixado dissolver por outras culturas, foi marcadamente influenciado por elas. Ao nível da concepção antropológica judaica, o homem é considerado um todo integral, ao invés da concepção grega caracterizada pela dualidade da alma incorruptível e imortal, e o corpo perecível e mortal. Tal influência traduziu-se, então, numa valorização da interioridade do homem e em concomitância com a sua condição humana – limitada, condicionada, corporal. Como consequência, no judaísmo tardio, a ψυχή designa a *vida* no seu sentido mais profundo, sendo então a expressão da identidade pessoal, ou seja, designando a *vida pessoal, a vida do próprio*¹⁰³.

Este significado permitiu que se traduzisse ψυχή por “alma”, porém, segundo Ornelas Carvalho, esta tradução pode induzir em erro, no sentido em que remete para a tal dualidade antropológica grega que, como referimos não se verifica nos textos bíblicos¹⁰⁴.

Não obstante, é surpreendente observar que a concepção antropológica judaica, com a influência sobre a noção de ψυχή, que enriqueceu o sentido de interioridade do homem, possibilitou ao universo judaico a consciência e autocompreensão do homem como um ser aberto ao transcendente¹⁰⁵.

b) A vida e a Vida Eterna (ψυχή / ζωή)

Em João, a ψυχή recolhe o seu significado semântico judaico, designando três aspetos: a *vida* no sentido de *identidade pessoal*, ou seja, aquilo que ela é, por exemplo, quando Jesus se sente perturbado no momento da hora: «Agora, a minha alma (eu próprio) está perturbada» (12,27); a vida enquanto *vida pessoal* no sentido do que a constitui como pessoa e ser humano existencial, físico, por exemplo, no discurso do Bom Pastor, de cada vez que Jesus declara a doação da Sua vida: «Eu Sou o Bom Pastor. O Bom Pastor dá a Sua vida (ψυχή) pelas Suas ovelhas» (10,11.15.17). E, por

¹⁰³ Cf. O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 321-322.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 321.

¹⁰⁵ Este aspecto é desenvolvido por Ornelas Carvalho através da análise ao livro da Sabedoria 9,1-15 (um texto caracterizado pela confluência histórico-cultural entre o mundo judaico e o mundo grego). Pelas suas palavras, ψυχή adquire este sentido interior de modo distinto da antropologia grega, pois é: «uma acentuação da dimensão espiritual do homem, que lhe dá acesso à comunicação com a sabedoria de Deus e com o seu Espírito. A distinção não se faz simplesmente entre duas partes do homem, mas entre duas formas de viver: apenas “somática” [σωμα] ou com abertura à sabedoria e ao Espírito de Deus.» [O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 321-322].

fim, a vida como designação de si próprio, refletindo-se em português num pronome reflexo, por exemplo, após o discurso acima referido, quando os judeus querem saber se Jesus é o Messias e Lhe perguntam: «Até quando nos (ψυχή) deixarás (a nossa vida) em suspenso?» (10,27)¹⁰⁶

Ora, em Jo 12,25 Jesus afirma que a vida será conservada (φυλάξει) para a Vida eterna: «Quem ama a sua vida (ψυχή), perde-a; e quem odeia a sua vida (ψυχή) neste mundo, guardá-la-á para a vida eterna (ζωή αἰώνιος).» Aqui, o termo ψυχή designa a pessoa específica, concreta, podendo ser entendido como *eu mesmo*. Mas, se se mantiver a vida, isto implica que ela não cessa com a morte e, assim, isto significa que para João a ψυχή não está necessariamente sujeita à morte. Como afirma Ornelas Carvalho, «não se pode qualificar a ψυχή de terrena ou eterna, pois o acento é colocado na pessoa, que pode ter uma vida (ζωή), neste mundo, ou no mundo que há de vir, mas continua a ser ela própria»¹⁰⁷. Ou seja, em João (como para o Novo Testamento) a ψυχή designa a pessoa em concreto, com um nome, uma história, uma experiência e existência, e que pode não se confinar à vida neste mundo, isto é, pode continuar a existir depois da morte. Mas assim sendo, qual é então o significado de Vida Eterna (ζωή αἰώνιος)? E como entender a vida (ψυχή) na vida eterna (ζωή αἰώνιος)?

c) O conceito de Vida Eterna (ζωή αἰώνιος)

A tradução grega dos LXX empregou o termo ζωή para traduzir a palavra hebraica *hajjîm*, cujo significado principal é *vida* como simples ato de viver, sendo também sinónimo de *felicidade*, ou *salvação*¹⁰⁸.

Ainda assim, o termo ζωή possui um campo semântico alargado, assumindo diversos entendimentos sobre a vida, que evidenciam o carácter qualitativo e quantitativo que este termo pode conter. Dos diversos entendimentos, destacamos o significado de *vida* enquanto *dom* e *bênção* de Deus. Com efeito, de acordo com R. Bultmann, no Antigo Testamento não encontramos a noção de vida confinada unicamente a *hajjîm*, mas também fruto da relação entre a vida (ζωή) e a carne (*nefes*). Esta relação realça dois aspetos importantes: primeiro, expressa o próprio “sujeito que vive”; por outro lado, devido ao sujeito por si só não ter a capacidade de auto subsistir, ele necessita do sopro (*ru’ah*) de Deus para viver. Assim, a relação entre a *nefes* e a ζωή

¹⁰⁶ Cf. M.J. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», 123-124.

¹⁰⁷ O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 325.

¹⁰⁸ L. SCHOTTROFF, «ζωή», *EDNT*, II, 1746; cf. R. BULTMANN, «ζάω, ζωή» *GLNT*, III, 1395-1396.

realça a relação entre Deus e o homem¹⁰⁹. De facto, para os autores sagrados, Deus é o Senhor da Vida, é Ele quem a dá ao homem e quem a sustém. Além disso, a noção da retribuição, característica dos autores do Antigo Testamento, sublinha que dependendo do modo como o homem vive, a sua vida pode ser abençoada se vivida em obediência a Deus, cumprindo os Seus mandamentos. Caso contrário, o homem deixa de viver, pois afastando-se de Deus, ele aproxima-se do pecado, ficando sujeito à doença ou à morte, ou seja, o homem sem Deus entra no caminho da perdição¹¹⁰.

Nos textos bíblicos, o termo a ζωή associa-se com frequência a αἰώνιος e ambas significam *vida eterna*. A primeira vez que o termo αἰώνιος surge é no livro de Daniel com o significado de “tempo para lá da morte”: «E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna e outros para vergonha e desprezo eterno» (Dn 12,2)¹¹¹. Esta noção escatológica de eternidade é, assim, empregue logo nas primeiras afirmações judaicas sobre a ressurreição. No entanto, apesar de este significado contrastar com a vida neste mundo, verificamos também que ela pode ser qualitativamente boa ou má, ou seja, o homem pode ressuscitar para a vida eterna (ζωὴν αἰώνιος) ou para a perdição eterna (αἰσχύνην αἰώνιος). C. H. Dodd sublinha também a diferença entre a ideia de imortalidade e a noção bíblica de eternidade, em que a primeira, além de ser mencionada com a palavra ἀθανασία, se refere à vida deste mundo que permanece sem morte ininterruptamente; ao invés, αἰώνιος apresenta uma indefinição temporal e remete-se para um tempo depois da morte, reservado àquele que é fiel a Deus, isto é, como um tempo abençoado¹¹².

2.4.2. A Vida Eterna no IV Evangelho (ζωή αἰώνιος)

i) Jesus é a Vida

O IV Evangelho refere a Vida (ζωή) pela primeira vez no prólogo: «A vida estava n’Ele, e a Vida era a Luz dos Homens» (Jo 1,4). Desde logo, o autor joanino apresenta a identificação do Verbo com a Vida, e desenvolve esta declaração no decorrer do Evangelho, de modo muito particular, ao associar diversas imagens a Jesus

¹⁰⁹ Cf. R. BULTMANN, «ζάω, ζωή» *GLNT*, III, 1411-1413.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, 1414; cf. A. KRETZER, «ἀπόλλυμι», *EDNT*, I, 406.

¹¹¹ Cf. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 144; Cf. J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 400-401.

¹¹² Cf. C.H. DODD, *The Interpretation of The Fourth Gospel*, 144-145.

que reforçam a compreensão do leitor para ver n'Ele a própria Vida¹¹³. A imagem do Pão da Vida (6,35), e da Luz do mundo (8,12) são contundentes, e por fim, a afirmação de Jesus aquando da ressurreição de Lázaro culmina esta identificação: «Eu sou a ressurreição e a Vida. Quem crê em mim, mesmo que morra, há de viver» (11,25). Neste sentido, observamos que identificação não provém apenas da ressurreição de Jesus, mas, como o prólogo afirma, está já presente na encarnação do Verbo¹¹⁴.

ii) A Vida como comunhão com Deus

No IV Evangelho, o significado de a Vida ser Jesus Cristo reverte-se em consequências para aquele que a vive: não morre, não tem fome, não tem sede, caminha na luz, e conhece Deus como único, e a Jesus Cristo, seu Filho. No diálogo com Nicodemos, Jesus esclarece: «Deus amou de tal modo o mundo que entregou o Seu único Filho, para que todo o que nele crer não se perca, mas tenha a vida eterna.» (3,16) Depois, no diálogo com a Samaritana, Jesus esclarece que a Vida que Ele dá sacia a sede: «Aquele que beber da água que eu lhe der nunca terá sede, porque a água que eu lhe der se fará nele uma fonte de água a jorrar para a vida eterna.» (4,14) Sucedem-se os dois sinais, o filho doente do funcionário real que é salvo pelas palavras de Jesus, e o paralítico na piscina de Betzató que igualmente é curado pelas palavras de Jesus. Então, é na sequência destes dois acontecimentos que Jesus declara abertamente: «Quem ouve a Minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, e não será julgado, mas passa da morte para a vida» (5,24). O poder das palavras de Jesus é visível, e a consequência também é visível – a Vida eterna é uma realidade nesta vida. Depois do sinal da multiplicação dos pães, a Vida sacia não só a sede, mas também a fome: «Eu sou o pão da vida; aquele que vem a mim não terá fome; e quem crê em mim nunca terá sede.» (6,36) Depois do episódio da mulher adúltera, Jesus declara: «Eu sou a luz do mundo; quem Me segue não andarás em trevas, mas terá a luz da vida.» (8,12) Será então, no momento final antes de ser preso e levantado na cruz, que Jesus abertamente afirma em que consiste a Vida Eterna: «A vida eterna consiste em conhecerem-te como único Deus verdadeiro e a Jesus Cristo, a quem enviaste» (17,3).

Sintetizando, em João, para além do aspeto que já evidenciámos sobre as características que estão na base do conceito de ζωή do contexto judaico, e o modo

¹¹³ Mário Rodrigues Sousa, assim como H. J. Lee afirmam que o autor do IV Evangelho não faz diferenciação entre vida (ζωή) e vida eterna (ζωή αἰώνιος) [cf. M.J. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», 123; cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 125].

¹¹⁴ Cf. L. SCHOTTROFF, «ζωή», *EDNT*, II, 1754.

como Jesus apresenta e dá Vida a quem acredita n'Ele, a Vida Eterna consiste na participação da vida divina pela fé em Jesus. Assim como o Filho e o Pai participam na vida divina, assim aquele que acreditar em Jesus, como Filho de Deus, e em Deus, participa também dessa mesma comunidade divina, logo, da mesma vida eterna¹¹⁵.

iii) O poder de Jesus sobre a morte e a vida

Agora poderemos também responder à pergunta que fizemos anteriormente: O que significa a Vida Eterna e como é que o autor do IV Evangelho entende que a ψυχή permaneça para além da morte?

Ficou claro que ζωή αἰώνιος em João não caracteriza a vida humana, mas a vida divina, de tal modo que o homem, por acreditar em Jesus, participa também da Vida (ζωή), e por isso não morre. Isto não significa que o crente não sofra a morte natural, mas significa, isso sim, que não morrerá eternamente e viverá (e vive já no presente) em Deus. Esta vivência em Deus não elimina a ψυχή, mas fá-la participar da ζωή αἰώνιος. Assim, ζωή corresponde ao modo como se vive a vida (ψυχή). Ou se vive uma vida mortal e de perdição, ou seja, de pecado e afastamento, recusa de Deus, ou se vive a vida eterna, a vida verdadeira na companhia de Deus¹¹⁶.

Neste sentido, o mais importante para o autor joanino não é a eliminação da morte natural, mas ajudar a compreender que pela fé em Jesus, que está em comunhão plena com o Pai, e que por isso coloca a Vida à disposição do homem, o homem se salve efetivamente¹¹⁷. Aliás, a morte natural de Jesus na cruz e a ressurreição sobrenatural, numa palavra: a glorificação de Jesus – é o grande sinal da comunhão plena entre o Filho e o Pai, isto é, o grande sinal da glória. E aquele que acreditar na glorificação de Jesus, com tudo o que acreditar (πιστεύω) implica na sua vida (ψυχή), participa na vida eterna. Como afirma Mário Sousa: «Ao afirmar o seu poder sobre a

¹¹⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 432; cf. M.J. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», 124-125. Segundo Hye Lee, esta participação na vida divina pode ser encarada como uma substituição joanina da noção de Reino de Deus, essencial para os Evangelhos sinópticos. Nas palavras de Hye Lee: «La partecipazione alla ζωή αἰώνιος, conferita ai fedeli già al presente mediante la fede in Cristo (3,15.36) è in continuità con il discorso sul vedere il regno di Dio, ovvero sull'«entrarei in esso» (3,5). È chiaro, dunque, il passaggio nel pensiero giovanneo dal sintagma Βασιλεία τοῦ Θεοῦ in 3,3.5 alla ζωή αἰώνιος in 3,15-16.» [H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 116].

¹¹⁶ Bultmann afirma neste sentido: «La ζωή non si acquista nel rapporto con un'idea o con un qualcosa di metastorico e metafísico, bensì nell'adesione di fede a un fatto e a una persona storica, e consiste, di conseguenza, nel "modo" di una esistenza storica, nel suo essere condizionata dalla parola della rivelazione, che insegna ad intendere ogni attimo in modo nuovo, come libero dal passato e aperto al futuro; essa à via e fine ad un tempo.» [R. BULTMANN, «ζάω, ζωή» *GLNT*, III, 1470].

¹¹⁷ Cf. M.J. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», 124.

vida e a morte (10,18), Jesus afirma a Sua natureza divina, pois só Deus tem “poder” sobre a vida e a morte»¹¹⁸. Ou seja, no IV Evangelho, a morte de Jesus é necessária para ser revelada a glória do Pai, sendo a ressurreição, a prova de que a morte não tem a última palavra.

iv) O sentido da morte de Jesus

O IV Evangelho sublinha bem que é o próprio Jesus quem dá a Sua vida, sobretudo quando o comparamos com os Evangelhos sinópticos, como refere Mário Sousa: «Ao contrário dos Sinópticos, onde Jesus é “entregue à morte”, o IV Evangelho sublinha o ato voluntário de Jesus»¹¹⁹. De facto, a morte de Jesus, por ser livre, revela-se como um intenso ato de amor, apenas equiparável ao próprio Pai que entrega o Seu Filho: «Tanto amou Deus o mundo, que lhe entregou o Seu Filho Unigénito, a fim de que todo o que n’Ele crê não se perca, mas tenha a vida eterna» (3,16).

Este ato de amor revela também o sentido da obediência filial de Jesus no IV Evangelho, assim como o cumprimento das Escrituras. O Pai entrega o Seu Filho por amor ao mundo, e o Filho entrega-se a si mesmo por amor ao mundo e ao Pai (5,20; 10,15; 12,47; 14,31; 15,9.12; 17,23)¹²⁰. Por outro lado, em João, o sentido da morte de Jesus não é *em lugar* dos homens ou do mundo (morte expiatória), nem *em representação* dos homens (morte vicarial), mas pessoal, livre, fiel ao Pai e por amor, e por isso é sacrificial: *em favor de*, e como *dom*¹²¹. Jesus dá-Se a si mesmo pelo (υπέρ) outro: pelo mundo (6,51); pelas Suas ovelhas (10,11.15) pela nação (ἔθνους, que engloba aqui judeus e gentios: 11,51); pelos Seus amigos (15,13); pela santificação dos Seus (17,19). Por fim, como já foi referido, a morte de Jesus revela a glória do Pai (8,28; 12,32.34), e à semelhança da serpente de Moisés no deserto, é o sinal visível da salvação daqueles que veem (acreditam) (3,14; 8,28; 12,32).

v) A fecundidade da doação da Vida do Filho do Homem

A perícopre Jo 12,20-36, que introduz o momento da chegada da hora da glorificação do Filho do Homem com o v. 23 e cuja semântica analisámos

¹¹⁸ Cf. M.J. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», 102.

¹¹⁹ *Ibidem*, 103.

¹²⁰ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 106.

¹²¹ Sobre o sentido sacrificial, [cf. M.J. SOUSA, «Para que também vós acrediteis», 115-118; cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 102-104].

anteriormente, evidenciou-se como um conteúdo essencial no percurso que o autor do IV Evangelho delineou.

De facto, o início do discurso, com as palavras *amen amen* (v. 24), indica que se trata de uma declaração solene de Jesus¹²². Sendo que o que irá ser dito será uma explicação das palavras anteriores (v. 23)¹²³.

Assim, o grão de trigo que morre e dá fruto abre um espaço de sentido para o ensinamento da vida e missão de Jesus como o Filho do Homem que vai ser glorificado (v.23.25)¹²⁴.

É à luz de Jo 12,23 que o grão de trigo recebe iluminação de sentido, sendo que deste modo o autor do IV Evangelho ilustra o momento da chegada da hora, como a hora em que é necessária a morte de Jesus, porque está em vista a fecundidade da Sua força salvífica.

O v. 24, com a imagem do grão de trigo, visualmente claro e expressivo, abre o micro relato à compreensão do resultado soteriológico da morte de Jesus, como afirma Lee: «O acento dos vv. 24-25 não se fixa tanto sobre a necessidade da crucificação, mas mais sobre a abundância de vida eterna e de salvação (πολύν) que acontecerá»¹²⁵. Trata-se de um esclarecimento em nova perspectiva, pois já antes o macro relato abordara o sentido escatológico da morte de Jesus¹²⁶. Trata-se, como já referimos, da estratégia da descoberta de Jesus como o Filho de Deus que dá a Vida àqueles que n'Ele acreditam¹²⁷.

No entanto, podemos sublinhar também que a imagem do grão e o *logion* que se segue não se confinam apenas a Jesus. A imagem do grão estende o seu sentido e aplicar-se-á também ao tema da missão dos discípulos (v. 26). O paralelismo antitético presente quer na imagem, quer no *logion* conseqüente abrangem os frutos da missão (4,34-42; 15,1-8.9-16)¹²⁸. Esta abrangência é clarificada com a referência seguinte ao servo (διάκονος), e ao seguimento (ἀκολουθέω). Aqui se revela a união existente entre o seguidor e Jesus, entre Jesus e o Pai, e entre o Pai e o discípulo de Jesus. Tal união é,

¹²² Cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 66.

¹²³ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 105.

¹²⁴ Cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 434.

¹²⁵ H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 105.

¹²⁶ Cf. *Supra*, II, 2.4.2. iv) O sentido da morte de Jesus.

¹²⁷ Cf. *Supra*, I, 3.2. Estratégia do IV Evangelho.

¹²⁸ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 105-106; cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 473-474.

então, consagrada pelo Pai através da honra (não δόξα), mas para a qual será necessário não só servir, mas seguir Jesus.

Ornelas Carvalho, referindo-se ao paradoxo antitético paralelo de Marcos, afirma o aspeto fundamental para a compreensão do paradoxo de “perder para conservar”: «Encontramo-nos perante uma declaração que acentua ainda mais o paradoxo da própria proposta e que não pode ser entendida segundo o bom senso comum, mas somente à luz da nova lógica desenvolvida pelo próprio Evangelho»¹²⁹. Ora, no IV Evangelho, a lógica é a do amor de Deus. Este discurso de Jesus (12,24-26) ilustra a Sua glorificação e a sua fecundidade salvífica, realizadas por causa do amor. Os que creem, servem e seguem Jesus, participam da glória de Jesus e não verão a morte. Os discípulos entregam-se por amor, tal qual o Filho se entrega pelo mundo, pela nação, pelas ovelhas, pelos amigos e pelos Seus, tal como o Pai entregou o Seu Filho único.

Mais ainda, no contexto da perícopa, o paradoxal despojamento de si próprio afirmado no primeiro discurso (vv. 24.25.26) é abertamente encarado pelo próprio Jesus com sofrimento, perturbação (v. 27) mas sem que Ele modifique a sua vontade. E, apelando ao Pai, a confirmação da glória do Pai (v. 28) não vem por causa de Jesus, mas como Ele afirma, vem por “amor de vós” aqueles que ali estão presentes, a multidão (judeus, gentios e discípulos).

Jesus é o garante da salvação dos homens (vv. 24.25.26.30.32) que atrai todos a Si (v. 24.32), sendo que também se evidencia que a glorificação do Filho desencadeia o julgamento do mundo (v. 31a) e a expulsão do seu dominador (v. 31b).

2.5. Conclusão

Devido ao intuito deste trabalho ser a análise da perícopa Jo 12,20-36 à luz da imagem do grão de trigo, e da expressão de *odiar a vida para a conservar* (v. 25), preterimos humildemente de analisar a semântica de outros termos que se revelam importantes na nossa perícopa, centrando-nos no discurso de Jesus em Jo 12,23-26. Com efeito, expusemos os significados que consideramos fundamentais à perícopa, e consideramos ter aprofundado o conteúdo semântico e teológico do discurso em Jo 12,23-26.

A chegada da hora da glória do Filho do Homem abre o micro relato e as linhas fundamentais do IV Evangelho: a glória do Filho do Homem faz-se presente na morte

¹²⁹ O. CARVALHO, *Caminho de morte, destino de vida*, 326.

de Jesus – a Sua elevação na cruz e a Sua ressurreição. O significado salvífico desta glorificação é expresso depois na sequência da perícopes, através da imagem do grão, do ensinamento e apelo ao discipulado, no julgamento e expulsão do príncipe deste mundo, e a atração de todos a Jesus no momento da cruz.

A perícopes, balizada pelo desejo dos gregos de ver Jesus e terminando no apelo de Jesus à fé, sublinham o seu carácter revelador. A hora de Jesus que chega intensifica a intriga, que se aproxima de um momento crucial que se irá suceder na continuação do Evangelho.

3. Análise Narrativa

3.1. Análise da trama do micro relato de Jo 12,20-36

3.1.1. A estrutura de Jo 12,20-36

Uma narrativa, para que produza o efeito desejado pelo seu autor, apresenta uma estrutura própria que se designa por trama. Esta consiste nos fios condutores que relacionam e colocam em funcionamento os diversos dispositivos narrativos como as personagens, os discursos, os marcos temporais e geográficos, os elementos simbólicos, enfim, todos aqueles elementos de que se compõe uma história contada¹³⁰. J. Zumstein afirma que o IV Evangelho é mais temático do que dramático, e segundo Alan Culpepper os diálogos do IV Evangelho contribuem para o desenvolvimento temático, sendo também dramatizados no modo como expressam o conflito e clarificam as personagens, ajudando à sua caracterização e respectivas posições perante Jesus¹³¹. Assim, é com o foco na tematização que o Evangelho tende a desenvolver a sua trama. Para evidenciar esta trama, existem vários esquemas clássicos que auxiliam na sua identificação. Através do esquema quinário de P. Larivaille, cuja estrutura se divide em cinco partes, procurámos elaborar um esquema com base nas alterações dramáticas mais significativas, atendendo igualmente ao seu desenvolvimento temático¹³².

¹³⁰ Cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 67-70.

¹³¹ Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile Johannique: une stratégie du croire*, 239; cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 97.

¹³² Cf. *Ibidem*, 71-83.

Situação inicial	A chegada dos gregos Filipe e André dirigem-se a Jesus	(vv. 20-22)
Nó	Primeiro Discurso de Jesus A Perturbação de Jesus e oração ao Pai	(vv. 23-28a)
Ação Transformadora	A Voz que veio do Céu	(v. 28b)
Desenlace	A reacção da multidão à Voz do Céu Segundo Discurso de Jesus A reacção da multidão às Palavras de Jesus Terceiro e último discurso de Jesus	(vv. 29-36a)
Situação Final	Jesus sai e oculta-Se	(vv. 36b)

A situação inicial revela a chegada dos gregos, o seu pedido aos discípulos e a deslocação destes até Jesus para Lhe transmitirem a mensagem dos gregos. Trata-se do momento configurador da micronarrativa que vai decorrer, a montagem do cenário para que Jesus, personagem principal, possa intervir. O nó consiste no primeiro discurso de Jesus e na Sua perturbação pela chegada da hora. O primeiro discurso de Jesus abre explicitamente a temática da glorificação de Jesus à micronarrativa, ao mesmo tempo que estabelece um marco importante na micronarrativa: chegou, finalmente, a hora da glorificação do Filho do Homem. A hora não deixa Jesus indiferente. Ele perturba-Se e questiona-Se sobre a Sua própria missão como enviado do Pai, mas mantém-Se firme perante a Sua vontade. A oração de Jesus ao Pai realça, então, a íntima união entre ambos. A ação transformadora é uma teofania, a intervenção de Deus pela voz do Céu. Tal intervenção expande-se para lá do relato e atinge o passado e o futuro. A reação díspar da multidão à Voz do Céu realça o desenlace da micronarrativa que, desde este momento, se irá estabelecer num diálogo, também ele díspar, entre Jesus, que reafirma a Sua glorificação, e a multidão, que não compreende as Suas palavras como não compreendeu a Voz do Céu.

O segundo discurso de Jesus realça o sentido da Sua missão, assim como a escatologia e soteriologia da Sua glorificação. A multidão reage confusa e sem compreender as palavras de Jesus em contraste com as suas próprias expectativas messiânicas. Por fim, Jesus apela uma última vez à multidão para que acredite n'Ele. Estamos no final do desenlace. Na situação final, Jesus retira-Se daquele lugar e,

marcando novamente todo o macro relato, oculta-se, terminando assim a Sua vida pública.

3.1.2. Trama de Revelação dentro de uma trama de unificação

Segundo a terminologia apresentada por D. Marguerat, podemos classificar a trama do micro relato Jo 12,20-36, como uma trama de revelação dentro de uma trama unificadora¹³³. Trata-se de uma trama de revelação pois ao longo do relato há um ganho de conhecimento do leitor em relação ao conteúdo da hora da glorificação de Jesus. Além disso, ao testemunhar a teofania da Voz do Céu, o leitor compreende também a união entre o Pai e o Filho aprofundando-se a sua compreensão de Jesus como o Filho de Deus.

Trata-se também de uma trama unificadora, porque a chegada da hora já vinha sendo preparada pelo narrador e pela personagem principal. Daqui em diante, a hora remete para os acontecimentos que se irão suceder no segundo livro do IV Evangelho, nos quais o Filho do Homem será glorificado.

3.1.3. Género Literário e Temas de Jo 12,20-36

Hye Ja Lee afirma que o género literário que está subjacente à perícopa Jo 12,20-36, é uma *Quest Story* (história demanda), cujo âmbito se insere no estilo apotegmático, ou seja, com cariz instrutivo, doutrinal e também persuasivo. Mas H. Lee aprofunda a sua pesquisa e apresenta o estudo de John Painter que, baseando-se em Tannenhill, denomina este estilo de texto como *pronouncement stories* (histórias de anúncio, exortação). Este tipo de relatos consistem em histórias que transmitem uma mensagem, uma opinião, uma perspectiva, em vista a influenciar e convencer o leitor, de forma aberta e declarada¹³⁴.

Assim, para Hye Lee este micro relato conduz a narrativa à procura do Messias, à definição da Pessoa de Jesus e à aceitação da parte do leitor da mensagem que é

¹³³ A nossa opção é também partilhada por Carlos Santos, pelas razões que aparecem claras ao estudo do relato. [cf. C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 78-79].

¹³⁴ Segundo John Painter: «The pronouncement stories inform us of the evangelist's rhetorical intentions and as examples of a more widespread literary phenomenon, they draw attention to the struggle between conflicting values in the ancient world. The evangelist was intent to persuade and produce attitudinal shifts by means other than straight rational argument, appealing instead to the will and imagination» [J. PAINTER, *The Quest for the Messiah*, 131; in H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 27, nota 32].

transmitida pelo texto. Neste sentido, a *quest story* é a demanda do leitor ao conhecimento da pessoa de Jesus, da Sua mensagem, e que positivamente culmina na aceitação e credibilização desta respetiva mensagem que recebe do texto: «João interpreta e procura esclarecer a expectativa do Messias, confusa naquele tempo, e conduz o leitor a reconhecê-lo em Jesus»¹³⁵. A autora afirma ainda que este género está presente em vários momentos do Evangelho de João.

De facto, A. Culpepper aumenta o alcance desta definição de género da nossa perícopie. Segundo este autor, a trama do IV Evangelho consiste na caracterização da personagem de Jesus e em como ela é ou não reconhecida, quer pelos intervenientes, quer pelo próprio leitor¹³⁶. Podemos afirmar que se trata, aliás, do objetivo de todo o Evangelho¹³⁷. Para A. Culpepper, a pessoa de Jesus revela-se progressivamente ao longo do texto IV Evangelho, através dos sinais e discursos de Jesus, e também através da dinâmica que os simbolismos, os sentidos figurados, os mal-entendidos, entre outros recursos literários, que são implementados no texto e que jogam com a perceção que o leitor vai obtendo de Jesus. Além disso, considerando o IV Evangelho como um conjunto harmonioso de episódios sucessivos da vida de Jesus, a trama de cada episódio contém a trama da própria narrativa de João¹³⁸.

Assim sendo, podemos concluir que o Evangelho contém em si mesmo, nas suas tramas, a procura da pessoa Jesus tal como é revelado desde logo no prólogo e que vai sendo consecutivamente apresentado, sobre diversas formas e expressões, imagens e discursos, com o intuito final de provocar a reação do leitor para a adesão à Sua pessoa, no fundo, para acreditar n'Ele e assim ganhar a verdadeira Vida.

¹³⁵ H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 229.

¹³⁶ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 88.

¹³⁷ Cf. *Supra*, I, 3.1. Objetivo central do IV Evangelho.

¹³⁸ Nas palavras de Alan Culpepper: «Not only is Jesus' identity progressively revealed by the repetitive signs and discourses and the progressive enhancement of metaphorical and symbolic images, but each episode has essentially the same plot as the story as whole», [A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 89].

No mesmo sentido, é interessante verificar que Hye Ja Lee aponte quinze *quest stories* ao longo de todo o IV Evangelho, afirmando que este género, a *Quest Story*, é o mais frequente em João, [cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 27.229].

3.2. As personagens

3.2.1. Identificação e tipo de personagens

Um texto narrativo, além dos elementos de espaço e de tempo, apresenta como constituinte imprescindível para o seu desenvolvimento os acontecimentos ou ações e as personagens. Estes dois conjuntos são como que um instrumento que o autor utiliza não só para a construção do mundo do relato e o seu movimento, mas também para que nele haja vida, que se assemelhe no seu mínimo à realidade, para que possa ser perceptível para o leitor. No caso das personagens, elas apresentam necessariamente uma semelhança com a realidade humana, seja no caso das personificações, seja no caso dos antropomorfismos, seja sobretudo no caso das próprias personagens humanas. Assim, cada personagem tem um papel próprio e contribui como tal para o desenvolvimento da ação narrativa. É o desenvolvimento das personagens junto com o percurso narrativo que a relação do texto com o leitor se vai estabelecendo de modo mais intenso. O modo como o autor lhes dá atenção, o modo como as caracteriza e as coloca a agir, entre si ou simplesmente com o mundo do relato (o espaço e o tempo), ajuda à compreensão do fio condutor que o próprio autor implementa no texto narrativo, pois conscientemente ou não a presença das personagens transforma e alimenta a vida do relato.

O Evangelho de João é particularmente singular neste aspeto, pela forma como as suas personagens são apresentadas e pelo modo como elas se relacionam ao redor da personagem principal, Jesus. Ao caracterizar as personagens, o autor joanino deixa transparecer esta peculiar característica que conduz as análises narrativas a identificar as suas personagens de um modo funcional no decorrer do macro relato. Ou seja, sobre as personagens há uma precariedade descritiva que conduz o leitor para a perceção do discurso e da ação do relato, e em que o protagonista Jesus, por sua vez, é bastante influente e caracterizado. A identificação por parte do leitor sobre as personagens não existe senão na diferenciação em relação à personagem principal. Isto permite que cada personagem do relato joanino seja uma das respostas possíveis do leitor em relação à personagem principal.

Um bom exemplo é a nossa perícopes Jo 12,20-36, em que, do início ao fim, Jesus é o centro ao qual é atraído o cerne do relato e do qual se emana o sentido e o efeito do mesmo. São os gregos que O desejam ver, os discípulos que se dirigem para

Ele, a Voz do Céu que reage por Sua intervenção, e, por fim, a multidão que confronta progressivamente as palavras que Jesus comunica.

Segundo D. Marguerat, as personagens podem ser de três tipos: singular ou coletivo, principal ou secundário, figurante ou de cenário (*background*)¹³⁹. Neste micro relato, podemos, então, identificar as seguintes personagens: os gregos, como personagem secundária e coletiva; André e Filipe, como personagens secundárias singulares (também podemos compreendê-los como personagem coletiva no sentido em que juntos representam os discípulos); Jesus, como o protagonista; a Voz do Céu, representação de Deus, como personagem secundária e singular; a multidão como personagem secundária e coletiva, e à qual incluímos aqueles que escutaram o trovão e aqueles que ouviram o anjo (12,29), reflexo da multidão como um conjunto heterogêneo e com sensibilidades diferentes.

Todas as personagens secundárias aqui referidas são caracterizadas de modo implícito, isto é, seguindo a terminologia apresentada por D. Marguerat, são personagens planas, descritas com um só traço, as quais o narrador não descreve mais do que a sua ação e as suas participações verbais¹⁴⁰.

De seguida, vamos analisar cada um dos personagens da perícopa Jo 12,20-36, por ordem da sua aparência no relato.

i) Os gregos que sobem a Jerusalém

O relato inicia com a menção que alguns gregos subiram a Jerusalém para adorar na Festa. O termo utilizado Ἑλληνέες significa que se trata de gregos de nascença, mas simpatizantes ou convertidos ao judaísmo, conhecidos por serem prosélitos ou os chamados “tementes a Deus”, ao invés de Ἑλληνιστᾶς, que se refere a judeus que falavam a língua grega¹⁴¹. Os gregos dirigem-se ao discípulo Filipe com reverência, tratando-o por Senhor (κύριε). O nome Filipe é de origem grega e a sua proveniência, Betsaida da Galileia, salienta de modo claro uma ligação ao povo grego. Eles comunicam-lhe o porquê de se dirigirem a ele: desejam (θέλομεν) ver (ἰδεῖν) Jesus (v. 21). No sentido joanino de ἰδεῖν (ὁρᾶν), os gregos pretendem mais do que

¹³⁹ Cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 98-99.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 99.

¹⁴¹ Cf. B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 180; cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 428.

simplesmente ver Jesus, eles desejam encontrar-se com Ele para O conhecer intimamente¹⁴².

Não sabemos as suas intenções ou o resultado da sua procura, porque a presença explícita dos gregos termina neste ponto. O narrador não esclarece quanto à hipótese de os gregos acompanharem Filipe e André quando estes se dirigem a Jesus, sendo apenas dito que transmitem o pedido dos gregos a Jesus (12,22). Ainda assim, a presença dos gregos não deixa de ser importante pois são eles que desencadeiam a ação deste micro relato, configurando-se como um ponto de partida deliberado. Podemos afirmar que os gregos são os representantes dos gentios, ainda que a sua prática cultural não seja a de gentios que adoram outros deuses, mas de simpatizantes do judaísmo, ou seja, gregos convertidos ao Deus único. O templo de Jerusalém contemplava um espaço para tais gregos, conhecido como o átrio dos gentios, situado no exterior à entrada do templo.

Com efeito, no IV Evangelho, os gregos são vistos como um povo culturalmente diferente dos judeus. A primeira referência aos gregos surge durante a Festa das Tendões em Jerusalém (Jo 7,33-36). Jesus, falando da Sua morte, refere que irá partir para um lugar onde os homens não O encontrarão (7,33.34). Os judeus, sem compreender as Suas palavras, indagam sobre uma eventual ida de Jesus aos judeus da diáspora para pregar aos gregos (7,35). Ora, a presença no final da vida pública de Jesus, pelo indício que o macro relato proporciona, indica agora o seu desenvolvimento. Depois da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, que antecede a nossa perícopa, os judeus referem que todos (κόσμος) vão atrás de Jesus. Agora sim, pela primeira vez em João, Jesus entra em contacto com os gregos, que representam o próprio povo grego e, conseqüentemente, a universalidade da salvação dada por Jesus¹⁴³. Posteriormente, a única referência implícita que podemos apontar ao universo grego será apenas o letreiro da cruz que está escrito para que todos o compreendam, em hebraico, em latim e também em grego (Jo 19,20).

ii) Filipe de Betsaida da Galileia e André

No IV Evangelho, os discípulos Filipe e André são os únicos de quem se conhece o nome grego. Ainda que Pedro seja irmão de André, o seu nome, Cefas, não é de origem grega. Estes três discípulos, Filipe, André e Pedro, são oriundos de Betsaida

¹⁴² Cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 460; cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 466.

¹⁴³ Cf. G.H.C. MACGREGOR, *The gospel of John*, 264.

da Galileia, cidade cuja zona é conhecida por ser um lugar de gentios, o que explica uma certa proximidade que leva os gregos a dirigirem-se a Filipe.

A primeira referência a Filipe acontece na Galileia, quando Jesus o encontra e lhe diz: «Segue-Me» (Jo 1,40). Trata-se do único discípulo que Jesus chama pessoalmente, embora o apelo ao discipulado seja repetido por Jesus várias vezes ao longo do IV Evangelho. Por outro lado, Filipe é responsável pelo chamamento de Natanael, ao qual transmite o mesmo que Jesus respondeu aos dois primeiros discípulos: «Vem e verás» (1,45.46). Ora, os discípulos, tal como o leitor, seguem, aprendem e progridem, e serão frutos da aprendizagem do Mestre e, neste sentido, se na sua primeira aparição Filipe pertence ao conjunto dos discípulos que são apresentados como modelos de discipulado, já ao longo do IV Evangelho observamos uma evolução no seu papel. Ao mesmo tempo que Filipe confirma a certeza de fé no seguimento de Jesus, sublinha-se também a sua aprendizagem sobre a pessoa e missão de Jesus que com vários mal-entendidos ele é submetido¹⁴⁴.

André é um dos dois primeiros discípulos que, deixando João Batista, vão com Jesus ver onde Ele mora e ficam com Ele (Jo 1,36-39). Em seguida, André é o responsável pelo chamamento de Pedro, seu irmão, ao dizer-lhe: «Encontrámos o Messias!» Posto isto, Pedro encontra-se com Jesus. Assim, no IV Evangelho, a vocação dos discípulos está marcada pelo encontro com Jesus, mais do que pelo chamamento. Este encontro leva os discípulos, como os primeiros, a par de João Batista, a reconhecerem Jesus como «Rabi» (Mestre); «Messias» (Cristo); «aquele sobre quem escreveram Moisés, na Lei, e os Profetas: Jesus, filho de José de Nazaré»; «Filho de Deus»; e «Rei de Israel»¹⁴⁵.

Todavia, o milagre da multiplicação dos pães fornece novos dados sobre André e Filipe. Primeiro, vendo a multidão, Jesus testa a fé de Filipe, como explica o narrador: «“Onde iremos comprar pão para alimentar tanta gente?” Dizia isto para o experimentar, pois Ele bem sabia o que havia de fazer.» A nota do narrador explica desde logo a intenção de Jesus, e realça por isso, a ingenuidade de Filipe. Jesus fala em sentido figurado quando pergunta onde se poderá angariar o Pão que alimenta tanta gente, ou seja, Jesus refere-se ao Pão da Vida, ao alimento que Ele é, como já antes o havia dito (cf. Jo 4,31-34). Filipe, no entanto, não O compreende: «Filipe respondeu-Lhe: “Nem com duzentas moedas de prata se comprava pão que chegasse para dar um

¹⁴⁴ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 115-116.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 116.

bocado a cada um!”» Doutro modo, André, apresenta-Lhe um rapaz com cinco pães e dois peixes, mas sem compreender também aquilo a que Jesus se referia, pois diz: «Mas o que é isto para tanta gente?» (Jo 6,9) Ora, se Filipe denota alguma ingenuidade, André denota determinação ainda que sem uma compreensão total da pessoa de Jesus.

Em Jo 12,21-22, estes dois discípulos transmitem a Jesus o pedido dos gregos. André e Filipe encarnam o espírito de missão que a nossa perícopos apresenta, marcada pela universalidade com a referência à chegada dos gregos. O papel dos discípulos é conduzir os outros para Jesus.

Contudo, não fica clara a razão que leva o autor joanino a colocar a presença dos dois discípulos em movimento para o Mestre. Por um lado, R. Schnackenburg refere que, no conjunto dos Doze, André e Filipe teriam sido enviados aos povos vizinhos de Jerusalém para evangelizar os gentios¹⁴⁶. Por outro lado, R. Schnackenburg defende também que Filipe se dirige a André «não porque goze de menos confiança e familiaridade que este com Jesus, senão porque ambos aparecem estreitamente unidos em João», exemplificando com Jo 6,7ss¹⁴⁷. Porém, B. Westcott e John Henry Bernard, referem que possivelmente Filipe teria sentido a necessidade de atestar o pedido dos gregos junto de outro discípulo, neste caso, André que era oriundo de Betsaida como ele¹⁴⁸. E de facto, esta interpretação não nos parece despropositada devido ao modo como ambos intervieram no relato da multiplicação dos pães. Salientamos, então, que o narrador, mantendo a linha do relato, mantém o carácter ingénuo e indeterminado de Filipe, em contraste com a determinação superficial de André.

Neste sentido, no decorrer da micronarrativa, no momento da ceia, Filipe pede a Jesus: «Senhor, mostra-nos o Pai e isso basta.» Jesus repreende-o reafirmando: «Estou há tanto tempo convosco, e não me tendes conhecido, Filipe? Quem me vê a mim, vê o Pai. Como dizes tu: Mostra-nos o Pai?» (Jo 14,9-10) Ora, há um aprofundamento da noção da pessoa de Jesus afirmando a Sua identidade com o Pai. Logo de seguida Jesus falará daqueles que enviados por Ele, são também enviados do Pai, referindo-se de novo ao tema da missão: «Em verdade vos digo: aquele que crê em Mim também fará as obras que Eu faço» (Jo 14,12).

¹⁴⁶ Cf. R. SCHNAKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 472.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Cf. B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 180; cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 430.

Ora, podemos então concluir que Filipe recorre a André dada a proximidade entre ambos e dos gregos, mas também porque ambos caminham para a luz, como os gregos, à procura de saber quem é Jesus.

iii) Jesus, o Filho do Homem

Segundo H. Lee «a caracterização de Jesus no relato joanino emerge daquilo que Ele diz e cumpre, e da relação que Ele estabelece com as outras personagens»¹⁴⁹. Assim, através da narrativa do IV Evangelho, Jesus é caracterizado sempre a partir de pontos de vista distintos, tantos quantos são as personagens que refletem Jesus através das suas perguntas, incompreensões, acusações, evocações. Nesta perícopé, a chegada dos gregos aparece como o contexto indiciador da Sua declaração da chegada da hora e aquilo que ela significa: a glorificação do Filho do Homem.

A Sua perturbação realça a Sua comunhão com a condição humana, assim como a dificuldade da Sua missão. Mas a Sua vontade é a vontade do Pai, e o Seu momento de maior perturbação pela Sua morte no IV Evangelho, é também o momento da maior e única intervenção direta do Pai. A multidão, indiretamente, chama-O de Messias, mas interroga-se sobre o significado do Filho do Homem. A dúvida não se lança sobre Jesus, mas sobre o título de Jesus que é incompreendido. Jesus tem de sofrer a morte. Ao invés do Messias político que dominará as nações pela força, Jesus vencerá o mundo pela Sua morte devido ao amor pelos homens. A multidão não compreende a Sua missão, mas Jesus mantém-Se fiel continuando com o discurso da luz que, àqueles que n'Ele acreditam, saberão por onde caminham.

Jesus é, desde o início, o objeto da procura deste micro relato, sendo esta, aliás, uma característica de todo o Evangelho que progride sempre na tentativa de dar a conhecer quem é Jesus. No entanto, o tom enigmático e as incompreensões que O envolvem, enviam constantemente a sua caracterização para o inalcançável, fazendo da Sua proximidade um lugar sempre distante, não dominado. Jesus é palpável, mas é ao mesmo tempo um mistério. Ao longo do IV Evangelho, Jesus apresenta-Se como alguém que tem um plano a cumprir, uma missão, e que não Se afasta dessa missão por mais difícil que ela se torne (Jo 12,27). Mais do que se dar a entender como uma personagem solitária e incompreendida, o autor joanino reforça a vontade inabalável de Jesus, ao mesmo tempo que demonstra a união de Jesus com o Pai, e do Pai com Jesus.

¹⁴⁹ H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 202.

Face às mais arriscadas e provocantes pretensões de Jesus, para além dos sinais que manifestam a glória de Deus, este micro relato vem confirmar novamente a verdade, Ele é a Luz, iluminando o sentido Sua glorificação (Jo 12,24-26.27.30-31.36).

iv) A Voz do Céu

A Voz do Céu trata-se de uma personagem singular e real no mundo do relato. Depois de Jesus pedir ao Pai para glorificar o Seu nome, o narrador apresenta a Voz que vem do Céu (φωνή ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) como resposta direta a Jesus. Será efetivamente Deus quem fala por meio da Voz do Céu? Vários exegetas afirmam que se trata da *Bat-gol*, “a filha da voz”, sendo no mundo bíblico uma expressão para o instrumento da revelação divina¹⁵⁰. W. Radl afirma todavia que, à exceção de At 7,31, em todo o Novo Testamento Deus nunca «se menciona expressamente, senão que soa a φωνή que “vem do Céu” (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)»¹⁵¹. E neste sentido, afirmamos que no IV Evangelho Deus intervém pela única vez, sendo a Voz do Céu a manifestação ao mundo da Sua voz, da voz de Deus Pai. Ainda assim, Deus não é uma personagem aberta ao mundo do relato. De acordo com A. Culpepper, de Deus pouco se sabe, e o que se sabe é transmitido por Jesus, pois Ele é quem O revelou¹⁵².

De facto, em Jo 12,28 apenas Jesus, o narrador e o leitor, parecem compreender o que foi dito por Deus. Vejamos que as duas interpretações acerca da Voz do Céu feitas pela multidão indicam tratar-se de um «trovão» e de um «anjo». Ambos os significados remetem para uma intervenção divina conhecida nos ambientes populares daquele tempo¹⁵³. Mas convém salientar que o narrador não assinala que é Jesus quem interpreta corretamente a voz quando Ele afirma: «Esta voz não veio por causa de mim, mas por causa de vós» (12,30). Com efeito, o narrador não tem essa necessidade devido à cumplicidade que entre Jesus e o Pai ficou assegurada ao longo do Evangelho, e também neste micro relato: primeiro, pela resposta efetiva de Deus ao pedido de Jesus. Como afirma B. F. Westcott, a conjunção «οὐν» (então) realça a necessidade entre duas orações, neste caso, ao pedido de Jesus pela intervenção de Deus segue necessariamente a intervenção de Deus: a Voz do Céu. Em segundo lugar, a própria frase emitida pela voz: «Já glorifiquei e novamente glorificarei!» realça a cumplicidade entre o Pai e o Filho que o Evangelho, já desde o prólogo, vem anunciando, e mais concretamente aqui,

¹⁵⁰ Cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 438.

¹⁵¹ W. RADL, «φωνή», *EDNT*, I, 2022.

¹⁵² Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 113-114.

¹⁵³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 481.

anuncia que a glória de Deus se manifestou antes, na encarnação e nos sinais de Jesus, e manifestar-se-á depois, na elevação de Jesus na cruz e conseqüente ressurreição. Assim sendo, a Voz do Céu é o rosto de Deus que se manifesta de modo ambíguo ao micro relato. Ela tem a particularidade de confirmar para o leitor a unidade entre o Filho e o Pai, mas permanece a ambigüidade da confirmação para as restantes personagens que não entenderam o som que a voz produziu, isto é, a voz que literalmente significa som, permaneceu para a audiência de Jesus exatamente como som¹⁵⁴.

v) A Multidão

De acordo com D. Marguerat, um tipo de personagem são as personagens bloco que se mantêm inalteradas ao longo do relato. No IV Evangelho, poderemos considerar que respeitam esta descrição as personagens coletivas dos Judeus, dos Gregos, dos Doze. Porém, não consideramos que a multidão seja uma personagem bloco devido à sua caracterização volátil, isto é, ao longo do macro relato a multidão apresenta várias posições contra ou a favor de Jesus. Na nossa perícopes, por exemplo, as reações à Voz do Céu não são contraditórias entre si, nem tão-pouco contrárias à interpretação de Jesus, mas são indefinidas e superficiais. Só depois da interpretação da Voz do Céu por Jesus e conseqüentes afirmações (12,30ss), é que a multidão se distancia e se confunde.

Podemos afirmar que a multidão apresenta elementos explícitos de influência e cariz judaico, como quando refere aquilo que ouviu da Lei (12,34) ou de Moisés (6,28), ou a identificação aos profetas ou ao Messias (7,40). No entanto, a multidão não se identifica com os judeus, e muito menos com os fariseus, que a considera maldita (7,49). Assim, de certo modo, podemos afirmar que a multidão como que representa a opinião pública do IV Evangelho, aglomerando várias respostas possíveis, mas gerando comportamentos expressivos quando a maioria se inclina a favor ou contra Jesus.

Ora, na multidão estão aqueles que passaram a acreditar em Jesus e é a multidão que se alimenta através da multiplicação dos pães realizada por Jesus. Mas ela também representa aqueles que apenas se importam com os sinais que Ele realiza, como o próprio Jesus, num tom paternal, diz ao funcionário real que tem o filho doente: «Se não

¹⁵⁴ B.F. Westcott afirma que Jo 12,28: «Então a multidão que ali estava e que ouviu» apresenta uma ausência de complemento direto, sublinhando o fator de indefinição em relação ao objeto que a multidão ouviu. Este pormenor realça, então, que a multidão apenas ouviu um som. Nas suas palavras: «The object is left purposely undefined. For the mass the voice was mere sound» [B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 182].

virões sinais extraordinários e prodígios, não acreditais.» (Jo 4,48) E representa também aqueles que não acreditam nas palavras e na pessoa de Jesus (7,43).

Se atendermos à sequência narrativa que precede este micro relato, a multidão aplaude a entrada de Jesus em Jerusalém (Jo 12,12-19), e ela mesma testemunha aquilo que viu acontecer com Lázaro (12,17). Em relação à nossa perícópe, face às afirmações de Jesus sobre a Sua elevação e morte, a multidão confunde-se nas suas noções de salvação. H. Lee afirma que a posição da multidão em relação a Jesus é contrastada com a posição dos gregos que procuram estar com Ele¹⁵⁵. Mas acrescentamos também que a posição da multidão em relação a Jesus contrasta mais ainda com a sequência narrativa precedente, ou seja, a confusão que surge em Jo 12,34, fruto das palavras de Jesus, provém da chegada da hora e do que significa a glorificação. Ora, para a multidão dá-se um *volte-face* tendo em conta a afluência triunfal que a entrada em Jerusalém tinha representado.

É importante salientar que a multidão, ao contrário dos judeus, dos fariseus e até dos gregos, permanece numa posição de indefinição em relação a Jesus. O apelo de Jesus à multidão em Jo 12,35 é prova disto mesmo: «Enquanto tendes a luz, acreditai na luz para que vos torneis filhos da luz.» Jesus convida-os ainda a acreditar n'Ele. Porém, a multidão enquanto um todo, na continuação do Evangelho, não tomará qualquer decisão, pelo que concluímos que a multidão encerra em si mesma a incerteza das duas respostas possíveis à pessoa de Jesus: a favor ou contra.

3.2.2. O papel das personagens e o papel do leitor

Identificadas as personagens e os seus traços caracterizadores, inferimos agora sobre o papel das personagens no relato enquanto são envolvidas no processo narrativo e enquanto permitem ao leitor desempenhar também o seu papel interventivo no relato.

Assim, baseados no método de análise narrativa proposto por D. Marguerat, o modo como as personagens de um texto são caracterizadas e desenvolvidas interpela o leitor para uma tomada de posição em relação a cada uma das personagens e consequentemente à própria condução da narrativa. Esta tomada de posição reverte-se em quatro hipóteses possíveis em relação às personagens: empatia, simpatia, antipatia e

¹⁵⁵ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 211.

indiferença. Cada uma destas hipóteses de resposta por parte do leitor, corresponde, respetivamente uma aproximação ou um distanciamento em relação à personagem¹⁵⁶.

No caso da nossa perícopes, por exemplo, a personagem principal, Jesus, supõe uma resposta positiva por parte do leitor, ou seja, o leitor sente simpatia por Jesus, aproximando-se progressivamente d'Ele. Porém, o autor joanino pretende algo mais. Ora, como referimos anteriormente, o IV Evangelho apresenta uma estratégia de mudança de fé de uma baixa teologia para uma alta teologia. Por outras palavras, o IV Evangelho convida ao aprofundamento e conversão de vida perante a pessoa de Jesus. Neste sentido, as restantes personagens contribuem para essa transformação, ou, nas palavras D. Marguerat, as personagens que se identificam durante o ato da leitura contribuem para a «viagem em que me é dado explorar diversos eus possíveis»¹⁵⁷.

Sobre as restantes personagens, porém, é necessário abordar o modo de exposição do relato para verificar como ele conduz o leitor à aproximação ou afastamento das personagens.

D. Marguerat, baseando-se em Platão, J.W. Beach e Roland Barthes, define, entre vários, o modo de exposição que se denomina como discurso restituído, que consiste na exposição do relato como quem transmite acontecimentos sucedidos, com os seus discursos proferidos, sem recorrer ao discurso indireto e sem comentários qualificadores do acontecimento¹⁵⁸. Ora, este é o discurso que encontramos na perícopes de Jo 12,20-36 que, com exceção de um comentário explícito e explicativo em 12,33, o narrador dedica-se sobretudo a descrever o sucedido.

Todavia, convém salientar que algumas personagens são caracterizadas com informação específica, ainda que muito reduzida: os gregos sobem a Jerusalém para adorar na Festa, portanto, são prosélitos; é lembrado que Filipe é de Betsaida da Galileia, portanto ele não é indiferente ao mundo grego; André, presume-se que além do nome grego o leitor também o associe ao lugar de origem de Filipe, e logo, também, não é indiferente ao mundo grego; a Voz não surge do nada mas vem do Céu, portanto, identifica-se com uma teofania comum àquele tempo; como efeito da voz, a multidão ouviu algo, ainda que impercetível; e, por fim, Jesus retira-Se e oculta-Se da multidão, portanto, é dada ênfase à saída de Jesus.

¹⁵⁶ Cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 109-111.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 110.

¹⁵⁸ Cf. *Ibidem*, 114.

Ora, tendo em conta este modo de exposição do relato, verificamos que não há comentários explícitos com juízos de valor fornecidos pelo narrador e que possam encaminhar de modo explícito a posição do leitor face a uma ou outra personagem. Mas, é através dos discursos das personagens que tal direção de leitura sucede. Além disso, podemos dizer que o narrador não expõe a interioridade das personagens, mas executa uma focalização externa, demonstrando apenas aquilo que as personagens expressam¹⁵⁹.

Assim, o facto de os gregos desejarem ver Jesus remete para uma vontade de O conhecer pessoalmente, de se encontrarem com Jesus e confirmarem uma suposta suspeita de que Ele é alguém diferente, especial, algo que o leitor, muito mais informado por todo o relato até aqui, também considera. O facto de eles se dirigirem aos discípulos Filipe e André, com quem têm culturalmente algo em comum, aproxima estes daqueles e, conseqüentemente, ainda mais se aproxima este duo do próprio leitor. Segundo A. Culpepper, desde o início do Evangelho que os discípulos caminham lado a lado com o leitor, ambos acreditam em Jesus, mas ambos fazem um percurso de aprendizagem, sendo que o leitor conta ainda com a ajuda do narrador¹⁶⁰.

Dado o percurso que realizou até Jo 12,20-36, o leitor compreende cada vez melhor a missão de Jesus, as Sua palavras iniciais (12,23) são claramente colocadas nesta perspectiva para o leitor.

A referência ao grão de trigo, seguido do dito de amar ou odiar a vida, e do apelo a servir e seguir Jesus, e ser honrado pelo Pai, são recebidos pelo leitor não só através da pessoa de Jesus – que evidencia os frutos da morte por viver a verdadeira vida, a vida eterna, mas também de modo pessoal, pois o leitor está a ser convidado, desde o início, a seguir Jesus para viver essa mesma Vida eterna.

Quando Jesus se perturba, é o próprio Jesus que exterioriza aquilo que sente em si mesmo pela aproximação da Sua morte (12,27). Para qualquer ser humano, o receio da morte é algo natural, e o leitor identifica-se plenamente com esta perturbação. Porém, a vontade expressa de Jesus, a Sua união à missão que O trouxe ao mundo, não deixa espaço para se sentir abandonado pelo Pai, ao qual se dirige. A Voz do Céu transmite uma confiante confirmação que, como Jesus clarificará depois, é uma confirmação mais focada no leitor (e naqueles que ali estavam presentes) do que para o próprio Jesus.

¹⁵⁹ A focalização externa diferencia-se da focalização interna em que esta última consiste na exposição, por parte do narrador, da interioridade dos personagens, [cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 118-121].

¹⁶⁰ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 116.

A multidão, inicialmente perplexa, não compreende o som que ouviu, senão que lhe identifica o sentido da intervenção divina. De modo diferente, o leitor sabe o que foi dito, tal como o narrador e Jesus. Ora, a multidão é, então, a única personagem neste relato que a partir deste momento está colocada numa posição inferior em relação à informação que o leitor possui. O leitor sabe que Deus glorificou e vai glorificar o Seu Filho, a multidão não sabe. Às palavras de Jesus sobre o julgamento do mundo e a expulsão do seu príncipe, e a atração de todos a Ele, remete para uma atração também do leitor a Jesus que se começa a intensificar desde já – é a hora da glorificação de Jesus.

Mais ainda, a voz narrativa explica com exatidão o modo como Jesus vai morrer e por isso o leitor compreende melhor as palavras de Jesus. Ao invés, a multidão mantém-se na confusão e incompreensão. Às perguntas da multidão, o leitor possui maior clarividência, e por isso, o leitor afasta-se claramente da posição da multidão (*antipatia*), para se dirigir somente a Jesus. Com efeito, as palavras finais de Jesus realçam para o leitor a Luz que ele próprio já consegue vislumbrar e à qual é convidado a tornar-se filho da luz, sendo-lhe pedido que acredite na luz.

3.3. Os marcos de Jo 12,20-36

Um texto narrativo situa-se obrigatoriamente num contorno espacio-temporal, de modo que seja dada possibilidade à ação de acontecer efetivamente. Por outro lado, depende da utilização destes marcos no texto narrativo a possibilidade de o leitor poder acompanhar o desenrolar dos acontecimentos de um modo conexo, lógico, o que se reverte depois numa aproximação da história contada de vários modos: intenso, trágico, moderado ou até indiferente.

Nesta secção, iremos abordar os marcos temporais e espaciais de Jo 12,20-36 percebendo o contexto da macronarrativa e o próprio contexto do micro relato. Posteriormente, analisaremos também alguns marcos sociais que sobressaem no micro relato e que são importantes para a nossa análise.

3.3.1. Marco temporal

O narrador, ao introduzir a chegada dos gregos, o único marco temporal-cronológico que fornece é através da referência à Festa (ἑορτή), ainda que sem

especificar de que festa se trata (Jo 12,20). Será necessário, então, recuarmos até à unção em Betânia (12,1) para constatar uma indicação temporal do narrador que não levante dúvidas. Ele informa que, naquele momento, faltam «cinco dias para a Festa da Páscoa». No micro relato seguinte, em que Jesus está prestes a chegar a Jerusalém, o narrador informa que estamos «no dia seguinte», e que «a multidão viera à Festa» (12,12), esperava Jesus. Deste micro relato em diante, até à chegada dos gregos não obtemos mais nenhuma informação cronológica, mas apenas a repetida referência da Festa. Assim, assume-se que estamos em contexto da Festa da Páscoa e no mesmo dia que foi referido no micro relato anterior¹⁶¹.

Curiosamente, as fracas referências cronológicas realçam os outros marcos temporais simbólicos que a nossa perícopa descreve. Com efeito, as primeiras palavras de Jesus indicam a chegada da Sua hora (12,23) e por mais três vezes, Jesus alude ao momento da hora, tornando-a uma realidade presente, iminente e teologicamente intensa: «Agora (νῦν) a minha alma está perturbada.» (12,27); «É agora (νῦν) o julgamento deste mundo, agora (νῦν) o príncipe deste mundo vai ser lançado fora.» (12,31) A hora do Filho do Homem, como vimos anteriormente¹⁶², remete para a glorificação de Jesus, para a Sua elevação e morte na cruz e para a Sua ressurreição, pelo que a menção solene da hora, que se estende ao longo de todo o micro relato, demonstra, segundo G. Ferraro, não apenas a tensão perante a Hora – a Sua morte –, mas também a relação entre o tempo presente e a eternidade – a Sua ressurreição¹⁶³.

3.3.2. Marco geográfico

De acordo com Xavier Léon-Dufour, a indicação «subiram para adorar na Festa» (12,20), trata-se de uma expressão tradicional devido à altitude da cidade de Jerusalém¹⁶⁴. Assim sendo, no micro relato de Jo 12,26 a indicação de um espaço geográfico é fornecida de modo amplo e implícito, presumindo-se, sem grandes dúvidas, que a ação se situe na cidade de Jerusalém. De modo mais particular, todavia, o autor joanino não fornece nenhuma informação sobre o lugar onde se desenrola a ação.

Ora, a indefinição em relação ao espaço da ação (e se lembrarmos que também a indicação temporal é escassa), estabelece um cenário de um acontecimento sem tempo

¹⁶¹ Cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 469.

¹⁶² Cf. *Supra*, II, 2.3.3. A Hora de Jesus: ἡ ὥρα.

¹⁶³ Cf. G. FERRARO, *L'Oratio di Cristo nel Quarto Vangelo*, 183.

¹⁶⁴ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João*, II, 321.

nem lugar específicos, o que, de acordo com R. Schnackenburg, dá a ideia de uma “cena ideal”, que combina a «hora mais negra de Jesus», lembrando a oração do Getsémani sinóptica, «no horizonte da teologia joanina da glorificação»¹⁶⁵. Neste sentido, realçamos também que esta indefinição de cenário enfatiza mais o que é comunicado pelas personagens do que aquilo que acontece. Aliás, Hye Ja Lee verifica que a estrutura literária de Jo 12,20-36 apresenta um forte carácter comunicativo pela utilização de verbos comunicativos (21.22.23.28.29.30.33. 34.35.36), rodeados por um dinamismo que oferece algum movimento à ação (20.21.22.23. 27.28.36)¹⁶⁶.

Por outro lado, a dinâmica de movimento que observamos contrasta com a posição imóvel de Jesus. Ele recebe os discípulos, ora ao Pai e a Voz vem do Céu, escuta e dialoga com a multidão, e apenas no final sai de cena, ocultando-Se. Ora, durante todo o relato, Jesus está no centro das atenções e todas as personagens a Ele convergem, transmitindo-se um efeito de atração de Jesus que se exerce sobre todos¹⁶⁷. Esta atração é reforçada pelo próprio Jesus ao referir-se à Sua elevação (12,32). E neste sentido, realça-se também que a afirmação de Jesus sobre a «expulsão do príncipe deste mundo» que contrasta com tal atração. Com efeito, as palavras expulsar/atrair (ἐκβληθήσεται / ἐλκύσω) são opostas, e resultam em sentido figurado como um paralelismo antitético, transmitindo um aspeto visual e gráfico (espacial-teológico) bastante elucidativo¹⁶⁸.

3.3.3. Marco social

O reconhecimento dos marcos sociais procura realçar as influências do mundo do autor no mundo do relato. Estas influências ajudam a identificar no texto as suas componentes históricas (diacrónicas), auxiliando uma maior compreensão do relato.

Com base no estudo de Carlos Garcia Santos, a nossa perícopes contém dois traços históricos importantes que destacamos: a presença dos gregos no cristianismo (12,20-22), e as expectativas messiânicas do Povo de Israel (12,34)¹⁶⁹. Em relação ao primeiro traço, a chegada dos gregos indica uma abrangência da fé do Antigo Testamento para além do povo hebraico, pois eles dirigem-se a Jerusalém para adorar,

¹⁶⁵ R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 470.

¹⁶⁶ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 43.

¹⁶⁷ Cf. C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 91.

¹⁶⁸ Cf. H.J. LEE, «Signore, vogliamo vedere Gesù», 55.111.

¹⁶⁹ Cf. C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 92.

remetendo-nos para o Templo de Jerusalém, mais propriamente ao chamado Átrio dos Gentios¹⁷⁰. Se a fé hebraica não se confina ao Povo de Israel, também a mensagem e a pessoa de Jesus Cristo deve ser divulgada a todos os povos, a toda a humanidade¹⁷¹.

O segundo traço realça as expectativas messiânicas do Povo de Israel (12,34). Raymond Brown e B. F. Westcott afirmam que a referência à Lei (νόμος) é uma alusão a todo o Antigo Testamento, salientando as várias passagens veterotestamentárias que atestam quer o messianismo do descendente de David, quer as profecias sobre o Filho do Homem que governará eternamente¹⁷². Porém, R. Brown afirma também que não se encontra nessas passagens a expressão “permanece para sempre” (μένει εἰς τὸν αἰῶνα)¹⁷³. Esta constatação realça uma certa indefinição sobre o entendimento que a multidão tem sobre o messianismo judaico. Como sublinha Carlos Santos, as expectativas messiânicas do Povo de Israel estão «mais inclinadas para um messianismo de sinais extraordinários e de relevo político religioso (cf. 6,14-15; 7,31.41-43; 12,9.13.18)»¹⁷⁴. Assim, podemos afirmar que esta menção ao messianismo em Jo 12,34 aponta para as expectativas messiânicas de um modo geral, sem a preocupação de estabelecer uma ligação específica com qualquer tradição veterotestamentária, o que realça em João não só a ambiguidade da multidão em relação às Escrituras, como referimos quando se falou da personagem da multidão, mas também o carácter de novidade que a pessoa de Jesus encerra, como o cumprimento das expectativas messiânicas do Antigo Testamento. Como A. Culpepper defende, em João as diversas referências ao passado são utilizadas para clarificar o presente do leitor¹⁷⁵.

3.4. A temporalidade de Jo 12,20-36

O entendimento da temporalidade de um texto narrativo realiza-se com base em duas noções temporais: o tempo da narrativa e o tempo da história narrada. Segundo A. Culpepper, com base no estudo do teórico literário G. Genette, explica que o tempo da história narrada indica-nos *o que é narrado*, enquanto o tempo narrativo nos indica *como é* que a história é contada. Se atendermos ao IV Evangelho, a história conta a vida

¹⁷⁰ Cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 430.

¹⁷¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 472.

¹⁷² Cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 469; cf. B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 177.

¹⁷³ Cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 469.

¹⁷⁴ C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 92.

¹⁷⁵ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 68.

de Jesus durante um período de sensivelmente três anos, sendo este o *tempo da história narrada*, porém, o modo como narrador assinala os episódios mais significativos desse período da vida de Jesus, indica-nos o tempo narrativo¹⁷⁶. A ordem dos acontecimentos, a sua duração e a frequência com que eles são relatados, dão-nos indicações importantes para compreender o tempo da narrativa.

3.4.1. Ordem

Em relação à ordem da narrativa, um texto pode apresentar uma série de eventos que aconteceram sucessivamente de forma cronologicamente desordenada (anacronias), prescindindo da ordenação temporal para enfatizar um sentido teológico, por exemplo. Aqui, uma ação ou um discurso pode aludir a acontecimentos que já se sucederam (analepses), ou, por outro lado, pode aludir a acontecimentos que ainda vão acontecer (prolepses). Em ambos os casos, esses acontecimentos podem ser apresentados no texto narrativo (anacronias internas) ou podem ser projetados para um tempo fora do tempo narrativo (anacronias externas). Por fim, também se pode dar o caso de uma alusão a um tempo, passado ou futuro, que estando contido no texto, continua para lá dele (anacronias mistas)¹⁷⁷.

No âmbito da nossa perícopes, a primeira anacronia que assinalamos é expressa pela voz do Céu: «Veio, então, uma voz do Céu: “Já glorifiquei e novamente glorificarei!”» (12,28) Curiosamente, nesta frase, apresentam-se respetivamente uma analepse, «Já glorifiquei», e uma prolepse, «novamente glorificarei!». Entre os comentadores, é consensual que a analepse é interna ao relato e corresponde aos sinais e aos discursos de Jesus, pois foram acontecimentos para que a glória de Deus fosse manifestada. Em relação à prolepse, também é consensual que se trata da hora da glória de Jesus, a Sua elevação e morte, a Sua ressurreição, sendo também uma anacronia interna¹⁷⁸.

Uma segunda analepse que identificamos é a resposta da multidão às palavras de Jesus: «Respondeu-lhe, então, a multidão: “Nós ouvimos da Lei que o Cristo permanece para sempre”» (12,34). A referência à Lei, remete-nos para um passado anterior ao

¹⁷⁶ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 53.

¹⁷⁷ Cf. *Ibidem*, 56-57.

¹⁷⁸ Cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 476; cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 479; cf. B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 182; cf. J.H. BERNARD, *The gospel according to John*, 439.

micro relato, e, ainda que interno ao Evangelho – que se inicia no princípio dos tempos –, remete para um período anterior ao da história de Jesus narrada pelo Evangelho¹⁷⁹. Identificamos outra anacronia, uma dupla prolepse, nas palavras de Jesus sobre a Sua elevação e conseqüente glosa explicativa do narrador: «E Eu, quando for elevado da terra, atrairei todos a mim. Mas dizia isto para indicar de que espécie de morte iria morrer.» (12,31-32) Com esta prolepse, dá-se uma antecipação do momento da elevação de Jesus, dando uma maior ênfase ao momento da chegada da hora.

Por fim, salientamos que consideramos a hipótese de três prolepses simbólicas: a menção ao grão de trigo, o dito de perder a vida para a conservar e o dito sobre o seguimento de Jesus (12,24-26). Situados no primeiro discurso de Jesus, estas três frases remetem simbolicamente para o futuro dependendo do sentido que lhes for atribuído. Se a menção do grão de trigo for entendida como uma referência simbólica à morte e ressurreição de Jesus, trata-se efetivamente de uma prolepse interna, pois são acontecimentos que serão mais tarde relatados. Do mesmo modo, a expressão «produz muito fruto», sendo relativa ao seguidor de Jesus, trata-se de uma prolepse mista, pois compreenderá os próprios discípulos de Jesus que O seguirão (Jo 21,22), assim como todos aqueles que acreditarem e seguirem Jesus ao longo dos séculos. O dito de perder a vida para a ganhar implica igualmente uma situação futura que poderá ser relativa ao próprio Jesus (prolepse interna) ou, se for ao discipulado, será considerada uma prolepse externa. O dito sobre o seguimento de Jesus é, também, uma prolepse mista, indicando quer os discípulos após a ressurreição quer os seguidores de Jesus ao longo dos séculos.

Estas três prolepses simbólicas evidenciam o carácter proverbial de ensinamento do discípulo que este micro relato contém, no sentido em que remetem para a vida dos que acreditam em Jesus e O seguem, e nos quais está incluído o “convite de vida eterna” ao próprio leitor.

3.4.2. Duração de Jo 12,20-36

É importante realçar os ritmos do texto narrativo. Eles impõem ao texto velocidade e uma cadência que se pode traduzir numa acentuação ou suavização de um

¹⁷⁹ Cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 469; cf. B.F. WESTCOTT, *The gospel according to Saint John*, 177.

dado acontecimento ou ideia que se transmite¹⁸⁰. No caso da nossa perícópe, as primeiras frases demonstram um ritmo acelerado quando comparamos com a restante perícópe. A chegada dos gregos e a respetiva comunicação a Filipe seguem um ritmo lento que se iguala ao tempo da história contada. Todavia, a comunicação de Filipe a André e de ambos a Jesus é relativamente sumária, pois os acontecimentos mencionados não são relatados na sua totalidade. Em Jo 12,22 não sabemos qual foi diálogo entre Filipe e André, nem sabemos o que ambos comunicaram a Jesus. Assim, este *sumário* focaliza a atenção do leitor na pergunta dos gregos, dando a ideia de que são as palavras dos gregos aquelas que chegam a Jesus. Para além disso, o percurso de transmissão dos discípulos, Filipe para André, ambos para Jesus, acentua a mediação destes face ao Mestre.

Na sequência deste início rápido e dinâmico, as primeiras palavras de Jesus sobre a chegada da hora colocam um travão no tempo da narrativa que daí para a frente segue lado a lado com o tempo da história narrada até ao fim deste micro relato. Como consequência narrativa, tudo o que acontece e tudo o que é transmitido no momento da chegada da hora é captado pelo leitor que se vê-se a si mesmo a acompanhar “cada segundo”. Por último, é importante sublinhar também três *Pausas* ou momentos descritivos. Nesta perícópe, as pausas são fornecidas pelo narrador e, de certo modo, ajudam na perceção da transição dos quadros narrativos. O primeiro acontece depois do pedido de Jesus ao Pai, quando o narrador refere a Voz do Céu (12,28); o segundo, quando expressa a reação da multidão à Voz do Céu, abrindo-se assim o diálogo entre esta e Jesus (12,29); e por fim, ao referir a retirada de cena de Jesus, termina deste modo a micronarrativa (12,36)¹⁸¹.

3.5. A Voz narrativa e os comentários implícitos

3.5.1. O narrador

No I Capítulo identificámos a relação da voz narrativa com o autor implícito no Evangelho de João, afirmando que o narrador é como que o porta-voz do autor

¹⁸⁰ Baseamos esta nossa análise através da exposição teórica de D. Marguerat e Alan Culpepper. [cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 143-148; cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 70-73].

¹⁸¹ Excluimos os comentários explícitos do narrador por estes serem exteriores à história da narrativa, apesar de complementares ao contexto narrativo. Aprofundamos melhor estes aspetos ao falar da função da voz narrativa.

implícito, sendo por isso um dispositivo retórico¹⁸². Esta voz do autor implícito, que denominamos também por voz narrativa, é responsável pelo acompanhar da narrativa, pela forma como desde o início ao fim do Evangelho vai contando a história ao leitor, mostrando o mundo do relato, caracterizando as personagens, explicando os acontecimentos e os diálogos, acrescentando passagens das Escrituras. Em suma, o narrador, não só conta a história, mas também nos explica a história, «o narrador diz-nos o que devemos pensar»¹⁸³. Por isso, no Evangelho de João a voz narrativa desempenha um papel fundamental para o fim a que o Evangelho foi escrito¹⁸⁴. Alan Culpepper defende que o narrador joanino sabe que fala para uma audiência, ou seja, é auto consciente, e sabe igualmente que é essa audiência que ele pretende convencer. Num sentido mais positivo, o narrador joanino pretende dar a conhecer a pessoa de Jesus, para que o leitor acredite em Jesus e O siga e assim tenha a Vida Eterna¹⁸⁵.

Por outro lado, o narrador beneficia da sua posição privilegiada em relação ao mundo do relato. Não sendo nenhuma das personagens, o narrador tem um papel exterior à narrativa, além de saber de antemão tudo o que acontece. Assim, o narrador é omnisciente e utiliza essa posição para auxiliar o leitor na sua aproximação a Jesus. De facto, desde o início do Evangelho, no prólogo, que o narrador está lado a lado com o leitor, contando, explicando, esclarecendo. Ora, tal relacionamento narrador-leitor proporciona uma confiança total do leitor face ao que vai sendo contado pelo narrador. Assim, o narrador é o “intérprete” de Jesus, a testemunha fiel de Jesus¹⁸⁶. E isto exprime o próprio narrador numa das raras intromissões que realiza no Evangelho: «É este o discípulo que testemunha tudo isto e que o escreveu, e nós sabemos que o seu testemunho é verdadeiro» (Jo 20,24)¹⁸⁷.

Ora, realçamos novamente que a ligação entre o autor implícito e o narrador é uma distinção difícil de identificar. Com efeito, o autor implícito está de tal modo expresso pela voz narrativa que as personagens parecem estar dependentes também do modo como o narrador conta história¹⁸⁸. Assim se explica a forma como cada personagem representa uma resposta perante Jesus, ou como o narrador, com o auxílio

¹⁸² Cf. *Supra*, 2.1. O momento do autor.

¹⁸³ A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 17.

¹⁸⁴ Cf. *Supra*, I, 3.2. Estratégia do IV Evangelho.

¹⁸⁵ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 17.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁷ Aqui convém salientar o estudo de J. Zumstein sobre o debate relacionado com a utilização do “nós” como alusão à escola joanina [cf. J. ZUMSTEIN, *La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, 215-219].

¹⁸⁸ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 43.

das personagens, nomeadamente Jesus, conduz o leitor através dos mal-entendidos ou da ironia¹⁸⁹. Em Jo 12,20-36, o narrador abre o relato com a chegada dos gregos a Jerusalém. Neste momento inicial, o modo como descreve os gregos e os discípulos vai lançando as pistas para a associação de ambas as personagens, reencaminhando o leitor para a relação empática dos gregos com Filipe e de ambos com o leitor.

O segundo momento em que o narrador intervém de modo explícito trata-se da glosa explicativa acerca das palavras de Jesus (12,33). Esta intervenção, já referida anteriormente ao caracterizarmos as personagens, insere-se num contexto de mal-entendido que analisaremos de seguida.

3.5.2. Mal-entendido e Polissemia

Ao longo da macronarrativa, Jesus é sucessivas vezes entendido mal pelos outros intervenientes que não entendem o verdadeiro sentido das Suas palavras, que na maioria das vezes são dadas a diversos sentidos (polissemias): alguns ambíguos, outros simbólicos, outros com duplos significados. O esclarecimento aos mal-entendidos ou é subentendido, ou é dado por Jesus, ou é dado pelo narrador¹⁹⁰. Na perícopé de Jo 12,20-36, encontramos um mal-entendido peculiar depois de Jesus referir que, com a Sua elevação, atrairá todos a Si:

«E Eu, quando for elevado da terra, atrairei todos a mim.»

Mas dizia isto para indicar de que espécie de morte iria morrer.

Respondeu-lhe, então, a multidão: “Nós ouvimos da Lei que o Cristo permanece para sempre, como dizes tu que é necessário o Filho do Homem ser elevado? Quem é esse Filho do Homem?”» (12,33-34)

O narrador explica ao leitor que Jesus se refere à Sua morte. E a multidão, por sua vez, parece compreender também que Jesus menciona a Sua morte porque contrapõe com a ideia de que «Cristo permanece para sempre», ou seja, não morre. Ora, trata-se de um mal-entendido muito particular em João, pois afinal, a multidão compreende as palavras de Jesus. O que ela não compreende é a razão por que o Filho do Homem tem de morrer¹⁹¹. Assim como não compreende o sentido do título de Filho do Homem.

¹⁸⁹ Cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 106-107; 183-189.

¹⁹⁰ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 154.

¹⁹¹ Cf. *Ibidem*, 159.

A palavra *elevação* (ὕψωθῶ), como mencionamos na análise semântica, significa ao mesmo tempo a crucificação de Jesus, sinal da Sua morte, mas também a Sua glorificação. Este é o indício do mal-entendido. A multidão compreende que Jesus se refira à Sua morte, mas não compreende que essa morte é a glória de Deus. O leitor compreende ambos os sentidos, pois desde as primeiras palavras de Jesus, no início deste micro relato, que a relação morte-elevação-glorificação de Jesus tem sido aprofundada. Mais ainda, para além da incompreensão da multidão em relação à totalidade do termo de elevação, temos também a referência à indagação sobre o título cristológico do Filho do Homem. A multidão esteve presente várias vezes em que este título foi mencionado, porém, em nenhuma das vezes se relacionou Filho do Homem com a Sua elevação.

Assim sendo, compreende-se então que a incompreensão da multidão não se refere à elevação de Jesus, mas à própria concepção messiânica da multidão¹⁹². Assim, a pergunta pelo Filho do Homem legitima esta nossa compreensão do mal-entendido. A multidão não reconhece o Filho do Homem, porque se trata de um título reconfigurado por Jesus.

A multidão fica aparentemente sem resposta. Jesus não lhes responde diretamente, mas menciona que a Luz estará pouco tempo com eles. Ironicamente, no episódio do cego de nascença, o micro relato começa com auto afirmação de Jesus como a luz do mundo e termina com a confissão de fé do cego curado a Jesus como Filho do Homem. Além disso, como salienta R. Brown, a noção de Servo de YHWH, que sustém o conceito de elevação (ὕψωθῶ), também refere que o Servo será Luz das Nações¹⁹³. E de facto, quando abordámos o campo semântico de glória, vimos que o IV Evangelho apresenta uma meditação midráshica das imagens da glória de Deus do Antigo Testamento¹⁹⁴. Ora, o autor joanino propõe uma nova configuração do Filho do Homem, Jesus, à luz da glória de Deus, contrapondo-a com a noção messiânica do Cristo político, descendente de David.

Deste modo, o apelo final de Jesus para que acreditem na luz para se tornarem Filhos da Luz (12,36) – um termo inédito no IV Evangelho para designar os discípulos de Jesus – parece estar relacionado também com o reconfigurado título cristológico do Filho do Homem. Decerto poderá ser uma interpretação pouco fundamentada da nossa

¹⁹² Cf. C.G. SANTOS, *Análisis Narrativo en Jn 12,20-36*, 98; cf. R.E. BROWN, *The gospel according to John (i-xii)*, 478.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, 479.

¹⁹⁴ Cf. *Supra*, II, 2.2.4. O campo semântico de δόξα e δοξάζω.

parte, pois dos comentadores que analisámos apenas R. Brown salienta que esta afirmação de Jesus é uma resposta indireta à multidão. Mas parecia-nos existir um corte temático demasiado distante se Jesus não respondesse à multidão e iniciasse um outro discurso que apenas se relaciona tematicamente com todo o micro relato através do apelo a acreditar, como que fechando o círculo começado com o desejo dos gregos de ver Jesus.

3.6. Imagens do IV Evangelho

Todos os Evangelhos são ricos nas imagens que utilizam. No entanto, o IV Evangelho é sem dúvida mais complexo. É impressionante notar o modo expressivo como o Jesus joanino transmite a sua mensagem através de inúmeros recursos estilísticos como metáforas, comparações, antíteses, personificações, pequenas parábolas, imagens e símbolos. Por outro lado, o narrador joanino, enquanto contador da história de Jesus, também não se isenta de contribuir para a teia de sentidos simbólicos do texto, começando desde logo pelo prólogo com a imagem do Verbo, da Vida, da Luz (1,4). Por outro lado ainda, perante as imagens que são evocadas, as personagens facilmente enveredam por mal-entendidos, incompreensões, o que permite que uns recusem a mensagem “estranha” e a pessoa de Jesus, com palavras duras de ouvir, mas que permite também que outros continuem na senda de Jesus, numa contínua procura de O seguir, de compreender as «palavras de Vida Eterna» que Ele possui e testemunha. De facto, após a renovação dos estudos literários no decurso do século XX, a complexidade e a quantidade de imagens simbólicas na linguagem joanina conduziram os exegetas a dedicar uma maior atenção ao simbolismo em João, através de diversas sistematizações¹⁹⁵.

Neste trabalho não teremos a possibilidade de abordar todos campos que a investigação literária sobre as imagens em João tem produzido nos últimos anos. Tentaremos, apesar de tudo, evidenciar algumas particularidades que serão importantes para os objetivos do nosso trabalho: compreender a função da imagem do grão de trigo no contexto de Jo 12,20-36, assim como o paradoxo de “odiar a vida para conservar a vida”.

¹⁹⁵ Ruben Zimmermann divide o desenvolvimento dos estudos literários joaninos em três fases, desde a primeira metade do século XX, passando pela «mudança linguística na exegese joanina e a descoberta da linguagem joanina das imagens» nos anos 70, até à «investigação da imagem em João» a partir de 1995, [cf. R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 2-9].

3.6.1. Metáfora, Símbolo e Parábola

A investigação de Ruben Zimmermann coloca a sua análise do simbolismo em João no âmbito mais alargado das imagens. Assim, para este autor, antes de se atender aos símbolos é preciso entender o que significa, para a linguagem, uma imagem:

«Um leitor reconhece o significado profundo por detrás da mediação de uma imagem (artefacto linguístico) de modo que atrás de um significado convencional ou literal, um segundo nível figurativo de sentido torna-se reconhecível»¹⁹⁶.

Partindo desta definição, R. Zimmermann divide as imagens em três tipos: metáforas, símbolos e imagens narrativas¹⁹⁷. Como *metáfora*, R. Zimmermann entende que ela consiste na junção dos campos semânticos de dois termos distintos (um tenor e um veículo), produtores de uma imagem notoriamente pertinente ou absurda, mas que por esta mesma razão impele a sua compreensão para um significado reconfigurado, ou seja, um novo significado¹⁹⁸. Um exemplo comum que é apresentado tem por base as palavras de Jesus: «Eu Sou a Porta» (10,9) Ora, há uma junção da pessoa de Jesus (tenor) ao campo semântico de porta (veículo). Mas porque, tomado literalmente, este novo significado é absurdo – um ser humano nada tem que ver com uma porta –, dá-se uma transferência de nível de sentido para um nível figurado. Esta transferência consiste, então, num intercâmbio semântico (lógico e de atributos) entre os dois termos: Jesus e a porta. Assim, a nova significação, ao ser compreendida pelo leitor, proporciona um enriquecimento ou aprofundamento semântico: Jesus é quem dá acesso, quem liga, quem abre, Jesus é uma passagem, uma entrada¹⁹⁹.

Em relação ao *símbolo*, o campo semântico da imagem é já dado pelo próprio vocábulo, por exemplo, Água ou Luz, contêm em si mesmo, no seu campo semântico, as imagens de, respetivamente, pureza, limpeza, transparência, ou, claridade, iluminação, cor. É importante salientar, todavia, que em relação aos símbolos, para a sua total perceção por parte do leitor, é necessário que se conheça essa mesma simbologia. Esta pode ser fornecida pelo texto (*textual plausibility*) ou pode ser

¹⁹⁶ R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 15-16.

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, 16. Outra esquematização é oferecida por Alan Culpepper. Este autor marcou a história da investigação literária narrativa do IV Evangelho com a sua obra *Anatomy of the Fourth Gospel*, no ano de 1987, e já na altura, apresentara no âmbito do simbolismo joanino a seguinte divisão categorial: metáforas, sinais e motivos [cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 181].

¹⁹⁸ Cf. R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 16. Em termos lógicos, demonstra-se como A é B = A+B; ao contrário de: A é B = C.

¹⁹⁹ Cf. *Ibidem*.

convencional (*conventional plausibility*)²⁰⁰. Por exemplo, quando o IV Evangelho menciona o «Cordeiro», o seu campo semântico é, por si só, um símbolo do sagrado, mas apenas será compreendido por quem está familiarizado com a simbologia judaica²⁰¹. Assim, se a simbologia não for fornecida pelo texto, ela escapa aos olhos do leitor.

O último tipo de imagem definido por R. Zimmermann é a *imagem narrativa*. A este tipo de imagem corresponde a *narrativa figurativa* e a *parábola*. As narrativas figurativas consistem no reconhecimento da dimensão ou dimensões metafóricas da própria narrativa. Por exemplo, ao reconhecermos nas personagens do IV Evangelho um papel figurativo, como a multidão, os judeus ou mesmo os discípulos André e Filipe, reconhecemos-lhes uma representatividade, nomeadamente, uma resposta possível a Jesus²⁰².

As *parábolas* no IV Evangelho não são tão abundantes quando o comparamos com os Evangelhos sinópticos. Todavia, existem passagens curtas que, pelas suas características narrativas, podem ser analisadas como as parábolas dos sinópticos. Trata-se de pequenas narrativas que se inserem dentro dos convencionais micro relatos. Dois bons exemplos são Jo 5,19, que aborda a relação entre o Pai e o Filho, e Jo 16,21 que narra a alegria da mãe pelo nascimento do seu filho. Em ambos os casos, a «mini história» refere acontecimentos da vida quotidiana cujo «excesso de sentido» que produz e mostra é transferido para a micronarrativa em que se insere²⁰³.

Este tipo de imagem é semelhante à imagem do grão de trigo, como indicou Schnackenburg, referindo-se exatamente à aproximação estrutural e temática entre a imagem do grão de trigo e a «“parábola” joanina» da mulher que dá à luz (16,11)²⁰⁴. Todavia, a imagem do grão de trigo não convence em termos de pequena narrativa. Será necessário aprofundar, então, as propostas de Zimmermann em relação à *metáfora*.

3.6.2. A imagem do grão de trigo como *Metáfora Contextual*

Segundo R. Zimmermann existem três tipos de metáforas: as metáforas ao nível da frase, as metáforas conceptuais e as metáforas contextuais. As primeiras referem-se

²⁰⁰ Cf. R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 21.

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, 22.

²⁰² Cf. *Ibidem*, 24-27.

²⁰³ Cf. *Ibidem*, 24.

²⁰⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, 473.

ao exemplo que apresentamos acima, e cujo funcionamento e função são as mais comuns. Em relação às metáforas conceptuais, estas consistem na utilização metafórica de conceitos abstratos, funcionais ou pragmáticos como, por exemplo, as funções linguísticas (verbos, pronomes demonstrativos). Se atendermos ao verbo *elevar*, em si mesmo, este verbo consiste na ação de *aumentar, fazer subir, pôr mais alto*. Porém, no IV Evangelho, elevar ou ser elevado (Jo 12,31.33), apresenta um sentido figurado que abrange o campo semântico da glória de Jesus: a Sua elevação na Cruz e a Sua elevação para o Pai. Encontramos outros exemplos em expressões como *ascender* e *descender, permanecer*, entre outros.

As metáforas contextuais, por sua vez, consistem na junção semântica que se estabelece através do contexto que procede da imagem fornecida, e que é nesse contexto que se produz um sentido figurado mais profundo. Neste âmbito, o grão de trigo surge como um dos exemplos fornecido por R. Zimmermann, baseando-se em Simon Kaipuram²⁰⁵. Ora, em si mesma, a imagem do grão de trigo em Jo 12,24 não remete senão para uma evidência da sabedoria popular. Porém, com a continuação do texto, em que se segue Jo 12,25, com o dito «Quem ama a sua vida, perde-a; quem odeia a sua vida neste mundo, guardá-la-á para a vida eterna», ao invés de se limitar a esclarecer a imagem anterior, ambas ganham um novo sentido²⁰⁶. A própria construção frásica de cada uma, a formulação antitética, auxilia a esta associação mediada unicamente pela transformação semântica.

No entanto, a metáfora contextual assim isolada, em nada se relaciona com o IV Evangelho. Ao isolarmos os vv. 24-25, encaramos a junção de uma evidência da sabedoria popular com um dito de sapiencial, sem qualquer referência a Jesus, o centro do IV Evangelho. Ora, Ruben Zimmermann refere que a perícopes Jo 12,23-33 fornece à metáfora contextual do grão de trigo um segundo quadro semântico que se funde com ela. Assim, para este autor, a temática da hora e a temática da glorificação, juntamente com o grão de trigo e com o dito de odiar a vida para a conservar, realçam um sentido metafórico novo. A metáfora contextual do grão de trigo, segundo R. Zimmermann, refere-se particularmente ao “tenor” Jo 12,24 e aos “veículos” Jo 12,25 primeiro, e, Jo 12,23-33, em segundo lugar. Ou seja, um duplo quadro (*double framework*) de intercâmbio e transformação de sentido²⁰⁷.

²⁰⁵ Cf. S. KAIPURAM, Paroimiai (n. 46), 51-67; in R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 18.

²⁰⁶ Cf. R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 18.

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*.

Mas o autor afirma que este tipo de fusão semântica acontece «pelo menos para aqueles que estão familiarizados com este código semântico»²⁰⁸. Ora, a análise realizada ao longo do nosso trabalho sublinhara já que a hora da glorificação consiste no centro temático da perícopa de Jo 12,20-36, a par de outras temáticas. De facto, o segundo quadro semântico dá-se a partir do contexto de Jo 12,20-36, e portanto, acrescentamos ainda que a metáfora do grão de trigo não só funde o seu código semântico com a hora da glorificação, mas também com a temática da missão, da elevação e das restantes temáticas que abordámos. Neste sentido, podemos concluir que a metáfora do grão de trigo desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da perícopa, no sentido em que é uma imagem que ilumina, nos seus próprios limites semânticos, o contexto em que se situa.

3.6.3. A função da metáfora do grão de trigo

A função da metáfora aos olhos do leitor tem em vista a comunicação eficaz e empática do que o autor transmite. Segundo A. Culpepper, o leitor, ao compreender a metáfora, recebe uma nova visão que o aproxima do criador dessa mesma metáfora²⁰⁹.

No caso da metáfora do grão de trigo, o leitor é convidado identificar Jesus com o grão de trigo, cuja morte produzirá muito fruto. Além disto, o leitor pode ver no pequeno grão a concretização do paradoxo de odiar a vida para a conservar, ou seja, o leitor verá que Jesus é aquele que vive o despojar da vida.

²⁰⁸ Cf. R. ZIMMERMANN, *Imagery in John*, 18.

²⁰⁹ Cf. A. CULPEPPER, *Anatomy of the fourth gospel*, 181.

CONCLUSÃO GERAL

Seguindo a ordem dos objetivos a que nos propusemos no início deste trabalho, apresentamos os pontos conclusivos:

- Guiados pelo princípio de leitura de nos tornarmos vulneráveis face ao texto, recebendo e construindo-nos lado a lado com a construção do leitor que ele forma, compreendemos que a voz narrativa do IV Evangelho conta uma história de Jesus bem enredada para proporcionar uma resposta positiva ao convite de crer. De facto, consideramos essencial a percepção da estratégia do autor joanino. A sua estratégia que consiste em suscitar no leitor a resposta afirmativa a Jesus e o aprofundamento da fé através das sucessivas menções temáticas. O facto de em cada episódio a teologia joanina ser mais aprofundada, mais esclarecida, conduz o leitor a não duvidar da sua decisão por Jesus.
- Como auxiliar deste processo estratégico, as personagens desempenham também um papel fundamental, como originadoras de conflituosidade, de interpelações, de incompreensões partilhadas pelo leitor. As suas diferenças e os seus contrastes face à personagem principal, mostram claramente os outros pontos de vista, as outras alternativas, as outras respostas, e ajudam na mesma clarificação de decisão.
- Ainda no âmbito geral do IV Evangelho, consideramos que a noção de que o Evangelho é mais temático do que dramático é importante mas não é essencial. Isto porque a nosso ver, ao observar o não consenso entre os exegetas sobre a temática mais importante em João, nos levar a concluir que o tema central é o próprio Jesus, a personagem principal da narrativa joanina. Do mesmo modo, é Ele o centro do Evangelho e ao Seu redor toda a intriga se desenrola e toda a dramática atinge o seu alto na Hora da Sua Glorificação.
- Neste sentido, o momento da chegada da hora presente na perícopes do nosso estudo, clarifica e inunda todo o sentido da sua trama. É à luz da chegada da hora da glorificação do Filho do Homem que a imagem do grão de trigo surge nas palavras de Jesus. Estas palavras iniciais são um programa de vida que atravessa o Evangelho até ao momento culminar da glorificação de Jesus, e a solenidade do momento é bem apreendida.
- Neste contexto, a metáfora do grão de trigo ganha nos seus contornos os sentidos emanados pela hora, pela glorificação e pelo seu sujeito, o Filho do Homem. Não sendo

esta a primeira vez que Jesus refere a necessidade da Sua morte, a salvação daqueles que o seguem, a doação da sua vida para dar Vida dos seus, a metáfora contextual é simples e eficaz para reforçar e aprofundar algo que perturba o próprio Jesus, mas que não O afasta daquela hora. Pelo contrário, a luz da glória de Deus ilumina a metáfora do grão de trigo, pelo que o Pai glorifica-Se pelo Filho, e o Filho é glorificado pelo Pai.

- Aqui, consideramos ter atingido o nosso objetivo principal, ou seja, a compreensão do paradoxo de odiar a vida para a conservar, não pode ser compreensível fora do contexto que o liga a Jesus. A lógica de Jesus subjacente ao paradoxo transforma-o num incrível e desafiante projeto de Vida (ζωή), que não pode ser percorrido se não for pela fé e pelo amor. Por odiar a vida entende-se o despojamento de si mesmo para servir Jesus, seguindo-O. A resposta ao como servir Jesus não é explicitada na perícopes, mas será esclarecida em contexto da hora da glorificação durante o lava-pés. Por outro lado, à imagem de Jesus, a vida despojada é uma experiência de glorificação, é uma experiência de Vida Eterna, é uma experiência de comunhão com o Pai, pelo Filho. Os muitos frutos como resultado da confluência semântica com o grão de trigo, geram-se através do despojamento. A Vida brota e a morte não tem lugar.

BIBLIOGRAFIA

I – FONTES

Bíblia Sagrada, para o Terceiro Milénio da Encarnação, Herculano Alves (Coord.), Difusora Bíblica, Fátima, 2001.

Novum Testamentum, Graece et Latine, Eberhard - Erwin Nestle - Barbara Aland - Kurt Aland, Tausend, 1993.

II – INSTRUMENTOS DE TRABALHO

BÉNARD, J., *São João: O Evangelho místico*, [apres. João Bénard da Costa], Três Sinais Editores, Lisboa, 2001.

BERNARD, J.H., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1962-1963

BROWN, R.E., *The Gospel according to John (i-xii)*, The Anchor Bible, Garden City, Doubleday & Company, New York, 1966-1970.

DODD, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, University Press, Cambridge, 1953.

KITTEL, G - FRIEDRICH G. – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1965.

LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João*, II, Edições Loyola, trad. Johan Konings, Edições Loyola, S. Paulo, 1998.

MACGREGOR, G.H.C., *The Gospel of John, The Moffatt New Testament Commentary*, Hodder and Stoughton, London, 1949.

MARGUERAT, D. - BOURQUIN, Y. – *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1998.

MCKENZIE, J.L., SJ – *Dicionário Bíblico*, Paulus. São Paulo, 1983.

SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, Versión y comentario, capítulos 5-12, Vol. 2, Herder, Barcelona, 1980.

WESTCOTT, B.F., *The Gospel according to Saint John, the authorized version with introduction and notes*, John Murray, London, 1937.

III – ESTUDOS

ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

- CARVALHO, O., *Caminho de morte, destino de vida: o projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27-9,1*, Didaskalia, Lisboa, 1998.
- CULPEPPER, A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.
- DODD, C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, University Press, Cambridge, 1963.
- FERRARO, G., *L 'Ora di Cristo nel IV Vangelo*, Herder, Roma, 1974.
- KONINGS, J., *Evangelho segundo João, amor e fidelidade*, Edições. Loyola, Petrópolis, 2005.
- LEE, H.J., «Signore, vogliamo vedere Gesù». *La conclusione dell'attività pubblica di Gesù secondo Gv 12,20-36*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2005.
- LÉON-DUFOUR, X., “Spécifité symbolique du langage de Jean”, in J. ZUMSTEIN; JD. KAESTLI; JM. POFFET (Eds.), *La communauté johannique et son histoire: La trajectoire de l'Évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Le Monde de la Bible, 20, Labor et Fides, Geneva, 1990, 121-134.
- MANNS, F., *L'évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1991.
- MARGUERAT, D., “L'exégèse biblique à l'heure du lecteur”, in D. MARGUERAT (Ed.), *La Bible en récit: l'exégèse biblique à la heure du lecteur / Colloque International d'Analyse Narrative des Textes de la Bible*, Lausanne, 2002, Le Monde de la Bible 48, Labor et Fides, Genève, 2005, 13-40.
- MLAKUZHYIL, G., *The Christocentric literary structure of the fourth Gospel*, Analecta Bíblica, Editrice Pontificio Instituto Bíblico, Roma, 1987.
- MORGEN, M., «“Perdre sa vie”, Jean 12, 25 : un dit traditionnel?» in *Revue des Sciences Religieuses* 69, n.º 1, (1995), 29-46.
- NEVES, J.C., *Escritos de São João*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2004.
- SANTOS, C.G., Análisis Narrativo en Jn 12,20-36, in *Qol, Revista Bíblica Mexicana* 36, 2004, 51-104.
- SOUSA, M.J., «Para que também vós acrediteis»: *estudo exegetico-teológico de Jo 19, 31-37*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2009.
- WATT, J.G., “Double entendre in the Gospel according to John”, in G. VAN BELLE; P. MARITIZ; M. LABAHN (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 184, Leuven University Press, Leuven, 2005, 463-481.

_____, “Repetition and functionality in the Gospel according to John: some initial explorations”, in G. VAN BELLE; P. MARITIZ; M. LABAHN (eds.), *Repetitions and variations in the Fourth Gospel: style, text, interpretation*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 223, Leuven University Press, Leuven, 2009, 87-108.

ZIMMERMANN, R., “Imagery in John: Opening up paths into the tangled thicket of John's figurative world”, in J. FREY; J.G. VAN DER WATT, R. ZIMMERMANN (Ed.), *Imagery in the gospel of John, terms, forms, themes, and theology of Johannine figurative language*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, 1-43.

ZUMSTEIN, J., “L’Evangile Johannique: une stratégie du croire”, in J. ZUMSTEIN, *Miettes Exégétiques* 17, Labor et Fides, Genève, 1991, 237-252.

_____, “La communauté johannique et son histoire”, in J. ZUMSTEIN; JD. KAESTLI; JM. POFFET (Eds.), *La communauté johannique et son histoire: La trajectoire de l’Evangile de Jean aux deux premiers siècles*, Le Monde de la Bible, 20, Labor et Fides, Geneva, 1990, 359-374.

_____, Visages de la communauté johannique, in J. ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, Volume 25, Le Monde de la Bible, Publications de la Faculté de Théologie de l’Université de Neuchâtel, Université Neuchâtel Faculté de Théologie, 281-297.

_____, La rédaction finale de l’evangile selon Jean (à l’exemple du chapitre 21), in JD. KAESTLI; JM. POFFET; J. ZUMSTEIN, *La communauté johannique et son histoire: La trajectoire de l’Evangile de Jean aux deux premiers siècles*, Le Monde de la Bible, 20, Labor et Fides, Geneva, 1990.

OUTRAS OBRAS E ARTIGOS CONSULTADOS

D’ALMEIDA, B.C., *A Vida numa Palavra – Uma nova leitura do Evangelho de S. João*, Universidade Católica Editora, Porto, 2012,

KOESTER, C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.

RICOEUR, P., *A Hermenêutica bíblica*, Edições Loyola. São Paulo, 2006.

_____, *Teoria da Interpretação*, Trad. Artur Morão, Porto Editora, Porto, 1995.

_____, “Vivo até à morte” seguido de “Fragmentos”, Trad. Hugo Barros e Gonçalo Macedo, Edições 70, Lisboa, 2011.

MARTIN, M., *A Linguagem cinematográfica*, Trad. Lauro Antonio e Maria Eduarda Colares, Dinalivro, Lisboa, 2005.

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS	3
------------------------------------	---

INTRODUÇÃO

1. Motivo	4
2. Metodologia	4
2.1. Momento do autor	5
2.2. Momento do leitor	6
3. Objetivo do trabalho	8
3.1. “Odiar para a conservar” à luz do grão de trigo	9

CAPÍTULO I – A LOCALIZAÇÃO DA PERÍCOPE NO INTERIOR DO IV EVANGELHO

1 Texto e a Tradução da perícopa	11
1.1. Texto grego	11
1.2. Sugestão de Tradução	13
2. Contexto literário e delimitação da perícopa Jo 12,20-36	14
2.1. Jo 12,20-36 em contexto de Pontes Narrativa	14
2.2. Contexto antecedente de Jo 12,20-36	15
2.3. Início de Jo 12,20-36	16
2.4. Final de Jo 12,20-36	17
2.5. Conclusão: Jo 12,20-36 como uma unidade narrativa	19
3. Objetivo e estratégia do crer no IV Evangelho	18
3.1. Objetivo central do IV Evangelho	19
3.2. Estratégia do IV Evangelho	20

CAPÍTULO II – NARRATIVA DO GRÃO DE TRIGO

1. Composição e estrutura do texto	23
2. A Semântica das Palavras de Jo 12,20-36	26
2.1. A hora da Glorificação do Filho do Homem	27
2.1.1. A hora (ὥρα) no Novo Testamento	27
2.1.2. A Hora no IV Evangelho	28
2.1.3. O Hora de Jesus: ἡ ὥρα	29
2.2. Glória e glorificação no IV Evangelho	30
2.2.1. Da origem grega de δόξα, ao mundo bíblico	30
2.2.2. Significado de δόξα nos Evangelhos Sinópticos e no IV Evangelho	31
2.2.3. A glória de Jesus e do Pai (δόξα / δοξάζω)	32
2.2.4. O campo semântico de δόξα e δοξάζω	34
2.2.5. Notas sobre a Elevação de Jesus e a Honra do Pai (ὑψῶω e τιμῶ)	36
2.3. O Filho do Homem vai ser glorificado	37
2.3.1. O contexto judaico da noção de Filho do Homem	37
2.3.2. O Filho do Homem no IV Evangelho e em Jo 12,20-36	39
2.3.3. Conclusão: “Quem é o Filho do Homem?”	40
2.4. Da morte para a Vida, ou conceito de Vida (ζωή) no IV Evangelho	42
2.4.1. Os conceitos de Vida no IV Evangelho (ψυχή / ζωὴ αἰώνιος)	42
a) Da origem do vocábulo vida (ψυχή) ao IV Evangelho	42
b) A vida e a Vida Eterna (ψυχή / ζωή)	43
c) O conceito de Vida Eterna (ζωὴ αἰώνιος)	44

2.4.2. A Vida Eterna no IV Evangelho (ζωὴ αἰώνιος)	45
i) Jesus é a Vida	45
ii) A Vida como comunhão com Deus	46
iii) O poder de Jesus sobre a morte e a vida	47
iv) O sentido da morte de Jesus	48
v) A fecundidade da doação da Vida do Filho do Homem	48
2.5. Conclusão	50
3. Análise Narrativa	51
3.1. Análise da trama do micro relato de Jo 12,20-36	51
3.1.1. A estrutura de Jo 12,20-36	51
3.1.2. Trama de Revelação dentro de uma trama de unificação	53
3.1.3. Género Literário e Temas de Jo 12,20-36	53
3.2. As personagens	55
3.2.1. Identificação e tipo de personagens	55
i) Os gregos que sobem a Jerusalém	56
ii) Filipe de Betsaida da Galileia e André	57
iii) Jesus, o Filho do Homem	60
iv) A Voz do Céu	61
v) A Multidão	62
3.2.2. O papel das personagens e o papel do leitor	63
3.3. Os marcos de Jo 12,20-36	66
3.3.1. Marco temporal	66
3.3.2. Marco geográfico	67
3.3.3. Marco social	68
3.4. A temporalidade de Jo 12,20-36	69
3.4.1. Ordem	70
3.4.2. Duração de Jo 12,20-36	71
3.5. A Voz narrativa e os comentários implícitos	72
3.5.1. O narrador	72
3.5.2. Mal-entendido e Polissemia	74
3.6. Imagens do IV Evangelho	76
3.6.1. Metáfora, Símbolo e Parábola	77
3.6.2. A imagem do Grão de Trigo como Metáfora Contextual	78
3.6.3. A função da metáfora do grão de trigo	80
CONCLUSÃO GERAL	81
BIBLIOGRAFIA	83
ÍNDICE	86