



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RICARDO FILIPE ROSA MARQUES

Entre a Serpente e a Cruz
A interpretação joanina de Nm 21:4 - 9

Dissertação Final
sob orientação de Prof. Doutor D. António José da Rocha Couto

Porto
2013

Índice

Introdução	4
Capítulo I – O paradigma de Nm 21:4 – 9	6
Um povo rebelde a caminho da Terra Prometida	6
A Intercessão em Nm 21:4 – 9	8
Nm 21:4 – 9 e a serpente de bronze	11
Estrutura de Nm 21:4 - 9	20
A serpente de bronze e a serpente de Gn 3	21
Acerca da identidade da serpente de Gn 3	23
Algumas particularidades sobre a serpente de bronze	24
Capítulo II – A interpretação Joanina de Nm 21, 4 – 9	27
A fé: entre os Sinais e a Palavra de Vida	28
Unidade do capítulo 3	29
A questão da vida eterna	30
O encontro entre o Mestre e o discípulo	31
O evangelho joanino e a elevação da serpente de bronze	39
O versículo de Jo 3:14	42
Jo 3:15 e a questão da vida eterna	44
Jo 3:16 – 21: Uma pequena síntese teológica	46
Entre a Luz e as Trevas	46
Dom de Deus para toda a humanidade	48
Capítulo III – A cruz como instrumento de cura radical	51
O paradigma de um inocente condenado: o Servo de YHWH	52
O mecanismo do pecado	55
O pecado como fonte de ruptura no coração do Homem	60
Uma cura radical e definitiva	61
A cruz e a lei	62
A cura do pecado pela imagem: de Gn 3 a Jo 3:14 - 16	63
Conclusão	67
Bibliografia	73

Introdução

“Devemos entender que ainda não proclamamos plenamente a morte de Cristo, com poder salvador, até que tenhamos esclarecido todas as confusões que a rodeiam e tenhamos exposto o seu verdadeiro significado aos nossos ouvintes.” (Paul Walsher)

O quarto evangelho é o resultado de um longo processo de reflexão teológica e de meditação sobre a pessoa de Jesus Cristo. Os diversos artifícios literários utilizados pelo seu autor mostram que a teologia joanina comporta em si uma dinâmica, com contexto e significado próprios, que apenas se vão descobrindo com o percorrer da leitura dos diversos textos. Com frequência, o autor recorre a várias citações retiradas do Antigo Testamento, no qual, por duas vezes, a figura da serpente surge de modo significativo. A primeira dessas aparições surge logo no início, em relato da criação no livro do Génesis, onde aparece uma serpente astuta a dialogar com Eva. Ela é apresentada como uma figura atraente e sedutora, porém, ocultando a verdade. Num segundo momento, a figura da serpente voltará a surgir em Nm 21:4 – 9, quando o povo de Israel estava em plena peregrinação no deserto. A narrativa diz que, mediante o flagelo da morte causada pela mordedura fatal das serpentes venenosas, Deus ordenara a Moisés a confecção da imagem de uma serpente, em metal, para que quem olhasse para ela ficasse curado.

Este episódio surge incorporado no evangelho joanino, em pleno capítulo terceiro do evangelho joanino. Nicodemos, um chefe dos fariseus, havia ido ao encontro de Jesus, durante a noite. Depois de um longo diálogo, Jesus relembra o texto de Nm 21:4 – 9. Neste sentido, o evangelista parece dar um sentido autêntico à crucificação e morte de Jesus: era necessário que Ele fosse elevado na cruz para redimir toda a humanidade da sua culpa. Com efeito, a cruz de Cristo é uma profecia para o olhar humano, na medida em que ela desvela o que parece estar enraizado no coração humano: a cobiça; a inveja; a mentira; o ódio; a malvez. Porém, a cruz expõe, sobretudo, o tremendo espectáculo do perdão de Deus, como o afirmara Jesus em Jo 12:32: *“E Eu, quando for erguido da terra, atrairei todos a mim.”*

Importa, pois, tentar compreender como é que a imagem da serpente, elevada por Moisés no deserto, torna-se objecto de cura, quando olhada e como é que Jesus, levantado na Cruz, pode-nos curar, também: o que existe de comum entre a imagem da serpente levantada por Moisés, no deserto, e a imagem do crucificado?

Os estudos que iremos apresentar pretendem responder, de um modo geral, a estas questões. Por outro lado, procuraremos colocar em evidência a intertextualidade entre Nm 21:4 – 9 e Jo 3:14 – 16, a partir da qual poderemos concluir que o corpo de Jesus sobre a Cruz é interpretado, segundo o evangelho joanino, como o corpo da cobra, fixado num poste. Considerando, como iremos demonstrar, que a imagem da cobra é a imagem do pecado, a sua exibição retira-lhe a sua nocividade, dando origem ao processo da cura. Por outro lado, o texto de Nm 21:4 – 9 mostra que a imagem da serpente não cura por processos

mágicos, mas porque, ao fixar o seu olhar sobre ela, o Homem descobre a serpente venenosa e mortal que habita no seu interior. O mesmo sucede com o crucificado, pois quando fixamos Nele o nosso olhar, facilmente compreenderemos que não foi Ele que se auto-crucificou. Mas seremos nós capazes de perceber que fomos nós que causamos a Sua morte? Conseguiremos nós vislumbrar na cruz um instrumento de salvação, que nos cura ao desvelar o que habita no nosso coração?

Capítulo I – O paradigma de Nm 21:4 – 9

Orígenes, um padre da Igreja escreveu uma série de sermões sobre o livro dos números. Este autor argumentava que qualquer pessoa ao ler os evangelhos, as epístolas e os salmos, fazia-o de bom grado, deixando-se facilmente cativar por estas leituras, pois nelas encontrava o remédio para as suas leituras. Porém, o mesmo não sucedia com a leitura do livro dos Números, afirmando, este mesmo autor, a inexistência de qualquer utilidade ou remédio para as enfermidades do leitor, pelo menos explicitamente. Todavia, com os seus sermões acerca do livro dos Números, Orígenes acabou por demonstrar que aquelas primeiras impressões são falsas; ou seja, não têm correspondência com a realidade. Pelo contrário, diante do livro dos números o leitor situa-se numa narrativa que o coloca diante da relação de Deus com o seu povo, que se caracteriza por uma longa prova da fidelidade e da perseverança deste mesmo Deus, que ama o seu povo.

Situado na transição entre o Levítico e o Deuterónimo, o livro dos Números relata o trajecto de Israel em direcção à Terra Prometida, após a sua estadia no Sinai, onde havia recebido a lei de Deus; isto é, a *Torah*. Assim, o livro dos Números é a história do povo de Israel, no deserto, que se encontra em viagem, desde a escravidão do Egipto, até à liberdade plena em Canaã, como se de uma longa procissão litúrgica se tratasse. Nesta história converge o espaço e o tempo, onde o divino e o humano se unem numa caminhada conjunta, porém, num relacionamento nem sempre estável. O povo de Israel situa-se diante da glória de Deus e diante da iniciativa Divina. É esse mesmo povo que agora será convidado a responder ao chamamento de YHWH.

Um povo rebelde a caminho da Terra Prometida

Depois da sua estadia junto ao monte Sinai, no décimo capítulo do livro dos Números, o povo inaugura a sua marcha pelo deserto. O início desta nova etapa é marcado por três dias de absoluta tranquilidade e pela ausência de incidentes. Tudo parece de correr segundo os planos de Deus. Porém, no capítulo seguinte, essa acalmia é interrompida abruptamente. Com efeito, tal como já sucedera na transição de Gn 2 para Gn 3, surgem, novamente, as temáticas da desobediência e da morte. A temática da viragem abrupta na relação entre Deus e o Seu povo já nos havia surpreendido em Ex 32, no episódio do bezerro de ouro. A mesma sensação ocorre na viragem da narrativa a partir de Nm 11: *“Sucedeu que o povo começou a queixar-se aos ouvidos do Senhor. O Senhor ouviu e inflamou-se a sua ira; então, o fogo do Senhor acendeu-se contra eles e devorou uma extremidade do acampamento.”* (Nm 11, 1).

A rebelião do povo estender-se-á às lideranças, Aarão e Miriam, conforme se verifica na narrativa do deserto em Nm 12. A morte de Aarão e a sucessão de seu filho Eleazar como o novo Sumo – Sacerdote constituiu-se como um facto precursor do fim da primeira geração de Israelitas, que havia saído do Egipto, e o surgimento de uma nova geração; isto é, uma nova esperança. À rebelião de Nm 12 sucedeu-se uma

outra em Nm 13: a missão de espionagem na terra prometida. A história dos espiões define o tema central e a estrutura do todo o livro dos números: a morte da primeira geração e o nascimento de uma nova geração, no limiar da terra prometida¹.

A história dos espiões em Nm 13 – 14 explora várias temáticas teológicas: a questão do pecado; o perdão e o julgamento; a morte da velha geração e a nova geração; a confiança no poder de Deus contra os “gigantes” e o Seu amor em salvar os necessitados e os desprotegidos. A natureza do pecado em Nm 13 – 14 é o acto de desprezar e desdenhar a oferta gratuita de Deus, a terra prometida. Com efeito, Israel encontra-se à beira de entrar na terra prometida; ou seja, em Canaã. Todavia, o povo recusou confiar em Deus e na Sua promessa.

A temática do perdão já se encontra, também, presente na história dos espiões. Este perdão era pedido através da intercessão de Moisés, a qual, noutras narrativas, já fora utilizada, por diversas vezes, como forma de pedir a Deus o perdão para o povo israelita.

A história dos espiões sustenta uma tensão dialógica entre o perdão de Deus e o Seu julgamento, através do paradigma da morte da primeira geração e o nascimento da nova geração. Do mesmo modo, esta narrativa traça um retrato de medo e confiança no poder de Deus, acima de tudo².

Finalmente, esta narrativa afirma, simultaneamente, o poder de Deus em conquistar “gigantes” e o amor Dele em salvar “os pequenos”. Trata-se de uma expressão para indicar o poder de Deus em derrotar os inimigos de Israel e o amor Dele em proteger os pobres e os necessitados. Esta narrativa tem repercussões no Evangelho de Lucas. Em Lc 14: 15 – 24, Jesus fala de um luxuoso banquete oferecido por Deus, referido-se à terra prometida por Deus, uma terra onde abunda leite e mel. O mestre da casa fez um convite extensível a diversos convidados. Todavia, todos eles recusaram o convite em participar daquele banquete. Foi nesse momento que o mestre decidiu convidar os pobres, os cegos, os mais necessitados do povo. Assim, são os mais pequenos que recebem a oferta generosa deste banquete³. A parábola é uma metáfora para o Reino de Deus e para o ministério de Jesus, que chama “os pequenos” para o banquete do Senhor.

O capítulo 16 do livro dos números combina duas revoltas falhadas, nas quais a autoridade de Moisés e de Aarão é contestada. No primeiro caso, a revolta envolve Datan e Abiran, duas tribos descendentes de Levi. As duas tribos recusam prosseguir a marcha com Moisés em direcção à terra prometida. Desta feita, Moisés não reage como intercessor. Pelo contrário, a sua reacção é bastante dura: *“Se estes aqui morrerem como morre toda a gente; se o destino de toda a gente for também o deles, então não foi o Senhor que me enviou. Mas se o Senhor, em verdade, realizar um prodígio, se a terra se abrir para os engolir com tudo o que lhes pertence e eles descerem vivos ao mundo dos mortos, então sabereis que estes homens desprezaram o Senhor.”* (Nm 16, 29 – 30). O prodígio anunciado realiza-se, significando a

¹ Cf. Olson, Dennis T. – *Numbers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, pp. 60 – 61

² Cf. Olson, Dennis T. – *Numbers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 88

³ Cf. Lc 14, 15 – 24

descida ao sheol, lugar de onde ninguém poderia sair. Trata-se de um acontecimento forte e trágico, que provocou pânico no povo, confortando a autoridade de Moisés. No entanto, tal acontecimento acabará por acentuar o mal estar entre Moisés e o povo. O caso de Datan e Abiran é referenciado nalguns textos do Deuteronomio e no segundo recenseamento, em Nm 26.

Tal como Moisés, também Aarão é contestado por um grupo cujo mentor é um levita de nome Coré⁴. Moisés saiu em defesa de Aarão, propondo um julgamento divino, correspondente a uma ordália para a oferta do incenso. A conclusão é tão brutal como para Datan e Abiran: *“Entretanto, da parte do Senhor, surgiu um fogo que devorou os duzentos e cinquenta homens que tinham apresentado o incenso.”* (Nm 16, 35). Neste segundo caso, o castigo parece ser menos radical que o de Datan e Abiran, pois não atinge as famílias das tribos contestatárias. Assim, nota-se a progressão do sentido de responsabilidade individual entre os dois relatos. Por outro lado, é de notar que os contestatários são levitas, o que parece estar em contraposição à fidelidade manifestada por estes no episódio do bezerro de ouro (Ex 32). De qualquer modo, o artifício literário que se usa aqui, para ligar os dois textos e mostrar o seu parentesco, mostra que a principal temática que se encontra aqui presente é a questão da autoridade, uma vez que o castigo infligido aos contestatários demonstra a legitimidade do chefe.

Um outro conflito presente nestes relatos refere-se aos 250 opositores, cuja origem não era da tribo de Levi: *“revoltaram-se contra Moisés com duzentos e cinquenta homens dos filhos de Israel, príncipes da assembleia, membros do conselho, homens de posição.”* (Nm 2, 2). Deste modo, o conflito é entre o povo e a classe sacerdotal, sendo este mais importante que a contestação dos levitas.

A Intercessão em Nm 21:4 – 9

O clima de constestação e de rebelião vai assumindo, entre os capitulos 11 e 21 do livro dos Números, contornos cada vez mais acentuados, numa espiral continua de rebeliões. Neste sentido, em Nm 21:4 – 9, encontramos-nos, agora, diante da última rebelião no livro dos números. Porém, sendo a última, ela é a mais grave de todas, pois a revolta é dirigida ao próprio Deus.

A história relatara até este momento uma série de acontecimentos que haviam provocado a frustração no povo, tornando-se este, muitas vezes, impaciente e queixoso. Tipicamente o povo queixava-se contra Moisés e contra Aarão. Neste excerto, o alvo da contestação é o próprio Deus. Diante da desobediência e da contestação do povo israelita, Deus enviou serpentes venenosas⁵ como forma de julgamento contra o povo, provocando a morte a muitos dos seus membros. Posteriormente, o texto refere que o povo colocou-se diante de Moisés, a fim de pedir perdão pelo seu pecado, pedindo àquele que

⁴ Cf. Nm 16, 1

⁵ Olson refere que o termo Hebraico para a palavra venenosa significa, literalmente, ardente, referindo-se à sensação de queimadura causada por uma mordedura debaixo da pele humana, ou seja, uma metáfora para exprimir a ira de Deus (Cf. Olson, Dennis T. – *Numbers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 135)

interceda junto do Senhor. Semelhante atitude já havia sucedido na história dos espiões em Nm 13 – 14, onde Deus havia condenado a velha geração à morte no deserto. Também aqui o povo confessou prontamente o seu pecado⁶ mas, seguidamente, os israelitas atacaram os Cananitas, desobedecendo, uma vez mais, às ordens de Deus. Com efeito, o povo julgava poder ser autónomo, sem recurso à ajuda de YHWH, como se de uma declaração de independência se tratasse. O background fornecido por esta história ajuda a explicar a razão pela qual Deus simplesmente não livra o povo das serpentes venenosas, pelo menos de modo imediato. Assim, cada israelita tem de fazer a confissão individual do seu pecado. É neste contexto que Moisés, instruído por Deus, faz uma serpente de bronze e a colocou num poste, à vista de todos. Consequentemente, a confissão e o perdão de um pecado era responsabilidade individual e comunitária. Todavia, a praga das serpentes permaneceu como uma ameaça à comunidade e a serpente de bronze como uma forma de lembrar a cada um a sua necessidade de Deus, no sentido da cura.

Etimologicamente, as palavras serpente e bronze são palavras próximas no hebraico. O termo serpente, em hebraico, traduz-se por נחש (Nahash), o qual também pode significar presságio ou feitiço. Contudo, a mesma raiz, ao ouvido hebreu, pode evocar os termos *Nehash (serpente)* e *Nehoshet (bronze)*. Alguns séculos mais tarde, o rei Ezequias descobriu e destruiu o que, alegadamente, parecia a serpente de bronze de Moisés, designada por *Nehustan*⁷. A serpente de bronze havia sido guardada no templo de Jerusalém como objecto sagrado, onde o povo se referia a ele como um ídolo ou como um deus. Os exegetas têm reflectido acerca da relação entre a serpente referente ao período mosaico e a *Nehustan* de Ezequias, mas a tradição liga, claramente, as duas⁸.

O símbolo da serpente desempenhava um papel muito importante no contexto religioso e cultural da vida ao antigo Egipto, em Canaã, na Mesopotâmia e na Grécia. Assim, o uso homeopático de serpentes era um recurso bastante presente no antigo Egipto. Um amuleto moldado em forma de serpente era detido pelos vivos como forma de repelir as serpentes. Para os mortos, este amuleto era uma cura para os ataques de serpentes e outros répteis no submundo. Deste modo, no tempo de Moisés, a crença que predominava no Egipto era que as imagens de serpentes serviam para repelir a serpentes e curar feridas causadas por mordeduras daquelas. A associação de serpentes com a cura encontra-se presente noutras culturas, como sucede com o deus grego Esculápio⁹ ou o deus fenício Eshumun¹⁰.

⁶ Cf. Nm 14, 40

⁷ Cf. 2 Rs 18, 4

⁸ A arqueologia descobriu uma serpente de bronze em Timna, junto ao mar vermelho, data do período entre 1200 a. C. e 900 a. C. Esta imagem é semelhante à serpente de bronze de Moisés e teve a sua origem, aproximadamente, no mesmo tempo e no mesmo local descrito em Nm 21, 4 – 9 (Cf. Milgrom, J. *Numbers*, p. 459)

⁹ Esculápio (em latim: *Aesculapius*) ou Asclépio (em grego: Ἀσκληπιός) era o deus da Medicina e da cura da mitologia greco-romana. Não fazia parte do Panteão das divindades olímpicas, mas acabou por se tornar uma das divindades mais populares do mundo antigo, a ponto de Apuleio dizer dele: *Aesculapius ubique* (Esculápio por toda parte). Existem várias versões de seu mito, mas as mais correntes o apontam como filho de Apolo, um deus, e Corônis, uma mortal. Teria nascido de cesariana após a morte de sua mãe, e levado para ser criado pelo centauro Quíron, que o educou na caça e nas artes da cura. Aprendeu o poder curativo das ervas e a cirurgia, e adquiriu tão grande habilidade que podia trazer os mortos de volta à vida, pelo que Zeus o puniu, matando-o com um raio. O seu culto disseminou -

A serpente era, igualmente, o símbolo do poder maléfico e do caos do submundo, assim como símbolo de fertilidade, vida e cura. Nalgumas culturas vizinhas de Israel, haviam rituais conhecidos como magia simpática, no qual se acreditava na cura de indivíduo ferido pelo veneno de um animal ou planta através da imagem desse mesmo animal ou planta¹¹. Contudo, esta abordagem parece não encaixar bem no modo de entender o mundo bíblico, o qual resiste, por diversas vezes, a essa manipulação mágica. Assim, o livro deuterocanónico da *Sabedoria de Salomão* vem recordar aos Israelitas a história da serpente de bronze na forma de uma oração dirigida a Deus, falando sobre os que haviam recebido um símbolo de libertação, sublinhando a força e o carácter da lei. Neste sentido, ***a cura não provinha do objecto em si, mas do próprio Deus, o Senhor da história e do tempo.***

A serpente é um símbolo potente da vida e da morte. Erguida sob um poste, a imagem da serpente de bronze permanecia entre os mortos – os que não olhavam para este instrumento de Deus para a cura – e os vivos. A história da serpente de bronze parece ter sido colocada num ponto estratégico no livro dos números, entre a vida e a morte, entre o fim da vida da primeira geração, cujo acontecimento sucederá em Nm 25, e o início da vida da segunda geração. O símbolo da serpente de bronze é uma das imagens mais conhecidas no mundo cristão em virtude da utilização deste símbolo no evangelho de João. Neste evangelho, Jesus dialoga com um mestre judeu de nome Nicodemos, onde lhe fala sobre o seu próprio destino: *“Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido ao alto, a fim de que todo o que nele crê tenha a vida eterna.”* (Jo 3, 14 – 15).

A imagem da elevação da serpente de bronze no deserto é associada com as imagens de Jesus ao ser levantado e morrendo na cruz¹². Neste sentido, João sublinha as palavras e os gestos de Jesus, mostrando o desejo que Deus tem de dar vida eterna àqueles que olham e acreditam em Jesus. A imagem da elevação de Jesus na cruz aparece associada, simultaneamente à Sua morte e à Sua ressurreição dos mortos. Assim, a cruz no evangelho joanino, como o poste onde a imagem da serpente de bronze foi elevada no deserto, significa o veneno da morte (***o pecado que habita no coração do Homem***) e, simultaneamente, a oferta da vida, dom gratuito de Deus, a todos os que acreditam e olham para Deus como fonte da cura e de uma nova vida. A imagem da serpente de bronze é a imagem da verdadeira serpente que habita no interior do coração do Homem, portanto, no coração de cada um de nós. Ela é a imagem do mal que rasga o nosso coração e a sua elevação faz-nos ver e reconhecer esse mesmo mal que se enraizou em nós. Só assim se compreende que aquela imagem da serpente, elevada no deserto, não cura por processos mágicos, mas porque, ao olhar para ela, cada um reconhecia o mal que habitava no seu

se por uma vasta região da Europa, pelo norte da África e pelo Oriente Próximo, sendo homenageado com inúmeros templos e santuários, que actuavam como hospitais.

¹⁰ Eshmun era o deus fenício da cura e da renovação da vida; era uma das divindades mais importantes do panteão fenício, e a principal divindade masculina de Sídon. Originalmente uma deidade da natureza, deus da vegetação da primavera, Eshmun se tornou equivalente à divindade babilónia Tamuz. Seu papel foi expandido, posteriormente, dentro do panteão fenício, e ele ganhou atributos celestiais e cósmicos.

¹¹ Cf. Olson, Dennis T. – *Numbers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 136

¹² Cf. Jo 8, 28; 12, 32

coração. E, reconhecendo-o, podia, posteriormente, encetar o seu processo de cura. Esta será a mensagem aportada pelo evangelho joanino, todavia, no que se refere à cruz de Jesus. Tal como a imagem da serpente de bronze no deserto, a cruz de Jesus é sinal de salvação, não por processos mágicos, mas para aqueles que, olhando para Jesus crucificado, vêem nas Suas chagas aquilo que as produziu e que estava enraizado no nosso próprio coração: a mentira, o ódio, a inveja; isto é, a serpente que habitava dentro de nós.

Nm 21:4 – 9 e a serpente de bronze

O relato da narrativa sobre a serpente de bronze é o último dos episódios da rebelião de Israel, no deserto. Porém, mesmo sendo o último, ele também é o mais conciso e, simultaneamente, o mais estilizado. O início desta perícopa está assinalado com a deslocação do povo, que se afasta do lugar onde se encontrava. Depois desta narrativa, o versículo 10 assinalará uma nova deslocação do povo, desta feita em direcção a Obot. Deste modo, podemos afirmar que é, precisamente, entre estas duas etapas que o incidente irá ocorrer.

“Do monte Hor, os israelitas partiram pelo caminho do Mar dos Juncos para contornar a terra de Edom, mas cansaram-se na caminhada.” (Nm 21, 4)

O versículo 4 mostra o rumo empreendido por Israel, em direcção à Terra Prometida. O ponto de partida é o monte Hor, onde o povo israelita havia acampado, após ter derrotado o reino de Arad¹³, depois da morte de Aarão em Nm 20:22 – 29. Nesta sequência, o povo começara logo a vislumbrar como seria a conquista do território prometido. Em Nm 21:3 é dito que *“O Senhor ouviu a voz de Israel e entregou-lhe os cananeus; então ele destruiu, em tributo, as cidades deles.”* No entanto, a nuvem dirigiu-os de novo ao deserto, pois no seu percurso, Israel tinha de contornar a fronteira edomita, cujas fronteiras lhe haviam sido proibidas ultrapassar pelo rei de Edom.

As expressões **ויסעו** e **לסבב** são ambas verbos de movimento. A primeira expressão, **ויסעו**, cuja raiz é **יסע**, exprime, por si só, um movimento migratório ou de deslocação, implicando uma partida definitiva e um abandono total do sítio usado como acampamento, tendo como pressuposto a decisão de seguir a viagem previamente planificada. O verbo **יסע**, que pode ser traduzido por *colocar-se em marcha (partir)* ou *levantar as tendas ou o acampamento*, implica, necessariamente, o abandono e o afastamento de um lugar em direcção a outro. Por sua vez, o verbo **לסבב**, cuja raiz é **סבב**, é um verbo de movimento utilizado, de um modo especial, em contexto militar, para assinalar uma estratégia adoptada na prossecução da meta. O verbo **לסבב** exprime o acto de contornar um determinado lugar, inimigo ou

¹³ Cf. Nm 21, 1 – 3

objectivo. Neste caso, o povo tem de contornar (סבב) a fronteira de Moab, dado que, segundo o texto de Nm 20:14 – 21, Edom havia-se oposto à passagem de Israel pelo seu território. Com efeito, já antes Deus advertira Israel a evitar o confronto com este povo, em Dt 2:9: “Não importunes os moabitas e não entres em combate com eles, pois nada te darei do seu país.” Consequentemente, ao contornar as fronteiras de Edom, Israel tinha, obrigatoriamente, que regressar ao deserto, retomando o caminho do Mar dos Juncos, onde havia caminhado ao longo dos 40 anos anteriores¹⁴.

A perspectiva de voltar a trilhar o caminho do deserto quebrou-lhes o ânimo, amargurou-lhes o espírito e a sua paciência se esgotou. Com efeito, a expressão ותקצר, cuja raiz é קצר, pode ser traduzida por *falta de ânimo* ou *falta de paciência*. O verbo utilizado é indicativo de um estado emocional de desconformidade ou descontentamento; ou seja, o verbo ותקצר é uma expressão de desagrado ou descontentamento por algo que não é desejado ou alcançado. A expressão קצר, reflecte o ânimo que tinha o povo ao retomar o caminho do deserto. Todavia, importa sublinhar que, quando à expressão קצר se junta a palavra נטש, estamos diante da expressão de uma frustração extrema: **o povo está frustrado e desesperado**¹⁵. Neste sentido, embora a rebelião fosse previsível, ela não era, de modo algum, justificável.

“O povo falou contra Deus e contra Moisés: «Porque nos fizestes sair do Egipto? Foi para morrer no deserto, onde não há pão nem água, estando enjoados com este pão levíssimo?»” (Nm 21, 5)

A situação complica-se, claramente, a partir do versículo 5, no qual o povo exprime os seus sentimentos, sob a forma de uma dura crítica dirigida a Moisés e a YHWH. É notório que, por essa razão, a situação ultrapassou os limites da prudência, dado que a rebelião estendeu-se não somente contra as lideranças, mas também contra o próprio Deus. O temor de Deus esvaiu-se, desapareceu por completo, assim como o respeito pelas chefias. Para Milgrom, há que notar aqui o uso de Deus em vez de YHWH, tal como se verifica no resto da passagem. Segundo aquele autor, esta não é senão uma forma de sublinhar a severidade da ofensa¹⁶.

Na sua insensatez, o povo tomou uma atitude hostil contra as lideranças e contra o próprio Deus. Com efeito, a expressão וידבר, cuja raiz é דבר, que pode ser traduzida por “e ele (o povo) murmurou”, denota uma expressão verbal de comunicação, igualmente descritiva de uma acção ou atitude hostil. Sendo assim, importa clarificar contra quem se dirige esta atitude, cuja resposta nos é dada pela palavra באלהים

¹⁴ Cf. Ex 13, 18; 15, 4.22

¹⁵ Para Wenin, a expressão hebraica não é clara. Segundo este autor, a נטש tornou – se curta, mas tal não significa, necessariamente, a expressão de desencorajamento, impaciência ou o fruto de um desejo frustrado. É difícil chegar a alguma conclusão sobre o significado de נטש. (Cf. Wenin, A. – *Le serpent de Nb 21, 4 – 9 et de Gn 3, 1* in ROMER, Thomas – *The Books of Leviticus and Numbers*. Peeters: Leuven, 2008, p. 546)

¹⁶ Cf. Milgrom, Jacob – *The JPS Torah Commentary: Numbers*. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1990, p. 173

(da raiz אלהים). A sua semântica traduz-se pela referência a um nome divino ou no termo geral para a designação da divindade. Assim, juntanto as expressões וידבר e באלהים, percebe-se que “*ele (o povo) murmurou contra Deus*”.

Na sua insensatez, o povo lançou uma acusação múltipla contra o próprio Deus. O conteúdo da censura não é novo: **a libertação do Egipto, querida por YHWH e Moisés, não tem como finalidade a vida, mas a morte**. Com efeito, a expressão העלינו, de raiz עלה, articulada com a expressão למות, permite deduzir que a primeira acusação que o povo dirige contra Deus é a de que, por culpa de YHWH, o povo está numa viagem de morte, na medida em que, estando longe de chegar a algum lugar bom, esta viagem não é mais do que uma caravana da morte. Com efeito, é isso que se pode entender das expressões העלינו e למות, as quais encontram-se interligadas entre si, neste versículo. Na verdade, a primeira expressão (העלינו), cuja raiz é עלה, é uma expressão verbal de movimento, expressando uma direcção desse mesmo movimento. A expressão העלינו pode ser traduzida por “*fez-nos subir*”. Por sua vez, a expressão למות, cuja raiz é מות, refere-se, simplesmente, ao estado fisiológico de estar sem vida; ou seja, morto. Deste modo, למות pode traduzi-se por “*para morrer*” (morte). Todavia, as acusações contra Deus não terminam por aqui. Neste sentido, encontramos as expressões כי אין לתם e כי אין מים, cujas raízes são לתם e מים, respectivamente. A expressão כי אין לתם, refere-se à ausência de qualquer substância essencial para a alimentação ou subsistência. Neste caso, trata-se da escassez de alimento, em pleno deserto; ou seja, trata-se da escassez de pão. Para o povo israelita, a causa da sua morte era a ausência de pão e de água (as expressões כי אין לתם e כי אין מים, referem-se à ausência de pão e água); ou seja, a ausência de uma alimentação de base, indispensável à vida. A expressão כי אין מים, refere-se, precisamente, à falta de uma substância indispensável para a vida, como o é a água, como é próprio da região desértica. Todavia, contrariamente a outras cenas análogas, o narrador deixa transparecer que a censura é injustificada, na medida em que o texto sublinha que o que está em causa é o estado afectivo em que o povo se encontra. Neste sentido, verifica-se que o final das palavras ditas pelo povo é revelador, dado que ele corrige a sua crítica. Na realidade, o povo admite que tem pão para comer, mas qualifica-o negativamente. Neste sentido, podemos dizer que a acusação continua a agravar-se, pois a expressão בלתם הקלקל, indica o modo como o povo menosprezou o maná [o pão] concedido por Deus.

Por fim, o povo culpa Deus pela sua miséria e desgraça.

Também Moisés se encontra envolvido neste rol de acusações. Desta feita, ele é apontado como a causa directa de ter feito chegar o povo até ali. O causativo העליתנו, traduzido, literalmente por “*tu nos fizeste subir de*”, aponta-o, directamente, como a causa das suas desgraças. A memória dos grandes feitos de YHWH em favor de Israel, tantas vezes cantadas pelo mesmo povo em louvor do seu Deus, fora agora

esquecida ou relegada para segundo plano. Já não importava, sequer, lembrar que fora Deus que tirara Israel da escravidão do Egito. Além disso, esta nova geração ansiava pelas “*panelas do Egito*”, já antes recordadas com saudade no início da peregrinação, como nos mostra o texto de Ex 16:3: “*Os filhos de Israel disseram-lhes: «Quem dera que tivéssemos morrido pela mão do Senhor na terra do Egito, quando estávamos descansados junto da panela de carne, quando comíamos com fartura! Mas vós fizestes-nos sair para este deserto para fazer morrer de fome toda esta assembleia!»*” E aqui, desde logo, se verifica um paradoxo, na medida em que a maioria do povo, neste momento, pertencia já a uma geração diferente daquela que partira do Egito. Com efeito, grande parte da multidão que partira do Egito havia já perecido no deserto. Como podia então esta nova geração ter saudades de algo que não haviam conhecido ou de tempos que não tinham vivido?

A incongruência da revolta era por demais insensata, ao exagerar o seu clamor por alimento e àgua. Embora a região fosse, de facto inóspida, os diversos relatos bíblicos mostram que ao povo de Israel nunca faltou alimento ou àgua nos lugares onde haviam permanecido e acampado. Deste modo, o povo não somente deprecia Deus e Moisés, mas também os dons e as bênçãos que o haviam sustentado durante os anos de peregrinação. Basta recordar o salmo 78, onde é dito que “*Deus ordenou às nuvens abriu as portas do céu. Fez chover o maná para eles comerem e deu-lhes o pão do céu. Comeram todos o pão dos fortes; enviou-lhes comida em abundância.*” (Sl 78, 23 – 25). Consequentemente, podemos dizer que este *pão do céu* era-lhes concedido diariamente, de um modo bastante generoso, abundante e partilhado pela multidão. Ainda assim, na sua insensatez, este alimento abundante é qualificado como קלקל¹⁷; ou seja, um pão que não sacia, é miserável e não é bom para nada. Uma vez mais, é claro o menosprezo pelo Dador do maná. Porém, importa sublinhar que se trata, naturalmente, de uma ingratidão e um desprezo inaceitáveis contra um Deus que, ao longo de quarenta anos, esteve sempre junto do Seu povo, garantindo-lhe a sua subsistência. Assim sendo, esta geração não era melhor que a geração dos seus pais. Todavia, mesmo padecendo da mesma doença que havia atingido a geração anterior, a nova geração continuava a ser o *povo eleito de Deus*. As constantes queixas contra Deus, por parte deste povo ingrato e rebelde, já não eram novas, deixando perceber que o povo não se contentava com nada. Com efeito, como justificar o facto de duvidar que, ao longo de quarenta anos, na sua peregrinação, Alguém providenciou a este povo rebelde “*sombra durante o dia e luz durante a noite*”, como o declara o texto de Dt 1:33? Como duvidar dessa entidade que sempre providenciou àgua a este povo rebelde, mesmo nos sítios mais inóspidos? Como duvidar desse Alguém que nunca descuidou o sustento diário deste povo insensato, bem como da constante atenção pela sua saúde? ***Quando a ingratidão toma posse de alguém, então duvida-se de tudo, sem qualquer critério.***

¹⁷ Para Wenin, o hapax קלקל não deixa compreender, claramente, o alcance da qualificação negativa. Ele pode sugerir a referência a um pão levíssimo (pão de miséria), uma alimentação com parcimónia ou demasiadamente ligeira para ser nutritiva. (Cf. Wenin, A. – *Le serpent de Nb 21, 4 – 9 et de Gn 3, 1* in ROMER, Thomas – *The Books of Leviticus and Numbers*. Peeters: Leuven, 2008, p. 547)

“Mas o Senhor enviou contra o povo serpentes ardentes, que mordiam o povo, e por isso morreu muita gente de Israel.” (Nm 21, 6)

À crítica formulada contra Elohim, YHWH respondeu enviando serpentes contra o povo, cuja mordedura abrasadora fez estragos e espalhou a morte entre o povo. A expressão וישלח יהוה (YHWH enviou), cuja raiz é שלח, semanticamente, é um verbo de comunicação, descritivo de uma acção de resposta face a uma atitude hostil. Se entendessemos שלח como conotação de *deixar ir* ou *dar livre curso*, tal significaria que o versículo 6 nos mostraria uma espécie de castigo divino, parecendo corresponder ao desejado pelo povo. Consequentemente, poderíamos, também, afirmar que a mesma natureza que castigara o Egipto, ao serviço do Criador, vem, agora, castigar o povo de Israel. Num ápice o acampamento israelita se viu inundado de serpentes venenosas, as quais causavam inúmeras mordeduras fatais (a expressão וינשכו, de raiz, significa נשך), causando a morte a uma grande parte do povo (o texto original utiliza a expressão עם-רב, que significa *muito povo*). Com efeito, a expressão נתשים, cuja raiz é נתש, refere-se a entidades zoológicas da ordem dos ofídios, a qual era abundante no deserto de Paran. Todavia, estas entidades foram adjectivadas com a palavra השרטים, que significa, literalmente, *ardentes*. A expressão verbal וינשכו, sublinha a gravidade da situação: esta não se refere apenas à quantidade de serpentes, em si, mas, sobretudo, à intensidade da sua mordedura¹⁸. A junção das expressões נתשים e השרטים traduz-se por *serpentes ardentes* e relaciona-se, sobretudo, mais com o efeito maléfico do veneno do que com o brilho das serpentes. Por outro lado, importa considerar, também, que o termo נחש é apenas um nome genérico para serpente, abrangendo as diversas espécies de serpentes, venenosas e não venenosas. Todavia, o qualificativo שרף especifica o tipo venenoso; isto é, שרף é uma forma que se relaciona mais com a natureza venenosa das serpentes do que com a sua luminosidade. Como dissemos anteriormente, שרף significa *arder* ou *ardente*. No contexto deste versículo, usada na forma intensiva, a expressão שלח significa, também, *deixar solto*; ou seja, *deixar livre*. Ela pode, também, significar *desimpedir* ou, simplesmente, *deixar ir*. A junção de todos estes significados deixa perceber que o sucedido não fora apenas um acontecimento fortuito, mas um juízo directo de YHWH. Com efeito, já em textos anteriores Moisés advertira que não era possível caminhar pelo deserto sem a ajuda de Deus, protegendo o

¹⁸ O registo bíblico não refere especificamente a espécie de serpentes que infestou o acampamento hebreu, de onde se poderia inferir, eventualmente, que o acampamento israelita fora invadido por diversas espécies de serpentes venenosas; isto é, toda a fauna ofídica fora empregada, nesta ocasião para castigar Israel. Todavia, os recentes estudos científicos mostram que as serpentes venenosas desta região são conhecidas até hoje, de onde se destacam duas espécies: a *Echis carinatus*; a *Cerastes cerastes*. Ambas as espécies vivem na vastidão desértica e arenosa da planície sinaídica, alimentando-se de roedores. De igual modo, as duas espécies possuem um veneno poderoso, capaz de vitimar seres humanos. A herpetologia (parte da zoologia que estuda os répteis) reconhece que a *Echis carinatus* está, inclusivamente, cotada como uma das serpentes mais mortíferas do mundo.

seu povo contra os animais venenosos do deserto: *“Foi Ele quem te conduziu através desse deserto grande e temível, de serpentes venenosas e escorpiões, lugar árido, onde não há água. Foi Ele quem fez jorrar, para ti, água do rochedo duro.”* (Dt 8, 15). Neste sentido, poderíamos dizer que, segundo este versículo, Deus apenas *deixou livre* a barreira que impedia estes répteis de entrar no acampamento israelita.

“O povo foi ter com Moisés e disse-lhe: «Pecámos ao protestarmos contra o Senhor e contra ti. Intercede junto do Senhor para que afaste de nós as serpentes.» E Moisés intercedeu pelo povo.” (Nm 21, 7)

A situação do povo era calamitosa e, por essa razão, ele acaba por dirigir-se a Moisés, a fim de lhe pedir ajuda, através da sua intercessão junto de Deus. Desta feita, tudo muda ao nível comportamental, pois o povo já não se dirige a Moisés de modo insolente e hostil, mas ele o faz de uma forma humilde, reconhecendo o seu pecado: **o povo reconheceu que a sua crítica constituira um pecado contra Deus e contra o seu guia**. O povo reconheceu que tanto Moisés, como o próprio YHWH, são o seu baluarte frente à morte. O discurso do povo mudou: **De acusados e responsabilizados pela situação dramática vivida pelo povo, Moisés e YHWH passaram a ser vistos como a muralha que sustenta o povo contra a morte**. Deste modo, Israel reabilitou aqueles que antes criticara, reconhecendo a sua falta (o seu pecado) e, simultaneamente, pedindo-lhes auxílio contra o flagelo que atingira o povo, consequência do seu pecado. Com efeito, Israel reconhecia, explicitamente, que a única possibilidade de sair daquela situação era pela acção das duas personagens a quem antes a sua crítica havia visado.

A súplica do povo é semelhante àquela que fora dirigida pelo faraó a Moisés, no momento do êxodo. Com efeito, também aquela figura pedira a Moisés que intercedesse¹⁹ junto de Deus em seu favor, reconhecendo que havia pecado: *“O faraó apressou-se a chamar Moisés e Aarão, e disse: «Pequei contra o Senhor, vosso Deus, e contra vós. E agora digna-te perdoar o meu pecado só mais esta vez, e rezai ao Senhor, vosso Deus, para que ao menos afaste de mim esta morte.»”* (Ex 10, 16 – 17).

As expressões **וַיִּבֹּא הָעָם** e **הַטְּאֲנוּ**, juntamente com a expressão **כִּי־דִבְרַנּוּ**, mostram, efectivamente, que o povo veio ao encontro de Moisés, não só reconhecendo o seu pecado mas especificando qual foi o delito cometido. O povo estava sobrecarregado pela mortandade que o havia atingido, suplicando que Deus afastasse²⁰ dele as serpentes venenosas. O povo queria que elas fossem afastadas²¹ do acampamento. Uma vez mais, Moisés, desencadeia a acção transformadora, ao assumir o seu papel de intercessor junto a YHWH, papel que desempenhará sempre ao longo da sua vida. Neste

¹⁹ Em Ex 10:16 – 17 a expressão verbal utilizada pelo faraó é a **טָלַל**, cujo significado é orar. Todavia, ela assume, neste âmbito, o sentido de uma súplica dirigida pelo faraó a Moisés, pedindo-lhe que aquele intercedesse pelo seu povo.

²⁰ A expressão **וַיִּסַּר**, cuja raiz é **סָרַר**, é um verbo de movimento, indicando a acção de remoção de alguma coisa. Traduzida à letra, a expressão **וַיִּסַּר**, no contexto de Nm 21:7, significa *que ele [YHWH] remove*.

²¹ A expressão **הַתְּפִלָּל**, cuja raiz é **פָּלַל**, é um verbo de comunicação que expressa uma petição, uma súplica ou adoração a Deus. Na sua forma causativa, a expressão **סָרַר** pode significar remover, separar ou afastar.

sentido, é notável a acção de Moisés intercessendo constantemente pelo seu povo, pois até mesmo na hora da morte ele pede a Deus a continuação da Sua promessa de perdão eterno e a consequente expiação para Israel. Moisés é, sem sombra de dúvida, o protótipo da figura do intercessor, sempre indeclinável, perseverante, notável pela suas preces e pela sua constante oração, sempre em busca do perdão e da misericórdia de Deus. Com efeito, nas suas orações, este intercessor sempre sublinhou o carácter misericordioso de YHWH. Aqui sublinha-se o valor da oração intercessora, o qual sempre fora reconhecido nas sucessivas gerações do Antigo Testamento. Apesar de tudo, o povo reconhecia Moisés como um intercessor infalível e tinha presente que, já por diversas vezes, fora a sua oração intercessora que lhes havia evitado danos maiores, noutras ocasiões da sua história. Todavia, o grande passo aqui dado pelo povo é o reconhecimento do seu pecado. Com efeito, a expressão **הִתְנַחֵם** é a autêntica declaração do reconhecimento de culpa própria, pelo delito cometido: o povo havia-se insurgido contra o próprio Deus, blasfemando. Neste sentido, talvez fosse de admitir que o juízo de Deus, ainda que fosse severo, seria justo, mas não arbitrário. Todavia, o que importa aqui sublinhar é que **não existe pecador que não seja consciente da sua culpabilidade diante de Deus**. Com efeito, não existe pecado se não houver consciência de culpa. Porém, tal não significa que o povo, entendido no sentido da humanidade, não cometa os seus delitos. **É a sua consciência que indica, com clareza, a sua condição de pecador; isto é, a sua responsabilidade ou sua culpa. É somente diante deste reconhecimento que o povo pode encetar ou restabelecer, verdadeiramente, uma nova relação com YHWH**, ainda que o faça o faça por intermédio de Moisés.

“O Senhor disse a Moisés: «Faz para ti uma serpente abrasadora e coloca-a num poste. Sucederá que todo aquele que tiver sido mordido, se olhar para ela, ficará vivo.»” (Nm 21, 8)

Seria de esperar que Deus, na Sua infinita misericórdia, atendesse, simplesmente, à súplica do povo, afastando dele, definitivamente, as serpentes venenosas, cuja mordedura havia vitimado uma parte significativa da população. Porém, tal não é o que sucede. Para grande espanto do leitor desta narrativa, Deus não só não afasta os referidos répteis do acampamento israelita, como manda a Moisés que confeccione a imagem de uma serpente de metal e a coloque em lugar visível²², contando que possa ser vista a partir de qualquer ponto do acampamento. Trata-se, portanto, de um dispositivo, pelo qual cada um era chamado a implicar-se, pessoalmente. O próprio Moisés se viu implicado, nesta situação: **criticado, Moisés poderia recusar-se a obedecer a Deus, abandonando o povo à morte**. Porém, Moisés fez o que Deus lhe pediu e, deste modo, a vida de cada um, individualmente, passou a depender dele próprio, bastando dirigir o seu olhar para a imagem da serpente abrasadora. A expressão **עָשָׂה לָךְ**, de raiz **עָשָׂה**,

²² A expressão **וַיָּשִׂי**, cuja raiz é **שָׂי**, é um verbo de movimento que denota a intenção de situar algo num determinado lugar. Pode também referir-se a pessoas que são estabelecidas em algum lugar ou situação.

exprime, semanticamente, um verbo de acção para a confecção de algo. Dado que עשה לך se refere a שרף, expressão que se traduz por serpente ardente ou venenosa, poderíamos ser induzidos em erro, pensando que a ordem seria a construção de uma serpente venenosa. Contudo, **a Moisés não é pedido que construa a serpente venenosa, mas a sua imagem.** Deste modo, se Deus não remove as serpentes do acampamento israelita, **Ele providencia um meio para que o povo seja curado, livrando-se dos efeitos das mordeduras causadas por estas.** Se entermos que, no contexto do Antigo Testamento, o povo entendia que o mal provinha do seu afastamento de Deus, **por culpa própria**, então poderíamos dizer que, uma vez mais, o povo está numa situação de sofrimento, devido ao seu afastamento de Deus, **devido ao seu erro, às sua falhas; isto é, a causa do seu afastamento de Deus é o seu próprio pecado.** A imagem da serpente é a **imagem do pecado, e esta tem de estar em lugar visível, para que o povo se reconheça como pecador e, reconhecendo-se como tal, possa encetar um caminho de cura.** Todavia este novo caminho somente pode ser feito mediante um acto de fé, pois àquele que fosse mordido (כל־הנשׁוּך) bastaria, apenas, olhar²³ para a serpente de metal e seria curado. Como veremos adiante, esta simbologia será melhor explicitada no evangelho joanino, através do qual poderemos perceber melhor que, **contemplando o próprio crucificado, somos desafiados a compreender que fomos nós que causamos aquelas feridas, devido ao nosso afastamento de Deus, em virtude da presença da cobra venenosa que habita em nós; isto é, o nosso ódio, a nossa violência, em suma, o nosso pecado.** É neste processo que podemos entender o modo como a Cruz de Cristo cura a humanidade, em geral, e cada um de nós, em particular.

No médio oriente, ao longo dos séculos, a serpente era um simbolo de vida e de morte. Talvez por essa razão não seja de estranhar que a própria medicina tenha adoptado a serpente como simbolo. Por essa razão, o texto mostra que o que Deus ordena a Moisés é um gesto simbólico, dado que a imagem, em si mesma, não tinha qualquer poder curativo. **O que interessava, efectivamente, era o que a imagem da serpente levantada representava.** Assim, se no culto das diversas religiões (onde se inclui também a religião judaica) os sacrifícios e os holocaustos tinham apenas um valor redentor representativo, a imagem da serpente tinha um valor sanador, na medida em que, contemplando-a, o povo, pela fé mas, sobretudo, pelo seu arrependimento (reconhecendo naquela figura a imagem do seu próprio pecado), era curado.

²³ No texto surge a expressão וראו אתו, cuja semântica deixa perceber um evento sensorial, activamente equivalente a ver, enquanto está a ser visto, passivamente.

“Moisés fez, pois, uma serpente de bronze e fixou-a sobre um poste. Quando alguém era mordido por uma serpente e olhava para a serpente de bronze, vivia.” (Nm 21, 9)

O texto do versículo 9 diz-nos que Moisés obedeceu às instruções de YHWH, confeccionando a imagem de uma serpente, em bronze²⁴ (tradução comum da expressão נחש נחשת), e, de imediato, a colocou sobre um poste, em lugar proeminente. Com efeito, o verbo וישמהו, de raiz שים, é um verbo de movimento indicando uma acção de estabelecer algo num determinado lugar. Como dissemos, as serpentes venenosas não deixaram de exercer a sua acção. Todavia, o seu poder mortal estava, agora, condenado ao fracasso, ao ser colocado em contraste com a acção desencadeada pela imagem da serpente confeccionada por Moisés. Assim, continua o texto, quem quer que fosse mordido era curado ao olhar para a imagem da serpente; isto é, vivia (והיה). A expressão והביט, cuja tradução pode ser “quando ele [o doente] olhava”, não se refere apenas a um olhar casual, mas a alguém que olha porque tem uma necessidade. Neste caso, o que olhava para a serpente tinha necessidade de saúde; isto é, **estava doente**. Mas este era também o olhar confiante daquele que vai ser curado, não por um processo mágico, mas porque, tendo descoberto o mal que habita no seu interior, é capaz de encetar o processo de cura²⁵. Consequentemente, a modalidade de salvação proposta por YHWH nada tem de mágico ou passivo, pois ela realizar-se-á mediante a cooperação de cada um na restauração da vida²⁶.

O desenlace do versículo 9 ilustra a verdade da palavra divina. No versículo 8 YHWH ordenara a Moisés que confeccionasse a imagem de uma serpente abrasadora e a colocasse em lugar bem visível. No versículo 9 é dito que Moisés obedeceu a essa ordem, confeccionando a imagem de uma serpente em bronze e colocando esta num poste, portanto, em lugar bem visível. No versículo 8 YHWH dissera que todo aquele que dirigisse o seu olhar para a imagem da serpente seria curado. No versículo 9 é dito que todos os que olhavam para a imagem da serpente eram curados, salvos da morte. Há, portanto, entre os versículos 8 e 9, uma correspondência directa entre promessa e cumprimento; isto é, entre promessa e salvação. Sublinhamos, uma vez mais, que o texto indica, claramente, que a presença deste sinal não era uma forma

²⁴ Um outro aspecto sobre o qual a crítica tem-se debruçado é o metal com que Moisés confeccionara a imagem da serpente, assim como a forma dada a este artefacto metálico, na medida em que uma parte da crítica moderna assume, como pressuposto, que, no tempo de Moisés, não existia técnicas adequadas à execução de tarefas como esta. A arqueologia e os diversos estudos têm feito aproximações sucessivas à elaboração deste objecto. Houve quem sugerisse latão, cobre e bronze para determinar o metal utilizado por Moisés na confecção desta imagem. O bronze é uma liga de estanho e cobre muito utilizada no médio oriente, inclusivamente para fabrico de material de guerra. Por outro lado, os dados arqueológicos mostram que o cobre também era utilizado, no médio oriente, para fabricação de objectos de adoração.

²⁵ Ainda na actualidade, somente se cura o veneno da mordedura de uma cobra venenosa pelo seu antídoto correspondente. Para isso, é necessário conhecer, primeiramente, o próprio veneno que corre no seu sangue, injectado pela mordedura da cobra.

²⁶ Cf. Wenin, A. – *Le serpent de Nb 21, 4 – 9 et de Gn 3, 1* in ROMER, Thomas – *The Books of Leviticus and Numbers*. Peeters: Leuven, 2008, p. 548

de afastar as serpentes ou privá-las do seu poder mortal. ***É o acto de fé, olhando para este sinal, que deve fazer viver: ao povo é pedido um acto de fé.***

Notar-se-á, também, que, pela ordem dada a Moisés, YHWH assume uma posição mais recuada, dando ênfase à mediação humana, por intermédio do mesmo Moisés. O povo apenas vê a imagem da serpente fixada no poste. O acto de olhar para esta imagem é acto de confiança, não apenas em Deus, mas também na mediação de Moisés.

Estrutura de Nm 21:4 - 9

Esta perícopes tem o seu epicentro no versículo 7, no qual se dá, notoriamente, uma inversão completa do rumo dos acontecimentos. Assim, na primeira parte da narrativa, constituída pelos versículos 5 e 6, verificamos três situações importantes:

- 1 – O povo fala contra Deus e contra Moisés, censurando-os;
- 2 – YHWH reage a esta atitude hostil, enviando serpentes cuja mordedura era fatal;
- 3 – O povo viu-se, rapidamente, atingido por uma grande tragédia, causada pelo veneno mortífero das serpentes.

Estes três aspectos têm o seu paralelo na segunda parte do relato, onde as situações se invertem:

- 1 – O povo reconhece que estava em pecado e que havia errado ao censurar Moisés e YHWH;
- 2 – Em virtude da mediação de Moisés, YHWH manda executar algo para que o povo possa ter vida;
- 3 – Tendo Moisés feito o que YHWH lhe ordenara, a mordedura das serpentes deixou de ser mortal.

Assim sendo, podemos representar o que acabámos de expor de um modo esquemático:

A – O povo critica Deus e Moisés

B – YHWH envia serpentes cuja mordedura era fatal

C – O povo é flagelado pela mordedura fatal das serpentes

A' – O povo reconhece o seu pecado

B' – Construção da imagem da serpente de bronze, para que o povo viva

C' – Cura do flagelo da morte, olhando para a imagem da serpente de bronze

Existem dois elementos a reter, na interpretação da estrutura de Nm 21:4 – 9. Por um lado, é notório que existe uma presença intensa de Moisés na segunda parte da perícopie, sublinhando a sua posição de mediador entre YHWH e o povo de Israel. Com efeito, Moisés desempenha um papel fundamental no processo que permite, ao pecador, viver. Por outro lado, nas duas partes sobressaem duas lógicas opostas. Assim, quando o povo censura a Deus pela situação precária vivida no deserto, ele está entregue à morte por aquele que ele acusara de querer a sua morte. Em contrapartida, ao afirmar a sua convicção de que é YHWH quem está a afastar o que provoca a morte, realizando o que YHWH ordenara, o povo vive, efectivamente. Nas palavras de Wenin, parece que tudo se passe como se YHWH se submetesse à imagem que Israel faz dele²⁷.

A serpente de bronze e a serpente de Gn 3

A intriga em Nm 21:4 – 9 parece ser linear. Todavia, a sobriedade do relato, com que o leitor é presenteado, deixa na sombra alguns elementos relacionados com a significação daquilo que é relatado nesta perícopie. Neste sentido, diríamos que já em episódios anteriores o povo havia explicitado as suas saudades pelo tempo passado no Egipto, nos quais se nota, também, que Deus o castiga pelo seu pecado. O episódio de Nm 11 mostra que o povo, tomado de cobiça, morre por ter querido satisfazer-se²⁸. Do mesmo modo, em Nm 14, YHWH condena à morte os que, recusando-se a entrar na terra prometida, se haviam lamentado por não terem morrido no deserto²⁹. Porém, em Nm 21:4 – 9 parece não existir uma ligação explícita entre culpa e castigo. Deste modo, uma questão parece permanecer em aberto: Haverá uma relação directa entre culpa e castigo, em Nm 21: 4 – 9? Haverá uma relação directa entre a censura do povo e o envio de serpentes mortíferas, por parte de YHWH?

O relato não nos diz nada sobre a forma como o povo compreende que pecou, nem sobre a sua rápida mudança. Com efeito, o texto de Nm 21:4 – 9 diz-nos que, imediatamente após terem censurado Deus, os israelitas acreditaram que só Ele era capaz de afastar as serpentes que provocavam a sua morte. O relato é sucinto e nada diz, explicitamente, sobre o processo de conversão de Israel. Neste sentido, em Nm 21, o narrador não explicita qualquer relação entre a censura do povo e o envio das serpentes. Com efeito, a chegada dos ofídios e o flagelo por eles causado ao povo são, simplesmente, seguidos pela confissão do pecado. Ainda que o povo visse nestes acontecimentos uma punição divina, dado que confessou o seu pecado logo após a invasão das serpentes ardentes, não existe conexão explícita entre estes elementos. O texto apenas diz que todos os que olhavam para a imagem da serpente eram curados.

²⁷ Cf. Wenin, A. – *Le serpent de Nb 21, 4 – 9 et de Gn 3, 1* in ROMER, Thomas – *The Books of Leviticus and Numbers*. Peeters: Leuven, 2008, p. 550

²⁸ Cf. Nm 11, 4 – 6.32 – 34

²⁹ Cf. Nm 14, 3 – 4.27 – 29

A aproximação intertextual à Torah permite aprofundar o significado desta perícopa, iluminando algumas das questões que, eventualmente, poderiam permanecer em aberto. Assim, por 5 vezes surge, neste relato, a palavra נתש. O mesmo sucede no texto de Gn 3:1 – 14. Do mesmo modo, em Nm 21:9 surge, por duas vezes, a expressão redundante נתש נתשת, sugerindo que se trata da serpente, por excelência. De acordo com os textos do Targum, parece existir uma ligação entre as serpentes de Nm 21:4 – 9 e a serpente de Gn 3. Com efeito, se as primeiras punem o povo pela sua rebelião contra Deus (menosprezando o maná dado por Ele), a serpente de Gn 3 não se queixou de ter de comer o pó da terra. Todavia, quando a serpente de Gn 3 começou a falar, ela evocou o alimento dado por Deus: *“«É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim?» A mulher respondeu-lhe: «Podemos comer o fruto das árvores do jardim; mas, quanto ao fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: ‘Nunca o deveis comer, nem sequer tocar nele, pois, se o fizerdes, morrereis. A serpente retorquiu à mulher: ‘Não, não morrereis; porque Deus sabe que, no dia em que o comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, ficareis a conhecer o bem e o mal’.» (Gn 3, 1 – 5).*

No que se refere ao alimento, é notório que a serpente lança a suspeição sobre Deus. YHWH dera ao Homem todas as árvores do jardim, excepto uma. Todavia, a palavra divina é subvertida, na medida em que a serpente omite a graça do dom, chamando a atenção para o que Deus não concedera. O foco da atenção e da própria realidade sai desfocado, pois de tal forma a palavra de Deus fora manipulada que, segundo as palavras da serpente, parecia que Deus havia proibido de comer de todas as árvores. A própria mulher, dialogando com a serpente (entenda-se, consigo própria), respondera correctamente, ao dizer que eles podiam comer de todas as árvores do jardim. Por essa razão, na boca da serpente Deus é qualificado como um ser maldoso, que impede de comer e, conseqüentemente, de viver. Em Nm 21:5, a palavra da serpente do Éden aproxima-se da censura feita pelo povo, na medida em que, de igual modo, este ocultou o dom de Deus, a ponto de dizer que não tinha nem pão nem água. Neste contexto, o povo também colocou na sua boca a imagem de um Deus maldoso, que o quer fazer morrer, fazendo parecer que deseja a sua vida. Assim sendo, a lógica de Israel é, em tudo, semelhante à lógica da serpente de Gn 3: ***Israel negou o dom de Deus e levantou contra Ele a suspeita de querer privá-lo da vida.*** Neste contexto, ao “soltar” as serpentes mortíferas, YHWH parece não fazer outra coisa senão entregar o povo à sua própria lógica, que outra coisa não é senão uma lógica de morte. Note-se que esta mesma lógica mortífera já estava presente em Gn 3, pois, na sequência da sua falta, homem e mulher não morrem fisicamente, mas ***a sua exclusão do jardim e o conseqüente afastamento da árvore da vida são, para ele, uma forma de morte.*** Assim sendo, YHWH levava o povo à letra, de modo que aquele fora punido por onde ele pecou. Assim se entende que, tendo sido tocado pela morte, o povo tenha descoberto o seu pecado e o tenha confessado, de modo imediato. Na verdade, mais do que um simples castigo para o povo, as serpentes revelam-lhe a sua causa de morte, abrindo-lhe os olhos no que se refere ao poder devastador da sua falta.

Conclui-se, portanto, que o aderir à lógica da serpente conduz à morte. Porém, o regresso à vida somente se pode dar por intermédio daqueles que sempre desejaram a vida para Israel; ou seja, Moisés e Deus.

Acerca da identidade da serpente de Gn 3

Esta figura sinistra da serpente surge logo nos primeiros capítulos do livro do Génesis, imediatamente após os relatos da criação. O texto de Gn 3:1 havia colocado a serpente entre os animais que Deus tinha criado. Todavia, desde logo se percebe que esta serpente não é uma cobra comum. Com efeito, percebe-se que ela é astuta e engenhosa, atraente e rigorosamente nua (nem sequer tem pêlos e patas). Por outro lado, surpresa das surpresas, esta é uma cobra dialogante, capaz de dialogar com o ser humano.

A identidade desta cobra parece ser algo enigmática. No entanto, importa ter presente que, antes de mais, ela também é uma criatura de Deus, segundo Gn 3, porque foi criada por Ele. De um modo geral, sabemos que a cobra é um animal ordinário, que vive no campo, tal como os restantes animais. Porém, o facto de, neste texto, a cobra ser um animal falante, julgamos ser evidente o facto de que estamos na presença de uma figura mitológica, pois nunca se ouviu, na realidade, uma cobra a falar. Como figura mitológica, considerando que a cobra é o menos falante de todos os animais, ela não representa tanto a palavra, mas a opacidade da mensagem³⁰.

A incorporação da cobra nas narrativas da criação em nada se deve à sua característica como animal repelente e ordinário, mas por ser um símbolo de algo que era atraente. Com efeito, a cobra era um dos símbolos mais utilizados nos cultos de fertilidade dos povos vizinhos de Israel. Neste âmbito, no culto a Baal, as deusas eram representadas segurando cobras na mão. Do mesmo modo, a tiara do Faraó tinha o símbolo da cobra, o qual representava poder da sabedoria e da magia egípcias.

Poder, prestígio e fertilidade: três aspectos que se traduziam na cobra, como símbolo atraente.

Pelo facto de estar tão ligada à terra, penetrando mesmo nas suas entranhas, a cobra, como elemento simbólico, comungava da vitalidade da deusa – mãe, fonte de fertilidade. Porém, esta vitalidade comungada pela cobra, não era a vida verdadeira, mas antes uma vitalidade de morte, semelhante à da besta no Apocalipse. Esta, por sua vez, não é mais do que um novo ídolo, a síntese do dragão e da estátua silenciosa, cuja palavra profética de Daniel havia denunciado³¹. Ainda assim, o texto de Ap 13 mostra-nos uma humanidade prostrada diante da besta, prestando-lhe culto, a mesma besta que, embora ferida pela

³⁰ Cf. Beauchamp, Paul – *L'Un et L'Autre Testament. Accomplir les Écritures*. Seuil: Paris, 1976, p. 139

³¹ O texto de Daniel é um paradigma, onde contra o mal da idolatria e da mentira que escraviza o coração humano, sobressai a palavra profética como remédio e cura desse mesmo mal. Os gentios haviam erguido uma estátua ao deus Bel, um deus da Babilónia. Sobre ela, elas afirmavam que não era uma estátua morta, mas vivente, pois que "*ela come e bebe todos os dias*" (Dn 14, 6). Como prova, diziam que os pratos que lhe eram oferecidos desapareciam. Todavia, a palavra profética de Daniel demonstrou que eram os sacerdotes que se aproveitavam destas ofertas para servir a sua própria mesa. Esta estátua foi, posteriormente, substituída por uma grande serpente (nalgumas traduções, o texto de Dn 14:23 fala num dragão) a quem Daniel, uma vez mais, destruiu, fazendo-a engolir sebo e crinas de cavalo, misturada com alimentos (Cf. Dn 14, 23 – 28).

espada, havia sido revivida e dada ao princípio do mal. Todavia, embora mortalmente ferida, segundo Ap 13:14, a besta renasceu e agora fala, e a causa do seu renascimento fora, igualmente, a fala. Ela é indomável, imortal e tem a sua própria vitalidade, que é uma vitalidade de morte, típica de um círculo idolátrico em constante expansão e bastante flexível. Tanto a besta do Apocalipse como a serpente de Gn 3 estão fora do domínio do Homem. O Homem não as controla porque elas não receberam dele o seu nome: **a serpente de Gn 3 não tem nome.**

Os autores bíblicos, à sua maneira, denunciaram, em profundidade, esta dinâmica típica do mal, a qual somente conduz à morte e nada mais do que isso. Assim sendo, poderíamos compreender a razão pela qual, algumas releituras posteriores, do ponto de vista narrativo, fizeram remontar a introdução do mal à serpente em Gn 3, identificando esta, posteriormente, com o diabo³². Porém, **o mal é sempre o evento imprevisível e imprevisto da liberdade humana.** Neste contexto, a serpente de Gn 3 não explica a origem do mal, mas introduz uma outra temática decisiva para a vida do Homem: embora criado à imagem e semelhança de Deus, o Homem tem e terá sempre a possibilidade de O negar. Acresce a esta situação o facto de que esta negação do projecto divino e do próprio Deus parece ser, na maioria das vezes, percebida como bela, boa e apetecível. Uma vez mais, o significado da cobra bíblica assume contornos mais nítidos, na medida em que ela é o fascínio pela transgressão do mandamento divino, presente na consciência humana, pelo qual o acto de negar a Deus não somente é possível, mas também desejável. Daqui se conclui que, no contexto dos relatos da criação, **a cobra não é uma força maléfica exterior ao Homem, mas algo que radica no interior do ser humano.** Ela é **a objectivação da radical estrutura e altura da liberdade humana. A serpente de Gn 3 é, portanto, a personificação do mal que habita no coração do Homem.**

Algumas particularidades sobre a serpente de bronze

O povo pediu a intercessão de Moisés, para que Deus afastasse dele as serpentes. Na verdade, o pedido mais justo, e que ali pode ser subentendido, é o reconhecimento de que é preciso afastar a *serpente* do povo; isto é, o povo tem de ser libertado da morte, ou seja, daquilo que, interiormente, o incita a fazer o mal. Neste contexto, a reacção de YHWH fica em perfeita sintonia com o pedido do povo, na medida em que Ele não fará outra coisa senão indicar a forma pela qual o povo pode afastar a serpente interior que o conduzira à rebelião e à morte. Assim sendo, a grande questão que poderíamos aqui colocar é a seguinte: *Como é que a imagem da serpente afixada num estandarte permite o afastamento da serpente interior?*

Desde logo, julgamos ser conveniente sublinhar o duplo sentido desta imagem. Por um lado, ela representa tudo o que provoca a morte do povo, em geral, e de cada um, em particular: *a cobiça; o desprezo pelos dons de Deus; a suspeita contra o próximo e contra si mesmo; a suspeita que leva o povo a acusar Deus de querer a sua morte; entre outros.* Num certo sentido, diríamos que o próprio Decálogo se

³² Cf. Sb 2, 24; Ap 12, 9; 20, 2

encarrega de ilustrar, sob a forma de listas estruturadas, o mal que habita no coração do Homem (a serpente), contra o qual a própria humanidade terá de precaver-se. Por outro lado, a serpente é, igualmente, o sinal da vontade de vida que Deus deseja conceder ao seu povo e, por essa razão, pedira a Moisés que afixasse a imagem da serpente num poste, respondendo ao pedido de salvação de Israel. Assim se compreende que o acto de olhar para a serpente de bronze é o acto de aceitar ver diante de si o que conduz cada um à morte. Por outro lado, este olhar também significa o renunciar, claramente, ao pecado, reconhecendo que YHWH quer dar vida a todos, em geral, e a cada um, em particular. ***Deus deseja a vida para todos e não a sua morte.*** Consequentemente, sob o mesmo olhar se entendem a lucidez sobre o próprio pecado e a sua causa, bem como a confiança em YHWH e em Moisés, cujas presenças e acções testemunham a constante vontade de vida, em Deus. O que provoca a morte é a cobiça (no decálogo está expressa sob o interdito *Não cobiçarás*) que incita a desprezar o dom recebido e à desconfiança em Deus. A cobiça é uma das fontes que leva o Homem a fabricar a imagem um deus não como Deus é, mas como o Homem pensa que Deus é: a isto designamos por idolatria. O acto de desviar-se dessa imagem para acreditar que Deus pode dar a vida é o movimento interior que faz viver e que nos liberta da serpente enganadora. Não é a serpente de bronze que dá a vida (nem mesmo YHWH), mas é a confiança que cada um de nós encontra na palavra de Deus e na Sua acção redentora. Este é o modo como Deus afasta a serpente do Seu povo, afasta a serpente de cada um de nós, na medida em que cada um de nós aprende a privar a serpente do seu poder mortal.

Em suma, podemos dizer que a serpente de bronze tinha, segundo o texto, várias particularidades. Em primeiro lugar, importa sublinhar que ela foi feita por ordem expressa de Deus, com o propósito de dar uma solução à praga das serpentes. A construção desta imagem não partiu, portanto, de uma concepção humana, mas de uma intervenção divina. Recorrendo, novamente, à analogia com Jesus Cristo, o Filho de Deus vivo, diríamos que Ele se ofereceu na cruz obedecendo ao Pai, para ser a solução definitiva para a nossa doença; ***isto é, para nos dar a salvação.*** A iniciativa é, novamente, de origem divina e não humana, porque o Homem não tem capacidade para se salvar a si mesmo somente pelas suas próprias forças. Havia uma necessidade clara de dar uma solução ao problema esmagador da morte. Com efeito, desde sempre a ***morte foi um drama para a humanidade.*** É Deus quem dá, novamente, a solução para este problema. Em segundo lugar, não havia outro meio para solucionar este problema. Também a cruz, a partir da ressurreição de Cristo, configura-se como ***a única alternativa para a salvação do Homem; isto é, para a nossa salvação.*** Em terceiro lugar, a efectividade do fim a que se destinava a imagem da serpente dependia do arrependimento e da fé com que o mordido olhava para ela. Na nossa vida de cristãos com fé, seremos nós capazes de, olhando para a cruz, ali reconhecer a nossa doença para que, pela fé, possamos abrir o processo de uma nova caminhada, curando as feridas que dilaceram o nosso ser?

O processo não é mágico, nem supersticioso, porque nada na imagem da serpente é sanador por si só: Deus põe à prova a fé dos necessitados. No texto de Nm 21:4 – 9, o processo de cura exige um acto

voluntário, como o é o simples gesto de olhar para a imagem da serpente. Por outro lado, a própria cura exige um acto de fé na misericórdia de Deus.

Um último aspecto deve ser levado em conta como fundamental: a universalidade deste processo não excluía nenhum mordido. Do mesmo modo, a salvação oferecida por Cristo, na cruz, é universal, aberta a todos os povos; isto é, a todos nós. Deste modo, fica evidenciado o ensinamento supremo da misericórdia de Deus para com todos os pecadores, pois Deus não quer a morte do pecador, mas a sua vida e vida em plenitude.

Capítulo II – A interpretação Joanina de Nm 21: 4 – 9

O evangelho joanino, desde o seu início, é um relato que procura impressionar os seus leitores, sublinhando a superação e a excelência de Jesus Cristo. Com efeito, Ele é a Palavra que se fez carne e habitou entre nós. Ele veio até nós com o objectivo de nos dar a vida em abundância³³.

Com o intuito de demonstrar que Jesus é “o Messias, o Filho de Deus” (Jo 20, 31), João recorre, frequentemente, a dois métodos: a narração dos sinais realizados por Jesus e os discursos proferidos pelo próprio Jesus, mediante circunstâncias diversas. O primeiro destes discursos é um diálogo privado com Nicodemos³⁴, um típico membro representativo da classe farisaica. Um outro diálogo suceder – se – á a este, no qual o interlocutor de Jesus será uma mulher samaritana³⁵. Colocados lado a lado, os dois diálogos mostram que ambas as personagens precisam de tempo para compreender a mensagem de Jesus. Todavia, os dois diálogos contrastam entre si, sobretudo pela reacção dos interlocutores de Jesus, na medida em que Nicodemos precisará de mais tempo para aderir à pessoa de Jesus Cristo. Ainda assim, importa sublinhar que no centro está, e estará sempre, Jesus Cristo.

A narrativa de Jo 3 diz-nos que Nicodemos veio ao encontro de Jesus durante a noite³⁶, como indicativo, talvez, de ser um discípulo secreto de Jesus. Nicodemos é o protótipo do discípulo que parte em busca da verdade e da autêntica liberdade, uma busca permanente, para a qual somente o *Filho do Homem* é capaz de dar resposta. Uma sede infinita em busca do bem, do Amor primeiro, somente saciável pela verdadeira fonte de água viva. Este é um percurso lento, mas o quarto evangelho mostra o relato de uma conversão completa, pois Nicodemos deixará de ser apenas um discípulo secreto³⁷ para passar a ser um modelo de discípulo.

³³ Cf. Jo 10, 10

³⁴ Νικόδημος, em grego, significa aquele que conquista o povo. Também se pode traduzir por vitória do povo. Embora seja de origem grega, o nome Nicodemos era comum entre os judeus. Em virtude da proeminência deste personagem, alguns autores sugeriram tratar-se do proeminente Nakdimon ben Gorion, um jovem aristocrata que teria vivido no tempo de Jesus. Este Nakdimon era um dos judeus aristocratas mais poderosos no tempo da guerra entre os romanos e os judeus, o que poderia dar indícios de corresponder ao personagem retratado pelo evangelho joanino. Por outro lado, Nakdimon ben Gorion era considerado um homem piedoso segundo os padrões rabínicos daquela época, o que permite levantar a hipótese de que ninguém na linha da tradição judaica iria notar indícios de fé em Jesus por parte daquele homem. Contudo, o nome Nicodemos era comum na entre os judeus de língua grega. Todavia, a maioria dos exegetas mantêm sérias dúvidas acerca da correspondência entre o Nicodemos do evangelho joanino e o filho de Gorion (Cf. Keener, Craig S. – *The Gospel of John: A Commentary*. Peabody, Massachusetts: Hendrickon Publishers, 2003, p. 535). Nos escritos judaicos não existia qualquer referência a este Nicodemos. Neste sentido, autores como Schnackenburg defendem que a omissão do nome de um mestre nas fontes judaicas é suficientemente explicável pelas tácticas rabínicas em nunca mencionar alguém que se encontrava fora da Lei.

³⁵ Cf. Jo 4:7 – 29

³⁶ Cf. Jo 3,2; 3, 21

³⁷ Cf. Jo 3, 1 – 2; 7, 50 – 52

A fé: entre os Sinais e a Palavra de Vida

No contexto do Evangelho joanino, o episódio das bodas de Caná (Jo 2, 1 – 12) manifestara o passagem da *ordem antiga* à *nova ordem*. O episódio seguinte situara Jesus no templo (Jo 2, 13 – 25), e nele anunciara-se como o passo anterior se realizaria no acontecimento pascal. O encontro entre Jesus e os Homens desenvolve-se ao longo de duas secções, que se distinguem formalmente pelo facto de que a primeira secção (Jo 2, 23 – 4, 54) coloca em cena “uns individuos”, enquanto a segunda secção (Jo 5, 1 – 12, 50), principalmente em Jerusalém, parece referir-se, na generalidade, aos judeus. Todavia, nas duas secções, a intervenção de Jesus desemboca numa intervenção de vida. As declarações de Jo 4:53 e Jo 12:9 – 11, enquadradas nas respectivas narrativas, mostram que falar de vida, no contexto joanino, é, simultaneamente, evocar a morte; este aspecto permanece como pano de fundo do quadro.

Tendo tomado uma posição pública relativamente ao Templo, Jesus passou a entrar em contacto com diversas personagens, representando estas, por seu turno, alguns sectores da sociedade daquela época. É neste contexto que surgem Nicodemos, os samaritanos e, mais tarde, os não – judeus, sendo estes últimos representados pelo oficial real. Jesus responde, deste modo, à eterna busca de Israel (Jo 2, 23 – 3, 36), à esperança dos irmãos separados (Jo 4, 1 – 42) e à situação vivida pelos estrangeiros (Jo 4, 43 – 54). Num diálogo pessoal, Jesus procura despertar nos seus interlocutores uma fé autêntica no Seu mistério e na Sua missão. É assim que se compreende as confissões de fé que vão pontuando cada uma das secções. Através destes colóquios, trabalhados com grande mestria, o evangelista assinala um itinerário que conduz desde a adesão imperfeita suscitada pelos milagres e Jesus até à fé na Sua palavra. Este itinerário já está presente ao longo do diálogo com Nicodemos. Com efeito, se nas bodas de Caná a água convertida em vinho simbolizava a passagem simbólica à ordem nova, em Jo 3, Jesus desvela a natureza deste passo: **o novo nascimento pelo Espírito**. Na expulsão dos mercadores do Templo, Jesus havia anunciado a Sua própria Páscoa. No terceiro capítulo do evangelho joanino, Jesus declara que o Filho do Homem terá de ser elevado para que seja dado este mesmo Espírito.

Unidade do capítulo 3

Numa primeira leitura, o capítulo 3 parece misturar ensinamentos e memórias muito heterogêneas entre si. Depois de ter feito alguns milagres em Jerusalém, Jesus baptizará na Judeia e deixará esta região sob a pressão de alguns fariseus, preocupados com o baptismo que Ele administrava: *“Quando Jesus soube que chegara aos ouvidos dos fariseus que Ele conseguia mais discípulos e baptizava mais do que João - embora não fosse o próprio Jesus a baptizar, mas sim os seus discípulos - deixou a Judeia e voltou para a Galileia. Tinha de atravessar a Samaria.”* (Jo 4, 1 – 3).

A partir de diversos textos, como sucede no diálogo com Nicodemos, é fácil assumir que o evangelista incorporou no seu texto materiais tradicionais. Todavia, o texto joanino possui uma densidade teológica fora do comum, excepcional, na medida em que ele pretende mostrar, desde o primeiro capítulo, uma ideia de conjunto sobre o mistério do Filho do Homem e sobre a condição humana face à revelação divina.

Nicodemos representa a elite do povo judaico. A sua postura parece remeter para algumas das questões levantadas pelas comunidades cristãs primitivas, nomeadamente a questão da não abertura do judaísmo ao mistério de Jesus³⁸. João Baptista, o precursor de Jesus, reconheceu Nele o Messias esperado por Israel. Do mesmo modo, também Filipe e Natanael, a quem Jesus designara como *“um verdadeiro israelita”* (Jo 1, 47), haviam reconhecido que Jesus era Aquele que vinha para cumprir as Escrituras. Contudo, o povo da aliança, nos seus representantes oficiais, havia tropeçado com a realidade humana de Jesus. Serão os capítulos 5 e 6 do evangelho joanino a desenvolver a questão relacionada com o que é necessário para aderir ao mistério de Cristo.

Do ponto de vista histórico, é notório que existe uma rede histórica que abrange os diversos episódios do capítulo 3, numa rede que não permite dar conta do conjunto. Neste sentido, parece ser evidente a divisão do capítulo em duas partes³⁹: a primeira parte, marcada por uma mudança de lugar, termina em Jo 3:21, enquanto a segunda compreende o texto em Jo 3:22 – 36. Porém, esta divisão não deve ocultar a unidade do conjunto.

A parte final do capítulo, Jo 3:31 – 36, recolhe várias expressões e pensamentos de Jo 3:2 – 18. Com efeito, ambos os textos contém algumas afinidades entre si. Tudo decorre como se Jo 3:31 – 36 repetisse o diálogo entre Jesus e Nicodemos e o referido texto não pudesse dissociar-se daquele episódio. É a leitura continua que nos permite captar a unidade formal do texto e a coerência do seu conteúdo.

³⁸ Cf. DUFOR, Xavier Léon. *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1 – 4. Vol. I.* Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997, p. 222

³⁹ Cf. DUFOR, Xavier Léon. *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1 – 4. Vol. I.* Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997, p. 223

Ainda no que se refere à unidade do capítulo 3, do quarto evangelho, Dufour afirma que a unidade do capítulo evidencia-se a partir de três tipos de estilo, presentes na mesma ordem, em cada uma das partes⁴⁰:

Jo 2:23 – 3,21	Jo 3:22 – 36
Um relato em Jo 2,23 – 3,2a, em forma de sumário, que introduz o diálogo com Nicodemos	Um relato em Jo 3:22 – 26a, a propósito de uma discussão entre os judeus e os discípulos de João Baptista
Um diálogo entre Jesus e Nicodemos, que tem o seu início em Jo 3:2, porém, não se sabe onde termina	Um diálogo em Jo 3:26b – 30, entre os discípulos de João e o seu mestre, que lhes responde confessando a superioridade de Jesus
Um monólogo em Jo 3:13 – 21, do tipo <i>kerigmático</i> , parecido com uma confissão de fé	Um monólogo em Jo 3:31 – 36, formulado na terceira pessoa, do tipo <i>kerigmático</i>

A questão da vida eterna

A reconstrução global do terceiro capítulo organiza-se em torno de dois episódios que são paralelos e culmina numa sentença, que dá a perspectiva do conjunto: “*Quem crê no Filho tem a vida eterna; quem se nega a crer no Filho não verá a vida, mas sobre ele pesa a ira de Deus.*” (Jo 3, 36).

Há uma temática transversal ao diálogo entre Jesus e Nicodemos: **a vida eterna**.

No evangelho joanino, quando Jesus se refere ao *Reino de Deus*, Ele refere-se à *vida eterna*. Consequentemente, no quarto evangelho, as expressões *Reino de Deus* e *Vida Eterna* são equivalentes. A condição para entrar no *Reino de Deus* consiste em acreditar no *Filho do Homem*, como se afirmará no centro do terceiro capítulo, em Jo 3:15 – 16.

Ao longo do texto, permanece, como pano de fundo, uma questão fundamental: **Quais os meios para alcançar a vida eterna?** Esta fora a questão colocada pelo jovem rico, no texto de Mc 10, 17 – 22. Nela se revê todo o judeu piedoso e, sem dúvida alguma, o próprio Nicodemos. Todavia, para o fiel fariseu, o caminho para alcançar a salvação consistia na estrita observância da Lei e das tradições mais antigas⁴¹. Na resposta de Jesus ao seu interlocutor, João omite a prática dos mandamentos e, deste modo, a perspectiva judia das obras meritórias que os sinópticos haviam colocado em primeiro lugar. Neste sentido, ao que já nos havia sido dito em Marcos e Lucas, João acrescenta uma outra exigência para alcançar esta meta: ele

⁴⁰ Cf. DUFOUR, Xavier Léon. *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1 – 4. Vol. I.* Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997, pp. 223 – 224. Dufour considera que Jo 3 pode ser dividido em duas partes: Jo 2:23 – 3, 21; Jo 3:22 – 36

⁴¹ Cf. Morris, Leon – *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995, p. 185

fala de um novo e radical nascimento; isto é, *Nascer do Alto*⁴², **a acção divina e transformante do próprio Deus, penetrante até ao mais profundo do coração do Homem, capaz de o transformar como se de uma nova criação se tratasse.**

Já nas comunidades cristãs primitivas falava-se de um novo nascimento ou de uma regeneração, atribuída ao baptismo, à palavra de Deus vivo ou à *palavra da verdade*. No contexto do evangelho joanino, este *novo nascimento* é condição absoluta, que se realiza desde o Alto, pela água e pelo Espírito, e implica a fé no *Filho do Homem* descido do céu e elevado na cruz. Deste modo, a temática que une todo o capítulo terceiro do evangelho joanino é, com efeito, a vida eterna concedida por Deus ao crente.

A revelação não ocorre mediante um discurso, mas num diálogo (Jo 3:2 – 12), como convém ao Logos. Contudo, este diálogo, inesperadamente, não culmina numa confissão de fé, mas numa indecisão: o doutor de Israel não adere, imediatamente, à palavra Daquele que veio da parte de Deus. Nesse sentido, o relato de Jo 3:2 – 12 fica incompleto, porque lhe fica a faltar uma confissão de fé. Essa confissão será dada no final do capítulo, por João Baptista, que responde a Jesus mediante a Sua revelação celestial. A não decisão de Nicodemos e a proclamação de João Baptista mostram que o texto não é apenas um discurso de revelação, mas um convite a não permanecer na indiferença face ao Filho do Homem.

O encontro entre o Mestre e o discípulo

“Rabi, nós sabemos que Tu vieste da parte de Deus, como Mestre, porque ninguém pode realizar os sinais portentosos que Tu fazes, se Deus não estiver com ele.” (Jo 3:2)

Em Jerusalém, os sinais realizados por Jesus haviam despertado o entusiasmo da multidão. O texto de Jo 3:2 sintetiza um dado seguro: Jesus fez numerosos sinais durante o seu ministério. Todavia, no contexto joanino, estes sinais acabam por ser ambíguos. Eles visavam despertar a fé na audiência, como dom recebido de Deus. Eles são apelativos e levavam alguns a acreditar e a aproximar-se de Jesus, num primeiro passo de simpatia, o qual terá sempre de ser concretizado para chegar ao âmago da fé cristã. Porém, muitas vezes trata-se de uma fé imperfeita, na medida em que admira o taumaturgo, sem chegar, verdadeiramente, ao *Filho de Deus*, o único objecto da fé, segundo João. Este *ver* não é um *crer*, na medida em que não representa o acolhimento da Palavra e do mistério do Revelador.

O encontro com Nicodemos desenvolve-se logo após a cena demolidora em que Jesus expulsara os vendilhões do Templo. Nada nos é dito quanto ao local do encontro, mas sabemos que o mesmo ocorre

⁴² O evangelista refere-se a este nascimento do alto em três ocasiões: Jo 3, 3; Jo 3, 5; Jo 3, 7

durante a noite. Todavia, Jesus está no centro e o seu interlocutor é um homem prestigiado⁴³, chefe dos fariseus⁴⁴, pertencente à elite judaica e membro do sinédrio.

O texto de Jo 4:7 – 42 fala de uma mulher samaritana, mas nada é dito quanto ao seu nome. E o mesmo acontece Jo 5:5 – 12 e em Jo 9:1 – 38, onde os interlocutores de Jesus são, respectivamente, um paralítico e um cego de nascença. Mas, novamente, nada é dito quanto aos seus nomes. E nada nos é dito porque o que importa sublinhar naquelas narrativas é, sem sombra de dúvida, a experiência do encontro pessoal com Jesus. Desta feita, o interlocutor de Jesus tem um nome: ele chama – se Nicodemos. Ele era membro de um extracto privilegiado da sociedade judaica, cuja tradição favorecia a preservação do seu nome. Por outro lado, talvez, por razões literárias, fosse importante explicitar o nome desta figura, para que o leitor o possa reconhecer mais facilmente, posteriormente, em Jo 7:50 e em Jo 19:39.

João parece querer mostrar que até mesmo as figuras proeminentes podem tornar-se discípulos de Jesus. O evangelho joanino traça um retrato desta figura como a imagem de alguém que está em discernimento e, por isso, define-o como “aquele que veio ao encontro de Jesus”: o mestre de Israel, perito na Lei, recorre ao Mestre da Vida; isto é, a Jesus.

Nicodemos é retratado como um homem bem – intencionado, mestre e doutor da lei, alguém que acreditava que o ritual de purificação era um caminho desafiante para a fé Israelita. Em Jo 7:50 – 52 ouvimos a sua voz hesitante e ineficaz na defesa de Jesus, quando Ele argumentava com as autoridades, logo após uma tentativa fracassada de O prender durante a festa dos tabernáculos. Depois disto, somente o veremos aparecer após a crucificação e morte de Jesus, juntamente com José de Arimateia: “*Nicodemos, aquele que antes tinha ido ter com Jesus de noite, apareceu também trazendo uma mistura de perto de cem libras de mirra e aloés. Tomaram então o corpo de Jesus e envolveram-no em panos de linho com os perfumes, segundo o costume dos judeus.*” (Jo 19, 39 – 40).

A história do encontro de Jesus e Nicodemos não tem localização, mas na conclusão deste episódio Jesus e os seus discípulos, segundo o evangelista João, estão a caminho da Judeia⁴⁵. Quanto ao espaço temporal, o evangelista diz-nos que o encontro aconteceu durante a noite. Pressente – se a atmosfera misteriosa que vai envolver a conversação, tanto pela sua forma, como pelos temas tratados.

O encontro pessoal com Cristo ainda está no início, e, por isso, Nicodemos é descrito como um crente secreto e não como discípulo. Ao *mestre de Israel* não era, de todo, conveniente que se encontrasse com um mestre não oficial da Galileia, a não ser que estivesse absolutamente seguro na sua posição. Neste sentido, ele ainda está solidário com os que tinham medo de confessar a sua fé em Jesus, sob pena de

⁴³ Segundo Morris, a palavra *ανθρωπος* (homem) é uma forma de ligar o início do capítulo terceiro do evangelho joanino com as palavras finais do capítulo precedente, dando a entender que Jesus conhecia profundamente o coração do Homem. (Cf. Morris, Leon – *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995, p. 186)

⁴⁴ Nicodemos é retratado como fariseu em Jo 3:1 e Jo 7:50, o mesmo não sucedendo na sua aparição com José de Arimateia em Jo 19:39.

⁴⁵ Cf. Sloyan, Gerard. *John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishig Company, 2009, p. 43

excomunhão da sinagoga⁴⁶. Este pensamento prevaleceu ao longo dos tempos. No entanto, ele não é confirmado em qualquer outro local do evangelho joanino. Pelo contrário, a influência de Jo 19:39, comporta em si o dia por contraste à noite.

Daqui resulta o quanto é desejado pelo evangelista manifestar aos seus contemporâneos dados concretos sobre homens que, sendo mestres influentes no seu tempo, não tiveram a coragem de assumir a sua fé abertamente. Neste sentido, Nicodemos é retratado como “um mestre de Israel opaco, o que pode ser a sua noite”⁴⁷. Outros autores argumentam que, possivelmente, a razão para que este encontro se desse durante a noite não fosse o medo, mas o simples facto de evitar interrupções desnecessárias, neste diálogo profundo, com o *Mestre da Vida*⁴⁸. Ainda assim, a leitura simbólica deste encontro nocturno mostra Nicodemos como o protótipo dos que deixaram de viver a sua vida nas trevas para viver na luz, que é o próprio Jesus Cristo⁴⁹. Ao dirigir-se a Jesus, Nicodemos vem da noite para a luz, agora presente no mundo. Ele procura Deus na noite até reconhecer a luz, em Jesus Cristo.

Um dos principais pressupostos a ter em conta em todo o evangelho joanino é a sua perspectiva acerca da manifestação do Filho do Homem. Neste sentido, importa sublinhar que a manifestação do Filho do Homem àqueles que Nele acreditam está presente ao longo do evangelho joanino, em geral, e neste capítulo, em particular. Esta nota sobre a confiança no Filho do Homem é um dos principais aspectos que caracterizam os discípulos, no contexto do evangelho joanino. Porém, muito embora o evangelista coloque em evidência os sinais e as palavras do próprio Jesus, ele sabe que nem todos acreditarão Nele. Mesmo aqueles que acreditam, nem sempre compreenderão a mensagem de Jesus do modo mais correcto. À medida que as conversões se iam sucedendo, os discípulos de Jesus procuravam dar o seu testemunho. Contudo, Jesus, melhor do que ninguém, conhece o coração do Homem: *“Enquanto Ele estava em Jerusalém, durante as festas da Páscoa, muitos creram nele ao verem os sinais miraculosos que realizava. Mas Jesus não se fiava deles, porque os conhecia a todos e não precisava de que ninguém o elucidasse acerca das pessoas, pois sabia o que havia dentro delas.”* (Jo 2, 23 – 25).

Movido por uma inquietude religiosa, Nicodemos, como bom judeu, deseja encontrar-se com Aquele a quem reconheceu ter uma relação privilegiada com Deus. Recorrendo a uma certa delicadeza, a saudação inicial de Nicodemos não deixa transparecer, explicitamente, o que ele espera de Jesus. Pelo contrário, a saudação inicial de Nicodemos, dirigida a Jesus, deixa transparecer a sua ignorância pela verdadeira identidade da pessoa a quem ele se dirigia. Ele saúda – o como mestre, do mesmo modo que o faziam os discípulos de Jesus. O que veria uma figura proeminente da sociedade judaica em alguém cujo “status” social lhe era substancialmente inferior? Talvez houvesse temáticas de interesse comum entre os

⁴⁶ Cf. Jo 19, 38

⁴⁷ Sloyan, Gerard. *Jonh*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishig Company, 2009, p. 43

⁴⁸ Autores como Keener argumentam, simplesmente, com o facto de que os mestres em Israel tinham de trabalhar durante o dia (Cf. Keener, Craig S. – *The Gospel of Jonh: A Commentary*. Peabody, Massachussets: Hendrickon Publishers, 2003, p. 536)

⁴⁹ Cf. Jo 3, 19; Jo 8, 12

dois interlocutores e assim, talvez Nicodemos visse em Jesus alguém com quem poderia discutir essas mesmas temáticas. Contudo, ao chamar Jesus por mestre, poderia também significar um simples gesto de condescendência de um honrado fariseu, que apenas vinha dialogar com alguém que nunca havia estudado nas escolas⁵⁰. Em todo o caso, o que Nicodemos diz a Jesus obriga, sem dúvida alguma, o leitor a fixar a sua atenção na pessoa do Mestre. **O evangelista pretende colocar o leitor em sentido de escuta atenta às palavras de Jesus Cristo.**

Jesus realizava sinais, era coerente com a Sua doutrina. O fascínio de Nicodemos condu – lo até Jesus, movido por uma busca interior para o caminho da vida. No entanto, as primeiras palavras que Jesus dirige a Nicodemos são surpreendentes. O mestre diz: “*Em verdade, em verdade te digo: quem não nascer do Alto não pode ver o Reino de Deus.*” (Jo 3, 3). A resposta de Jesus dirige-se à verdadeira preocupação de Nicodemos. Formalmente, a resposta de Jesus está alicerçada sobre a frase que Nicodemos acabara de pronunciar, porém, em ordem inversa: para entrar no *Reino de Deus* é necessário *Nascer do Alto*. Consequentemente, ***Nascer do Alto é condição para entrar no Reino de Deus.*** A solenidade introduzida pelo “duplo ámen” (em verdade, em verdade te digo) corresponde à autoridade de *Mestre*, reconhecida em Jesus. Nesta sequência nota-se, sobretudo, a mudança de registo, na medida em que, enquanto Nicodemos se dirige a Jesus, em particular, Dele somente receberá uma resposta em geral, pois o seu interesse orienta-se para a necessidade que tem todo o Homem. Essa necessidade consiste em *Nascer do Alto para ver o Reino de Deus*.

O diálogo encetado entre Jesus e Nicodemos no capítulo terceiro do evangelho joanino traz à memória a perícopes de Nm 21: 4 – 9, estabelecendo, neste ponto, uma conexão mais profunda entre estes dois textos. No texto de Jo 3:3 Jesus fala, pela primeira vez, neste capítulo do evangelho joanino, sobre o *Nascer do Alto*, isto é, nascer de Deus. A resposta enigmática de Jesus é uma forma de tentar levar o seu interlocutor para um nível superior de entendimento⁵¹. Por outro lado, o desafio lançado por Jesus não se dirige somente a Nicodemos, mas às comunidades regeneradas através Dele e por Ele. O mestre diz – nos que só quem *Nascer do Alto* pode *ver*⁵² o *Reino de Deus*⁵³. Na linguagem comum, é evidente que há diferença entre *ver* e *entrar*. No entanto, se em Jo 3:3 encontramos o verbo ἰδεῖν, que significa, literalmente, **ver**, em Jo 3:5 encontramos o verbo εἰσελθεῖν, que significa **entrar**. Os que *nascer do alto* não somente vêem como também entram no *Reino de Deus*⁵⁴. Na perícopes de Nm 21:4 – 9, somente os que

⁵⁰ Cf. Jo 7, 15

⁵¹ Por esta razão, alguns autores sugeriram que a perícopes de Jo 3:3 é uma asserção cristológica

⁵² A expressão verbal ἰδεῖν significa, precisamente, ver

⁵³ A maioria dos investigadores actuais defende que o termo *Reino* deve ser entendido de um modo dinâmico, isto é, o acto de reinar, ou seja, a própria norma de Deus em acção. (Cf. Morris, Leon – *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995, p. 189).

⁵⁴ Com frequência o evangelista João fala da vida eterna, cuja possessão é semelhante à entrada no Reino de Deus descrita pelos Evangelhos Sinópticos.

a ver a vida ou realizar a experiência da vida. **Nascer do Alto significa, portanto, dar lugar ao Homem novo.**

O autor do quarto evangelho mostra a resistência de Nicodemos em face deste testemunho, devido à sua incapacidade de compreensão do óbvio. Com efeito, Jesus referira *do Alto* e Nicodemos entendeu *de novo*. As duas expressões são semelhantes, todavia, a expressão *Nascer de Novo*, isolada do seu contexto, oculta a dimensão celestial da palavra de Jesus. De um modo simples, a lógica humana poderia dizer que a resposta de Nicodemos estava correcta, pois ele deduzira a impossibilidade do Homem voltar a nascer. No entanto, a referência ao *Homem velho* deixa transparecer, nas palavras de Nicodemos, um certo tom irónico, na medida em que ele leva, pela lógica, as palavras de Jesus até ao limite, apenas para mostrar o seu carácter inconcebível, ao estilo das disputas rabínicas, nas quais o humor conservava sempre os seus direitos. Nicodemos era como um espelho terreno do que Jesus anunciava de celestial.

É notória a técnica do evangelista, na qual, pela primeira vez, a uma conversa amigável Jesus responde de modo enigmático, como princípio para que o mesmo diálogo proporcione a Jesus o aprofundamento da Sua palavra. Uma das questões que permanece em aberto é se o evangelista deseja caracterizar o que se aprendeu apenas na generalidade como falta de coragem, dando origem a uma fé incipiente em Cristo. Essa cobardia é retratada na *trahison des clerics*⁵⁷ como a traição das classes mais bem formadas, capaz de levar à capitulação dos intelectuais, assim como dos teólogos, diante dos totalitarismos. Numa forma mais comum, o que poderá estar aqui a ser retratado é a falha na demanda pela verdade, em virtude da perda de uma posição ou de um estatuto previamente adquirido.

Os compromissos daqueles para quem o sacrifício do templo significava lucro tinham sido tratados na narrativa de Jo 2:13 – 16, apesar de essa não ser uma das maiores preocupações de João. Com efeito, os homens do “comércio sagrado” tinham a sua lógica. Porém, Jesus e os seus discípulos “joaninos” colocaram em causa a utilização do espaço sagrado para estas actividades. Assim, na história original, poderemos estar na presença de um protesto contra o sacrifício do templo nestes termos: os mestres da comunidade judaica, na figura de Nicodemos, parecem ter medo de perder o seu poder, respeito e prestígio. Contudo, apesar da novidade presente na figura de Jesus, a estes líderes comunitários é permitido o colocar algumas questões com carácter fundamental: Como é que se pode nascer do Espírito?⁵⁸ O que é que João quer dizer com nascer da água e do espírito?⁵⁹ Quem é que pode ser esperado para compreender uma religião ligada a uma tradição de séculos, como a judaica, neste vocabulário fora do comum? Um tradicionalista como Nicodemos pode reconhecer Jesus como um mestre que vem de Deus e que, após a Sua morte trágica, pode considerar que Ele merece um sepultamento decente. No entanto, é a estranha direcção fora da tradição judaica, mais tarde seguida pelos discípulos de Jesus, que causou o verdadeiro incómodo. O

⁵⁷ La trahison des clerics é uma obra de Julien Benda, escrita em 1927, na qual critica a cultura moderna com o abandono da tradição intelectual em detrimento da paixão política e das ideologias “realistas”.

⁵⁸ Cf. Jo 2, 8

⁵⁹ Cf. Jo 2, 5

Nascer do Alto no apogeu da vida não era uma categoria judaica reconhecida no tempo em que João escreveu o seu Evangelho. Ele pretende recordar a mistificação com a pregação de Jesus diante daqueles a que ele identifica como fariseus. O *Nascer do Alto*, nas palavras de Jesus, é um requisito para “ver” o Reino de Deus. Nicodemos toma a referência a este nascimento mencionado por Jesus de forma literal, desafiando e provocando as declarações proferidas por Jesus. Na resposta, é – lhe dito em que consiste este *Nascimento do Alto*. A água e o espírito tornam-no real. Assim, Jesus não fala de um nascimento biológico, mas da geração pelo espírito.

A associação entre a água e o espírito recordavam os anúncios escatológicos dos profetas. Em Ezequiel, a associação entre a água e o espírito evocava um versículo inicial do relato da criação e, conseqüentemente, todo o relato do livro Gênesis que descreve o primeiro surto da vida: *“Derramarei sobre vós uma água pura e sereis purificados; Eu vos purificarei de todas as manchas e de todos os pecados. Dar-vos-ei um coração novo e introduzirei em vós um espírito novo: arrancarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne. Dentro de vós porei o meu espírito, fazendo com que sigais as minhas leis e obedeçais e pratiqueis os meus preceitos.”* (Ez 36, 25 – 27). A associação entre a água e o espírito, no profeta Ezequiel, sugere uma profecia no qual o dom do espírito corresponde a uma nova criação, na medida em que o espírito que renova o coração dos Homens é o do próprio Deus. Deste modo, o novo nascimento é obra do Espírito. Esta é, também, a oposição que é assinalada em Jo 3:6, onde se diz que *“o que nasce da carne é carne, e aquilo que nasce do Espírito é espírito.”* O que nasce da carne é terreno, portanto, é débil. O que nasce do espírito está vivo para sempre, com a mesma vida de Deus, em virtude da sua origem, a qual precede a carne e o espírito. O texto de Jo 3:6 remete para Jo 1:13, no qual o evangelista coloca em oposição o simples *nascer terreno* e o *nascimento da parte de Deus*: *“Estes não nasceram de laços de sangue, nem de um impulso da carne, nem da vontade de um homem, mas sim de Deus.”* (Jo 1, 13). Sem uma intervenção de Deus, os Homens não podem chegar à “vida”.

“O vento sopra onde quer e tu ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito.” (Jo 3, 8)

Nicodemos é convidado a aderir ao mistério de Jesus. Deste modo, nas palavras de Jesus deixa-se transparecer uma imagem, com fundamento bíblico, que deveria proporcionar ao interlocutor de Jesus o alargar o seu horizonte, para se abrir à plenitude do ser. Jesus não se refere às condições meteorológicas daquela época, mas a certas realidades que o Homem não pode dominar. Com efeito, podemos ouvir o vento e sentir a sua presença, mas jamais alcançaremos a sua origem e o seu fim. O vento está fora dos limites do domínio do Homem, é incontrolável. Assim se pode entender, também, o espírito, recorrendo, precisamente, a esta analogia com o vento. As interrogações *De onde? (origem)* e *Para onde? (fim)*, são marcadamente joaninas. Sem estas, seria difícil compreender a mensagem e a própria pessoa de Jesus

Cristo. Com efeito, logo na abertura do evangelho joanino é – nos dito que o *Verbo Divino fez-se carne* e habitou entre nós. Do mesmo modo, no capítulo terceiro daquele evangelho, podemos perceber que Nicodemos é convidado a escutar aquele que veio de Deus, portanto, veio do Alto e é *Nascido do Alto*. Neste sentido, verificamos que há uma certa oposição entre o terreno e o celestial. Como pode então aquilo que é terreno entender o que é celestial?

Ao crente é pedido um novo nascimento, pois de outro modo jamais ele conseguirá alcançar aquilo que é celestial. Os critérios que norteiam as questões terrenas diferem, substancialmente, dos critérios pelos quais se regem as questões celestiais. Deste modo, pede-se ao crente o nascimento pelo espírito, pois não se pode explicar a sua forma de crer pelos critérios terrenos, dado que a sua origem é celestial. É neste contexto que o crente torna-se uma questão crepitante para o mundo, o qual é incapaz de captar a origem da sua força e a raiz de onde brota toda a sua actividade. Na lógica humana, a renovação do Homem deveria pôr em manifesto o mistério da acção divina. Este modo já havia sido descrito pelos profetas, segundo os quais, com a chegada do Messias, o Espírito criador renovaria todas as coisas e derramar-se-ia no coração dos Homens. Um mestre de Israel, sendo conhecedor das escrituras e encarregue de transmitir e interpretar os textos sagrados, tinha a obrigação de penetrar no verdadeiro sentido proposto pela Sagrada Escritura. Todavia, no lugar de orientar e fundamentar a sua verdade recorrendo a citações escriturísticas, tal como faziam os rabinos do Seu tempo, Jesus convida o Seu interlocutor a ouvir e acolher o Seu testemunho: toda a atenção passa a estar centrada em Jesus. Ele não exige a fé nos sinais, mas na Sua palavra, a qual é uma palavra de testemunho, pois Jesus não fala a partir da Sua consciência, mas a partir daquilo que sabe e ouviu directamente do Pai. Jesus é testemunha do mistério de Deus, por um título sem igual. Deste modo, recusar o Seu testemunho é recusar a tradição que veio do Pai. Tudo se baseia na questão da credibilidade, no acolhimento que se presta á pessoa do próprio Cristo, pois um testemunho somente é aceitável de acordo com a confiança que se deposita nesse mesmo testemunho.

“Se vos falei das coisas da terra e não credes, como é que haveis de crer quando vos falar das coisas do Céu?” (Jo 3, 12)

A constatação do não acolhimento da mensagem de Jesus não se configurou como critério de encerramento do diálogo anteriormente iniciado. Pelo contrário, a conversão sai agora ampliada com a constatação da dificuldade que tinha Israel para acolher a palavra de Cristo. É a constatação do drama vivido no tempo do evangelista, que marca, de certo modo, a sua obra. A oposição entre as coisas celestiais e as coisas terrenas, comum na Bíblia, parece surgir agora com maior clareza. Todavia, os tempos verbais parecem indicar que as coisas terrenas referem-se ao tempo passado, aquilo que já foi dito ou vivido, enquanto as coisas celestiais referem-se ainda aquilo que está para ser anunciado. Contudo, todo o

discurso de Jesus é palavra de revelação. Sendo assim, como distinguir o simples nascer do Alto de uma revelação celestial?

O monólogo que se segue ao diálogo com Nicodemos encarregar-se-á de desvelar o mistério da pessoa de Jesus Cristo e o itinerário do Filho do Homem, um mistério que até ali havia permanecido oculto em Deus. Por outro lado, o anúncio da efusão do espírito havia já sido comunicado a Israel e, por conseguinte, estava já na terra, à disposição do povo eleito. Um sentido semelhante a este fora atribuído à lei, sobre a qual era dito que, segundo Dt 30:12 – 14, não estava já no céu, mas na terra, e todo o Homem era chamado a viver segundo essa mesma lei dada por Deus.

Este nascimento espiritual colocara dificuldades a Nicodemos. De que falava Jesus, antes da sua realização, que não podia captar-se através das Escrituras nem a partir da experiência religiosa dos Homens? Na verdade, o diálogo encerra-se com uma questão que apenas sublinha a autoridade celestial de Jesus, mas abre portas a uma chamada mais intensa à fé, suscitando, simultaneamente, uma esperança. Nicodemos permanece em silêncio, mas a sua noite fora atravessada pela Palavra divina. O monólogo que se segue mostrará que a fé no Filho do Homem está condicionada pela atitude que cada um venha a assumir face à revelação divina. O movimento é semelhante àquele que fora descrito no prólogo do evangelho joanino, no qual, face à revelação do Logos criador, os Homens reagiam, acolhendo ou rejeitando a luz. Do mesmo modo, no texto de Jo 3:15 – 16, a humanidade tem de fazer a sua opção face ao Filho de Deus encarnado e elevado na cruz. É aqui que culmina a revelação sobre o modo como se realiza o renascer dos Homens; ou seja, pela fé no Filho de Deus.

O evangelho joanino e a elevação da serpente de bronze

“Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido ao alto, a fim de que todo o que nele crê tenha a vida eterna.” (Jo 3, 14 – 15)

Toda a condução do diálogo encetado entre Jesus e Nicodemos parece atingir o seu ponto culminante nesta solene declaração contida nos versículos 14 e 15 do capítulo terceiro do evangelho joanino. Com esta impressionante declaração, Jesus mostra o verdadeiro sentido da sua vida, cuja expressão máxima é, precisamente, a sua morte e ressurreição⁶⁰. A grande mensagem joanina consiste na relação entre o *Nascer do Alto* e a exaltação Daquele que veio do *Alto*, pelo caminho da cruz, e na fé no Messias crucificado, *“escândalo para os judeus e loucura para os gentios.” (1 Cor 1, 23)*. Com efeito, para João, Jesus de Nazaré é o lugar onde se realiza a revelação de Deus entre os Homens. Sendo proveniente

⁶⁰ Importa sublinhar que todo o centro do evangelho joanino é a glorificação de Jesus, sendo esta geradora de vida. É desta experiência fundamental que o discípulo amado dará o seu testemunho: *“Aquele que viu estas coisas é que dá testemunho delas e o seu testemunho é verdadeiro. E ele bem sabe que diz a verdade, para vós crerdes também.” (Jo 19, 35)*

do céu, Ele tem autoridade; expressando-se humanamente, Ele pode ser visto e ouvido. Consequentemente, se Jesus é o agente de Deus e o mediador entre Deus e a humanidade, então todos os crentes são convidados a fazer o seu percurso, com Jesus, pela fé na cruz.

O versículo 13 entrelaçara-se com a impossibilidade para os Homens obterem a vida pelas suas próprias forças. Jesus nega toda a subida ao céu, opondo-se aos visionários da tradição apocalíptica que, graças a uma viagem imaginária às regiões celestiais, pretendia trazer dali os seus segredos. Todavia, as coisas celestiais não permanecem veladas, pois é dito que o próprio Filho do Homem desceu do céu. Nesta sequência, o Filho de Deus anuncia o seu itinerário, embora ao estilo joanino: ***era necessário que o Filho do Homem fosse elevado, para que todo o que acreditasse Nele tivesse a vida eterna.*** O *ser elevado* significa também, no contexto joanino, *ser glorificado* ou *ser exaltado* à direita de Deus. Já no Antigo Testamento a profecia de Isaías anunciara que o *Servo de YHWH* seria elevado e plenamente glorificado⁶¹. Porém, a sua glorificação supunha a etapa anterior da sua humilhação. No entanto, João parece atribuir à expressão *ὑψωθῆναι* (ser elevado) um significado que parece estar em contradição com a perspectiva tradicional, a qual vigorava até ai, na medida em que este mesmo verbo assinalava também a etapa da morte, a qual seria coincidente com a ressurreição gloriosa. Deste modo, o autor do quarto evangelho oferece uma aportação fundamental à cristologia do Novo Testamento. Assim, se para a comunidade primitiva a cruz, considerada em si mesma, é sofrimento e humilhação, para João, a cruz representa, em certa medida, a exaltação de Jesus junto a Deus, que Lucas representara pela ascensão. Neste contexto, a cruz manifesta aos Homens a glória escatológica de Cristo. Neste sentido, o evangelista encerra aqui o movimento que, na tradição, tendia a antecipar esta manifestação: ***a elevação do Filho do Homem, na cruz, simboliza, no pleno sentido da palavra, a elevação gloriosa.***

A perícope de Jo 3:14 – 16 recorda o incidente em que o povo israelita, que se encontra a caminho da terra prometida, vê – se atacado por serpentes venenosas. Depois da intercessão de Moisés, é feita uma serpente de bronze, a qual fora colocada num poste. O texto refere ainda que quem olhasse para essa estátua seria curado. Na perícope joanina, os dois textos parecem ser colocados em paralelo, todavia, com o intuito de sublinhar a “elevação” do Filho do Homem na cruz. Colocado em contraste com outras intervenções prodigiosas de YHWH em favor do Seu povo, o texto de Nm 21 colocou uma exigência aos hebreus que desejavam ter vida: tinham de fixar os seus olhos no estandarte com a imagem da serpente, o qual seria para eles fonte de vida.

Paulo, em diversas ocasiões, havia insistido na fé no crucificado⁶². Para João, o autor do quarto evangelho, a fé dirige-se, simultaneamente, ao crucificado e ao glorificado. No texto joanino, ***a cruz é sinal de salvação, o mesmo que fora, de antemão, a serpente elevada por Moisés, no deserto.***

⁶¹ Cf. Is 52, 13

⁶² Cf. 1 Cor 1, 23; 2, 2; Gl 5, 11

O símbolo da serpente de bronze tornou-se uma das imagens mais conhecidas no mundo cristão, em virtude da utilização deste símbolo no evangelho joanino. Neste contexto, a leitura cristã passou a ver em Jesus o anti-tipo (o significado) da serpente elevada (o significante) que cura da morte. A imagem da elevação da serpente de bronze no deserto é associada com as imagens de Jesus ao ser levantado e morrendo na cruz⁶³. Neste sentido, João parece sublinhar as palavras e os gestos de Jesus, mostrando o desejo que Deus tem de dar vida eterna àqueles que olham e acreditam em Jesus.

A declaração solene de Jo 3:14 – 15 é uma clara alusão à morte e crucificação de Jesus, profetizada pelo próprio. É possível que Jesus tivesse consciência da proximidade da Sua morte, considerando que progressivamente ele se tivesse vindo a familiarizar com esta ideia. Deste modo, o que estaria em causa seria apenas o encontrar o momento oportuno para comunicar aos seus discípulos, considerando que a fé destes deveria ser suficientemente forte para suportar tal revelação. Se a exegese sobre o texto joanino orienta esta perícopé, bem como todo o quarto evangelho, para a glorificação do Filho de Deus, a semântica desta mesma perícopé pode, por hipótese, salientar a coragem de Cristo na vivência do Seu ministério, tendo em conta o conhecimento do que estava diante dele. Nicodemos, uma vez mais, traduz-se como uma figura, cujo testemunho impressionante poderia dar consistência a esta hipótese. Na realidade, o relato de Jo 19:39 mostra que o diálogo encetado no capítulo terceiro do evangelho joanino era uma forma de preparar o entendimento e a aceitação da situação que iria culminar no drama de Jo 19.

Como dissemos, o texto de Jo 3:14 estabelece uma comparação entre o levantamento de Jesus na cruz e o levantamento da serpente de bronze em Nm 21:4 – 9. Embora existam autores que defendam que o ponto central de Nm 21:4 – 9 é a elevação da serpente de bronze no deserto, esta passagem sublinha, claramente, a acção de YHWH e não da cobra; isto é, é o próprio Deus quem traz a libertação: *“Quem se voltava para ele era curado, não pelo que via, mas por ti, salvador de todos.”* (Sb 16, 7). Neste sentido, dizer que a serpente poderia matar ou dar a vida era uma forma de ensinar os israelitas a dirigir os seus pensamentos e o seu coração para o Pai e, deste modo, serem libertados dos seus pecados. Importa sublinhar que o evangelista utiliza o verbo ὑψόω⁶⁴, cujo significado não se esgota apenas no sentido literal do texto. Este verbo traduz-se, literalmente, por altura, o que poderia indiciar, no contexto de Jo 3:14, que o evangelista se referiria apenas ao gesto de levantar. Todavia, a linguagem joanina é bastante mais abrangente. Assim sendo, é legítimo pensar que o verbo ὑψόω também se refira à exaltação em majestade, como sucede nos actos dos apóstolos⁶⁵ e na carta aos filipenses⁶⁶. No primeiro caso, é dito que Ele foi elevado pelo poder de Deus e recebeu do Pai o Espírito Santo prometido⁶⁷, enquanto no segundo caso, é dito que Deus O exaltou acima de todas as coisas e Lhe deu o nome que está acima de todos os nomes. Deste modo, compreende-se que o grande objectivo de João é afirmar que Jesus mostrou a Sua glória, não

⁶³ Jo 8, 28; 12, 32

⁶⁴ “Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν” (Jo 3, 14)

⁶⁵ Cf. Act 2, 33. Neste contexto surge a expressão verbal ὑψώθη ἴς, que significa, literalmente, exaltado

⁶⁶ Cf. Fl 2, 9. A expressão verbal aqui utilizada é ὑπερῦψώσεν, que significa exaltado em abundância.

⁶⁷ Cf. Act 2, 33

apesar das suas humilhações mas *através* das suas humilhações. E aqui entende – se o caso supremo da **cruz**. Para os não crentes, a crucificação era o acto mais ultrajante, apenas a morte de mais um criminoso. Porém, para os crentes, a crucificação era a suprema glória. Na sua carta aos coríntios, S. Paulo afirma que *“enquanto os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria, nós pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios”* (1 Cor 1, 22-23).

O versículo de Jo 3:14

Um dos pré-requisitos para *Nascer do Alto* não consiste em ter fé num Cristo abstracto, mas em Cristo crucificado. Do mesmo modo, é inválida a ideia de equiparar Jesus a Moisés, considerando que Jesus é maior que Moisés. Com efeito, sendo Filho de Deus ele não se encontra apenas em paralelo com a Torah ou com a Sabedoria. ***No contexto do Antigo Testamento, Moisés elevava o instrumento de salvação no deserto. Porém, no contexto do Novo Testamento, Jesus é a própria salvação de Deus oferecida à humanidade.***

Por diversas ocasiões João adapta outros textos do Antigo Testamento à sua narrativa. Neste sentido, verificamos que, no relato da samaritana (Jo 4) se vê uma adaptação do texto de Nm 21:16 – 18. O mesmo se verifica em Jo 3:14, onde a passagem sobre a serpente em Nm 21:8 – 9 é incorporada, por João, no diálogo entre Jesus e Nicodemos.

Embora o texto de Nm 21:4 – 9 não pareça ser proeminente, os textos judaicos dos primeiros séculos recordam-no com frequência. Por outro lado dificilmente se pode assumir a influência directa de tradições extra – bíblicas nesta passagem, embora alguns filósofos, como Filon de Alexandria, liguem a serpente ao símbolo do prazer e do submundo. Algumas tradições tardias ligaram a serpente do deserto à serpente do mal em Gn 3. Todavia, tal conexão, muito provavelmente, não seria mais do que a ilustração de técnicas midráshicas, que, à vista dessa ligação, parecem naturais. Por seu turno, as tradições gnósticas inverteram a interpretação judaica da serpente como símbolo do mal, assumindo a serpente como um símbolo positivo. No entanto, estas fontes são tardias, pelo que, dificilmente, se poderiam constituir como factor de influência para o pensamento joanino. Na verdade, as fontes gnósticas não são mais valiosas do que as típicas associações das serpentes a algumas divindades, que se verificava nalgumas culturas pagãs.

Alguns autores viram esta serpente como uma alternativa positiva para o mal que “mordeu” as pessoas, numa nova referência à serpente do Éden. Se esta tradição fosse conhecida pela audiência joanina, o autor do quarto evangelho poderia ter daqui retirado conotações positivas da serpente de Moisés. Contudo, uma outra possibilidade de interpretação da relação entre Jo 3:14 e a serpente de Moisés é a questão do julgamento pendente sobre a humanidade. Neste contexto, poderíamos dizer que o Filho do Homem carrega consigo o julgamento da humanidade, tal como as serpentes mortais haviam sido julgadas na imagem da serpente de bronze. Deste modo, a interpretação midráshica mais natural iria ligar a

serpente de bronze de Moisés à vara que se tornou uma serpente no livro do Êxodo⁶⁸. Neste sentido, a serpente de bronze funcionava como um sinal e a crucificação de Jesus era, também ela, um sinal: *“Então os judeus intervieram e perguntaram-lhe: «Que sinal nos dás de poderes fazer isto?» Declarou-lhes Jesus, em resposta: «Destruí este templo, e em três dias Eu o levantarei!” (Jo 2, 18 – 19)*. Com efeito, Moisés usou a serpente de bronze como um sinal, pelo qual todos seriam curados do mal que os atingira, bastando dirigir o seu olhar para aquele sinal. Assim como alguns rabinos interpretaram esta nova vida como a vida eterna, a interpretação midráshica joanina pode, também, assumir esta nova vida no sentido de ter a vida eterna. Considerando que Jo 3:12 – 13 terá recebido alguma influência da Sabedoria de Salomão, uma nova alusão a essa reflexão poderia aqui fazer, novamente sentido. Assim, segundo o texto de Sb 16:6, a serpente de bronze simboliza a salvação⁶⁹, funcionando esta, novamente, como um sinal: *“Para sua correção, foram atribulados por pouco tempo, mas tinham um sinal de salvação para lhes recordar os mandamentos da tua Lei.”* Considerando que João enfatiza a visão soteriológica, poderíamos assumir que o autor do quarto evangelho sublinha o olhar sobre a serpente, logo, em Jesus. Todavia, permanecem algumas questões sobre a intenção do autor no que se refere a esta hipótese. Com efeito, dada a ênfase colocada na visão, o que mais pode impressionar o leitor é o que não é dito explicitamente no texto. A interpretação que acabámos de propor é possível, mas não conclusiva.

O elemento fundamental que importa ter presente no evangelho joanino é a exaltação de Jesus e a sua glorificação, que surge enfatizada em Jo 8:28 e em Jo 12:32, mediante a qual a comparação com a serpente de bronze sai relegada para um plano secundário. Esta imagem da elevação refere-se, à semelhança do que acontece noutras parte do evangelho, à crucificação. A bíblia hebraica usa muitas vezes o termo elevar com um padrão: o “estandarte” em torno do qual se reúne o povo de Deus, como sucede em Nm 21:8 – 9. Porém, este levantar, como referimos, pode ter um duplo sentido, isto é, tanto pode significar elevar como exaltar pelo elogio. Embora, no contexto do dualismo vertical de Jo 3:3.13, o levantar possa ter conotação com *ir para o céu*, no quarto evangelho tal ocorre por meio da cruz. Neste âmbito, parece prevalecer a imagem de Is 52:13, cuja perícopie refere – se ao servo sofredor: *“Olhai, o meu servo terá êxito, será muito engrandecido e exaltado.” (Is 52, 13)*. Por outro lado, considerando outras associações presentes neste evangelho, tais como o cordeiro pascal em Jo 1:29, podemos afirmar que João também assume uma teologia expiatória⁷⁰.

O evangelho joanino vai esclarecendo, gradualmente, o significado da elevação do Filho do Homem e a provável alusão a Is 52:13. Todavia, somente os que mantêm uma profunda intimidade com Jesus e perseveraram o tempo suficiente para entender as palavras enigmáticas do Salvador do Mundo, no contexto de todo o Seu ministério ou dos Seus ensinamentos privados aos discípulos mais próximos, iriam entender /

⁶⁸ Cf. Ex. 4, 3; 7, 9 – 10.15

⁶⁹ O texto de Sb 16:5 – 14 estabelece o contraste entre a serpente de bronze e os gafanhotos. Em Sb 16:6 é dito o seguinte: *“Para sua correção, foram atribulados por pouco tempo, mas tinham um sinal de salvação para lhes recordar os mandamentos da tua Lei.”*

⁷⁰ Cf. Rm 3, 25; 1 Jo 2, 2

compreender verdadeiramente o sentido de Jo 3:14⁷¹. Os enigmas de Jesus somente são esclarecedores para aqueles que perseveram na Sua palavra: *“Então, Jesus pôs-se a dizer aos judeus que nele tinham acreditado: «Se permanecerdes fiéis à minha mensagem, sereis verdadeiramente meus discípulos, conhecereis a verdade e a verdade vos tornará livres.»”* (Jo 8, 31 – 32).

Jo 3:15 e a questão da vida eterna

“(…) a fim de que todo o que nele crê tenha a vida eterna.” (Jo 3, 15)

O versículo 15 mostra que existe uma condição para ter a vida eterna: a fé. Para alcançar a vida eterna é necessário ter fé no *Filho de Deus*, elevado na cruz. No contexto joanino, a fé consiste em *ver* o crucificado: *“Hão-de olhar para aquele que trespassaram.”* (Jo 19, 37).

A grande proposta de Jesus é dar a vida aos que Nele acreditam, sendo esta uma das notas mais importantes e significativas presentes em todo o quarto evangelho. Assim, todos os que acreditam e que têm fé, possuirão a vida eterna em Cristo: a vida cristã não é independente de Cristo, mas é uma vida que está *“escondida com Cristo em Deus”* (Cl 3, 3).

Logo no início do seu evangelho, o autor diz-nos que *“ele é que estava a Vida de tudo o que veio a existir. E a Vida era a Luz dos homens.”* (Jo 1, 4). No seu prólogo, João diz que a Vida estava no Logos. Do mesmo modo, em Jo 3:15 é dito que a exaltação do Filho do Homem é uma parte integral do processo pela qual a vida é mediada aos crentes.

A palavra eternidade surge, na comum mente humana, sempre ligada a um certo conceito de tempo, como se fosse pertencente a uma certa idade. Todavia, no quarto evangelho, ela aparece sempre associada à vida. Neste sentido, no evangelho joanino, a vida eterna designa a própria vida do crente. A este respeito, nada é dito quanto à vida do Pai ou do Filho, pois o Pai é o próprio autor da vida, garantido a mesmo ao seu próprio Filho: *“assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também deu ao Filho o poder de ter a vida em si mesmo”* (Jo 5, 26). Contudo, a vida eterna de que fala este evangelho está reservada para o dom da vida concedido aos crentes.

Ainda no que se refere à questão do tempo, sabemos que os judeus dividem o mesmo em tempo presente e em tempo futuro. No entanto, o conceito de vida eterna refere-se à vida própria do tempo que ainda há-de vir; ou seja, a vida eterna é um conceito escatológico. Neste sentido, em Jo 6:40 é dito que a vontade do Pai é que *“todo aquele que vê o Filho e nele crê tenha a vida eterna; e Eu o ressuscitarei no último dia”*. Do mesmo modo, em Jo 6:50-51, Jesus indentifica-se como o *pão que desceu do Céu* para dar a vida ao mundo: *“Este é o pão que desce do Céu; se alguém comer dele, não morrerá. Eu sou o pão vivo, o que desceu do Céu: se alguém comer deste pão, viverá eternamente; e o pão que Eu hei-de dar é a minha*

⁷¹ Cf. Mc 4:9 – 20; Mt 13:9 – 23

carne, pela vida do mundo”. Importa sublinhar que este conceito de eternidade está para além dos limites concebidos pela mente humana⁷². A idade que há-de vir nunca chegará ao seu fim; isto é, está para além do χρόνος⁷³. Embora a noção de tempo esteja presente neste conceito, a vida eterna nunca cessa: **o seu tempo é o καιρός, o tempo de Deus**⁷⁴. Todavia, algo mais importante interessa aqui sublinhar: **o mais importante a reter sobre a vida eterna não é a quantidade mas a qualidade. A vida eterna não é duração sem fim de ser no tempo, pois se assim fosse estaríamos na presença do conceito de imortalidade, e não de ressurreição para a vida eterna**⁷⁵. **A vida eterna é o ser num tempo sem medida, isto é, no tempo de Deus: o καιρός**. A vida eterna está em Cristo, cuja vida remove a pessoa humana das coisas meramente terrenas. Esta é a acção divina que ocorre nos que *nascem do Alto*. Trata-se de um dom de Deus e não de uma simples realização humana.

Jo 3:16 – 21: Uma pequena síntese teológica

“E Eu, quando for erguido da terra, atrairei todos a mim.” (Jo 12, 32)

A serpente de bronze de Moisés, se olhada com confiança em Deus, preservava os israelitas da morte. Do mesmo modo, a elevação de Jesus na cruz concede a eternidade, a vida eterna, àqueles que acreditam Nele. A expressão *Vida Eterna* ocorre quinze vezes em João, assim como *Vida* utilizada com o

⁷² A teologia paulina, no que se refere a esta linha escatológica, desenvolve a dialéctica entre o *Já* e o *Ainda Não*, entre o vivido e experienciado no momento presente e aquilo que será, na realidade, o fim último do Homem.

⁷³ χρόνος, em grego, significa tempo. Na mitologia grega, χρόνος era a personificação do tempo. Também era habitual chamar-lhe Αἰών. Na teologia órfica, Chronos era um titã que surgira no princípio dos tempos, sendo formado por si mesmo. Era um ser incorpóreo e serpentino, que possuía três cabeças, uma de homem, outra de touro e a terceira de leão. Uniu-se a Ananke (a inevitabilidade) numa espiral em volta do ovo primogénito, formando o Universo, ordenado com a Terra, o Mar e o Céu.

χρόνος permaneceu como um deus longínquo e sem corpo, que rodeava o Universo, conduzindo a rotação dos céus e o caminhar eterno do tempo. Aparecia ocasionalmente a Zeus, sob a forma de homem idoso, com longos cabelos e barba branca. No entanto, permanecia a maior parte do tempo em forma de força para além do alcance dos deuses mais jovens.

Uma das representações mais bizarras de χρόνος é a de um homem que devora o seu próprio filho, num autêntico acto de canibalismo. Com efeito, os antigos gregos tomavam χρόνος como o criador do tempo, ou seja, de tudo o que existe. Considerando que é impossível fugir ao tempo, todos os seus filhos seriam, mais cedo ou mais tarde, vencidos e devorados pelo tempo.

⁷⁴ Os gregos tinham duas palavras para o tempo: κρόνος e καιρός. A primeira palavra refere-se ao tempo cronológico, enquanto a segunda refere-se a um tempo indeterminado. Para a mitologia grega, Καιρός (momento certo ou oportuno) era filho de χρόνος. Καιρός era o deus do tempo e das estações. Os gregos acreditavam no Καιρός, tempo existencial, para enfrentar o cruel e tirano χρόνος.

Do ponto de vista filosófico, para os gregos e para os romanos o καιρός é a experiência do momento oportuno, no tempo em que algo especial acontece, enquanto κρόνος é apenas a duração de um movimento, uma criação.

O que mais importa aqui salientar é que para a teologia cristã o κρόνος refere-se ao tempo humano enquanto o καιρός descreve o próprio tempo de Deus, o qual jamais poderá ser medido ou quantificado.

⁷⁵ A imortalidade é a negação da mortalidade. Não morrer ou não ser sujeito à morte tem sido objecto de fascínio pela humanidade, pelo menos desde o início da História. A Epopeia de Gilgamesh, uma das primeiras obras literárias, que remonta a meados do século XXII a.C., relata, essencialmente, a busca de um herói pela imortalidade. A ressurreição é o acto de voltar à vida a partir da morte, dom gratuito da graça divina.

mesmo sentido, sem o adjectivo. Deste modo, o evangelista mostra que o amor de Deus é tão forte que a Sua vontade é conceder a verdadeira vida, a vida eterna, aos que acreditam no Seu único Filho, Jesus Cristo.

“Tanto amou Deus o mundo, que Lhe entregou o seu Filho Unigénito, a fim de que todo o que nele crê não se perca, mas tenha a vida eterna. De facto, Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele.” (Jo 3, 16 – 17).

A palavra *mundo* sublinha a amplitude universal do projecto de Deus. No entanto, o versículo 16 refere-se a todo o Homem que crê. Neste sentido, o projecto de Deus realiza-se naquele que é crente. Trata-se de uma forma de colocar o papel da fé em relevo. A vida eterna, a salvação da morte na nova eternidade, é o grande benefício que João conhece como oferta gratuita e permanente para o crente.

Em Jo 3:16, Deus é o sujeito da frase. O mesmo já havia sucedido em versículos anteriores, quando Jesus se referia ao *Reino de Deus* e ao *Seu espírito*. Contudo, o texto de Jo 3:16, ao colocar Deus como o sujeito da frase, apenas Lhe atribui, de modo imediato, a origem e a iniciativa do movimento da salvação, em virtude do Seu amor vertiginoso. No coração de todos, especialmente no papel assumido pelo Filho do Homem e no Seu caminho até à cruz, encontramos Deus que ama o mundo. Afirmar o amor de Deus deste modo é situar Deus e o Seu amor como realidade absoluta e fundadora. Ele não pede reciprocidade ao mundo, pois o Seu amor precede tudo.

Entre a Luz e as Trevas

“Nele é que estava a Vidade tudo o que veio a existir. E a Vida era a Luz dos homens. A Luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam.” (Jo 1,4 – 5)

A antítese entre a Luz verdadeira, a Palavra incarnada em Jesus, e o mundo que não a recebeu é idêntica ao embate entre a luz e as trevas, de Jo 1:5. Esta ideia configura-se Naquele que veio de Deus, descrito como a Luz, e tudo o que se opõe a Deus é experimentado como a Sua ausência, algo que é familiar no mundo de Israel no pós-exílio. Vivendo e morrendo, ser salvo e ser condenado são outras expressões que reflectem o mesmo tipo de oposição entre si. Para João, é censurável o facto de não se acreditar no Filho de Deus. Com efeito, segundo Sloyan, o evangelista está convencido, neste sentido, de que aqueles que não acreditam são merecedores de um julgamento adverso⁷⁶: *“Quem nele crê não é condenado, mas quem não crê já está condenado, por não crer no Filho Unigénito de Deus.” (Jo 3, 18).* O mesmo autor retrata Nicodemos como uma figura inconstante, cujo caso parece não estar resolvido. Com

⁷⁶ Cf. Sloyan, Gerard. *Jonh.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishig Company, 2009, p. 46

efeito, para além dele, Sloyan menciona a existência de homens e mulheres de coração maléfico, que amam as trevas em vez da Luz, pois são receosos em expôr as suas acções à luz da verdade. A questão que este mesmo autor refere, na sequência deste pensamento, é se João conhece, efectivamente, pessoas com estas características? Neste contexto, João fornece pistas fortes neste sentido, embora seja difícil afirmar com rigor que tal ideia esteja presente na mente daquele evangelista. A nível literário, João permanece perto da retórica da apocalíptica, em geral, e dos escritos de Qumran, em particular, na qual o mundo surge dividido num mundo separado num nós e eles, virtuoso e ímpio. Todavia, por influência destes géneros literários, os julgamentos em João permanecem pouco claros, pois ele utiliza a retórica da exclusão para as trevas relacionando-a com aqueles que não partilham das suas convicções. Com efeito, o seu comprometimento com Deus, na pessoa de Jesus Cristo, não pode ser questionado, embora esta sua posição possa ser alvo de crítica. Assim sendo, João dirige a sua reflexão àqueles que persistem em permanecer fora da fé em Jesus, porém, de modo culpável.

Uma outra categoria que permanece visível ao longo deste capítulo consiste na oposição entre *fazer o que é verdadeiro* face ao *fazer o mal*: “*De facto, quem pratica o mal odeia a Luz e não se aproxima da Luz para que as suas acções não sejam desmascaradas. Mas quem pratica a verdade aproxima-se da Luz, de modo a tornar-se claro que os seus actos são feitos segundo Deus.*»” (Jo 3, 20 – 21).

Não existe uma separação clara entre a acção e a consequência dessa acção, podendo esta significar a entrada na luz ou nas trevas. Todavia, o fazer o bem implica o permanecer na luz, e não nas trevas. Embora estas acções devam ser manifestadas de um modo claro, elas não são a Verdade em si, pois esta permanecerá sempre intercambiável com a Luz e com a Vida. São estas evidências acerca da realidade de Deus que Jesus Cristo partilha com o Pai, as quais são partilhadas pelo crente, num certo sentido, com o próprio Cristo.

Dom de Deus para toda a humanidade

No contexto da elevação do Filho do Homem pela crucificação, a expressão verbal ἔδωκεν refere-se, claramente, à morte de Jesus na cruz, definida em Jo 3:16 como a expressão máxima do amor de Deus para com a humanidade⁷⁷. A expressão *Filho Único* acrescenta *Pathos*⁷⁸ ao sacrifício, com base em imagens como o sacrifício de Abraão e Isaac⁷⁹.

⁷⁷ Cf. Rm 5, 5 – 8

Nalgumas traduções, a expressão *Tanto amou Deus o mundo* poderia ser entendida apenas como uma intenção. Porém, a linguagem joanina caracteriza-se por ser mais qualitativa do que quantitativa. Deste modo, a expressão ὅπως significa a experiência do amor de Deus pela humanidade, concretizada no tempo e no espaço, onde a **cruz** é a máxima expressão deste amor. Com efeito, em lado nenhum deste evangelho se lê nas palavras de Deus “*eu te amo*”. Pelo contrário, Ele prefere demonstrar o Seu amor pela humanidade pelo auto – sacrifício e convida os seus seguidores a fazerem o mesmo, isto é, a cumprir os Seus mandamentos⁸⁰.

A temática relacionada com o acto da doação total ocorre com bastante frequência no quarto evangelho. Todavia, só em algumas ocasiões esta entrega aparece explicitamente ligada ao amor, sendo disto exemplo as perícopes de Jo 3:16, Jo 3:35, Jo 17:24, entre outras. Nalguns textos é Deus quem faz esta oferta de modo explícito. Nalguns textos, Deus concede autoridade ao Seu Filho. Há outros textos em que o doador é o próprio Jesus, nos quais Ele concede: a autoridade para que os Seus discípulos se tornem Filhos de Deus; o próprio Espírito; a água da vida eterna; o alimento da vida eterna; entre outros elementos.

A conotação cristológica, predominante no evangelho joanino, tem um carácter soteriológico. Nalguns casos, o dom da oferta transita do Pai, como ofertante, para o Filho: é o Pai quem, como ofertante, dá ao Filho, para que este, em seguida, se torne ofertante para com os Seus discípulos. Porém, a audiência joanina ao pensar este dom da oferta de Deus, pode ter como horizonte o dom que mais frequentemente era referido na tradição e no Deuteronomio: a *terra*. Neste sentido, admitindo que o público de João tivesse alguma inclinação para fazer uma comparação com o seu património, em todos os aspectos, a comparação mais relevante para esta audiência seria entre o dom do Filho de Deus e o dom da Torah, muitas vezes, enfatizado na cultura judaica. Porém, enquanto no mundo bíblico e no mundo judaico considerava – se que somente Israel havia recebido aquele dom, aqui é Deus quem oferece o Seu Filho como dom para o mundo. Deste modo, podemos dizer que o amor de Deus pela humanidade é o mesmo amor do Pai para o Filho: “*Assim como o Pai me tem amor, assim Eu vos amo a vós. Permaneci no meu amor.*” (Jo 15, 9).

Esta crença no amor de Deus e de Jesus pela humanidade era uma crença já perfeitamente enraizada nas primeiras comunidades cristãs⁸¹. Do mesmo modo, esta fé no amor do Pai e do Filho era um tesouro indubitavelmente conservado no seio das comunidades joaninas⁸². Embora o retrato do amor divino, preconizado por João, seja um conceito expressamente cristão, ele não era completamente inteligível para as comunidades pagãs. Neste âmbito, o Platonismo associava o acto de amar com a

⁷⁸ *Pathos* (πάθος) é uma palavra grega que apela às emoções da audiência: paixão; excesso; catástrofe; passividade; sofrimento; entre outras ...

⁷⁹ Cf. Keener, Craig S. – *The Gospel Of John: A Commentary*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005, p. 566

⁸⁰ Cf. Jo 14, 15

⁸¹ Cf. Rm 8, 37; Gl 2, 20; Ef 2, 4

⁸² Cf. 1 Jo 3, 16; 4, 10; Ap 1, 5; 3, 9

vontade, porém não o relacionava com a divindade. No entanto, a maioria das religiões influenciadas pela cultura grega baseavam a relação entre o humano e o divino em troca e obrigação, e não tanto em preocupações pessoais ou actos de amor com a humanidade⁸³. A tradição judaica, por sua vez, partindo dos ensinamentos bíblicos sobre a aliança, sublinhava a abundância do amor de Deus com Israel ou com os justos. Neste sentido, o profeta Isaías fala da restauração após o julgamento, nos termos do amor especial de Deus com o Seu povo, sem abandonar o seu universalismo étnico. Nalgumas tradições judaicas, por outro lado, Deus partilha os sofrimentos do Seu povo, como nos acontecimentos mais dramáticos da história de Israel, sobretudo o exílio. Outros textos mostram, ainda, outras perspectivas sobre o amor de Deus. O texto joanino, porém, não somente enfatiza o amor de Deus com as comunidades escolhidas, mas também com o mundo, pois *“Ele é a vítima que expia os nossos pecados, e não somente os nossos, mas também os de todo o mundo.”* (1 Jo 2, 2).

No contexto do quarto evangelho, o mundo, nalguns casos é coincidente com o mundo judaico. Noutros casos, como em Jo 4:42, o mundo refere-se aos samaritanos. Em Jo 8:12, Jesus é a luz do mundo. Do mesmo modo, Isaías, quando fala do servo sofredor, diz que ele estava destinado a ser luz para as nações⁸⁴. Daqui resulta, claramente, que a teologia joanina sobre o amor de Deus representa o Seu amor por toda a humanidade. É este mundo, cuja condição é incerta e inacabada, que tem necessidade de ser salvo. O prólogo joanino diz-nos que *o mundo havia sido feito por Ele, mas não O reconheceu*⁸⁵. Porém, face à situação do mundo, o amor de Deus permanece incondicional.

Ao reflectir sobre o designio de Deus realizado em Jesus Cristo, o próprio Paulo vê Nele o amor de Deus, um amor já antes manifestado no Antigo Testamento e que, agora, se concretizava em Jesus Cristo, que morreu na cruz pelos nossos pecados. O dom do Filho inclui toda a sua trajectória neste mundo. Por outro lado, este continua a ser um amor para os crentes em potencial, que é qualificado como ira para os que se recusam a responder ao seu dom gratuito: *“Quem crê no Filho tem a vida eterna; quem se nega a crer no Filho não verá a vida, mas sobre ele pesa a ira de Deus.”* (Jo 3, 36).

O acto da oferta do dom do Seu Filho mostra o valor que Deus deu à humanidade, em geral, e ao Seu povo, em particular. Alguns intérpretes argumentam que o amor de Deus pelo mundo excedeu o amor pelo Seu Filho amado, colocando em causa, de certo modo, o equilíbrio entre a interpretação de João e a tradição de Jesus. Neste sentido, embora Jesus tivesse evitado os grandes centros cosmopolitas da sua época e, em certas ocasiões, tivesse mostrado aparentemente menos interesse em acolher os gentios do que os que caminhavam com ele, a interpretação correcta dos gestos e atitudes de gestos levam a acreditar que aqueles se relacionavam com a Sua missão mais imediata. Por outro lado, outros elementos seguros da tradição cristã mostram que Jesus, efectivamente, tinha uma grande preocupação com os gentios.

⁸³ A tradição épica de Homero forneceu, durante muito tempo, uma imagem dos mortais que eram especialmente amados pelas divindades. No entanto, aqueles eram apenas excepções e não a humanidade como um todo

⁸⁴ Cf. Is 42, 6; 49, 6; 60, 3

⁸⁵ Cf. Jo 1: 10

A fé em Cristo ressuscitado produz vida eterna, que é a vida iniciada pelo nascimento do espírito. O texto de Jo 3:16 é uma forma de dizer que, pela fé, cada pessoa experimenta este nascimento escatológico, que inicia uma nova vida. No contexto do quarto evangelho, a mera utilização de sinais de fé e a sua correspondente vulgarização pode ser inadequada. Contudo, tal afirmação não exclui a possibilidade destes sinais serem o ponto de partida para uma caminhada mais densa e perseverante na fé, até ao fim, aceitando o dom de Deus numa entrega total a Ele, mesmo que tal implique o abandonar a vida presente, afim de ganhar a vida eterna.

Capítulo III – A cruz como instrumento de cura radical

Há um depósito que se formou na parede da nossa memória. No nosso processo de construção pessoal há toda uma sucessão de acontecimentos e situações vividas, que nos vão transformando e, de certo modo, nos condicionam. Por outro lado, a própria memória colectiva, isto é, as condições sociais, as condições políticas e a própria tradição condicionam a nossa memória. Herdeiros que somos de uma tradição cultural, regemo-nos por um conjunto de valores que aprendemos ao longo da vida, não só a partir da nossa experiência de vida, mas também a partir daquilo que os nossos pais nos transmitiram.

A cruz lembra-nos um único crucificado e não apenas um instrumento de tortura, como se diz da guilhotina ou de uma forca. Vista apenas como um instrumento comum, associamos milhares de palavras à cruz, na sua maioria relacionadas com a dor física, sofrimento atroz, tormentos corporais que se prolongam até à morte. À cruz associa – se a imagem da dor física, do sofrimento a que é sujeito o crucificado, a que, na maioria das vezes, os juízes condenavam como se fosse uma morte merecida. A história universal traz-nos à memória um certo império que condenava ao “desbarato” inocentes e culpados, vergados ao peso de uma pesada e injuriosa sentença, onde a cruz, como instrumento do derradeiro suplício, adquiriu toda a sua força.

Independentemente da verdade, pesa sobre o crucificado, e com toda a força, a ideia de uma certa justiça, pela qual se defende que ali é o lugar onde ele deve estar, acusado e condenado à morte. Sobre este crucificado pesa a ideia de uma justiça que “crava os seus dentes” sobre uma presa, com uma força tal a que somente uma outra força, de magnitude superior ou igual a esta, a conseguirá demover dos seus intentos.

A cruz traz-nos à memória a imagem do justo condenado, mas é preciso não esquecer que, neste caso concreto, é a condenação que faz a imagem e não a justiça. Neste sentido, importa ter presente que a função destes instrumentos é, precisamente, a encenação; isto é, o mostrar, o exhibir, para humilhar o condenado.

A cruz é o lugar da encenação, todavia, uma encenação da injustiça. Ela tem o seu lugar e aqueles que lá não estão encontram também, graças a ela, o seu lugar. Na cruz se cumpre a justiça, satisfazendo esta e aqueles que por ela clamam. A justiça, sob a alçada da lei humana, sai satisfeita, como também satisfeitos saem aqueles que por ela clamavam. Porém, quando o que ocupa o lugar do condenado, o lugar do pecado, é o mesmo que recebeu de Deus a justiça, desde o princípio dos tempos, tudo se inverte, porque a encenação dá lugar à verdade. ***O inocente exhibe o erro de todos e, se a justiça é amor, ele, esse***

*inocente, cura-nos com isso, com esse amor, sem se prevalecer do facto de ser a sua vítima; sem nos acusar*⁸⁶.

O paradigma de um inocente condenado: o Servo de YHWH

O texto de Mt 13:13 – 5 colocara, nas palavras de Jesus, o paradigma da missão confiada ao profeta Isaías. Com efeito, este parece ter um discurso um tanto ou quanto paradigmático, uma vez que, isolado do seu contexto, deixa transparecer que a missão do profeta é, de certo modo, obscura e sinistra: *“É por isso que lhes falo em parábolas: pois vêem, sem ver, e ouvem, sem ouvir nem compreender. Cumpre-se neles a profecia de Isaías, que diz: Ouvindo, ouvireis, mas não compreendereis; e, vendo, vereis, mas não perceberéis. Porque o coração deste povo tornou-se duro, e duros também os seus ouvidos; fecharam os olhos, não fossem ver com os olhos, ouvir com os ouvidos, compreender com o coração, e converter-se, para Eu os curar.”* (Mt 13, 13 – 15). Acrescentemos a esta suspeita o facto de que esta missão parece afectar todo o discurso de Jesus, na medida em que é o próprio narrador que nos diz que Ele somente falava em parábolas⁸⁷. Contudo, a missão do profeta deve ser vista no seu contexto, em ligação estreita com o grande prodígio que está para acontecer.

Ouçamos, pois, o que nos diz o quarto canto do servo de YHWH:

*“Olhai, o meu servo terá êxito,
será muito engrandecido e exaltado.
Assim como muitos ficaram espantados diante dele,
ao verem o seu rosto desfigurado
e o seu aspecto disforme,
agora fará com que muitos povos fiquem bem impressionados.
Os reis ficarão boqueabertos,
ao verem coisas inenarráveis,
e ao contemplarem coisas inauditas.*

*Quem acreditou no nosso anúncio?
A quem foi revelado o braço do Senhor?
O servo cresceu diante do Senhor como um rebento,*

⁸⁶ Cf. Beauchamp, Paul – *La Loi de Dieu. D’une montagne à l’autre*. Paris: Seuil, 1998, p. 229

⁸⁷ Cf. Mc 4, 34

como raiz em terra árida,
sem figura nem beleza.
Vimo-lo sem aspecto atraente,
desprezado e abandonado pelos homens,
como alguém cheio de dores,
habitado ao sofrimento,
diante do qual se tapa o rosto,
menosprezado e desconsiderado.

Na verdade, ele tomou sobre si as nossas doenças,
carregou as nossas dores.
Nós o reputávamos como um leproso,
ferido por Deus e humilhado.
Mas foi ferido por causa dos nossos crimes,
esmagado por causa das nossas iniquidades.
O castigo que nos salva caiu sobre ele,
fomos curados pelas suas chagas.
Todos nós andávamos desgarrados
como ovelhas perdidas,
cada um seguindo o seu caminho.
Mas o Senhor carregou sobre ele todos os nossos crimes.
Foi maltratado, mas humilhou-se e não abriu a boca,
como um cordeiro que é levado ao matadouro,
ou como uma ovelha emudecida nas mãos do tosquiador.

Sem defesa, nem justiça, levaram-no à força.
Quem é que se preocupou com o seu destino?
Foi suprimido da terra dos vivos,
mas por causa dos pecados do meu povo é que foi ferido.
Foi-lhe dada sepultura entre os ímpios,
e uma tumba entre os malfeitores,
embora não tenha cometido crime algum,
nem praticado qualquer fraude.

*Mas aprouve ao Senhor esmagá-lo com sofrimento,
para que a sua vida fosse um sacrifício de reparação.
Terá uma posteridade duradoura e viverá longos dias,
e o desígnio do Senhor realizar-se-á por meio dele.*

*Por causa dos trabalhos da sua vida verá a luz.
O meu servo ficará satisfeito com a experiência que teve.
Ele, o justo, justificará a muitos,
porque carregou com o crime deles.
Por isso, ser-lhe-á dada uma multidão como herança,
há-de receber muita gente como despojos,
porque ele próprio entregou a sua vida à morte,
e foi contado entre os pecadores,
tomando sobre si os pecados de muitos,
e sofreu pelos culpados.” (Is 52,13 – 53,12)*

Já sabemos que o que está em causa é uma cura radical e definitiva, há muito esperada pela própria humanidade. Todavia, a espiral de violência, que encontramos nos primeiros capítulos da bíblia, sai agora interrompida, não por um gesto passivo, mas por meio de uma morte violenta. Porém, é este mesmo acontecimento que provoca mudança nos espectadores (naqueles que vêem), e que eles mesmos designam como a sua cura. A morte violenta do servo de YHWH, preconizada por Jesus, é a semente que faz germinar todo o processo de cura: *“O castigo que nos salva caiu sobre ele, fomos curados pelas suas chagas.” (Is 53, 5)*. E a segunda carta de Pedro confirma esta ideia, ligando, claramente, a figura do servo de YHWH ao próprio Jesus crucificado: *“subindo ao madeiro, Ele levou os nossos pecados no seu corpo, para que, mortos para o pecado, vivamos para a justiça: pelas suas chagas fostes curados.” (1 Pe 2, 24)*.

Contrariamente ao que habitualmente sucede no contexto bíblico do Antigo Testamento, este servo justo não reclama os seus direitos, nem pede a vingança Deus para os seus opositores. Na verdade, o silêncio nem sequer surge naquele contexto como a resposta para o sofrimento injusto. O habitual é, com efeito, ver os inocentes e os justos clamando, energicamente, pela justiça. É o próprio Job, *“homem íntegro e recto, que temia a Deus e se afastava do mal” (Jb 1, 1)*, que protesta contra a injustiça do seu sofrimento⁸⁸ e a quem Deus, segundo o texto de Jb 42:7, contra Elifaz de Temã, declara correcto o protesto de Job.

Esta postura do servo de YHWH é tanto mais estranha, na medida em que a Lei, como parte integrante fundamental do Antigo Testamento, garante aos que são objecto de tratamento injusto o direito

⁸⁸ Cf. Jb 13, 20 - 27

de recorrer a Deus. Trata-se de um direito que deveria ser sempre defendido, expresso, de modo claro, em dois dos mais consagrados corpos de leis do Antigo Testamento: O *Código da Aliança*⁸⁹; As *leis deuterónicas*⁹⁰.

O clamor dos justos e a correspondente acção de Deus é, constantemente referida nos salmos.

De acordo com o sumário de Lc 11:50 – 61, também os profetas haviam sido todos perseguidos e assassinados. Ainda assim, também estes não deixaram de clamar vingança contra os seus perseguidores, como se pode verificar em 2 Cr 24:22, em Jr 26:14 – 15, entre outros textos⁹¹. Em Jr 11:19 – 20, é próprio profeta Jeremias que clama a Deus por justiça, dizendo: *“E eu, como manso cordeiro conduzido ao matadouro, ignorava as maquinações tramadas contra mim, dizendo: «Destruamos a árvore no seu vigor; arranquemo-la da terra dos vivos, que o seu nome caia no esquecimento.» Mas o Senhor do universo, justo juiz, sonda os rins e o coração. Que eu seja testemunha da tua vingança sobre eles, pois a ti confio a minha causa.”*

Consequentemente, a lógica presente no corpo do Antigo Testamento mostra, claramente, que o justo e o inocente, tratados injustamente, podem e devem pedir o auxílio de Deus, como seu último recurso de defesa, apelando, inclusivamente, à vingança contra os seus opositores. Todavia, a lógica do servo de YHWH é outra, completamente distinta da primeira. Sofrendo injustamente, ele não clama por justiça, não formula acusação alguma e não pede vingança, ainda que tenha direito a tudo isso. Neste sentido, o servo de YHWH não pede vingança, nem pedes contas a ninguém. Porém, fica uma dívida por pagar, cuja responsabilidade fica sob o encargo desta figura enigmática. Na verdade, se nada mais fosse acrescentado a este processo, seriam os culpados a ter que carregar com a culpa a vida inteira, vergados ao peso da sua consciência. No entanto, acresce a esta atitude passiva do servo de YHWH o gesto magnânimo do perdão. Somente assim se compreende o *como* é que a vítima pode assumir a culpa do opressor. Com efeito, no gesto magnânimo do perdão, aquele que sofre carrega, não somente a responsabilidade dos opressores, mas também o castigo que lhes era devido. E assim se compreende o que sucede no caso do servo de YHWH, dado que esta figura enigmática optou, claramente, pelo perdão.

O mecanismo do pecado

Refazendo o caminho da memória, descobrimos que, na maioria das vezes, somos acusadores, apontando o dedo àquele a quem injustamente acusávamos de pecado. Seguindo o já velho princípio de retribuição, seria fácil ver no rosto do condenado o comprimento integral de uma justiça feita à nossa medida. A nossa acusação era-lhe, portanto, dirigida em nome do direito, da justiça e da Lei. Todavia,

⁸⁹ Cf. Ex 22, 21 - 22

⁹⁰ Cf. Dt 24, 14 – 15

⁹¹ Veja-se, como exemplo, os seguintes textos: Jr 15,15; Jr 18, 19 – 23; Hab 1, 2 – 4. Interessante ver, também, como os os próprios irmãos Macabeus, antes de sofrerem o martírio, ameaçam o tirano Antioco Epifânio IV com o severo julgamento divino, em 2 Mac 7.

aquele a quem acusávamos era inocente: **o servo de YHWH é inocente**. Do mesmo modo, **o crucificado no madeiro da vida é inocente**. E, todavia, vemos nele o seu rosto desfigurado, não pela sua culpa, mas por causa dos nossos pecados. E assim descobrimos, afinal, que o pecado estava bem dentro de nós: *“foi ferido por causa dos nossos crimes, esmagado por causa das nossas iniquidades.”* (Is 53, 5). Mais grave do que isso, é que o pecado que se enraizara no nosso coração não era mais do que o desejo da morte, como objecto de sedução e de prazer⁹².

Com clareza, o livro da Sabedoria traçou o retrato autêntico dos ímpios, dizendo que aqueles são os que se consomem de paixão pela morte e perseguem o justo para ver se Deus o vem salvar⁹³. E, contudo, esse talvez seja o nosso retrato, cuja imagem se espelha, precisamente, no rosto desfigurado do servo de YHWH. O texto bíblico prossegue dizendo que a Sabedoria veio ao mundo, desceu à terra. Porém, a nossa vontade de ver apenas se sacia quando vimos a Sabedoria cair por terra. É assim que o mal se entende e é nisto que ele consiste: **o mal consiste em viver a vida com os critérios da morte**. Estes são os critérios dos ímpios, os mesmos que se entretêm a espiar os passos dos justos, justamente para atentar contra a sua vida.

Os ímpios são os que estão sempre de coração empedernido, dispostos a espiar e acusar Jesus, sob qualquer pretexto, como bem nos ilustram os textos de Mc 3:1 – 6 e Lc 13:10 – 17.

A história de Mc 3:1 – 6 é simples:

Jesus entrou numa sinagoga, reparando que estava ali um homem doente, com uma mão atrofiada. Os seus adversários estavam a observá-lo, não para aprender com ele ou receber qualquer ensinamento dele, mas para ver se Ele o curava, violando a lei, dado que a cena decorre no dia de Sábado, e, deste modo, encontrar um pretexto para o acusar. Apesar disso, Ele curou este homem. Mas o Seu gesto não foi suficiente, e, enfrentando os seus adversários face a face, Ele provocou – os, questionando-os: É lícito ao Sábado fazer o bem ou mal, salvar a vida ou matar? Dito de outro modo, a pergunta é simples: haverá algum tempo em que o bem não possa ser feito? Diante desta questão prevaleceu o silêncio. Jesus olhou em volta, observando, com tristeza, a dureza do coração daquelas pessoas. Porém, o milagre aconteceu, Jesus curou a mão daquele homem. Contudo, os ímpios não queriam que Jesus curasse ao Sábado, nem em dia nenhum, e tomaram posição contra Ele, a fim de O tentar destruir.

O evangelista Lucas apresenta – nos um outro caso de cura. Estamos novamente em dia de sábado e o espaço é, igualmente, a sinagoga. Jesus encontra-se no centro, porque Ele é o centro. Desta feita, o enfermo é uma mulher, cuja enfermidade é descrita como uma possessão que a fazia andar curvada sem se conseguir endireitar completamente. Sem demora, Jesus chama a mulher ao centro, curando-a da sua enfermidade. Mas o centro da narrativa dá-se a partir deste momento. O chefe da sinagoga, indignado,

⁹² Beauchamp, Paul – *La Loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*. Paris: Seuil, 1998, p. 103.

⁹³ Cf. Sb 1,16; 15,6; 2,10-20

dirige-se a Jesus o seguinte modo: *"Há seis dias em que temos de trabalhar para vir nesse dia para curá-lo, e não no dia de sábado"* (Lc 13,14).

As duas narrativas tiveram, porém, o mesmo desfecho: ***O doente foi curado, enquanto o médico foi condenado à morte.***

Em Lc 13:10 – 17, o evangelista recorre a uma espécie de sátira, na qual o guardião da ordem assume o seu papel cómico pelo qual ele indica onde está a verdade, pelo simples facto que ele designa, infalivelmente, o seu contrário. E este encontra-se em Lc 13:16. Se aos hipócritas era permitido libertar o seu boi ou seu jumento, também esta filha de Abraão deve ser libertada do seu mal. E para isso, que melhor dia que o sábado? O autor, de certo modo, acaba por dar uma explicação espiritual do episódio de Marcos: não era apropriado esperar mais um dia para fazer uma boa acção e, por outro lado, não podemos pleitear o auxílio a este enfermo: ***aquela mulher estava doente há dezoito anos!***

Uma vez mais, na nossa simples forma de pensar, talvez outros cenários se pudessem aqui configurar como alternativa. Poderíamos imaginar um mestre interrogando retoricamente os seus estudantes e explanando, dessa forma a sua doutrina. Na simples relação mestre – discípulo a ausência de resposta seria a resposta correcta e faria ambos darem um passo em frente. Neste contexto, porém, a situação é bem diferente, pois o silêncio é também sinal de que os interlocutores de Jesus jamais serão curados pela palavra, na medida em que, tal como em muitos casos, a recusa em falar é também a recusa em ouvir. ***E esta atitude de não escuta, esta surdez, inviabiliza que a palavra penetre o interior do coração humano.*** Face a ela, proporcionar um ensino ou uma doutrina seria como ser surdo à tonalidade deste silêncio. Face a este mutismo surdo Ele responde com o Seu olhar penetrante, capaz, uma vez mais, de detectar nos seus interlocutores uma doença mais grave do que uma mão paralisada ou uma "possessão" de mais de dezoito anos: a doença do coração. Com efeito, a pior doença é sempre aquela que pode levar os corações à morte.

Os ímpios espiam em nome da Lei, acusam em nome da Lei e condenam em nome da Lei, embora protegidos sob a capa da Lei. Em última análise, somos nós que procedemos desse modo, e fazêmo-lo de um modo estratégico para esconder o pecado que está enraizado em nós, ***a cobra que está em nós.*** Porém, tal procedimento acabará por nos desmascarar, causando a nossa ruína. É que o rosto do pecado é a máscara da morte: *"a Lei é santa e o mandamento é santo, justo e bom. Será então que aquilo que é bom se transformou em morte para mim? De maneira nenhuma! O pecado é que, para se manifestar como pecado, se serviu do que é bom e foi causa de morte para mim. Foi por meio do mandamento que o pecado ganhou uma extrema força pecaminosa."* (Rm 7, 12 – 13).

E talvez tenhamos aqui uma das melhores definições de pecado: ***o pecado consiste em fazer o mal com uma coisa boa.*** Mas esta é também a sua manifestação. O mecanismo do nosso pecado desvenda-se pelo desejo da morte, atracção e fascínio pela morte. ***A única verdade do pecado é a morte.*** Esta é, também, a verdade do ídolo, pelo qual nos sentimos atraídos, convencidos de sermos capazes de lhe impor

as nossas regras. Mas é ele que se impõe e somos nós que nos prostramos diante dele. E esta verdade, que é uma dinâmica de morte, é insuportável. E por ser assim, sentimos necessidade de a esconder, como o fizera David. A sua história é, talvez, uma das mais conhecidas em todo o mundo: o rei tomou a esposa do seu soldado mais fiel, e, com ela, cometeu adultério. De todo o cenário que nos é apresentado, efectivamente, o elo mais visível que parece ali sobressair é o adultério e o assassinato, pois David enviara Urias para a morte, ao serviço do exército israelita. No entanto, é o lado mais sombrio desta história que é a verdadeira causa do assassinato, pois David não matou Urias apenas para ficar com Betsabé.

A história relata que Betsabé ficara grávida de David, na ausência de Urias, seu marido. Diante deste facto, David tentou, imediatamente, que Urias regressasse ao seu leito conjugal, para o fazer acreditar que a criança que Betsabé carregava no seu seio era sua. Portanto, a origem dos acontecimentos seguintes está na mentira de David. Porém, Urias não acreditou ser o pai da criança, sendo essa a razão pela qual *“Urias não foi a sua casa e dormiu à porta do palácio com os outros servos do seu senhor.”* (2 Sm 11, 9).

A morte de Urias teve a sua origem numa mentira: ***David matou Urias para não ter de enfrentar o seu olhar!*** O crime de David afectara, irremediavelmente, a sua aliança com aquele soldado que o servia fielmente.

Na raiz desta história está a eterna luta do pecado contra a verdade. Também nós recorreremos tantas vezes à mentira, para ocultar o nosso pecado. Porém, no fundo, talvez também cada um de nós seja um mentiroso, acusando os outros do pecado que abunda no nosso coração. Somos nós, muitas vezes, a apontar e a condenar o justo inocente, mas esse, pelo contrário, não nos julga. Pelo contrário, o justo dá vida, justifica.

Para fugir ao olhar penetrante da verdade, ao adultério já cometido anteriormente, David adicionara, agora, o assassinato do seu servo fiel. A história do pecado de David foi longe e acabou em morte. Mas o seu início remonta ao último artigo do Decálogo: *“Não cobiçarás a mulher do teu próximo e não desejarás a sua casa, nem o seu campo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem nada que lhe pertença.”* (Dt 5, 21). O pecado de David começa com a concupiscência dos olhos, à qual ele deu o seu assentimento: *“E aconteceu que uma tarde David levantou-se da cama, pôs-se a passear no terraço do seu palácio e avistou dali uma mulher que tomava banho e que era muito formosa.”* (2 Sm 11, 2). Ao fugir ao olhar do seu aliado, ele traz consigo a morte, na companhia da dissimulação e do envolvimento com um homem injusto. Num rápido abrir e fechar de olhos abre – se um caminho deveras íngreme e perigoso, porque é um caminho de morte. Adultério e homicídio são servidos na mesma mesa, com o selo da mentira que atinge o coração de qualquer reino fundador da aliança.

Na história de David, assim como na nossa história pessoal, entra, também, a palavra profética. Será o profeta Natã a revelar a David o que lhe aconteceu nesta sua fase da vida, numa narrativa isenta de pudores. Com efeito, o pecado de David não foi o facto de ter desejado Betsabé, mas o ter encerrado um

coração cheio de memórias, trancado pela luxúria. O verdadeiro desejo de David não é possuir Betsabé, mas é a posse de tudo e de todos. O texto de 2 Sm 12 mostra e denuncia toda a realidade. O profeta usa a palavra, não só para lembrar as proibições da lei, mas também para recordar a lei e a vida, como dons recebidos de Deus. Sabemos que cada ser humano é um dom de Deus, mas somente o podemos saber através da Palavra.

O desejo de tudo é baseado na construção de um deus imaginário, isto é, um ídolo, ao qual David (e nós também) pretende corresponder. Este deus imaginário fornece a ilusão de um deus que tem tudo e todos, mas leva à corrupção do interior do Homem, ou seja, o seu coração. E aqui dá – se a verdadeira ruptura com a *Aliança: a idolatria é destruidora da aliança.*

À custa das tentativas de ocultar o nosso erro, seguimos, cegamente, as regras do círculo idolátrico. Estas consistem na projecção de um ídolo, com quem dialogamos e a quem prestamos culto. Todavia, esse ídolo não passa de uma projecção nossa, correspondente ao desejo que corrompe o nosso coração. Quando dialogamos com ele, é connosco que dialogamos. Quando nos prostramos diante dele, é a nós próprios que adoramos; isto é, a nossa soberba, o nosso orgulho, porém, a nossa miséria. Quando nos julgamos livres, declarando a nossa total independência face a esse Deus que tudo governa com doçura, então é que nos tornamos escravos. O ídolo funciona como um espelho, envia ao nosso olhar apenas a projecção do nosso desejo. Ele fornece o divino à medida da encomenda que fazemos, portanto, à medida do nosso olhar e do nosso desejo. Não admira, pois, que projectemos o mal que sofremos na figura mítica de Satã, a mesma figura com que o quarto evangelho pinta com as tintas da mentira e da violência. ***Mas essa figura habita em nós e não no exterior do ser humano.*** É esta figura que havia sido retratada, nos livros de Zacarias e de Job, com os traços do acusador. Note-se bem que, no caso de Job, é o próprio YHWH a atestar, repetidamente, a sua bondade. É o acusador que não acredita naquela bondade de Job. Porém, ***tal postura, mostra, apenas, que o mal está no acusador e não no inocente, a quem ele acusara sem motivo. Há uma verdade no acusador, mas essa verdade é traiçoeira, pois funciona contra ele próprio: ao acusar o inocente, o acusador acusa-se a si mesmo!***

Quando imaginamos um deus que domina tudo pela violência, pela inveja e pela malvadez, é apenas porque são esses os sentimentos que habitam no nosso coração. Assim sendo, sai errado o nosso discurso sobre Deus. É assim que a bíblia denuncia o lugar do acusador, que é também o lugar do perdedor: *“o grande Dragão, a Serpente antiga - a que chamam também Diabo e Satanás - o sedutor de toda a humanidade, foi lançado à terra; e, com ele, foram lançados também os seus anjos. Então ouvi uma voz forte no céu que aclamava: «Eis que chegou o tempo da salvação, da força e da realeza do nosso Deus e do poder do seu Cristo! Porque foi precipitado o Acusador dos nossos irmãos, o que os acusava diante de Deus, dia e noite,”* (Ap 12, 9 – 10).

Importa ainda referir que, por vezes, será também necessário ao justo acusar, contando que não permaneça eternamente no papel de acusador. Com efeito, se o silêncio do servo sofredor é uma palavra

que jamais se silencia, em nome da verdadeira justiça, também será necessário, por vezes, recorrer à denúncia e à acusação, contando que se trate de uma cólera verdadeira mas que limpa a atmosfera e esquece de seguida. É que escolher, por norma, o lugar do acusador, é cair na mesma armadilha dos ímpios e ceder ao mecanismo idolátrico do mal.

O pecado como fonte de ruptura no coração do Homem

A Bíblia, entre outras reflexões e narrativas, mostra uma lista estruturada de pecados, já presente no livro do Deuteronómio, disposta em duas mesas: na primeira mesa estão os pecados contra Deus e na segunda estão os delitos contra o próximo. Unidas entre si, sob uma forma negativa, as duas mesas mostram a relação entre os dois mandamentos principais, sintetizados por Jesus em Mt 22:36 -39, que consistem em amar a Deus (Dt 6, 5) e amar o próximo (Lv 19, 18). No entanto, ao juntarmos as duas mesas, elas servem – nos um único banquete, na medida em que, unidas entre si, elas dizem-nos que a Lei é única, mas também que Deus é “O Um” e atrai os Homens à Sua unidade. Do mesmo modo, a palavra estruturante, que encontra a sua semelhança no esquema ou organização das listas mencionadas, mostra que o pecado é só um. Ele é só um porque todos os pecados se interligam e agem entre si numa unidade, porém, numa unidade que rasga e despedaça por inteiro o Homem. ***Embora à sua maneira, o pecado também mostra que o Homem é e será sempre chamado a caminhar para o Deus único.***

O relato de Gn 3:7 – 10 diz que Deus passeava no jardim, para dizer, de um modo mais simples, que este Deus, o Deus pessoal, desce ao nosso nível, para corrigir a causa da nossa nudez e dos nossos medos. Todavia, essa interpelação exige uma resposta, porque o Homem é um ser responsorial. Seremos nós capazes de assumir, de uma vez por todas, a nossa responsabilidade e a nossa culpa? Na maioria das vezes, a reacção do Homem mostra mais agressividade do que arrependimento, quando, na realidade, para *nascer do Alto (Jo 3, 3)* é necessário que ele se arrependa.

A narrativa de Gn 3 mostra que o homem não só nega a sua responsabilidade, como aponta a mulher como a causa do seu erro. Todavia, ao proceder deste modo, ele acusa também o próprio Deus, pois esquecera-se que a mulher tinha sido uma dádiva de YHWH. Consequentemente, ao acusar a mulher, neste relato, o homem também acusa o próprio Deus. Este paradigma também se verifica em Nm 21:4 – 9, pois mediante a contestação e o desprezo pelo pão recebido no caminho do deserto, assim como o questionar das lideranças do povo, é contra o próprio Deus que o povo de Israel formulara tais atitudes.

A conhecida e famosa expressão “*eu comi*” assinala, indubitavelmente, para o Homem, a transição da sua dignidade na condição de *partner* e *sujeito de responsabilidade* para o interior do seu horizonte de desejo, projecção e identificação. Contudo, quando Deus se dirige à mulher, aquela não se desculpa com a atitude do homem, nem tão pouco responsabiliza o próprio Deus por ter criado a cobra e a ter colocado no jardim. A mulher apenas acusa a cobra, e aqui se dá um paradoxo, na medida em que, acusando a cobra, a

mulher acusa-se a si mesma, dado que a conversa com a cobra apenas se processara na sua imaginação. A expressão “*eu comi*”, de Gn 3:12, dá a entender que, aparentemente, para a mulher este seria o comportamento normal, como se não houvesse outra alternativa. Todavia, o Homem não está condenado a pecar, nem sequer está sujeito a quaisquer pré-determinismos, porque ele foi constituído como ser responsorial, na sua génese.

Por se tratar de uma personagem mitológica, logo inexistente, a cobra de Gn 3 jamais poderia ser interrogada por YHWH. Na verdade, ela não é um ser responsorial e nem sequer tem liberdade. Deste modo, **a acusação expressa em Gn 3:14 – 15 somente poderia ser dirigida à cobra que habita no coração do Homem**; isto é, ao mal que habita no coração do Homem, à sua vontade perversa, ao seu mau génio, em suma, **ao seu pecado**. Contudo, Ele não pretende outra coisa senão apenas o registar o estado em que o Homem se encontra, a sua própria maldição. A expressão “*serás maldita*” (Gn 3, 14) é dirigida à cobra que se encontra no coração do Homem. Note-se que em Gl 3:13, Paulo, citando o livro do Deuteronomio, diz “*Maldito seja todo aquele que é suspenso no madeiro*”.

Segundo o texto de Rm 8:3, Paulo diz-nos que Jesus foi enviado “*enviado numa carne semelhante à do pecado*”. Posteriormente, continua o apóstolo dizendo que Ele se tornou “*maldição por nós*” (Gl 3, 13) e foi “*feito pecado por causa de nós*” (2 Cor 5, 21)⁹⁴. Neste sentido, a sobreposição das imagens das serpentes de Gn 3 e de Nm 21:4 – 9 oferecem um protótipo ao evangelho joanino, segundo o qual, Jesus é o anti-tipo da serpente de bronze. Desta síntese conclui-se que **a cobra que se esconde e dissimula é o pecado que habita em nós** e é, precisamente, a elevação daquilo que estava dissimulado que lhe retira a sua nocividade.

Uma cura radical e definitiva

Deus não quer apenas curar o seu povo, mas quer que essa cura seja radical e definitiva. Trata-se de algo que está para além do que possamos imaginar, uma vez que se situa no limite da morte do Servo e da sua glorificação. Deus preparou para nós uma maravilha que ultrapassa todo o desejo⁹⁵. São os orantes dos salmos quem melhor expressam esta maravilha de YHWH. Perseguidos e ameaçados de morte, a sua confiança permanece inabalável: a mão do Senhor salvará do abismo da morte, dizem eles. E, posteriormente, testemunham que Deus os salvou da morte. O mesmo sucederá com o servo, porém, com uma diferença significativa: o servo não regressa para se dizer salvo da morte, mas serão outros que darão testemunho dele, dizendo que foi por ele que eles foram salvos⁹⁶. É o próprio Deus quem continua a falar dele, porque ele abriu uma porta inédita à Palavra. E dele fala também o “nós”. Movidos, pelo espírito da graça, somos levados a ter um olhar retrospectivo, a refazer o caminho da memória. E é nesse olhar

⁹⁴ Cf. Couto, A. – *Narrativas da Criação in Igreja e Missão*, 119. Cucujães: Editorial Missões, 2003, p. 51

⁹⁵ Beauchamp, Paul – *La Loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*. Paris: Seuil, 1998, p. 238

⁹⁶ Cf. Is 53, 4 – 5

retrospectivo que descobrimos a nossa culpa, embora não tenhamos sido acusados de nada. Com efeito, a única palavra que recebemos daquele inocente condenado é o perdão.

Todas as estratégias terapêuticas caminham até este cume, que é o perdão. Neste sentido, o silêncio perdoador do servo de YHWH está longe de ser sinal de fraqueza, incapacidade ou impotência. Pelo contrário, o perdão manifesta, com clareza, a total liberdade de quem não se deixa enredar pelo mecanismo irreversível da violência. Á brutalidade horrorosa dos seus adversários, o servo de YHWH responde com uma força maior, a única que é capaz de vencer todo o mal: **o perdão**. O perdão é o verdadeiro conhecimento de Deus, proclamado na nova aliança⁹⁷.

Uma vez descoberto o pecado que inundara o nosso coração, descobrimos, também a força maior do perdão, pois *“onde aumentou o pecado, superabundou a graça.”* (Rm 5, 20). Neste sentido, podemos também dizer que, no nosso coração, habita, simultaneamente, a doença e a cura. E, por não haver acusação, a cura a que somos sujeitos é, seguramente, bem mais radical, porque atinge o mais profundo daquilo que habita em nós.

A cruz e a lei

Entre a Lei e a Profecia há dois tempos diferentes. Elas foram pronunciadas entre dois tempos, entre dois dons. Não encontramos, no primeiro relato da criação, qualquer Lei sob forma expressa. A lei veio depois, porque em primeiro lugar veio o estado de criação. Fomos nós, posteriormente, que acrescentamos o estado de natureza; isto é, o estado de violência. Somente depois veio a Lei, pela necessidade de amenizar o nosso estado de natureza pelas nossas convenções de razão ou acordos. Nem sequer podemos dizer que o pecado é a simples transgressão da lei, porque o pecado precede a lei. Neste sentido, toda a estratégia passa por não curar o pecado antes do tempo, pois é necessário que ele se manifeste e se exponha, em toda a sua amplitude. É assim que se pode entender os textos de Rm 7:7 e Gl 3:19, nos quais se diz que, uma vez a lei fora acrescentada por causa das nossas transgressões, o pecado se tornou visível pela lei. A lei não cura o pecado, mas aumenta-o, e, aumentando-o, expõe o pecado à vista de todos nós, para que ele possa ser erradicado da nossa vida, de uma vez por todas.

Uma vez que a verdade do pecado estava escondida em nós, é necessário ir até ao fim deste processo, para descobrir que no fim só existe a morte. **Manifestar a verdade do pecado é manifestar que ele vai até morte, sendo esta a sua única verdade.** Consequentemente, o pecado jamais pode ser curado, se não for curada a morte. Porém, a lei não cura da morte, o seu alcance é mais limitado, pois o fruto da árvore da vida não se alcança: recebe-se, e recebe-se porque é uma dádiva, um dom⁹⁸. **Só a cruz cura verdadeiramente, porque cura da morte.** Todos os sinais precedentes apenas a retardavam, ao mesmo

⁹⁷ Cf. Jr 31, 31 – 34

⁹⁸ Cf. Ap 22, 2

tempo que desnudavam a situação de pecado em que nos encontrávamos, avivando o combate contra o justo, em nome da lei. A cruz é o último acto desse duelo. Sendo a última de uma série de curas, é nela que está crucificado o nosso médico, ferido de morte por causa dos nossos pecados. É o próprio Filho do Homem que, assumindo a nossa condição, veio repor o nosso estado de criação. Deus tem um propósito muito claro, o qual consiste em curar, de modo radical, o seu povo. É aqui que se compreende a estratégia preconizada na lei e na palavra profética. Na cruz, onde se encontra exposto o extremo da morte do Justo, a multidão presencia o espectáculo novo do perdão, regressando a casa batendo no peito. É o espectáculo e a maravilha da cura verdadeira, porque, na sua visibilidade, a cruz anuncia o perdão. Não é, porém, um perdão indefinido, mas o perdão infinito, sem causa nem suporte, dom para todos, reconduzidos à vida no próprio acto com que somos perdoados.

Fora deste esquema somente pode permanecer aquele que não ama e se apoia no amor para não amar, como se fosse ele próprio a conceder a Deus uma oportunidade para multiplicar a sua graça. E aqui está novamente a inversão da verdade, porque Deus não precisa de nada. Somos nós que precisamos ser curados do mal que habita em nós. Não amar, não agir, não confiar, apoiar-se no amor para não amar, tudo isto é contrário à fé. Como também contrário à fé é o acto de não nos recebermos de Deus, abrindo para ele as nossas mãos. Este é o princípio da morte, que não pode ser entendida como o simples termo da vida, mas como tudo aquilo que impede de nascer e *nascer do Alto*. O percurso a fazer é a passagem da morte para a vida, e nunca o seu contrário. E é o amor que faz passar da morte para a vida⁹⁹.

A cura do pecado pela imagem: de Gn 3 a Jo 3:14 - 16

No madeiro da cruz encontra-se exposta a imagem do pecado. E este lugar encontra-se ocupado por Jesus crucificado. O homem que escalou a montanha da Galileia, na qual proclamou o célebre discurso das bem – aventuras, está exposto na cruz, colocada sobre a pequena elevação da terra, que a Bíblia chamou de Gólgota ou “lugar do crânio”: ***é o médico que está exposto na cruz, no lugar do acusado.***

O Gólgota, com efeito, é o lugar onde se concentra e de onde emana tudo o que tem a ver com a fé cristã. O que faz os crentes acreditar, ter fé, é a cruz. Eles acreditam na vitória sobre a morte; isto é, a *Ressurreição*. Mas o que os faz acreditar é a cruz. A cruz está no centro, está no “cume da montanha”. Curiosamente, é do cume de uma montanha que se pode ver a multiplicidade dos caminhos que conduzem até ali. Uma vez feita esta escalada, descobre-se um novo espaço, abre-se uma nova vista panorâmica, que nos permite avaliar os itinerários. É assim que se escolhe um caminho, embora outros existam.

A cruz oferece-nos um espectáculo, de modo que, qualquer discurso produzido sobre ela, a partir do Novo Testamento, é como que a sua visualização, a que São Paulo designará, simplesmente, como *palavra de cruz*. Esta palavra evoca, sobretudo, o seu silêncio, o tu que é visto, a mensagem daquele que

⁹⁹ Cf. 1 Jo 3, 14; Jo 5, 24

não fala, a verdade que se subtrai ao discurso, mas que tem de ser dita¹⁰⁰. Neste sentido, retomemos, novamente, o essencial do oráculo de Isaías, sobre o servo de YHWH, o qual se encontra saturado do vocabulário da aparência. Na sua essência, ele fala do arrependimento dos que haviam aprovado a sentença iníqua dos juízes, **porque eles viam, na miserável condição do condenado, a imagem do pecado**. E descobrindo nesta imagem a sua condição miserável, o seu erro, eles recuam e, por isso, dizem – se curados. Assim se compreende o texto de Is 53:5: *“Mas foi ferido por causa dos nossos crimes, esmagado por causa das nossas iniquidades. O castigo que nos salva caiu sobre ele, fomos curados pelas suas chagas.”*

A temática do *oráculo do Servo* foi incorporado no evangelho joanino. Com efeito, o quarto evangelho, retomando a profecia de Zacarias, também fala da cura através de um olhar retrospectivo, olhar lançado sobre a imagem do pecado. Com efeito, se na profecia de Zacarias é dito que *“Eles contemplarão aquele a quem traspassaram; chorarão por ele como se chora um filho único e lamentá-lo-ão como se lamenta um primogênito.”* (Zc 12, 10), o quarto evangelho, no final do relato da Paixão de Cristo, diz que *“Hão-de olhar para aquele que traspassaram.”* (Jo 19, 37). Todavia, retomando a temática do efeito medicinal deste olhar, o evangelista retoma o episódio de Nm 21:4 – 9, recordando a imagem da serpente que Moisés havia confeccionado e afixado num poste, no deserto. Diz o texto de Nm 21:4 – 9 que todos os que tivessem sido mordidos pelas serpentes ardentes, olhando para a imagem da serpente seriam curados. E o texto de João continua, dizendo que *“Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido ao alto, a fim de que todo o que nele crê tenha a vida eterna.”* (Jo 3, 14 – 15). Deste modo, **o corpo de Jesus, na cruz, é visto como o corpo da serpente, fixada no poste, nua como ele. E a serpente que rasteja é a imagem do pecado, pecado que habita em nós e que rasga a unidade do ser humano.**

A cura processa-se de um modo radical, pela exposição ou elevação do que estava escondido. É esta exibição que retira ao mal o seu carácter nocivo, pois, agora, ele encontra-se a descoberto e, estando assim exposto, pode ser removido do nosso coração. É nisto que consiste o processo de cura desencadeado pelo servo de YHWH, erguido por Deus, que João voltou a adoptar para o aplicar à imagem do crucificado¹⁰¹. Tal insistência somente se compreende a partir da sobreposição da imagem da serpente e do Servo, na medida em que ambos são imagens do pecado. O paradoxo dá-se quando a imagem do pecado, protagonizada pelo servo de YHWH, é, precisamente, o que revela a sua justiça e transforma a condição dos seus espectadores: de pecadores, que eram, eles passam a ser justos. E eles transformam-se porque olhando para a imagem do servo, reconhecem nela o pecado que antes haviam dissimulado, no seu julgamento acusador. É aqui que a doutrina de Paulo e o evangelho joanino se unem. Com efeito, na sua carta aos romanos, o apóstolo afirma que o Filho de Deus foi enviado para tomar uma *“carne semelhante à do pecado”* (Rm 8, 3) e, tornando-se maldição (Gl 3, 13), Deus fê-lo pecado por nós (2 Cor 5, 21), ele que

¹⁰⁰ Beauchamp, Paul – *La Loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*. Paris: Seuil, 1998, p. 230

¹⁰¹ Cf. Jo 3, 14; 8, 28; 12, 32

era inocente. É por esta imagem de similitude que somos transformados, vendo a cruz erguida diante dos nossos olhos. A cruz é onde se opera o que ultrapassa as palavras. ***Tocados pela vista, percebemos que devemos passar de novo pelo caminho dos sentidos, refazendo um novo itinerário, refazendo o caminho do qual a transgressão nos fez transviar.***

Num ápice se coadunam as imagens da serpente de Gn 3, a serpente de Nm 21:4 – 9 e a imagem do servo de YHWH. Com efeito, em Gn 3:14, Deus acusara e amaldiçoara a serpente; isto é, Deus acusou e amaldiçoou o pecado que há em nós. E porque Jesus assumiu, na cruz, a nossa condição de pecadores, ele tornou-se maldição, não como objecto de sentença, mas confundido com a execução material desta sentença, na qual, segundo o livro do Deuterónimo, o cadáver do crucificado não devia ficar de noite no madeiro porque era uma nódoa sobre a Terra oferecida por Deus, como herança. Neste sentido, a transferência da fealdade invisível para o exterior, traduzindo-se num horror físico, somente poderia terminar pela execração ou expulsão daquilo que mancha, dá nódoa. São Paulo segue um discurso um pouco mais situado ao nível da materialidade. Com efeito, essa forma de refrear a maldição exige o nosso assentimento, na medida em que ela nos ultrapassa. Deus não faz nada sem o nosso corpo e é pelo corpo ressuscitado de Jesus que Ele glorificará a justiça.

Ao olhar para a cruz, a visão que nos é oferecida não era visível ao longo do caminho. É somente aqui que o nosso olhar se alarga e se liberta, desde este desfecho. É somente no fim da viagem que o viajante pode ver o início e o fim da sua jornada e é por isso que a ligação entre a árvore do paraíso e a madeira da árvore da cruz se impõem aos espíritos na tradição pós – bíblica. Neste sentido, o tema da cura, com a sua conotação corporal maior, oferece-se como chave de leitura da cruz e dá-se, plenamente, à nossa atenção. É o próprio evangelista Lucas que, surpreendentemente, colocou na boca de Jesus uma apóstrofe pouco comum, na qual censura os seus auditores por algo que ainda não haviam dito: *“Certamente ides citar-me o provérbio: Médico, cura-te a ti mesmo.” (Lc 4,23)*. Ele refere-se, sem dúvida,, a um dia longínquo, mas antecipa a sua hora no Calvário. O relato da sua Paixão, com efeito, diz-nos que, em três ondatas sucessivas, Jesus ouvirá a zombaria dos seus acusadores. Em primeiro lugar, os acusadores serão o povo e os chefes, dizendo: *“Salvou os outros; salve-se a si mesmo, se é o Messias de Deus, o Eleito.” (Lc 23, 35)*. Depois serão os soldados e, por fim, um dos malfeitores¹⁰².

Só a cruz pode curar verdadeiramente, pois todos os sinais precedentes não faziam outra coisa senão adiar a morte. A cruz cura verdadeiramente porque cura da morte. Porém, ela só cura quando Jesus, tendo morrido, surgir desqualificado aos olhos do mundo, à semelhança do que havia sido profetizado na figura do servo de YHWH. E assim se apaga toda a imagem da cura, a qual, não tendo os sinais visíveis de outrora, não fez outra coisa senão orientar o desejo em relação a este desfecho invisível.

Os evangelhos relatam que, na maioria das vezes, aos gestos de cura provocados por Jesus, sucedia-se uma certa resistência, em nome da lei. Neste sentido, a cruz apresenta-se como o último acto

¹⁰² Cf. Lc 23, 37 - 39

deste duelo, porém, o derradeiro acto de uma série de curas, já provenientes desde o Antigo Testamento. Deste modo, a cruz está numa posição verdadeiramente estratégica. Como último acto deste duelo entre o pecado e a cura, a cruz traduz, em si, a missão de Jesus. É certo que o evangelho descreve este derradeiro acto por uma série de imagens e representações, onde a cobra de Gn 3 (e de Nm 21:4 – 9), desnudada, é agora crucificada no corpo de Jesus Cristo. Neste sentido, tudo se situa para além da esfera do raciocínio, quando se trata de dizer a *palavra da cruz*. Ela não é uma palavra encantadora, retórica, mas desvela um caminho que pode ser rude para aqueles que não descobrem, na lei divina, um projecto de cura, mas o contrário. É que a mensagem do evangelho só pode ser condizente com a palavra de cruz por meio de uma decisão definitiva, um assentimento que não é falso, que afaste a morte e se disponha a receber a vida. ***A cruz de Jesus testemunha que o bem não tem limites: a sua morte não lhe foi ditada por nenhuma lei. A cruz é o lugar histórico onde se defrontam o limite do mal e o infinito que é o bem. Na cruz, Deus cura o homem tomando o caminho do seu pecado.***

Conclusão

Ao olhar para a cruz, o Homem, certamente, verá ali crucificado toda a sua mentira, o seu erro, o seu ódio; ou seja, o seu pecado. Todavia, quando a cruz olha para o Homem, ele não pode receber outra coisa senão o amor derradeiro e supremo desse Cristo que, de braços abertos, curou toda a humanidade do seu erro, através do perdão. Como remédio dos remédios e fonte de vida, o perdão, juntamente com o arrependimento e a conversão, concedem vida nova ao Homem e, simultaneamente abrem-lhe as portas da vida eterna, vida plena no Pai, por intermédio de Jesus Cristo.

Nicodemos escutara, surpreso, que o seu maior desafio era *nascer de novo*, não no sentido de regressar ao ventre materno, mas no sentido de **Nascer do alto**. Todavia, tal somente era possível acreditando que Cristo deu a Sua vida para salvação de todos os que O aceitassem, através da fé. Não importa o quão doloroso e devastador seja o pecado: existe possibilidade de salvação divina para toda a humanidade que acredite neste Cristo crucificado. O episódio de Nm 21:4 – 9 mostrara-nos um povo abandonado à sua sorte, condenado a perecer no deserto; isto é, o povo de Israel desesperava por uma solução urgente para a sua situação de morte. O mesmo acontece com a humanidade, atolada na sua idolatria, na miséria devastadora do pecado: o Homem clama por salvação, necessita ser salvo e redimido, liberto da sua escravidão. O Homem, por si só, jamais será capaz de se salvar. Por essa mesma razão, Deus trouxe ao mundo a solução definitiva para o pecado, em Jesus Cristo: **o poder de Deus sempre estará por cima e será sempre mais imenso do que o poder devastador do pecado**. É neste sentido que **o Messias erguido na cruz, crucificado como um miserável pecador, é, sem sombra de dúvida, a solução divina para o pecado**. Com efeito, Jesus estava consciente da sua missão redentora, assumindo na Sua própria carne o papel do servo sofredor, descrito séculos antes pelo profeta Isaías. É esta a mensagem que Jesus procurava passar a Nicodemos, a quem custou a compreender como é que a serpente podia ser símbolo de vida para o pecador: **Jesus não morreu apenas como um mártir ou um herói comum, mas deu a Sua vida por nós**. Segundo a linguagem Paulina, Jesus, no Calvário, foi cravado como se fosse pecado: *“Aquele que não havia conhecido o pecado, Deus o fez pecado por nós, para que nos tornássemos, nele, justiça de Deus.”* (2 Cor 5, 21).

Aqueles que olham para o Calvário sem o dom da fé, apenas vêem em Jesus um condenado, e nada mais do que isso. Pelo contrário, a fé faz-nos ver no rosto do crucificado a solução divina, concedida por Deus, para o pecado. Deste modo, tal como no deserto a imagem da serpente de bronze, no contexto de Nm 21:4 – 9, era sinal de salvação, também para nós, hoje, o Crucificado é, e será sempre, solução definitiva para o pecado.

O derradeiro e pleno sacrifício de expiação do pecado consumou-se em Jesus Cristo, na Sua elevação para salvação da humanidade pecadora. No contexto do Antigo Testamento, aos causadores de tragédias ou diversos tipos de males era exigida a respectiva expiação, em favor das vítimas das suas

atitudes. O paradoxo dá-se, neste sentido, quando o condenado inocente se constitui como vítima de expiação, sendo levantado de modo ignominioso, como se fosse culpado de alguma coisa. Jesus foi exposto como pecado, pecador e causante do pecado (o mesmo papel que tinha sido atribuído à serpente antiga), no ignominioso madeiro da cruz, no Calvário. Todavia, exposto deste modo, Ele é expiação plena e aceitável para a salvação, à semelhança daquilo que fora essa mesma serpente levantada, no deserto, como meio de fé para salvação dos atingidos pelas mordeduras fatais no deserto. Longe de ser pecado, Cristo, ao assumir a condição de vítima do pecado, dá corpo à Sua missão de **Redentor** e **Salvador** de toda a humanidade¹⁰³. Com efeito, esta é a realidade arrasadora da entrega de Cristo na cruz, **culpável da nossa culpabilidade para nos redimir da nossa maldição**¹⁰⁴.

Esta provisão de vida eterna é abundante e universal. Na verdade, nem poderia ser entendida doutro modo, sendo esta dádiva proveniente do próprio Deus. Com efeito, do mesmo modo que o sol nasce para todos – justos e injustos, bons e maus, santos e pecadores – também **a misericórdia divina é igual para com todos: o amor de Deus não exclui ninguém**. Jesus veio ao mundo com o propósito de dar vida eterna, na medida em que **Ele também é Senhor da plenitude. Nele está a vida porque Ele mesmo é a vida**. Neste sentido, a vida que Jesus colocou à disposição da humanidade é tão abrangente que nada fica excluído da Sua oferta. A Sua universalidade é tão plena que abarca toda a humanidade, pois Ele é a vítima de expiação dos nossos pecados. A Sua vida é tão abundante e plena que se estende, ilimitadamente, por toda a eternidade.

A vida eterna é uma oferta, um dom gratuito concedido por Deus a toda humanidade, por intermédio de Seu Filho, Jesus Cristo. Ao Homem não é exigido o pagamento de qualquer estipêndio para ser salvo: **Deus não pede nada ao Homem**. Contudo, a salvação e a vida eterna concedidas por Jesus, no Calvário, estão à disposição de todos; isto é, de toda a humanidade. E esta oferta é uma oferta de amor, para que o Homem se torne nova criatura; ou seja, para que a sua miséria se transforme em riqueza, pela graça de Deus, e a nossa miséria se converta em felicidade plena levando – nos às alturas da Sua santidade e eternidade. Porém, o Homem somente poderá receber este dom da vida eterna por intermédio da fé: **o crente somente se salva se acreditar**. Com efeito, a oferta de Deus exigirá sempre uma resposta humana. É Deus quem toma sempre a iniciativa, como o demonstra a Sagrada Escritura. Porém, ao Homem, será sempre exigida uma resposta, pois os dons não são para ele uma imposição mas uma dádiva. No contexto de Nm 21:4 – 9, a resposta humana consistira em olhar para a serpente de bronze. Actualmente, a mística diz-nos que existem diversas formas de dar esta mesma resposta a Deus. **Mas a nossa resposta derradeira e definitiva consistirá sempre em contemplar o rosto do crucificado para que, ao ver nele o nosso pecado exposto, sejamos levados ao arrependimento e, deste modo, abrir o nosso coração ao amor divino, para que a graça de Deus habite em nós e transforme a nossa vida**. Tal como o antigo israelita tinha de

¹⁰³ Cf. Is 53, 6; Is 53, 10; Is 53, 12

¹⁰⁴ Cf. Gl 3, 13

contemplar a serpente de bronze para ser salvo da morte, também o pecador pós-moderno é convidado a contemplar Cristo crucificado, para Dele receber a vida eterna, a mesma que só Ele pode conceder.

Na cruz de Cristo, a serpente foi derrotada para sempre. O mal e a morte foram, definitivamente, derrotados. Desde os dias do Éden que a serpente assumira a personificação do mal, o mesmo que no livro do Apocalipse assume o nome de *Diabo* e *Satanás*¹⁰⁵. Desde o princípio que este mal tem atormentado a humanidade com a sua “mordedura fatal”. A elasticidade do mal tem a sua própria dinâmica de morte, tal como o círculo idolátrico. O seu império estende-se e aumenta de dia para dia. Porém, já o pré-anúncio recebido pelos nossos primeiros pais havia explicitado que este veneno havia de reverter-se contra si mesmo: ***a serpente do mal é condenada a perecer com o mesmo veneno que injecta na sua vítima***. A ferida infligida pela serpente ao Redentor reverteu-se, de modo definitivo, sobre a sua cabeça: ***é o mesmo Crucificado que, embora parecendo apenas suspenso no madeiro, veio romper e reduzir a cinzas, de modo definitivo, o império do mal***. No deserto levantou-se a figura daquele que, no Calvário, viria a infligir o golpe de misericórdia ao homicida cósmico, esmagando a sua cabeça e aniquilando as suas pretensões a erguer o seu império entre os mortais. Na cruz ficou para sempre selado a sua sentença de morte e se cravou, definitivamente, a carta da liberdade para os que estavam cativos. Neste contexto, importa sublinhar que, para o pecador, ***não existe salvação fora da solução oferecida no Calvário***. O caminho da redenção está traçado, e não há outro. No deserto, diante da sua tragédia de morte, a Israel não fora concedida outra solução senão o olhar para a serpente de bronze. Do mesmo modo, para humanidade, não existe outra salvação senão a oferecida por Cristo, na cruz: *“E não há salvação em nenhum outro, pois não há debaixo do céu qualquer outro nome, dado aos homens, que nos possa salvar.”* (Act 4, 12). Com efeito, a importância do evento da *“serpente levantada no deserto”* fora tão vital que o próprio Jesus lhe fizera referência, no diálogo com Nicodemos, em Jo 3:13 – 14. A afirmação de Jo 3:13 – 14 ficou completa com o dito por Jesus, em Jo 12:34 (“atrairei todos a mim”). Deste modo, parece ser evidente a força da atracção do crucificado e a sua universalidade, de tal modo que todos os que crêem Nele terão a vida eterna.

O amor de Deus é abrangente e universal e, como tal, não exclui ninguém. ***Deus oferece a salvação a toda a humanidade***. Ele não deseja a morte de ninguém, nem sequer dos ímpios. O Seu maior anelo é a vida, sempre foi a vida. Por essa razão, Ele interveio e continua a intervir na história da salvação, a fim de nos curar da mordedura fatal da serpente antiga. Ao longo dos tempos, a velha serpente iludiu a humanidade, deixando transparecer que Deus era o autor da morte. Deste modo, a humanidade teria permanecido nas trevas, subjugada ao domínio de um Deus caprichoso, cruel, vingativo, implacável e sem misericórdia. A mentira é tão grave, que, se nos dexássemos levar por uma verdade corrompida até este extremo, ficaríamos com a falsa certeza de que ao deus castigador do Antigo Testamento se opunha o deus amoroso do Novo Testamento, como se houvesse dois deuses ou que o destino do Homem dependesse, apenas, da “boa disposição” de Deus. Todavia, o episódio da serpente de bronze no deserto mostra que

¹⁰⁵ Cf. Ap 12, 9

Deus sempre esteve disposto a resgatar o pecador rebelde, fornecendo os meios efectivos e necessários para a sua salvação. No texto de Ez 18:23 é o próprio Deus que afirma não querer a morte do ímpio. Este desejo íntimo de Deus é reforçado pela promessa de vida, a qual, colocada nos lábios de Isaias, traduz-se no seguinte: *“Voltai-vos para mim e sereis salvos, vós que habitais nos confins da terra, porque Eu sou Deus e não há nenhum outro.”* (Is 45, 22).

Segundo 2 Pe 3:9, a oferta de Deus e a Sua promessa ainda hoje se mantêm, contanto que todos se arrependam; isto é, **o arrependimento pessoal é condição fundamental para a cura e para a salvação**. Por outro lado, a serpente de bronze, interpretada como símbolo de vida, demonstra que o desejo mais íntimo de Deus é dar vida a todos os Homens. Neste sentido, **a manifestação suprema do amor de Deus, já antes constatada no episódio de Nm 21:4 – 9, tem o seu auge na entrega do Filho de Deus na cruz**. O episódio de Nm 21:4 – 9 destacara, sem dúvida alguma, o amor misericordioso de Deus com toda a humanidade e o Seu desejo ardente em salvá-la. As sucessivas páginas da Sagrada Escritura mostram-nos, por diversas vezes, o desenvolvimento deste anelo salvador pelo pecador. O texto de Nm 21:4 – 9 demonstra que Deus não quer a morte de ninguém e, portanto, a morte do pecador não está nos Seus desígnios. A Sua glória consiste em dar vida e em que o Homem tenha vida em abundância. Os textos de Nm 14:18 e Dt 7:9 dizem-nos que Deus era *“lento para a ira e rico em misericórdia e verdade”*. Este discernimento levou a que as páginas do Novo Testamento declarassem, solenemente, que **Deus é todo amor e nada mais que amor**. O texto de Jo 3:14 – 15, lembrando Nm 21: 4 – 9, preconiza que o próprio Filho de Deus, antes de ser elevado na cruz como Redentor do pecador culpável, declarara que o episódio salvador da serpente de bronze no deserto encarnou, em essência, a grande manifestação do amor de Deus, no Seu esforço supremo de salvar o mundo pecador. Do mesmo modo, também as narrativas da Paixão do Redentor mostram-nos o verdadeiro rosto misericordioso deste Deus que é amor. Com efeito, Deus não somente estava disposto a incarnar, como, estando já incarnado em Jesus Cristo, se deixou, voluntariamente, passar pela ignomínia suprema de ser levantado na cruz, a fim de demonstrar a todo o universo o alcance extraordinário do seu amor misericordioso, na busca infundável da salvação do pecador: **a serpente de bronze estava, irremediavelmente, conectada com o grande mistério da piedade, manifestado de forma superlativa na morte e ressurreição de Jesus Cristo**: *“Grande é - todos o confessam - o mistério da piedade: Aquele que foi manifestado na carne, foi justificado no Espírito, apresentado aos anjos, anunciado às nações, acreditado no mundo, exaltado na glória.”* (1 Tm 3, 16).

No processo de salvação, a oração intercessora desempenha um papel vital e decisivo. Neste contexto, o próprio Jesus Cristo assume, em si, o auge desta oração intercessora. Com efeito, não podia existir forma mais perfeita de intercessão junto de Pai do que o próprio Filho de Deus. Segundo a nossa fé cristã, Ele é o único intercessor eficaz pelos Seus próprios méritos, diante do Pai, no Seu santuário. Todavia, a humanidade não fica isenta de apresentar a sua própria oração intercessora junto de Deus. Com efeito, a fé cristã, seguindo o exemplo de grandes figuras bíblicas, leva-nos a interceder junto do Pai por amigos,

pela família, por entes queridos que já partiram deste mundo, entre outros. A mesma fé cristã diz-nos, também, que, tal como sucedeu com as grandes figuras bíblicas, ainda hoje Deus continua a derramar os Seus dons e as Suas bênçãos sobre nós e sobre toda a humanidade, pois o Senhor sabe como responder aos mais profundos anseios que habitam no coração do Homem.

O episódio da serpente levantada no deserto recorda-nos o paradoxo divino, que consiste na transformação da maldição em salvação. Este mesmo paradoxo está presente em toda a Sagrada Escritura. Se à mente humana é impossível compreender como pode o mal ser transformado em bem, devemos recordar que a Deus nada é impossível, sobretudo no que se refere ao empreendimento do Seu projecto divino de salvação. Com efeito, já desde o Éden que Deus havia demonstrado que a mesma inimizade entre o bem e o mal servira para ser usada em favor do pecador. Do mesmo modo, no deserto, sendo a serpente um símbolo tão controverso, Deus não se coibiu de a usar como símbolo para remediar uma situação de tragédia. E, no mesmo sentido, o Calvário e a Cruz, expressões máximas da fé cristã, mostram a transformação do símbolo de maldição – a Cruz – em fonte de esperança de vida eterna para todos, quando Deus determinou, através deste meio, que o **Cordeiro de Deus** fosse tomado como **maldito** para dar vida aos transgressores. Assim sendo, podemos afirmar, inequivocamente, que **a serpente levantada no deserto simboliza o Messias como “bandeira e ícone” de salvação para todos os povos da terra**. Jesus, tendo sido levantado na cruz, não é somente símbolo da salvação porque **Ele próprio é a salvação**. Importa sublinhar que, de acordo com o quarto evangelho, Jesus não veio ao mundo somente para viver entre nós ou habitar entre nós: na cruz, Ele fez-se pecado por nós e foi elevado como bandeira de salvação para todos¹⁰⁶. Na vida quotidiana, as bandeiras são usadas como símbolo do poder, da força, da segurança ou da vitória sobre o inimigo. No campo de batalha, quando as tropas erguem ao alto a sua bandeira, o inimigo reconhece e retira-se, já sem forças, quebrado pela dura derrota. Assim sucede com a morte, pois, na cruz, Jesus é o grande vencedor do pecado e da morte. A morte não tem mais a última palavra, porque esta é, sem dúvida alguma, uma palavra de vida eterna. Assim, tendo descido ao nível mais baixo da Sua humilhação, no campo de batalha do grande conflito cósmico, liderando a empresa da redenção, com a Sua morte na cruz, o Filho de Deus destruiu por completo o império do mal e da morte. Deste modo, no meio do grande conflito cósmico entre o bem e o mal, **o Messias levantado no Calvário se ergue como a bandeira vitoriosa da salvação do pecado e da morte para todos os povos e todos os que acreditam ser salvos por Ele**.

Embora o crucificado seja, por Ele próprio, a salvação, o papel dos crentes consiste em assumir, de certo modo, o papel de mediadores. Com efeito, é necessário que alguém assinale ou aponte para o crucificado, para anunciar a salvação. No deserto, Moisés pedira a Deus a solução para a tragédia que atingira o povo de Israel, gerada pela mordedura fatal das serpentes. Todavia, foi o mesmo Moisés quem construiu e ergueu a imagem da serpente de bronze, colocando esta num lugar bem visível para todos,

¹⁰⁶ Cf. Is 11, 10

buscando a salvação do maior número possível de israelitas. Neste sentido, a participação e a resposta humana é fundamental para a salvação dos Homens, tal como o fora a acção decisiva de Moisés na cura de muitos israelitas. Atualmente, sabemos que a humanidade carece do anúncio da presença do Filho de Deus entre nós e da salvação que Ele nos ofereceu na cruz. Por outro lado, são muitos os que ainda não conseguem ver o Filho do Homem levantado na cruz, simplesmente, porque ainda não se cruzaram com quem lhes assinalasse esse *horizonte de vida*. Se o papel de Moisés foi levantar o a serpente, mostrando-a para dar vida, o papel do cristão, hoje, consiste, inequivocamente, em assinalar o crucificado, já ressuscitado e no Seu santuário, outorgando a vida eterna que somente Ele pode dar em abundância. Se é certo que Deus o Seu amor pleno pela morte redentora de Cristo, também é certo que toda a humanidade deve tomar conhecimento, ouvir e aceitar este dom de vida oferecido na cruz, dado que a fé nos é dada não só por intermédio do coração, mas também pelos outros sentidos, nomeadamente, a escuta. Segundo 1 Cor 23, ao cristão cabe a responsabilidade de pregar Cristo crucificado, pois, ao proceder deste modo, recebe a garantia de ser salvo e da salvação daqueles que o escutam.

No livro dos números vemos Moisés a levantar apenas uma figura do Messias. Por sua vez, ***o evangelho joanino levanta o Messias, com toda a sua glória redentora, no Calvário.*** Diversas poderiam ser as interpretações do significado messiânico das escrituras. Todavia, com somente Jesus o poderia fazer com absoluta autoridade e propriedade. Deste modo, não é de todo aleatório que ele tenha escolhido, precisamente, a citação de Nm 21:4 – 9 para ilustrar a Sua missão, tendo-o feito de um modo notável diante de um erudito do Seu tempo.

Bibliografia

Fontes Bíblicas

ELLIGER, K.; RUDOLF, W. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 5ª ed.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997

NESTLE – ALAND. *Novum Testamentum Graece.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993

Estudos

ASHLEY, Timothy R. *The Book of Numbers.* Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1995

BEAUCHAMP, Paul. *Cinquante portrait bibliques. Dessins de Pierre Grassignoux.* Seuil: Paris, 2000

BEAUCHAMP, Paul . *La Loi de Dieu. D'une montagne à l'autre.* Seuil: Paris, 1999

BEAUCHAMP, Paul. *Le récit, la lettre et le corps, Essais bibliques.* Paris: Les Éditions du [Cerf](#), 1982

BEAUCHAMP, Paul . *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures.* Seuil: Paris, 1976

BEAUCHAMP, Paul . *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture.* Seuil: Paris, 1976

BEAUCHAMP, Paul. *Psaumes nuit et jour.* Seuil: Paris, 1980

BUIS, P. *O livro dos números (Cadernos Bíblicos 62).* Lisboa: Difusora Bíblica, 1998

BROWN, Raymond E. *El evangelio y las cartas de Juan.* Bilbao: Desclée de Brower, 2010

COUTO, A. *Pentateuco: Caminho de Vida Agraciada.* Lisboa: Universidade Católica Editora Unipessoal, Lda, 2005

COUTO, A. *Como uma dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica.* Lisboa: Universidade Católica Editora Unipessoal, Lda, 2005

DUFOUR, Xavier Léon. *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1 – 4. Vol. I.* Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997

KEENER, Craig S. *The Gospel Of Jonh: A Commentary.* Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005

KNIERIM, Rolf P.; COATS, George W. *Numbers.* Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2005

ROMER, Thomas. *The Books of Leviticus and Numbers.* Peeters: Leuven, 2008

MILGROM, Jacob. *The JPS Torah Commentary: Numbers.* Filadélfia: Jewish Publication Society, 1990

MORRIS, Leon. *The Gospel According to Jonh.* Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995

NEVES, Joaquim Carreira das. *Evangelhos Sinópticos.* Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003

NEVES, Joaquim Carreira das. *Escritos de São João.* Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2004

OLSON, Dennis T. *Numbers.* Louisville: Westminster Jonh Knockx Press, 1996

PEÑA, Juan L. Ruiz de la. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1988

PEÑA, Juan L. Ruiz de la. *Teología de la creación.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1988

SAKENFELD, Katharine Doob. *Numbers: Journey with God.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishig Company, 1995

SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio Según San Juan.* Barcelona: Editorial Herder, 1980

SLOYAN, Gerard. *Jonh.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishig Company, 2009

Instrumentos

BORN, A. Van Den (ed.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Editora Vozes LTDA, 1971

KECK, Leander E. (ed.) *The New Interpreters Bible: Old Testament Survey*. Nashville: Abingdon Press, 2005

SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreters Dictionary of the Bible*. Vol 1. Nashville: Abingdon Press, 2009

SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreters Dictionary of the Bible*. Vol 2. Nashville: Abingdon Press, 2009

SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreters Dictionary of the Bible*. Vol 3. Nashville: Abingdon Press, 2009

SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreters Dictionary of the Bible*. Vol 4. Nashville: Abingdon Press, 2009

SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreters Dictionary of the Bible*. Vol 5. Nashville: Abingdon Press, 2009

Artigos

ALOMIA, Merling – *De serpientes venenosas en el desierto eficaz. Breve estudio exegético de Números 21:4 – 9* in *Theologika*, vol. XXIV, Nº 2. Lima: Universidad Peruana Unión, Facultad de Teología, 2009, pp. 134 – 169

COUTO, A. – *Narrativas da Criação* in *Igreja e Missão*, 119. Cucujães: Editorial Missões, 2003, pp. 3 – 58

COUTO, A. – *Eleição, Missão e Aliança* in *Igreja e Missão*, 194. Cucujães: Editorial Missões, 2003, pp. 201 – 218

COUTO, A. – *O caminho da cura verdadeira* in *Igreja e Missão*, 195 – 196. Cucujães: Editorial Missões, 2004, pp. 39 – 70

COUTO, A. - *A vida: um dom de Deus ao homem* in *Igreja e Missão*, 190. Cucujães: Editorial Missões, 2002, pp. 139 – 155

Outras publicações consultadas

ARANTES, Manuel (Trad.). *Para ler o Evangelho segundo S. Mateus (Cadernos Bíblicos 2)*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1980

ARNOLD, Bill T.; Beyer, Bryan E. *Encountering the Old Testament. A christian survey*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998

ARTUS, Olivier. *O Pentateuco (Cadernos Bíblicos 81)*. Lisboa: Difusora Bíblica, 2003

BUSSCHE, Henri Van den. *El Evangelio segun San Juan*. Madrid: Stvfivm, ediciones, 1972

BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1997

CARTER, Warren. *Jonh. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2006

CHOLIN, Marc. *Le Prologue et dynamique de l'Évangile de Jean*. Lyon: Editions EMCC, 1995

CRADDOCK, Fred B. *Luke*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishig Company, 2009

GEORGE, A. *Para ler o Evangelho segundo S. Lucas (Cadernos Bíblicos 1)*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1979

GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré*. Lisboa: Editorial Presença, 1999

HAMILTON, Victor P. *Handbook on the Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Grand Rapids: Baker Book House, 2000

HARE, Douglas R. A. *Matthew*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009

LÓPEZ, Félix Garcia. *El Pentateuco. Estella (Navarra)*: Verbo Divino, 2003

LOURENÇO, João Duarte. *História e Profecia. O mundo dos Profetas Bíblicos*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007

LOURENÇO, João Duarte. *O mundo judaico em que Jesus viveu. Cultura judaica do Novo Testamento*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005

MORENO, Antonio Garcia. *Introducción al Misterio Evangelio de San Juan*. Pamplona: Ediciones Eunate, 1997

MORENO, Antonio Garcia. *El cuarto Evangelio. Aspectos teológicos*. Pamplona: Ediciones Eunate, 1996

PAGOLA, José António. *Jesus: Uma abordagem histórica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2008

PREUSS, Horst Dietrich. *Teología del Antiguo Testamento. El camino de Israel con Yahvé*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999

RAD, Gerhard Von. *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 1996

RAD, Gerhard Von. *Teologia del Antiguo Testamento. Teologia de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972

RAD, Gerhard Von. *Teologia del Antiguo Testamento. Teologia de las tradiciones proféticas de Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré. Da Entrada em Jerusalém até à Ressurreição*. Cascais: Principia, 2011

RENDTORFF, Rolf. *Teologia dell'Antico Testamento*. Torino: Claudiana Editrice, 2001

SICRE, José Luis. *Profetismo en Israel*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2003

SKA, Jean Louis. *Introducción a la lectura del Pentateuco: Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus. A história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008

TUÑI, Josep – Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995

VERMEYLEN, Jacques. *El Dios de la Promessa y el Dios de la Alianza*. Santander: Sal Terrae, 1990

WILLIAMSON JR., Lamar. *Mark*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishig Company, 1988