

“Crucificado sob Pôncio Pilatos”

A Busca de Sentido na Interpretação da Morte de Jesus no Novo Testamento*

Ulrich Schoenborn

O historiador romano Tácito (cerca de 55-116 d.C.) relata que um tal de Jesus de Nazaré foi crucificado quando Pôncio Pilatos era governador da Judéia¹. Ele não comenta esta notícia. Evidentemente o fato fala por si mesmo, pois o castigo da crucificação se aplicava a rebeldes, revolucionários, radicais, a todos aqueles que ameaçavam as estruturas reinantes. Milhares de cruzes² na história do Império Romano atestam a reação do poder político. A cristandade, no entanto, considera essa morte no madeiro maldito um evento singular e incomparável. Afirma que nele há significado salvífico e relevância redentora válidos para toda a humanidade.

Em Roma, nas ruínas do Palatino, foi encontrado um desenho do tipo grafite, feito no séc. III, o qual mostra uma figura — meio homem, meio burro — pendurada numa cruz³. Diante da cruz, um homem em postura de adoração. E abaixo uma inscrição: “Alexamenos adorando o seu Deus”. Trata-se, obviamente, de uma piada cínica com a intenção de ridicularizar a convicção daquele Alexamenos. Sem dúvida, ele devia ter manifestado simpatia por alguém que foi crucificado e que, para ele, talvez tenha sido um elemento constitutivo da identidade. Esta caricatura é sintomática para a discussão em torno da cruz do Nazareno.

Já no séc. I surgiu a tendência de questionar as tentativas de atribuir sentido à morte de Jesus. E esse questionamento agravou-se ainda mais. Nem as leituras teológicas feitas durante a história da Igreja nem a presença simbólica da cruz na sociedade puderam impedir um estranhamento crescente. Para um judeu piedoso era impossível adorar a um julgado pela lei e crucificado no madeiro maldito (cf. Dt 21.23; Gl 3.13). Pois um Messias crucificado não estava programado na esperança religiosa e política. No mundo grego foram levantadas objeções de cunho estético. Como um homem torturado e flagelado poderia ajudar na busca de valores eternos (os princípios do belo, justo e bom)? Sob este ponto de vista a religião da cruz virou algo desagradável (1 Co 1.21,23). O absoluto encarnado no relativo — isto a razão não agüentou.

Quanto mais o cristianismo acentuava a morte de Jesus, tanto mais foi levantada a crítica. O humanismo moderno, o idealismo filosófico (exceto Hegel), Kant e Nietzsche aprofundaram ainda mais o questionamento. Nos últimos tempos

a voz mais radical vem da posição feminista. Enquanto que aquela crítica do passado tem caráter destrutivo, a crítica feminista quer superar hermeneuticamente a teologia tradicional. Pois esta dá continuidade a uma epistemologia e antropologia que escravizam o ser humano, bem como o próprio Deus⁴. A reflexão sobre a morte de Jesus, exigem teólogas, deveria incluir melhor a vida e a atuação do Nazareno, se a libertação realmente fosse um objetivo teológico e exegetico.

Para finalizar esta introdução panorâmica, só mais uma observação: as dificuldades provêm, entre outros fatos, da domesticação da cruz no quadro político, nacional, burguês. Como consequência dessa integração, o escândalo inicial se perdeu. As aporias se devem especialmente à controvertida teoria dogmática a respeito da satisfação de que a honra ofendida de Deus teria necessitado. Santo Anselmo (1033-1109 d.C.) elaborou esta teoria em *Cur deus homo*, interpretando a morte de Jesus como ato reconciliador em favor da humanidade. Lamentavelmente as intenções e os instrumentos⁵ de Anselmo logo foram mal entendidos ou até vulgarizados. Como efeitos desse processo figuram os preconceitos projetados para dentro da própria cruz ou dos textos bíblicos.

Com essa história da interpretação na mente, dirijo-me agora ao NT para ver como era a situação no início da busca de sentido. Um segundo passo nos levará a contextos paradigmáticos. No epílogo proponho três parâmetros para uma perspectiva cristã nesta temática.

1

Olhando para a tradição bíblica a respeito da morte de Jesus, observam-se duas tendências básicas:

a) Jesus foi rejeitado pelos seres humanos, mas não o foi por Deus. Não permaneceu na morte. Esta mudança se manifestou concretamente nas experiências de discípulos e discípulas (cf. 1 Co 15.3ss.; Lc 24.13ss.; Jo 20). Em seguida eles/as articularam suas experiências e interpretaram a vida, a história, o mundo com base no encontro com o Ressurreto. Quer dizer, reconheceram nessa morte o início da vida, nesse fracasso o sentido. Uma estrutura de paradoxo, típica nos posicionamentos do cristianismo primitivo.

b) Aqui, no entanto, surge o problema. Pois o que encontramos no NT pouco corresponde à sistematização teórica, ao quadro dogmático no qual as afirmações textuais logo foram reunidas. Tem, antes, semelhança com um campo de escavação, cheio de ruínas antigas, restos de construções semânticas⁶, comparações, metáforas, etc. Uma multidão de conceitos e idéias, buscando uma descrição ou definição do sentido daquele evento cruel. Parece difícil ou até impossível chegar a um consenso unânime. O pluralismo das interpretações transforma a busca de sentido num trabalho de Sísifo.

Categorias jurídicas (cf. Rm 4.25) explicam a morte de Jesus como justificação do pecador. Elementos do culto judeu destacam aquele evento como sacrifício (cf. Rm 3.25s.; 5.8), como ato em favor dos demais. A comparação com o ato reconciliador no mundo diplomático está lá (cf. 2 Co 5). Do mundo financeiro vem a imagem do resgate (cf. Gl 3.13; 4.5; 1 Co 6.19s.; 7.22). Não faltam analogias militares (cf. Hb 2.24).

Conforme o modelo aplicado, molda-se a fisionomia de Jesus. Ele é o profeta rejeitado, o mestre mal entendido, a testemunha atraída, o rei coroado de espinhos, o sacerdote que se auto-sacrifica. Outra correspondência se refere ao resultado, ou seja, ao efeito do acontecimento para aqueles que a ele se reportam. Há diversos enfoques: fala-se de salvação, redenção, expiação, reconciliação, justificação.

O que fazer com essa anarquia de conceitos? Como lidar com a abundância de analogias, comparações, termos? — O pluralismo assusta e cria mal-estar. Leva a suspeitar que elementos ideológicos e culturais da época estejam por detrás e sejam responsáveis pela diversidade. Suponho, no entanto, que o pluralismo esboçado tenha algo a ver com a essência do assunto.

Ganharíamos pouco fazendo listas, catálogos de motivos, etc. ou reduzindo a pluralidade a alguns modelos básicos. Permanece a preocupação: como tratar ruínas, restos semânticos? — A história da interpretação do evento em discussão resulta num beco sem saída, onde predominam polêmica e apologia. Aqui não vale a pena agora continuar sem pesquisas mais profundas.

Minha proposta, neste caso, é a seguinte: aproximar-se do evento no nível hermenêutico. Em outras palavras, a morte de Jesus de Nazaré foi um ato tão cruel, terrível e depreciador que seus discípulos e suas discípulas não somente perderam o ânimo. Essa morte lhes roubou também as palavras, a realidade estruturada por conceitos e visões. Eles/as emudeceram diante do aparente fracasso. Fugiram diante da invasão do caos, renderam-se ao absurdo. Os relatos dos evangelhos sinóticos oferecem fundamento suficiente para tal avaliação, que corresponde à condição humana, ao quadro antropológico que conhecemos⁷.

O que realmente surpreende é que, apesar do aspecto terrível da morte, surgiu um tatear lingüístico na escuridão do desespero. Daquilo que se opunha a qualquer sentido nasceu a palavra da reconciliação e não, como seria natural, uma acusação contra Deus e o mundo. A experiência da morte de Jesus desafiou os/as discípulos/as no nível emocional e no cognitivo. Foi neste segundo nível que começou uma busca de sentido, resultando num salto qualitativo.

O processo da busca tem o seu fundamento epistemológico no fenômeno da assim chamada “intertextualidade”. O que é isto? O ser humano se encontra numa rede de relações que organizam e estruturam a sua vida. Elementos culturais, sociais, religiosos promovem um permanente diálogo. Se surge uma aporia que ameaça o equilíbrio existencial, inicia-se logo a reorganização das referências.

Entre o pólo de crise e os possíveis pólos de sentido começa uma intensa interação. Sob o ponto de vista literário se fala de “intertextualidade”⁸, quer dizer, de uma relação dinâmica entre complexos textuais. E, como texto, vale nessa reflexão qualquer expressão lingüística, falada ou escrita, discursiva ou narrativa, popular ou erudita. O conceito de texto, no entanto, tem que ser limitado para se poder chegar a um resultado concreto. A exegese se concentra, por esse motivo, no “diálogo” que o texto em discussão entabula com outros textos ou complexos textuais. Importa observar o que está acontecendo nesse encontro, nessa interação dialogal. Suponho que o processo da intertextualidade produza uma irrupção de sentido, resistindo às forças invasoras do absurdo.

Numa só palestra é impossível tratar de toda a busca de sentido provocada nos escritos neotestamentários pela cruz de Jesus. Gostaria de esboçar, em primeiro lugar, o exemplo de uma testemunha destacada, a saber, do apóstolo Paulo, e, em segundo lugar, um contexto que normalmente não é considerado como contribuinte para uma *theologia crucis*, a saber, o Evangelho de João.

2

Paulo não começa na estaca zero, mas se refere à cruz de Jesus já interpretada teologicamente. Ele assume afirmações sem sentido salvífico (cf. Fp 2.6-11; Gl 4.4), bem como outras que explicam a morte mediante a idéia da substituição vicária (cf. Rm 5.6,8; 8.32; 1 Ts 5.10; 1 Co 11.2,4; Gl 1.3), por meio do conceito de expiação cültica (cf. Rm 3.24-26) ou pela idéia da reconciliação com base numa troca elementar entre os envolvidos (cf. Gl 3.13,14b; 2 Co 5.19; 8.9; Rm 4.25). Todas as afirmações que entendem a morte de Jesus no sentido de um sofrimento vicário já existiam antes de Paulo ou desenvolveram-se simultaneamente no âmbito cristão da Síria-Antioquia.

Paulo, no entanto, dá ênfase ao “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2 Co 5.19a). Deus mesmo intervém na história ao aproximar-se da humanidade em Jesus. O apóstolo afirma que, neste ato, acontece uma transformação fundamental comparável à passagem da morte para a vida (cf. Rm 4.17). Sendo atingidos pela comunicação do evangelho, os seres humanos articulam o desafio assim: “Cristo morreu em favor de nós”. Não questionam o evento da crucificação, mas tomam a morte de Jesus como critério para avaliar⁹ o mundo, a história, a humanidade. O texto paradigmático para conhecer melhor a contribuição paulina seria 2 Co 5.14-21.

1. O trecho todo se divide em duas partes: os vv. 14-17 desdobram uma perspectiva cristocêntrica; os vv. 18-21 têm como ponto de apoio uma visão teocêntrica. As duas partes começam cada uma com uma tese (vv. 14b,15 e vv. 18s. respectivamente) que leva a uma conclusão (cf. vv. 16 e 20). Clímax do

discurso é a proclamação do “tempo favorável, agora é o dia da salvação” (6.2).

No contexto maior chama a atenção uma mudança dinâmica. O discurso passa da polêmica e apologia a uma apresentação substancial de afirmações teológicas (v. 19) e cristológicas (vv. 14s. e 21). É no centro destaca-se o ministério da reconciliação levado a cabo pelo apóstolo, que assume diante do momento atual uma atitude homilética bem definida (v. 21). A atuação libertadora de Deus é proclamada nos vv. 18s. Ao redor deste centro se colocam asserções que usam a terminologia do rito expiatório (cf. vv. 14-17 e v. 21). A idéia central e as asserções da moldura se interpretam mutuamente.

2. O importante na mensagem central é a estrutura relacional no evento da reconciliação. Deus promove o processo, ele é a causa e o autor do ato reconciliador¹⁰. Beneficiário ou objeto dessa atuação é o ser humano, o mundo. Tal distinção é decisiva para captar bem a direção do discurso paulino. Do próprio Deus veio a iniciativa (cf. v. 18a) que reconstituiu o relacionamento distorcido do ser humano com Deus. Nada se mudou no lado de Deus, nada se fez para influenciar¹¹ a sua disposição. Paulo supõe a precedência da graça e misericórdia.

Nesse processo, Jesus fica meio passivo. Deus se identifica com o crucificado (v. 19a), localiza-se nele e atua a partir dessa união “em favor de nós”. Chama a atenção, por um lado, que o fato da reconciliação é um fato consumado e, por outro, que o mundo todo é beneficiado pela iniciativa divina. O fato de Deus ter terminado com a situação de guerra no relacionamento do mundo com Deus leva ao desafio da paz (cf. Rm 5.1), para o qual o ser humano agora é chamado. A reconciliação tem que ser uma tarefa nas relações entre os seres humanos bem como entre estes e o mundo.

A declaração principal é repetida outra vez no v. 20 e depois explicada por meio do conceito de substituição vicária (v. 21). Trata-se de uma provocação séria, pois Paulo diz: “Deus tornou pecado por nós aquele que não tinha pecado, para que nele nos tornássemos justiça de Deus.” A redundância significa que a atuação de Deus não é do tipo “faz de conta”. Como entender a formulação? — O apóstolo recorre¹² aqui a uma figura retórica, a metonímia, que emprega no discurso um abstrato em lugar do concreto. Fala de “pecado” ou “justiça” em vez de “pecador” ou “justo”. Assim, deixa bem claro o que, no fundo, determina a existência e o que a separa do seu objetivo, a comunhão com Deus.

Na cruz de Jesus, contudo, acontece uma identificação entre o crucificado e os pecadores, da qual surge a troca de atributos. Em Cristo a pessoa pecadora torna a ser “nova criação” (v. 17) ou justa. Ela é designada por aquele poder que, de agora em diante, qualifica o ser da pessoa reconciliada. As declarações dos vv. 18s. e 21 têm como base a colocação dos vv. 14s., que reagem diretamente à polêmica agressiva que ainda se sente por detrás dos vv. 11-13. Na comunidade de Corinto existe um grupo entusiasta¹³ que, ao referir-se a um Cristo pneumático, recebido no Batismo, faz de sua experiência religiosa (cf. 11.3s.; 12.1ss.,12) o

critério decisivo para avaliar a autenticidade da fé e para controlar as atividades do próprio Paulo. Questionam até a validade daquele evangelho que o apóstolo havia transmitido aos coríntios (cf. 10.2s.,10; 11.6). Por esse motivo, ele está lutando contra aquele grupo, pois a palavra da cruz está em jogo. A pessoa do apóstolo só vem em segundo lugar. O que importa é “o tesouro em vasos de barro” (4.7) ou o poder de Deus na fraqueza (cf. 12.9). O evangelho não se manifesta por meio de espetáculos de uma elite de pneumáticos. Na vivência da boa nova, a fé fica com os pés no chão da realidade. Quem se apropria do acontecimento básico para a realização própria o entendeu mal de antemão. Nesta altura, Paulo oferece uma reflexão surpreendente, pois introduz no discurso da fé um elemento subversivo.

3. Contra os sonhos dos pneumáticos, que se consideram já na vida eterna, Paulo coloca: “um morreu por todos; logo, todos morreram” (v. 14b). O que surpreende é a segunda metade da afirmação: que todos morreram. Seguindo uma compreensão vicária, não seria mais natural pensar que aqueles que tiram proveito dessa morte não vão morrer mais? Que sentido tem um evento vicário que envolve os beneficiados? Não se transtorna toda a idéia de substituição?

De fato, na compreensão normal de um evento vicário domina uma lógica excludente. Um ser humano se separa de algo, faz com que o vigário o carregue e continua vivendo livre, como se não fosse atingido. Assim funcionou o mecanismo religioso em Corinto, e assim funciona ainda hoje.

Paulo, no entanto, tira outra conclusão do evento básico. Ele conhece a prática cültica e ritual do povo de Israel que inclui no sacrifício aquele em cujo favor o rito é realizado¹⁴. E mais, a vida da pessoa que foi beneficiada é dedicada a Deus, fonte e mistério da vida. Então a afirmação de Paulo não vem por acaso. Também em outros contextos ele dá ênfase à lógica inclusiva ou ao morrer com Jesus (cf. Rm 6.3,8; Gl 2.19s.; Fp 3.10). O acontecimento vicário “em favor de” não existe sem a preposição “com”, que reúne vigário e beneficiado, ou seja, aponta para o discipulado.

Há ainda outro efeito que se manifesta na estrutura do discurso. “Em Cristo”, diz o v. 17, o ser humano é “nova criação”. A existência passa a ser aberta, desiste de fechar-se em si mesma, ganha relação com o outro, i. é, com o próprio Deus e com os demais. Paulo, sem mudar o tom da voz, altera a seqüência “vida-morte”¹⁵, tão natural no dia-a-dia que ninguém a questiona, para “morte-vida”. Porque Cristo vive em nós, a diferença física entre vida e morte tornou-se relativa. Em ambos os casos o Senhor fica do lado dos seus. No nível lingüístico observa-se um sinal que evidencia essa reorganização da realidade. O verbo “viver”, geralmente de uso intransitivo, aqui é determinado por uma orientação “para fora”¹⁶. A fé não vive mais para si, mas para aquele que morreu e ressuscitou em favor de nós. Por esse motivo, os poderes inimigos (lei, pecado, morte) perderam influência sobre os fiéis (cf. Rm 14.8).

O novo, ou seja, o fruto da reconciliação, se manifesta concretamente. Pois a vida, sendo dádiva, é colocada a serviço do ministério da reconciliação. Este atuar corresponde, segundo Paulo, a uma retórica que desiste do discurso violento, dominador. Opta, antes, por um falar “como se Deus por nós rogasse” (v. 20). Apesar das perturbações e da violência, a existência cristã manifesta a sua opção pela vida; “como morrendo, mas eis que vivemos (...) entristecidos, mas sempre alegres; pobres, mas enriquecendo a muitos; nada tendo, mas possuindo tudo” (6.9s.).

4. A reflexão exegética sobre 2 Co 5.14-21 mostrou que Paulo aceita o desafio de um Messias crucificado. O apóstolo conhece vários modelos que dão sentido à morte de Jesus. Neste processo de intertextualidade, no entanto, a referência ao horizonte cúltico e ritual é o que chama a atenção. Obviamente o fenômeno do sacrifício é significativo para o próprio Paulo e para os destinatários da carta. Desde a composição do livro de Levítico, onde se encontram as prescrições fundamentais do sacrifício vicário, a visão do mundo havia mudado. Não obstante, a lógica de uma violência seletiva, que busca uma vítima apropriada para sanar um estado de crise, continuava sendo uma realidade política e cultural. E Paulo aproveitou tal mentalidade para dar sentido à cruz de Jesus, que representa o fim definitivo daquela lógica (cf. Rm 6.10).

3

Ao entrarmos no Evangelho de João, deparamos logo com uma irritação profunda, pois pesquisadores destacados vêem no quarto evangelho o reflexo de uma posição excêntrica dentro do cristianismo primitivo. Segundo essa leitura, o enfoque teológico de João seria a exaltação e o regresso glorioso do revelador ao mundo da luz.

1. Foi Ernst Käsemann que, em seu estudo *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*⁷, deu início a essa controvérsia. Afirma ele que a vida de Jesus na terra foi somente uma fase transitória para o Filho de Deus. A sua caminhada pelo mundo teria oferecido o cenário para a irrupção da glória celestial. Esta dominaria o relato de tal forma que a narrativa da paixão parece algo secundário. Na sua leitura do Evangelho, Käsemann supõe que ele contenha uma tendência entusiasta, responsável por um assim chamado “docetismo ingênuo”¹⁸. Em outras palavras, a morte de Jesus de modo algum corresponderia à encarnação, ou seja, de modo algum seria a consequência radical de assumir a condição humana. Seria, antes, o regresso triunfal do revelador à pátria celestial. Ponto de referência para a redenção seria, portanto, a exaltação de Jesus e não a cruz. A hipótese de Käsemann, partilhada também por outros, desencadeou ondas de discussões.

Em favor dessa tese, porém, falam alguns detalhes importantes:

— A narrativa sobre Jesus no Getsêmane (cf. Mc 14.32-42 par.) não consta em João (apesar de 12.27s.).

— Quando Jesus é detido, ele impressiona os soldados romanos de tal maneira que eles recuam e caem por terra. Jesus é o senhor absoluto da situação.

— Na narrativa da paixão estão ausentes traços de fraqueza e de fracasso. Jesus permanece com a iniciativa e demonstra soberania. A sua última palavra: “Está consumado” (19.30) contradiz o grito de desespero nos evangelhos sinóticos (cf. Mc 15.34 par.).

— Aquele falar em “ser levantado” e “ser glorificado” deve, já por motivos estatísticos (cf. 3.14; 7.33; 8.28; 12.32-34; 13.1; 14.12,28), incluir uma mensagem teológica.

Estamos diante de uma alternativa: ou a morte de Jesus foi amenizada de tal maneira que a brutalidade dos acontecimentos desapareceu, ou a narrativa do Evangelho apresenta um discurso paradoxal que, por motivos a serem esclarecidos, não podia ser outro. Alguns tópicos, no entanto, chamam a atenção e questionam o dilema exposto:

— Várias vezes o revelador diz que a sua “hora” ainda não é chegada (cf. 2.4; 7.30; 8.20) ou que agora ela é chegada (cf. 12.23; 13.1; 17.1). No contexto dos versículos mencionados há indícios de que a “hora” não é um tempo qualquer, mas sim o momento de passar deste mundo para o outro. Desde o princípio (cf. 2.4) esse motivo está presente, tratando-se aparentemente de um falar antecipador da cruz.

— Lembrando-se do que o Evangelho diz a respeito da oposição religiosa, o/a leitor/a logo encontra uma tendência crescente que descreve rejeição, relacionamento hostil, tentativas de assassinato, ameaça de morte (cf. 5.18; 7.18,19s.,25,30,32,45-52; 8.59; 10.31ss.; 11.57). O fio condutor que une todos esses episódios é o choque entre o revelador e o mundo hostil. Nesse conflito personificado se reflete a luta das trevas contra a luz, tematizada desde o prólogo (cf. 1.4s.; 3.19). A morte de Jesus na cruz seria o ponto culminante dessa confrontação. Ela o acompanha em toda a sua caminhada. Nunca está ausente, apesar de todo o fulgor majestoso.

— Três vezes o Evangelho diz que o Filho do homem tem que “ser levantado” (cf. 3.14; 8.28; 12.32-34). Uma palavra enigmática, que, porém, torna-se transparente a partir do contexto de 3.14. Lá se recorre a uma tipologia veterotestamentária, que relaciona a expressão indicada a um evento da história de Israel no deserto (cf. Nm 21.4-9). Moisés levantou a serpente no deserto para que todo aquele que olhasse para a imagem ficasse vivo. O texto joanino diz: para que quem nele (i. é, em Jesus) crê, não pereça, mas tenha a vida eterna (3.15). Tudo depende então da semântica do verbo *hypsoun*, que joga com dois sentidos: “levantar” e “crucificar”. Esta ambigüidade é proposital e prepara o/a leitor/a para a narrativa da paixão¹⁹.

Esse falar proléptico ganha outro acento através da combinação com afirmações sobre o “ser glorificado” (cf. 7.39; 12.16; 12.23,24; 17.2,5). Exatamente na hora de ser levantado, quer dizer, na crucificação, é que se realiza a *doxa*, a irrupção da plenitude.

Uma estrutura analéptica, sobretudo no cap. 20 (cf. 20.24-29), aponta a partir do fim para o centro de toda a narrativa. O proléptico e o analéptico²⁰ constituem um argumento significativo que permite a afirmação: sim, o Evangelho de João fala teologicamente sobre a morte de Jesus. Mas de modo ambíguo, aplicando uma linguagem paradoxal.

— Além da perspectiva acima exposta, lemos asserções que encaram a cruz de Jesus como revelação do amor de Deus para com o mundo (cf. 3.16; 13.1). Na cruz se revela de uma vez por todas o que era decisivo para a missão terrena de Jesus: existir “em favor dos amigos” (15.13), proteger os seus como um bom pastor (10.11,15,17). O fato de o livro concordar nesta visão com outros escritos do NT (cf. Gl 1.4; 2.20; Mc 10.45) não diminui o próprio discurso.

Existe ainda outro aspecto em João que dá um enfoque especial ao assunto em discussão. É uma contribuição excepcional nessa busca de sentido. O Evangelho apresenta o Jesus crucificado como o “cordeiro pascal escatológico”, uma afirmação que se deve ao conflito agudo com o âmbito judeu e à luta pela Escritura²¹.

2. A atuação de Jesus no Evangelho de João começa quando ele se encontra com João Batista (1.29). Este tinha acabado de refutar aspirações messiânicas frente aos enviados das autoridades religiosas de Jerusalém. Ele se coloca à disposição daquele que vem depois, mas na verdade existia antes dele (cf. 1.27). Sobre este que vem João testifica: “Vejam! É o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (1.29). A frase é formulada como se fosse dirigida a um público presente. Mas este não existe. Jesus e João são os únicos que estão reunidos no cenário. Há, porém, os/as leitores/as que devem acolher o anúncio contido naquela frase. Seu lugar destacado no começo do livro lhe confere significado profundo. É um sinal estratégico de orientação.

Por isso, discutem-se o conteúdo e significado do título atribuído a Jesus, pois nenhum dos conceitos histórico-religiosos propostos como pano de fundo é adequado. Nem o “bode expiatório” (Lv 17), nem o cordeiro pascal do êxodo (cf. Êx 12), nem aquele cordeiro de Is 53.7 explicam suficientemente esse título honorífico. Sobretudo a ação de “tirar os pecados” é algo peculiar, que na celebração pascal não é previsto. Encontramos esta expressão de novo em 1 Jo 3.5 e depois nunca mais no NT. Talvez seja um sinal de que se trata aqui de um acento teológico. — Seja como for, nessa asserção feita por João Batista confluem²² figuras de alto valor simbólico para constituir uma entidade de caráter próprio. Todas as facetas reaparecem no relato da paixão.

3. Em seguida gostaria de esboçar essa observação hipotética relativa a Jo 1.29 e chegar a uma argumentação mais sólida. Por esse motivo, interessam-me sobretudo as citações do AT no contexto do cap. 19.28-37.

Na confrontação entre Jesus e Pilatos, o relato diz que o procurador romano se assentou no tribunal (cf. 19.13) para fins óbvios: o julgamento. Aqui é dada uma informação relativa ao tempo: “Era o dia da preparação da semana da Páscoa, por volta da hora sexta” (19.14). Era a hora na qual todos os donos de casa levavam o cordeiro pascal ao templo para que fosse abatido de acordo com a lei ritual²³. — Que relevância tem esse costume para o nosso tema? O que aconteceu com Jesus adquire um paralelo dentro de um quadro de referências histórico e atual. “O sentido só pode ser que Jesus, na sua paixão e morte, deve ser entendido como cordeiro pascal escatológico”²⁴.

Em Jo 19.28, o crucificado diz: “para que a Escritura se cumprisse (...): ‘Tenho sede’”. Encontramos aqui não só uma demonstração profunda da condição humana (cf. 1.14s.; 4.6; 11.33; 12.27; 13.21; 13.2-17) e, através dela, uma rejeição de idéias docetistas. Evidencia-se, antes, o paradoxo joanino. Aquele que havia dado água da vida (cf. 2.1ss.; 4.5ss.; 15.1,5) é o mesmo que sofre penúria.

Ali estava um vaso cheio de vinagre, do qual tiraram um pouco para dar-lhe de beber — sem dúvida, uma alusão a Sl 69.22 ou 22.16. O que importa neste contexto é o instrumento usado para fazer chegar a bebida ao crucificado. Lê-se o seguinte: “Embeberam uma esponja nele, colocaram a esponja na ponta de um caniço de hissopo e a ergueram até os lábios de Jesus” (19.29). O que é hissopo? Trata-se de uma planta muito comum na Palestina²⁵. Atingia certa altura e, quando seca, servia de material de construção. Agora, conforme Lv 14.4,6,49-52, hissopo era utilizado no ritual da purificação (cf. Êx 12.22; Sl 51.9). Também no contexto ritual o encontramos. O sangue do sacrifício era lançado, com a ajuda deste objeto, na verga da porta e em ambas as ombreiras. Lendo os textos joaninos na intertextualidade com certos textos do AT, fica a impressão de que essa fusão não se deu por acaso. A narrativa aposta no pano de fundo pascal como elemento interpretativo.

19.33 faz a constatação de que “não lhe quebraram as pernas”, pois já estava morto. Em seguida, este fato é explicado como cumprimento da Escritura: “Nenhum dos seus ossos será quebrado” (19.36). Trata-se de uma observação que contribui para a linha geral de sentido, pois, conforme Êx 12.46 (cf. Nm 9.12), era proibido quebrar os ossos do cordeiro pascal. Recordando-nos de que Jesus, segundo este Evangelho, viaja várias vezes a Jerusalém²⁶ para celebrar a Páscoa e que a alusão a esta festa é tão freqüente, chegamos à conclusão de que a narrativa interpreta a morte de Jesus por meio dessa referência. Início e fim do Evangelho demonstram uma linha de convergência.

Contra esta interpretação se objeta que a função do cordeiro em 1.29 (“tirar o pecado do mundo”) não corresponde à idéia da Páscoa. De fato, na festa em memória do êxodo falta qualquer conceito de sacrifício ou expiação. Ninguém

pode negar isto. A narrativa joanina, no entanto, não se preocupa com assuntos doutrinários. De modo independente e com grande liberdade, cria conceitos próprios, adequados para interpretar teologicamente aquela cruz que era e é escândalo no âmbito da comunidade. O processo lingüístico, do qual temos aqui uma prova paradigmática, pode ser comparado ao processo poético ou artístico. A metáfora reúne, no primeiro caso, realidades diferentes ou até opostas para definir, através do embate, uma alternativa ou uma anti-realidade. No segundo caso, o artista combina diversos materiais e realiza, através da conjugação e colagem, uma nova figura, que é a mensagem. Assim, a alternativa joanina se refere simultaneamente a tradições que circulam sobre a morte de Jesus e a linhas mestras do Primeiro Testamento. Estes pré-requisitos são jogados aos/às leitores/as para integrá-los/as na busca de sentido.

4. Um último exemplo para aprofundar a argumentação: junto às citações do AT e alusões a ele, as afirmações da narrativa joanina querem dar autoridade ao que foi dito; este é um procedimento conhecido na literatura bíblica. Em segundo lugar, no entanto, enquadram o próprio Deus na paixão de Jesus. É na cruz que se cumpre a missão do enviado (cf. 19.30). É na cruz que se cumpre também a Escritura²⁷, expressão da vontade divina, que era sempre ponto de apoio para o enviado (cf. 4.34; 5.36; 17.4). O projeto de Deus (cf. 3.16; 4.42; 5.34; 10.9; 12.47) foi realizado; começa agora uma nova etapa no relacionamento “Deus-ser humano”.

A narrativa termina com mais uma citação: “Então olharão para aquele que trespassaram” (19.37b). Precede o v. 34, relatando como um dos soldados “perfurou o lado de Jesus com uma lança” e que “logo saiu sangue e água” (cf. 1 Jo 5.5-8). A este ato o fim da narrativa recorre, evidentemente para constatar a facticidade da morte. Só para isso? — Não. No fundo se comunica o paradoxo joanino de modo radical. A citação em 19.37b é um fragmento de Zc 12.20. No contexto profético sucedeu uma catástrofe. Parecem dominar calamidade, destruição, choro e pranto. Mas naquele dia, que é o dia do Senhor, acontecerá que “o Espírito de graça e de súplicas” será derramado sobre o povo de Deus. Em meio à desgraça irrompe uma fonte de esperança (cf. 13.1).

Voltamos ao episódio com a lança. O detalhe é contado e testificado solenemente (cf. 19.35), “para que vocês também creiam” e, poderíamos acrescentar, “tenham vida”. Pois o dito articula a mesma finalidade que o livro todo persegue (cf. 20.31: “[...] escritos para que vocês creiam que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e, crendo, tenham vida em seu nome.”). Aquela citação do livro profético faz uso acentuado do verbo *horáo* “olhar”. O foco está nesta combinação do “olhar”, em 19.37, com *pisteuein* “crer”, em 19.35 (e 20.31). Quem levanta o seu rosto e olha para o crucificado e vê e reconhece nele o Filho de Deus, ganha vida. Ao “olhar” no nível histórico se associa o “crer” num segundo momento, que desafia²⁸ qualquer pessoa que se depara com ele. Trata-se de um jogo muito refletido com os termos centrais que lembram aquela confissão dos fiéis no

Deus permite que seja expulso do mundo até a cruz. Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim Ele está ao nosso lado e nos ajuda. Conforme S. Mateus 8:17 fica bem claro que Cristo não ajuda graças à Sua onipotência, mas graças à Sua fraqueza e ao Seu sofrimento (...) Eis a inversão de tudo o que o homem religioso espera de Deus. O homem é convocado para sofrer a paixão de Deus no mundo sem Deus.³²

Nesta caminhada estamos — trabalhando, falando, pesquisando, cantando — “como se Deus por nós rogasse” (2 Co 5.20). E sobretudo esperando que “haja coração” onde prevalecem pedras.

Notas

* Palestra pública proferida na Escola Superior de Teologia em 29/3/1995. Agradeço ao colega e amigo Nélio Schneider por ter lido e revisado o rascunho deste artigo.

1 *Annales* XV 44.

2 Cf. H.-W. KUHN, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit, in: H. TEMPORINI & W. HAASE, eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*; II 25/1, Berlin, 1982, pp. 648-793.

3 Uma reprodução se encontra em K. A. SPEIDEL, *O Julgamento de Pilatos*, São Paulo, 1979, p. 107.

4 Cf. E. MOLTSMANN-WENDEL, Zur Kreuzestheologie heute; gibt es eine feministische Kreuzestheologie?, *Evangelische Theologie*, 50:546-557, 1990.

5 Anselmo quer evitar recursos mitológicos, mas emprega categorias jurídicas e o conceito germânico de “honra”.

6 Assim G. BADER, Jesu Tod als Opfer, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 80:411-431, 1983, especialmente p. 411.

7 Cf. Carlos MESTERS, *Seis Dias nos Porões da Humanidade*, Petrópolis, Vozes, 1977, pp. 38ss.

8 Cf. M. PFISTER, Konzepte der Intertextualität, in: U. BROICH & M. PFISTER, eds., *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen, 1985, pp. 1ss.; especialmente pp. 11ss. e 25ss.

9 Cf. U. LUZ, Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament, *Evangelische Theologie*, 34:116-141, 1974, especialmente p. 122.

10 Cf. Lv 10.17; 17.11.

11 P. ex., segundo o lema “do, ut des”.

12 Cf. O. HOFIUS, Sühne und Versöhnung; zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: W. MAAS, ed., *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, Freiburg, 1983, pp. 25-46, especialmente pp. 40s.

13 Cf. D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im II Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1964 (WMANT, 11).

14 Cf. H. GESE, Die Sühne, in: —, *Zur biblischen Theologie; alttestamentliche Vorträge*, München, 1977, pp. 85-106 (BEvTh, 78). Segundo Geese (p. 102), a figura do bode expiatório (cf. Lv 16.10,20-22) se deve a um rito eliminatório de cunho popular que visualiza o evento da reconciliação.

15 Cf. G. EBELING, Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Beiheft (8):3-28, 1990, especialmente p. 26.

16 Cf. ID., *ibid.*, p. 27.

- 17 Tübingen, 1966; referimo-nos aqui à 3. ed. de 1971.
- 18 ID., *ibid.*, p. 52; cf. pp. 124 e 137.
- 19 Como o fez também Marcos; cf. os três anúncios da paixão em 8.33; 9.33 e 10.31-33.
- 20 Cf. R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel; a Study in Literary Design*, Philadelphia, 1983, pp. 61-70.
- 21 Cf. CULPEPPER, *op. cit.*, pp. 180ss.; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus; ein Versuch über das Johannesevangelium*, 3. ed., München, 1990; M. HENGEL, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, Jahrbuch Biblische Theologie*, 4:249-288, 1989; P. RICHARD, *Chaves para uma Re-Leitura Histórica e Libertadora (Quarto Evangelho e Cartas)*, *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, (17):7-26, 1994.
- 22 Cf. E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium; ein Kommentar*, aus den nachgelassenen Manuskripten hg. von U. Busse, Tübingen, 1988, p. 170.
- 23 Cf. H. L. STRACK & P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5. ed., München, 1969, vol. II, pp. 836s.
- 24 WENGST, *op. cit.*, p. 201.
- 25 Cf. J. C. TREVER, art. Hyssop, in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, 1962, vol. II, cols. 669s.; Michael ZOHARY, *Pflanzen der Bibel*, 2. ed., Stuttgart, Calwer, 1986, pp. 96s.
- 26 Cf. 2.13; 5.1 (?); 6.4; 11.55 (?) e 12.1.
- 27 Em 19.28-30 aparece três vezes o verbo *teleíóo* "cumprir".
- 28 Algo semelhante já havia acontecido em 3.14s. Lá se evidencia como constitutiva essa relação profunda entre "crer" e "ver". Existe, porém, uma pequena alteração. A narrativa joanina fala de "crer" ("para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna") onde o texto de Nm 21.8s. (LXX) põe o verbo "ver". — Jo 20.29 dirige-se ao momento atual da comunidade, relatando aquele encontro entre o ressurreto e Tomé. Cf. também Mc 15.39.
- 29 *Pensamentos*, 2. ed., São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961, Fragmento 527.
- 30 Cf. F. HINKELAMMERT, *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José, 1989.
- 31 Cf. D. TRACY, *Pluralidade de Leitores e Possibilidade de uma Visão Comum, Concilium*, (233):124-233, 1991; G. BARTH, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1992, pp. 157-159.
- 32 D. BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*, 2. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra; São Leopoldo, Sinodal, 1980, pp. 173, 175.

Ulrich Schoenborn
Georg-Voigt-Strasse 72a
35039 Marburg
República Federal da Alemanha