



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FRANCISCO REMI NOGUEIRA MARTINS

Um caminho de revelação e de fé
Um estudo exegético-teológico de Jo 2, 1-12

Dissertação final
sob orientação de:
Professor Doutor João Alberto Sousa Correia

Braga
2020



Figura 1 - Paolo Veronese - As Bodas de Caná (1563)

Resumo

As bodas de Caná (Jo 2, 1-12), um dos relatos mais significativos do Quarto Evangelho, apresenta o primeiro milagre de Jesus com o qual dá início à sua vida pública. Na história de um casamento em Caná, é apresentada uma série de acontecimentos incomuns que, após um olhar mais atento, revela todo um sentido teológico imenso. À imagem de todo o Evangelho em geral, o texto transporta consigo uma riqueza de significado que, aliado a uma profunda simbologia, o caracterizam como um texto único e inconfundível na revelação do mistério da pessoa de Jesus.

A análise e os aspetos socio religiosos do texto, enquadrado na globalidade do Evangelho de João, constituem os princípios para a focalização das suas personagens, nas motivações e nas ações que tomam. A falta do vinho, que provoca o primeiro milagre de Jesus, constitui um dos aspetos fundamentais para a compreensão do acontecimento na manifestação da glória de Jesus, que ocorrerá quando chegar a hora esperada.

Por fim, a perseverança de Maria, a obediência dos serventes e a fé dos discípulos, caracterizam um exemplo e um estímulo a seguir, inspiração para todo e qualquer leitor do Quarto Evangelho, e para todo o crente.

Palavras Chave: Mãe de Jesus, Jesus, discípulos, servos, hora, vasilhas, água, vinho, glória, transformar, manifestar, acreditar.

Abstract

The wedding of Cana (John 2, 1-12), one of the most meaningful narratives of the Fourth Gospel, sets forth Jesus' first miracle, which gives a start to his public life. Through the story of a wedding feast in Cana, a series of unusual happenings is presented, later revealing, after a more thorough reading, a much wider theological significance. In the same way as the rest of the Gospel, the text carries great meaning and deep symbolism, which characterize it as a unique and distinct text in the revelation of Jesus' mystery.

The analysis and socio-religious aspects of this narrative in the context of the whole Gospel of John are a framework to the focalization of the characters in their motivations and actions. The lack of wine behind Jesus' first miracle is one of the fundamental aspects to the understanding of this event in the manifestation of Jesus' glory, which will come when the long-awaited hour arrives.

Mary's perseverance, the obedience of the servants and the faith shown by the disciples are an example and encouragement to follow, inspiration for all and every reader of the Fourth Gospel, and for every believer.

Keywords: Mother of Jesus, Jesus, disciples, servants, hour, jars, water, wine, glory, transformation, manifestation, belief.

Índice

Resumo	4
Abstract	4
Índice	5
Siglas	7
Introdução	8
I. O Evangelho de João e os seus contextos	12
1. <i>O Evangelho de João</i>	12
1.1. Contexto histórico e geográfico	12
1.2. João e os Sinóticos	17
2. <i>O Evangelho de João no contexto do judaísmo</i>	22
2.1. Contexto religioso e social	22
2.2. A Família e o Casamento	27
II. O texto e os seus contextos	32
1. <i>Texto grego e tradução</i>	32
1.1. Jo 2, 1-12, na sua versão original	32
1.2. Jo 2, 1-12, na sua versão portuguesa	33
2. <i>Delimitação textual</i>	34
3. <i>Análise Morfossintática</i>	36
4. <i>Personagens, espaço e tempo</i>	40
5. <i>Estrutura Textual</i>	44
6. <i>O texto de Caná (2, 1 – 12)</i>	53
7. <i>Intertextualidades</i>	57
	5

III. Um caminho de revelação e de fé	61
1. <i>As bodas e o vinho</i>	62
1.1. As bodas na Escritura	63
1.2. A simbologia das vasilhas de água	66
1.3. A simbologia do vinho	69
2. «Fazei o que Ele vos disser» (v. 5)	72
2.1. A presença de Maria, em João	73
2.2. A obediência dos serventes	76
3. <i>A hora e a glória de Jesus</i>	79
3.1. A hora da ação e da salvação	81
3.2. Manifestou a sua glória	84
3.2.1. A glória de Jesus	86
3.2.2. A fé dos discípulos	88
Conclusão	91
Bibliografia	95

Siglas

Antigo Testamento

Gn	Génesis
Dt	Deuteronomio
Jz	Juízes
Rt	Rute
Esd	Esdras
Ne	Neemias
Pr	Provérbios
Ct	Cântico dos Cânticos
Sir	Ben Sira
Ez	Ezequiel

Novo Testamento

Mt	São Mateus
Mc	São Marcos
Lc	São Lucas
Jo	São João
Act	Actos dos Apóstolos

Versões da Escritura

TEB	Tradução Ecuménica da Bíblia
BJ	Bíblia de Jerusalém
LXX	Setenta (versão grega da Escritura)

Outras siglas

a. C.	Antes de Cristo
d. C.	Depois de Cristo
<i>op. cit.</i>	Obra citada
<i>c(c).</i>	Capítulo(s)
<i>v(v).</i>	Versículo(s)

Introdução

«*Fazei o que ele vos disser*» (v.5). «É curioso: são as suas últimas palavras narradas pelos Evangelhos. São a sua herança que entregou a todos nós, e é bonito!»

Papa Francisco

O presente trabalho de investigação destina-se à conclusão do Mestrado Integrado em Teologia (MIT). No âmbito da teologia bíblica, foram sugeridos diversos textos bíblicos como possibilidade de estudo. Na diversidade dos textos e temas propostos, optámos pela riqueza e profundidade da obra joanina, estudando o texto de Jo 2, 1-12 (Bodas de Caná).

O estudo consistirá numa análise literária e teológica do texto que é habitualmente designado “episódio das Bodas de Caná”. A exclusividade do texto, que não se encontra em nenhum dos Sinóticos, é já por si sinal da importância e riqueza, da singularidade e exclusividade que o texto em questão possui, no contexto mais vasto da obra joanina. O autor destaca-se pelo seu peculiar vocabulário e por um pensamento ousado e diferente dos restantes evangelistas, refletido no estilo e teologia apresentados, sem deixar de com eles apresentar algumas afinidades.

Um dos principais motivos para a escolha deste texto foi a sua importância, quer nos estudos joaninos, quer no início da revelação de Jesus. Do ponto de vista pessoal, são duas as motivações que me levaram à sua escolha: o estudo do Evangelista João que, por si só, devido à sua linguagem e teologia, já se torna um desafio; o fascínio que o texto em causa me provocou durante o percurso académico, desde o estudo morfossintático que

dele se fez na Unidade Curricular de Grego Bíblico ao estudo literário e teológico que dele se fez na Unidade Curricular de Escritos Joaninos.

Para o aprofundamento da análise do texto, optámos pelos comentários de alguns dos seus mais conhecidos estudiosos: Raymond E. Brown, Josep-Oriol Tuñi e Xavier Alegre, Rudolf Schnackenburg, entre outros.

Começando por uma viagem ao seu contexto histórico e pela sua relação com os Sinóticos, no primeiro capítulo iremos analisar alguns dados históricos, socioculturais e religiosos do tempo e do espaço em que surgiu o Evangelho de João. Entre eles, daremos especial destaque ao conceito de família e ao modo como o casamento, à época, se concretizava.

No segundo capítulo, procederemos à análise do texto de Jo 2, 1-12 em si mesmo. Começaremos com a apresentação do texto na sua versão crítica, em grego, assim como na sua tradução em língua portuguesa, a que acrescentaremos uma análise morfossintática das suas palavras e expressões mais relevantes. Seguem-se a sua estruturação e delimitação textual, dando particular atenção ao contexto, o “Livro dos Sinais”, e particularmente ao texto que nos propomos estudar. Seguidamente, indicaremos alguns dos textos bíblicos que apresentam semelhanças com o objeto do nosso estudo (intertextualidades) e faremos uma breve alusão às principais categorias desta narrativa: personagens, espaço e tempo.

Por fim, no terceiro e último capítulo, empreenderemos um aprofundamento teológico de alguns dos temas mais significativos do relato em causa. Começaremos por analisar a temática das “bodas e do vinho”, tentando perceber a importância das bodas na Sagrada Escritura, passando pelo simbolismo das vasilhas de água, terminando com a relevância do vinho e a sua simbologia. Depois focar-nos-emos na importância e na presença de Maria no Evangelho de João e no próprio relato, terminando com uma análise

à obediência dos serventes. Concluiremos o estudo com uma reflexão sobre a hora e a glória de Jesus que, num primeiro ponto, será uma análise sobre hora da ação e da salvação e, num segundo ponto, a manifestação da glória de Jesus. Este último tópico irá dividir-se em dois subtópicos: o primeiro sobre a glória de Jesus e o segundo sobre a fé dos discípulos.

I CAPÍTULO
O EVANGELHO DE JOÃO E OS SEUS CONTEXTOS

I. O Evangelho de João e os seus contextos

Antes de iniciarmos o estudo do texto de Jo 2, 1-12, pretendemos, num primeiro momento, apresentar o Evangelho de João, no seu contexto histórico e na sua relação com os Sinóticos. Depois disso, deter-nos-emos nalguns dados históricos, socioculturais e religiosos do tempo e do espaço em que surgiu este Evangelho, certos de que nos ajudarão a melhor compreender a riqueza e a densidade do texto que nos propomos estudar, na sua amplitude e profundidade. Entre esses dados, daremos especial destaque ao conceito de família e ao modo como o casamento, à época, se concretizava, tendo em conta a suma importância do assunto para uma melhor compreensão de Jo 2, 1-12.

1. O Evangelho de João

Muito se poderia dizer acerca do Evangelho de João. Na impossibilidade de falar de tudo, optamos por apresentar, num primeiro momento, o seu contexto histórico e geográfico e, de seguida, a relação que manifesta ter com os Sinóticos.

1.1. Contexto histórico e geográfico

Os quatro evangelhos canónicos surgiram na segunda metade do primeiro século, entre os anos 70 e 100 d. C.¹. O Evangelho de João teria sido o último a nascer, pelos finais da década de 90. As antigas tradições apontam Éfeso como o lugar da sua origem e composição. Essas tradições também mencionam Alexandria, devido à enorme difusão

¹ Cf. Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1999), 171.

do evangelho de João no Egito, como provam os papiros por lá encontrados. Contudo, Éfeso ocupa a primazia entre as hipóteses sobre o lugar da sua composição².

Presume-se que este Evangelho foi escrito ou editado por uma pessoa diferente, após a composição do autor principal, algo que iremos aprofundar mais adiante. O corpo principal da redação teria sido fixado por 90 d. C. e as adições do editor teriam acontecido entre 100 e 110 d. C., aproximadamente na mesma época da redação de 3Jo³. O autor principal, segundo Ireneu (final do século II), foi João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago⁴, um e outro, discípulos de Jesus⁵. Contudo, «ninguém nega que o evangelho de João se apresenta como uma obra anónima. O evangelho não proporciona dados inequívocos para identificar o autor»⁶.

Para aprofundar um pouco mais a questão da génese e composição deste Evangelho, optamos por apoiar-nos na teoria das redações múltiplas de Raymond Brown, em que demonstra as alterações de redação que ocorreram com conjunto básico dos materiais evangélicos até à forma atual de João. Trata-se de uma teoria que apresenta cinco etapas de redação do evangelho, tendo em conta dois aspetos fundamentais: o primeiro admite que o segundo redator foi fiel ao pensamento do Evangelista e o segundo defende um número mínimo de etapas, porque o autor suspeita que a pré-história deste evangelho é demasiado complicada e não é possível reconstruir todos os seus detalhes. Aliás, é perceptível toda uma desordem literária que não é possível negar⁷. Por este motivo, apenas apresenta as etapas e as razões em que apoia esta proposta⁸.

² Cf. Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan* (Madrid: Cristiandad, 1999), 131, 132.

³ Cf. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 444.

⁴ Cf. *Ibidem*, 111.

⁵ Para uma leitura mais aprofundada acerca da autoria do Evangelho, no que se refere à crítica externa e interna, ler Josep-Oriol Tuñi e Xavier Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas* (Navarra: Verbo Divino, 2015), 142.

⁶ Tuñi, Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 142.

⁷ Cf. Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan* (Barcelona: Herder, 1980), 78.

⁸ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 38-41.

Na primeira etapa, regista-se a «existência de um corpo de materiais tradicionais sobre os factos e ditos de Jesus, semelhante ao que foi incorporado nos Sinópticos, mas cujas origens eram independentes da tradição sinótica. (Sabemos, por outro lado, que os Sinópticos dependiam de várias tradições, mas usaremos o singular “tradição sinótica”, ao tentar fazer uma comparação geral entre esses Evangelhos e João)»⁹. Da relação de João com os Sinópticos falaremos mais adiante.

Na segunda etapa, dá-se o desenvolvimento deste material, de acordo com os esquemas joaninos. «Os materiais tradicionais foram objeto de deslocamentos, de uma seleção e meditação, durante um período que pode ter durado várias décadas, que provocaram reajustes até abarcar a forma e o estilo de cada uma das histórias e discursos que passaram a fazer parte do quarto Evangelho»¹⁰. Estima-se que este processo foi realizado por meio da pregação e do ensino orais. No final desta segunda fase, as formas escritas de ensino e pregação começaram a ganhar corpo. Tratou-se de uma etapa decisiva para a formação dos materiais que finalmente seriam incorporados no evangelho, como aconteceu com alguns relatos dos milagres de Jesus¹¹.

Destaque ainda para todos os artificios técnicos da narrativa joanina, como o mal-entendido e a ironia, que foram introduzidos, ou pelo menos desenvolvidos, no evangelho, tal como os conhecemos hoje¹². Apesar de diferenças nos detalhes, foi possível criar uma ideia comum de evangelho “primitivo”¹³.

Por fim, a existência de unidades de material joanino, como o capítulo 21, diferente em estilo do corpo principal dos outros materiais, sugere que a pregação e o ensino foram obra de mais do que um indivíduo. É possível que tenham sido criadas outras unidades

⁹ *Ibidem*, 41.

¹⁰ *Ibidem*, 41.

¹¹ Cf. *Ibidem*, 41.

¹² Cf. *Ibidem*, 42.

¹³ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 79.

desse tipo que não conseguiram sobreviver. No entanto, aquelas que eventualmente se tornaram parte do evangelho parecem vir, na sua maioria, de uma fonte predominante, já que as características do pensamento joanino são tão evidentes. Dado este facto, podemos pensar numa escola de pensamento e expressão intimamente ligada¹⁴.

Na terceira etapa, dá-se «a organização desses materiais da etapa anterior para formar um evangelho consecutivo. Esta seria a primeira redação do quarto Evangelho como uma obra já diferenciada»¹⁵. Como resultado do facto de assumirmos a presença de um pregador e teólogo principal que moldou o bloco mais importante de materiais joaninos (o evangelista), parece lógico supor que seria da sua responsabilidade organizar a primeira redação do Evangelho. Contudo, é impossível dizer se foi o mesmo que escreveu o evangelho ou se poderá ter sido um escriba¹⁶. Em qualquer dos casos, a “autoridade apostólica” que apoia este escrito é reconhecida e, por isso, ele é proclamado pela Igreja como inspirado e pertencente ao cânon¹⁷.

Por conseguinte, organizar a primeira parte escrita do evangelho implicaria uma seleção do material joanino da pregação do evangelista. Por este motivo, é provável que ele glosasse a tradição das palavras de Jesus de maneiras diferentes, em ocasiões diferentes, surgindo e circulando diversas versões ou variantes dos discursos, adaptadas às diferentes necessidades e públicos¹⁸. Por fim, no que diz respeito à língua utilizada na primeira redação, foi muito provavelmente o grego¹⁹, embora esta informação não seja aceita na sua totalidade por todos. Diversos autores nas suas investigações afirmam que o quarto Evangelho possa ter sido escrito em aramaico²⁰.

¹⁴ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 42.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 42.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, 42, 43.

¹⁷ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 106.

¹⁸ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 43.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, 42.

²⁰ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 134.

Na quarta etapa, o autor aborda a redação secundária do evangelista. «É possível que o evangelista tenha feito diferentes reelaborações do seu evangelho no decurso da sua vida, mas a maioria das características que uma redação secundária parece postular podem ser explicadas numa única reelaboração redacional»²¹.

O propósito do Evangelho era responder às objeções ou dificuldades levantadas pelos vários grupos, à época existentes. O autor sugere que a adaptação do evangelho a diferentes propósitos supõe a introdução de novos materiais adequados para a solução de novos problemas. Contudo, nem sempre é possível distinguir o que corresponde à segunda redação do evangelho do que pertence à redação final²².

Por fim, na quinta e última etapa, temos «a reelaboração ou redação final por outra pessoa que não o evangelista, a quem chamaremos de editor. Acreditamos que a suposição mais plausível é que este escritor seria um amigo íntimo ou discípulo do evangelista, e que ele certamente fazia parte da escola geral de pensamento a que nos referimos na segunda etapa»²³. Rudolf Schnackenburg constata que muitos investigadores, inclusive católicos²⁴, aceitam a existência de um presbítero chamado João.

Segundo Brown, «um dos principais contributos do editor ao evangelho consistiu em preservar todo o material joanino resultante da segunda etapa que não havia sido inserido anteriormente nas redações do evangelho. Este material viria em parte da pregação do mesmo evangelista, então não seria diferente em estilo ou vocabulário do resto do evangelho»²⁵. Acrescenta que o facto desses materiais terem sido adicionados posteriormente, na última etapa, não significa que fossem posteriores aos materiais introduzidos em redações anteriores. Nem sempre a idade dos materiais constitui um

²¹ *Ibidem*, 43

²² Cf. *Ibidem*, 43, 44.

²³ *Ibidem*, 44.

²⁴ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 117. Para uma leitura mais aprofundada, ler *op. cit.*, 116-120.

²⁵ Brown, *El Evangelio según Juan*, 44.

critério para indicar quais são os acréscimos do editor. Por isso, um critério mais seguro será o da habilidade (ou a falta dela), com a qual determinada passagem aparece incluída de uma forma que rompe o fio do evangelho²⁶.

Outro critério consiste no facto de se encontrarem passagens duplicadas de outros materiais já incluídos no evangelho. Por este motivo, é igualmente presumível que o escritor final não tenha sido o próprio evangelista. O evangelista teria reescrito os seus materiais num todo coerente, mas o editor, por não sentir autoridade para tal, optou por reescrever o evangelho tal como tinha inicialmente chegado até si e simplesmente limitou-se a inserir discursos duplicados. Do mesmo modo, compreendemos que o editor tenha adicionado igualmente outros materiais joaninos ao evangelho que não vieram diretamente do evangelista, como o caso do capítulo 21 e do prólogo²⁷.

1.2. João e os Sinóticos

Dar-se conta que os evangelistas não foram testemunhas oculares do ministério de Jesus é importante para compreender as diferenças entre os evangelhos. Estes eventos são visíveis entre os evangelistas quando encontramos passagens que são apresentadas em momentos completamente distintos, nos seus evangelhos. Dado este facto, compreende-se que os evangelhos tenham sido escritos seguindo a ordem lógica e não necessariamente a ordem cronológica dos acontecimentos da vida pública de Jesus. No entanto, a cronologia também não deixa de estar presente na própria lógica do evangelho. O facto de não relatarem uma história literal e cronológica não invalida a sua verdade. Devem antes ser objeto de análise e estudo, tendo em conta a sua finalidade²⁸.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 44.

²⁷ Cf. *Ibidem*, 45.

²⁸ Cf. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 171, 172.

O Evangelho de João apresenta características muito próprias e bem definidas, tanto na matéria como no estilo e, por isso mesmo, na teologia. «É notório que (...) tem muito pouco material em comum com os Sinóticos, e mesmo no que é comum estão longe de harmonizar perfeitamente»²⁹. Num olhar sobre a relação entre o Evangelho de João e os Sinóticos percebemos que João «apareceu como um novato que também chocou com vários tipos de tensões e até mesmo “contradições” em relação aos evangelhos sinóticos, que mostravam muitas mais coincidências entre si e em conjunto ofereciam um quadro unitário»³⁰.

João partilha diversos episódios com os Sinóticos e, no que respeita à narração, «incluem-se entre eles parte do ministério de João Batista, a purificação do templo (2,13-22); a cura do filho do funcionário real (4,46-54); a sequência centrada na multiplicação dos pães (6); a unção de Jesus e a entrada em Jerusalém (12); o esquema geral da última ceia, a paixão, morte e ressurreição»³¹. Se atendermos às palavras de Jesus, ter-se-ia que incluir numerosos versículos isolados. Contudo, apesar desta partilha de episódios, R. Brown vai mais longe e afirma que o evangelista não usou diretamente as fontes sinóticas.

Neste sentido, Brown acredita que a maior parte do material joanino com paralelos na tradição sinótica não procede diretamente dos Sinóticos ou das suas fontes, mas de uma tradição independente dos factos e ditos de Jesus, que inevitavelmente deve ter certas semelhanças com as tradições subjacentes aos Sinóticos. Existem algumas passagens que remetem para uma elevada semelhança, das quais não se pode excluir a possibilidade de o editor ter introduzido alguns elementos menores retirados diretamente dos Sinóticos³². Contudo, R. Brown salienta que esses paralelos próximos também podem ser explicados em termos de dependência de tradições semelhantes, de modo que não

²⁹ Alfred Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, (Barcelona: Herder, 1972), 29.

³⁰ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 45.

³¹ Brown, *El Evangelio según Juan*, 53.

³² Cf. *Ibidem*, 45, 46.

encontramos razões convincentes para assumir uma dependência de João dos Sinópticos, mesmo neste sentido superficial de um empréstimo de detalhes acidentais³³.

Do mesmo modo, A. Wikenhauser afirma que, não obstante narre os mesmos acontecimentos, o quarto evangelho não tomou de forma direta dos sinóticos nem uma única perícopé. Trata-se de uma afirmação incorreta, dado que, fora a paixão, as passagens que coincidem são cinco³⁴. Daí que, dos 29 milagres de Jesus que os Sinóticos narram por extenso, só dois se leem em João. Para além desses, João relata mais cinco milagres, dois na Galileia, dois em Jerusalém e um em Betânia³⁵. Acrescenta ainda que faltam em absoluto curas de possessos. Coincide também com os Sinóticos a narração da expulsão dos vendedores do templo e a unção de Jesus em Betânia, porém situa estes dois episódios em épocas diferentes das que os episódios dos Sinóticos assinalam³⁶.

O texto que nos propomos estudar é episódio único, pois apenas aparece na tradição joanina.

Existem outros relatos que podiam ser enumerados, no entanto importa passar dos relatos aos discursos. É aqui que a falta de harmonia entre João e os Sinóticos se acentua. No quarto Evangelho, abundam os discursos e, além disso, estes e alguns diálogos são o material quase único dos capítulos 13 a 17. Também em termos de conteúdo, os pontos de contato dos Sinóticos com João são bastante escassos³⁷.

Todas estas diferenças colocam uma questão pertinente, desta vez formulada por outro autor, R. Schnackenburg: «Teria o autor conhecimento do Sinóticos de modo que podia utilizá-los literariamente ou de memória, ou surge aqui uma tradição totalmente distinta destes?»³⁸. O autor continua que, caso se admita o primeiro, terá de se questionar

³³ Cf. *Ibidem*, 46.

³⁴ Cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 29.

³⁵ Cf. *Ibidem*, 29.

³⁶ Cf. *Ibidem*, 29.

³⁷ Cf. *Ibidem*, 30.

³⁸ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 56.

a postura adotada em relação a estes: «Teria a intenção de completá-los, de competir com eles, superá-los ou personificá-los?»³⁹. Continua afirmando que também poderia ser que ele tivesse conhecido apenas um ou outro dos Evangelhos Sinóticos ou que tivesse fontes relacionadas com eles⁴⁰. As questões podem continuar: o que há entre as suas tradições especiais, sobre as quais não possuímos material de comparação com os Sinóticos, e as seções sinóticas que têm pontos de contato com essas tradições? Por que é que ele as acrescentou no seu evangelho e não noutros materiais?⁴¹ No pensamento deste autor, trata-se de um conjunto árduo de problemas sobre os quais a investigação ainda não foi capaz de concordar, não obstante as possibilidades de comparação exata.

Entretanto, relativamente à segunda questão colocada por R. Schanackenburg, R. Brown mais uma vez contrapõe que «a primeira teoria acerca da relação entre João e os Sinóticos estimava que foi escrita para completar a descrição que os outros nos deram da vida e da personalidade de Jesus⁴², mas esta ideia está hoje praticamente abandonada, pois reitera que «os relativamente poucos pontos de contato direto entre o esquema de João e o dos sinóticos criam mais problemas cronológicos e históricos do que resolvem, não há nada por parte do autor que indique a intenção de completar os sinóticos»⁴³. Também A. Wikenhauser aborda esta teoria relativamente ao facto de o Evangelho de João vir completar os Sinóticos⁴⁴.

Os dois autores citados dão especial atenção à comparação entre João e os Sinóticos. Para R. Brown, a conclusão geral é que João tende a concordar mais

³⁹ *Ibidem*, 56.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 56.

⁴¹ *Ibidem*, 56.

⁴² Brown, *El Evangelio según Juan*, 53.

⁴³ *Ibidem*, 53.

⁴⁴ Baseado num escrito perdido de Clemente de Alexandria, Eusébio reúne uma tradição que remonta aos antigos presbíteros, segundo a qual João, último dos evangelistas, sabendo que nos evangelhos precedentes se mostrou apenas o aspeto humano da história de Cristo, animado por seus amigos e inspirado pelo Espírito Santo, compôs o evangelho espiritual. De acordo com esta tradição dos presbíteros, João escreveu este Evangelho movido pela necessidade de os completar a nível teológico. Cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 45.

frequentemente com Marcos e Lucas do que com Mateus. Porém, além de um determinado número de cenas, João não concorda de forma constante com qualquer um dos Sinóticos⁴⁵. Para R. Schnackenburg, a concordância é a mesma e exemplifica-a com diversas referências, entre as quais a proclamação messiânica de João Batista: em Lc 3, 15, emerge, como em Jo 1, 19ss, a questão de João Batista ser o Messias. Ou, então, a pesca abundante: só Lc 5, 1-11 fala de uma pesca abundante, no início da atividade de Jesus, da qual há um certo paralelo, no apêndice joanino (Jo 21, 1-19). E ainda, o relato da unção da pecadora arrependida (Lc 7, 36-50), em que há dois traços que surpreendentemente se encontram na unção de Jesus, em Betânia, por Maria, irmã de Lázaro e Marta⁴⁶.

Apesar de este autor apresentar um número considerável de exemplos para além dos aqui citados, após estas observações, refere que é impossível negar a existência de conexões entre Lucas e João. No entanto, não se pode, a partir daí, supor que João tinha o Evangelho de Lucas diante dos olhos e que o usou⁴⁷. Aliás, é pelas diferenças que esta teoria cai por terra, pois «em cenas paralelas, a maioria dos detalhes peculiares de João, alguns dos quais tornam a história mais difícil, não podem ser explicados como mudanças deliberadas da tradição sinótica»⁴⁸. Portanto, «incapaz de aceitar a hipótese de um evangelista descuidado e caprichoso que mudou, anotou ou removeu os detalhes gratuitamente, Ch. Dodd deve ter razão quando pensa que o evangelista, para compor as suas histórias, pegou nos materiais de uma tradição independente e similar, mas não idêntico às tradições representadas nos sinóticos»⁴⁹.

⁴⁵ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 53.

⁴⁶ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 60.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 62.

⁴⁸ Brown, *El Evangelio según Juan*, 54, 55.

⁴⁹ *Ibidem*, 55.

Nas palavras de A. Wikenhauser, «pode concluir-se que o quarto Evangelho é um relato com estrutura própria e completa, compreensível mesmo sem o conhecimento dos sinóticos, para os quais é feita referência, é verdade, mas apenas ocasionalmente»⁵⁰, pois, como diz R. Brown, «na maioria dos materiais coletados, tanto em João como nos sinóticos, acreditamos que a evidência não é a favor de uma dependência de João em relação aos sinóticos ou suas fontes. João parte de uma fonte independente de tradições sobre Jesus, semelhante às fontes que fundamentam os sinóticos»⁵¹.

2. O Evangelho de João no contexto do judaísmo

Dado que o ambiente em que o Evangelho de João surge e cresce é claramente judaico, propomo-nos apresentá-lo, nas suas dimensões religiosa e social. De seguida, apresentaremos também a noção de família e de casamento, no judaísmo, por se tratar de um elemento essencial para a compreensão do texto que nos propomos estudar.

2.1. Contexto religioso e social

Lançando um olhar aos fundamentos do judaísmo, percebemos que esta religião se alicerça num conjunto de instituições e suas formas expressivas: o monoteísmo, a aliança, o templo e as sinagogas, o culto sacrificial e o serviço da palavra de Deus, os livros sagrados e as tradições (orais e escritas)⁵².

Basta uma breve análise para rapidamente se perceber que a religião judaica se apoia na fé num Deus único, um monoteísmo exclusivista e ético que negava a existência

⁵⁰ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 47.

⁵¹ Brown, *El Evangelio según Juan*, 57.

⁵² Cf. Gerd Theissen, *El Jesus Histórico*, (Salamanca: Sígueme, 1999), 152.

de outros deuses. Aqui se inscreve a razão de ser da aliança do povo de Israel com Deus e as suas exigências⁵³. Pela aliança, «“Israel” designava o Povo de Deus. Ser israelita, possuir este nome sagrado, significava pertencer a este povo escolhido»⁵⁴, o que implicava viver na fidelidade à aliança.

A aliança é um dom, constitui em si um elo entre o Deus único e Israel, traduz uma relação especial. Pela eleição, Deus tinha o povo de Israel como sua propriedade e disso são sinal a aliança, a vocação de Abraão, o êxodo e a promulgação da lei, no monte Sinai⁵⁵. A lei e os preceitos (a *Torah*) sugerem os meios e os deveres para salvaguardar esta aliança. No caso do seu incumprimento, o caminho a seguir era a reconciliação com o Deus único, através do arrependimento, acompanhado da mudança de conduta para se ser digno da misericórdia de Deus. De facto, a vida dos judeus assenta na observância da *Torah*, o centro da sua fé⁵⁶.

A influência do Judaísmo na conduta social permite-nos concluir que ele não se reduzia à crença no Deus único, nem ao conjunto de ritos, como a observância do sábado, a circuncisão, os preceitos sobre as refeições e as normas de purificação⁵⁷. Existiam também práticas articuladas com a vida e com forte dimensão social. É precisamente a prática religiosa que mantém viva a dimensão cultural e social, pois abrangia toda a vida familiar e a de cada um dos judeus observantes. Na sinagoga, lugar de culto e da proclamação da *Torah*, estava o centro da vida social e religiosa da comunidade⁵⁸.

Embora não seja nossa pretensão apresentar uma análise histórico-política, importa salientar que, devido à influência da cultura helénica, desde o ano 200 a. C. que o judaísmo começou a envolver-se num movimento de renovação. Era a resposta da

⁵³ *Ibidem*, 152, 153.

⁵⁴ Joachim Gnilka, *Jesus de Nazaré*, (Lisboa: Presença, 1999), 52.

⁵⁵ *Ibidem*, 153.

⁵⁶ *Ibidem*, 153.

⁵⁷ Theissen, *El Jesus Histórico*, 154.

⁵⁸ Cf. Rinaldo Fabris, *Jesús de Nazaret: historia e interpretación*, (Salamanca: Sígueme, 1985), 70.

Palestina ao helenismo, na luta pela preservação da sua identidade, altamente prejudicada pela cultura helénica. Daqui nasceu um Estado Judaico independente, com traços anti-helenísticos (164-63 a. C.) que fez florescer os vários judaísmos existentes na época⁵⁹.

Foi a partir deste fenómeno que surgiram diversos grupos religiosos, como é o caso dos fariseus, que detinham algum poder político, como adiante se verá. No entanto, a luta pela preservação da identidade fez com que estes movimentos segregassem o povo aos escolhidos⁶⁰, provocando uma grande diferença nas classes e causando grandes desigualdades sociais, no que diz respeito à distribuição de riqueza e ao nível de vida.

No tempo de Jesus, existiam três grandes grupos religiosos: fariseus, saduceus e essénios. Estes três partidos religiosos “clássicos” surgiram no decorrer do segundo século antes de Cristo, durante o período da helenização, fruto da divisão das velhas classes aristocráticas, e marcaram o judaísmo da época de Jesus⁶¹. Numa breve incursão pela história, facilmente nos apercebemos de que «a rebelião fundamentalista dos macabeus levou ao poder uma nova classe dominante que se aliou aos remanescentes da velha aristocracia (os saduceus), ao mesmo tempo que relegou o movimento religioso do povo (os fariseus), inicialmente associado a ele, e forçou os setores marginalizados da velha aristocracia para buscar uma coesão com novas forças religiosas que se cristalizaram nos essénios»⁶².

Começando a análise pelos essénios, verifica-se que é grande o debate sobre as suas origens, marcadas por muitos enigmas históricos⁶³. Alguns historiadores acreditam que os eles, tal como os fariseus, surgiram de um grupo de israelitas “fiéis” ou “leais” que

⁵⁹ Cf. Theissen, *El Jesus Histórico*, 154, 155.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, 172.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, 155.

⁶² *Ibidem*, 155.

⁶³ Cf. *Ibidem*, 160.

originalmente apoiaram a rebelião dos macabeus⁶⁴ e presume-se, inclusive, que a comunidade de Qumran era o seu centro estratégico⁶⁵.

Na sua origem, e na versão tradicional mais provável, está o facto de um sacerdote macabeu ter destituído do seu cargo um sacerdote saduceu. O sacerdote destituído aliou-se posteriormente a grupos fundamentalistas e criou uma comunidade semelhante a um grupo monástico⁶⁶, com o objetivo de substituir o culto de Jerusalém, que consideravam ilegítimo por ter sido profanado. Resultado desta aliança e criação deste novo grupo, dominavam nesta comunidade os “filhos de Sadoc” (saduceus, parentes de sumo-sacerdotes legítimos), por isso, questões como a pureza sacerdotal e as normas rituais são elementos essenciais que marcam a sua identidade⁶⁷.

Por fim, os essénios viam-se como os verdadeiros judeus e os fiéis autênticos, os únicos que cumpriam a vontade de Deus. Consideravam que todos os outros judeus estavam corrompidos por uma classe sacerdotal ilegítima, que oferecia sacrifícios impuros, num templo profanado e num calendário errado⁶⁸. «Por causa de seu separatismo em ideias e estilo de vida, eles não competiam ativamente no campo da religião e da política em Jerusalém como os fariseus e saduceus faziam»⁶⁹. Esta diferença ajudava a alimentar a ideia que os essénios tinham de serem os verdadeiros e autênticos judeus.

Presume-se que o grupo religioso dos saduceus tenha surgido a partir do grupo de sacerdotes que permaneceram no templo de Jerusalém e que foram pilares da reforma helenística, aquando da divisão e saída dos sacerdotes conservadores. Os saduceus

⁶⁴ Cf. John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico; Tomo III, Compañeros y competidores*, (Navarra: Verbo Divino, 2003), 284.

⁶⁵ Cf. Theissen, *El Jesús Histórico*, 160.

⁶⁶ Cf. Raymond Brown, *Introducción al Nuevo Testamento, I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*, (Madrid: Trotta, 2002), 133.

⁶⁷ Cf. Theissen, *El Jesús Histórico*, 160.

⁶⁸ Cf. Meier, *Un judío marginal*, 285.

⁶⁹ *Ibidem*, 185.

apoiavam João Hircano e eram inimigos dos fariseus, os seus antigos aliados, fazendo-lhes oposição⁷⁰.

Os saduceus só admitiam a *Torah* mosaica e rejeitavam as novas crenças religiosas que não tivessem base nesses escritos⁷¹. Era em Jerusalém que o seu poder mais se fazia sentir. Os fariseus eram, na sua maioria, gente simples do povo, sem formação de escribas. Contudo, eram profundos conhecedores da lei. A sua relação com os escribas era tão próxima que não se podiam dissociar e a sua ascensão aconteceu, precisamente, em virtude da ascensão dos escribas⁷². No entanto, não sendo um movimento sacerdotal, formavam um grupo religioso e político de judeus devotos, tendo surgido no começo do período asmoneu, por volta do ano 150 a. C., como resposta religiosa e política ao período da helenização desencadeada por Antíoco IV⁷³. «O desaparecimento dos assídeos e a retirada dos essénios deixaram os fariseus e saduceus como os principais oponentes na luta pelo poder em Jerusalém durante o tempo dos asmoneus»⁷⁴.

Como a helenização representava uma ameaça à sobrevivência da identidade étnica, cultural e religiosa dos judeus, os fariseus «enfatizaram a importância de estudar e praticar com zelo e aprofundamento a Lei mosaica, bem como de observar com muito cuidado as obrigações legais em aspetos concretos da vida, como o pagamento do dízimo, pureza (especialmente no que diz respeito à alimentação, atividade sexual e tratamento adequado dos mortos), o sábado, o casamento e divórcio e rituais do templo»⁷⁵.

Queriam construir um Israel melhor e, por isso, desprezavam e inferiorizavam os restantes judeus, equiparando-os aos pagãos. Paralelamente aos outros grupos,

⁷⁰ Cf. Theissen, *El Jesus Histórico*, 161.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, 161, 162.

⁷² Cf. Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, (Madrid: Cristiandad, 1980), 261.

⁷³ Cf. Meier, *Un judío marginal*, 346.

⁷⁴ *Ibidem*, 286.

⁷⁵ *Ibidem*, 325.

pretendiam ser o “verdadeiro Israel” para preservar a própria identidade⁷⁶. Devido a esse objetivo, impuseram grande esforço no cumprimento da Lei e criaram prescrições interpretativas, tradições exegéticas, mais tarde denominadas “tradições dos antigos” (Mc 7, 3), que pretendiam facilitar o cumprimento concreto dos mandamentos mosaicos na vida quotidiana, ainda que, por vezes, exagerassem ao absolutizar a Lei⁷⁷.

Apesar destes exageros, o povo tinha por eles uma grande consideração e eram vistos como modelos de piedade e protótipos do ideal de vida que os escribas idealizavam⁷⁸. Por este motivo, procuravam cumprir a lei escrupulosamente e faziam todos os possíveis para que o povo a cumprisse de igual forma⁷⁹. Quem o não fizesse, era automaticamente desprezado e marginalizado, o que acontecia com os publicanos (cobradores de impostos).

Entre os fariseus e publicanos existia grande hostilidade, em virtude de cobrarem impostos para os romanos, povo estrangeiro e hostil. Por este motivo, os fariseus, como defensores da Lei, partilhavam esperanças populares políticas como a de um Messias poderoso, surgido da casa de David, que expulsaria os romanos do país pela força das armas⁸⁰.

2.2. *A Família e o Casamento*

Tendo em conta que o texto que nos propomos estudar fala de um casamento em Caná da Galileia, torna-se indispensável analisar a forma como se estruturavam e se organizavam as famílias, na época em questão, assim como o modo de realizar as bodas.

⁷⁶ Cf. Gerd Theissen, *Sociologia del Movimento de Jesús, El nacimiento del cristianismo primitivo*, (Santander: Sal Terrae, 1979), 81.

⁷⁷ Cf. Gnilka, *Jesus de Nazaré*, 61.

⁷⁸ Cf. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 281.

⁷⁹ Cf. Armand Piug, *Jesus: uma biografia*, (Lisboa: Paulus, 2014), 302.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, 101.

A família judaica é o lugar natural da transmissão dos valores do Judaísmo. Juntamente com a terra, constitui um dos pilares da religião judaica. É o lugar principal da prática da Lei e as grandes celebrações judaicas são de tipo familiar. Era na família que as crianças aprendiam a viver segundo a Lei e a orar⁸¹, era aí que formavam a sua identidade e se preparavam para a integração no ambiente social circundante. Por este motivo, as crianças que ficavam órfãs não tinham proteção familiar e passavam por sérias dificuldades, a nível social e religioso, tornavam-se mais frágeis e vulneráveis⁸². Por aqui se percebe a importância que a família tinha naquele contexto.

A estrutura familiar estava alicerçada numa autoridade patriarcal, composta por todos aqueles que se encontravam ligados por algum grau de parentesco (por laços de sangue) ou casamento. Inclusive, negociavam novos casamentos, garantindo os bens e a reputação da família. Partilhavam tudo, ajudavam-se mutuamente nas tarefas do campo e juntavam-se para proteger as suas terras ou defender a honra da família⁸³.

Por ser tratar de uma sociedade estruturada numa autoridade patriarcal, o marido / pai era o dono e senhor da casa. Como «a autoridade do pai era absoluta, todos lhe deviam obediência e lealdade. Negociava casamentos e decidia o destino das filhas. Organizava o trabalho e definia os direitos e deveres. Todos lhe estavam sujeitos»⁸⁴. A mulher estava, primeiramente, subordinada ao seu pai e, num segundo momento, ao seu marido, de quem era propriedade⁸⁵, sendo, por isso, muito prejudicada a nível legal. Era sempre pertença de alguém e era apreciada, acima de tudo, pela fertilidade e pelo trabalho doméstico. A cargo dela ficavam o cuidado das crianças pequenas, as roupas, a preparação de alimentos e outras tarefas domésticas.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, 88.

⁸² Cf. José A. Pagola, *Jesús, aproximación histórica*, (Madrid: PPC, 2007), 31, 32.

⁸³ Cf. *Ibidem*, 32.

⁸⁴ *Ibidem*, 32.

⁸⁵ Cf. Gnilká, *Jesus de Nazaré*, 71.

As jovens passavam da alçada do pai para a do marido. Os pais podiam vendê-las como escravas para saldar as dívidas, ao contrário dos filhos, sobre os quais recaía a responsabilidade de garantir a continuidade da família⁸⁶. O desprezo pela mulher face ao homem era frequente e de tal forma que o seu testemunho apenas era aceite em casos concretos e excecionalmente, nas mesmas condições em que se aceitava também o de um simples escravo pagão⁸⁷.

Por este motivo, a condição da mulher estava marcada pela exclusão social, pelo que a sua formação era muito limitada e restrita à aprendizagem dos trabalhos domésticos, do cuidado dos filhos ou dos irmãos mais novos. Até aos doze anos de idade, a filha pertencia ao pai que tinha todo o poder sobre ela, não tendo esta o direito de possuir nada, nem mesmo o fruto do seu trabalho. Por outro lado, os homens, ao casarem, podiam reivindicar os bens da mulher, assim como o produto do seu trabalho, e ela estava obrigada a obedecer-lhe como um servo obedece ao seu senhor, uma obediência que configura um dever religioso⁸⁸.

Antes do casamento, as mulheres não deviam sair (em especial as jovens). Ficavam confinadas aos aposentos femininos e, por modéstia, evitavam o olhar dos homens, mesmo dos parentes mais próximos⁸⁹.

O ritual do casamento possuía duas fases. Na primeira, os dois esposos assinavam um contrato, juntamente com os pais e duas testemunhas. Após a assinatura, eram declarados marido e mulher, mas, durante cerca de um ano, não podiam morar juntos. Era um período em que não podiam encontrar-se e servia para que as duas famílias se conhecessem melhor e para que os esposos adquirissem um pouco de maturidade⁹⁰.

⁸⁶ Cf. Pagola, *Jesús, Aproximación histórica*, 32, 33.

⁸⁷ Cf. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 386.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, 373-383.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, 372.

⁹⁰ Cf. Fernando Armenelli, *O Banquete da Palavra, comentário às leituras dominicais do ano A*, (Lisboa: Paulinas, 1998), 37, 38.

Durante este tempo, a noiva é chamada de esposa e pode ficar viúva e, em caso de adultério, era repudiada por meio de divórcio e condenada à morte⁹¹. Esta fase de noivado constituía o período dos esponsais. Aconteciam numa idade muito precoce, segundo as nossas concepções, mas não assim nas dos orientais⁹². Os esponsais situavam-se entre os doze e os treze anos para a rapariga e entre os quinze e dezasseis para o rapaz. Após esse ano de espera, ocorria então a segunda parte do casamento, com uma grande festa. A esposa era conduzida à casa do marido e os dois começavam a ida juntos⁹³.

⁹¹ Cf. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 379.

⁹² Cf. *Idibem*, 376.

⁹³ Cf. Armenelli, *O Banquete da Palavra*, 37, 38.

II CAPÍTULO
O TEXTO E OS SEUS CONTEXTOS

II. O texto e os seus contextos

O segundo capítulo deste estudo começa com a apresentação do texto das Bodas de Caná (Jo 2, 1-12), na sua versão original grega, bem como na sua tradução, em língua portuguesa, a que acrescentamos também uma análise morfossintática das suas palavras e expressões mais relevantes.

De seguida, detemo-nos na sua delimitação e na apresentação da estrutura do Evangelho de João, dando particular atenção ao “Livro dos Sinais” e particularmente ao texto que nos propomos estudar.

Por fim, indicamos alguns dos textos bíblicos que apresentam semelhanças com o objeto do nosso estudo (intertextualidades) e fazemos uma breve alusão a três das principais categorias da narrativa: personagens, espaço e tempo.

1. Texto grego e tradução

Um estudo sério do texto terá que partir necessariamente do seu original grego. Contudo, e dado que o grego não é uma língua acessível a todos, apresentamos também a sua tradução.

1.1. Jo 2, 1-12, na sua versão original⁹⁴

(1) Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ·

(2) ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.

⁹⁴ E. Nestlé – K. Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 251.

(3) καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσιν.

(4) [καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου.

(5) λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὅ τι ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε.

(6) ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαὶ ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς.

(7) λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.

(8) καὶ λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ· οἱ δὲ ἤνεγκαν.

(9) ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλιнос τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον καὶ οὐκ ἤδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ἤδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλιнос

(10) καὶ λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.

(11) Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

(12) Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοῦμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.

1.2. Jo 2, 1-12, na sua versão portuguesa⁹⁵

(1) Ao terceiro dia, celebrava-se uma boda em Caná da Galileia e a mãe de Jesus estava lá.

(2) Jesus e os seus discípulos também foram convidados para a boda.

(3) Como viesse a faltar o vinho, a mãe de Jesus diz-lhe: «Não têm vinho!»

⁹⁵ Com o intento de apresentar uma tradução fiel ao original e por uma questão de uniformidade metodológica, adotamos a tradução portuguesa da *Bíblia Sagrada* (Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2002, 4ª edição), 1733-1734.

(4) Jesus respondeu-lhe: «Mulher, que tem isso a ver contigo e comigo? Ainda não chegou a minha hora.»

(5) Sua mãe disse aos serventes: Fazei o que Ele vos disser!»

(6) Ora, havia ali seis vasilhas de pedra preparadas para os ritos de purificação dos Judeus, com capacidade de duas ou três medidas cada uma.

(7) Disse-lhes Jesus: «Enchei as vasilhas de água.»

(8) Eles encheram-nas até cima. Então ordenou-lhes: «Tirai agora e levai ao chefe de mesa.»

(9) E eles assim fizeram. O chefe de mesa provou a água transformada em vinho, sem saber de onde era – se bem que o soubessem os serventes que tinham tirado a água; chamou o noivo.

(10) E disse-lhe, «Toda a gente serve primeiro o vinho melhor e, depois de terem bebido bem, é que serve o pior. Tu, porém, guardaste o melhor vinho até agora!»

(11) Assim, em Caná da Galileia, Jesus realizou o primeiro dos seus sinais miraculosos, com o qual manifestou a sua glória, e os seus discípulos creram nele.

(12) Depois disto, desceu a Cafarnaúm com sua mãe, os irmãos e seus discípulos, e ficaram ali apenas alguns dias.

2. Delimitação textual

O relato das Bodas de Caná não é um texto isolado e, por esse motivo, torna-se importante situá-lo no contexto da globalidade do Evangelho de João, do “Livro dos Sinais” (Jo 1 – 12) e, mais concretamente, na secção “De Caná a Caná” (Jo 2, 1 – 4, 54). Ter noção do que o antecede e do que o segue é fundamental para a sua compreensão.

Sendo um texto em articulação, Jo 2, 1-12 é uma unidade literária que importa delimitar. Impõe-se, pois, justificar por que motivo se inicia em 2, 1 e termina em 2, 12. Há certamente razões que fundamentam e explicam esta delimitação. Os seus indicadores literários, detalhes específicos que ditam a transição de uma cena a outra, são fundamentais para a divisão confiável do texto.

Um breve olhar sobre Jo 1 permite-nos ver que, «depois do prólogo (1, 1-18), abre-se uma sequência inicial marcada cronologicamente pela expressão “no dia seguinte” (1, 29.35.43). As bodas de Caná acontecem três dias depois (2, 1), justamente com a expressão temporal já citada, “ao terceiro dia”. Com a menção de uma festa da Páscoa a que se dá continuidade (2, 13), compreendemos que estamos perante uma obra ordenada de forma cronológica»⁹⁶.

Além disso, percebe-se claramente que estamos perante um texto com novas personagens, umas introduzidas logo nos versículos 1 e 2 (Maria e os discípulos) e outras, ao longo da narrativa (serventes, chefe de mesa, noivo). As que são apresentadas nos versículos iniciais voltam a ser mencionadas no último versículo, em jeito de inclusão e em transição para a cena seguinte, a da Purificação do Templo (Jo 2, 13-24).

É também novo o lugar: Caná da Galileia (v. 1.11), retomado no advérbio ἐκεῖ (lá, ali), no v. 6. Com frequência, um novo lugar indicia uma nova cena narrativa⁹⁷.

Nos dois últimos versículos, a divisão não é tão clara. Poderíamos optar por a fazer no fim do v. 11 ou, como a maior parte dos autores, incluir ainda o v. 12. A primeira coisa que constatamos é existir, neste final, «uma estreita conexão com a narração seguinte sobre a primeira aparição de Jesus em Jerusalém, na narração da purificação do templo (2, 13-22)»⁹⁸. De facto, o episódio seguinte começa não com a subida a Jerusalém (2, 13:

⁹⁶ Cf. Tuñi, Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 25.

⁹⁷ Cf. Thomas L. Brodie, *The gospel according to John, A literary and theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993), 171.

⁹⁸ Josef Blank, *El Evangelio segun San Juan* (Barcelona: Herder, 1984), 190.

“ele subiu”), depois de no v. 12 se dizer que “ele desceu”. Por isso, alguns comentadores, mesmo considerando que o versículo 12 está, de alguma forma, relacionado com episódio de Caná, não o incluem aí. Outros optam por o incluir, não deixando de o considerar um elemento flutuante, uma transição ou interlúdio para a cena seguinte⁹⁹.

Da nossa parte, optamos pela sua inclusão nesta cena narrativa, ajudando à sua delimitação, mas não deixamos de constatar algo que nos parece óbvio: o texto bíblico cultiva bem mais a arte de unir do que a de dividir.

3. Análise Morfossintática

Procuramos agora analisar o texto em si, no seu conteúdo e naquilo que transmite, já que alguns dos seus termos podem assumir vários sentidos. Na sua polissemia, enriquecem o texto, tornando-se importante uma análise à sua morfologia, comparando com os demais sentidos noutras passagens da Escritura, no sentido de compreender as suas variantes significativas. Para o efeito, tomamos como referência principal o pensamento de Josep Oriol Tuñi, na sua análise ao texto.

A linguagem do Evangelho de João é bastante simples, um grego literariamente pobre, apesar de correto. Desenvolve as ideias de forma concêntrica e crescente. Representa melhor o grego *koiné* popular e falado do que o literário, demarcando-se por possuir apenas 1011 palavras diferentes, um número bastante inferior ao dos restantes evangelhos¹⁰⁰. O estilo é direto e a sintaxe elementar. Predomina o chamado presente

⁹⁹ Há entre os autores uma enorme divergência em considerar o versículo 12 como parte integrante desta narração. Para analisar esta divergência, apresentamos de forma breve as opções de vários autores e verificamos que alguns (Raymond Brown e Harrison Everett, p. ex.) não seguem esta ideia por considerarem que o versículo 12 faz a passagem ou transição para o acontecimento seguinte. De igual forma, também não a segue. Por outro lado, autores como Xavier Leon Dufour, Charles Dodd e Josef Blank, consideraram o versículo 12 como parte deste relato nos seus comentários. Com efeito, optamos também por adotar esta segunda hipótese na nossa análise. Cf. Brodie, *The gospel according to the John*, 177-178.

¹⁰⁰ Mateus apresenta 1691 palavras diferentes; Marcos 1345 e Lucas 2055. Para mais informação, ver notas de rodapé de Tuñi, Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 20.

histórico e a ligação das frases é maioritariamente feita através da conjunção καί. Usa menos verbos compostos (preposição e verbo) do que simples e não apresenta frases longas, apesar de nele abundar o material discursivo. Contudo, a linguagem e o estilo de João contêm o encanto de uma obra amadurecida e, do ponto de vista literário, de uma profunda intensidade¹⁰¹.

João utiliza um vocabulário muito próprio, de que apresentamos algum para compreendermos a sua dinâmica e riqueza.

a) γάμος - boda, núpcias; γαμίζω / γαμίσκω casar, desposar. Vem da raiz gem- ou gam-: juntar / emparelhar. De facto, «o substantivo gamos significa casamento, núpcias, noivado temporário ou perpétuo e também banquete de casamento, aparecendo no relato em nominativo masculino singular. O verbo gameo tem o significado de casar-se, contraindo casamento, coabitando. Gamízo e gamískó são formas tardias e significam casar, casar (por exemplo casar uma filha)»¹⁰².

Este vocábulo aparece raras vezes na versão dos LXX. O seu uso no Novo Testamento apenas se diferencia do uso profano e tanto no âmbito veterotestamentário tardio, como no grego-helenístico, o casamento e o noivado são instituições naturais. O Novo Testamento também as pressupõe.

b) οἶνον (οἶνος, ον) - vinho, substantivo masculino. Este vocábulo tem uma importância fundamental neste relato, a explorar mais adiante, no terceiro capítulo.

c) ὥρα, ας – substantivo feminino. Comporta o significado de “um tempo correto, fixo ou favorável”, pode ser entendido como o horário usual, estabelecido ou designado, de modo característico para o melhor tempo¹⁰³.

¹⁰¹ Cf. Tuñi, Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 20.

¹⁰² Lothar Coenen e Erich Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1993), 45.

¹⁰³ Cf. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, Geoffrey W. Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, (Colombia: Livros Desafío, 2003), 1070.

Na verdade, «não há no hebraico bíblico uma palavra para designar a hora, nem parece que os Israelitas empregavam esse modo de calcular o tempo»¹⁰⁴, usando a divisão romana do período diurno em 12 horas, que eram calculadas conforme a luz do dia. Este vocábulo apresenta também grande significado neste relato, pois transporta em si um sentido mais profundo, a hora da morte ou do último momento. Apesar de aparecer diversas vezes em todo o Evangelho de João, em nove ocasiões aparece com um significado especial.¹⁰⁵

d) διακόνοϛ, ου – substantivo masculino, com o significado de “servo”. Pertence ao campo semântico do verbo διακονέω que, no grego profano, significa “servir à mesa” ou genericamente “servir”. O substantivo designa a pessoa que realiza essas funções. É usado frequentemente com este sentido, nos banquetes de culto. No Novo Testamento, aparece 29 vezes, sendo que, em João, ocorre duas vezes, durante esta cena.

e) ἀρχιτρικλίνω - substantivo masculino singular que significa “chefe de mesa”. É um *hapax légomenon* do evangelho de João, onde aparece três vezes: uma no v. 8 (no dativo masculino singular) e duas no v. 9, no nominativo masculino singular.

f) υμφίον (υμφίος, ου) – substantivo masculino singular que significa “noivo” ou “esposo jovem”. No relato, aparece uma única vez, no acusativo masculino singular¹⁰⁶.

g) ὕδωρ, ατος – substantivo neutro singular, significa “água” e, no relato, aparece no acusativo neutro singular. Trata-se de um termo que possui diversos significados ao longo de todo o Evangelho, tais como água curativa e purificadora¹⁰⁷.

h) δόξα, ης – substantivo feminino, com origem no verbo δοκέω (opinar). O substantivo δόξα (glória) surge com um sentido religioso especial partilhado com o verbo δοξάζω (glorificar). Este conceito de glória foi retirado do Antigo Testamento, usado para

¹⁰⁴ Cf. John L. Mckenzie, *Dicionário Bíblico*, (São Paulo: Paulus, 1983), 427.

¹⁰⁵ Cf. Etienne Charpentier, *Para ler el Nuevo Testamento*, (Navarra: Verbo Divino, 1994), 126.

¹⁰⁶ Cf. Kittel, Friedrich, Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 1070.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, 947.

apresentar os aspetos importantes da revelação. Neste relato, aparece como acusativo singular, por ser complemento direto, e, no resto do livro, aparece vinte e cinco vezes, o que demonstra a sua importância no Evangelho de João¹⁰⁸.

i) σημείων – significa “sinal” e é um substantivo de elevada importância, que se encontra também no v. 11, no genitivo plural.

j) “ἐπίστευσαν εἰς” – esta expressão aparece no v. 11 e é tipicamente joanina¹⁰⁹.

Após a análise de expressões e substantivos, apresentamos também a de diversos verbos com características importantes, a merecer uma análise mais detalhada.

a) ἐγένετο (v. 1) – verbo γίνομαι, γενήσομαι, ἐγενόμην, γέγονα, significa “haver, acontecer”. Está no aoristo 2 médio deponente, 3ª pessoa singular.

b) ἐκλήθη (v. 2) – verbo καλέω, καλήσω, ἐκάλησα, κέκληκα, significa “chamar”. Está no aoristo indicativo da voz passiva, 3ª pessoa singular. É um verbo importante.

c) ὑστερήσαντος (v. 3) – verbo ὑστερέω, ὑστερήσω, ὑστέρησα, ὑστέρηκα, significa “faltar”. Está no particípio aoristo ativo, genitivo masculino singular.

d) ποιήσατε (v. 5) – verbo ποιέω, ποιήσω, ἐποίησα, πεποίηκα, significa “fazer”, no imperativo aoristo ativo, 2ª pessoa plural.

e) κείμενοι (v. 6) – verbo κεῖμαι, κείσομαι, significa “estar, jazer”, no particípio presente médio-passivo, nominativo feminino plural.

f) “χωροῦσαι ... ἢ” – verbo χωρέω, χωρήσω, ἐχώρησα, κεχώρηκα, significa “ter capacidade para”. Encontra-se no particípio presente ativo, nominativo feminino plural. É característico do Evangelho de João o uso da conjunção “ἢ” em conjunto com o particípio presente de um verbo.

g) γεμίσατε (v. 7) – verbo γεμίζω, -ίσω, ἐγέμισα, significa “encher”, no imperativo aoristo ativo, 2ª pessoa plural.

¹⁰⁸ Cf. Tuñi, Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 39.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 124-125.

h) ἀντλήσατε (v. 8) – verbo ἀντλέω, ἀντλήσω, ἤντλησα, ἤντληκα, significa “tirar”.

Está no imperativo aoristo ativo, 2ª pessoa plural.

i) φέρετε (v. 8) – verbo φέρω, οἴσω, ἤνεγκα, ἐνήνοχα, significa “levar”. Encontra-se no imperativo presente ativo, 2ª pessoa plural.

j) ἐγεύσατο (v. 9) – verbo γεύω, γεύσω, ἔγευσα, γέγευμαι. Significa “provar” e apresenta-se no indicativo aoristo médio, 3ª pessoa singular. A voz média tem a particularidade de traduzir uma ação do sujeito sobre si mesmo.

l) φωνεῖ (v. 9) – verbo φωνέω, φωνήσω, ἐφώνησα, πεφώνηκα, significa “chamar”, no presente indicativo ativo, 3ª pessoa singular.

m) ἐφανέρωσεν (v. 11) – verbo φανερόω, φανερῶσω, ἐφανέρωσα, πεφανέρωμαι. Significa “manifestar” e está indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular. É um dos verbos mais importantes neste texto e em todo o Evangelho de João.

n) ἐπίστευσαν (v. 11) – verbo πιστεύω, πιστεύσω, ἐπίστευσα, πεπίστευκα. Significa “acreditar” e está no indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa plural. É também um dos verbos mais importantes do Evangelho de João.

4. Personagens, espaço e tempo

O relato da transformação da água em vinho situa-nos em Caná da Galileia, «uma pequena localidade onde teria nascido Natanael (Jo 21, 2). O lugar mencionado pelo historiador Josefo está localizado em Hirbet Cana, a uns 14 kilómetros a norte de Nazaré»¹¹⁰. Curiosamente, a tradição moveu-se falsamente para Kafr Kenna, a uns 6 kilómetros a nordeste de Nazaré¹¹¹.

¹¹⁰ Xavier Léon- Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, (Salamanca: Sígueme, 1989), 162.

¹¹¹ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 368.

A primeira personagem a ser apresentada é a mãe de Jesus, cujo nome não se refere mais em todo o Evangelho de João. Percebendo que faltava o vinho, informa Jesus e, «provavelmente como fazem as mães, pediu que realizasse um milagre, desejando que a grandeza do seu Filho fosse manifestada e pensando que a falta de vinho era a ocasião perfeita para o milagre»¹¹². Talvez por isso, «foi a primeira personagem apresentada pelo narrador e inicia a ação com a sua afirmação»¹¹³.

Apesar da resposta aparentemente dura, em que traça uma linha cortante entre si e sua mãe, dirigindo-se a ela como “mulher”, o que estabelece uma certa distância¹¹⁴, Jesus honra a mãe, realizando o que ela lhe pediu. O termo “mulher” regressará neste evangelho, quando, na Cruz, Jesus diz: “Mulher, eis o teu filho” (Jo 19, 26). O seu significado reside na leitura do episódio de Caná em relação com o da cruz, de onde veladamente emerge o mistério da Redenção¹¹⁵.

Os servos são os personagens que, a seguir, entram em cena. Maria disse-lhes para fazerem tudo o que Jesus ordenasse, confiando incondicionalmente na eficácia da sua palavra¹¹⁶. Em seguida, a ação desenrola-se entre os servos e o próprio Jesus, quando lhes diz: “Enchei as talhas de água”. Tornam-se assim testemunhas do sinal que Jesus operou de imediato. O sinal desenvolve-se gradualmente. Não é o encher as talhas que produz o sinal e a sua ocorrência e constatação é deduzida no diálogo que se segue entre o chefe de mesa e o noivo¹¹⁷. Parte do próprio Jesus a introdução das personagens seguintes, no decorrer do sinal, ao ordenar aos servos que levem as talhas com água transformada em vinho ao chefe de mesa.

¹¹² *Ibidem*, 157.

¹¹³ Francis J. Moloney, *El Evangelio de Juan*, (Navarra: Verbo Divino 2005), 90.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, 91.

¹¹⁵ Cf. Carlo Maria Martini, *A Alegria do Evangelho*, (Lisboa: Paulistas 1992), 26.

¹¹⁶ Cf. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 91.

¹¹⁷ Cf. Johannes Beutler, *Comentário al Evangelio de Juan* (Navarra: Verbo Divino, 2016), 84.

Nenhum deles sabe de onde provém este vinho de excelente qualidade, por não ser comum guardar o vinho bom até ao fim¹¹⁸. Desde modo, entra em cena a figura do chefe de mesa, interpelando o noivo: “Toda a gente serve primeiro o vinho melhor e, depois de terem bebido bem, é que serve o pior. Tu, porém, guardaste o melhor vinho até agora!” (v. 10). O chefe de mesa «faz uma figura um pouco mesquinha, porque não chega a dar-se conta de que o vinho está a faltar, e depois, encontrando-se perante a novidade, não sabe como explicá-la e inventa um provérbio trocista dirigindo-se ao esposo»¹¹⁹. Acrescenta que este «não se deu conta de que houve uma manifestação de Deus. Representa o homem envolvido em algo maior do que ele e julga poder dominar a situação, quando afinal fica à margem»¹²⁰.

No entanto, para além destas, existem ainda outras duas personagens coletivas mencionadas no relato: os discípulos e os irmãos de Jesus. Apesar de apresentarem um papel passivo, fazem parte do leque dos personagens. A sua importância reside no facto de acompanharem Jesus desde os primeiros momentos da manifestação da sua glória¹²¹, que virá a demonstrar-se no decorrer do Evangelho. «Os discípulos não são os Doze, como imediatamente poderíamos pensar. Neste ponto do Evangelho de S. João, são somente os primeiros dois discípulos, (o próprio evangelista João e André), que seguiram o Senhor a convite de João Batista, para além de Simão que Jesus já tinha encontrado, Filipe e Natanael»¹²².

Por fim, concluímos que estes pequenos detalhes evocam a dimensão simbólica do relato, no que toca às personagens. Chama à atenção a ausência do noivo, que «é uma figura mal esboçada, evanescente, que fica à distância. Beneficiário de uma grande dádiva

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, 84.

¹¹⁹ Martini, *A Alegria do Evangelho*, 27.

¹²⁰ *Ibidem*, 27-28.

¹²¹ Cf. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 93.

¹²² Martini, *A Alegria do Evangelho*, 27.

do poder divino, nem se apercebe disso»¹²³. Chama a atenção também a apresentação da mãe de Jesus, a quem apelida de “mulher”¹²⁴, sendo por isso estranha a menção antes mesmo de Jesus. Estranho é que, em nenhum momento, se fale da noiva, por regra, a pessoa mais importante de uma boda¹²⁵. Mais uma vez aparece a característica ironia joanina, com a última palavra a ser do mestre de mesa e não de Jesus. Apenas os discípulos parece terem entendido esta ação de Jesus¹²⁶.

No horizonte temporal, o episódio de Caná dá-se “ao terceiro dia”, «deve considerar-se como o terceiro dia depois do batismo de Jesus»¹²⁷. O primeiro foi aquele em que André e seu irmão seguiram Jesus e logo passaram a noite com ele (Jo 1, 35-42). O segundo conta o que aconteceu com Filipe e Natanael (Jo 1, 43-51). O terceiro é aquele em que aconteceu o banquete das bodas¹²⁸.

Porém, esta referência temporal também pode ser entendida simbolicamente, «podendo referir-se ao começo dos chamamentos de discípulos em 1, 35, ou à última enumeração dos dias em 1, 43. Esta suposição é o mais provável»¹²⁹. F. J. Moloney acrescenta que «evocam a revelação de Deus no Sinai. Os quatro dias de 1, 19-51 olham para este “terceiro dia”»¹³⁰.

¹²³ *Ibidem*, 28.

¹²⁴ Cf. Beutler, *Comentário al Evangelio de Juan*, 87.

¹²⁵ Cf. *Ibidem*, 83.

¹²⁶ Cf. *Ibidem*, 84-85.

¹²⁷ Joel C. Elowsky, *La Biblia Comentada Por Los Padres de la Iglesia y otros autores de la Época Patrística, Nuevo Testamento 4º, Evangelio Según San Juan (1-10)*, (Ciudad Nueva, Madrid: Thomas C. Oden 2012), 155.

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, 155.

¹²⁹ Beutler, *Comentário al Evangelio de Juan*, 83.

¹³⁰ Moloney, *El Evangelio de Juan*, 90.

5. Estrutura Textual

Existe um aglomerado de opiniões diversas sobre a estrutura do Evangelho de João e, por isso, nos questionamos se é possível encontrar uma estrutura clara. Segundo R. Schnachenburg, a razão deste ceticismo reside no facto de o Evangelho de João ter surgido durante um período de tempo considerável, com base em diferentes fontes escritas, tornando por isso difícil a sua reconstrução¹³¹.

Os grandes exegetas do século XX servem-se, para o efeito, dos critérios temáticos que agora apresentamos, seguindo a perspectiva de alguns autores.

R. Bultman divide o quarto evangelho em duas partes principais: «“a revelação da δόξα ao mundo” (Jo 2 – 12) e a “revelação da δόξα à comunidade (Jn 13 – 20)”. O capítulo 1 seria o prólogo e preâmbulo e o capítulo 21, o epílogo e o apêndice»¹³².

Outro autor que apresenta uma ideia semelhante é Ch. Dodd: «no capítulo 2 – 12, “o Livro dos Sinais”, e no capítulo 13 – 20, “o Livro da Paixão”»¹³³.

Por fim, R. Brown varia o seu comentário com a proposta de Ch. Dodd e chama à segunda secção principal da obra “O Livro da Glória”¹³⁴ que, na opinião de J. Beutler, é o mais acertado. Por fim, o autor R. Brown divide a primeira metade do evangelho em quatro partes: “os dias da abertura da revelação de Jesus” (Jo 1, 19-51), “de Caná a Caná” (cc. 2 – 4) e “Jesus e as principais festas dos judeus” (cc. 5 – 10), antes dos capítulos 11 – 12: “partida de Jesus em direção à hora da sua morte e glorificação”¹³⁵. Esta divisão é apoiada pela maioria dos autores, usando-a Francis J. Moloney como exemplo.

¹³¹ Cf. Beutler, *Comentário al Evangelio de Juan*, 16.

¹³² *Ibidem*, 16

¹³³ *Ibidem*, 16.

¹³⁴ Cf. *Ibidem*, 16.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, 16.

Após esta constatação inicial, apresentamos a proposta de R. Brown que, numa divisão ampla e geral, nos oferece a seguinte estrutura:

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

Como introdução ao conteúdo geral do Quarto Evangelho, o Prólogo (1, 1-18) é um hino cristão primitivo, composto provavelmente em círculos joaninos, adaptado como pórtico à narração evangélica da vida da palavra encarnada¹³⁶, constituindo «uma das passagens mais densas do Novo Testamento, toda uma síntese da cristologia e teologia do autor»¹³⁷. Segue um movimento temporal, desde a pré-existência até à criação, continuando com a história da condição humana até ao auge da encarnação¹³⁸. Alguns autores encontraram nele uma estrutura quiástica, ou seja, os mesmos temas repetem-se em torno de uma afirmação central¹³⁹. O prólogo assume um papel importante no Quarto Evangelho¹⁴⁰, considerando-o a retórica atual como uma unidade que se pode explicar razoavelmente por si mesma¹⁴¹.

O Livro dos Sinais (1, 19 – 12, 50) apresenta o ministério de Jesus, marcado essencialmente pelos dados temporais, e completa a sequência de cenas numa “semana inaugural” que termina com o relato das bodas de Caná¹⁴². O título “Livro dos Sinais”

¹³⁶ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 179.

¹³⁷ Moloney, *El Evangelio de Juan*, 57.

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, 57.

¹³⁹ Cf. *Ibidem*, 57.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 57.

¹⁴¹ Cf. Beutler, *Comentário al Evangelio de Juan*, 42.

¹⁴² Cf. *Ibidem*, 61.

tem a ver com o facto de estes capítulos se referirem aos milagres de Jesus com o termo “sinais” e de os discursos constituírem a sua interpretação¹⁴³.

O Livro da Glória (cc. 13 – 20) trata do retorno de Jesus ao Pai, na hora da crucificação, ressurreição e ascensão, em que mostra a sua glória¹⁴⁴. Começa com uma unidade literária extensa, habitualmente designada como “discurso de despedida” (13, 1 – 17, 26)¹⁴⁵. Do ponto de vista exclusivamente literário, 13, 1-30 (relato) e 17, 1-26 (oração) apresentam-se como textos diferentes do resto da unidade¹⁴⁶.

No que se refere à estrutura do evangelho, registamos alguns pormenores de relevo. Desde logo, o corte da narração entre o final do capítulo 12 e o início do capítulo 13, onde se dá uma mudança de perspetiva assinalada pelas palavras “era antes da Páscoa”. Em 13, 1-3, Jesus muda o discurso e passa a dirigir a palavra não ao povo, mas aos seus e aos que acreditaram nele, convertendo-se por Ele em filhos de Deus¹⁴⁷.

A segunda parte do evangelho termina em 20, 30-31, um comentário conclusivo sobre o conteúdo e a finalidade do escrito. De facto, a segunda divisão foca a narração dos episódios ocorridos desde a Última Ceia até à aparição de Jesus aos seus discípulos, depois da ressurreição, tendo sempre presente a temática do retorno de Jesus ao Pai (12, 1; 14, 2.28; 15, 26; 16, 7.28; 17, 5.11; 20, 17)¹⁴⁸, retorno que significa a glorificação de Jesus (13, 31; 16, 14; 17, 1.5.24) que, ressuscitado, aparece aos seus discípulos, na condição de Senhor e Deus (20, 25.28). O título “Livro da Glória”¹⁴⁹ tem a ver com o facto de os sinais do primeiro livro anteciparem a glória de Jesus tornada evidente a todos os que tinham fé suficiente para ler o seu sentido mais profundo¹⁵⁰.

¹⁴³ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 180.

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 179.

¹⁴⁵ Cf. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 383.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 383.

¹⁴⁷ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 178.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 180.

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 180.

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 180.

Por fim, «o Epílogo (21, 1-25) fornece-nos um relato adicional das aparições na Galileia, depois da Ressurreição. Aceita-se a hipótese de Jo 21, 1-15 ser uma adição ao evangelho que concluía com as palavras que o autor dirige ao leitor em 20, 30-31»¹⁵¹. No entanto, esta coleção de relatos teve uma importância elevada para os cristãos que escreveram e transmitiram o evangelho às gerações vindouras e, por este motivo, deve considerar-se como um epílogo e não como uma adenda¹⁵².

Esta nova visão surge nos inícios do século XX, com o aparecimento da crítica literária. Vários autores defendem-na com o intuito de diferenciar as fontes e camadas, no Evangelho de João. Assim, a atribuição de uma camada posterior do evangelho define, em grande medida, a investigação da crítica do século XX¹⁵³.

Numa delimitação mais restrita do “Livro dos Sinais”, onde se encontra o relato das Bodas de Caná, primeiro sinal e texto que estamos a analisar, R. Brown sugere uma delimitação baseada na enumeração dos respetivos sinais:

1º A mudança da água em vinho em Caná	2, 1-11
2º A cura do funcionário real em Caná	4, 46-64
3º A cura do paralítico na piscina de Betsaida	5, 1-15
4º A multiplicação dos pães na Galileia	6, 1-15
5º Jesus caminha sobre o mar da Galileia	6, 16-21
6º Cura de um cego em Jerusalém	9
7º A ressurreição de Lázaro em Betânia	11

¹⁵¹ Moloney, *El Evangelio de Juan*, 551.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, 551-552.

¹⁵³ Cf. Beutler, *Comentário al Evangelio de Juan*, 486.

Em primeiro lugar, o autor sugere a divisão do livro em quatro partes, tendo os sinais como chave para essa divisão, pois as numerosas discussões dos investigadores não são claras, dado não haver indicadores temporais que possam ajudar a definir essa divisão. Ora, mesmo que «o evangelho nos vá dando algumas datas sobre o passar do tempo, por exemplo, as três Páscoas mencionadas em 1, 13; 6, 4 e 11, 55, trata-se unicamente de situar um determinado relato e nada vem sugerir que se possa utilizar como indicativos para dividir o evangelho, nem mesmo para dividir o ministério de Jesus em dois ou três anos»¹⁵⁴. Portanto, se falamos de um “Livro dos Sinais”, os sinais surgem precisamente como uma boa chave para essa divisão.

Eis a divisão que o autor apresenta, de forma precisa e detalhada:

Primeira Parte:	1, 19 – 51; 2, 11¹⁵⁵	Os dias da revelação de Jesus
	1, 19-34	O Testemunho de João Batista
	1, 35-51	Os discípulos de João Batista vão a Jesus quando se manifesta.

Segunda Parte:	cc. 2 – 4	De Caná a Caná: respostas ao ministério de Jesus nas distintas partes da Palestina.
	2, 1-11¹⁵⁶	O primeiro sinal em Caná da Galileia: a água transformada em vinho.
	2, 13-22	Purificação do templo de Jerusalém.
	3, 1-21	Conversa com Nicodemos, em Jerusalém.
	4, 4-42	Conversa com a samaritana junto ao poço de Jacob.

¹⁵⁴ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 181.

¹⁵⁵ O autor apresenta 2, 1-11. Os discípulos creem em Jesus quando este manifesta a sua glória, em Caná; o episódio serve do mesmo modo para finalizar a primeira parte e dar início à segunda. Cf. *Ibidem*, 182.

¹⁵⁶ O autor apresenta na sua delimitação o v. 11, nós, porém, como já mencionamos, optamos pelo versículo 12.

	4, 46-54	O segundo sinal, em Caná da Galileia: cura do filho do funcionário.
--	----------	---

Terceira Parte:	vv. 5 – 10	Jesus e as principais festas dos Judeus.
	(serve de introdução) 4, 46-54	(Jesus dá a vida ao filho do funcionário, em Caná).
	5, 1-47	O Sábado: Jesus realiza, ao Sábado, obras que só Deus pode fazer.
	6, 1-17	A Páscoa: Jesus dá um pão que substitui o maná do Êxodo.
	7, 1 – 8, 59 9, 1 – 10,21	Os Tabernáculos: Jesus no lugar das cerimónias da água e da luz. Cura do cego de nascença: Jesus como luz. Jesus como porta do rebanho e pastor.
	10, 22-39 vv. 40-42	A dedicação: Jesus, Messias e Filho de Deus, é consagrado em lugar do altar. Aparente conclusão ao ministério público.

Quarta Parte:	vv. 11 – 12¹⁵⁷	Jesus avança para a hora da morte e da glória.
	11, 1-54	Jesus dá a vida aos homens; os homens condenam Jesus à morte.
	12, 1-36	Cenas preparatórias para a Páscoa e a morte

Conclusão:	(12, 37-50)	Avaliação e resumo do ministério de Jesus.
-------------------	-------------	--

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, 183-184.

A exposição detalhada sobre o plano e divisão do Evangelho requer um estudo à parte¹⁵⁸. No seguimento do pensamento do autor e partindo de uma análise dos quadros acima apresentados, percebe-se que os sinais distribuídos pelos capítulos de João dificilmente poderiam servir de base para uma adequada divisão deste evangelho¹⁵⁹. Por outro lado, há interesse em salientar a importância do esquema septenário, um feito que salta à vista em toda a escola joanina, uma arte subtil de descoberta “dos setes”, no Quarto Evangelho: sete milagres, sete discursos, sete semelhanças usadas por Jesus, sete títulos no capítulo 1, sete dias nos capítulos 1 – 2, sete etapas na vida de Jesus, etc.¹⁶⁰, suspeitando ser um artifício redacional. Por isso, R. Brown questiona-se: «pretende o evangelista tratar os sinais 4) e 5) como dois sinais realmente distintos?»¹⁶¹

Seguidamente, o autor aborda e comenta a divisão de Ch. Dodd, no seu livro *Interpretação do Quarto Evangelho*, onde faz a divisão do primeiro livro em sete episódios, considerando uma divisão mais satisfatória do que a dos sete sinais¹⁶²:

- a) O Novo Princípio (2, 1 – 4,42).
- b) A Palavra vivificante (4, 46 – 5, 47).
- c) O Pão da vida (6).
- d) Luz e Vida (7 – 8).
- e) Julgamento pela luz (9, 1 – 10,21) e apêndice (10, 22-39),
- f) Vitória da Vida sobre a Morte (11, 1-53).
- g) Vida através da Morte (12, 1-36).

R. Brown considera que o princípio geral de Ch. Dodd é válido: consiste em unir um sinal com um discurso interpretativo. Afirma também que a sua análise brilhante de

¹⁵⁸ Cf. Juan Mateus e Juan Barreto, *El Evangelio de Juan, Analisis Linguístico y Comentario Exegetico* (Madrid: Cristiandad, 1982), 31.

¹⁵⁹ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 184.

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, 185.

¹⁶¹ *Ibidem*, 185.

¹⁶² Cf. *Ibidem*, 185.

muitas destas unidades deixará uma impressão duradoura nos estudos joaninos¹⁶³. Porém, considera subsistir um problema de distribuição geral, concorda que «há uma certa unidade nos capítulos 2 – 4, mas pode considerar-se em pé de igualdade esta “unidade” com um único capítulo como o 11?»¹⁶⁴

Na opinião de R. Brown, os capítulos 2 – 4 compõem-se de, pelo menos, cinco relatos distintos com diferentes localizações, o capítulo 11 contém uma só narração bem trabalhada. Portanto, nas palavras de R. Brown, não se terá deixado Ch. Dodd impressionar em excesso pelo desejo de encontrar um esquema septenário no evangelho?¹⁶⁵ Por conseguinte, o autor propõe uma visão diferente, com todos os cuidados, devido ao risco de impor um ponto de vista ao do autor do Evangelho. Assim, o tema de João Batista e os seus discípulos que se fazem discípulos de Jesus serve de anexo a 1, 19 – 2, 11, a primeira parte. Aqui, o próprio evangelho se encarrega de estabelecer uma conexão entre o primeiro e o segundo sinal de Caná, os dois episódios que servem para enquadrar a segunda parte¹⁶⁶.

A terceira parte, o relevo que se dá às festas (esquema das 6 festas¹⁶⁷) como uma ocasião e, simultaneamente, temas dos discursos de Jesus está indicado pelo mesmo evangelista, nos capítulos 5 – 10¹⁶⁸. A quarta e última parte apresentada pelo autor, o tema de Lázaro e certas peculiaridades estilísticas, conferem uma certa unidade aos capítulos 11 – 12¹⁶⁹.

Portanto, salienta-se que, com esta divisão, o autor menciona a sua intenção deliberada em respeitar a fluidez do pensamento evangélico, apresentando uma linha de

¹⁶³ Cf. *Ibidem*, 185

¹⁶⁴ *Ibidem*, 185.

¹⁶⁵ Cf. *Ibidem*, 185.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 185.

¹⁶⁷ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 32.

¹⁶⁸ Cf. Brown, *El Evangelio según Juan*, 186.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 186.

pensamento diferente de Ch. Dodd. Nomeadamente, R. Brown apresenta ainda os temas das distintas partes do “Livro dos Sinais”. Ora, na primeira parte, sobressai à vista a divisão feita, a questão adicional de se saber se esta parte é unificada pelo tema dos sete dias da nova criação será discutida com referência a 2, 1-11¹⁷⁰.

Na segunda parte, há pelo menos dois temas que se fazem presentes com bastante claridade. O primeiro é o da substituição das instituições e das ideias religiosas dos judeus pela pessoa de Jesus. Contudo, não é possível assinalar em que subdivisão são tratados mais diretamente, pois um desejo lógico levou os intérpretes a forçar estes temas mais além do que expressamente pretendia o evangelista¹⁷¹. São cinco as substituições referidas:

- a) Substituição da água por purificações dos judeus.
- b) Substituição do templo.
- c) Substituição do nascimento num povo/cidade eleito(a) pelo nascimento do alto.

R. Brown entende que a referência não é clara, mas antes parece forçada.

- d) Substituição do culto praticado em Jerusalém e no monte Garizim.
- e) Substituição da fé inadequada nos sinais, como possibilidade.¹⁷²

O segundo tema da segunda parte remete para as reações das pessoas e dos grupos perante Jesus.

- a) Os discípulos creem, em Caná da Galileia. Na transição de 2, 23-25, creem inadvertidamente nos seus sinais.
- b) Nicodemos crê inadvertidamente, em Jerusalém.
- c) A Samaritana crê, mas com dúvidas (4, 29); a população da Samaria crê mais plenamente (4, 42).

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, 186.

¹⁷¹ Cf. *Ibidem*, 186.

¹⁷² Tópicos apresentados pelo autor (cf. *Ibidem*, 186-187).

Na transição de 4, 43-45, muitos galileus creem nos seus sinais.

d) O funcionário real e a sua família chegam à fé pela palavras e sinais de Jesus¹⁷³.

Ora, termina esta segunda parte advertindo que pode cair-se na tentação de ver esta sequência como um desenvolvimento lógico, fruto de um crescimento na fé a partir de Nicodemos, um judeu, passando pela samaritana (uma mulher semijudia) até ao funcionário real, um gentio¹⁷⁴.

Em seguida, a terceira parte está dominada pelos atos e discursos de Jesus por ocasião das grandes festas judaicas, com a relação entre o tema da festa e o que é dito ser mais notório nuns acontecimentos do que noutros. As subdivisões 2 e 3 são mais claras, já a 4, referente ao tema da dedicação, é mais subtil e resume-se a um versículo apenas (10, 36). E continua, ao referir-se aos temas subordinados, tal como o simbolismo, relacionado com o êxodo (o maná e da água da rocha), servindo de união aos capítulos 6 e 7; a oposição aos fariseus que une os capítulos 9 e 10. Por fim, no capítulo 9, o tema da luz e, no v. 11, o da vida¹⁷⁵.

Na última e quarta parte, temos o tema da vida e da morte que domina toda esta parte, com a centralidade em torno de Lázaro¹⁷⁶. Por ter tal centralidade, também é apelidado de “ciclo do homem”¹⁷⁷.

6. O texto de Caná (2, 1 – 12)

O relato do primeiro sinal «é por um lado um ponto final da exposição precedente, que apontava a uma manifestação visível do Messias conhecida pelos primeiros

¹⁷³ Cf. *Ibidem*, 187.

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem*, 187.

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, 187-188.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 188.

¹⁷⁷ Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 32.

discípulos, mas ainda não totalmente reconhecida no seu verdadeiro ser, e por outro lado um ponto de partida em vista a toda a autorrevelação de Jesus feita com sinais»¹⁷⁸.

Uma leitura atenta mostra que o relato está estruturado em cinco partes, em forma de quiasmo, como é habitual na literatura hebraica¹⁷⁹.

A	Jo 2, 1-2
B	Jo 2, 3-5
C	Jo 2, 6-8
B'	Jo 2, 9-10
A'	Jo 2, 11-12

Numa breve análise a este quadro, «a primeira parte (A) corresponde com a quinta parte (A'), a segunda (B) com a quarta (B'), e a terceira constitui o momento central do relato»¹⁸⁰.

No ponto de vista literário, segundo a visão de R. Bultman, «estamos perante uma típica história de milagres»¹⁸¹. Assim, «os versículos 1-2 apresentam a exposição, os versículos 3-5 apresentam a preparação do milagre, que estilisticamente se relacionam de uma forma que provocam tensão, os versículos 6-7 relatam o milagre em si, embora num estilo indiretamente silenciando o próprio processo milagroso, o versículo 9-10 constituem a conclusão de que, pelo seu estilo, coloca destaque o paradoxo do milagre»¹⁸².

De seguida, «a observação final, especificamente valiosa, do evangelista que qualifica o que aconteceu como “milagre”¹⁸³ (v.11), segue a história sucinta e prepara o olhar para os sinais que ainda devem ser esperados, mas também representa como um

¹⁷⁸ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 365.

¹⁷⁹ Cf. José R. C. Garcia Paredes, *Mariologia*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), 132.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 133.

¹⁸¹ Josef Blank, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, (Barcelona: Herder, 1984), 191.

¹⁸² *Ibidem*, 191.

¹⁸³ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 166.

ponto final no final da história do recrutamento dos primeiros discípulos»¹⁸⁴. Por fim, o versículo 12 tem um papel muito importante nesta parte, «diz a tradição por outras fontes que, durante a sua atividade na Galileia, Jesus teve a sua sede em Cafarnaum, cidade localizada na costa noroeste do lago»¹⁸⁵.

Ora, numa análise mais pormenorizada, existe uma relação entre os dois versículos 1-2 e o versículo 12, como já atrás se referiu. Como tal, o relato situa-se entre duas cidades de Caná da Galileia, uma pequena cidade onde teria nascido Natanael (Jo 21, 2), local mencionado pelo historiador Flávio Josefo, atualmente localizado em Hirbet Cana¹⁸⁶, e Cafarnaum, para onde Jesus desceu (κατέβη), vindo de Caná¹⁸⁷.

Portanto, «em Caná encontramos a mãe de Jesus e mais tarde Jesus e seus discípulos que também foram chamados»¹⁸⁸. Aqui reside um detalhe interessante, a mãe de Jesus e os discípulos não vão para Nazaré, mas seguem o caminho de Jesus, não permanecendo por muitos dias em Cafarnaum¹⁸⁹. Além disso, parece intenção do narrador distinguir dois tipos de personagens. Primeiramente, é mencionada a presença da mãe de Jesus nessas bodas e, em segundo lugar, Jesus e os seus discípulos que também foram convidados. Esta distinção reside nos verbos. Para a mãe de Jesus utiliza-se “estava lá”, como em sua casa. Encontra-se lá antes que chegue o seu filho. Por outro lado, para Jesus utiliza-se “foi convidado” juntamente com os seus discípulos, diferenciando Jesus do grupo dos convidados¹⁹⁰.

Por conseguinte, «há também um paralelismo entre o segundo e o quarto momento da história, em ambos o tema do vinho prevalece. Este termo é repetido três vezes no

¹⁸⁴ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 365.

¹⁸⁵ Blank, *El Nuevo Testamento y su mensaje*, 221. Os parentes de Jesus, sua mãe e seus irmãos, estavam entre os seus seguidores, o que, segundo o próprio Jo 7, 1-9, era muito problemático.

¹⁸⁶ Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 163.

¹⁸⁷ Cf. Paredes, *Mariologia*, 133.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 133.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, 133.

¹⁹⁰ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 172.

segundo momento¹⁹¹ e também três vezes no quarto momento. No segundo momento, a mãe de Jesus fala da falta de vinho porque acabou e, no quarto momento, é verificado e provada essa falta de uma forma superabundante. No segundo momento, há um diálogo tenso entre Maria e Jesus; no quarto, um diálogo semelhante entre o mestre e o noivo»¹⁹².

O terceiro momento é considerado central, no relato. Jesus dá três ordens aos serventes: Enchei! Tirai agora! Levai! Obedecendo à palavra de Jesus, colaboram na execução do pedido que a mãe fizera a Jesus. Pela colaboração obediente dos serventes e pela palavra de Jesus, produz-se o sinal que dá início aos sinais¹⁹³.

Compreender estes pontos de referência torna-se fundamental para se apreciar a situação e significado do (primeiro) milagre de Caná, nas suas justas dimensões¹⁹⁴. O relato não é descritivo¹⁹⁵, pois faltam-lhe muito detalhes. Para o ser, teria que apresentar informações sobre a noiva, o que não acontece; refere o noivo de forma indireta, não tem qualquer referência ao rito do casamento, entre outros aspetos¹⁹⁶. Só podemos concluir que é uma história simbólica que remete para a sua totalidade.

¹⁹¹ O autor segue a versão ocidental. Existem duas versões nos manuscritos: a ocidental e a oriental. A maioria das exegetas preferem a primeira *υστερησαντος οινου* – faltando o vinho, outros (Tischendorf, Zahn, Loisy, Lagrange, Braun, Charher, Mollat, Bultmann, preferem o texto ocidental que se encontra na maior parte dos manuscritos da tradução *Vetus Latina* anterior à *Vulgata* de Pottene, que diz: “Não tem vinho porque o vinho do casamento acabou”. Nisto, a mãe (de Jesus) disse-lhe “Não têm vinho” O texto não diz “já não têm vinho”, mas “não têm vinho”. Na versão ocidental, a palavra “vinho” é apresentada três vezes e acrescenta-se que se trata do vinho das bodas. Paredes, *Mariologia*, 133.

¹⁹² *Ibidem*, 133.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, pág. 134

¹⁹⁴ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 365.

¹⁹⁵ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 176.

¹⁹⁶ Cf. Paredes, *Mariologia*, 134.

7. Intertextualidades

Marcam presença, neste relato, diversos termos, palavras ou expressões que não lhe são exclusivos. Evocam temas que nos transportam para outros textos do Evangelho de João. Destacamos alguns, acompanhados de uma abordagem sintética.

O primeiro tema é o da água. Aparece no início do Evangelho, no testemunho de João Batista: “eu batizo com água” (Jo 1, 26), numa clara relação entre a água e o batismo¹⁹⁷. De igual forma, em Jo 3, 23: “...*porque havia ali águas abundantes...*”. A abundância de água contrasta claramente com a sua ausência nas talhas das bodas¹⁹⁸.

Voltamos a encontrar o tema da água no texto da samaritana (4, 1 – 54), com especial incidência entre os vv. 10 e 16, onde o diálogo está construído sobre o simbolismo da água viva, correspondendo ao tema inicial da sede¹⁹⁹. A separação destas águas, a água do poço e a água viva, tal como no diálogo com Nicodemos, procura remeter o interlocutor para “coisas celestiais”²⁰⁰.

Outra passagem onde encontramos referências à água é a cura do paralítico, na piscina de Betzatá (5, 1-18). Neste relato, deparamo-nos com a confissão do paralítico que não tem ninguém que o introduza na piscina, para se lavar nas águas agitadas. Trata-se de uma impossibilidade que oculta até a execução do desejo.

Para além da água, também a “hora” é um tema relevante no Evangelho de João que nos leva do tempo cronológico ao tempo com significado religioso. O termo “hora”²⁰¹, em João, possui diversos sentidos. Em primeiro lugar, refere a hora messiânica. Aparentemente, em Jo 2, 4, ainda não havia chegado, tal como volta a ser frisado em Jo

¹⁹⁷ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 97.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, 209.

¹⁹⁹ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 281.

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 282.

²⁰¹ Cf. Xavier Léon- Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, (Barcelona: Herder, 1965), 351-352.

7, 30 (“... mas ninguém lhe deitou a mão porque a sua hora ainda não tinha chegado”), e em Jo 8, 20 (“... ninguém o prendeu porque ainda não tinha chegado a sua hora”). Esta “hora” chega, porém, em 13, 1 (“... Jesus sabendo que tinha chegado a sua hora”). Jo 16, 32, por exemplo, fala de uma hora dolorosa, onde Jesus é abandonado pelos seus discípulos²⁰².

Podemos falar também de uma hora escatológica. Em Jo 5, 25-28, encontramos precisamente o anúncio da hora da chegada de Jesus, o Filho do homem. Em certo sentido, esta hora chega em Jo 4, 23: “... hora em que os verdadeiros adoradores hão-de adorar o Pai em espírito e verdade”²⁰³.

Por fim, encontramos o tema da “glória”. O termo aparece 18 vezes, em João²⁰⁴. A primeira referência aparece em Jo 5, 44: “... andais à procura da glória uns dos outros e não procurais a glória que vem do Deus único?”. O sentido é de que a busca da glória pessoal é considerada umas das barreiras contra a fé salvadora²⁰⁵.

Em Jo 7, 18, volta a surgir o tema da glória: “... procura a sua glória pessoal... a glória daquele que o enviou...”. Trata-se da reclamação da sua completa autoridade divina, não reivindicada por si, mas por quem lha deu, que se prolonga em Jo 8, 50-54²⁰⁶.

Se nos focarmos apenas na sua própria glória, a glória do Filho, sem referência à glória do Pai, encontramos esse termo em Jo 7, 39 (“... Jesus ainda não tinha sido glorificado”) e em Jo 13, 31 (“... agora é que se revela a glória do Filho do Homem...”. Ora, a glória de Jesus aqui é consumada na sua entrega de amor que leva à morte. É este

²⁰² Cf. *Ibidem*, 352.

²⁰³ Cf. *Ibidem*, 352.

²⁰⁴ Cf. Horst Balz – Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I*, (Salamanca: Sígueme, 2005), 1045.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem*, 1055.

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, 1055.

amor e esta glória que Jesus continua a dar aos seus e que aparece também em Jo 17, 22:

“Eu dei-lhes a glória que tu me deste...”²⁰⁷.

Existem outras passagens onde aparece a temática da água, da hora e da glória, repletos de sentidos e ligações com outros textos, mas optámos por estes, em ordem a uma breve análise intertextual. Deixaremos o seu desenvolvimento teológico para o terceiro capítulo.

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*, 1055.

III CAPÍTULO
UM CAMINHO DE REVELAÇÃO E DE FÉ

III. Um caminho de revelação e de fé

O Evangelho de João constitui um novo paradigma de abordagem teológica e apresenta características inconfundíveis. Por este motivo, se «pode dizer com toda razão que no Novo Testamento temos dois tipos diferentes de Evangelho: o sinótico e o de João»²⁰⁸. O Quarto Evangelho apresenta como questão central o mistério da pessoa de Jesus, na relação com o Pai, na vinda ao mundo, na missão a realizar e no retorno ao Pai²⁰⁹. É dos que provoca mais fascínio, em virtude da sua beleza e sobretudo da riqueza de significado que a sua profunda simbologia lhe imprime²¹⁰.

Além disso, João «ofereceu-nos o princípio teológico que norteia a sua obra: o papel explícito do Espírito Santo na compreensão do mistério de Jesus»²¹¹. É neste enquadramento que, no século II, Clemente de Alexandria afirma: «observando que os factos corporais foram narrados nos evangelhos, João, o último de todos, compôs o evangelho espiritual»²¹². Esforçou-se por dar-lhes sentido, à luz do Espírito Santo e numa perspetiva claramente pós-pascal²¹³.

Para João, a mensagem da salvação é universal, ou seja, é destinada a todos e acessível a quantos a aceitam pela fé. Jesus é o salvador do mundo, o que tira o pecado do mundo. Por isso, dirige a sua mensagem não só aos judeus, mas também aos samaritanos e aos gentios.

Uma das melhores formas de caracterizar este evangelho é constatar que João procura demonstrar insistentemente que o Filho do homem é aquele que foi enviado por Deus à terra, vindo do céu e esperando para ser novamente exaltado à glória celestial.

²⁰⁸ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 39.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 39-44.

²¹⁰ H. Noronha Galvão e João M. Eleutério, «As bodas de Caná», *Communio* XXIII, n. 2 (2006): 3.

²¹¹ Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 13.

²¹² Cf. Eusébio Cesareia., *História Eclesiástica*, VI, 14, 7.

²¹³ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 14.

Na enorme riqueza teológica do Evangelho de João, encontramos alguns conceitos que possuem uma grande importância, por possuírem um significado especial²¹⁴. São eles: vinho, fé e conhecimento, verdade, hora e glória. Cingimo-nos a estes, apesar de haver alguns outros que poderiam ser aqui enumerados. Debruçamo-nos sobre alguns deles, fazendo a sua análise teológica e demonstrando a importância que assumem no texto em estudo e no contexto geral do Evangelho.

1. As bodas e o vinho

Jesus realizou o primeiro milagre numa festa, as bodas de Caná. A cerimónia do casamento judaico tradicional é composta por diversos momentos, com rituais bem definidos, quer para o noivo, quer para noiva. Os variados momentos são distribuídos por diversas salas (ou tendas), interligados entre si com danças, cânticos e procissões.

O casamento propriamente dito começa com a bênção do noivado e termina com as sete bênçãos, que se realizam sob a *chupá* (o termo significa “cobertura” e simboliza a proteção de Deus), uma espécie de pátio, situado numa sala diferente para onde o casal é conduzido em procissão.

O vinho está presente nestas cerimónias por se tratar um elemento indispensável para a santificação em todas estas bênçãos²¹⁵.

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, 39-44.

²¹⁵ Cf. Bernhard Dolna, «As bodas de Caná. Um casamento Judaico?», *Communio* XXIII, n. 2 (2006): 147.

1.1. As bodas na Escritura

Na Sagrada Escritura, as bodas são um acontecimento festivo assinalado por uma cerimónia, na qual um homem e uma mulher têm poder legal de formar uma unidade familiar separada²¹⁶ (ver o ponto 2. 2. do primeiro capítulo deste estudo).

O Antigo Testamento possui inúmeras referências a esta união entre homem e mulher. O ponto de partida é dado no livro do Génesis: ao deixar pai e mãe, o homem deve unir-se à sua mulher e os dois serão uma só carne (Gn 2, 24)²¹⁷. Este compromisso cumpre-se com os esponsais, uma promessa significativa e obrigatória, que só era dissolúvel em caso de morte ou de divórcio (Dt 20, 7 e Dt 24, 1-3)²¹⁸.

As referências repetem-se ao longo dos livros históricos. Nos casos onde os casamentos eram considerados especiais, devido à sua maior importância, as festividades podiam ocorrer na casa da noiva (Jz 14, 10-12), onde era comum, além da enorme alegria e das danças, a recitação de bênçãos (Rt 4, 11-12). Certos casamentos aconteciam em virtude da necessidade de perpetuar a linhagem, casando com o parente mais próximo (Rt 2, 20)²¹⁹. Outros eram proibidos pelo facto de as esposas serem mulheres estrangeiras que acabavam por ser expulsas (cfr. Esd 10 e Ne 13, 23-28)²²⁰.

A esposa era tão importante para os maridos que os livros sapienciais apresentam o modelo de esposa. Apesar de não possuir valor social, «não é simplesmente uma mercadoria que é comprada e vendida. Mostra-se capaz de assumir responsabilidades e pode contribuir ativamente para a reputação do marido (Pr 31, 10-31)»²²¹.

²¹⁶ Cf. J. D. Douglas e Merrill C. Tenney, *Diccionario Biblico Mundo Hispano* (Alabama: Mundo Hispano, 2003), 243.

²¹⁷ Cf. Kittel, Friedrich, Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 94.

²¹⁸ Cf. Douglas, Tenney, *Diccionario Biblico Mundo Hispano*, 243.

²¹⁹ Cf. Paul J. Achtemeier, *Harper Collins Bible Dictionary* (Califórnia: HarperOne, 1996), 1205.

²²⁰ Cf. *Ibidem*, 1205, 1206.

²²¹ Xavier Léon-Dufour, *Dizionario di Teologia Biblica* (Torino: Marietti, 1976), 360.

Logo de seguida, o *Cântico dos Cânticos* faz referência ao amor que deve nutrir um casamento, apresentando «um amor livre entre duas pessoas, num diálogo apaixonado que foge da compulsão, que embora seja alegórico e diga respeito ao amor de Deus e do seu povo, o livro fala dele com as palavras e atitudes que foram, em seu tempo, do amor humano (Ct 1, 12-17 e 6, 4-8, 4)»²²².

Apesar de em todo o Antigo Testamento se encontrar referências à poligamia, consequência do desejo de ter muitos filhos e constituir uma família poderosa, os casamentos monogâmicos, baseados na exclusividade, começaram a ser mais frequentes à medida que nos aproximamos do Novo Testamento (Ez 24, 15-18), onde os casamentos judaicos são monogâmicos, o que demonstra evolução nos costumes²²³.

O Novo Testamento apresenta um paradigma diferente quanto às bodas, pois, para Jesus, o casamento é a forma original da comunidade humana²²⁴. Se, com Moisés, por causa do pecado, o divórcio era permitido, agora, com Jesus, inicia-se um novo período, com um ideal mais profundo, caracterizado por uma nova lei do divórcio (Mc 10, 9-12)²²⁵. Jesus traz consigo um sentido e significado novo ao casamento. Isto é, «ao desejo original de Deus, Ele tentará trazer de volta o casamento, acima de tudo, Cristo como o revelador final da vontade do Pai, que veio para cumprir a nossa salvação»²²⁶.

Neste novo casamento, a dissolução não pode ocorrer, pois a substituição do cônjuge por outro é considerada adultério e afeta a união original. O que leva ao fracasso é a dureza de coração. É necessária uma união interna e externa, pois, não existindo a primeira, a cópula sem comunhão é fornicção²²⁷.

²²² Cf. *Ibidem*, 360, 361.

²²³ Cf. *Ibidem*, 361.

²²⁴ Cf. Kittel, Friedrich, Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 95.

²²⁵ Cf. *Ibidem*, 94.

²²⁶ Pietro Rossano, G. Ravasi e A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Milão: Paoline, 1988), 925.

²²⁷ Cf. Dufour, *Dizionario di Teologia Biblica*, 362.

Jesus nasceu numa família, a de Maria e José. Maria aceitou o surpreendente anúncio da sua maternidade virginal, apesar dos riscos que iria correr. Demonstrando uma fé incondicional, afirmou: “Eis a escrava do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1, 38)²²⁸. De igual modo agiu José, que apesar da situação embaraçosa, obedeceu às palavras do anjo em não rejeitar aceitar Maria como sua esposa. “José, filho de David, não tenhas medo de tomar Maria como tua esposa, porque o que nela se gerou, vem do Espírito Santo” (Mt 1, 20-24)²²⁹.

É precisamente na família de Jesus que encontramos o novo sentido das bodas, no Novo Testamento. Nela, a palavra de Deus goza de um primado absoluto, onde o amor é totalmente desinteressado²³⁰. E precisamente,

«no início da sua missão messiânica, Jesus Cristo toca, por assim dizer, a vida humana na sua essência, no próprio princípio. O casamento, embora seja em si uma realidade tão antiga como a própria humanidade, significa sempre e de cada vez um novo começo. É principalmente o princípio de uma nova comunidade chamada “família”. A família é a comunidade da vida e do amor. A ela confiou o Criador o mistério da vida humana. O casamento é o princípio de uma nova comunidade do amor e da vida, da qual depende o futuro da pessoa neste mundo. O senhor Jesus uniu o início da sua atividade em Caná da Galileia para indicar esta verdade»²³¹.

O Novo Testamento apresenta ainda um outro significado mais profundo das bodas. Enquanto que, no Antigo Testamento, o casamento simboliza a aliança do povo de Israel com Deus, Jesus retoma essa ideia do casamento messiânico e apresenta-se como o novo noivo (Mc 2, 19 e Jo 3, 29), que vem renovar a Aliança nos dias do Messias (Mt 25, 10)²³². «Na tradição bíblica, o tempo messiânico, e a conclusão da Nova Aliança por meio

²²⁸ Rossano, Ravasi, Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 925.

²²⁹ Cf. *Ibidem*, 925.

²³⁰ Cf. *Ibidem*, 925.

²³¹ Marija Zupancic, «Maria em Caná», *Communio* XXIII, n. 2 (2006): 170-171.

²³² Cf. Kittel, Friedrich, Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 95.

do Messias, estão ligadas com o banquete, com a boda nupcial»²³³. Jesus é agora o «filho para quem o rei celebra o grande banquete (Mt 22, 1-2) e o próprio reino é comparado ao banquete para o qual foram convidados no princípio, mas que se recusaram a comparecer, deixando a porta aberta para outros (Mt 22, 3)»²³⁴.

Se, no Antigo Testamento, a noiva apontava para a antiga Aliança, no Novo Testamento a relação sponsal «baseia-se na união normativa de Cristo com a igreja»²³⁵, uma união baseada no amor absoluto e na entrega total, onde a esposa é confiada ao marido e o marido assume a responsabilidade pela esposa, no serviço mútuo em Cristo²³⁶. Será certamente por isso que «nas bodas de Caná não é o noivo que está no centro, mas aquele que o representa, Jesus o Messias. Este é o verdadeiro noivo»²³⁷.

1.2. *A simbologia das vasilhas de água*

À pergunta sobre o por quê de as vasilhas serem de pedra, teremos que responder que era «para não ficarem expostas à impureza, segundo a regra do Levítico (11, 33), pois o barro era passível de impureza e, por isso, de destruição»²³⁸.

Jesus sabe que as vasilhas estavam vazias e faz com que os serventes tenham conhecimento delas²³⁹. Na verdade, elas serão enchidas por ordem de Jesus. O facto de serem seis, número incompleto, remete para a espera da completude do número sete. Simbolicamente, recorda «os seis dias durante os quais a glória do Senhor permaneceu sobre o monte Sinai, antes que Moisés fosse chamado (no sétimo dia) para receber as tábuas de pedra»²⁴⁰. Do mesmo modo, com essas vasilhas, João representa a Lei de

²³³ Adalbert Rebic, «A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal», *Communio* XXIII, n. 2 (2006): 139-140.

²³⁴ Kittel, Friedrich, Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 25.

²³⁵ *Ibidem*, 25.

²³⁶ Cf. *Ibidem*, 25.

²³⁷ Rebic, A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal, 140.

²³⁸ Nicoletta Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã* (Lisboa: Paulinas, 2010), 25.

²³⁹ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 153.

²⁴⁰ Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 26.

Moisés, o código da antiga aliança, simbolizando o Antigo Testamento. «A pedra recorda também o texto de Ezequiel: “Eu te darei um coração novo e te infundirei um novo espírito; Arrancarei da vossa carne o coração de pedra e dar-vos-ei um coração de carne” (36, 26). À Lei de pedra, a antiga aliança, corresponde o coração de pedra, sem amor»²⁴¹.

Refere-se, depois, que estas vasilhas eram destinadas à purificação dos judeus. A purificação era um conceito que dominava a Lei Antiga, que gerou uma relação bastante difícil e frágil com Deus. Para os Judeus, a purificação era importante, dado que viviam numa sociedade marcada pela divisão entre coisas puras e impuras.

A necessidade contínua de purificação veio da consciência de indignidade, criada pela própria lei²⁴². Como tal, «a purificação judaica estava ligada à necessidade de mudar de estatuto, antes de se aproximar do sagrado, passando através de uma regeneração espiritual e de um renascimento»²⁴³. A ideia da necessidade constante de purificação revela um Deus suscetível, que rejeita o homem por qualquer causa²⁴⁴. Ora, as vasilhas vazias remetem-nos para um ritual de purificação vazio. De facto, «as purificações, prescritas pela Lei, eram apenas aparentes e, portanto, inúteis e ineficazes»²⁴⁵.

Se falamos de bodas, falamos também de refeições. Assim se compreende que também o comer estava associado a esta categoria de impureza e, por este motivo, necessitava também ele de uma purificação inicial. A Torah explicita que “os fariseus e todos os judeus em geral não comem sem ter lavado e esfregado bem as mãos, conforme a tradição dos antigos; ao voltar do mercado não comem sem se lavar”²⁴⁶.

Para os Judeus, a purificação era feita com água (Mc 7, 3-4), «considerada como uma potência regeneradora, capaz de cancelar a corrupção derivada do pecado: vou

²⁴¹ Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 151.

²⁴² Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 151.

²⁴³ Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 26.

²⁴⁴ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 151.

²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 152.

²⁴⁶ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 26.

aspergir-vos com água pura e sereis purificados das vossas impurezas e de todos os vossos pecados e de todos os vossos ídolos (Ez 36, 25-27)»²⁴⁷. Pela água, se reatava a ligação com Deus.

Em relação a Deus, «a Lei não reflete o seu verdadeiro ser, porque através dela não se percebe o seu amor; a Lei propõe a imagem de um Deus imponente, zeloso guardião da sua distância das pessoas e do indivíduo, e que nunca perde a oportunidade de sublinhá-la»²⁴⁸. Segundo a Lei, Deus distancia continuamente o homem de si mesmo, que, conseqüentemente, se sente indigno, sujeito a um constante esforço de reconciliação com Deus pois, em vez de existir um vínculo de amor entre o homem e Deus, preside um sentimento de medo e dependência²⁴⁹. Portanto, o sistema religioso adotado pelos judeus torna-se opressor, pois foca-se no pecado (vasilhas de pedra) e é ineficaz (ausência de água), porque dá primazia apenas ao que é externo e não tem conteúdo real²⁵⁰.

Também a quantidade das vasilhas, seis, está relacionada com a impureza. «O número de seis vasilhas indica novamente a ineficácia da purificação e a imperfeição da Lei, que não atinge o seu objetivo de unir o homem com Deus»²⁵¹. A Lei produz a tristeza da antiga aliança, onde falta o vinho do amor. Jesus surge como o novo noivo que anuncia a mudança e a abolição da Lei antiga. O vinho novo é precisamente uma amostra dessa nova Lei, a Lei do amor²⁵².

A obsessão com a indignidade do homem diante de Deus explica a importância deste versículo, no episódio das Bodas de Caná, bem como a propositada explicação minuciosa das vasilhas de pedra, pois são um elemento central que invade o espaço²⁵³.

²⁴⁷ *Ibidem*, 26.

²⁴⁸ Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 151, 152.

²⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 151.

²⁵⁰ Cf. *Ibidem*, 152.

²⁵¹ *Ibidem*, 152.

²⁵² Cf. *Ibidem*, 152.

²⁵³ Cf. *Ibidem*, 151.

Ao pedir para encher as vasilhas com água, Jesus faz com que as pessoas entendam que a antiga aliança estava incompleta e indica que vai oferecer a verdadeira purificação. A lei não podia purificar, mas Jesus pode e fá-lo não com a água exterior, mas com vinho novo que penetra no homem. Ao contrário dos antigos rituais de purificação, a nova aliança não precisa de ser repetida, pois é eficaz²⁵⁴.

Após Jesus ter ordenado que enchessem as vasilhas de água, os serventes levaram a água transformada em vinho ao chefe de mesa (v. 8) que ficou admirado com o vinho bom, de qualidade superior. Eis-nos perante a típica ironia joanina. O chefe de mesa deveria saber de onde vinha o vinho, pois estava encarregado do bom andamento da festa. Aliás, deveria estar muito distraído para não se dar conta da falta do vinho e, posteriormente, da azáfama dos diáconos a encherem as vasilhas²⁵⁵. Nota-se que não reconheceu o dom messiânico, que acontece precisamente depois de tirarem a água transformada em vinho²⁵⁶. Acontece que «o vinho escatológico tira-se, (por duas vezes que o evangelista diz que a água que se transformará em vinho foi tirada), como a água viva da samaritana»²⁵⁷

1.3. A simbologia do vinho

Desde tempos pré-históricos que a vinha é cultivada e ainda hoje o vinho possui um grande significado sociocultural. Nos textos do Antigo Testamento, a abundância de vinho aponta para a bênção divina. Por este motivo, é apresentado como um elemento indispensável à boda e até símbolo do amor entre a esposa e o esposo²⁵⁸. Além disso, o vinho sugere vida e a alegria de viver, como afirma Ben Sirá: “O vinho é como a vida

²⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 153.

²⁵⁵ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 29.

²⁵⁶ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 153.

²⁵⁷ Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 33.

²⁵⁸ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 148.

para os homens (...) Que vida é a do homem a quem falta o vinho? Ele foi criado para alegria dos homens. Alegria do coração e júbilo da alma é o vinho bebido a seu tempo e com moderação” (Sir 32, 27-28). Ou mesmo o Salmo 104 (103), 15: “o vinho alegra o coração do homem”²⁵⁹. Na vida profana, o vinho remetia para tudo o que a vida pode ter de agradável, juntamente com a alegria que se desfruta na terra, com a sua ambiguidade²⁶⁰.

No ambiente mediterrânico, o vinho era usado para tornar a refeição alegre e festiva²⁶¹ e, neste contexto, uma festa de casamento onde faltasse o vinho era um contrassenso e um grave lapso, pois é um elemento indispensável numa festividade onde se deseja a felicidade e o júbilo dos esposos²⁶². A inexistência do vinho iria provocar uma situação de embaraço e arruinaria a festa.

No Novo Testamento, oĩvoç é usado em sentido literal, sem deixar a sua forte carga simbólica. Em Mateus 11, 19, Jesus toma vinho, uma vez que é tempo de festa por causa da presença do noivo. Mc 2, 22 fala do vinho (“vinho novo, odres novos”) e, no texto que estamos a estudar, João fala da transformação da água em vinho²⁶³. «O vinho é o símbolo da alegria de Deus, do entusiasmo, de uma vitalidade exuberante. O vinho opõe-se à tristeza, ao ramerrão quotidiano, à recetividade, ao tédio. É o alegre levantar do homem que abandona as preocupações, os medos, as defesas, as reservas, e se lança»²⁶⁴. Por este motivo, «o vinho é um elemento simbólico muito importante para a Escritura. Está no centro do episódio porque primeiro veio a faltar, depois apercebemo-nos que falta, portanto tenta-se remediar e, por fim, é abundante»²⁶⁵.

²⁵⁹ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 19.

²⁶⁰ Cf. Bento Silva Santos, *Teologia do Evangelho de São João* (São Paulo: Santuário, 1994), 371.

²⁶¹ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 19.

²⁶² Cf. *Ibidem*, 19.

²⁶³ Cf. Kittel, Friedrich, Bromiley, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 523.

²⁶⁴ Martini, *A Alegria do Evangelho*, 30.

²⁶⁵ *Ibidem*, 30.

No texto, a abundância aparece sugerida nos vv. 7-8 (“Eles encheram-nas até cima”). Porém, a expressão “até cima” não se esgota no significado da abundância, mas sugere também o todo, a plenitude²⁶⁶. Esta abundância gera alegria e é sinal do entusiasmo, da simplicidade e da queda das inibições e dos medos que impedem uma comunicação recíproca²⁶⁷. «Depois da chegada de Jesus, já não haverá qualquer outro profeta: a sua palavra é a plenitude da nova revelação: “Todos nós participamos da sua plenitude, graça sobre graça” (Jo 1, 16)²⁶⁸».

Com efeito,

«o vinho bom, que provém da água judaica, significa a Palavra de Jesus que excede e supera a Lei de Moisés. Jesus anuncia os novos tempos, o mandamento da Nova aliança, o mandamento do Amor (Jo 13, 34). A ligação entre a lei de Moisés e o evangelho de Cristo é indicado pelos dois vinhos; o vinho que o noivo serviu aos convidados e que logo se acabou (2, 3) e o vinho que Jesus apresenta e que o chefe de mesa qualifica de “vinho bom” (*kalon*), e o vinho anterior que ele designa como “inferior” (*elasso*)»²⁶⁹.

Se anteriormente vimos que este vinho novo simboliza Jesus que traz essa nova lei, a lei do amor, constatamos que o vinho simboliza o amor daquele que vem estabelecer uma nova aliança, uma relação de amor entre Deus e o homem, direta e pessoal²⁷⁰. E «o amor como dom é o Espírito, e é Ele quem purifica»²⁷¹.

O episódio de Caná anuncia e aponta para a cruz, a “sua hora” (2,4). «É aí que o amor de Deus pelo homem se manifestará ao extremo (13,1) e o Espírito será oferecido a todos (...), pois o vinho do Espírito cria no homem o “amor leal” que constitui a sua nova condição»²⁷². «É o Espírito quem completa a criação do homem desde o início da

²⁶⁶ Cf. Rebic, A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal, 140.

²⁶⁷ Cf. Martini, *A Alegria do Evangelho*, 34.

²⁶⁸ Rebic, A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal, 140.

²⁶⁹ *Ibidem*, 140.

²⁷⁰ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 153, 154.

²⁷¹ *Ibidem*, 154.

²⁷² *Ibidem*, 154.

atividade de Jesus»²⁷³. O vinho torna-se o símbolo da experiência da alegria e bem-aventurança de que falam os Evangelhos²⁷⁴.

Em conclusão, o vinho novo servido por último, aquele que “foi guardado até agora” (Jo 2, 10), significa o tempo novo, o tempo messiânico, o tempo último e escatológico que começa com Jesus. Precisamente, as expressões “ao terceiro dia” e “ainda não chegou a minha hora” (Jo 2,4) remetem-nos para a revelação final que acontece na passagem de Jesus para o Pai, ponto que analisaremos mais adiante²⁷⁵.

2. «Fazei o que Ele vos disser» (v. 5)

No acontecimento de Caná, momento que assinala o início da vida pública de Jesus, Maria está presente. É ela quem repara no que acontece e diz, “não tem vinho!” (Jo 2, 3). Trata-se de palavras que exprimem a atenção e a compaixão de Maria, típica de uma dona de casa que se apercebe da necessidade das pessoas que foram convidadas para a boda e a quem agora falta o vinho²⁷⁶.

Talvez não seja forçado concluir das entrelinhas do texto que a intervenção de Maria foi essencial para a concretização do milagre. Maria não age, mas as suas palavras influenciam aqueles que a escutam²⁷⁷. Não se colocando no centro, não substituindo ninguém, «a ação de Maria é a de permitir a Deus que opere através do seu Filho»²⁷⁸.

Segundo Max Thurian, «com a ação da sua fé e com a sua oração, Maria surge como a representante das pessoas necessitadas e dos judeus na sua expectativa do Messias:

²⁷³ *Ibidem*, 154.

²⁷⁴ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 34.

²⁷⁵ Cf. Rebic, *A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal*, 140-141.

²⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 141.

²⁷⁷ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 35-36.

²⁷⁸ *Ibidem*, 36.

ela é o arquétipo da humanidade e de Israel, que esperam a libertação; a humanidade espera a redenção misteriosa e os judeus a redenção messiânica e extraordinária»²⁷⁹.

2.1. A presença de Maria, em João

O episódio das Bodas de Caná é exclusivo do evangelho de João. Maria, uma das personagens mais importantes deste relato, é nele referida três vezes²⁸⁰. A sua presença é singular e determinante. Curiosamente, Maria participava não tanto como convidada, mas como um membro da família responsável pela festa²⁸¹. Este aspeto orienta o cenário para outro casamento, com um significado completamente novo.

Constituída por Deus “cheia de graça” (Lc 1, 28), segundo a saudação do anjo, uma expressão remete para o Antigo Testamento: “Alegra-te filha de Sião, exulta Israel e alegra-te com todo o teu coração, filha de Jerusalém” (Sf 3, 14)²⁸².

Maria repara na falta do vinho. Como qualquer mãe, quer a alegria dos filhos e, para a obter, convida a que sintonizem com Deus. No seu coração, ela confia no que o filho é capaz de fazer. Aliás, «Maria sabe que a alegria e a paz são dons de Deus»²⁸³. Assim se manifesta a sua atenção, sempre aberta às necessidades do outro, tomando para si própria as preocupações dos homens, no sentido de as mitigar²⁸⁴. É curioso notar que, sempre que aparece nos relatos dos Evangelhos, Maria é apresentada neste duplo registo: mãe de Jesus e dos homens; e discípula que aponta para o Mestre Jesus Cristo²⁸⁵.

Com a expressão “Não tem vinho!” (Jo 2, 3), «Maria espera qualquer coisa, mas este esperar, de início, situa-se a um nível humano»²⁸⁶. Porém, Jesus não parece situar-se

²⁷⁹ Rebic, A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal, 141.

²⁸⁰ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 35-36.

²⁸¹ Cf. *Ibidem*, 19.

²⁸² Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 36.

²⁸³ *Ibidem*, 37.

²⁸⁴ Cf. Marija Zupancic, Maria em Caná, 172.

²⁸⁵ Cf. *Ibidem*, 172.

²⁸⁶ Michel Gourgues, «Manifestou a sua glória», *Communio* XXIII, n. 2 (2006): 162.

ao nível da carne e do sangue, tendo em conta a resposta abrupta e a forma como a designa: “mulher”. Na verdade, Jesus não olha para Maria como mãe, mas convida-a para a condição de mulher chamada a acreditar²⁸⁷. Numa harmonia profunda entre os dois, demonstra-se não só a maternidade carnal de Maria, mas também a realização do mistério da redenção²⁸⁸. «A intervenção da mãe de Jesus aparece ligada a um nível do superficial. Isto (...) só é correto quando focamos o primeiro momento da sua intervenção (Jo 2, 3). No segundo tempo, a sua expectativa eleva-se do nível humano ao da fé. E esta reação de fé torna-se, em João, o que, por assim dizer, vai desencadear a missão de Jesus»²⁸⁹.

Neste sentido, Maria manifesta-se em Caná como aquela que tem plena consciência da missão do seu Filho e do Seu poder divino²⁹⁰, pois já acredita muito antes do seu Filho realizar o milagre. É precisamente aqui, no episódio de Caná, que a Igreja como mãe começa o seu caminho de fé²⁹¹. Maria torna-se o protótipo de fé para a Igreja, pois desde a anunciação vive na fé, na confiança e entrega total a Deus. Ela própria confia em Jesus e ajuda também os outros a confiarem nele. Isto reflete-se no seu pedido aos serventes para fazerem tudo o que Jesus lhes ordenar²⁹². Logo, «se a função de Maria consistia em ser “mediadora” entre Jesus e os servos, agora ela é a Mãe de todos aqueles que creem em Jesus como Salvador universal dos homens, ou seja, a mãe de toda a Igreja»²⁹³ e modelo para ela. Assim se compreende que os cristãos são pessoas de cunho mariano²⁹⁴ ou, no dizer de Marija Zupancic, «todo e qualquer cristão deveria ser profundamente mariano»²⁹⁵.

²⁸⁷ Cf. Gourgues, *Manifestou a sua glória*, 162.

²⁸⁸ Cf. Zupancic, *Maria em Caná*, 173.

²⁸⁹ Gourgues, *Manifestou a sua glória*, 163.

²⁹⁰ Cf. Zupancic, *Maria em Caná*, 172.

²⁹¹ Cf. *Ibidem*, 173.

²⁹² Cf. *Ibidem*, 173.

²⁹³ Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 205.

²⁹⁴ Cf. Zupancic, *Maria em Caná*, 173.

²⁹⁵ *Ibidem*, 173.

É neste contexto que encontramos um paralelismo entre o Antigo Testamento e o acontecimento de Caná, aparentemente propositado. Por este motivo se compreende o porquê de Jesus se dirigir à sua mãe, designando-a “mulher” (v. 4). «Na tradição bíblico-judaica, a Sião ideal do tempo escatológico é descrita sob o símbolo de uma “Mulher”. Ora, toda a esperança de salvação para Israel se projetava nesta figura simbólica da “Filha de Sião” messiânica, caracterizada como uma mulher que é esposa, mãe e virgem»²⁹⁶. Essa figura é Maria, esposa, virgem e mãe, através da qual se realizou a salvação concedida por Deus, neste tempo novo que perdurará até à consumação da História da Salvação²⁹⁷. Portanto, a intervenção de Maria é crucial. Em João, Maria não é apenas a “mãe”, mas também a “esposa”²⁹⁸.

Por fim, importa também colocar em relação o episódio das bodas de Caná com o do calvário. Segundo sentença comum dos exegetas, «a presença de Maria em Caná e junto à cruz constitui-se em dois episódios estreitamente relacionados na trama do quarto Evangelho»²⁹⁹. Comprova-o o facto de Maria ser designada, em ambos os episódios, não pelo seu nome próprio, mas com os títulos de “Mulher” (Jo 2, 4 e Jo 19, 26) e “Mãe de Jesus” (Jo 2, 1 e Jo 19, 25)³⁰⁰.

Com efeito, este título solene remete para uma atenção prioritária de Jesus, que na cruz acrescenta «uma ressonância comunitário-eclesial, que podemos descobrir partindo da profecia de Caifás referente à morte de Jesus: ... “Sendo Sumo Sacerdote nesse ano, profetizou que Jesus devia morrer pela Sua nação, e não só pela nação, mas também para reunir os filhos de Deus dispersos” (Jo 11, 51-52)»³⁰¹.

²⁹⁶ *Ibidem*, 202.

²⁹⁷ Cf. *Ibidem*, 202.

²⁹⁸ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 22.

²⁹⁹ Aristide M. Serra, *Maria em Caná e junto à cruz* (Lisboa: Paulistas, 1984), 88.

³⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 88.

³⁰¹ *Ibidem*, 100.

A correlação já referida nota-se também na questão temporal. Em Caná, Jesus diz a Maria que ainda não havia chegado a sua hora (Jo 2, 4), que, entretanto, chegou no Calvário, onde Jesus passa deste mundo para o Pai (Jo 13, 1 cf. Jo 19, 27b): “E a partir daquela hora...”. A “hora de Jesus”, segundo João, compreende a Paixão, Morte e Ressurreição como um todo³⁰². Do mesmo modo, também foi “a partir daquela hora...” que o discípulo amado, junto à Cruz, recebeu a mãe de Jesus como sua mãe (Jo 19, 26-27). Encontramos aqui a unidade da Igreja que surge da união entre a Mãe de Jesus e o discípulo por Ele amado³⁰³.

Por fim, note-se que também na questão temporal se regista uma relação: a festa em Caná tem lugar ao “terceiro dia” (Jo 2, 1), que corresponde ao *sexto dia* do ministério de Jesus. «Da mesma forma, a cena de Maria junto à cruz situa-se no *sexto dia* da semana final de oito dias, dentro dos quais João distribui os acontecimentos da Paixão-Ressurreição»³⁰⁴.

Ora, episódio de Caná tem um significado evidentemente messiânico.

«É como uma sinfonia que vem preludiar os temas maiores do quarto Evangelho. Mas se o prodígio de Caná é de natureza messiânica, isto é, se está relacionado com a obra do Messias enquanto tal, deve-se supor também que a presença de Maria aos pés da cruz tenha uma importância análoga. De facto, as duas cenas encerram uma chamada mútua. Uma envia à outra. Ambas se referem à salvação universal»³⁰⁵.

2.2. A obediência dos serventes

A ordem de Maria – “Fazei tudo o que ele vos disser” (Jo 2, 5) – retoma o vocabulário da aliança, como o encontramos nas promessas do povo a Moisés, na

³⁰² Cf. *Ibidem*, 88.

³⁰³ Cf. *Ibidem*, 93.

³⁰⁴ *Ibidem*, 88.

³⁰⁵ *Ibidem*, 88-89.

promulgação da lei, no monte Sinai: “tudo o que Yahvé disse, nós o faremos” (Ex 19, 8)³⁰⁶. Se, no êxodo, é Moisés o mediador, em Caná, a mediação é assumida por Maria. Não será forçado concluir que João pretende mostrar Caná como o novo Sinai: Jesus apresenta-se na posição de Yahvé, Maria na posição de Moisés e os discípulos na posição da assembleia³⁰⁷. Como tal, o acontecimento de Caná assinala a inauguração da Nova Aliança. A mãe de Jesus assume o lugar do povo de Israel, quando foi fiel ao seu compromisso. Subentende-se, nas palavras de Jesus, que a antiga aliança expirou e que o Messias vai inaugurar a nova aliança.

Maria pede aos serventes, ou seja, aos que colaboram com o Messias, que deem o seu contributo à Aliança que está prestes a ser promulgada³⁰⁸. É evidente a coloração mariológica deste episódio, a importância do testamento espiritual: “fazei tudo o que ele vos disser” (v. 5)³⁰⁹. O que se pretende é que o povo cumpra a sua Palavra e reconheça as suas maravilhas, como ela o fez³¹⁰. Pela sua atitude, colabora com Jesus, na tarefa de trazer o reino de Deus à terra e convida os servos a adotar a atitude da obediência e do acolhimento da palavra. Isto é, apela à aliança, através da total submissão à vontade de Deus³¹¹. Na obediência dos servos, em Caná, se vislumbra o “serviço” que doravante caracterizará os discípulos de Jesus.

Cabe aos discípulos de Jesus seguir com fidelidade o seu Mestre e estar ao seu serviço. Estão junto dele e representam o novo povo de Israel³¹². Maria convida os serventes a compreender que chegou o momento de atuarem segundo a vontade do Pai. Neste momento, não fala como mãe, segundo a carne, mas, como discípula, comunicando

³⁰⁶ Cf. Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 201, 202.

³⁰⁷ Cf. *Ibidem*, 202.

³⁰⁸ Cf. Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 150.

³⁰⁹ Cf. Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 200.

³¹⁰ Cf. Crosti, *À procura das raízes hebraicas da fé cristã*, 37.

³¹¹ Cf. Santos, *Teologia do Evangelho de São João*, 205.

³¹² Cf. *Ibidem*, 205.

aos serventes a sua total confiança no filho e mestre. Convida, então, os serventes a agirem como ela agiu, a acolher as condições ainda desconhecidas da nova e definitiva aliança que Deus vai selar por Jesus³¹³.

Note-se que Maria não diz “Fazei tudo o que o meu filho mandar”. Querirá o evangelista sugerir que Jesus não mais lhe pertence, como filho, mas depende apenas de Deus? Do mesmo modo, os serventes também devem obedecer aos mandamentos de Deus, pois só dele dependem³¹⁴. Na tradução que seleccionámos («fazei o que Ele vos disser»), «o original grego, longe de expressar uma ordem baseada em evidências (como na tradução usual: “Fazei tudo o que Ele vos disser”), denota uma eventualidade que só Jesus determina»³¹⁵.

No Antigo Testamento, encontramos esta expressão literalmente nos lábios do Faraó: «quando diz aos egípcios que pedem comida: “Ide em busca de José e fazei tudo o que ele vos disser” (Gn 41, 55)»³¹⁶. Esta analogia é baseada numa tipologia da Igreja primitiva que relaciona José com Jesus. Enquanto que José dá o pão aos Egípcios, Jesus veio para dar cumprimento à figura de José. Maria parece olhar o seu filho como o verdadeiro José e transmite essa confiança aos serventes³¹⁷. Aliás, ao convidar os serventes a obedecer a Jesus em tudo, não mostra apenas que estão a caminho da plenitude da fé, como convida outros a partilharem a mesma atitude. Talvez por isto, mais tarde na cruz, Jesus declare Maria como a mãe do discípulo amado³¹⁸.

Os serventes das bodas representam simbolicamente os discípulos (Novo Testamento) e os profetas (Antigo Testamento)³¹⁹. A propósito, convém não esquecer

³¹³ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan* 186.

³¹⁴ Cf. *Ibidem*, 186.

³¹⁵ *Ibidem*, 186.

³¹⁶ Cf. *Ibidem*, 187.

³¹⁷ *Ibidem*, 187.

³¹⁸ Cf. *Ibidem*, 192.

³¹⁹ Juan M. Martín Moreno, *Personajes del Cuarto Evangelio* (Madrid: Desclée de Brouwer, 2002), 87.

que, no evangelho de João, o chamamento dos primeiros discípulos (Jo 1, 35-51) ocorre mesmo antes do episódio de Caná. Pretende-se que, uma vez chamados, acolham a manifestação da glória e acreditem.

Ao contrário do chefe da mesa, os serventes sabem a origem do vinho melhor (v. 9). Foram eles que se colocaram prontamente ao serviço de Jesus para encher as vasilhas de água e foram eles que tiraram o vinho. A sua disponibilidade para o serviço evoca o convite de Jesus aos discípulos para que se tornem ministros e servos: “Se alguém me servir, que me siga, e lá estará o meu servidor” (Jo 12, 26)³²⁰.

Assim se percebe que, no episódio da multiplicação dos pães, eles atuem como servos, seguindo as instruções de Jesus, como acontece em Jo 6, 10-13, episódio em que também há uma personagem que os representa simbolicamente, um menino que tinha os cinco pães de cevada e os dois peixes (Jo 6, 9)³²¹. Os discípulos de Jesus «são ministros do pão e do vinho e são os destinatários do sinal»³²².

Por fim, a impressão que transparece de toda esta passagem, à semelhança com o que acontece nas bodas de Caná, é que apenas os serventes se deram conta do milagre. A manifestação da glória de Jesus foi destinada aos ministros e é por isso que a manifestação ainda não foi pública, porque ainda não era o momento, ainda não havia chegado a sua hora³²³.

3. A hora e a glória de Jesus

Se nos recordarmos da análise do texto realizada no capítulo anterior, rapidamente percebemos que o tema da hora e da glória remete-nos para as palavras de Jesus a Maria,

³²⁰ Cf. *Ibidem*, 87.

³²¹ Cf. *Ibidem*, 87.

³²² *Ibidem*, 87.

³²³ Cf. *Ibidem*, 87.

naquela frase inesperada e abrupta: “ainda não chegou a minha hora” (v. 4). Ora, «esta palavra sobre a hora de Jesus é misteriosa e muito controversa, dela depende boa parte da interpretação do milagre de Caná»³²⁴. Mas de que hora fala Jesus? Será uma referência de ordem cronológica e factual, superficial, sem importância ou possui um sentido mais profundo? «Entende-se por “hora” a presente manifestação da glória de Jesus neste milagre de Caná, ou a hora da sua morte iniciada com ela?»³²⁵. Esta manifestação da glória limita-se ao ato grandioso que Jesus realizou em Caná, transformando a água em vinho, ou remete para a sua glorificação divina celestial?

Tal como vimos, na delimitação textual, os indicadores temporais apresentam um papel fundamental na compreensão do texto e do porquê deste se situar neste local e não noutra. É neste sentido que a indicação temporal “ao terceiro dia”, que introduz esta misteriosa hora de Jesus, carrega em si um significado que não pode passar despercebido. Aparentemente, é um indicador cronológico que apresenta apenas um dado cronológico e factual, contudo, revela um sentido mais profundo, de ordem espiritual.

Para além deste episódio ter ligação com os que o precedem, através deste indicador, a cronologia conduz necessariamente à teologia³²⁶. Como é de esperar, «na narração de João, as indicações de ordem temporal marcam efetivamente as etapas de uma caminhada de ordem espiritual, de uma descoberta e de um reconhecimento de Jesus, inicialmente por João (o Batista dos Sinóticos), depois pelos primeiros discípulos»³²⁷.

A indicação primeira de Jo 2, 1 (“ao terceiro dia”) não só apresenta o episódio de Caná como o encerramento da semana inaugural, no tempo cronológico, como também o ponto culminante de uma caminhada progressiva dos discípulos, ao longo da semana. É com ele que Jesus introduz a problemática da sua hora e, simultaneamente, a coloca em

³²⁴ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 370.

³²⁵ *Ibidem*, 370.

³²⁶ Cf. Gourgues, *Manifestou a sua glória*, 159.

³²⁷ *Ibidem*, 159.

relação com a sua glória e a fé dos discípulos, como se deduz da frase final: “Ele manifestou a sua glória e os discípulos acreditaram nele” (Jo 2, 11)³²⁸.

3.1. A hora da ação e da salvação

A hora da ação e da salvação de Jesus implica a percepção de uma alternância regular entre o nível superficial do texto e um mais profundo, de sentido exegético-teológico³²⁹.

É na parte final do versículo 4 que começa todo este mistério em torno da hora de Jesus: “ainda não chegou a minha hora”. Após a interpelação da mãe (v. 3), é esperada uma atitude da parte do filho. Foi a primeira vez que Jesus evocou a temática da hora. Com esta afirmação, indica que se situa num outro nível. Não é por qualquer atitude puramente humana e material (nível superficial) que poderia responder ao pedido e à expectativa da sua mãe, mas intervindo num plano diferente, ao realizar um sinal que o glorificaria (nível mais profundo)³³⁰.

A hora «não significa estritamente um prazo fixo, um tempo computável, mas sim um decreto ditado pelo Pai»³³¹. Compreendendo isto, mesmo supondo que, na “hora”, a presente manifestação da glória está implícita (no milagre), não se estranhará que Jesus faça o milagre logo depois. Importa compreender, na visão do evangelista, que Jesus, pelo prazo que está fixado, apenas se recusa a auto revelar-se publicamente ao mundo. Remete essa revelação para a subida a Jerusalém e a sua morte na Cruz. Esta é que é a hora para a qual aponta o sinal de Caná, mas que ainda não chegou³³².

Ora, esta frase «está ligada a um momento futuro, “a sua hora” (7, 30; 8, 20; 12,23.27; 17, 1), que será a da sua morte (13, 1: a sua hora, a da passagem deste mundo

³²⁸ Cf. *Ibidem*, 159.

³²⁹ Cf. *Ibidem*, 158. Neste quadro, optamos por fazer uma ligeira adaptação dos termos originais por uma melhor uniformização da linguagem no decorrer deste ponto.

³³⁰ Cf. *Ibidem*, 162.

³³¹ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 370.

³³² Cf. *Ibidem*, 371.

para o Pai)»³³³. A referência à falta do vinho coloca-o em conexão com “a sua hora”. Contudo, ressalta um simbolismo mais profundo,

«o verdadeiro Israel vê a insuficiência e a tristeza da situação em que se encontra e a expõe ao Messias. Sabe que Este há-de inaugurar uma nova era, a do amor e da alegria, mas não conhece o momento nem a forma como vai levar a cabo a sua missão. Jesus afirma a sua independência do passado e declara que a nova aliança não pode começar antes do tempo. Mas o anúncio da hora de Jesus fez a mãe / Israel ver que a salvação não está longe. Daí a sua ordem aos serventes, têm de estar preparados para quando chegar a hora»³³⁴.

Neste acontecimento, encontramos «uma alusão antecipada àquela hora singular da salvação»³³⁵. Teologicamente, provém dos ambientes apocalípticos³³⁶, o momento definitivo em que vai cumprir-se o desígnio inefável de Deus. Ora, em João, essa hora torna-se já presente em tudo o que Jesus diz e faz, desde que inicia a sua vida pública. Jesus torna presente a manifestação definitiva da salvação de Deus oferecida aos homens, enquanto realiza a sua caminhada para a glorificação, na cruz³³⁷.

Jesus não veio por sua vontade, mas por vontade daquele que O enviou. A sua missão consiste em realizar a obra que o Pai Lhe confiou. Não veio sozinho nem pela sua própria autoridade, mas foi enviado pelo Pai, pois, por si só, não pode fazer nada, atua exclusivamente sob a direção do Pai³³⁸.

Só encontramos referências à sua “hora” como o momento preciso da sua morte, em Jo 7, 30 e 8, 20. Isto faz com que este tipo de abordagem pareça estranho em relação a Jo 2, 4, porque, num contexto de umas bodas, dificilmente Jesus iria temer que se antecipasse a sua morte³³⁹. Posto isto, parece não restarem dúvidas de como entender a

³³³ Mateus, Barreto, *El Evangelio de Juan*, 150.

³³⁴ *Ibidem*, 150.

³³⁵ Blank, *El Evangelio según San Juan*, 194-195.

³³⁶ Cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 184.

³³⁷ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 184.

³³⁸ Cf. Rudolf Bultman, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981), 468, 469.

³³⁹ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 371.

realidade da “hora” de Jesus, em 2, 4³⁴⁰. Não há dúvidas de que, para o evangelista João, a hora de Jesus é a da sua morte e glorificação, ou seja, a “hora” de passar deste mundo para o Pai. Entendida em sentido estrito, exige o cumprimento do mandamento do Pai³⁴¹. «A hora da morte traz a manifestação plena da glória de Jesus, a plenitude dos seus dons messiânicos»³⁴².

A presente manifestação da glória de Jesus é uma antecipação da glória que há-de vir. Por este motivo, e tendo em conta a linguagem teológica de João, em Jo 2, 4, o milagre apenas deve ser entendido como uma amostra, em antecipação, desses dons superiores³⁴³. Xavier Léon-Dufour e Alfred Wikenhauser situam-se nesta perspetiva.

Sendo a expressão única, no Evangelho de João, Léon-Dufour refere que «não deve ser colocada entre as menções da hora pascal, exceto se a frase declarasse que essa hora ainda não havia chegado»³⁴⁴. Todavia, «se a frase for interrogativa, o contexto convida-nos a entendê-la em primeiro lugar como a hora da manifestação de Jesus, a glória que se concretiza em sinais e, portanto, como a hora do anúncio do reino pelo Filho de Deus. É o tempo messiânico que estaria aqui personalizado mediante o pronome *mou*»³⁴⁵.

A ser assim, a “hora”, no v. 4, significa o momento de realizar o primeiro milagre, o qual está destinado a revelar a sua glória (v. 11). Jesus recusa-se a atender ao apelo de Maria porque o tempo estabelecido para iniciar a sua atividade taumatúrgica ainda não chegou³⁴⁶. Aparentemente, o tempo de Jesus, a sua hora, é radicalmente diferente do tempo dos homens ou do tempo do cosmos. A hora de Jesus depende da vontade do Pai

³⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 370.

³⁴¹ Cf. *Ibidem*, 371.

³⁴² *Ibidem*, 371.

³⁴³ Cf. *Ibidem*, 371-372.

³⁴⁴ Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 184-185.

³⁴⁵ *Ibidem*, 185.

³⁴⁶ Cf. Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 114-115.

e da sua própria missão, que Ele realiza em função da vontade do Pai. Só Ele sabe quando realmente é a hora de alguma coisa³⁴⁷.

Na opinião de A. Wikenhauser, para que a “hora”, no v. 4, significasse o momento de exaltação e glorificação de Jesus, «seria necessário explicar o texto de uma forma bastante artificial. Além de que seria necessário expandir a frase para termos semelhantes ao seguinte exemplo: “Agora, o momento de minha morte ainda não chegou, mas quando eu voltar para o Pai, ouvirei todos os teus pedidos”»³⁴⁸. Por isso, será preferível não entender a “hora” de Jesus desta forma. O relato de Caná parece estar todo orientado para a manifestação presente da glória de Jesus³⁴⁹. A “minha hora” designará, então, a abertura do ministério, mediante o protótipo dos sinais que o conduzirão à manifestação da sua glória³⁵⁰.

3.2. *Manifestou a sua glória*

No seguimento do ponto anterior, percebemos que «a menção de Caná serve, portanto, para marcar fronteiras e delimitar a primeira etapa de uma manifestação de Jesus»³⁵¹. O v. 11 (“Assim, em Caná da Galileia, Jesus realizou o primeiro dos seus sinais miraculosos, com o qual manifestou a sua glória”) desencadeia um movimento que vai continuar, pois este é o primeiro de muitos outros sinais que se seguirão, com os quais Jesus revelará a sua glória³⁵². O que é que podemos retirar deste acontecimento? «Que no quadro do acontecimento banal de umas bodas de aldeia, algo de transcendente e de uma

³⁴⁷ Cf. Blank, *El Evangelio según San Juan*, 195.

³⁴⁸ Wikenhauser, *El Evangelio según Juan*, 115.

³⁴⁹ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 372.

³⁵⁰ Cf. Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 186.

³⁵¹ Gourgues, *Manifestou a sua glória*, 160.

³⁵² Cf. *Ibidem*, 160.

importância sem igual acaba de acontecer: a manifestação de uma presença nova e inédita na humanidade»³⁵³.

Em Caná, «Jesus multiplica gratuitamente o vinho para alegria dos homens»³⁵⁴, portanto, «a glória de Deus é para que o homem viva, não morra, se regozije e que não padeça de tristeza»³⁵⁵. É com este pensamento que, no versículo 11, se exprime o sentido profundo e a finalidade do que acaba por acontecer, neste episódio³⁵⁶. «O que Jesus acaba de fazer não corresponde apenas às necessidades e expectativas da boda, mas, mais profundamente, constitui um sinal, ocasião da manifestação de Jesus e apelo a acreditar nele»³⁵⁷.

Deste modo, as

«realidades e experiências humanas, entrando em contato com a obra de Jesus, atingem a sua realização, o seu êxito, a sua plenitude, ao mesmo tempo que recebem um alcance mais vasto, um sentido mais elevado. A “salvação” de uma refeição de bodas, comprometida pela falta de vinho, torna-se ocasião da manifestação da glória de Jesus, sinal da passagem de Deus»³⁵⁸.

Por fim, mais uma vez, volta a confirmar-se o sentido da hora, na frase de Jo 2, 11 (“Ele manifestou a sua glória”), como aquela hora que ainda não havia chegado. Cada sinal de Jesus torna-se ocasião para desvendar uma parte do seu mistério.

Em Caná, Jesus dá início à sua autorrevelação ao mundo³⁵⁹. Acontece neste primeiro sinal e voltará a acontecer no último, em Jo 11, 4, como manifestação parcial e

³⁵³ Cf. *Ibidem*, 160-161.

³⁵⁴ Martini, *A Alegria do Evangelho*, 49.

³⁵⁵ *Ibidem*, 49.

³⁵⁶ Cf. Gourgues, *Manifestou a sua glória*, 166.

³⁵⁷ *Ibidem*, 166.

³⁵⁸ *Ibidem*, 166-167.

³⁵⁹ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 376.

antecipação de uma glória que será plenamente manifestada quando chegar verdadeiramente a hora de Jesus (Jo 12, 23 e Jo 17, 1)³⁶⁰.

3.2.1. *A glória de Jesus*

No milagre das bodas de Caná, encontramos já uma manifestação parcial e a antecipação da glória plena de Deus. Se inicialmente, no contexto destas bodas, esta glória é entendida como «o seu divino poder criador, a δύναμις divina que lhe é própria»³⁶¹, que se manifesta em toda a atividade de Jesus, atingindo a sua máxima expressão na cruz³⁶². Aos olhos da fé, «a δόξα (glória) de Jesus já se dá a conhecer nas suas obras terrenas, precisamente a δόξα presente no Encarnado que se dá a entender em Jo 1, 14»³⁶³. Com efeito, no milagre de Caná, o “sinal” não remete sozinho para algo futuro, mas ilumina a virtude salvífica imanente na pessoa de Jesus. Consigo revela, sem qualquer dúvida, Jesus como dispensador dos dons escatológicos de Deus, no aqui e agora³⁶⁴.

Se, no entender de J. Blank, encontramos nas bodas de Caná uma alusão antecipada àquela hora singular da salvação, R. Bultmann aprofunda o tema, relacionando-o com a encarnação. Para João, a encarnação é o acontecimento salvífico decisivo e a morte está subordinada ao acontecimento da salvação. Se analisarmos com maior precisão, a encarnação, enquanto vinda do Filho de Deus, e a morte, como sua partida, formam uma unidade. A morte é a consumação da obra (ἔργον) que começou na encarnação e a última prova de obediência sob a qual se orientou toda a vida de Jesus. A morte de Jesus assume assim um duplo aspeto, pois se, por um lado, consiste no cumprimento da obediência, por outro, Jesus termina a sua missão e pode voltar novamente para a δόξα (glória) que tinha

³⁶⁰ Cf. Gourgues, *Manifestou a sua glória*, 167.

³⁶¹ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 376.

³⁶² Cf. Martini, *A Alegria do Evangelho*, 50.

³⁶³ Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 372.

³⁶⁴ Cf. *Ibidem*, 372.

na preexistência. Por este motivo, a crucificação, em João, é dita com os verbos ὑψοθῆναι (exaltar) e de δοξασθῆναι (glorificar)³⁶⁵.

Curiosamente, João toma tão a sério a encarnação que nunca desaparece de Jesus a marca da σάρξ (carne). O mesmo acontece com a sua δόξα (glória), que nunca se revela sem o olhar da fé (cf. 14, 8-11)³⁶⁶. Ora,

«uma visão direta e imediata da δόξα (glória) divina de Jesus, ou seja, do seu esplendor celestial, está reservada para o futuro, quando o próprio crente estiver ali, onde Jesus o precedeu (17, 24). A δόξα que Jesus possui e manifesta na terra pode ser considerada como repercussão da sua glória celestial divina, que Ele já possuía antes da criação do mundo (17, 5) antes que o mundo existisse, pois é a δόξα do filho unigênito de Deus (1, 14), evidentemente na limitação imposta pela sua existência sárquica, carnal»³⁶⁷.

A manifestação da glória engloba os momentos de manifestação na pré-existência, encarnação e exaltação de Cristo, embora, cada caso à sua maneira³⁶⁸. Ora, esta manifestação da glória, isto é, a glorificação de Jesus dá-se através da ação pneumatológica, que evidenciará não somente a unidade com o Espírito e com o Pai, mas também o carácter divino da sua missão e revelação³⁶⁹.

No que diz respeito ao verbo φανερῶν (manifestar), que se encontra no v. 11, o seu significado vai além de uma demonstração externa. É a manifestação (bem compreendida, uma “epifania”) que o crente apreende com um olhar espiritual franco³⁷⁰. A compreensão desta manifestação requer do crente a predisposição para se abrir e acolher o mistério Daquela que já se dispôs primeiro, muito antes de tudo existir.

³⁶⁵ Cf. Bultman, *Teología del Nuevo Testamento*, 469, 470.

³⁶⁶ Cf. Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 376, 377.

³⁶⁷ *Ibidem*, 377.

³⁶⁸ Cf. *Ibidem*, 377.

³⁶⁹ Cf. Santos, *Teología do Evangelho de São João*, 271.

³⁷⁰ Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 377.

Voltando ao episódio das bodas, «Caná é a manifestação da glória porque é amor de Deus pelo homem»³⁷¹.

Por fim, nas palavras de Carlo Maria Martini, «a glória de Deus é a alegria do Homem», é Aquele que é capaz de fazer tudo pelo Homem, «que se consome até ao fim pela nossa alegria, que se dá todo para nos resgatar da nossa tristeza, que toma sobre Si as nossas dores, que as carrega até ao fim, que não põe limites à manifestação do Seu amor por nós, por cada um de nós»³⁷². Por este motivo, só se pode intuir algo do mistério da glória contemplando Jesus que morre na cruz, pois é precisamente aí que culmina e se revela a plenitude da glória de Deus.

A cruz é o sinal supremo da ternura de Deus e da Sua glória. Ao morrer na cruz, morre voluntariamente por amor do Homem, para o salvar, comunicando-lhe o espírito³⁷³. É na cruz que se dá a hora singular de salvação, a «hora da glorificação, da paixão e da ressurreição de Jesus»³⁷⁴ que acontece com a sua glorificação e o retorno ao Pai, onde culmina a sua missão. «A revelação final e total acontece quando chega esta hora de Jesus, a de “passar deste mundo para o Pai” (Jo 13, 1): “Nesse dia compreendereis que eu estou no meu Pai, e vós em mim, e eu em vós” (Jo 14, 20). É o dia da Nova Aliança, concluída entre Deus e os homens, com a qual se finda e realiza a Antiga Aliança»³⁷⁵.

3.2.2. *A fé dos discípulos*

Se anteriormente dissemos que o episódio de Caná serve para marcar fronteiras na delimitação das etapas da manifestação de Jesus, que se inicia precisamente aqui, com a chegada de Jesus Cristo dá-se início ao tempo messiânico, o tempo último,

³⁷¹ Martini, *A Alegria do Evangelho*, 50.

³⁷² *Ibidem*, 49.

³⁷³ Cf. *Ibidem*, 49-50.

³⁷⁴ Blank, *El Evangelio segun San Juan*, 194.

³⁷⁵ Rebic, *A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal*, 141.

escatológico³⁷⁶. De Caná (Jo 2, 1) a Caná (Jo 4, 46), a missão alarga-se progressivamente. Na verdade, «Jesus manifesta-se a auditórios cada vez mais vastos: primeiro ao círculo restrito dos discípulos (Jo 2, 1-11), depois aos Judeus, em Jerusalém e na Judeia (Jo 2, 13 - 3, 36), depois aos samaritanos (Jo 4, 1-42) e, por fim, aos pagãos (Jo 4, 46-54)»³⁷⁷.

É precisamente na fé dos discípulos que agora nos focamos. Partindo da transformação da água em vinho, na passagem de uma sequência para a outra, isto é, na ordem de levar o que foi tirado ao chefe de mesa, é nesse “caminho” que o conteúdo das vasilhas se modifica³⁷⁸. Aparentemente, os únicos a saber são os serventes, e nada dizem. Inicialmente, fica-se por um nível estritamente humano, contudo, a intervenção de Jesus responde e até ultrapassa as expectativas simplesmente humanas. Na realidade, a intervenção de Jesus possui uma outra profundidade, da ordem da fé e do invisível³⁷⁹. É este pormenor que desperta e provoca a fé dos discípulos.

O v. 11 diz que Jesus manifestou a sua glória e “os discípulos acreditaram nele”. «Esta frase revela o interesse primordial da narração aos olhos do evangelista. A experiência de Caná, como vimos, vem como que concluir a primeira etapa da caminhada dos discípulos que seguem Jesus, caminhada esboçada em Jo 1, 29. Enquanto a ação de Jesus operou uma transformação de ordem material, o sinal opera uma transformação de ordem espiritual»³⁸⁰. Isso reflete-se mais adiante, quando eles próprios dizem: “Já não é pelas tuas palavras que acreditamos; nós próprios ouvimos e sabemos que Ele é verdadeiramente o Salvador do mundo” (Jo 4, 42).

Ora, é em função da fé dos discípulos que este episódio é contado. Apesar de não fazer menção à fé de Maria, implicitamente, o episódio refere-se a ela, enquanto abertura

³⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 140-141.

³⁷⁷ Gourgues, Manifestou a sua glória, 160.

³⁷⁸ Cf. *Ibidem*, 164.

³⁷⁹ Cf. *Ibidem*, 165-166.

³⁸⁰ *Ibidem*, 167.

ao desígnio de Deus e entrega de si própria. Demonstra, sobretudo, a fé dos discípulos que saíram desta cena tocados pelo sinal de Jesus³⁸¹. Contudo, é «possível perguntar se os discípulos de Jesus já no milagre de Caná alcançaram a visão plena da fé, visto que ainda no cenáculo se mostram cheios de incompreensão (cf. 14, 5.8,16, 12.17s.25.29ss)»³⁸². O que o evangelista pretende afirmar é que «a sua fé recebeu um notável impulso por causa do sinal de Caná: cresceu neles em termos de conteúdo e também em seu interior, objetiva e subjetivamente»³⁸³.

Concluindo com as palavras de R. Schnackenburg, é o que o Evangelista quer dar a conhecer, com a sua fórmula de fé cristológica: “acreditaram nele”. «Esta fé dos discípulos, que em princípio (ou pelo menos potencialmente) contém em si a fé cristológica plena, será como uma tocha que ilumina também o leitor do Evangelho»³⁸⁴. É com esta interpelação a cada leitor que, tanto no milagre de Caná, como noutros sinais de Jesus, deve ser conhecida e acreditada a sua procedência de Deus e a sua unidade com o Pai³⁸⁵.

³⁸¹ Cf. *Ibidem*, 167.

³⁸² Schnackenburg, *El Evangelio Según San Juan*, 377.

³⁸³ *Ibidem*, 377.

³⁸⁴ *Ibidem*, 377.

³⁸⁵ Cf. *Ibidem*, 378.

Conclusão

Neste percurso, depois de termos trabalhado Jo 2, 1-12, resta-nos mencionar que muito mais haveria a dizer sobre este texto e, por isso, concluímos este estudo com alguns acenos que possam valorizar a reflexão. Num primeiro momento, faremos uma síntese do trabalho realizado. Num segundo momento, olharemos para a riqueza do texto, deixando algumas questões em aberto para estudos futuros, dado que se trata de um texto tão rico que nenhum estudo poderá esgotar o seu sentido.

Procurando compreender o texto e o Evangelista João, começamos, no primeiro capítulo, por apresentar um conjunto de contextualizações históricas, explorando a relação existente com os Sinóticos, expondo os paralelos que lhes são semelhantes e as particularidades que os tornam diferentes.

De seguida, dado que o Evangelho surgiu em contexto judaico, apresentamo-lo na sua dimensão religiosa e social e constatámos que os fundamentos do Judaísmo imprimiram um enorme peso na conduta social, devido às variadas práticas religiosas articuladas com a vida dos judeus e à sua dimensão social.

Devido à influência da cultura helénica sobre o Judaísmo, embora não fosse nossa pretensão realizar uma análise histórico-política, tornou-se oportuno apresentar os grupos religiosos da época, o seu peso e influência na vida dos judeus, quer no âmbito religioso, quer no âmbito da vida pública ou social.

Por último, uma vez que este texto relata um acontecimento cultural familiar, tendo por base um contexto religioso, apresentámos a importância da família no contexto judaico e as bases da estrutura familiar daquela época, processo imprescindível para compreender o ritual do casamento e os elementos destacados no texto em estudo.

Uma vez conhecido o ambiente em que se insere o texto em estudo, iniciámos o segundo capítulo por estudar o texto de Jo 2, 1-12, tal como ele é, a partir da fonte originária, em grego, para que seja visto tal como é, na sua materialidade. Em seguida, apresentámos a tradução da Bíblia Sagrada³⁸⁶, para que o leitor possa interpretá-lo.

Como não se trata de um texto isolado, foi importante compreender o seu contexto, na globalidade do Evangelho de João. Por isso, o situámos no próprio Evangelho e efetuámos a sua delimitação textual. De modo a aprofundar esta análise, debruçámo-nos sobre alguns dos elementos mais significativos: desde a análise morfológica, onde nos detivemos em alguns termos específicos que podem assumir vários sentidos, aos personagens, espaço e tempo do texto em estudo.

Passámos depois à estrutura textual do texto, onde usámos como proposta a estrutura apresentada por R. Brown, comentando e contrapondo com as opiniões de outros autores. Apresentámos uma estrutura mais ampla e, em seguida, uma mais restrita do “Livro dos Sinais”, por ser aí que se localiza o relato das Bodas de Caná. Após esta apresentação, debruçámo-nos sobre o texto em estudo e realizámos uma análise pormenorizada da sua estrutura e dos seus aspetos literários.

Terminámos este capítulo com um tópico sobre os textos com que este se relaciona e articula. Neste relato, são apresentados diversos termos, palavras ou expressões que não lhe são exclusivos, isto é, há termos que nos transportam para outros textos do Evangelho de João. Elencámos alguns, acompanhados de uma abordagem sintética.

No terceiro e último capítulo, demos um contributo para um aprofundamento teológico do texto. O Evangelho de João apresenta características inconfundíveis. De facto, desde uma linguagem marcadamente espiritual, centrada no mistério da pessoa de

³⁸⁶ Com o propósito de apresentar uma tradução fiel ao original e por uma questão de uniformidade metodológica, adotamos a tradução portuguesa da *Bíblia Sagrada* (Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2002, 4ª edição), 1733-1734.

Jesus, que só pode ser compreendida à luz do Espírito Santo, à relação com o Pai ou até à sua missão no mundo, encontramos, em João, um Evangelho centrado na mensagem da salvação, um verdadeiro caminho de revelação e de fé.

Por este motivo, optámos por apresentar alguns dos seus temas mais importantes, confrontando-os com algumas das opiniões mais significativas da exegese. Dividimo-los em três tópicos principais. No primeiro, focámo-nos no significado das bodas, na simbologia das vasilhas de água e na importância do vinho. Tratando-se de bodas, era importante perceber o seu significado, na Escritura. As vasilhas de água, desde logo pela elevada preocupação e detalhe com que o Evangelista as apresenta, implicaram não descurar do seu importante papel e significado. Como a transformação da água em vinho é o acontecimento por excelência desta cena narrativa, foi importante perceber o significado teológico do vinho, pois a compreensão do milagre também depende disto.

No tópico seguinte, debruçámo-nos sobre as palavras de Maria: “Fazei o que ele vos disser” (v. 5), relacionando-as com a obediência dos serventes. Maria tem um papel e uma presença importantes neste acontecimento. A atitude de fé de Maria leva os serventes a seguir o seu exemplo. Na ação dos serventes, manifesta-se o processo da fé, expressa numa obediência sem qualquer hesitação. Todos estes aspetos possuem uma rica carga simbólica e teológica.

Por fim, no último tópico, analisámos a temática da hora e da glória de Jesus. A hora que se relaciona com a glorificação final, que nada mais é que a dádiva do amor pleno, a morte na cruz e ressurreição por todos nós. É neste sentido que lançamos um olhar reflexivo sobre a glória de Jesus e, conseqüentemente, também sobre a fé dos discípulos que sai fortalecida.

No segundo ponto desta análise conclusiva, num olhar reflexivo sobre a riqueza do texto, destacámos a sua originalidade. De facto, este Evangelho apresenta elementos exclusivos em relação aos restantes, quer na linguagem, quer na mensagem espiritual.

A riqueza deste texto mostra-se de especial forma na intenção do evangelista que quer provocar no leitor a predisposição para uma abertura ao mistério do Pai que será glorificado em Jesus Cristo, o salvador de toda a humanidade. O texto faz despertar no leitor a atitude do caminho na fé, na descoberta desta proposta única, autêntica e credível. Convida o leitor a ler o evangelho à luz do Espírito Santo, para que, inspirado por Ele, acolha Jesus revelado e assim possa continuar a descobrir novos sentidos na mensagem apresentada neste texto e neste Evangelho.

Concluindo, a riqueza de um texto bíblico e deste em particular não se esgota na originalidade da sua proposta. Mostra, além disso, diferentes caminhos a seguir. E este, sem dúvida alguma, pode ser explorado em inúmeras vertentes. Lançamos, por isso, o desafio de possíveis estudos a nível pastoral, sacramental, ou até eclesial. O texto pode ser lido em diferentes perspetivas e nenhuma delas, nem todas no seu conjunto, esgotarão o alcance da sua mensagem e a riqueza do seu sentido.

Bibliografia

Fontes e Dicionários:

Achtemeier, Paul J. *Harper Collins Bible Dictionary*. Califórnia: HarperOne, 1996.

Aland, E. Nestlé – K. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Biblia Sagrada. Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2002.

Bietenhard, Lothar Coenen e Erich. *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*. Tercera Edición. Salamanca: Sígueme, 1993.

Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, e Geoffrey W. Bromiley. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Traduzido por Geoffrey W. Bromiley. Colombia: Livros Desafío, 2003.

Léon-Dufour, Xavier. *Dizionario di teologia biblica*. Torino: Marietti, 1976.

Mckenzie, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

Pereira, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

Rossano Pietro, G. Ravasi e A. Girlanda. *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Milano: Paoline, 1988.

Schneider, Horst Balz – Gerhard. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Tenney, J. D. Douglas e Merrill C. *Diccionario Biblico Mundo Hispano*. Alabama: Mundo Hispano, 2003.

Livros e Revistas:

Armenelli, Fernando. *O Banquete da Palavra, comentário às leituras dominicais do ano A*. Lisboa: Paulinas, 1998.

Barreto, Juan e Juan Mateus. *El Evangelio de Juan, Analisis Lingüístico y Comentário Exegetico*. Madrid: Cristiandad, 1982.

Beutler, Johannes. *Comentário al Evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2016.

Blank, Josef. *El Evangelio segun San Juan*. Barcelona: Herder, 1984.

—. *El Nuevo Testamento Y Su Mensage*. Barcelona: Herder, 1984.

Brodie, Thomas L. *The gospel acording Jonh, A literary and theological Commentary*. New York: Oxford University Press, 1993.

Brown, Raymond E. *El Evangelio Según Juan*. Madrid: Cristandad, 1999.

—. *Introduccion al Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1999.

—. *Introduccion al Nuevo Testamento, I. Cuestiones Preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Trotta, 2002.

Bultman, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.

Burrows, Millar. "The Original Language of the Gospel of John." *Jornal of Biblical Literature*, 49, n. 2 (1930): 99.

Cesareia, Eusébio. *História Eclesiástica*, VI, Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

Charppentier, Etienne. *Para ler El Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

Crosti, Nicoletta. *À Procura de Raízes Hebraicas da Fé Cristã*. Lisboa: Paulinas, 2010.

Dodd, Charles Harold. *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristandad, 2004.

- Dolna, Bernhard. «As bodas de Caná. Um casamento Judaico?». *Communio*, XXIII, n. 2 (2006), 143-155.
- Eleutério, H. Noronha Galvão e João M. «As bodas de Caná». *Communio*, XXIII, n. 2 (2006), 1-4.
- Elowsky, Joel C. *La Biblia Comentada Por Los Padres De La Iglesia y otros Autores de la Época Patrística, Nuevo Testamento 4ª Evangelio Según San Juan. (1-10)*. Ciudad Nueva, Madrid: Thomas C. Oden, 2012.
- Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazaret; historia e interpretación*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Gnilka Joachim. *Jesus de Nazaré*, Lisboa: Presença, 1999.
- Gourgues, Michel. «Manifestou a sua glória». *Communio*, XXIII, n. 2 (2006), 157-168.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalen en tiempos de Jesus: Estudio economico y social del mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Léon-Dufour, Xavier. *Lectura Del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Martini, Carlo Maria. *A Alegria Do Evangelho*. Lisboa: Edições Paulistas, 1992.
- Meier, John P. *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico; Tomo III, Compañeros y competidores*. Navarra: Verbo Divino, 2003.
- Moloney, Francis J. *El Evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- Moreno, Juan M. Martín. *Personajes del Cuarto Evangelio*. Madrid: Desclée de Brouwer, 2002.
- Oriol-Tuñi, Josep. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Navarra: Verbo Divino, 2015.
- Pagola, Jose A. *Jesús, Aproximación histórica*. Madrid: PPC, 2007.

Paredes, Jose Cristo Rey Garcia. *Mariologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

Piug, Armand. *Jesus: uma biografia*. Lisboa: Paulos, 2014.

Rebic, Adalbert. «*A transformação da água em vinho. As bodas de Caná como sinal*». *Communio*, XXIII, n. 2 (2006), 135-141.

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

Serra, Aristide M. «*Maria em caná e junto à cruz*», (Lisboa: Paulistas, 1984).

Silva Santos, Bento. *Teologia do Evangelho de São João*. São Paulo: Santuário, 1994.

Theissen, Gerd. *El Jesus Histórico*. Salamanca: Sígueme, 1999.

— *Sociologia del Movimiento de Jesús, El nacimiento del cristianismo primitivo* .
Santander: Sal Terrae, 1979.

Wikenhauser, Alfred. *El Evangelio según Juan*. Barcelona: Herder, 1972.

Zupancic, Marija. «*Maria em Caná*». *Communio*, XXIII, n. 2 (2006), 169-176.