

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

OSMAR DEBATIN

**A MISSÃO DO BOM PASTOR EM JO 10.1-18
UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA**

SÃO LEOPOLDO

2011

OSMAR DEBATIN

**A MISSÃO DO BOM PASTOR EM JO 10.1-18
UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA**

Trabalho final de Mestrado
Profissional para obtenção do grau
de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Leitura e
Ensino da Bíblia.

Orientador: Verner Hoefelmann

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D286m Debatin, Osmar

A missão do Bom Pastor em Jo 10.1-18 : uma análise exegético-teológica / Osmar Debatin ; orientador Verner Hoefelmann. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.
103 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

Segundo orientador: Flávio Schmitt.

1. Bíblia. A.T. João 10 – Crítica, interpretação, etc.
I. Hoefelmann, Verner. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

RESUMO

Ninguém duvida da importância do discurso do Bom Pastor em Jo 10. Todavia, poucos estudos conseguem precisar a dinâmica do relato, sua estrutura interna e, sobretudo, a relação com o conjunto do quarto evangelho. Menos ainda, se conhece a relação do texto com passagens do Antigo Testamento, com a tradição judaica e a literatura intertestamentária. A aproximação com estas diversas fontes permite enquadrar com perspectiva exegética e hermenêutica esta alocução de Jesus, inclusive realizando um balanço das distintas apresentações e interpretações da perícopes em autores de reconhecida trajetória mundial no âmbito da exegese.

Palavras chaves: Bom Pastor – João 10 – Antigo Testamento – Literatura intertestamentária – quarto evangelho – exegese.

ABSTRACT

There is no doubt about the importance one should give to the words of the Good Shepherd in John 10. Nevertheless, very few studies have dealt with the dynamics of the narrative, its inner structure and especially, with its relationship within the context of the fourth gospel. We know even less about the links of this text with others in the Old Testament, what is said in the Jewish Tradition and other writings between the two Testaments. Needless to say that a close study of these sources will give an exegetical and hermeneutical focus and a new perspective to these words of Jesus. This could also be achieved without overlooking different studies and interpretations of these verses given by worldwide known exegetes.

Keywords: Good Shepherd - John 10 - Old Testament - intertestament Literature - fourth gospel - exegesis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 QUESTÕES PRELIMINARES.....	09
1.1 Questões literárias	09
1.1.1 A estrutura geral do evangelho.....	09
1.1.2 A posição da perícopes no contexto de Jo 2 -12.....	11
1.1.3 A posição da perícopes no contexto de Jo 7-10.....	13
1.1.4 A posição da perícopes no contexto imediato de Jo 9-10.....	16
1.1.5 Delimitação e estrutura da perícopes de Jo 10,1-18.....	20
1.1.6 Síntese.....	25
1.2 Questões de forma.....	26
1.2.1 Gênero Literário: a παροιμία.....	26
1.3 Questões traditivas.....	29
1.3.1 Antecedentes do tema no AT.....	29
1.3.2 Antecedentes do tema no judaísmo apocalíptico.....	34
1.3.3 O tema na Tradição Sinótica.....	38
1.4 Síntese do capítulo.....	41
2. EXEGESE DE JOÃO 10.1-18.....	44
2.1 A primeira revelação (o enigma): a παροιμία (vv. 1-6).....	44
2.1.1 V. 1:.....	44
2.1.2 Interpretação de Jo 10,1.....	47
2.1.3 V 2.....	49
2.1.4 V 3a.....	50
2.1.5 V 3bc.....	52
2.1.6 A interpretação do V 3bc.....	53
2.1.7 V 3d.....	56
2.1.8 V 4b.....	56
2.1.9 V 5.....	57
2.1.10 V 6.....	58
2.2 A outra revelação (primeira parte: vv. 7-10).....	59
2.2.1 V. 7	59
2.2.2 a interpretação teológica do V 7.....	61

2.2.3 V 8.....	63
2.2.4 V 9ab.....	65
2.2.5 V 9bd: A tríplece promessa.....	66
2.2.6 V 10.....	68
2.3 A outra revelação (segunda parte: vv. 11-18).....	70
2.3.1 A conexão com a parte precedente e sua progressão interna.....	70
2.3.2 Unidade e continuidade nas diversas partes.....	71
2.3.3 A progressão.....	71
2.3.4 A divisão dos vv. 11-18.....	72
2.3.5 Exegese e interpretação dos vv. 11-18.....	73
2.3.5.1 V 11.....	73
2.3.5.2 V 12-13 O mercenário e o lobo.....	77
2.3.5.3 Interpretação dos vv 12-13.....	80
2.3.5.4 V 14-15 O conhecimento mútuo entre o pastor e as ovelhas.....	82
2.3.5.5 A interpretação dos vv 14-15.....	82
2.3.5.6 As outras ovelhas, um só rebanho, um só pastor.....	85
2.3.5.7 Cristo livremente dá sua vida e a retoma vv. 17-18.....	89
2.4 Síntese do capítulo.....	94
CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	99

INTRODUÇÃO

Ao lado do prólogo, as palavras de Jesus sobre o pastor são provavelmente as mais discutidas do quarto evangelho. Um panorama das questões aqui debatidas foi recentemente oferecido por *R Schnackenburg*¹. Por isso não é necessário repeti-las aqui. Limitar-nos-emos a esta contribuição, essencialmente na questão acerca do fundo peculiar do mundo simbólico das palavras de Jesus em Jo 10.1-18. Todavia, se enfrentam aqui duas posições mais ou menos irreconciliadas. Para uma, o mundo simbólico do pastor, rebanho, mercenário, ladrão, lobo, é compreensível somente a partir dos textos do AT ou do judaísmo. Para outros, o evangelista recorre ao mundo simbólico da gnose². Por isso, sem dúvida precisamos ter diante dos nossos olhos que tais intentos de derivação não se excluem necessariamente. Em primeiro lugar, é inteiramente possível que o quarto evangelho recorra, por um lado à linguagem e ao tesouro do pensamento veterotestamentário e judaico, e por outro, poderia ter tido relações com o pensamento gnóstico.

Na Palestina, a sobrevivência do povo dependia em grande parte da criação de ovelhas. A imagem do pastor guiando suas ovelhas para as pastagens era conhecida por todos. Era normal usar a imagem do pastor para indicar a função de quem governava e conduzia o povo. Os profetas criticavam os reis por serem maus pastores, que não cuidavam do seu rebanho e não o conduzia para as pastagens (Jr 2,8; 10,21; 23,1-2). Esta crítica dos maus pastores foi crescendo na medida em que, por culpa de alguns reis, o povo acabou sendo levado para o cativeiro (Ez 34,1-10; Zc 11,4-17).

Diante da frustração sofrida com os desmandos dos maus pastores, aparece a comparação com o verdadeiro pastor do povo, que é o próprio Deus: “O Senhor é meu pastor nada me falta” (Sl 23,1-6; Gn 48,15). Os profetas esperam que, no futuro, Deus venha, ele mesmo, como pastor guiar o seu rebanho (Is 40,11; Ez 34, 11-16).

Segundo João, Jesus realiza esta esperança e se apresenta como o bom pastor, diferente dos assaltantes que roubavam o povo. A perícopes de Jo 10.1-18, comumente conhecida como *a parábola do bom pastor*, é a síntese deste duplo pano de fundo descrito acima.

Mas surge uma pergunta: qual é a verdadeira missão do pastor em Jo 10.1-18?

¹ Cf. El Discurso del pastor em Jn 10. Apud R. SCHACKENBURG. *El Evangelio según San Juan IV (Exegesis e Excursus)*. Barcelona: Herder, 1987, p. 139-152.

² Cf. Os comentários de Strathmann, R. E. Brown e outros.

Visando buscar esta resposta, o presente estudo, dividido em duas partes, procurará ao considerar este duplo pano de fundo da perícopes de Jo 10.1-18, dar uma resposta significativa à questão.

Assim, na primeira parte desta pesquisa, procuraremos delimitar a perícopes de Jo 10.1-18 no conjunto do quarto evangelho, tentando mostrar sua função na referida obra. Depois, considerando os aspectos veterotestamentários e judaicos, da imagem do pastor, abordaremos possíveis pontos de contato entre o texto de Jo 10.1-18 e textos do Antigo Testamento e do Judaísmo, com destaque especial ao Livro de Henoque.

Em seguida, no segundo capítulo, através da análise exegética e teológica, analisaremos os 18 versículos da perícopes de Jo 10. O objetivo é aprofundar o texto, buscando perceber conexões, estrutura, linguagem, sentido das palavras, teologia....

Objetiva-se assim, com este estudo, oferecer uma pequena contribuição à pesquisa bíblica, bem como tentar responder à pergunta pela verdadeira missão do pastor em Jo 10.1-18.

1 QUESTÕES PRELIMINARES

1.1 QUESTÕES LITERÁRIAS

1.1.1 A estrutura geral do evangelho

Quando se procura fazer uma pesquisa sobre a estrutura do quarto evangelho, depara-se com muitas propostas de organização³. Estas propostas são apresentadas sob diferentes matizes e revelam a complexidade desta obra, bem como as perspectivas que foram sendo sistematizadas ao longo da história. Em termos gerais, a maioria dos autores é unânime nesta organização. Mas quando se entra nos pormenores de cada parte, percebe-se que há pontos de convergência e divergência.

O autor *Johan Konings*, ao tratar deste tema, fala de uma estrutura estática e uma estrutura dinâmica: a primeira “seria como o mapa da cidade, mostrando ruas, praças, edifícios..., enquanto a estrutura dinâmica, a menos demonstrável, são os processos que geram a vida da cidade”⁴.

Neste sentido, a estrutura estática do quarto evangelho se apresenta como um quadro com dois painéis, articulados por uma dobradiça. No primeiro painel, continua *Konings*, enquadra-se Jo 1,19 – 12,50, onde se encontram cenas da vida pública de Jesus, principalmente, os grandes milagres, que no quarto evangelho são chamados de “sinais”. Normalmente, esta parte do evangelho é chamada de “*Livro dos Sinais*”⁵. O segundo painel desta obra compreende os capítulos 13,1- 20,31, que representa Jesus na sua “hora”. Nessa parte Ele revela seu mistério para os seus discípulos, ao passo que o mundo⁶ o rejeita. Esta parte é chamada de “*Livro da Glória*”. Este conjunto é precedido por um *Prólogo* (Jo 1,1-18) e completado por um *Epílogo* (Jo 21,1-25).

Em síntese, mostrando isso num quadro, teríamos⁷:

³ Cf. CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 71-88.

⁴ Cf. KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João. Amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 17.

⁵ Cf. KONINGS, 2000, p. 17.

⁶ Cf. Segundo *Bortolini*, o conceito de mundo no quarto evangelho tem dois significados: “às vezes é a própria humanidade. Todavia, frequentemente a palavra “mundo” significa o sistema social injusto que se opõe à ação de vida trazida por Jesus. Quando, no evangelho de João, encontramos essa palavra, será sempre necessário ver em que sentido é empregada”. BORTOLINI, José. *Como Ler o Evangelho de João. O caminho da vida*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 09.

⁷ Cf. KONINGS, 2000, p. 19.

1,1-18 Prólogo	1,19 – 12,50 1ª parte- obra e sinais perante “ O Mundo: “ainda não a hora”		13 -20 2ª parte – “chegou a hora”: a “exaltação”		21 Epílogo
A Pala vra do Pai ao mun do	1,19 - 4,54 nícios dos sinais, apresentação do dom	5 – 12 Conflito crecente e opção de fé	13 – 17 despedida dos “seus”	18 – 20 a obra consumada	O ressuscitado e a comunidade

Todavia, olhando para o quarto evangelho, percebe-se que estas duas grandes partes não estão fortemente demarcadas. A primeira parte inicia simplesmente com “e este é o testemunho...” (Jo 1,19 remetendo a 1,6-8.15). Tanto a primeira como a segunda parte têm uma conclusão (Jo 12,37-50 e 20,30-31), que de certa forma “fecha” o prólogo”. Isto está representado nas flechas do gráfico acima.

*Rudolf Bultmann*⁸ supõe uma divisão bipartida, formada pelos capítulos 2,1-12,50 e 13,1-20,31, aos quais ele dá o título de “a revelação da δόξα ao mundo” e “a revelação da δόξα à comunidade”. Neste sentido, o autor pensa que o texto de Jo 1,1-51 seria uma introdução ao evangelho. Após a apresentação dos sinais (2,1-22), ele divide o texto 2,23-12-50 em quatro partes, a saber: o encontro com o revelador (2,23-4,42); a revelação como κρίσις (4,43-6,59; 7,15-24; 8,13-20); **a luta do revelador contra o mundo (7-10)**, a vitória secreta do revelador sobre o mundo (10,45-12,53; 8,30-40; 6,60-71), à qual segue uma conclusão (12,37-43). Já a segunda parte possui uma divisão mais linear: a despedida do revelador (13,1-17,26); a paixão e a Páscoa (18,1-20,29), seguindo-se a conclusão (20,31-32) e o capítulo 21.

*John H. Bernard*⁹ faz uma divisão tripartida do quarto evangelho, sendo que a primeira seção compreende os primeiros eventos públicos da vida de Jesus (1,19-4,54), à qual ele acrescenta a seção dos pães (6,1-71). A segunda seção é formada pelos eventos que pertencem ao coração da vida pública de Jesus (5,1-12,50), mas com uma sucessão diferente em relação ao evangelho¹⁰. A terceira parte é referente à paixão e ressurreição de Jesus Cristo (13,1-20,31).

⁸ Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 321.

⁹ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 72.

¹⁰ Cf. O autor propõe esta sequência: 5,1-47; 7,15-24.1-14.25-52; 8,12-9,41; 10,19-25.1-18; 10,30-12,50.

*Charles K. Barret*¹¹, ignorando o epílogo do evangelho, apresenta uma proposta quadripartida, na qual podemos perceber: o prólogo (1,1-18); a vida pública de Jesus (1,19-12,50); ceia e discursos (13,1-17,26) e paixão e ressurreição (18,1-20,31). *Marc Girad*¹² divide o texto à luz de elementos temáticos, de modo que o quarto evangelho seja organizado em sete partes, em referência aos sete dias da criação¹³.

Um dos maiores estudiosos do quarto evangelho, *Charles Harold Dodd*, quando se refere à estrutura quarto evangelho, afirma:

O próprio livro apresenta sua divisão no fim do capítulo 12. A divisão corresponde à que é feita em todos os evangelhos antes do começo da narrativa da Paixão. Mas aqui ela é feita de modo mais formal. O evangelho, neste ponto, é dividido virtualmente em dois livros. O que vem depois, nos capítulos 13 -20 ou até 21 se incluiu o apêndice – pode ser chamado propriamente o Livro da Paixão. Os capítulos anteriores correspondem à narração do Ministério nos outros evangelhos. O modo como João o considera pode ser deduzido das palavras com que começa o epílogo, que ele acrescentou em 12, 37-50. Podemos com razão chamá-lo de Livro dos Sinais. Este livro começa no capítulo 2. O primeiro capítulo constitui um proêmio¹⁴.

Conforme as descrições apresentadas, pode-se perceber que, em grande parte, a maioria delas conflui para uma mesma estrutura. Há pequenas diferenças, mas estas dizem respeito à estrutura dinâmica ou a temas propostos pelo evangelista. O consenso na divisão em duas grandes partes (Livro dos Sinais e Livro da Glorificação) é unânime entre os estudiosos do quarto evangelho. Isto, de certa forma, facilita um “mergulho” mais aprofundado no contexto da primeira parte do quarto evangelho, onde se insere a perícopes do Bom Pastor (Jo 10,1-18).

1.1.2 A posição da perícopes no contexto de Jo 2 -12

Dividindo-se a primeira parte do quarto evangelho, que conforme vimos acima compreende os cap. 2,1-12,50, notamos que a repetição da indicação espacial “Caná da

¹¹ Cf. BARRET, Charles Kingsley. *El Evangelio según San Juan*. Trad. Dionisio Mínguez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003, p. 35.

¹² Cf. CASALEGNO, 2009, p. 73.

¹³ Cf As sete partes são: 1,19-2,12; 2,13-4,54; 5,1-6,71; 7,1-9,41; 10,1-11,54; 11,55-19,42; 20,1-29, às quais se seguem a conclusão (20,30-31) e o epílogo.

¹⁴ Cf. DODD, Charles H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. Trad. José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003, p. 379.

Galiléia” (2,1; 4,46) forma uma inclusão e indica que o texto de 2,1-4,54 representa uma unidade literária¹⁵, a qual *Barreto* chama de “ciclo das instituições – os seus não o acolheram”¹⁶.

A segunda subseção da primeira parte do evangelho compreende o texto de 5,1-10,42, sendo que o trecho de 10,40-42 tem certo caráter conclusivo, pois apresenta um retrospecto do batismo de João, dos sinais operados por Jesus e da sua superioridade em referência ao precursor, a verdade do testemunho do Batista em relação a Jesus e à fé de muitos. Esta subseção é ritmada pelas festas hebraicas¹⁷ e descreve, em particular, o conflito entre o judaísmo incrédulo e Jesus¹⁸.

A terceira subseção se estende de 11,1-12,50 e é construída à luz do episódio da ressurreição de Lázaro, que é motivo para a reunião do conselho dos Sumos Sacerdotes para decretar a morte de Jesus (11,45-47) e, por conseguinte, a retirada de Jesus para Efraim (11,54). Aparece ainda a cena da unção em Betânia (12,1-10) e a perícopé da entrada de Jesus em Jerusalém (12,12-19).

Levando em considerção a subparte na qual se insere o nosso texto de estudo (10,1-18), notamos que esta seção começa com o sinal da cura do paralítico na piscina de Betesda, em uma festa imprecisa dos judeus, continuando com um discurso de Jesus (5,1-47). Depois, aparece outro sinal, o da multiplicação dos pães na Galiléia, na festa da Páscoa, ligado ao episódio de Jesus que caminha sobre as águas, segundo a tradição também encontrada em Marcos e Mateus¹⁹. Um longo discurso esclarece o sentido desse evento (6,1-71). A estes dois sinais, seguem-se duas sequências narrativas, nas quais se desenvolve a controvérsia de Jesus com os judeus: a primeira relativa à festa das Tendias (7,1-10,21) e a segunda, à festa da Dedicção (10,22-39). O desenrolar do primeiro momento é mais amplo, pois o evangelista, após uma introdução, divide a cena em duas partes, com indicações temporais: “a metade da festa” (7,14) e o “último grande dia da festa” (7,37)²⁰. Já na unidade literária da festa da Dedicção, Jesus ainda se encontra em Jerusalém, no Templo (10,22), e nela é retomado o tema da oferta de Jesus pela vida das ovelhas (10,26-30), já abordado nos vv. 1-21, além de

¹⁵ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 78.

¹⁶ Cf. BARRETO, Juan M. *O Evangelho de São João*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 126.

¹⁷ Cf. As festas hebraicas mencionadas na primeira parte do quarto evangelho são: duas Páscoas (2,13; 5,1); a festa das Tendias (7,2) e a festa da Dedicção (10,22).

¹⁸ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 78.

¹⁹ Cf. Respectivamente em 6,45-52 e 14,22-33.

²⁰ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 80, comenta: “os acontecimentos que ocorrem nesse último dia são múltiplos: à revelação pública diante dos adversários (7,37-8,59) seguem-se a cura do cego de nascença (9,1-41) e a narração do “bom pastor” (10,1-21), que representa uma revelação velada, com um certo paralelismo com a revelação pública (7,37-8,59). A cura do cego, no centro da subseção, é um sinal que interpela os opositores; diante da rejeição judaica, o evento se transforma em juízo de condenação (9,41)”.

continuar também a controvérsia com os judeus incrédulos (10,31-39). Neste sentido, nossa perícopes em estudo (10,1-18) se insere neste contexto da controvérsia com os judeus (7,1-10,42), num clima de conflito entre a comunidade que crê e a sinagoga que rejeita a mensagem evangélica²¹.

1.1.3 A posição da perícopes no contexto de Jo 7-10:

Diversos autores reconhecem que há uma unidade literária entre os cap. 7-10²², porque estes capítulos apresentam a grande revelação pública de Jesus, no centro do Judaísmo (no Templo), durante a festa das Tendras, ao ponto de *Brown* os considerar como que “a seção central da vida pública de Jesus”²³.

Para visualizar esta unidade literária, na qual se encontra nossa perícopes em estudo, dentro do contexto da controvérsia com os judeus (conforme indicado acima), propomos a representação de alguns esquemas. O primeiro é de *Casalegno*:²⁴

Fé e incredulidade (7,1-10,42)

Introdução (7,1-13)

Festa das Tendras (7,14-10,21)

1) Metade da festa: primeira controvérsia (7,14-36)

2) Último dia: revelação e conflito (7,37-10,21)

a) Revelação pública (7,37-8,59)

b) Sinal que interpela (9,1-41)

c) **Revelação velada (10,1-21)**

Festa da Dedicção: último conflito (10,22-39)

Conclusão (10,40-42)

²¹ Cf. DUFOUR, Xavier L. *Leitura do Evangelho segundo João II*. Trad. Johan Konings. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 223. Dentro desse contexto de controvérsias, o autor denomina toda a seção (9,1-10,21) com o título de: “luz nova e pastagens abundantes”.

²² Cf. A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985, ao propor a estrutura do quarto evangelho insere os cap. 7,1-10,42 no contexto maior da Festa das Tendras: a grande revelação messiânica; a grande recusa (7,1-10,21) e a Festa da Dedicção: decisão de matar Jesus (10,22-11,54). p. 1981. MALDONADO, Juan. *Comentários a los Cuatro Evangelhos – Evangelho de San Juan*. Trad. L. M. Jiménez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, reconhece a unidade da seção de 7,2-10,21, intitulada: “desde la fiesta de los Tabernáculos hasta la fiesta de la Dedicación”, p. 15.

²³ Cf. BROWN, Raymond. E. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Paulo Valério. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 475. O autor comenta que nestes capítulos “temos uma das mais espetaculares afirmações atribuídas a Jesus no NT: ‘antes que Abraão existisse, Eu Sou’”.

²⁴ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 82.

Segundo este esquema proposto, ficou bem evidente que a perícopes do Bom Pastor (Jo 10,1-21) se insere no contexto do último dia da Festa das Tendas, o mais solene (7,37). Neste dia, Jesus faz uma revelação pública e, por causa disso, provoca um conflito com os judeus. Depois, cura o cego de nascença, e, na sequência narrativa, expõe a revelação velada em 10,1-21, que “embora tenha certa autonomia, é direcionada aos fariseus, acusados por Jesus de ser cegos em 9,40-41”²⁵.

*Raymond Brown*²⁶ sugere a inclusão dos capítulos 7-10 no contexto das duas festas, de modo que a Festa dos Tabernáculos (ou das Tendas) cobre a perícopes de Jo 7,1-10,21 e a Festa da Dedicção estende-se de 10,22-42. O mesmo autor traça, nos pormenores das festas, o seguinte esquema:

- 7,1-10 – Jesus sobe a Jerusalem por iniciativa própria;
- 7,11-15 – ideias a respeito de Jesus provocam divisões;
- 7,16-36 – o diálogo de Jesus com os judeus, lembrando a hostilidade anterior;
- 7,37-39 – substituição do tema da água da festa;
- 7,40-40 – divisão a respeito de Jesus, levando a uma tentativa frustrada de prendê-lo;
- 7,50-52 – volta à cena de Nicodemos, que defende Jesus;
- 8,12-59 – o tema da luz da festa;
- 9,1-41 – cena da cura do cego de nascença;
- 10,1-21 – na sequência narrativa, discurso metafórico sobre o bom pastor;**
- 10,22-42 – a próxima festa é a da Dedicção.

Mas, a meu ver, *Willense*²⁷ apresenta um quadro sintético que resume muito bem toda a seção de 7,1-10,42. Com ele, podemos visualizar mais claramente a relação da perícopes de 10,1-21 neste contexto.

Introdução: (7,1-13): Jesus sobe a Jerusalém;

(Festa das Tendas)

(7,14-36): “no meio da festa” (no templo);

(primeira controvérsia de Jesus)

(7,37-10,21): “no último grande dia da Festa”

(a grande revelação pública na Festa das Tendas).



1) (7,37-8,59): Jesus se revela abertamente (no Templo).

²⁵ Cf. BROWN, 2004, p. 477.

²⁶ Cf. BROWN, 2004, p. 475-476.

²⁷ Cf. WILLEMSE, Jacobus J. C. *Het vierde evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur*. Antwerpen: Hilversum, 1965, p. 308-317.

- “cisão (σχίσμα) entre o povo por causa dele” (7,43)

- “Eu sou a luz do mundo” (8,12).

(Conclusão: “apanharam pedras para atirar nele; Jesus, porém, ocultou-se e saiu do Templo”) (8,59).

2) (9,1-41): Jesus manifesta as “obras de Deus” na cura do cego de nascença perto do Templo

- “Eu sou a luz do mundo” (9,5)

- “cisão (σχίσμα) entre eles” (os judeus) (9,16).

(Conclusão: “alguns Fariseus, que se achavam com ele, ouviram isso e lhe disseram: ‘acaso também somos cegos’? Respondeu-lhes Jesus: ‘se fôsseis cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: ‘nós vemos!’ Vosso pecado permanece”) (9,40-41).

3) (10,1-21): Jesus se revela na παροιμία (perto do Templo).

- “Eu sou a porta; Eu sou o bom Pastor” (10,7.11)

- “cisão (σχίσμα) novamente entre os judeus” (10,19).

- “... pode abrir olhos de cegos”? (10,21): são as últimas palavras da seção.

(10,22-39): festa da Dedicção em Jerusalém (no Templo).

Compêndio da revelação anterior

Conclusão: (10,40-42): “Ele partiu novamente para o outro lado do Jordão, para o lugar onde João tinha anteriormente batizado, e aí permaneceu”.

Ainda para este autor, a cena da cura do cego de nascença é a parte central de toda esta seção, e igualmente poderia ser de todo o quarto evangelho, embora ele não tenha muita certeza disso²⁸.

Com isso, percebe-se que este último esquema concentra a organização dos capítulos 7-10 no v. 9,16 (σχίσμα), de modo que a “cisão” é provocada pela revelação explícita de Jesus (antes), pelo sinal que Ele realiza (a cura do cego – durante) e pela revelação “enigmática” do cap. 10 (depois). Comprova-se novamente que estamos num contexto de controvérsias entre Jesus e os judeus, que, aliás, juntamente com os diálogos, formam uma dimensão literária importante no conjunto do quarto evangelho²⁹.

A partir destes esquemas apresentados, percebe-se que há um bom consenso entre os comentadores de que nos capítulos 7-10 encontramos as principais controvérsias entre Jesus e

²⁸ Cf. WILLEMSE, 1965, p. 317.

²⁹ Cf. Esta questão é bem explicitada no II Capítulo de: TUÑÍ, Josep O. *Escritos Joânicos e Cartas Católicas*. 2.ed. Trad. Alceu L. Orso. São Paulo: Ave Maria, 2007, pp. 39-48.

os judeus no conjunto de todo o quarto evangelho. O sinal realizado no cap. 9, 1-41 (a cura do cego de nascença) ocupa um lugar privilegiado nesta controvérsia³⁰ e permite-nos fazer a conexão com a seção de 10,1-20, pois “a referência à cura do cego em 10,21 liga este segmento ao capítulo anterior”³¹. E, neste sentido ainda, podemos concordar com *Feuillet* quando ele resume o comentário desses capítulos: “na seção dos cap. 7-12 há duas progressões, que são trabalhadas simultaneamente pelo evangelista: a revelação de Jesus (Luz e Vida do mundo) e a hostilidade acrescida dos judeus e seu desfecho supremo (a decisão do Sinédrio de condenar Jesus à morte)”³².

Logo, nos aproximando ainda mais da perícopes em estudo (10,1-18) e tendo descrito acima que a mesma é uma sequência narrativa do cap 9, e de que, em 10,21 se retoma o tema da cegueira trabalhada no capítulo anterior, convém agora adentrar no contexto imediato dos cap. 9-10.

1.1.4 A posição da perícopes no contexto imediato de Jo 9-10:

O discurso de Jesus desenvolvido no capítulo 10 não retoma a imagem da luz, mas passa à do pastor e suas ovelhas. Por isso, muitos estudiosos vêem nesta sucessão o reflexo de fontes e de unidades literárias sem nexo³³. Contudo, no fim de longa evolução e pesquisas, as imagens do pastor e suas ovelhas se encontram reunidas em muitos textos do Antigo Testamento³⁴ e nas Parábolas de Henoc³⁵, nas quais o povo de Israel também é comparado a um rebanho de ovelhas. Este testemunho literário confirma a hipótese acima proposta de que 9,1-10,21 constitui uma unidade literária, embora haja autores que estendam essa unidade literária até 10,42³⁶.

³⁰ Cf. KONINS, Johan. *Encontro com o Quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 44. O autor se referindo a perícopes de Jo 9,1-41 comenta: “é a unidade dramatúrgica mais perfeita do Quarto Evangelho”.

³¹ Cf. BERGANT, Dianne. *Comentário Bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, V 2, p. 123.

³² Cf. FEUILLET, Robert. *Introdução à Bíblia*. Trad. Antonio Charbel. São Paulo: Herder, 1968, p. 245.

³³ Cf. DUFOUR, 1996, p. 246,

³⁴ Cf. Com especial destaque a Ez 34, porque lá parece evidente a crítica aos falsos pastores que se apascentam a si mesmos e se servem do rebanho, ao mesmo tempo, em que anuncia uma época em que Deus cuidará de suas ovelhas. Como ainda em: Gn 49,24 (cf. 48,15); Jr 13,17; 23,1-3; sl 74,1; 79,13; 80,2; Mq 7,14. Aprofundaremos melhor esta vinculação da perícopes do Bom Pastor com o Antigo Testamento, e nele, especificamente com o texto de Ez 34, na terceira parte deste primeiro capítulo, nas Questões Traditivas, no item: “antecedentes do tema no AT”.

³⁵ Cf. Na terceira parte deste primeiro capítulo, nas Questões Traditivas, no item “antecedentes do tema no judaísmo apocalíptico” trabalharemos amplamente esta questão.

³⁶ Cf. É o caso de BARRET, 2003, p. 38.

Mas além dessa evidência apontada, mergulhando minuciosamente em Jo 9-10, encontramos vários outros aspectos que mostram uma unidade literária e temática dos dois capítulos. Vejamos alguns:

a) Alusão ao cego de nascença: na conclusão do relato (10,19-21), o texto faz claramente alusão ao tema do cego de nascença: “Outros diziam: não são de um endemoninhado essas palavras; porventura um demônio pode abrir olhos de cegos”? (v.21) e este fato ocasionou uma “cisão” entre os judeus: “houve novamente uma cisão entre os judeus...” (v.19). Esta insistência “no novamente” (πάλιν) é um fato que nos remete a 9,16, onde também temos uma cisão entre os fariseus (καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς.) - relato para a explicação da cura do cego de nascença. Esta conexão a partir da palavra “σχίσμα”, já explicitada acima no esquema de *Willense*, manifesta o nexu literário entre os dois capítulos, ainda mais, se levarmos em consideração a própria estrutura literária desses respectivos versículos. Vejamos no esquema abaixo:

Jo 9,16	Jo 10,21 (cf. v.19)
a) Outros diziam...	a) Outros diziam...
b) como pode....?	b) porventura...?
c) um homem pecador	c) um demônio...
d) tais sinais realizar?	d) pode abrir os olhos de cegos?
e) e havia cisão entre eles...	e) houve novamente uma cisão entre os judeus

b) O uso do fórmula: “amém, amém, eu vos digo” (10,1): a controvérsia entre Jesus e certos fariseus (9,39-41) prossegue com um verdadeiro “discurso” a eles endereçado – “eu vos digo”, introduzido por um duplo *amém* e caracterizado pela narrativa do Pastor e das ovelhas. Esse emprego da fórmula “amém, amém, eu vos digo”, que ocorre 25 vezes no quarto evangelho³⁷, e abre o capítulo 10, segundo *Bernard*³⁸, nunca é usado para introduzir um novo sermão ou discurso, mas sempre aparece para confirmar uma nova argumentação, a

³⁷ Cf. Cf. KONINGS, 2000, p. 24, comenta: o Amém, Amém, “provavelmente introduzem frases-chave, que hoje em dia apareceriam no texto em negrito ou num quadrinho [...]. Lembra ainda “o Amém, a testemunha fidedigna e verdadeira” (Ap 3,14).

³⁸ Cf. BERNARD, J. H. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*. Edinburg: Clark, 1960, p. 64.

partir daquilo que já foi dito³⁹. Todavia, continua ainda o autor, a argumentação se expande também a novas revelações.

E quais seriam estas novas revelações? Aqui podemos pegar carona com a argumentação de *Mesters*⁴⁰, quando ele comenta da posição de Jo 10,1-18 no conjunto da obra do quarto evangelho ou de sua relação com o cap. 9:

O discurso de Jesus sobre o Bom Pastor (10,1-8) é como um tijolo inserido numa parede já pronta. Com ele a parede ficou mais forte e mais bonita. A conclusão natural desta discussão sobre a cegueira está logo depois, em Jo 10,19-21. Ora, o discurso sobre o Bom Pastor foi inserido aqui, porque, ensina como tirar esse tipo de cegueira dos fariseus.

c) O desenvolvimento dos temas: um terceiro aspecto que nos permite perceber a unidade literária e temática dos capítulos 9 e 10 é a inclusão de alguns temas que aparecem no cap. 9, mas na progressão, são amplamente retomados e aprofundados na nossa perícopes de estudo (10,1-18). Destacamos a seguir os principais.

Um tema acenado no cap. 9 (que consideramos neste estudo como um dos principais), a partir da cegueira dos fariseus, é a “expulsão” (9,34; também em 9,22) do cego de nascença da sinagoga. No discurso do Bom Pastor, o tema da “expulsão” é contradito pela relação de Jesus com as ovelhas, as quais Ele (como Pastor) “conduz para fora” (10,3.4). Também 10,16 (verbo ἀγαγεῖν) faz isto numa relação amorosa⁴¹. Ou seja, a unidade entre os capítulos se estabelece porque no capítulo 9 as autoridades judaicas expulsam as ovelhas e “apresentando o cego como testemunha de Jesus, o evangelista faz dele um modelo para os membros de sua comunidade”⁴². Agora, no discurso do Bom Pastor, Jesus ama e trata as ovelhas com carinho, chamando cada uma individualmente pelo nome, chamamento este que corresponde à pertença ao pastor. Logo, fica evidente que o evangelista descreve um comportamento de Jesus para com aqueles que creram nele, dos quais o ex-cego que passou a crer se tornou um protótipo⁴³.

³⁹ Cf. NICCACCI Alviero; BATTAGLIA Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. 2.ed. Trad. Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 163. A mesma idéia é defendida por este autor, pois comenta: “em verdade, em verdade: é a conhecida fórmula de introdução, que comporta sempre alguma conexão com o que precede”.

⁴⁰ Cf. MESTERS, Carlos. (et all). *Raio X da Vida. Círculos bíblicos do Evangelho de João*. São Leopoldo: CEBI, 2000, p. 89.

⁴¹ Cf. BARRET, 2003, p. 555, comenta: “en el episodio anterior, los fariseos, em lugar de mostrar una cierta solicitud por el ciego recién curado, lo expulsan de su presencia. Jesús, por sua parte, como buen pastor, va a buscarlo y lo lleva a la seguridad del verdadero redil”.

⁴² Cf. DUFOUR, 1996, p. 238. Embora que segundo o autor, o tema da “exclusão da sinagoga e seu motivo, de acordo com 9,22, são um anacronismo dentro do relato”.

⁴³ Cf. DUFOUR, 1996, p. 249.

Outro tema abordado no capítulo 9 é o do “encontro” (εὐρών) que está no v. 35: ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρών αὐτὸν (Jesus ouviu dizer que o haviam expulsado, e encontrando-o...). Ou seja, o narrador apresenta um novo encontro do taumaturgo com o miraculado. Jesus soube que este homem foi excluído da sinagoga e o “encontra”⁴⁴, sem dúvida voluntariamente, porque o “Pastor vai à frente de suas ovelhas” (10,4) para conduzi-las “ao redil das demais ovelhas” (10,16).

Em Jo 9,39-41 somos envolvidos com o tema do “juízo”⁴⁵ que o autor aplica aos fariseus incrédulos do relato. Ele faz isso através do pronunciamento de Jesus a respeito deles e a respeito dos que eles representam por meio de uma nova introdução: “então disse Jesus: ‘para um discernimento (κρίμα) é que vim a este mundo: para que os que não vêem vejam, e os que vêem se tornem cegos’” (9,39). Essa palavra de Jesus contrabalança com a pronunciada por Ele no começo desta perícope (9,5), quando falava sobre a meta de sua missão. Ou seja, lá a meta era manifestar ao mundo a luz divina, aqui, mostrar o efeito desta luz, quando acolhida e quando recusada. Neste sentido, o termo κρίμα conduz a dois efeitos opostos: adquirir a visão ou tornar-se cego. Por isso, ele pode ser traduzido por *discernimento*, sempre conotando o caráter definitivo de um e outro efeito, correlativamente à soberania da luz que se torna presente com o Enviado de Deus⁴⁶.

A partir dessa temática que se encontra no final do cap. 9, *Dodd*⁴⁷ estabelece a relação com nosso texto de estudo (10,1-18) afirmando: “no fim do capítulo 9 a sentença judicial pronunciada por Jesus conduz sem interrupção ao discurso do pastor e do rebanho, que no sentido puramente formal é a continuação direta do pronunciamento de 9,41”. E o autor conclui: “é evidente que a sentença inicial do discurso é de fato, um veredito judicial sobre uma classe de pessoas descritas como κλέπτης e ληστής (ladrões e assaltantes)”. Em todo caso, o tema do juízo não se encerrou completamente, pois está também presente na perícope de Jo 10,1-18.

⁴⁴ Cf. *Crisóstomo comenta*: “os judeus o expulsaram do Templo, o Senhor do Templo o encontra”. Hom, 69,1. Apud DUFOUR, 1996, p. 239.

⁴⁵ κρίμα só é encontrado aqui no evangelho. Fora daqui, possui o sentido de “condenação” (Mt 23,13 par; Lc 24,20; At 24,25; Rm 2,2ss; 3,8; 5,16; 1Cor 11,29.34; Ap 17,1; 18,20; 20,4). DUFOUR, 1996, p. 241.

⁴⁶ Cf. DUFOUR, 1996, p. 241.

⁴⁷ Cf. DODD, 2003, p. 464.

1.1.5 Delimitação e estrutura da perícópe de Jo 10,1-18

O discurso do Bom Pastor (como vimos acima) está ligado à história do cego de nascença, que termina com a acusação de cegueira dirigida aos fariseus. A eles, guias cegos, falsos pastores, é que o discurso se refere⁴⁸. Para continuar esta conexão, podemos observar que em 10,21, na conclusão da perícópe do Bom Pastor, aparece exatamente uma referência ao milagre do cego. E isto já seria suficiente para sustentarmos a hipótese de que a perícópe do Bom Pastor pode ser delimitada aos vv. 1-18.

Todavia, esta delimitação da perícópe do Bom Pastor aos vv. 1-18 não aparece tão explicitamente nos comentários bíblicos acerca de Jo 10, pois a maioria deles trata esta narração num contexto geral de 1-21,⁴⁹ gerando certa confusão.

Por outro lado, quando pesquisamos acerca da organização dos vv. 1-21, muitos desses mesmos comentadores são bastante claros em delimitar a perícópe do Bom Pastor aos vv. 1-18, referindo-se aos vv. 19-21 como sendo a conclusão do capítulo 9. Vejamos alguns:

*Fabris*⁵⁰ comenta que no início do cap. 10 encontram-se reunidos três pequenos discursos que confrontam cada vez duas personagens contrastantes: o pastor e o ladrão (10,1-3a); o pastor conhecido e o estranho (v. 3b-5); o pastor que dá a vida e o mercenário (vv. 11b-13). Nos vv. 7-10, encontra-se a explicação do discurso. Logo, continua o autor, a perícópe que estamos estudando tem uma estrutura composta, que não é simples e linear. Segundo alguns, tratar-se-ia de um único discurso, desenvolvido, porém numa rica variedade de temas e variações. Segundo outros, talvez mais acertados, não se deve esquecer que o quarto evangelho é fruto de um processo de estratificação. Esta observação, porém, não deve ser levada ao ponto de negar a substancial unidade do discurso⁵¹.

Depois, quando *Fabris* comenta o discurso do verdadeiro pastor, podemos extrair a seguinte organização da perícópe:⁵²

- a parábola (1-5)

⁴⁸ Cf. FABRIS, Rinaldo. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 383.

⁴⁹ Cf. Por exemplo: DUFOUR, 1996, p. 246, quando analisa esta perícópe, coloca como título: “Um discurso: o Bom Pastor 10,1-21”. KONINGS, 2000, p. 231, escreve: “epílogo: “cenar do pastoreio” (10,1-21). FABRIS, 1992, p. 383: “o verdadeiro pastor: 10,1-21”. MALDONADO, 1954, p. 610: “parábola del buen pastor. 10,1-21”. BRUCE, F. F. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 194: “a parábola do bom pastor (10,1-21)”. WIKENHAUSER, Y. *El Evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1967, p. 294: “El discurso del buen pastor 10,1-21”. BARRET, 2003, p. 555: “El buen Pastor. 10,1-21”.

⁵⁰ Cf. FABRIS, 1992, p. 383.

⁵¹ Cf. ROBINSON, John. A. T. *The Parable of John 10,1-5*. London: ZNW, 1955, p. 65.

⁵² Cf. FABRIS, 1992, p. 384-386.

- a incompreensão (v. 6)
- eu sou a porta (vv. 7-10)
- o verdadeiro pastor (vv. 11-18).

Quanto aos vv. 19-21, simplesmente afirma: “antes observe-se o estranho resultado destas palavras, ou melhor, o paradoxal destino de Jesus, senhor da unidade, que estas palavras exprimem: provocam dissenção”⁵³. Logo, este autor não define claramente a delimitação da perícopie.

*Wikenhauser*⁵⁴ nos propõe a seguinte estrutura, sendo bastante claro na delimitação da narração do Bom Pastor:

- primera parábola: El pastor y el ladrón: 10,1-6
- Jesús interpreta la parábola: 10,7-10
- Segunda parábola: El pastor y el mercenário: 10,11-13
- Explicación de las dos parábolas: 10,14-18.

*Niccacci*⁵⁵ organizou-a desse modo:

- 10,1-6 – o pastor e o rebanho
- 10, 7-10 – Jesus “porta”
- 10, 11-21 – o bom pastor. O trecho de se divide em duas partes:
 - a exposição sobre Jesus “bom pastor” (vv. 11-18)

As reações a essa exposição (vv. 19-21).

*Mesters*⁵⁶ aponta que o discurso sobre o Bom Pastor traz três comparações ligadas entre si, e com isso, ele também delimita bem a perícopie do Bom Pastor:

- 1ª comparação: pastor e assaltante (Jo 10,1-5);
- 2ª comparação: Jesus é a porteira das ovelhas (10,6-10);
- 3ª comparação: Jesus não é simplesmente um pastor, mas sim o Bom Pastor (10, 11-18).

*Dufour*⁵⁷ nos oferece esta organização ao comentar a nossa perícopie em estudo:

- uma cena simbólica (10,1-6)
- eu sou a porta (10,7-10)
- o Bom Pastor (10, 11-18)

⁵³ Cf. FABRIS, 1992, p. 386.

⁵⁴ Cf. WIKENHAUSER, 1967, p. 294-302.

⁵⁵ Cf. NICCACCI, Alviero (et all). *O Evangelho da Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 125-127.

⁵⁶ Cf. MESTERS, 2000, p. 88-90.

⁵⁷ Cf. DUFOUR, 1996, p. 248-263.

Quanto aos vv. 19-21, ele os classifica como “epílogo” e termina: “o evangelista marca uma pausa ao unir de forma explícita o discurso sobre o Bom Pastor à cura do cego de nascença”⁵⁸.

*Konings*⁵⁹ afirma que esse tema pastoril e pastoral torna-se assunto de diversas “variações” no cap. 10, que podem ser reconhecidas em grandes linhas na seguinte estrutura, baseada em dois desenvolvimentos do tema:

1- Os salteadores e a porta (“parábola da porta”) (v. 1-10)

a) fato da vida (v. 1-5)

b) explicação (v. 7-10)

2- O pastor exemplar (v. 11-18)

Em relação aos vv. 19-21, ele comenta: “ao descrever a divisão entre os judeus, faz a inclusão com o início do cap. 9”⁶⁰.

Além dessas posições acima destacadas quanto à estrutura da perícopa do Bom Pastor, ainda são possíveis outras formas de organização, levando em consideração aspectos mais literários do texto. Em relação a isso destacamos:

a) A fórmula “amém, amém, eu vos digo” (Ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν) se repete duplamente (vv. 1.7) e assinala o início de outras revelações no conjunto de 10,1-18, (embora estas já tenham sido indicadas em 10,1 como continuidade do sermão de 9,39-41). Segundo *A.J. Simonis*, esta expressão insere-se na fórmula dos “Verbindende Gliederungsformel” (fórmulas vinculantes de estruturação) e é um modo usado para fazer a conexão com a parte precedente do texto, sem alterar o tema introduzido, permitindo solenemente avançar-se para um novo estágio, ou acrescentar um novo aspecto, uma nova ideia à exposição⁶¹. Com isso, podemos afirmar que os vv. 7ss estão vinculados tematicamente aos vv. 1ss.

b) No sermão de Jesus, também podemos perceber que se manifesta uma progressão cristológica da revelação, alternada no discurso para com os destinatários do mesmo:

- | | | |
|---------------------------------------|---|-----------------------|
| - dos ladrões e pastores (vv. 1-5); | } | - primeira revelação. |
| - de Jesus e ladrões (vv. 7-10); | | - segunda revelação. |
| - de Jesus e mercenários (vv. 11-18). | | |

⁵⁸ Cf. DUFOUR, 1996, p. 262.

⁵⁹ Cf. KONINGS, 2000, p.231.

⁶⁰ Cf. KONINGS, 2000, p.231.

⁶¹ Cf. A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.104. Apud WANSING, Thomas. *Met andere woorden... Onderzoek naar de verzoeningsgedachte in het Evangelie van Johannes. Een narratieve analyse*. Amsterdam: H.C. Couprie, 2006, p. 231.

Ou seja, notamos que da primeira para a segunda revelação há uma clara progressão: na primeira (vv. 1-5) inicia-se o discurso com um elemento “negativo” através da descrição dos ladrões, e, posteriormente, é introduzido, como antítese, o pastor das ovelhas. Na segunda revelação (vv. 7-10), ao contrário, inicia-se com um elemento “positivo” através da fala de Jesus, quando Ele se apresenta como a porta das ovelhas, ao passo que todos os que vieram antes dele são os ladrões. Isto agora vale fundamentalmente para a segunda parte (vv. 11-18), onde, com o discurso de Jesus-Pastor, destaca-se uma das maiores desproporções com o que se disse aos mercenários. Temos assim a progressão cristológica de uma parte à outra.

Todavia, na segunda revelação (vv. 7-18), conforme nosso esquema acima, podemos colocar a unidade desta estrutura no seu contínuo e repetitivo uso (cinco vezes) da expressão “ἐγώ” (vv. 7c, 9a, 10c, 11a, 14a). Entre os usos sucessivos do ἐγώ, sempre se insere alguma descrição de alguém que se contrapõe a Jesus (p. ex. ladrões e mercenários: vv. 8.10ab.12-13).

Também é possível ainda dividirmos esta segunda revelação (vv. 7-18) em duas partes, sob o aspecto temático. Assim, teríamos:

- vv. 7-10: tema: assaltantes da porta;
- vv. 11-18: tema: Bom Pastor.

Logo, toda a estrutura dos vv. 1-18 está vinculada à progressão cristológica da revelação⁶², onde só a partir desse conjunto poderemos ter uma verdadeira ideia sobre o Bom Pastor, e com isso, confirmamos novamente a delimitação desta perícopes nesses versículos (vv.1-18).

Finalmente, em termos de conteúdo, parece-nos que é possível dividir nossa perícopes de estudo em dois grandes blocos, que por sua vez podem ser subdivididos em outros dois:

I- v. 1-10: A imagem da porta e a sua identificação com Jesus

- a) v. 1-5: a imagem da porta: a importância de entrar e sair por ela, e não por outro lugar

⁶² Cf. Esta progressão cristológica da revelação é bem explicitada por *Brown*, na perspectiva da luta na comunidade joanina contra outros cristãos de cristologia mais baixa, que não podiam aceitar Jesus como o divino “Eu Sou”. Na nossa perícopes em estudo: (v. 7.9.11 e 14). Para este grande estudioso do quarto evangelho, a narração do Bom Pastor faz parte da primeira fase da composição do Evangelho, a era pré-evangélica que se insere no contexto dos cristãos joaninos que foram expulsos das sinagogas (9,22) porque eles reconheciam Jesus como Cristo. Mas depois, na segunda fase, onde se pressupõem tanto a atividade de um evangelista como de um redator (90 dC), a expulsão das sinagogas passou à perseguição e neste contexto insiste-se na alta cristologia, donde Jesus é proclamado a luz aos gentios, e o “mundo” tornou-se um termo geral para todos aqueles que preferem as trevas à luz. É na alta cristologia que aparece a afirmação do “ἐγώ εἰμι”. BROWN, Raymond. E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. Trad. Euclides C. da Silva. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 21-47.

b) v. 6-10: Jesus é a porta: quem entra ou sai através dessa porta encontra a vida.

Nesse bloco, Jesus é identificado com a porta e contraposto aos ladrões e assaltantes, que *sobem por outra parte*, ou seja, pulam sobre o muro de pedra que cercava o aprisco. O v. 8 identifica esses ladrões e salteadores com os que vieram antes de Jesus, o que, pelo contexto, do quarto evangelho, parece ser uma referência às autoridades judaicas, a julgar pelos interlocutores de Jesus no cap. 9⁶³.

II – v. 11-18: A imagem do pastor que dá a vida pelas ovelhas e a sua identificação com Jesus

a) v. 11-15: Jesus é Bom Pastor que dá a vida pelas ovelhas

b) v.16-18: A meta de Jesus: reunir um só rebanho sob um só pastor

Nesse bloco, Jesus é identificado com o Bom Pastor, que dá a vida pelas ovelhas, e contraposto aos mercenários, que as abandonam na hora do perigo. Aqui, diferentemente do primeiro bloco, Jesus não apenas conduz suas ovelhas para a vida plena, como também dá a sua própria vida por elas.

É nesse ponto que vejo a principal relação dessa perícopes com o contexto imediato: para vencer a cegueira dos fariseus⁶⁴, é preciso olhar para aquele que não só conduz as pessoas para a vida abundante, como também dá a sua própria vida por elas. Assim, o discurso sobre o Bom Pastor foi inserido aqui porque ele ensina como tirar essa cegueira que caracteriza os fariseus (9,40-41)⁶⁵.

⁶³ Cf. Todavia, DUFOUR, 1996, p. 253 comenta que o v. 8 apresenta uma dificuldade em sabermos quem não são aqueles que “vieram antes de mim?”, denunciados como ladrões e bandidos? O autor diz que certamente não são os Patriarcas e os Profetas, mas a expressão precisa ser entendida no seu contexto e nesse caso, se trata do ladrão “de Deus” e assim tranquilamente podemos aplicar o termo aos fariseus. Já KONINGS, 2000, p. 233, identifica esses “ladrões e bandidos” ou a líderes catastróficos de épocas anteriores, especialmente os reis hasmoneus e herodianos; líderes mais próximos da redação do evangelho no fim do séc. I ou ainda, os líderes do Judaísmo restaurado. NICCACCI, 1980, p. 126 os identifica como falsos messias do tempo de Jesus, os assim chamados “zelotas”, antes que os fariseus ou os judeus, porque o apelativo “ladrão” será aplicado a Judas (12,6), enquanto “salteador” será dito de Barrabás (18,40). BRUCE, 1990, p. 196 diz que podem ser os integrantes do sistema, que tinham se mostrado péssimos pastores dos membros necessitados do rebanho de Israel. WIKENHAUSER, 1967, p. 297, comenta: “ladrones y asesinos son todos aquellos que se han presentado usurpando los mismos títulos que Jesús reivindica para sí”. Por fim, para BARRETO, 1989, p. 437: “ladrão é um termo aplicado aos dirigentes e a Judas (12,6) e bandido também é um termo que se aplica aos dirigentes e a Barrabás (18,40), mas é o que usa de violência”.

⁶⁴ Cf. ANDERSON, Ana F. (et all). *A História da Palavra II*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 80. O texto usa uma expressão enfática: “cegueira congênita”.

⁶⁵ Cf. MESTERS, 2000, p. 89-90, comenta: “o discurso sobre o bom pastor ensina duas regras de como tirar esse tipo de cegueira. 1) Prestar muita atenção na reação das ovelhas, pois elas reconhecem a voz do pastor. 2) Prestar muita atenção na atitude daquele que se diz pastor para ver se o interesse dele é a vida das ovelhas, sim ou não, e se ele é capaz de dar a vida pelas ovelhas”.

1.1.6 Síntese

A partir das propostas acima descritas quanto à organização dos vv. 1-18, seja em relação à estrutura, da perspectiva literária, ou ainda, pelo conteúdo, notamos que basicamente podemos dividir nossa perícopes em três partes, com pequenas divergências entre os autores, de modo que teríamos:

I- vv. 1-5 (*παροιμία*)

II- v. 6 (a não compreensão dos judeus) e

III- vv. 7-18 (subdivididos em duas partes)

a) vv. 7-10 (Jesus-porta em relação aos ladrões e assaltantes)

b) vv. 11-18 (Jesus – Bom Pastor em relação aos mercenários)

Por isso, buscando uma síntese, e, ao mesmo tempo, delimitando nossa perícopes para este estudo exegético a 10,1-18, percebemos claramente que há uma alternância entre os dois sermões de Jesus (vv. 1-5; e 7-18) com a inserção da reflexão do v. 6, que denominamos sob o tema da “não compreensão dos Judeus”. A partir dessa constatação, propomos o seguinte esquema geral da perícopes:

I- Primeira revelação: (vv. 1-5)

II- A não compreensão: (v. 6)

III- A outra revelação: (vv. 7-18)

Todavia, os vv. 7-18 serão delimitados em duas unidades menores em razão dos destinatários elencados no texto, de modo que:

a) (vv. 7-10) se refere a Jesus e os ladrões - chamaremos de: outra revelação I;

b) (vv. 11-18) de Jesus e os mercenários - outra revelação II.

E este esquema será nossa referência neste estudo exegético.

1.2 QUESTÕES DE FORMA

1.2.1 Gênero Literário: a παροιμία

Em continuidade com a controvérsia entre Jesus e os fariseus (9,39-41), o quarto evangelho prossegue a narração adentrando no cap. 10 através de um verdadeiro “discurso” a eles endereçado (eu vos digo...), mostrando que a declaração subsequente de Jesus se dirige aos mesmos fariseus que acabaram de o interpelar. Este discurso, por sua vez, é introduzido por um duplo “amém” e caracterizado por uma comparação alegórica (do pastor e das ovelhas), cujo significado, no contexto é claro.

Dessa forma, reaparece o tema das ovelhas, já insinuado em 2,15 (a todos lançou fora do templo, tanto as ovelhas como os bois) e em 5,2 (a porta das ovelhas), onde elas se identificavam com a multidão de enfermos atirados nos pórticos da piscina (5,3). As ovelhas são, portanto, o povo dominado pelos dirigentes⁶⁶.

Todavia, quando analisamos o desenvolvimento desta metáfora, nos deparamos com um termo chamado pelo próprio evangelista de παροιμία (v. 6), usado como caracterização dessa perícop⁶⁷, que poderíamos também traduzir por *símbolo*, porque contém uma revelação obscura que necessita de interpretação especial⁶⁸.

Neste sentido, dada a importância do termo παροιμία no contexto dessa perícop⁶⁹ e no próprio quarto evangelho (o termo não aparece nos evangelhos sinóticos), faz-se mister mergulhar um pouco mais no significado desta palavra, que nos poderá ajudar na própria compreensão da metáfora do pastor e das ovelhas.

O termo grego παροιμία significa, em si, *provérbio, dito popular*, embora sendo muito mais misterioso que a παράβολη dos Sinóticos⁷⁰, e, por isso, mais necessitado de

⁶⁶ Cf. BARRETO, 1989, p. 436.

⁶⁷ Cf. DUFOUR, 1996, p. 248.

⁶⁸ Cf. NICCACCI, 1990, p. 125.

⁶⁹ Cf. Cf. BEUTLER, Johannes. El discurso del Buen Pastor en Juan 10. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 32, Nº. 78, Medellín - Colombia. Julio - Diciembre de 2005, p. 244, comenta: “en el precedente texto los versos 11-18 fueron interpretados como exégesis de la παροιμία”.

⁷⁰ Cf. BARRET, 2003, p. 555.

interpretação⁷¹. Ele corresponde ao termo hebraico מָשַׁל (mashal)⁷², que indica tanto provérbio quanto parábola ou sentença enigmática⁷³. Muitos estudiosos o traduzem aqui por “parábola”,⁷⁴ pois esta passagem não é uma *história*, envolvendo peripécia e desfecho, mas ela descreve uma cena típica da vida pastoril⁷⁵. Por outro lado, também não se trata de uma alegoria, onde cada elemento pode ser transposto para um registro diferente⁷⁶, mas aqui nesta perícope, é o conjunto que significa uma realidade diferente. Logo, segundo *Dufour*, “preferimos traduzir παραοιμία por “quadro simbólico”, pois a cena descrita por Jesus é familiar, embora, por meio dela, não foi compreendido pelo auditório: “eles, porém, não entenderam de que lhes falava”⁷⁷ (v.6).

Num horizonte mais amplo do contexto literário do quarto evangelho, segundo *Dodd*⁷⁸, παραοιμία equivale àquilo que nos sinóticos se chama de parábola, ou como escreve *Niccacci*⁷⁹, “que os Sinóticos às vezes fazem seguir a uma parábola (cf. Mt 13,3-9.18-23)”, e portanto, este termo designa aqui o caráter “escondido” da revelação histórica de Jesus, comparada com a revelação “aberta” do Espírito Santo (cf. 16,25 – onde este termo também aparece). No quarto evangelho nunca se usa o termo παραβολή, assim como, nos Evangelhos Sinóticos jamais se emprega a palavra παραοιμία, e além do texto de Jo 10,6, o mesmo vocábulo ainda aparece em 16,25 e 16,29.

Mas se, ao final da παραοιμία (v.6), o evangelista observa que os ouvintes não compreenderam, poderíamos nos perguntar: quem são esses ouvintes e por que não compreenderam? Será que a παραοιμία era tão enigmática para ser decifrada, ou o motivo da incompreensão era outro?

⁷¹ Cf. BRUCE, 1990, p. 195.

⁷² Cf. HUNTER, A. M. *Il Dibattito sul Vangelo di Giovanni*. Torino: Claudiana, 1968, p. 125, traz uma descrição interessante de Joachim Jeremias: “secondo Il Robinson il testo de Giov 10,1-5, risulta dalla fusione di due parabole. La sua argomentazione sull’esistenza di una “sutura” non mi convince e preferisco considerare la parabola come un tutto unico. Si noti che παραοιμια, che Giovanni usa per “παραβολα” in luogo di παραβολε dei Sinottici, non presenta differenze di significato: sono varianti nella traduzione dell’ebraico mashal”.

⁷³ Cf. “Segundo Suidas, léxico do século X, a παραοιμία é um λογος αποκριφος, um discurso secreto. O termo παραοιμία é, às vezes, associado a seu antônimo parresia (ensinamento às claras); comparar com 16,25; 10,6; 10,24”. Apud DUFOUR, 1996, p. 248.

⁷⁴ Cf. A grande parte das traduções de nossas Bíblias usam o termo parábola. BÍBLIA de Jerusalém, 1985; BÍBLIA do Peregrino, 2000; BÍBLIA da CNBB, 2002; e autores como: FABRIS, 1992, p. 383; WIKENHAUSER, 1967, p. 295. Já BARRETO, 1989, p. 439 traduz por: “esta semelhança”. DUFOUR, 1996, p. 248, “tal é a comparação...”. MALDONADO, 1954, p. 617, “este provérbio”.

⁷⁵ Cf. KONINGS, 2000, p. 232.

⁷⁶ Cf. MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. 9.ed. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 2005, p. 21.

⁷⁷ Cf. DUFOUR, 1996, p. 249.

⁷⁸ Cf. DODD, 2003, p. 184.

⁷⁹ Cf. NICCACCI, 1980, p. 125.

Sem dúvida, os ouvintes da *παροιμία* eram os fariseus, dos quais se fala no cap. 9⁸⁰, e o tema da *incompreensão* não é um motivo típico do quarto evangelho, pois aparece também nos Sinóticos (cf. Mc 4,11). Também é supérfluo afirmar que o motivo da incompreensão não diz respeito apenas à *παροιμία* em si, mas a toda a revelação de Jesus, da qual a *παροιμία* (e as parábolas nos evangelhos sinóticos) é um exemplo⁸¹. Ou seja, toda a trajetória terrena de Jesus é uma *παροιμία*, uma presença como debaixo de um véu, escondida e enigmática (cf. 16,25). Acreditamos que o autor do quarto evangelho tem plena consciência disso⁸². A comparação (embora os termos *παροιμία* – *παραβολή* sejam diferentes⁸³) com a tradição sinótica pode demonstrar isso.

Em Mc 4 e em Mt 13 encontramos unidos três motivos: a incompreensão relativamente às parábolas, o esforço para justificar a incompreensão, mediante o texto de Is 6,9ss e a sucessiva explicação reservada aos discípulos. Também no quarto evangelho, estes três elementos encontram-se espalhados e aplicados através de toda a revelação de Jesus: a citação de Is 6,9ss se encontra, p. ex, em 12,39-41, texto que avalia todo o livro dos Sinais e procura explicar a incredulidade que Cristo encontrou⁸⁴. No conjunto do quarto evangelho, encontramos também a explicação ulterior para os discípulos, porém, não dada pelo Cristo terreno, mas relegada para depois da ressurreição, reservada para a presença do Espírito: (cf p. ex, 14,25-26); sobretudo em 16,25.29: a hora que Jesus já não fala mais em *παροιμία* (figuras), mas fala com os seus abertamente e é hora da Igreja. Só o fiel inserido na comunidade é iluminado pelo Espírito e é capaz de entender o sentido profundo da *παροιμία*⁸⁵.

Finalmente, aparece ainda mais uma questão e a resposta dela é fundamental para a compreensão da perícopes do Bom Pastor: por que é que o quarto evangelho chama de *παροιμία* o que disse nos vv. 1-5?

Creio que a resposta dessa pergunta possa ser encontrada quando percebemos que o quadro pastoril dos vv. 1-5 é construído concentricamente, de modo que no início e no fim

⁸⁰ Cf. MESTERS, 2000, p. 89.

⁸¹ Cf. FABRIS, 1990, p. 385.

⁸² Cf. Aqui nos baseamos no capítulo de CASALEGNO, 2009, p. 122-123: “lembança e incompreensão”. Acerca dos muitos destaques dados à temática da incompreensão no quarto evangelho (p. ex, 14,5; 16,17-19; 16,30.32; 13,7; 19,39; 3,10), o autor afirma: “esses destaques espalhados no texto joanino fazem concluir que durante a vida pública de Jesus a sua revelação não é clara, nem para o grupo dos íntimos”.

⁸³ Cf. Ao contrário de Joachim Jeremias. Apud HUNTER, 1968, p. 125.

⁸⁴ Cf. BROWN, 2004, p. 480.

⁸⁵ Cf. MANDONADO, 1954, p. 617-618, comenta que a falta de compreensão desse provérbio (é assim que o autor se refere à *παροιμία*), por parte do auditório, “não é porque Cristo havia falado em provérbios, mas isto demonstra que estas ovelhas não eram de Cristo, pois não ouviram sua voz e nem a entendiam”.

são mencionados os que agem com maldade em relação às ovelhas: ladrão, bandido, estranho; e no centro, em contraste⁸⁶, aparece o pastor, em relação íntima com as ovelhas. Denominadas em primeiro lugar, essas figuras negativas conferem ao texto uma forma polêmica: o leitor é remetido implicitamente aos fariseus, que Jesus pôs de sobreaviso, mesmo se não conseguirmos precisar a quem ele se refere como ladrão, como bandido e como estranho: de modo geral, trata-se dos inimigos das ovelhas. As oposições literárias que se sucedem nesses versículos: entrar ou não pela porta; seguir/fugir; conhecer ou não a voz; confirmam a hipótese de que a revelação essencial de toda a perícopes tem a ver com o pastor e com sua relação com as ovelhas que lhe pertencem⁸⁷.

1.3 QUESTÕES TRADITIVAS

1.3.1 Antecedentes do tema no AT

A *παροιμία* do Bom Pastor, segundo o quarto evangelho, nos remete ao pano de fundo bíblico das imagens pastoris do Oriente Antigo, e principalmente do contexto de Israel, uma vez que “é impossível ler Jo 10, 1-18 sem lembrar-se das profecias que apresentam o Messias como pastor”⁸⁸.

Neste contexto, é frequente nos escritos do Oriente Antigo usar-se a metáfora do pastor e de seu rebanho para indicar o vínculo que une um soberano, divino ou humano, a seus subalternos. O *Hino a Shamash*, do começo do século XVIII a.C, ora assim ao deus Sol:

Ó iluminador da Terra, ó juiz dos céus, que clareias as trevas, pastor das almas e deste mundo... Fazes pastar, todos juntos, os seres dotados do sopro, tu é que és o pastor, das alturas e deste mundo... Pastor do mundo de baixo, pastor do mundo de cima, administrador e luz do universo, és tu, ó Shamash⁸⁹.

⁸⁶ Cf. Esta disposição literária nos lembra o episódio em que Jesus é rodeado pelos judeus em 10,24: “os judeus, então, o rodearam e lhe disseram: até quando nos manterás em suspenso?...”.

⁸⁷ Cf. Na BÍBLIA do Peregrino, 2000, p. 326-327 *Schökel* ao comentar os vv. 1-6, incluindo aqui a *παροιμία*, que ele chama de “parábola”, mas que inclui também a comparação, diz que apresentam-se detalhes próprios do significado que dão o que pensar. O primeiro é a figura do porteiro; o segundo detalhe é que se fala só de “levar para fora” as ovelhas e de guiá-las indo à frente e o terceiro detalhe: a relação pessoal do pastor com cada ovelha.

⁸⁸ Cf. KONINGS, 2000, p. 234.

⁸⁹ Cf. DUFOUR, 1996, p. 246.

Mas, mesmo sendo evidente alguma relação dessa oração com a metáfora do pastor e das ovelhas, no Antigo Oriente, o título de pastor era aplicado aos reis e aos deuses e, nisso, os textos orientais se diferem do uso teológico que Israel faz do título do pastor e de seu rebanho, porque o rei nunca é chamado de pastor diretamente⁹⁰. Todavia, em ambos os escritos (Orientais e de Israel) a metáfora do pastor e do rebanho se torna uma linguagem tradicional, recuperada e remodelada de um texto a outro.

No ambiente israelita do Antigo Testamento, a sobrevivência do povo dependia em grande parte da criação de cabras e ovelhas. A imagem do pastor guiando suas ovelhas para as pastagens era conhecida por todos. Daí seu primeiro emprego é a designação de Israel como o rebanho de Deus⁹¹. O rei de Israel nunca é chamado de pastor diretamente e o título, quando atribuído a Iahweh, não é convencional, mas é elaborado com uma riqueza de imagens tiradas da vida do pastor⁹². O título de pastor é dado aos dirigentes do povo, que incluem os funcionários reais, os anciãos, todos os que têm autoridade. Inclui ainda os juízes e os heróis (2Sm 2,7).

Contudo, quase todas as passagens que usam o título, censuram os pastores por não enfrentarem suas responsabilidades (Jr 2,8), por serem estultos (Jr 10,21), dispersarem o rebanho (Jr 23,1-2), desviarem o povo (Jr 50,6), serem infiéis (Ez 34,2-10), não terem entendimento (Is 56,11-12) e, por isso, as ameaças proféticas de desastre visam, com destaque, aos pastores de Israel (Jr 22,22; 25,34-36).

No tempo pós-exílico da restauração messiânica, Iahweh dará ao seu povo pastores segundo o seu coração (Jr 3,15; 23,4); o príncipe de Belém apascentará o seu rebanho com o poder de Iahweh (Mq 5,4). O rei Ciro é o pastor de Iahweh que conduz o povo de Israel de volta para sua terra (Is 44,28). O cisma de Israel será sanado no futuro messiânico, e Israel será uma única nação sob um só pastor (Ez 34,23; 37,22.24: essas passagens são as principais que ecoam em Jo 10, 1-18)⁹³.

A partir dessa variedade de imagens e significados do pastor e seu rebanho presentes no Antigo Testamento, podemos resumí-la no simbolismo da relação pessoal do israelita com seu Deus (cf. Sl 23), na qual a solicitude do Pastor é muitas vezes descrita de tal modo que interessa ao mesmo tempo ao povo como um todo e a cada um de seus membros individualmente (Is 40,11).

⁹⁰ Cf. MCKENZIE, 2005, p. 697.

⁹¹ Cf. Gn 49,24 (cf. 58,15); Jr 13,17; 23,1.3; Ez 34,31; sl 74,1; 79,13; 80,2; Mq 7,14.

⁹² Cf. MCKENZIE, 2005, p. 697.

⁹³ Cf. A influência do texto de Ez 34 e 37 na *παροιμία* do Bom Pastor de Jo 10,1-18 é consenso entre todos os estudiosos. P. ex, MESTERS, 2000, p. 90; BROWN, 2004, p. 477; BARRETO, 1989, p. 437; BRUCE, 1990, p. 194.

Mas para o que povo não seja “como ovelhas sem pastor”⁹⁴, Deus confia a alguns de seus servos o cargo de conduzi-lo segundo sua vontade: Moisés, Josué, os Juízes, Davi foram denominados “pastores”, e mesmo o rei Ciro⁹⁵. Num período posterior, textos proféticos contêm invectivas⁹⁶ contra os pastores infiéis que oprimem as ovelhas e deixam o rebanho perder-se e contra eles inflama-se a cólera divina: todos esses pastores, “ele os enviará a pastorear”⁹⁷. A experiência cruel de abuso de poder suscita a expectativa de retomada das ovelhas por parte do próprio Senhor, pois elas pertencem a ele (Jr 22,2-3; Ez 34, 11-17).

A intervenção prometida conflui para o anúncio de um pastor misterioso que Deus suscitará, segundo seu coração, como novo Davi; graças a ele, Israel “será salvo e habitará sem temor” (Jr 23,6ss). Assim, os diversos temas expressos em linguagem pastoril convergem em Ez 34⁹⁸, numa composição que lhe desenvolve os tons harmônicos.

Logo, fica claro que o autor do quarto evangelho enraizou a perícope do Bom Pastor neste húmus bíblico⁹⁹ (e esta é a hipótese que sustentamos nesse estudo¹⁰⁰), embora sua obra é profundamente original, pois o Pastor é único (não são mencionados outros pastores a quem seriam dirigidas reprovações) e ele dá a vida por suas ovelhas (Jo 10,15).

A íntima relação entre os textos de Ez 34 e Jo 10 pode ser melhor visualizada se colocarmos os respectivos textos em paralelo. Apresentaremos dois modelos¹⁰¹:

O BOM PASTOR

EZEQUIEL 34

JOÃO 10

(VERSÍCULOS)

(VERSÍCULOS)

7 Por isso, ó pastores, ouvi a palavra do Senhor.	
3... vós matais as reses mais gordas, mas não	10 O ladrão vem só para roubar, vitimar.

⁹⁴ Cf. Nm 27,17; 1Rs 22,17; Jr 50,6; Mc 6,34; Mt 9,36.

⁹⁵ Cf. Sl 77,21; Nm 27,17; 2Sm 7,7; Sl 78,79; Is 44,28.

⁹⁶ Cf. BARRETO, 1989, p. 437.

⁹⁷ Cf. Jr 22,22; 10,21; Zc 11,15-17.

⁹⁸ Cf. MESTERS, 2000, p. 90.

⁹⁹ Cf. Neste sentido, os comentaristas *R. Schnackenburg* e *R. E. Brown* fazem uma boa crítica daqueles que, como *R. Bultmann*, *C. H. Dodd*, falam de influência do dualismo gnóstico e mandeica nos textos do quarto evangelho. Apud DUFOR, 1996, p. 247. Aliás, a metáfora pastoril aparece com frequência na tradição sinótica, algo que veremos na terceira parte deste capítulo.

¹⁰⁰ Cf. Aqui concordamos com a afirmação de KONINGS, 2000, p. 235: “não devemos estranhar que ele (o evangelista) qualifique por essa terminologia a solicitude do pastor e a confiança das ovelhas, temas encontrados também em Ez 34”.

¹⁰¹ Cf. O primeiro modelo é de: DUFOR, 1996, p. 264-265.

apascentais o meu rebanho	
4 Não fortaleceste as ovelhas débeis, não procuraste a que estava perdida.	... e pôr a perder
5 e minhas ovelhas foram dispersadas, por não terem pastor, e tornaram-se alimento de todos os animais selvagens do campo.	12 e o lobo as dispersa.
22. 27 Seus chefes eram como lobos que roubam a sua presa, para derramar o sangue.	12 Vê o lobo aproximar-se... e o lobo as rouba 10... vem para vitimar.
11 Por isso, diz o Senhor, eu mesmo irei buscar as minhas ovelhas, e delas cuidarei.	
13 Eu as tirarei dentre os povos, e as juntarei dos campos, e as introduzirei na sua terra...	3 e ele faz sair as outras ovelhas... Precisava levá-las.
14 Eu as levarei a pastar numa boa pastagem	9 e encontrará pastagem.
15 e elas saberão que eu sou o Senhor	14 as minhas ovelhas me conhecem
17 Eis que julgarei	9,39 Para um discernimento é que vim a este mundo.
22 eu salvarei as minhas ovelhas	9 Se alguém entrar por mim, será salvo.
23 e suscitarei sobre elas um único pastor, meu servo Davi, que se tornará seu pastor.	16 então haverá um só rebanho e um só pastor.
27 e elas ficarão estabelecidas na sua terra; na esperança da paz; e elas saberão que eu sou o Senhor.	28 e elas jamais perecerão 29 ninguém pode arrebatá-las da mão do Pai.
28 nem os animais da terra as devorarão	
31 Vós sois minhas ovelhas, as ovelhas da minha pastagem, e eu sou o Senhor vosso Deus, diz o Senhor Deus.	14 as minhas ovelhas.

As ovelhas e seu Pastor
Comparativo entre Ezequiel e João

CITAÇÃO	EZEQUIEL (34,1-31)	JOÃO (10,1-18)
Ovelhas	10x = vv. 3.4.12.16.17(2x).20(2x).21.22	11x = vv. 1.2.3(2x).4.8.11.12(2x).13.16

Minhas ovelhas	5x = vv. 10.12.17.19.31	3x = vv. 14(2x).15
Meu rebanho	9x = vv. 6(2x).8 (3x).10.11.15.22	
Rebanho	3x = vv. 2.10.11	1x = vv. 16
Pastor	14x = vv. 2(4x).5.7.8(2x).9.10(2x).12.23(2x)	3x = vv. 2.12.16
Bom Pastor		3x = vv. 11(2x).14
Pastagem		1x = vv. 9
Bom pasto	2x = vv. 14 (2x)	
Meu pasto	1x = vv. 31	
Vida em abundância		1x = vv. 10
Sua vida (a do pastor)		1x = vv. 11
Minha vida	1x = vv. 8	2x = vv. 15.17
Dispersar		1x = vv. 12
Apascentar	13x = vv. 2(2x).3.8(2x).10(2x).13.14.15.16. 23(2x)	
Eu mesmo (Deus)	5x = vv. 11.15(2x).22(2x)	
Rebanho humano	1x = vv. 31	

A partir deste segundo modelo, a palavra que mais aparece, como vemos, é ovelhas ou ovelha: em Ezequiel aparece 10 vezes contra 11 no quarto evangelho; a citação “minhas ovelhas”, para determinar que as ovelhas têm dono e este dono é Deus, aparece em Ez 5 vezes contra 3 em Jo; o termo “pastor” aparece em Ez 14 vezes e em Jo 3 vezes, mas, em Jo, aparece a designação de “bom pastor” por 3 vezes, o que não ocorre em Ez, no entanto, o profeta fala claramente que o próprio Deus cuidará de suas ovelhas: “Certamente eu mesmo cuidarei do meu rebanho e dele me ocuparei” (Ez 34,11), assim ambos os textos têm uma profunda ligação no que diz respeito ao rebanho.

Como percebemos ainda, os termos que mais aparecem nos dois textos são: *ovelhas*, *pastor*, *rebanho* e *apascentar*. O contexto bíblico é pastoril, daí esta forte relação com o texto do quarto evangelho, pois, com certeza, a ligação pastor/ovelha fazia parte da vida do povo simples da Bíblia¹⁰². É por meio destes termos que Jesus se comunica diretamente e usa-os como exemplos¹⁰³.

A relação entre os dois textos não para por aí. O termo *minha vida*, para falar da própria vida do pastor que a doa em favor das ovelhas, aparece uma vez em Ezequiel e duas vezes em João; o termo *bom pasto* (boa pastagem) aparece duas vezes em Ezequiel e tem o sentido de lugar com todas as condições para se criar e cuidar das ovelhas. Trata-se de um trecho belíssimo:

¹⁰² Cf. MESTERS, 2000, p. 90.

¹⁰³ Cf. KONINGS, 2000, p. 235.

Reconduzi-las-ei para o seu solo, apascentando-as sobre os montes de Israel, nas margens irrigadas dos seus ribeiros e em todas as regiões habitadas da terra. Apascentá-las-ei em bom pasto, sobre os altos montes de Israel terão as suas pastagens. Aí repousarão em bom pasto e encontrarão forragem rica sobre os montes de Israel (Ez 34,13-14).

Depois desses quadros comparativos, parece-nos evidente que há uma vinculação de Jo 10 com Ez 34. O profeta Ezequiel critica os falsos pastores que se apascentam a si mesmos e se servem do rebanho, ao mesmo tempo em que anuncia uma época em que Deus cuidará de suas ovelhas. No quarto evangelho, Jesus se apresenta como esse pastor, no contexto de uma polêmica com os fariseus, que se fazem de guias, mas que na verdade, segundo a avaliação de Jesus, são cegos. Em síntese, entre Jo 10 e Ez 34 “os contatos são evidentes, a tal ponto que o capítulo de Ezequiel fornece uma espécie de grade para o discurso que mostra em Jesus o Pastor prometido”¹⁰⁴.

1.3.2 Antecedentes do tema no judaísmo apocalíptico

O Livro de Henoc, o *Apocalipse dos animais*, foi composto provavelmente antes de 164 aC., e conta a história do povo hebreu através da história do rebanho de ovelhas atacado por lobos¹⁰⁵. Um de seus temas favoritos é que as ovelhas são cegas e depois começam a enxergar graças ao Mestre das ovelhas (89,28.41; 90,6.9.35), unindo assim o tema da cegueira ao das ovelhas conduzidas pelo verdadeiro pastor. Neste contexto, parece-nos que há pontos de contato entre o Livro de Henoc e Jo 10, sobretudo, devido à semelhança na linguagem e na temática, pois, o povo de Israel é comparado a um rebanho de ovelhas que ficaram cegas e que recuperam a visão quando o Senhor vem cuidar delas. Logo, a metáfora do Pastor e das ovelhas, assim como o tema da cegueira das ovelhas (embora em Jo 9-10 este tema seja aplicado aos dirigentes judeus) são descrições encontradas em ambos os textos em questão.

Essa vinculação entre o Livro de Henoc e o texto de Jo 10, 1-18, na hipótese de que o texto joanino possa ter incorporado alguns aspectos literários e temáticos das parábolas de Henoc, fica mais evidente se compararmos os dois textos. Faremos isso, descrevendo os cap.

¹⁰⁴ Cf. MINCATO, Ramiro. O título “Filho de Deus” em Jo 1,29-34: estrutura e teologia da perícopre. *Teocomunicação*. Porto Alegre: v. 35 N° 150, p. 851, Dez. 2005.

¹⁰⁵ Cf. DUFOUR, 1996, p. 246.

89 e 90 do Livro de Henoc, sublinhando as palavras idênticas encontradas no texto do quarto evangelho.

O Livro de Henoc, a partir do capítulo 89,13 insiste na visão da história de Israel no Egito, na qual há 12 ovelhas (12 tribos) que habitam no meio de lobos (os egípcios), que as perseguem: “vi as ovelhas escapar do meio dos lobos; mas os olhos dos lobos eram cegos e lançaram-se em perseguição das ovelhas com todas as suas forças. O Senhor das ovelhas veio com elas, para as guiar. As ovelhas seguiram-no [...]” (89,21-22)¹⁰⁶. Então as ovelhas foram para o deserto e ali “[...] começaram a abrir os olhos e a olhar.” (89,28). Porém, a ovelha que os guiava (Moisés) subiu novamente ao cume do rochedo, “mas as ovelhas começaram a enceguecer e a se afastar do caminho que lhes havia mostrado [...]” (89,32). O Senhor das ovelhas ficou zangado contra elas e aquela ovelha o soube e desceu da montanha e viu “[...] que a maior parte delas estavam cegas e se afastaram de seu caminho” (89,33). Depois, “reparei na visão até que a ovelha se tornou um homem e construiu uma casa¹⁰⁷ para o Senhor das ovelhas e reuniu todas as ovelhas nessa casa” (89,36).

Prosseguindo a narração da visão da História de Israel, as ovelhas chegam “a um bom lugar, num país agradável e glorioso [...]” (89,40). O tempo dos Juízes e de Samuel são descritos: “às vezes tinham os olhos abertos, outras vezes cegos, até nascer outra ovelha (Samuel) para as reconduzir e seus olhos se abrirem novamente” (89, 41). Em seguida à descrição do período histórico de Saul e Davi, narrados no cap. 89,50, amplia-se esta casa (Jerusalém): “depois disso, vi quando abandonaram a casa do Senhor das ovelhas e sua torre (Templo) e erraram por todos os lados. Seus olhos encegueceram. Vi o Senhor das ovelhas fazer uma grande matança entre elas nos seus redes e as próprias ovelhas provocarem a matança e entregarem seu lugar” (89, 54); “e vi como ele abandonou a casa e a torre delas e as entregou aos leões para que as rasguem e às feras para que as devorem” (89, 56) (tempo do Exílio).

Depois, no referido livro, insere-se uma seção mais obscura. Em 89, 72-73 leva-se em questão o retorno dos exilados e a reconstrução do Templo. Diz que “[...] as ovelhas eram enceguecidas de maneira que não podiam enxergar e tampouco os pastores [...]” (89,74). No tempo dos Macabeus, as ovelhas “[...] começaram a abrir seus olhos” (90,6)¹⁰⁸; mas as ovelhas “[...] estavam extremamente surdas e seus olhos excessivamente cegos” (90,7). Lentamente seus olhos começaram a abrir-se sob a chefia de Judas Macabeo (90,9-19). Em

¹⁰⁶ Cf. REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA, Ano 16, Nº 1, Fortaleza: 1999, p. 222-223.

¹⁰⁷ Cf. A nota acrescenta: “Tabernáculo no deserto”. REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA, 1999, p. 223.

¹⁰⁸ Cf. A nota ainda diz: “talvez nascimento da seita dos essênios; cf. Dn 11,33”. REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA, 1999, p. 227.

90,20-27, finalmente, se descreve o início dos tempos messiânicos e o julgamento final: todos os inimigos das ovelhas foram colocados diante da estrela e as ovelhas cegas “[...] foram julgadas e condenadas e jogadas nesse abismo de fogo e queimaram [...]” (90,26).

Posteriormente, (90,28-42), a casa antiga (Jerusalém terrestre) será totalmente reerguida dando lugar a uma nova casa (Jerusalém celeste); “[...] maior e mais alta do que a primeira e a colocava no lugar donde a primeira havia sido dobrada” (90,29). Temos aqui uma leitura incerta¹⁰⁹, sendo forte também a leitura oposta: “maior que a primeira casa, a qual foram conduzidas para fora todas as ovelhas” (comp. Jo 10,3-4: “tendo feito sair todas as que são suas...”). Todas as ovelhas que haviam sido destruídas e dispersas foram reunidas nessa nova casa “[...] e o Senhor das ovelhas se alegrou muito porque todas eram boas e haviam retornado à sua casa” (90,33). “Todos seus olhos se abriram, enxergavam claramente e não havia mais alguma no meio delas que não enxergasse” (90,36). Finalmente, o Livro de Henoch descreve numa visão o touro branco que representa verdadeiramente o Messias (90,37-38).

Mesmo que se possa perceber alguma semelhança quanto à linguagem e temática nos dois textos, afirmar que o quarto evangelho (sobretudo a perícopes do Bom Pastor) tenha como substrato o Livro de Henoc não é algo consensual entre os estudiosos. *Dodd*¹¹⁰ por exemplo, comenta que o quarto evangelho pode ser melhor compreendido a partir da tradição apocalíptica judaica e, dela cita o Livro de Henoc 89ss, mas referindo-se apenas à correlação semântica entre o Cordeiro e o Messias¹¹¹. Sua argumentação vai na direção de que em Henoc 89ss o povo de Deus é representado como um rebanho, e seus chefes sucessivos como ovelhas ou carneiros, carneiros-guias do rebanho que de tempos em tempos conduzem o rebanho. Assim, Davi é representado como um cordeiro que se torna carneiro, chefe e líder das ovelhas, servindo de protótipo do libertador vindouro, intitulado “Messias”. E o título de Messias, aplicado aos reis de Israel, é sinônimo de “pastor” (Jo 10,26-28)¹¹². Logo, partir da reflexão de *Dodd* não é possível concluirmos que haja alguma semelhança do Livro de Henoc com a *παροιμία* do Bom Pastor, porque este comentador não faz menção desta narração. A única correlação possível entre os textos é a semântica: Cordeiro – Messias – Pastor.

¹⁰⁹ Cf. O texto apresenta uma variante: “todas as ovelhas estavam no meio dela”. REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA, 1999, p. 229.

¹¹⁰ Cf. *Dodd* sustenta a hipótese de “que o IVº Evangelho foi radicalmente influenciado por profundas correntes herméticas. Embora, não postulando uma dependência literária direta, mas o *húmus* de João tinha sido a tradição helenística que desembocou na literatura hermética”. Apud TUNÍ, 2007, p. 133.

¹¹¹ Cf. DODD, 2003, p. 308.

¹¹² Cf. MINCATO, 2005, p. 851. BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 230: “o pastor é, pois, maneira de designar o Messias”.

Já outro grande estudioso do quarto evangelho, *Léon Dufour*, afirma que o discurso do Bom Pastor passa pela imagem do pastor e suas ovelhas, que após uma longa evolução, as duas imagens foram reunidas no Livro dos Sonhos de Henoc. Como nesta parábola o povo de Israel é comparado a um rebanho e ovelhas que ficaram cegas e que recuperaram a visão quando o Senhor veio cuidar delas, *Dufour* comenta que este testemunho literário confirma a hipótese de que Jo 9,1-10,21 constitui uma unidade¹¹³.

Embora queiramos buscar nessa parte uma possível vinculação da perícopes do Bom Pastor com o Livro de Henoc, vale ainda lembrar que a presença de substratos gnósticos, do judaísmo heterodoxo e do judaísmo apocalíptico no quarto evangelho foi palco de muitas discussões, que ainda hoje se encontram irreconciliadas¹¹⁴. Desde 1925, quando *Bultmann*¹¹⁵ examinou os escritos dos mandeus, e, posteriormente, os “Odes de Salomão”, textos maniqueus, meio-cristãos, meio-gnósticos, com a finalidade de reconstruir o mito gnóstico utilizado por João, este tipo de debate se acentuou, criando praticamente dois grupos: uns que sustentam a hipótese da relação do quarto evangelho com o gnosticismo oriental, especialmente na versão dos mandeus (*Bultmann* (1925); *Odeberg* (1929); *Bauer* (1933)¹¹⁶; *Schweizer* (1967) e *Dodd* (1968)¹¹⁷; e outro grupo, que afirma que só é possível entender o mundo simbólico do pastor, rebanho, mercenário, ladrão, lobo... a partir dos textos do Antigo Testamento ou do tempo do judaísmo (*Strathmann*, *Schnackenburg*, *Brown* e outros)¹¹⁸. Neste estudo, concordamos com *Kümmel* quando afirma: “o universo conceitual de Jo não pode ser explicado com referências ao judaísmo heterodoxo, ao judaísmo apocalíptico, a um misto particular de modos de pensar na Palestina daquele tempo”¹¹⁹. Ou seja, não podemos negar estas coincidências impressionantes e que esporadicamente uma expressão joanina seja encontrada alhures nos escritos apocalípticos judaicos, gnósticos e mandeus, mas isso não

¹¹³ Cf. DUFOUR, 1996, p. 246.

¹¹⁴ Cf. BEUTLER, 2005, p. 244.

¹¹⁵ Cf. KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Paulo Feine. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 279. Tb. TUÑÍ, 2007, p. 132, descreve: “para *Bultmann*, o “gênio” fundamental de Jo vem da Gnose. Ou precisamente, que o elemento definitivo diante da estrutura interna atual de Jo é uma fonte de discursos gnósticos, relativamente aparentados às Odes de Salomão”.

¹¹⁶ Cf. “W. Bauer publicou seu comentário pouco depois do famoso artigo de *Bultmann*, é um dos pioneiros, ao ser também um dos primeiros a utilizar os textos mandeus”. TUÑÍ, 2007, p.132.

¹¹⁷ Cf. KÜMMEL, 1982, p. 279.

¹¹⁸ Cf. *Brown* sustenta a hipótese da progressiva redação do quarto evangelho escalonada em cinco etapas, tratando-se de um processo interno de organização e redação da comunidade do Discípulo Amado. TUÑÍ, 2007, p.122-123. Tb. DUFOUR, 1996, p. 247. Cf. BEUTLER, 2005, p. 244.

¹¹⁹ Cf. KÜMMEL, 1982, p. 288.

significa, de forma alguma, que o quarto evangelho tenha sido influenciado por estas correntes de pensamento, pois as evidências dessa hipótese ainda são muito frágeis¹²⁰.

Logo, a partir dos testemunhos de *Dodd*, *Dufour* e de *Kümmel*, parece-nos que não temos grandes razões para justificar a influência do Livro de Henoc na perícopa do Bom Pastor. Ao contrário, somos novamente inclinados a reafirmar que a principal fonte de inspiração do tema pastor e ovelhas é o Antigo Testamento, especialmente o texto de Ez 34, porque este apresenta muitos pontos de contato com Jo 10. Embora o tema do Pastor reapareça também no Judaísmo, especialmente no Livro de Henoc, concordamos com a afirmação de *Mincato*: “o Livro de Henoc apenas ajuda a compreender o texto do Bom Pastor de Jo 10”¹²¹.

1.3.3 O tema na Tradição Sinótica

A *παροιμία* do Bom Pastor mostra grande afinidade com várias narrações dos evangelhos sinóticos e demais escritos do Novo Testamento. Ela ressoa em textos como Mt 2,6; 9,36; 18,12-14; 25,32; 26,31; Mc 6,34; Lc 15,4-6; At 20,28; Ef 4,11; Hb 13,20; 1Pd 5,2.4; Jd 12; Ap 2,27; 12,5; 19,15.

Embora os pastores apareçam, fora do sentido figurado, só no relato do nascimento de Lc 2,8-10, a figura do pastor aplicada a Jesus, quer por ele mesmo, quer por outros, é muito comum nos escritos neotestamentários, como se pode ver nas citações acima. A sua própria missão, como a primeira missão dos seus discípulos, é destinada exclusivamente às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 10,6; 15,24). Jesus é o pastor que deixa as 99 ovelhas no deserto para procurar aquela que se extraviou, e sua alegria na recuperação de um único pecador é como a alegria do pastor que encontra a ovelha perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,3-7). Sua prisão e sua paixão deixam seus discípulos dispersos como ovelhas quando o pastor é ferido (Mt 26,31-32; Mc 14,27-28, citando Zc 13,7). No juízo final, ele agirá como um pastor que separa as ovelhas das cabras, depois que elas participaram de uma mesma pastagem comum (Mt 25,32). Jesus é o grande pastor (Hb 13,20), o chefe dos pastores (1Pd 5,4).

¹²⁰ Cf. TUÑÍ, 2007, p.133, sintetiza bem a discussão sobre a influência cultural no quarto evangelho: “não obstante, continua sendo uma proposta firme para muitos exegetas que o “gênio” da apresentação joanina precisa ser procurado em Qumrán e no seu contexto cultural”.

¹²¹ Cf. MINCATO, Ramiro. Importância da Literatura judaica e apócrifa no período do Novo Testamento. *Teocomunicação*. Porto Alegre: v. 32, nº 136, 2002, p. 262.

Mas, embora haja muitas semelhanças semânticas com os sinóticos, como por exemplo com a parábola da ovelha desgarrada (Mt 18,12-14) e com a da ovelha perdida de Lucas (15,4-7), as quais demonstram, geralmente, um clima cotidiano da vida campestre da Palestina¹²², o mesmo não acontece em relação às *παροιμίας* presentes no quarto evangelho¹²³. Isso porque as parábolas dos sinóticos são mais fáceis de entender, permitindo ao povo uma compreensão mais imediata; já as *παροιμίας* joaninas têm um fundo mais misterioso e [...] contêm uma revelação obscura que necessita de interpretação especial”¹²⁴. E esta é uma das diferenças fundamentais entre as parábolas e a *παροιμία* que queremos ressaltar neste estudo, ao fazermos menção do tema na tradição sinótica.

Ou seja, mesmo que o quarto evangelho chegue perto das parábolas, tão comuns aos sinóticos, com a *παροιμία* da vinha em 15,1-17 e do Bom Pastor em 10,1-18, ainda assim elas não são parábolas como a maioria das parábolas sinóticas, que provocam nos ouvintes uma “repentina apreensão” (*insight*), p.ex., do Reino de Deus. Ao contrário, “antes são cenas da vida que depois são explicadas alegoricamente, em diversos sentidos, que se completam mutuamente”¹²⁵.

Esta diferenciação entre as parábolas dos sinóticos e as *παροιμίας* joaninas foi também destacada por *Käsemann*¹²⁶, quando ele define, por exemplo, a narração do Bom Pastor como “uma descrição poética exagerada”, além de mostrar que no quarto evangelho há aspectos bem divergentes quanto ao tema do pastor em relação às parábolas dos sinóticos. Vejamos algumas:

- Nos sinóticos, as parábolas são breves, ao passo que no quarto evangelho a *παροιμία* envolve um longo sermão intercalado com a reação dos fariseus, que vai da “não compreensão” à oposição (vv. 6.19-21);
- Na maioria das parábolas dos sinóticos, Deus é comparado com o pastor; em João, Jesus é o Bom Pastor (vv. 11.14);

¹²² Cf. MESTERS, 2000. p. 90.

¹²³ Cf. Aqui nos referimos além da *παροιμία* do Bom Pastor, a da Videira e dos ramos (15,1-17).

¹²⁴ Cf. NICCACCI, 1980, p. 125.

¹²⁵ Cf. MCKENZIE, 2005, p. 692.

¹²⁶ Cf. KÄSEMANN, E. *El testamento de Jesús. El lugar histórico del evangelio de Juan*. Trad. J.C.B. Mohr. Salamanca: Sígueme, 1983, p. 27-28.

- Um dos temas principais nos sinóticos é a alegria de Deus pelo encontro da ovelha perdida (Lc 15,4-7)¹²⁷ e da extraviada (Mt 18 12-14)¹²⁸. Em João, o centro do relato é a relação pessoal entre Jesus e as ovelhas¹²⁹.

Já *Dodd*¹³⁰ destaca que a diferença entre as parábolas sinóticas e as assim chamadas alegorias do quarto evangelho pode ser ilustrada mediante uma comparação da parábola da Ovelha Perdida com a perícope do Bom Pastor 10,1-18. A pintura traça um quadro que apresenta a solicitude de um pastor diante da perda de uma única ovelha, que desapareceu de um rebanho de cem. A partir disso, pede-se a opinião do auditório: “que vos parece? Se um homem tem cem ovelhas...”. A resposta é óbvia: se um pastor é competente para ser pastor, tal deve ser sua atitude. E como base para uma aplicação mais vasta, o que devemos saber é apenas isto: “o Senhor é meu pastor”. Já na “alegoria” joanina do Bom Pastor, continua *Dodd*, “é óbvio que não existe a mesma unidade dramática de tempo e de lugar, e que os detalhes do quadro têm sentido específico”¹³¹. E neste caso, se percebe a diferença entre uma parábola sinótica e uma *παροιμία* joanina.

Em síntese, o conteúdo dos vv. 1-5 da perícope do Bom Pastor é designado expressamente com o nome de *παροιμία* (que é um discurso figurado, misterioso, que necessita de uma interpretação; cf também em 16,25.29), e com isso os ouvintes não compreenderam seu sentido (v.6). Não se trata de uma alegoria, nem de uma parábola no sentido dos sinóticos, mas de uma “verdadeira parábola” ou descrição de um episódio da vida diária (e neste caso, da vida pastoril) que tem a finalidade de ilustrar uma verdade de ordem superior, religiosa. Nesta *παροιμία*, descreve-se a maneira de agir e a missão do pastor, contrapondo-as a do ladrão¹³². Logo, a *παροιμία* do Bom Pastor assemelha-se às parábolas dos sinóticos quanto ao ambiente pastoril e temático, mas difere fundamentalmente delas em relação ao conteúdo e objetivos.

¹²⁷ Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. Trad. João R Costa. 8.ed. São Paulo: Paulus, 1976, p. 36, comenta desta alegria: “assim como o pastor, reconduzindo o seu rebanho ao redil, fica feliz por causa da ovelha reencontrada, assim também Deus se alegra por causa do pecador disposto à penitência. Alegra-se por poder perdoar”.

¹²⁸ Cf. Embora que para JEREMIAS, 1976, p. 38 a parábola da ovelha extraviada tenha um círculo totalmente diverso de ouvintes, pois endereça-se, não como em Lucas, aos inimigos de Jesus, mas segundo Mt 18,1 aos seus discípulos; o tema da alegria continua porque agora transformou-se numa parábola parenética.

¹²⁹ Cf. BARRETO, 1989, p. 230, também confirma essa idéia: “ao longo do evangelho, o tema do pastor e das ovelhas constitui o fio condutor que reaparece periodicamente no relato, ainda que de diversas maneiras”.

¹³⁰ Cf. DODD, 2003, p.183.

¹³¹ Cf. DODD, 2003, p. 184.

¹³² Cf. HUNTER, 1968, p. 125.

1.4 SÍNTESE DO CAPÍTULO

Como também tem sido assinalado durante estes capítulos, faltam ainda importantes decisões prévias para a exegese a respeito do discurso do Bom Pastor no plano da tradição, e da redação e da determinação de seu contexto no conjunto do quarto evangelho¹³³.

Por uma parte, há autores que colocam a perícope do Bom Pastor como um corpo estranho no conjunto da obra do quarto evangelho. Por isso, dentro do desenvolvimento da sequência do discurso, sugerem mudanças a fim de destacar mais claramente a construção e a sequência do pensamento¹³⁴. Do contrário, persiste a opinião, que certamente ganha terreno na atualidade, de que o discurso do Bom Pastor em Jo 10 está no seu devido lugar¹³⁵, e só assim, pleno de sentido, pode ser explicado.

Neste estudo consideramos esta opinião como convincente, pois isto pode ser deduzido do discurso de Jesus nos vv. 1-18, como também pela antítese das imagens que ressaltam na estrutura concêntrica desses versículos. Assim, nos vv. 1-3a, a imagem negativa do estranho que sobe por outro lugar e salta o muro, se contrapõe ao pastor que entra pela porta. Os vv. 3b – 5, numa sequência inversa, contrastam o pastor, cuja voz as ovelhas conhecem, com o estranho, cuja voz é desconhecida para elas. Nos vv. 7-10 estão renovadas as afirmações sobre os ladrões e assaltantes, diante das indicações sobre Jesus, como aquele a quem pertencem as ovelhas. Novamente, numa série inversa, temos os vv. 11-13 sobre Jesus como o Bom Pastor em contraposição ao mercenário, como aquele não se importa com as ovelhas.

Este caráter polêmico do discurso do Pastor e as ovelhas encontra mais plausibilidade de explicação no seu contexto imediato. Ou seja, o v. 6, que conclui a *παροιμία* dos vv. 1-5, assegura expressamente: “eles porém, não entenderam o sentido do que lhes dizia”. Quase todos os comentadores são a favor de relacionar esta fala do texto com os adversários de Jesus indicados anteriormente no cap. 9. Eles são designados em 9,13.15-16.40 como “fariseus” e nos versículos 18 e 22 como “judeus”. Enquanto o cego de nascimento, já

¹³³ Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio según San Juan IV*. Barcelona: Herder, 1980, p. 143.

¹³⁴ Cf. DUFOUR, 1996, p. 246. Bernad sugere a seguinte ordem da perícope: vv. 19-29; 1-18; 30-42. Apud BARRET, 2003, p. 556.

¹³⁵ Cf. BARRETO, 1989, p. 434. Este autor, por exemplo, coloca o discurso do Bom Pastor no contexto da perícope de Jo 9,39-10,21 dizendo com naturalidade: “a perícope começa com o diálogo entre Jesus e o grupo de fariseus (9,39-41), que continua com longa exposição de Jesus (10,1-18), a qual contém várias unidades. (...) A perícope termina descrevendo a divisão que o discurso provoca entre os dirigentes (10,19-21)”.

curado, chega à fé em Jesus (v. 38), os adversários de Jesus se endurecem na incredulidade e é para eles que Jesus dirige suas críticas em relação à cegueira permanente (vv. 39-41)¹³⁶.

E assim, é precisamente contra essas lideranças judaicas que se dirige o discurso do Bom Pastor no plano atual do quarto evangelho¹³⁷. Ele foi inserido exatamente aqui, porque ensina como tirar esse tipo de cegueira dos fariseus¹³⁸. Ou, em outras palavras: “a eles, guias cegos, falsos pastores é que a parábola se refere”¹³⁹. Para confirmar esta conexão, basta olharmos que em 10,21 aparece exatamente uma referência à cura do cego. Também a perícopes do Bom Pastor se insere na discussão com os dirigentes de Israel, completando-se no contexto maior dos capítulos 7-10¹⁴⁰, onde no último dia da Festa das Tendras, o mais solene (7,37), Jesus faz uma revelação pública e, por causa disso, provoca um conflito com as lideranças judaicas. Depois, na sequência narrativa da cura do cego de nascença, expõe a revelação velada de 10,1-18, que “embora tenha certa autonomia, é direcionada aos fariseus, acusados por Jesus de ser cegos em 9,40-41”¹⁴¹. Ainda podemos inserir nossa perícopes de estudo (10,1-18) nos cap. 5-12 do quarto evangelho, sendo que esta subseção é ritmada pelas festas hebraicas¹⁴², descrevendo, em particular, o conflito entre o judaísmo incrédulo e Jesus¹⁴³.

Por isso, não há necessidade de extrairmos o discurso do Bom Pastor deste contexto redacional, ao contrário, podemos ver que ele tem uma estrutura concêntrica¹⁴⁴, sendo que a introdução se encontra nos vv. 1-5, com uma observação sobre a falta de compreensão dos ouvintes no v.6. Depois, na sequência dos vv. 7-10 e 11-16, notamos as repetidas palavras de Jesus *eu sou*, para, finalmente, nos vv. 17-18, não se falar mais da relação das ovelhas com o Pastor, mas se transferir esta relação para Jesus e o Pai. Já os vv. 19-21 correspondem ao capítulo 9, pois se referem explicitamente a ele¹⁴⁵.

Em relação ao fundo histórico-religioso dos vv. 1-18, excluímos, segundo indicações acima, a influência helenística e gnóstica no contexto redacional da perícopes do Bom Pastor. Também na comparação com os textos do judaísmo apocalítico, as escassas referências desses

¹³⁶ Cf. BARRET, 2003, p. 35.

¹³⁷ Cf. DUFOUR, 1996, p. 248.

¹³⁸ Cf. MESTERS, 2000, p. 89.

¹³⁹ Cf. FABRIS, 1992, p. 383.

¹⁴⁰ Cf. KONINGS, 2000, p. 237, sintetiza bem a unidade dos cap. 7-10 de Jo: “se os caps. 7-8 mostraram antes discussões “teóricas” em torno da pretensão messiânica de Jesus, os caps. 9-10 giram em torno da prática de Jesus e a atitude de seus adversários diante disso”.

¹⁴¹ Cf. BROWN, 2004, p. 477.

¹⁴² Cf. As festas hebraicas mencionadas nos capítulos 5-12 são: a Páscoa (5,1); a festa das Tendras (7,2) e a festa da Dedicção (10,22).

¹⁴³ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 78.

¹⁴⁴ Cf. DUFOUR, 1996, p. 249.

¹⁴⁵ Cf. BEUTLER, 2005, p. 261.

textos nos impulsionam na hipótese de um desenvolvimento da temática do pastor e suas ovelhas a partir do Antigo Testamento. Ressaltamos que é impossível ler Jo 10 sem nos lembrar das profecias que apresentam o Messias como pastor.

Ez 34, além de harmonizar a temática no Antigo Testamento, serve de pano de fundo para Jo 10¹⁴⁶. Apresentamos dois quadros comparativos entre Ez 34 e Jo 10 para confirmar esta hipótese da vinculação dos dois textos a partir da semelhança na linguagem e conteúdos. E, além disso, percebemos uma grande simetria quanto à intuição fundamental e destinatários desses textos¹⁴⁷, porque o profeta Ezequiel critica os falsos pastores que se apascentam a si mesmos e se servem do rebanho, como ao mesmo tempo, anuncia uma época em que Deus mesmo cuidará de suas ovelhas. No quarto evangelho, Jesus se apresenta como esse pastor, no contexto de uma polêmica com os fariseus, que se fazem de guias, mas que na verdade, segundo a avaliação de Jesus, são cegos. Logo, “os contatos entre Ez 34 e Jo 10 são evidentes, a tal ponto que o capítulo de Ezequiel fornece uma espécie de grade para o discurso que mostra em Jesus o Pastor prometido”¹⁴⁸.

Em síntese, as linhas básicas da perícopes do Bom Pastor são constituídas pelo contraste entre os fariseus, que expulsam as ovelhas, e Jesus-Pastor, que vai ao encontro de quem confia nele. Este contraste chama à mente os líderes de Israel, tradicionalmente chamados “pastores” – quer reúnam, quer destruam o rebanho e, esse tema pastoril e pastoral torna-se assunto de diversas *variações* no cap. 10. Algo que será aprofundado na análise exegetica da segunda parte deste estudo.

¹⁴⁶ Cf. KONINGS, 2000, p. 235.

¹⁴⁷ Cf. BRUCE, 1990, p. 194.

¹⁴⁸ Cf. MINCATO, 2005, p. 851.

termo sempre se refere ao pátio do templo¹⁵¹ e quando algumas traduções sugerem “redil das ovelhas”¹⁵², trata-se de uma tradução infeliz que pode induzir ao erro.

πρόβατον: Na LXX, frequentemente este termo é usado num sentido metafórico. Está mais presente nos profetas e nos Salmos e designa o povo de Israel¹⁵³. Exemplos: Ez 34,31 (πρόβατά μου καὶ πρόβατα ποιμνίου μου ἔστε); Sl 94(95) 7 (καὶ πρόβατα χειρός); ainda em 2 Sm 24,17; Mq 7,14; Jr 23,1; Sl 73(74) 1; 78(79) 13 e outros. No livro de Henoc 88-90, também em sentido alegórico, todas as ovelhas designam o Israel¹⁵⁴.

No Novo Testamento, πρόβατον geralmente é aplicado em sentido metafórico, exceto em Mt 10,16; 12,11-12; na parábola da ovelha perdida: Mt 18,12ss. e em Ap 18,13. Mas em Mateus também aparece metaforicamente: 10,6 (πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ – dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel) e 25,32 (ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων – o pastor separa as ovelhas dos cabritos).

θύρα: este termo é usado na LXX de diversos modos. Pode designar a porta da casa (τὴν θύραν τῆς οἰκίας - Lv 14,38); a porta pequena da cidade (τῆ θύρα τῆς πύλης τῆς πόλεως) ou ainda, em geral, porta da cidade (Js 20,4). Muito comum também é sua aplicação como lugar de testemunho no Tabernáculo (τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου: Ex 4,10.11.32; Lv 8,3.4.33.35; Dt 31,14. Em outros casos significa simplesmente *o ingresso*.

O mesmo sentido se aplica no NT (τὴν θύραν τοῦ μνημείου – a entrada do túmulo) significando aqui o ingresso. Refere-se ainda à porta do Templo (τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ - At 3,2); a porta aberta no céu (θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ -Ap 4,1). No quarto evangelho (Jo 18,15-16), Pedro encontra-se *junto à porta* do palácio do sumo sacerdote, sendo também este termo usado com outras palavras já descritas acima: τὴν αὐλὴν (18,15); τῆ θύρα (v. 16).

A partir desta terminologia, o termo θύρα pode referir-se a um lugar de decisão no palácio. Trata-se do contexto do templo, como afirma o Sl 100 (99) nos vv. 3-4 γινώτε ὅτι

¹⁵¹ Cf. Já NICCACCI, 1985, p. 163, afirma: “aprisco: literalmente “recinto”, do grego “αὐλή”, que pode designar tanto o “redil” das ovelhas como o “pátio” de um palácio (18,15) ou o átrio do Templo (2Cr 6,13) e por isso pode ter sentido figurado”.

¹⁵² Cf. BÍBLIA de Jerusalém, 1985; BÍBLIA Sagrada – trad. da CNBB, 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2002; BÍBLIA do Peregrino, 2.ed. São Paulo: Paulus, 2000; A BÍBLIA Tradução Ecumênica – TEB, São Paulo: Loyola, 1995.

¹⁵³ Cf. CHAMPLIN, 1979, p. 439.

¹⁵⁴ Cf. REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA, 1999, p. 223.

κύριος αὐτός ἐστιν ὁ θεός αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς λαὸς αὐτοῦ καὶ πρόβατα τῆς νομῆς αὐτοῦ⁴ εἰσέλθατε εἰς τὰς πύλας αὐτοῦ ἐν ἑξομολογήσει εἰς τὰς αὐλάς αὐτοῦ ἐν ὕμνοις ἑξομολογεῖσθε αὐτῷ αἰνεῖτε τὸ ὄνομα αὐτοῦ – sabeí que só o senhor é Deus, ele nos fez e a ele pertencemos, somos seu povo, o rebanho do seu pasto. Entrai por suas portas dando graças, com cantos de louvor pelos seus átrios, celebrai-o, bendizei o seu nome. E, assim, podemos ver claramente um modo diferente de interpretar este termo¹⁵⁵.

κλέπτης καὶ ληστής: Os autores que interpretam os vv. 1-5 como mera parábola não perguntam pela sua aplicação ou pelo significado dos termos *ladrones e assaltantes*¹⁵⁶. Barret até comenta: “é inútil identificar com precisão a quem podem referir-se os termos κλέπτης καὶ ληστής, já que João não faz referência a pessoas concretas, mas a classes de indivíduos”¹⁵⁷. Todavia, há outros comentadores que interpretam os termos alegóricos aplicando-os a pessoas determinadas, como por exemplo: aos fariseus (opinião comum a partir da relação com o v. 9¹⁵⁸); à família do rei Herodes, que detinha o poder político na época¹⁵⁹; ou ainda alguns cogitam que se trata de figuras religiosas que oferecem *esperanças*, como João Batista, (mas sendo sectários deste), como o tal de Simão Magno¹⁶⁰.

Buscando algumas luzes para a problemática acima, precisamos ver que os dois termos κλέπτης - ληστής “não são simplesmente sinônimos, ainda que seja provável que João não pretendia distinguí-los claramente”¹⁶¹.

O termo κλέπτης se aplica a Judas em 12,6. Também este termo pode ser aplicado a uma pessoa que quer ficar escondida para evitar que seja descoberta (Cf 1 Ts 5,2: ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται – como um ladrão noturno; ou ainda no v. 4: ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβη· este dia vos surpreenda como um ladrão).

Já o termo ληστής pode supor o uso da violência (um bandido). Refere-se ao tempo do Império Romano e se aplica a grupos facciosos de natureza política, que usam de violência para legitimar seus interesses (são guerrilheiros)¹⁶².

¹⁵⁵ Cf. CHAMPLIN, 1979, p. 439.

¹⁵⁶ Cf. BULTMANN, 1941, p. 367.

¹⁵⁷ Cf. “*Es inútil tratar de identificar com precisión a quénes pueden referirse los dos términos κλέπτης καὶ ληστής, ya que Juan no hace referencia a personas concretas, sino a clases de individuos*”. [tradução nossa].

¹⁵⁸ Cf. FEUILLET, A. *Le mystère de l’amour divin dans la théologie johannique*. Paris: Gabalda, 1972. p. 67.

¹⁵⁹ Cf. SCHLAEPFER, Carlos F. (et all). *A Bíblia: introdução historiográfica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 110.

¹⁶⁰ Cf. SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos do tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 149.

¹⁶¹ Cf. “*Los términos no son sinónimos, aunque es probable que Juan no pretendiera distinguirlos claramente*”. BARRET, 2003, p. 558. [Tradução nossa].

¹⁶² Cf. SCHLAEPFER, 2004, p. 125.

Conforme o historiador Flavio Josefo¹⁶³, este termo costuma ser atribuído aos zelotas, que causavam rebeliões contra a dominação romana. Mas, segundo alguns autores mais recentes, o movimento dos zelotas não era tanto um movimento político e revolucionário de protesto, pois se inclinava mais à direção religiosa. Tinha inspiração messiânica¹⁶⁴.

O uso do termo no ciclo da paixão (cap. 18-19), provavelmente possui conotações messiânicas ou então designa um pseudo-messianismo revolucionário. Segundo Mt 26,55 (e seus paralelos), Jesus disse no momento de sua prisão: ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με – como a um ladrão saístes para prender-me com espadas e paus. Ou seja, eles se parecem como uns rebeldes (zelotas)¹⁶⁵. Barrabás, que foi solto no lugar de Jesus, foi chamado de *bandido*: ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς ληστής (Jo 18,40). Também nos sinóticos há referências a isso (Mt 27,16)¹⁶⁶. Vários autores recentes também inclinam-se nesta direção, porque partem do texto de Lc 23,19, que afirma que Barrabás foi preso devido por causa de um motim, e por isto era um *preso famoso* (Mt 27,16). Com isso talvez se possa dizer que se trata, no caso do quarto evangelho, de uma bela ironia joanina: aquele que era o verdadeiro messias, Jesus, foi preferido no lugar do ladrão, que era um falso messias. A cena termina mostrando que Jesus está crucificado no meio de dois ladrões (Mt 27,38). Tudo isso para mostrar, provavelmente, que Jesus foi acusado e condenado como *rei dos judeus*, mas que para eles (os acusadores) se tratava de um falso messias.

2.1.2 Interpretação de Jo 10,1

As palavras κλέπτης e ληστής também se encontram no v. 8. Sobre esse versículo escreveu *Niccaci*¹⁶⁷: “o mais natural da interpretação é tomar as palavras referindo-as aos líderes revolucionários violentos, uma espécie de guerrilheiros que travaram uma luta encarniçada contra os dominadores romanos”. É uma possibilidade para explicarmos também o versículo 1. A partir disso, podemos distinguir dois estágios de interpretação.

¹⁶³ Cf. Josefo designava estes grupos de resistência à opressão do povo judeu sob Roma de banditismo social. Todavia, estes salteadores em vários momentos foram frequentemente entendidos erroneamente como combatentes pela libertação, organizados e religiosamente motivados, como “os zelotas”. Eram chamados de “lestai”. (Ant. 14, 159; 167-168), apud HORSLEY, Richard. *Jesus e a espiral da violência*. Trad. Mônica Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010, p. 34.

¹⁶⁴ Cf. MORACHO, Félix. *Como ler os evangelhos. Para entender o que Jesus fazia e dizia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 110.

¹⁶⁵ Cf. Mc 14,48-49.

¹⁶⁶ Cf. Segundo nota “e” da BÍBLIA de Jerusalém: “aqui e também no v. 17, variante: Jesus Barrabás”. 1985.

¹⁶⁷ Cf. NICCACCI, 1980, p. 126.

O primeiro é o que considera como relevante o sentido histórico. Ou seja, haveria uma clara alusão de Jesus aos recentes esforços dos zelotas para derrubar a autoridade dos romanos no templo de Jerusalém. Estes eventos levam-nos a conhecer mais profundamente a causa da rebelião contra Pilatos, que se apossou dos tesouros do templo para os grandes trabalhos da construção do aqueduto da cidade¹⁶⁸. *Horsley*¹⁶⁹ também identificou esta rebelião com o evento narrado em Lc 13,1: “neste momento, vieram algumas pessoas que lhe contaram o que acontecera com os galileus, cujo sangue Pilatos havia misturado com o das suas vítimas”. Estes *que lhe contaram* com certa probabilidade seriam Zelotas.

Por outro lado, podemos também perceber que aquela rebelião coincidiu com o local da festa da páscoa.¹⁷⁰ Mas *Pickl*¹⁷¹ é contrário à posição de que este acontecimento deu-se no primeiro dia da Festa dos Tabernáculos, antes da morte de Jesus. E isto pode ser explicado porque no início desta festa Jesus ainda não havia subido: ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην – eu não subo para esta festa (Jo 7,8). Posteriormente Jesus sobe a festa, ἀλλὰ [ὡς] ἐν κρυπτῷ, mas às ocultas (Jo 7,10). Todavia, os judeus o “procuravam nela e faziam muitos comentários a respeito dele” (Jo 7,11-12). Logo, estas reconstruções históricas têm seus limites, pois carecem de demonstração.

A segunda possibilidade de entender o v. 1 vai no sentido de que certamente não é possível interpretá-lo somente pela alusão às palavras que hoje se encontram no texto e que tenham algum valor genérico. Disso se deduz que provavelmente temos aqui alguma alusão genérica aos diversos movimentos revolucionários, de cunho pseudo-messiânicos, que *pipocavam* em muitos lugares daquela época. *Rengstorf*¹⁷², ao analisar o termo λησταί, comenta: “aqui estão [incluídos] todos, como os zelotas, sem levar em conta a pessoa de Jesus e sua natureza designada por Deus, que querem levar a comunidade ao perigoso caminho do perigo e da destruição”¹⁷³. Ou seja, este autor constrói seu argumento tendo ainda presente uma situação paralela descrita no início do sermão escatológico de Mt 24,5-6 “muitos virão em meu nome dizendo: ‘o Cristo sou eu’”¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Cf. HORSLEY, 2010, p. 95.

¹⁶⁹ Cf. HORSLEY, 2010, p. 98.

¹⁷⁰ Cf. Lc 13,1: “Sangue misturado com o das suas vítimas”.

¹⁷¹ Cf. PICKL, J. *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*. München: Kösel & Pustet, 1935, p. 240.

¹⁷² Cf. RENGSTORF, K. H. “λησται”. GLNT, VI, 1462-1471. Brescia: Paideia, 1975.

¹⁷³ Cf. “sind hier alle, die – wie die Zeloten – Gottes Reich, ohne Rücksicht auf Jesu Person und seine Ausgewiesenheit durch Gott, herabzuzwingen suchen und die Gemeinde in die Gefahr des Irrwegs und des Untergangs bringen” [Tradução nossa].

¹⁷⁴ Cf. BÍBLIA de Jerusalém, 1985, nota “j”: “antes do ano 70 dC, houve aventureiros que se fizeram passar por Messias”.

*Robinson*¹⁷⁵ apresenta outra explicação à perícopa de Jo 10,1-5, destacando que ela seria a fusão de duas parábolas, que anteriormente eram distintas. A primeira parte seriam os vv. 1-3a, onde teríamos uma temática tipicamente escatológica, porque o termo κλέπτης é quase um conceito técnico para descrever a irrupção temporal-escatológica do Reino de Deus (cf Mt 24,43 = Lc 12,39; 1 Ts 5,2.4; 2Pd 3,10; Ap 3,3; 16,15). Já o termo θύρας e seu derivado θυρωρός – porteiro (v.3a) enquadram-se num contexto de proximidade da parusia, que seria a temática predominante da segunda parábola (vv. 3b-5): cf. Mt 24,33 = Mc 13,29: ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις – está próximo às portas; Tg 5,9: ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν – o juiz está próximo às portas e Ap 3,20. Assim, segundo *Robinson*, teríamos aqui a *ipssissima verba Jesu*, que neste contexto metafórico judaico quer indicar a iminência temporal-escatológica do Reino de Deus¹⁷⁶.

Mas qual seria a pista que estas várias cogitações acima nos indicam no tocante à interpretação do primeiro versículo?

Que o termo κλέπτης do v. 1 tem um peso maior que no v. 10, onde ele novamente aparece, mas não acompanhado do termo ληστής. Isto indica que há uma clara contraposição entre os ladrões e aqueles *pastores* indicados no v.1. Descreve-se com isso um falso messianismo, que se opõe à ação do pastor que é o verdadeiro messias.

2.1.3 V. 2: ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμὴν ἐστὶν τῶν προβάτων

“O que entra pela porta é o pastor das ovelhas”. Pela primeira vez se faz menção ao pastor que entra pela porta (θύρα), em oposição ao outro personagem mencionado no v. 1, que não entra por ali. Posteriormente o próprio Jesus vai se designar como a *porta* (v. 7.9) e o *pastor* (vv. 11.14). A partir disso, podemos fazer duas distinções quanto ao sentido da frase *o pastor entra pela porta*.

Primeiramente, a palavra *pastor* não é simplesmente um elemento comparativo. Ao contrário, ela diz respeito a uma temática cristológica do quarto evangelho: as ovelhas são suas (1,11; 13,1); ele as chama cada uma pelo nome (11,43; 12,17); elas o seguem (1,43; 8,12; 21,19-22), ouvem e conhecem sua voz (5,25; 18,37). Ou seja, a imagem do pastor, no quarto evangelho, se aplica ao próprio Cristo. Sendo assim, *o que entra pela porta* –

¹⁷⁵ Cf. *Robinson*, 1955, p. 233-240. Apud BARRET, 2003, p. 557.

¹⁷⁶ Cf. *Robinson*, 1955, p. 233-240. Apud BARRET, 2003, p. 557.

segundo Pickl¹⁷⁷, pode ser aplicado a partir do contexto histórico da Festa dos Tabernáculos e da rebelião dos zelotas nesta festa, onde as palavras podem significar o ingresso no templo sem usurpar o cargo ou usar de violência. Isto, segundo o autor acima, se pode notar na oposição que o texto estabelece entre o que *não entra pela porta* (v.1b) e o que *entra pela porta* (v. 2a)¹⁷⁸. Todavia, estas oposições, em geral, podem ser aplicadas a qualquer rebelião dos zelotas (pois houve várias na época)¹⁷⁹, fazendo com que sua explicação a partir do uso presente *entra* ou *não entra* constitua-se numa aplicação, no mínimo, generalizante.

A segunda distinção se percebe no contexto redacional do evangelho: as palavras manifestam um sentido escatológico, que o redator aplica e atualiza na própria vida de Jesus.

Finalmente, em relação ao ποιμήν ἐστιν τῶν προβάτων/*é o pastor das ovelhas*: buscando um sentido para esta expressão, vemos que em Gênesis a expressão ποιμήν προβάτων tem diversas aplicações à vida pastoril, tão comuns aos israelitas (4,2; 3=43,32; 46,34; 47,3). Porém, em Is 63,11 a expressão τὸν ποιμένα τῶν προβάτων em estilo metafórico designa o Moisés que *no tempo antigo saiu do Egito*. Em Jo 10,2 o pastor das ovelhas provavelmente é o próprio Cristo, portanto, aqui temos incluso um sentido soteriológico e messiânico-escatológico, que no v. 11 se aplica claramente a Cristo, pois agora ele diz: *Eu sou o bom pastor*¹⁸⁰.

2.1.4 V 3a: τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει

“A este o porteiro abre”. Alguns autores, dentre eles, de cunho mais alegórico, fazem um *salto* na aplicação deste versículo, no tocante a *quem é o porteiro*, que vai bem além da

¹⁷⁷ Cf. PICKL, 1935, p. 247.

¹⁷⁸ Cf. PICKL, 1935, p. 249.

¹⁷⁹ HORSLEY, 2010, p. 34.

¹⁸⁰ Cf. Nota “0” da BÍBLIA DE JERUSALÉM: “Deus, pastor de seu povo, devia dar-lhe, nos tempos messiânicos, um pastor de sua escolha (cf. Ez 34). Declarando-se o bom pastor, Jesus faz uma reivindicação messiânica”. 1985, p. 2012.

interpretação que o mesmo permite. Isto podemos perceber em E. Schweizer¹⁸¹, como também, em Barreto¹⁸², Bultmann¹⁸³, Dodd¹⁸⁴, dentre outros.

No contexto da diversidade de interpretações alegóricas, a busca pelo quem é este porteiro que abre a porta, para que o pastor e as ovelhas entrem, assumiu ainda aplicações interessantes. Assim, alguns interpretam o porteiro como Moisés (Crisóstomo e outros Antioquenos)¹⁸⁵; João Batista (Zahn)¹⁸⁶; Deus (o Pai) (Calvino¹⁸⁷, Maldonado) e ainda, o próprio Jesus (Agostinho, Rupertus)¹⁸⁸. Barret comenta que pode também tratar-se de uma criada, devido a Jo 18,16-17 onde o mesmo termo está no feminino¹⁸⁹.

Todavia, mesmo que essas interpretações alegóricas nos ofereçam argumentos convincentes, obtidos através do raciocínio teológico da História da Salvação, elas ainda carecem de limites, porque não fazem uma análise do vocabulário no texto joanino, nem levam em consideração aspectos do contexto histórico e redacional deste texto.

Neste sentido, preferimos uma interpretação considerando que *o porteiro* que abre pode ser bem identificado através da relação com o templo e as autoridades judaicas; posição defendida por Robinson¹⁹⁰.

Os porteiros do Templo aparecem no AT (na versão dos LXX) nos textos de 1 e 2 Cr, Esd e Ne. Provavelmente eram da tribo de Levi καὶ ἀπὸ τῶν Λευιτῶν γραμματεῖς καὶ κριταὶ καὶ πυλωροί - e havia ainda levitas, secretários, juizes e porteiros (2 Cr 34,13) e *guardas do Templo* καὶ Κωρη ὁ τοῦ Ιεμνα ὁ Λευίτης ὁ πυλωρὸς κατὰ ἀνατολᾶς – “e Coré, filho de Jemna, o levita, guarda da porta...” (2 Cr 31,14). Eles ficavam nas quatro portas do Templo e não podiam abandonar suas funções καὶ οἱ πυλωροὶ πύλης καὶ πύλης οὐκ ἦν αὐτοῖς κινεῖσθαι ἀπὸ τῆς λειτουργίας – “nem os porteiros em cada porta puderam abandonar suas funções...” (2 Cr 35,15) e ali passavam a noite, zelando pela casa de Deus, como também, de manhã abriam as suas portas (cf 1 Cr 9,27).

¹⁸¹ Cf. SCHWEIZER, E. *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche herkunft und theologische Bedeutung der Johanneischen Bildrede. Zugleich ein Beitrag zur quellenfrage des vierten Evangeliums*. 2.ed. Göttingen: Frilant, 1965, p.197.

¹⁸² Cf. BARRETO, 1989, p. 437.

¹⁸³ Cf. BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John. A Commentary*. Trad. G.W. Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell, 1971.p. 391.

¹⁸⁴ Cf. DODD, 2003, p. 183, este diz claramente quando comenta nosso texto: “consideramos agora a “alegoria” joanina do Bom Pastor”.

¹⁸⁵ Cf. Dentre eles: Teofilacto, Eutímio, Leoncio e Teodoro de Mopsuestia. Apud MALDONADO, 1954, p. 615.

¹⁸⁶ Cf. ZAHN, Theodor von. *Kommentars zum Neuen Testament*. Leipzig: Erlangen, Deichert, 1926, p. 277.

¹⁸⁷ Cf. <<http://5calvinistas.blogspot.com/2010/02/biblia-e-predestinacao-8-graca.html>>. Acesso em: 4 out. 2010.

¹⁸⁸ Cf. MALDONADO, 1954, p. 615.

¹⁸⁹ Cf. BARRET, 2003, p. 558.

¹⁹⁰ Cf. Robinson, 1955, p. 233-240. Apud BARRET, 2003, p. 557.

Mas, qual é o significado da palavra *porteiro* em Jo 10,3? - Primeiramente, precisamos nos remeter ao pronome τούτῳ - a este, pela ênfase que tem neste versículo, pois, o pronome indica diretamente a ação *para este, e não aos outros*. Neste sentido, uma explicação mais aprofundada poderá ser alcançada se aplicarmos este termo ao contexto do duplo estágio da história da tradição que se aplica ao nosso texto bíblico em questão.

Considerando o sentido e contexto histórico do texto joanino, podemos dizer que aquele que aparece e abre é o porteiro que cuida do Templo, o qual, na Festa dos Tabernáculos oferece o acesso de Jesus ao Templo. Esse sentido mais primitivo¹⁹¹, todavia hoje, não nos oferece uma explicação suficientemente plausível, pois, o verbo está colocado no presente (abre), mas Jesus já estava por diversos dias no Templo¹⁹². Além de que, quando Jesus chegou ao Templo, o porteiro não precisou abri-la, sendo que esta era uma das suas funções de todos os dias (Cf 1 Cr 9,27).

Por isso, considerando nossa reflexão dentro do contexto da interpretação joanina, - agora no segundo estágio da redação - o sentido de porteiro nos remete a um significado mais elevado, adquirindo um sentido tipológico, dentro de uma temática teológica. E neste aspecto, *o porteiro* se aplica melhor designando de forma genérica *os guardas* de Israel.

Mas, de que modo podemos compreender no texto *a este que abre*? Talvez, simplesmente em Jo seja uma voz com significado irônico, ou melhor, trata-se do uso da ironia joanina¹⁹³, pois, de uma parte, chegar ao templo e à festa judaica implica numa autoridade dada a Jesus. E de outra, não se sabe como ele entrou, juntamente com suas ovelhas (pois as conduz para fora), ganhando assim, um significado diferente daqueles que guardavam o templo.

2.1.5 V 3bc: καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ' ὄνομα

“As ovelhas ouvem a sua voz e ele chama cada uma por seu nome”. Praticamente encontramos aqui um enunciado paradoxal: as ovelhas que ouvem a voz do pastor, para

¹⁹¹ Cf. *Robinson*, 1955, p. 233-240. Apud *BARRET*, 2003, p. 557.

¹⁹² Cf. Jo 7,37 e 8,59.

¹⁹³ Cf. A ironia é um estilo redacional de Jo, sendo que “se refere aos sutis gracejos de Jeus dirigidos aos seus interlocutores, geralmene com expressões que possuem duplo significado; inclui os equívocos da narração que servem para avivar a narrativa e advertir o leitor de que o sentido das palavras e dos eventos é diferente e mais profundo do que parece”. *CASALEGNO*, 2009, p. 53.

depois, ele as chamar! Assim, precisamos ficar atentos no exame de alguns termos que aqui aparecem.

τὰ ἴδια: podemos perguntar, com efeito, quem são e de onde vieram suas ovelhas (3b); se são suas (3c) e se todas as suas foram chamadas? Assim, este adjetivo *suas* é muito caro ao quarto evangelho, todavia, ele não exprime um conceito de quantidade, mas é uma forma adverbial de pertença¹⁹⁴. Exprime uma idéia objetiva de posse e em 1,11 e 13,1 é aplicado a Cristo, pois ele tem uma especial relação com os *seus*¹⁹⁵.

Por conseguinte, todas as ovelhas que ele chama são de sua propriedade, ou melhor, pertencem ao pastor? Analisando a questão parece que entre os vs. 3b e 3c sugere-se o contrário, pois dentre as ovelhas que estão no *átrio* algumas pertencem ao pastor; ao passo que a parábola indica uma compreensão de oposição entre as ovelhas de outro pastor – que não pertencem mais a este grupo¹⁹⁶. Talvez seja para indicar aquelas que ouvem outra voz, fazendo assim, alusão à oposição entre os ladrões e assaltantes¹⁹⁷.

ἀκούει: como genitivo “a construção de ἀκούειν é notável”¹⁹⁸. Como acusativo, o termo indica somente a percepção material. Como genitivo, exprime uma ação de participação: para Deus, que ouve (9,31; 11,41.42); ou ainda, remete à atenção em ouvir (ouvir para compreender, cf 1,37; 7,32.40; 19,13, com notável diferença em 19,8); ouvir para aprender (3,24; 5,25.28; 6,60; 10,8.16.27; 18,37). Em Jo 10,3b muitos autores¹⁹⁹ inclinam-se para este último sentido, pois, as ovelhas se mostram dóceis à voz do pastor e por isso, somente algumas são chamadas pelo nome, porque elas ouviram a voz com atenção.

2.1.6 A interpretação do v. 3bc

Todas as ovelhas que estão no *átrio* atendem e percebem a voz do pastor e, por isso saem, pois ele as conduz para fora. Logo, esta *παροιμία* aplica-se aos judeus em geral, que estiveram atentos à doutrina de Jesus – algo bem ilustrado em 18,20: ... ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται – “sempre ensinei na

¹⁹⁴ Cf. O termo aparece mais 7 vezes em Jo: 1,11; 4,44; 10,3.4.12; 16,32 e 19,27.

¹⁹⁵ Cf. Em Jo 13,1 a nota “r” comenta: “pela primeira vez, Jo coloca explicitamente a vida e a morte de Jesus sob o sinal do amor que ele tem aos seus [...]. BIBLIA de Jerusalém, 1985, p. 2020.

¹⁹⁶ Cf. NICCACCI, 1980, p. 125.

¹⁹⁷ Cf. KONINGS, 2000, p. 232.

¹⁹⁸ Cf. “the construction of ἀκούειν in Joh is remarkable”. BERNARD, 1960, p. 66.

¹⁹⁹ Cf. Dentre eles está: WIKENHAUSER, 1967, p. 296.

sinagoga e no Templo, onde se reúnem todos os judeus...”. Todavia, muitos também não acreditaram.

Chama suas próprias ovelhas: segundo uma explicação que se aplica para esta παροιμία, esta expressão tem uso meramente decorativo²⁰⁰, ou ainda, faz alusão ao uso palestiniense de saudar as pessoas. Porém, por que ou para que ele as chama? Fazendo uma comparação com o v. 16 podemos notar que quem chama é Jesus e elas não são chamadas para o átrio dos judeus, mas sim para fora deste²⁰¹.

κατ’ ὄνομα – “cada uma por seu nome”: segundo o uso clássico *dar nome* significa personalizar alguém e no contexto helenístico, o nome designa frequentemente a máscara e carrega o ato criador de quem deu o nome (Cf Ap 3,14). Relacionado com *suas*, que sugere uma relação pessoal, e com o paralelo de 3Jo 15 “saúda os nossos, cada um por seu nome” - seu sentido é: singularizar, personalizar alguém.

Logo, Cristo, o pastor que chama suas próprias ovelhas, as personaliza e com isso, produz um efeito vocacional, presente no próprio ato de chamar. Exprime uma temática teológica que aparece sob diversas formas no quarto evangelho; algo que as predestina para alguma coisa²⁰². As ovelhas que ele chama de *suas*, também são aquelas que pertencem ao Pai (10,29; 6,37.39; 17,2.6.7.9.24; 18,9). Assim como as ovelhas obedeceram ao chamado, Jesus também obedece ao mandato de seu Pai e este nexos entre o futuro e a vocação, foi também frisada por Paulo em Rm 8,38.

φωνῆς – voz – emitir: no quarto evangelho é evidente que este termo tem um peso significativo, pois o evangelista quer realçar a temática da *voz de Jesus* - com suas terminologias φωνῆ, φωνεῖν (mas não com καλεῖν, a não ser numa rara aplicação em 1,43 e 2,2 - as quais não são falas diretas de Jesus). Já, nos evangelhos sinóticos, o tema da *voz de Jesus* é levado à magnitude somente no momento da morte de Jesus, quando dá φωνῆ μεγάλη - um “grande grito” (Lc 23,46, como também em Mt e Mc), fazendo com que tenha certa conotação escatológica²⁰³. O quarto evangelista, por sua vez, não usa esta temática no momento da morte de Jesus, mas aplica-a em toda a vida pública de Jesus.

A partir dessa insistência na temática da *voz de Jesus* precisamos nos deter em dois aspectos importantes, quanto ao uso e finalidade deste tema em Jo. O primeiro acento recai na

²⁰⁰ Cf. BULTMANN, 1971. p. 347.

²⁰¹ Cf. Nota “q” da citação: “não conduzi-las ao redil judaico, mas agregá-las ao rebanho que Jesus conduz à vida eterna”. BIBLIA de Jerusalém, 1985, p. 2013.

²⁰² Cf. É o que se chama de determinismo do IVº evangelho. Ou os “eleitos”, segundo terminologia usada por WIKENHAUSER, 1967, p. 296.

²⁰³ Cf. STORNILO, 1992, p. 203. A dimensão escatológica do grito de Jesus em Lucas se insere no contexto dos sinais típicos da corrente profética para anunciar o “Dia de Javé” (Am 8,9-10; Jl 2,10; 3,3-4; Sf 1,15).

dimensão messiânico-escatológica manifestada pelo testemunho de João Batista, quando este destaca a “felicidade de ser o amigo do esposo e é tomado de alegria quando ouve sua voz” (3,29). Provavelmente aqui se faz alusão ao tema escatológico de Jr 33,10ss e com acento maior em Ct 8,13 “tu que habitas nos jardins, meus amigos te ouvem atentos: faz-me ouvir tua voz”; pois quem ouve a *voz do Filho de Deus* ressuscita (5,25.28; sendo que o mesmo vale para Lázaro: 11,43; 12,17). E além do mais, ouvindo a voz de Cristo, todas as ovelhas se reúnem num rebanho sob um só pastor (10,16); e para aquelas que ainda ouvem sua voz, é garantida a vida eterna (10,27-28). E quem é da verdade, também escuta a sua voz (18,37). Assim, esta temática da *voz de Jesus* mostra a escatologia já realizada com a presença de Jesus (cf “e vem a hora – e é agora” 5,25), o que levou também *Mollat*²⁰⁴ a escrever: “a voz e as palavras de Jesus são realidades escatológicas, cuja atualidade no presente são a antecipação da *parusia*”²⁰⁵.

Concomitantemente à antecipação escatológica em Cristo, a temática da *voz de Jesus* está envolvida, explícita e se direciona a um tema de revelação. Isto se pode aferir a partir de Jo 5,25, quando Jesus fala dos mortos espirituais²⁰⁶: que se ouvirem a voz do Filho de Deus poderão transitar da morte para a vida, assim como Maria (a irmã de Lázaro) foi chamada pelo mestre – ὁ διδάσκαλος em relação ao seu irmão que estava morto. Mas, também, os que podem ouvir a voz de Cristo (isto é, os que obedecerem) devem ser da verdade (18,37). Notemos também como o autor da 1Jo insiste no *ouvimos* (1,1.3.5) e pelo qual *a vida se manifesta*.

O segundo aspecto da temática da *voz de Jesus* na seção do Bom Pastor diz respeito à insistência deste tema nesta perícope. Aparece em 10,3 (2X).4.16.27. Através da voz do pastor, que conduz suas próprias ovelhas, temos presente um sentido messiânico. Ou seja, nesta *παροιμία* tudo se direciona para aquela voz singular, que constantemente conduz as ovelhas a segui-la, algo que posteriormente será explicitado na descrição das ovelhas que escutam e seguem a voz do pastor (vv. 16.27).

²⁰⁴ Cf. MOLLAT, Donatianus. *Introductio in Exegesis Scriptorum Sancti Joannis*. Roma: PUG, 1962, p. 248-249.

²⁰⁵ Cf. “*Vox et verbum Jesu sunt realitas eschatologica, cuius actuali in terra praesentia vere anticipatur parusia*”. [Tradução nossa].

²⁰⁶ Cf. BIBLIA de Jerusalém, 1985, a nota “s”. BULTMANN, 1971, p. 304, comentando Jo 5,25, coloca o tema da “voz de Jesus” que faz subir os mortos sob influência da mitologia gnóstica, onde a voz de Jesus é a presença da voz do mundo celeste – como no gnosticismo, segundo uma linha vertical.

2.1.7 V. 3d: καὶ ἐξάγει αὐτά

“E as conduz para fora”: esta expressão ocorre com frequência no AT e serve para descrever a saída dos Israelitas do Egito, a libertação do povo de Deus da servidão. Especialmente no Pentateuco é usada como uma fórmula mais técnica: καὶ ἐξάξεις τὸν λαόν μου τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου – “e fazer sair o meu povo, os filhos de Israel, do Egito” (Ex 3,10.11.12; 6,27; Lv 19,36; 22,33). Semelhante ideia em relação à perícopie do pastor e das ovelhas, através do uso da palavra ἐξάγειν, mas agora como sinônimo, encontramos ainda em Sl 78(77),52; 77(76), 20-21; Is 63,11-14. Finalmente, a mesma terminologia encontra-se no NT em At 7,36 (=Ex 32,1); 13,17; Hb 8,9 (=Jr 31,32).

A aplicação ao nosso texto em estudo, desta expressão parece óbvia: assim como Deus conduziu o seu povo do Egito, também Jesus conduz suas ovelhas para fora do redil. Uma exegese análoga foi também expressada por Tomas de Aquino (embora não fale de judeus): “e as conduz para separá-las da sociedade impura (...)”, por isso no v.4 repete com ênfase: *suas próprias ovelhas*²⁰⁷.

Juntamente com este termo ἐξάγειν podemos destacar outra palavra ἐκβαλλειν, que aparece repetidas vezes na perícopie do cego de nascença (9,34): a separação dos discípulos de Jesus da Sinagoga judaica começou quando o cego curado foi expulso desta pelos fariseus e, uma correspondente separação Jesus faz ao conduzir suas ovelhas do átrio dos judeus. Em vista disso, a reflexão de Crisóstomo ao explicitar Jo 10,3-4, em conexão com 9,34 comenta: “vejam como este cego está subentendido pela voz que conduz (ἐξάγαγε) do meio dos Judeus; aquela voz ele ouve e conhece”²⁰⁸.

2.1.8 v 4b: ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται

“A frente delas caminha”: já na tradição bíblica e judaica, encontramos no Ciclo do Êxodo, esta expressão de *caminhar à frente*, mas com o uso da formula ἐξαγειν: ὁ προπορευόμενος πρὸ προσώπου ὑμῶν – “é quem vai a vossa frente” (Dt 1,30) - aqui se

²⁰⁷ Cf. MALDONADO, 1954, p. 616.

²⁰⁸ Cf. MALDONADO, 1954, p. 615.

referindo a saída do Egito. Também na condução de seu povo pelo deserto Ele vai à frente (Sl 68(67),8 e faz a mesma coisa na saída do Exílio da Babilônia (Mq 2,13).

No quarto evangelho πορεύομαι ocorre 13 vezes e se considerarmos a perícope de 7,53-8,11²⁰⁹ o número sobe a 16x e, geralmente sempre se refere a Jesus. A expressão está presente na última ceia, quando Jesus diz que “vai à frente para o Pai” (cf 14,2.3.12.28; 16,7.28). Já em nosso texto de estudo, o pastor conduz suas ovelhas do átrio, *mas vai à frente delas*, ou seja, Jesus faz de si um pastor para o seu povo e esta forma de tratamento do pastor que marcha diante das ovelhas, torna-se uma bela cena com significado alegórico²¹⁰.

De outro modo, com o uso da palavra ἀκολουθειν na tradição evangélica, quer-se referir aos discípulos que ouvem a Cristo e o seguem, sendo que no quarto evangelho o termo aparece em 1,37.38.41.43; 8,12; 12,26; 13,36-37; 21,19.20.22. As ovelhas que seguem a Jesus não são aquelas que estavam no átrio, mas todas são suas, quando as conduz! E assim ele constitui uma nova comunidade (v.16).

Surge ainda uma pergunta: será que as ovelhas seguem o pastor somente por que *conhecem sua voz*? Se olharmos no texto original (grego), veremos que o plural ὄδασιν é colocado após o uso do singular ἀκολουθει, mostrando na παροιμία quase uma idéia de abandono das ovelhas. O quarto evangelista nunca cogita o termo no sentido de pessoa ou de discípulo. Ele pensa a partir da voz do pastor e com isso quer mostrar a relação pessoal deste para com as ovelhas²¹¹. Isto aparece com mais clareza em Jo 14,15.

2.1.9 v 5: ἄλλοτριῶ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν, ἀλλὰ φεύξονται ἀπ’ αὐτοῦ

“De modo nenhum seguirão um estranho, mas fugirão dele”: aqui está expressa a realidade da vida pastoril da Palestina, verdadeiramente como ela é. Todavia, a expressão sugere uma explicação mais alegórica, daquela aqui posta. Neste sentido, fortemente destaca-se a oposição (δὲ) aos pastores, que segundo a estrutura da παροιμία, são os estranhos e

²⁰⁹ Cf. “A perícope da mulher adúltera (7,53-8,11), que interrompe o discurso de auto-revelação de Jesus na Festa das Tendras, é um texto inserido depois do escrito evangélico. O capítulo 21 também é um texto acrescentado em um segundo tempo, porque foi colocado entre as duas conclusões do Evangelho”. CASALEGNO, 2009, p. 85.

²¹⁰ Cf. LOISY, 1930, p. 609.

²¹¹ Cf. “Este seguimento consite no conhecimento recíproco, na comunhão, não só de pensamento, mas também de existência (...)”. FABRIS, 1992, p. 384.

correspondem aos *ladrões e assaltantes* do v.1²¹². Talvez neste versículo tenhamos presente algumas influências históricas, mas também, o destaque aludido a oposição (ou contraste) com o pastor (ἄλλοτριώ) (cf tb. Mt 17,25-26) pode bem indicar quem é esse estranho e quem é verdadeiramente o único pastor.

A partir disso, mais dois outros elementos presentes neste versículo devem ser contextualizados historicamente: o primeiro refere-se à expressão *fugirão dele* (v. 5b) e seu uso no plural com a voz *dos estranhos* em (5c). Aqui, geralmente, a fuga em tais situações são bem explicadas com a semelhante posição enfática do genitivo τῶν ἄλλοτριῶν diante de τὴν φωνήν. Ou seja, estes estranhos são, por conseguinte, os *ladrões e assaltantes*. Na redação joanina isto se aplica a todos aqueles que de uma forma se opõem ao Cristo com pretensão messiânica²¹³.

O segundo elemento destacado do versículo é o uso do οὐκ οἶδασιν, diferentemente do οὐκ ἔγνωσαν do v. 6. O termo οἶδα caracteriza o absoluto conhecimento de alguma coisa²¹⁴ e usado como negativo, aponta ao vazio comumente existente entre os estranhos e os verdadeiros pastores, que faz com que aqueles fujam instintivamente.

2.1.10 v 6: ...δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς

“E não entenderam o que lhes dizia”. Os vv. 1-5 são designados pelo evangelista de παροιμία com este termo, aponta-se para uma locução misteriosa, abscôndida. A palavra γινωσκω que aqui é usada, frequentemente aparece na literatura apocalíptica e sapiencial e designa o movimento de *compreensão* dos mistérios (cf Dn 2,3; 9,25, 12,7; Sb 2,22 e Ez 17,12. Aparece também neste sentido nos Evangelhos: Mt 13,11 e Mc 4,13 (a compreensão das parábolas).

Assim, o tema da *não compreensão* da revelação de Jesus é frequente no quarto evangelho²¹⁵, especialmente relacionado aos judeus²¹⁶ (cf 3,10 (Nicodemos); 8,27.43 (aos

²¹² Cf BARRET, 2003, p. 559.

²¹³ Cf. KONINGS, 2002, p. 233. Este autor fala que o texto poderia se referir aos líderes catastróficos de épocas anteriores, especialmente os hasmoneus e hrodianos; que se trate de líderes mais próximos da redação do Evangelho, no caso, os fanáticos da recém-acabada Guerra Judaica, ou os líderes de judaísmo restaurado.

²¹⁴ Cf. RUSCONI, 2005, p. 328.

²¹⁵ Cf. FABRIS, 1992, p. 385, comenta que a “incompreensão” se refere aos fariseus, não tanto no sentido da mensagem em si, mas em relação a própria pessoa e missão de Jesus.

²¹⁶ Cf. BARRET, 2003, p. 560.

judeus na festa dos tabernáculos) e em 10,26 revela-se o porquê da dificuldade de compreender: *não credes*. Ao contrário, *conhecer a verdade* da verdadeira revelação de Jesus (8,32) era uma prerrogativa dos discípulos para que pudessem usufruir da própria confiança de Jesus.

Os judeus não compreenderam a *παροιμία* e esta não-compreensão provoca a outra revelação (vv. 7-10), onde a partir desta temática anterior, João faz uma clara aplicação a Jesus, envolvendo-o na novidade de quem é o pastor (= Jesus), que entra pela porta, sendo ele mesmo a porta.

2.2 A OUTRA REVELAÇÃO (PRIMEIRA PARTE: vv. 7-10)

2.2.1 V. 7: Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων:

“Disse-lhes novamente Jesus...” (a primeira parte deste v.): o v. 7 faz a abertura da seção dos vv. 7-10, e ao mesmo tempo estabelece a relação com a *παροιμία* (vv. 1-6). Por isso, diversos comentadores interpretam este versículo como uma explicação da *παροιμία*²¹⁷ e para tal argumento apóiam-se nas palavras οὖν – “pois” (conjunção) e πάλιν – “novamente”. Todavia, neste v. não podemos saber claramente para quem Jesus está falando. Isto talvez se deve a duas razões:

Primeiro, porque a tradição textual está confusa. Ou seja, a partícula οὖν falta no P^{66*} N*, no códice latino e no sy^s²¹⁸; a partícula πάλιν não se encontra nos P^{45.66} e ο αυτοις não está em BS*, sendo omitido também no texto de Nestle-Aland²¹⁹. Segundo Cerfaux²²⁰ a expressão curta Εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς é preferível, porque provavelmente o copista não compreendeu a expressão e introduziu esta explicação, mas considerando que o raciocínio oposto também serve, e por isso, alguns textos têm a expressão πάλιν.

Segundo: a característica dos vv. 7-10 vai além da particularidade do texto, algo que podemos deduzir de seu contexto. E neste sentido, se ela é meramente uma explicação

²¹⁷ Cf. Dentre eles: BULTMANN, 1971, p. 389; STRAHMANN, H. *Il vangelo secondo Giovanni*. Brescia: Paidea, 1973, p. 124; BERNARD, 1960, p. 87; MALDONADO, 1954, p. 618. Já o contrário: NICCACCI, 1980, p. 126.

²¹⁸ Cf. Respectivamente: Papiro e Códex Sinaítico Siríaco. Apud NESTLE-ALAND, 2001, p. 810.

²¹⁹ Cf. NESTLE-ALAND, 2001.

²²⁰ Cf. CERFAUX, L. Recueil. Paris, Gembloux, 1954, p. 17. Apud DUFOUR, 1996, p. 246.

da *παροιμία* espera-se uma direta aplicação a Jesus no seguinte modo: *eu sou o pastor das ovelhas* - tendo como lugar - *a porta das ovelhas*. E esta última conexão pode ser encontrada no P⁷⁵, sendo também evidente que a expressão facilita sua correção. Ou seja, não se trata de introduzir aqui (vv. 7-10) uma mera interpretação da *παροιμία*, mas podemos vê-la como um resumo de elementos prioritários que Jesus aprofundará posteriormente. E assim, estes versículos poderiam ser caracterizados com um verdadeiro espaço para uma nova e posterior revelação²²¹.

ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων – “eu sou a porta das ovelhas”: diversos questionamentos são ponderados a partir desta expressão. Elencamos alguns:

Qual é o fundamento ou contexto desta fala? Segundo alguns autores²²², a *παροιμία* da porta provém do contexto do gnosticismo, no qual podemos encontrar o tema da porta como lugar de acesso ao reino da luz e da verdade. Todavia, o tema da porta não é exclusividade do gnosticismo, pois também está presente no AT: em Gn 28,17 “a porta do céu”; Sl 78(77), 23 “e abriu as portas do céu”, sendo mais frequente no movimento apocalíptico - talvez porque está mais próximo do gnosticismo. Por outro lado, em Jo 10,7 não se fala da porta do céu, mas da *porta das ovelhas*, uma fórmula que não encontramos nos textos gnósticos e nem é sugerida pelos autores que cogitam algum acesso ao mundo celestial. Também não podemos levar a sério a sugestão de *Torrey*²²³ de que a palavra aramaica para designar *pastor* foi mal-interpretada e confundida com a palavra *porta*, sendo traduzida incorretamente para o grego.

Para outros comentadores²²⁴ este tema da porta tem seus antecedentes no AT, mas está mais relacionado com o tema do pastor, do qual deriva, pois se insere numa terminologia tipicamente bíblica (salvar-se, ingressar e egressar, páscoa...). Cogita-se menos de que o texto de Jo se refira à porta do céu, mas se insira mais no contexto do tema da porta da cidade (Cf Is 60,11; 62,10), apontando para outra realidade: poderia ser o lugar da porta do templo, de onde Jesus fez este sermão. E indo nesta direção dos autores,

²²¹ Cf. Esta parece ser uma das posições de WIKENHAUSER, 1967, p. 296-296, onde comenta: “estos versículos ofrecen una interpretación de la parábola, aunque no se trata de una interpretación que se cinã a normas exegéticas precisas”. Depois, ainda acrescenta: “si tiene, pues, aquí outra interpretación de la parábola, em cual se da una explicación alegórica de una idea secundaria”.

²²² Cf. Quem comenta muito bem isso é: WIKENHAUSER, 1967, p. 299. Mas também: SCHWEIZER, 1965, p. 253; BULTMANN, 1971, p. 359;

²²³ Cf. TORREY, Charles. C. Our Translated Gospels. Londres: 1936, pp. 111-113. apud BRUCE, 1990, p. 196.

²²⁴ Cf. DODD, 2003, p. 184; SIMONIS, A. J. Die Hirtenrede im Johev, Roma: 1967. apud DUFOUR, 1996, p. 249.

o nosso texto faz uma conexão com o Sl 118(117), 19-20: “abrir-me as portas da justiça...”, sendo que esta porta é do Senhor *αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου* e “os justos entrarão por ela”. Esta verossimilhança na aplicação ao tema da porta, a partir do Sl 118 (117) é possível, porque este salmo é caracterizado como Messiânico²²⁵ e em Jo 12,13 é aplicado a Cristo quando de sua entrada em Jerusalém. Também este salmo era recitado na liturgia da festa dos tabernáculos – no contexto da grande exultação messiânica. E além do mais, nos outros evangelhos, este Salmo é aplicado também a Jesus: Mc 12, 10 *a pedra angular* e em Mt 23,39 “bendito aquele que vem em nome do Senhor”.

2.2.2 A Interpretação Teológica do v. 7

O primeiro aspecto que precisamos encarar neste texto trata do sentido teológico ambivalente: negativo e positivo. Ou seja, Jesus é a porta pela qual as ovelhas saem do átrio, mas a *παροιμία* também sugere: o pastor que *vai diante das ovelhas e elas o seguem*. Por isso, podemos perguntar: quem as faz sair? Ou quem as conduz? E, levando em consideração também o seu sentido positivo, através da *παροιμία*, devemos considerar na interpretação a sequência:

A porta: na Sagrada Escritura encontramos diferentes referências para o tema da porta, sendo que em muitos casos, aplica-se o axioma: da parte ao todo. E neste sentido, a porta pode significar todo o povo ou somente o templo. No Sl 122 (121), 2: “...já se detêm às tuas portas, Jerusalém”²²⁶; Sl 87 (86), 1-2 “... o Senhor ama as portas de Sião mais do que as moradas de Jacó”. Semelhantemente, no Sl 118 (117), 20 “a porta do Senhor” é a entrada do Templo, como também, o próprio templo. Considerando esta perspectiva, a porta das ovelhas não é primeiramente um espaço para se transitar, mas ela tem o poder de fazer ingressar e, isto é pertinente para qual a interpretação do texto se inclina.

Ademais, faz-se mister advertir que nos vv. 7-10 não se pretende ampliar o que se disse do *αὐλήν τῶν προβάτων* – “átrio das ovelhas” para aqui terminar o discurso. Ao

²²⁵ Cf. STADELMANN, Luis I. J. *Os Salmos. Comentário e oração*. Petropolis: Vozes, 2000, p. 580. Comentando os vv. 19-21 deste Salmo, o autor afirma: “rito de entrada no Templo, cujo acesso é franqueado apenas aos fiéis do Povo Eleito, chamados os “justos” em linguagem religiosa. A alusão às “portas da justiça”, no contexto da comunidade de fé, visa destacar o fato de que seus membros praticam a virtude da justiça nas relações humanas [...]”.

²²⁶ Cf. Mas no TM o termo é ” *תִּירְשָׁבַב*”, sendo que na LXX foi mudado: “*ταῖς ἀλλᾶς σου*” e na Vulgata “in atriis tuis”.

contrário, *a porta* que nunca pôde levar a cabo sua nova função, devido à precedência do *átrio*, era sempre menos cogitada para a saída do que para um novo ingresso (cf v. 9b “entrará e sairá”). Por conseguinte, partindo-se da *parte para o todo* – como a porta é de alguma medida ela mesma a casa, pode-se dizer que Jesus também é de certo modo, o novo átrio das ovelhas. E isto podemos confirmar pelo paralelismo entre os v. 1 e o v. 7: τὴν ἀλλήν τῶν προβάτων é substituído pelo ἡ θύρα τῶν προβάτων.

A ênfase no pronome ἐγώ - “eu sou”: de início, trata-se de uma fórmula que visa confirmar o que se disse. Também caracteriza a relação pessoal existente na fala do pastor em relação à *porta das ovelhas* diferentemente da *porta do átrio*, para o qual, nesta realidade material se esperaria alguma relação mais personalizada.

Mas, qual é o valor da fórmula ἐγώ εἰμι no quarto evangelho?²²⁷ Segundo alguns comentadores²²⁸, sobretudo *Konings*²²⁹ trata-se de uma “expressão semita que exprime o autotendimento divino (...), onde, Jesus é o que ele é no seu agir existencial e histórico, e nisso é que se deve crer”. *Barret*²³⁰ comenta que a fórmula tem um lugar de destaque no *loquus joanino* e serve como predicativo, como mostra o nosso texto: 10,7.9.11.14 e, aparecendo ainda em: 6,35.41.48.54; 8,12; 15,1.5. Ela é ainda uma *fórmula de reconhecimento* no sentido de uma auto-proclamação²³¹ e, declarando-se assim (no caso de Jesus), mostra-se a contraposição em relação aos outros. Em síntese, a expressão ἐγώ εἰμι tem valor de uma fórmula de revelação e se enquadra muito bem neste contexto discursivo.

A fala de Jesus: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων: porque Jesus não simplesmente disse *eu sou a porta do átrio*, e sim ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων – eu sou a porta das ovelhas? Será que Ele quis apresentar-se como um novo templo? Parece que sim, pois existem razões claras no texto em estudo que nos mostram isso.

No paralelo do v. 7 (a porta) com o v. 9 (vida - salvação) podemos perceber a idéia da mediação, a qual, *a porta* é um meio mais acessível que o átrio para alcançar-se a vida²³². Noutro paralelo, em 14,6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς

²²⁷ Cf. No quarto evangelho encontramos sete auto-proclamações de Jesus - EU SOU: 6,35 – O pão da vida; 8,12 – luz do mundo; 10,7 – a porta; 10,10 – o bom pastor; 11,25 – a ressurreição e a vida; 14,6 – caminho, a verdade e a vida e 15,1- videira verdadeira.

²²⁸ Cf. Principalmente: Eduard Schweizer, Ἐγώ εἰμι, 1965 Apud GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. 3.ed. Trad. Martin Dreher. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003, p. 516-517.

²²⁹ Cf. KONINGS, 2000, p. 210.

²³⁰ Cf. BARRET, 2003, p. 442.

²³¹ Cf. KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. 4.ed. Trad. Sílvio Schneider. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003, p. 347.

²³² Cf. KÜMMEL, 2003, p. 350. Para este autor, Jesus-porta relacionado ao v. 14,6, significa: “Ele é o mediador exclusivo da salvação”.

ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ, exprime-se semelhante ideia da mediação em Jesus: para chegar-se ao Pai, passa-se por Ele e com isso, tem-se a vida.

Finalmente, a partir destes paralelos acima, temos dois componentes que não se encaixam muito bem nesta realidade mistérica: Jesus é *a porta*, e o seu *caminho* para a *vida* (que é a comunhão com o Pai). Todavia, na outra parte, somente aos homens Ele pôde dizer *eu sou a vida* (3,15; 11,25), mas aquele que está em comunhão com o Pai, também está com o “seu Filho Jesus Cristo” (1Jo 1,3) e, se ele é a vida, estará também em comunhão com os homens. E isto nos faz deduzir que em nosso texto de estudo, Jesus se apresenta como o novo templo²³³, pois, não disse *Eu sou o átrio (do templo) das ovelhas*, mas *a porta*; pois esta exprime melhor os temas da mediação e comunhão²³⁴.

Assim, nesta interpretação teológica do v. 7 apareceu a realidade profunda da *παροιμία*: Jesus como a porta das ovelhas, que as liberta e as conduz para a vida (a mediação); e nesta realidade temporal Ele é o novo *átrio* para as ovelhas. Esta perspectiva teológica do Jesus como o novo templo encontra-se frequentemente presente no quarto evangelho. Está descrita em 2,19-22 e 4, 21.23: o tempo messiânico da adoração do Pai que será feita *nem sobre montanha, nem em Jerusalém*, mas “em espírito e verdade”²³⁵.

2.2.3 V. 8: πάντες ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί

“Todos os que vieram [antes de mim] são ladrões e assaltantes”. Este texto contém antigas dificuldades, já perceptíveis na introdução de algumas variantes textuais, que, com efeito, influenciam a interpretação teológica. Os termos: πάντες” e πρὸ ἐμοῦ são omitidos no P^{45.75} e em diversas outras versões²³⁶. Uma das razões desta supressão foi voluntária, pois se

²³³ Cf. Que pode ser simbolizada pela “Igreja”. Vários comentadores, sobretudo do início do cristianismo, aplicam a imagem da porta, como mediação para Cristo. Inácio da Antioquia: “es la puerta que conduce al Padre, por la cual entran Abraham, Issac, Jacob, los profetas, los apóstolos y la Iglesia; todo para realizar la unión com Dios”. Inácio de Antioquia, Philad, 9,1. Apud WIKENHAUSER, 1967, p. 299.

²³⁴ Cf. BIBLIA de Jerusalém, 1985, 1Jo 1,3, comenta acerca da comunhão: “este termo exprime um dos principais temas da mística joanina [...] a unidade da comunidade cristã, fundada sobre a unidade e cada fiel com Deus, em Cristo.” Nota “b”, p. 2282.

²³⁵ Cf. BIBLIA de Jerusalém, 1985, 4,24, comenta: “o Espírito, princípio do novo nascimento, é também princípio do novo culto espiritual. Esse culto é “em verdade”, porque só ele responde à revelação que Deus faz por meio de Jesus”. Nota “b”, p. 1994.

²³⁶ Cf. NESTLE-ALAND, 2001. como p. ex. na Vulgata; Vulgata Hieronymi; no Código Sinaítico Siríaco e na Versão da “Peschita”, p. 282. NICCACCI, 1980, p. 126.

queria evitar os abusos feitos por certos movimentos gnósticos (os Valentinianos²³⁷ e, posteriormente, Maniqueus²³⁸) que aplicavam este texto aos profetas do AT. Contudo, se este argumento estivesse certo, não procederia outra argumentação encontrada no quarto evangelho de que os profetas já deram testemunho acerca de Cristo (cf 5,45-47; 6,45; 7,19; 8,56; 12,38-41).

Mas quem seriam estes *ladrões e assaltantes* que vieram antes de Jesus? Segundo Konings²³⁹ poderiam ser “os líderes catastróficos de épocas anteriores, especialmente os reis hasmoneus e herodianos”. Ou ainda, “que se trate de líderes mais próximos da redação do evangelho no fim do século I, ou os próprios líderes do judaísmo”. Outros autores (Loisy²⁴⁰, Strathmann²⁴¹) cogitam que sejam os fariseus, num sentido mais genérico. Já outros autores mais recentes, interpretam estes *ladrões e assaltantes* como resquícios dos movimentos messiânicos que vieram antes de Jesus, uma espécie de Anticristos, (Judas ou Teudas²⁴²). Ou seja, seria uma clara alusão aos diversos movimentos de falso messianismo do primeiro século. Uma primeira cogitação se trataria da rebelião dos Zelotas no templo do primeiro dia da festa dos tabernáculos²⁴³. Num horizonte mais amplo, seria algum dos chefes revolucionários daquele tempo, como Teudas, Judas Galileu (At 5,36-37), Barrabás (Jo 18,40; Mt 27,18; Lc 23,19) ou alguns daqueles citados por Flavio Josefo²⁴⁴.

Mas, no contexto redacional do quarto evangelho, seria possível afirmarmos que os *ladrões e assaltantes* é uma aplicação aos falsos messias que apareceram no fim do primeiro século - algo como os Anticristos da 1Jo? Isto é negado por alguns comentadores, devido à expressão *antes de mim*.

Todavia, a expressão dos *ladrões e assaltantes* não pode ser explicada somente a partir da situação histórica de Jesus Cristo quase significando que estes seriam os judeus de

²³⁷ Cf. Valentino, um gnóstico, egípcio de origem, fundou uma escola em Roma por volta de 140 dC. Seu pensamento principal é a concepção do ser Humano como um pleroma divino, mas que com a relação sexual ele perdeu este elemento divino. Cristo é visto então como o salvador celeste que vem para restarú-la. Daí a visão “distorcida” da natureza e missão de Cristo. DICIONÁRIO PATRÍSTICO E DE ANTIQUIDADES CRISTÃS. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1399.

²³⁸ Cf. O maniqueísmo é um sincretismo de doutrinas judeu-cristãs e indo-irânicas (séc. III d.C). A salvação se exprime em forma aparentemente complicada: o herói é precipitado nas trevas e retirado para a luz. No caso de Cristo, para salvar o Homem, Jesus transcendente sofre, prisioneiro ainda no mundo da “Cruz da luz”. Quem liberta definitivamente o Homem é Mani. DICIONÁRIO PATRÍSTICO, 2002, p. 874.

²³⁹ Cf. KONINGS, 2000, p.233.

²⁴⁰ Cf. LOISY, 1930, p. 614.

²⁴¹ Cf. STRAHMANN, 1973, p. 167

²⁴² Cf. “Quando Fado era governador da Judeia, um charlatão chamado Téudas persuadiu muitas pessoas do povo simples a tomar seus haveres e acompanhá-ll até do rio Jordão. Dizia que era profeta [...]”. HORSLEY, 2010, p. 33.

²⁴³ Cf. A. J. Simonis, Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium, Rome 1967, p.104. Apud WANSING, 2006, p. 231.

²⁴⁴ Cf. Flavio Josefo, XXVII, 10,4,18. Apud HORSLEY, 2010, p. 37.

uma forma genérica, pois, poderíamos incorrer numa espécie de perseguição. As ovelhas aqui são aquelas que *são suas* - descritas no v. 3. Assim, temos aqui uma terminologia tipicamente joanina segundo as verdadeiras ovelhas do Bom Pastor (cf vv. 16,27; 5,25,28). Estas ovelhas já são de Deus (5,33), da verdade (18,37) e seguem a voz de Cristo. Também já pertencem de algum modo a seu rebanho. Todos os falsos doutores instintivamente fogem e não ouvem sua voz.

2.2.4 V. 9ab: ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἂν τις εἰσέλθῃ

“Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim...”: este versículo é uma simples repetição do v. 7, todavia, aqui não temos mais *a porta das ovelhas*, mas simplesmente, *a porta*. A atenção se concentra agora na própria função de Jesus que nesta metáfora pode ser resumida na explicação do δι' ἐμοῦ - por mim, sendo que, como em 14,6 ἡ ὁδὸς – o caminho também se resume no δι' ἐμοῦ.

Alguns intérpretes²⁴⁵ consideram que aqui se quer levar a cabo o aspecto numérico da relação entre o pastor e suas ovelhas, no sentido da fidelidade, ou de pertença à comunidade (=Igreja) e explicam isso à luz dos v. 2 e v.7. Para estes, pela porta, que é Cristo, entram as ovelhas (pois Ele cuida delas) para a Vida. Ou, em outras palavras, a missão do pastor para com suas ovelhas é levá-las (uma a uma) ao seu rebanho. Mas, como já dissemos, neste capítulo, o quarto evangelho não cogita esta relação do pastoreio na comunidade (entendida como Igreja), pois *a missão pastoral* dos discípulos somente é explicitada no discurso após a ressurreição (cf 21,15-17) e num outro contexto. Logo, aqui, se refere somente às ovelhas num sentido geral, pois o pronome τις em 9b equivale ao τὰ πρόβατα (v.8) e do v.7.

δι' ἐμοῦ: é uma expressão enfática com claro efeito de unicidade e exclusividade por parte de Jesus para os que querem obter a salvação²⁴⁶. Gramaticamente, a expressão possui a função de ser como que um genitivo de mediação (= em 1,3.7.10.17) e não indica um sentido de localidade ou de espaço (como p. ex. 4,4; 10,1-2).²⁴⁷

²⁴⁵ Cf. WIKENHAUSER, 1967, p. 297.

²⁴⁶ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 350.

²⁴⁷ Cf. RUSCONI, 2005, p. 149.

εἰσέλθῃ: em qual lugar que as ovelhas entram? Certamente não é no átrio da casa Israel ou no átrio dos Judeus²⁴⁸ donde as ovelhas são conduzidas para fora (v.3). Nem se trata de uma comunidade messiânica (Igreja) tal e qual; o que nunca se indicou neste texto. Mas o paralelismo da palavra εἰσερχόμαι que nos vv. 1-2 sugere que as ovelhas entram num novo ambiente *por Jesus*, se faz uma restrita conexão com *a própria pessoa de Jesus* – algo que dissemos acima acerca da θύρα.

2.2.5 V. 9bd: A tríplice promessa: σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει

σωθήσεται: notemos em primeiro lugar que o termo está no futuro, de modo que esta (salvação) se realizará quando a obra de Jesus estiver completa. Alguns autores que se detêm mais no plano metafórico, aplicam esta salvação ao sentido natural de libertação da periculosidade. Diz Crisóstomo: “na segurança e liberdade vive-se (...) e nelas não se quer ser expulso”²⁴⁹.

Mas com o paralelismo do v. 10 (vida), João aponta para uma compreensão de salvação no sentido religioso e soteriológico, embora esta salvação religiosa tenha um duplo aspecto: um negativo e outro positivo. No negativo, a compreensão de salvação é interpretada no sentido do juízo escatológico, mas também, na escatologia joanina considera-se essencial e quase exclusivamente a salvação sob o aspecto positivo (Cf. 3,17; 5,34; 12,47, ainda: 4,22; 1Jo 4,14). As fórmulas paralelas são sempre positivas: *para que tenham a vida eterna* (3,15.16.36); “vejam a vida” (3,36); “vejam o Reino de Deus” (3,3) e “vivamos por Ele” (1Jo 4,9). Igualmente isto se aplica ao nosso texto de estudo, de modo que *salvação* em paralelo é um convite à passagem para uma vida de abundância²⁵⁰.

καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται- “e entrará e sairá”: é uma expressão semita, que em sua totalidade quer exprimir uma oposição de contrários²⁵¹. Em Nm 27,17, Moisés ora pelo Josué: “que saia e entre à frente dela e que a faça sair e entrar, para que a comunidade do

²⁴⁸ Cf. BERNARD, 1960, p. 137.

²⁴⁹ Cf. MALDONADO, 1954, p. 619.

²⁵⁰ Cf. BARRETO, 1989, p. 441. Para este autor, vida em abundância significa “que os homens tenham o gozo da vida plena (6,40)”.

²⁵¹ Cf. Conforme NICCACCI, 1980, p. 126, entrará e sairá “é uma expressão idiomática que indica o conjunto de atividades e da vida de um indivíduo segundo o modo semítico de designar a totalidade através da indicação dos dois extremos ou pólos, de uma realidade”.

Senhor não seja como um rebanho sem pastor”; como ainda em: Dt 28,6; 31,2; 1Sm 29,6; Sl 121(120),8. No AT o ofício sempre é colocado na dimensão do *sair-entrar*, exceto em Dt 28,6.19; 2Cr 23,7; Jr 31,4; 1Mc 3,45 e textos que falam acerca do culto: Ex 28,35; Lv 16,17; Ez 46,10. Já no NT ocorre o contrário, pois a expressão sempre é colocada no inverso: *entrar-sair* (Cf. Jo 10,9; At 1,21; 9,28).

Em Jo 10,9 dois aspectos devem ser observados para uma boa compreensão da expressão *εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται*: uma é que o v. 9c parece como uma repetição e posterior ampliação do verbo *ἐξελεύσεται* do v. 9b. A outra: o verbo *εἰσελεύσεται* quando acompanhado com a preposição *δι’ ἐμοῦ*, ou mais especificamente com *μετ’ ἐμοῦ*, como acontece em algumas citações do AT (Cf 1Sm 29,6; 2Rs 11,8 e ainda: At 9,28); pode então o ‘sair-entrar’ com alguém significar, conduzir a vida com esta pessoa e ser-lhe companhia em tudo.

Em nosso texto de estudo, não temos a preposição *μετά*, mas a *δια* (que está para a *παροιμία* da porta), e como dizíamos acima que esta *παροιμία* designa Jesus como o novo átrio, então o *entrar e sair* significa “o caminho desinibido das ovelhas para Jesus”²⁵², ou sua liberdade para a comunhão de vida em Jesus.

καὶ νομὴν εὕρήσει- “e encontrará pastagem”: esta terceira promessa, cujo versículo está posto em paralelismo com o primeiro (v.1), faz ainda uma relação com a ideia de salvação. Esta conexão é possível, quando se percebe que já no AT (especialmente nos profetas), o tema da salvação se fazia presente: (cf Os 13,5-6: *ἐγὼ ἐποίμαινόν σε ἐν τῇ ἐρήμῳ...*, onde a LXX interpretou esta expressão estendendo-a para as metáforas pastoris. Após o Exílio da Babilônia (537AC), frequentemente esta expressão ocorre no contexto de restauração messiânica, conforme Is 49,4-10; Jr 23,1-8 e no contexto da unificação do povo disperso: Ez 34,13; Sl 23,2.

Em Jo 10,9, primeiramente vemos que as ovelhas transitam pela porta, como aquelas que saem e encontram esta passagem lá fora. O *entrar e sair* é uma expressão de totalidade, e como dizíamos acima, a porta igualmente designa um novo ambiente. Onde advertiu corretamente *Simonis* dizendo que não se cogita neste texto uma passagem para além do átrio encontrado²⁵³. Ou em outras palavras, a passagem encontrada neste ambiente, era aquela que levou as ovelhas a uma boa salvação obtida em Jesus. E lá conseguiram a pastagem da *vida*, como aparece em paralelismo ao v. 10.

²⁵² Cf. A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.224. Apud WANSING, 2006, p. 234.

²⁵³ Cf. A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.224 apud WANSING, 2006, p. 234.

A partir disso, a interpretação teológica, seguindo estas argumentações considerou: Jesus é a porta pela qual as ovelhas que por ela passarem terão a salvação e a vida; todavia, a porta – no axioma da parte para o todo- Jesus é igualmente este novo átrio, o novo Templo, no qual as ovelhas ingressam; somente Ele tem o poder de ser a porta para a salvação e a vida e, finalmente, a humanidade deve entrar por esta mediação que lhes garantirá a vida.

2.2.6 V. 10: ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ· ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν

ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ “o ladrão vem só para roubar, matar e destruir”: novamente e pela última vez é introduzido o tema contraditório do *ladrão*, conforme apontávamos no comentário do v. 8²⁵⁴. Também é interessante observarmos que neste v. o tema do ladrão está no tempo verbal do presente e isto pode indicar certa generalização. Ainda, não se fala mais em *ladroes*, mas somente *ladrão*, o que pode representar uma figura mais estereotipa, ou, se considerarmos que o termo está com artigo, pode ser um personagem com valor tipológico.

As ações do ladrão (“roubar, matar e destruir”), descrevem a ação negativa deste ladrão, em contraposição à ação positiva de Jesus Cristo: proporcionar ἵνα ζωὴν ἔχωσιν – “para que tenham vida”. Provavelmente trata-se de uma referência à algum evento histórico, embora seja tênue no texto, e por isso, não podemos concluir que um grupo de palavras façam alguma alusão a fatos concretos. Porém, somos advertidos pelo paralelismo antitético construído entre as duas partes do v:

ὁ κλέπτης	ἐγὼ
οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ	ἦλθον
ἵνα	ἵνα
κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ	
ἀπολέσῃ	ζωὴν ἔχωσιν
	καὶ περισσὸν ἔχωσιν

Notemos que não se diz para o ladrão *vem para*, conforme a Jesus, mas dá-se uma ênfase no *só vem para* e isto faz uma grande oposição entre os dois personagens. Depois, as

²⁵⁴ Cf. Veja o item 2.2.3 deste estudo.

três ações do ladrão estão colocadas na progressividade, sendo que descrevem a ação negativa do ladrão, em contraposição às ações positivas de Jesus.

Em continuidade com a reflexão sobre o termo *roubar*, podemos fazer uma associação com o *perder* que aparece 10 vezes no quarto evangelho e se refere sempre ao sentido teológico de “perdição escatológica”²⁵⁵, que frequentemente é contraposto pelo “ganhar a vida eterna” (Cf. 3,16; 6,27; 6,39-40; 10,10.28;12,25). E esta intuição de *perdição* está neste v.

Mas quem é este ladrão? Basicamente podemos interpretá-lo a partir de três fatos: se trataria de uma figura tipológica (conforme vimos acima); que seria um personagem de valor escatológico com relação ao termo *perder* e; para outros comentadores²⁵⁶, o *ladrão* seria uma pessoa concreta, talvez o próprio Judas Iscariotes (12,6), que conforme João é uma figura diabólica (13,2.27 e 6,70). E sem exagerar nesta perspectiva, o *ladrão* designaria o próprio diabo, que paulatinamente foi se tornando esta figura tipológica da escatologia satânica, representada em todos aqueles que se tornaram os “Filhos da perdição” (Cf 2Ts 2,4), aos quais Cristo se opõe. E isto é um dos aspectos do dualismo joanino²⁵⁷.

ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν – “eu vim para que tenham vida”: com o terceiro ἐγὼ atingimos o cume da primeira parte da revelação na qual Jesus indica o sentido geral de sua missão. Ao falar da sua missão, Jesus, no quarto evangelho usa o verbo ἔρχομαι no tempo verbal perfeito ἐληλυθα e com isso Ele descreve o sentido de sua revelação em tempo presente, como também, para todo o tempo que Ele continuar entre os seres humanos (3,2.19; 7,28; 8,42-43; 12,46; 18,37). Já o verbo ἦλθον, ao contrário, pois está no aoristo, designa o fato acontecido da encarnação, mas o qual Jesus contempla em seu último advento, quando dará a salvação ao mundo “na sua hora”²⁵⁸ (Cf 10,10;12,27.47).

Convém também fazer aqui um paralelo com o v. 14,6: “eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”, no sentido de que em nossa perícopes (10,1-10) no início, Jesus afirma que é *a porta* e no fim *para que tenham vida*. Mas esta vida que Ele fala não se refere somente ao

²⁵⁵ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 360. Este autor fala de uma fé e escatologia realizada em Jo, onde a partir da situação histórica do crente, o torna participante da existência que espera no futuro. Em Jo a salvação é escatológica, ao passo que nos Sinóticos a salvação é a salvação da pessoa inteira (cf. Mc 5,34; Lc 7,50; 17,19).

²⁵⁶ Cf. BRUNCE, 1990, p. 196; KONINGS, 2000, p. 233.

²⁵⁷ Cf. O dualismo joanino é um caso específico de uso no simbolismo do quarto evangelho. Caracteriza-se pelo uso do simbolismo bipolar: em cima/em baixo; carne/espírito; verdade/mentira; vida/morte. Mediante símbolos arquetípos, o autor insiste na necessidade de uma opção entre os dois âmbitos ou atitudes evocados por estes termos. KONINGS, 2000, p. 22.

²⁵⁸ Cf. JAUBERT, Annie. *Leitura do Evangelho de João*. 3.ed. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 51, onde a autora desenvolve o tema da “hora de Jesus”, analisando os vários textos em Jo, onde a fórmula aparece.

sentido escatológico: ela é alcançada na comunhão com o próprio Jesus, pois, “quem tem o Filho tem a vida; quem não tem o Filho não tem a vida” (1Jo 5,12).

καὶ περισσὸν ἔχουσιν: A vida eterna em Jo já é um dom presente, por isso, a expressão *e a tenham em abundância* destacada aqui com ênfase, reporta a aspectos precedentes²⁵⁹. De fato, a idéia de abundância e plenitude como dons de Cristo aparece várias vezes no NT: Jo 1,16; 3,16; 20,31; Mt 25,29; Rm 5,20; 2Cor 1,5 e para Jo, certamente quem tem a graça da vida neste mundo, em abundância a terá na eternidade, ou “os crentes reunidos num único rebanho (v.16), podem chegar à salvação e à vida”²⁶⁰. Ou como descreve *Barret*²⁶¹, “a finalidade da missão de Jesus é dar vida (eterna) ao mundo. Essa é uma das ideias fundamentais e mais frequentes no evangelho segundo Joao”.

2.3 A OUTRA REVELAÇÃO (SEGUNDA PARTE: vv. 11-18)

2.3.1 A conexão com a parte precedente e sua progressão interna

Os comentadores que interpretaram os v. 1-5 como *παροιμία*, tendem a subdividir em partes menores a perícope 10,1-18. Alguns exemplos: *Fabris*²⁶² fala para toda esta seção de três parábolas: (o pastor e o ladrão: vv. 1-3a; o pastor conhecido e o estranho vv. 3b-5 e o pastor que dá a vida e o mercenário: vv. 11b-13. Nos vv.7-10 encontra-se a explicação da parábola). *Wikenhauser*²⁶³ comenta que o capítulo é formado por duas parábolas, sendo intercaladas por uma interpretação cada: (primeira parábola: 1-6; interpretação: 7-10; segunda parábola: 11-13 e interpretação agora das duas parábolas: 14-18). *Brown*²⁶⁴ fala de uma parábola mista (1-5), seguida de duas explicações: (da porta: 7-10; do pastor: 11-18). Assim, com estas interpretações é suficiente percebermos que o nosso texto de estudo tem uma unidade interna, como também realça uma progressividade nas suas subdivisões.

²⁵⁹ Cf. BARRET, 2003, p. 564.

²⁶⁰ Cf. NICCACCI, 1980, p. 126.

²⁶¹ Cf. BARRET, 2003, p. 564.

²⁶² Cf. FABRIS, 1992, p. 383.

²⁶³ Cf. WIKENHAUSER, 1967, p. 294-299.

²⁶⁴ Cf. BROWN, 2004, p. 463.

2.3.2 Unidade e continuidade nas diversas partes

Basicamente os vv. 1-18 podem ser classificados, quanto à sua subdivisão, em dois aspectos: a unidade formal e a unidade temática. Em relação à primeira podemos perceber que:

- entre os vv. 7-10 e 11-18 nenhuma explicação a partir do próprio texto é dada, o que constitui esta seção como uma unidade estilística, chamada de *outra revelação*;

- que nestes versículos aparece uma unidade a partir do uso de fórmulas:

ἐγὼ εἰμι duas vezes: (vv. 7-9: ἡ θύρα)

ἐγὼ ἦλθον (v.10)

Εγὼ εἰμι duas vezes: (vv. 11-14: ὁ ποιμὴν ὁ καλός)

- a unidade com os vv. 1-5: no segundo dito do Bom Pastor temos duas referências formais e explícitas à *παροιμία* (compare o v. 16a com o v. 1b e o v. 16c com o v. 3b).

Já em relação à unidade temática, podemos identificar dois temas:

- o tema do pastor: o que nos vv. 11-18 foi desenvolvido, já encontramos na *παροιμία* (v.2). Semelhantemente ao tema da *porta*, dos vv. 7-10 pode ser resumido no tema contido nos vv. 1-2, mas com uma grande diferença, como foi dito: na *παροιμία*, o pastor entra pela porta, ao passo que nos vv. 7-10, Jesus diz que Ele mesmo é tanto a porta como o pastor. Em síntese, há uma progressiva dinâmica interna no texto que se constitui no envolvimento da temática do pastor.

- No v. 10 destaca-se o sermão do dom da vida, devido ao movimento contrário à ação soteriológica de Cristo. E isto já é uma antecipação dos vv. 11-18, onde se explicita este tema afirmando que Jesus dá a vida pelas suas ovelhas.

Em síntese teríamos: v. 1-6: a *παροιμία* da porta e do pastor;

v. 7-10: explicação da porta (Jesus é a porta);

v. 11-18: explicação do pastor (Jesus é o pastor).

2.3.3 A progressão

Neste aspecto, a seção do vv. 1-18 destaca duas progressões:

A primeira diz respeito à progressão da *παροιμία* à seção do Bom Pastor, onde:

- na *παροιμία*, se antecipava dizendo que a missão do pastor era conduzir as ovelhas do átrio;
- na seção da *porta* (vv. 7-10), as ovelhas ingressam pelo Jesus - porta no novo ambiente por si mesmas, pois não há mais um chamado;
- no primeiro dito do Bom Pastor (vv. 11-13), é introduzido um novo tema: dar a sua vida. Sendo que o pastor faz isto pelas suas ovelhas; este tema já foi amplamente descrito nos vv. 2-3 quando o chamavam de *pastor das ovelhas*.
- O outro dito do Bom Pastor (vv. 14-18) também foi preparado, pois por duas vezes ele se remete à *παροιμία* para completar sua idéia.

A segunda progressão é percebida entre os vv. 11-18, em relação ao primeiro dito do Bom Pastor, que ele alude.

- no estilístico: nos vv. 11-13 a missão do Bom Pastor é descrita na terceira pessoa do singular, para opor-se ao que faz o *mercenário*. Ao contrário, nos vv. 14-18, Jesus fala tudo de modo personalizado: na primeira pessoa do singular;
- na temática: nos vv. 11-13 podemos comparar dois modos de oposição em relação às ovelhas: no paralelismo antitético: (ὕπὲρ τῶν προβάτων v. 11b no final; περὶ τῶν προβάτων v. 13a também no final). Nos vv. 14-18 certamente resume-se (em v. 15b) a fórmula ὕπὲρ τῶν προβάτων, tendo o cuidado de nunca compará-las com o seu modo oposto (no caso, os assaltantes, ladrões e mercenários) mas apenas descrever uma relação pessoal e direta entre o pastor e as ovelhas.

2.3.4 A divisão dos vv. 11-18

Analisando os vv. 11-18 podemos perceber que há duas subdivisões maiores a partir da repetição da fórmula: *Εγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, subdividindo a perícopie em: vv. 11-13 e 14-18. O tema brevemente apresentado na primeira parte: “o bom pastor dá sua vida pelas ovelhas” (11b) é frisado com insistência na segunda parte (vv. 15b. 17b. 18c).

A partir disso; da estrutura da primeira subdivisão (vv. 11-13) podemos notar que há uma clara oposição entre o que se diz do pastor (v.11) e a descrição que se faz do mercenário (vv. 12-13), sendo esta organização montada segundo uma disposição quiástica:

A mercenários...a quem não pertencem as ovelhas (12ab)

B vê o lobo aproximar-se (12c)
 |
 | C abandona as ovelhas e foge (12d)
 |
B' o lobo as rebata e foge (12e)

A' mercenário... não se importa com as ovelhas (13).

Além disso, ainda é possível notar que existe uma conexão entre os v. 11 e vv. 12-13 pelo duplo destaque dado ao mercenário que se opõe ao pastor: “que não é pastor” (12a) e no paralelismo antitético das últimas palavras: “pelas suas ovelhas” (11b: positivo) – “pelas suas ovelhas” (13a: negativo).

Já em relação à segunda subdivisão (vv. 14-18), tendo presente a *παροιμία* do início (vv. 1-5) e o modo quiástico de organização dos vv. 12-13; nota-se que estes versículos também são compostos dentro de uma estrutura quiástica, a qual queremos apenas destacar:

- em toda a perícopé há um avanço no conhecimento, segundo o esquema de quiasmo (A – B – A') dos vv., de modo que estão organizados em: vv. 14-15 – v. 16 – vv. 17-18. E este progresso na percepção se dá em relação aos temas do “Pai” (v.15a (bis) – v.17a – 18e) e “em dar a vida” (v.15b – v. 17b – 18c). No centro é posto o v. 16 sob a temática da condução das ovelhas constituindo “um só rebanho e um só pastor”.

- Nos vv. 17-18 também podemos perceber um esquema de (a-b-c-c'-b'-a'), onde:

A o Pai me ama
 |
 | B porque dou a minha vida/ como posso retomá-la
 | |
 | | C ninguém a tira de mim
 | | C' mas a dou livremente
 | B' tenho o poder de entregá-la/ e poder de retomá-la
 A' este é o mandamento que recebi do meu Pai;

se dá um destaque à inclusão (me, meu) ao Pai e do Pai (vv. 17a e 18e).

2.3.5 Exegese e interpretação dos vv. 11-18

2.3.5.1 V. 11: Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων:

Ἐγώ εἰμι – “Eu sou”: Diversos comentadores (como dizíamos acima) afirmam que esta fórmula de revelação provém do helenismo ou de textos religiosos orientais onde é

encontrada sob diferentes nuances²⁶⁵. Ela é uma fórmula de *auto-doxologia*, ou seja, serve para expressar a glorificação pessoal com uma longa acumulação de títulos²⁶⁶. Todavia, no quarto evangelho, a fórmula é breve (Ἐγώ εἰμι) e introduz promessas salvíficas²⁶⁷; algo que se verifica, por exemplo, na declaração de Jesus: *Eu sou o bom Pastor*, onde se revela aqui algumas funções suas, dentre elas, comunicar a boa salvação²⁶⁸.

Aprofundando a compreensão desta fórmula, alguns autores a aplicam numa dimensão da revelação da transcendência do divino²⁶⁹. Chamam isso de sentido messiânico da fórmula, afirmando que certamente Jesus a usou por três razões:

- este título nos remete aos textos que falam da pastoral do AT, presentes nos textos messiânicos de Ez 34 e Jr 23 (o novo Davi, o pastor do povo....);
- todo o sermão do cap. 10 faz uma conexão direta com o sinal messiânico da cura do cego de nascença (cap.9) e se constitui no último estágio da revelação messiânica de Jesus na Festa dos Tabernáculos;
- e no contexto próximo, (como também dizíamos acima), esta fórmula serve para expressar que Jesus oferece a boa salvação.

Mas, o que significa este uso da fórmula no sentido de transcendência do divino que *Feuillet* tanto insiste? Este sentido não aparece claramente e nem é explicado pelo gênero literário da *παροιμία*. Para compreendê-lo, precisamos nos voltar a outros autores que falam deste assunto. E assim:

- a fórmula Ἐγώ εἰμι provavelmente provém do AT e está presente nos textos do Dêutero-Isaías (Cf 43,10-11; 43,25; 48,12; 51,12), onde Jahveh se revela a Israel a si mesmo como o seu único Deus e Salvador²⁷⁰. Jesus, usando este modo divino de falar, se apresenta verdadeiramente como a fonte da salvação;
- em nosso contexto, especificamente no v. 14, acrescentado à fórmula Ἐγώ εἰμι o pronome με, o qual está em estreita relação remete-nos ao bom pastor e àquilo que faz para *os seus*. Por isso, escreveu *Schmidt*:

enfaticamente o seu próprio “meu”, Jesus eleva uma pretensão propriamente divina, que é análoga a auto-proclamação de Deus no Dêutero-Isaías, que implica de imediato uma identificação expressa com o Messias. Jesus geralmente emprega uma forma de linguagem

²⁶⁵ Cf. GOPPELT, 2003, p. 516-517. Também, KONINGS, 2000, p. 209-210. O autor faz uma descrição detalhada da origem e significado da fórmula “eu sou” no quarto evangelho.

²⁶⁶ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 347.

²⁶⁷ Cf. MALDONADO, 1954, p. 623.

²⁶⁸ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 350.

²⁶⁹ Cf. FEUILLET, 1972, p. 219.

²⁷⁰ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 347; também FEUILLET, 1972, p. 217-218 e GOPPELT, 2003, p. 516.

que no AT pertence propriamente a Deus, mas que os profetas e os apocalípticos também usaram, mas que desaparece progressivamente da Sinagoga ²⁷¹.

- finalmente, a unidade de comunhão de Jesus com o Pai é explicitada e afirmada neste contexto (cf v. 15)²⁷², mas prescrita no final da seção: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

ὁ ποιμὴν ὁ καλός – “o bom pastor”: alguém escreveu refletindo: “por influência da tradução latina, nossas traduções falam no “bom pastor”, (...), mas o termo original grego não significa “bom ou bondoso”, e sim, “belo, nobre, valente, adequado, acertado, exemplar, excelente”, cf. o vinho “melhor” de Jo 2,10”²⁷³. O *Bom* não alude diretamente ao sentido de *bondade* (em nível psicológico e moral, cf. ἀγαθός em 7,12); o que não seria muito joanino. No entanto, também não é fácil dizer precisamente o que significa este adjetivo. Algumas interpretações menos corretas seriam:

- quando se qualifica o Pastor de *bom*, está se polemizando contra os maus pastores e ladrões²⁷⁴. Por outro lado, os ladrões nunca são chamados de *pastores* e de maus pastores de Israel (tema do AT). Nada disso é dito em todo este capítulo!

- *Bom* é uma representação idealizada das qualidades do pastor que são: *o pastor modelo* e o *nobre pastor*²⁷⁵; tanto no sentido platônico, como bíblico;

- καλός = ἀλητινος²⁷⁶ porque o termo καλός somente é usado para designar pessoas.

Na LXX, o termo καλός por vezes significa *bom*; está mais ligado a Jahveh e quanto ao seu uso tem três sentidos: 1) bom para o uso de (cf. Jo 2,10); 2) para descrever os aspectos belos, no sentido de sua manifestação externa (cf. 10,32); 3) a boa moralidade. Em nosso texto de estudo, não se pensa da *bondade* do pastor, como já foi dito, mas segundo o sentido aplicado, parece estar ligado com todo o contexto: Jesus já foi apresentado como pastor na παροιμία, mas agora Ele é chamado de *bom pastor* (com acento no adjetivo), que é um modo sob o qual Ele se manifesta para mostrar o que faz pelas ovelhas – que é dar a sua vida por elas (v. 11); como também, Ele as conhece (v. 14b) para que “tenham a vida em abundância”

²⁷¹ Cf. *En insistant sur son propre moi, Jésus élève une prétention proprement divino qui n'a pas de meilleur analogue que les autoproclamations de Dieu dans le Deutéro-Isaie, et qui implique aussitôt une identification expresse avec le Messie. Jésus emploie donc couramment une forme de langage qui dans l'Ancien Testament appartient en propre à Dieu, que les prophètes et les apocalypticiens ont employé aussi, mais qui disparaît progressivement dans la synagoge.* [Tradução nossa]. SCHMIDT, K. L. *Jésus Messie et Filis de L'Homme*. Paris: RHPPhR, 1938, p. 26-38.

²⁷² Cf. KÜMMEL, 2003, p. 351.

²⁷³ Cf. KONINGS, 2000, p. 234.

²⁷⁴ Cf. BARRETT, 2003, p. 565.

²⁷⁵ Cf. BROWN, 2004, p. 466.

²⁷⁶ Cf. SCHWEIZER, 1965, p. 218.

(v.10). Em síntese, o adjetivo *bom* é usado para descrever as qualidades, não em si mesmas consideradas, mas quanto ao contexto externo de sua percepção.

τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν – dá sua vida: esta expressão joanina é a única do NT e aparece em: Jo 10,11.15.17.18; 13,37.38; 15,13; 1Jo 3,16. Todavia, neste versículo (e igualmente no v.15) certos testemunhos colocam no lugar de τίθησιν a palavra διδωσι: P⁴⁵ D sy^s e um tipo de tradução (vulg: “dat”)²⁷⁷. Independentemente de qual seja a palavra correta, que deve ser secundária, provavelmente o uso da fórmula foi introduzida sob influência do costume mais comum (cf. Mc 10,45; Mt 20,28, e o uso soteriológico do termo ἔδωκεν cf. Paulo: Gl 1,4; Tt 2,14...)²⁷⁸. Mas, o uso constante no quarto evangelho confirma a autenticidade do termo τίθησι.

Esta fórmula não se encontra na linguagem profana. Na LXX temos expressões semelhantes: ἔθηκα τὴν ψυχὴν μου ἐν χειρὶ μου (Jz 12,3; 1Sm 19,5; 28,21; Jo 13,14) que significam: sua vida está exposta em perigo de morte, por isso ele a oferece. De tal forma, assim também é este homem, entendido por alguns, quando interpretam as palavras da parábola: “para um pastor é provável essa característica: que arrisque sua vida pelas ovelhas”²⁷⁹. Mas esta interpretação exclui: a) não temos exatamente essa fórmula na LXX, pois apenas encontramos (ἐν χειρὶ μου) e b) o uso joanino entende esta expressão dessa forma e não no parabólico do pastor em geral, sendo que se refere diretamente a Cristo (cf. vv. 17-18, na primeira pessoa; e também: 13,37ss; 1Jo 3,16) em relação a sua morte na cruz.

ὑπὲρ τῶν προβάτων – pelas suas ovelhas: na estrutura dos vv. 11-18, há algumas palavras de destaque, sendo que elas aparecem no v.11, depois, são repetidas no versículo paralelo (v.15), formando uma oposição semelhante na parte antitética em relação aos mercenários (v.13), mas mudando-se a preposição para (περὶ τῶν προβάτων). Entre os três locais de paralelismo, se destaca:

- notemos o vocábulo usado a preposição ὑπὲρ usada em conexão com a morte de Cristo, que está em todas as traduções. Mas, fazendo-se uma pesquisa²⁸⁰, percebe-se que há uma evolução na compreensão do termo, tanto em João, como nos Evangelhos Sinóticos; a saber: a) ἀντι: temos esta preposição em Mc 10,45 λύτρον ἀντὶ πολλῶν, como idéia de substituição de alguma coisa. É um uso mais arcaico; b) περι: presente em Is 53, 9.10, dentre outros. Nos textos soteriológicos da morte de Cristo no NT, é omitido em dois textos de crítica duvidosa

²⁷⁷ Cf. NESTLE-ALAND, 2001, p. 282.

²⁷⁸ Cf. BARRET, 2003, p. 566.

²⁷⁹ Cf. “für einen Hirten ist es wohl charakteristisch, das ser sein Leben für die Schafe riskiert”. [Tradução nossa]. BULTMANN, 1971, p. 408.

²⁸⁰ Cf. RUSCONI, 2005, p.469.

(1Ts 5,10 e 1Cor 1,13); mas sempre encontrado na forma fixa em relação ao pecado (περὶ ἁμαρτίας – Rm 8,3; Gl 1,4; 1Pd 3,18; 1Jo 2,2; 4,10) e ao sacrifício (Hb 10,6.8.10.18.26; 13,11). Todavia, o único texto certo quanto ao uso do ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν é 1Cor 15,3 – o kerigma primitivo). Nos outros casos, a preposição indica a razão como Jesus foi morto - ou seja, sua morte propiciatória.

- ὑπὲρ: no helenismo, equivale à simples preposição περὶ, como provavelmente aparece no sentido em 1Cor 15,3, visto acima. Mas na tradição primitiva da morte de Cristo, a preposição ὑπὲρ usada para substituir qualquer pessoa é frequentíssima e, no sentido específico, está presente na fórmula: ὑπὲρ ἡμῶν: (Mc 14,24; Lc 22,19.20 – em relação à morte de Cristo; 1Ts 5,10; Rm 5,6-8; 8,32; 1Cor 1,13; 11,24; 2Cor 5,15.....). Finalmente, em Jo, seu uso também é comum (6,51; 10,11.15; 11,50.51.52; 13,37.38; 15,13; 18,14; 1Jo 3,16), mas sua aplicação é mais recente que a tradição primitiva, pois exprime a posterior reflexão teológica da tradição salvífica da morte de Jesus. A preposição ὑπὲρ nestes textos não traduz a idéia de substituição²⁸¹, mas tem um sentido direto soteriológico de *em favor de alguém, ou de beneficiar outros*.

A partir disso pudemos notar que nestes textos bíblicos, o termo ὑπὲρ se refere à morte de Cristo como um ato de dileção de Deus, bem como, de Cristo²⁸². Mas *dileção* não é a mesma coisa que “por mim” (Gl 2,20), nem no sentido de “por nós” (Ef 5,2), conforme também temos em Jo 1,13 e 1Jo 3,16.

No nosso texto de estudo, a fórmula faz conexão com a dileção do Pai (v.17), onde aparece o sentido das palavras do v.11: o Bom Pastor estabelece livremente sua vida pelas ovelhas (ou para o bem das ovelhas), na medida em que o dom livre e voluntário de sua vida manifesta o amor do Pai e lhes confere a salvação e a vida (cf. vv.9-10).

Jesus não fala das próprias ovelhas (como nos vv. 3-4), nem das suas ovelhas, conforme está no texto da Vulgata: o pastor que dispõe de sua vida *pro ovibus* – “pelas ovelhas”²⁸³ (na forma genérica). E isso nos faz perguntar: não teríamos aqui uma idéia de universalidade? Claramente isto não foi dito, mas podemos ver este tema indicado no contexto do v. 16, onde a temática da universalidade aparece; como também, imediatamente depois (no final do v.15) repete-se a fórmula ὑπὲρ τῶν προβάτων, onde as ovelhas designam

²⁸¹ Cf. Ao contrário de A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.226 Apud WANSING, 2006, p. 235.

²⁸² Cf. BARRET, 2003, p. 567, comenta: “pero em el evangelio según Juan, ὑπὲρ se refiere casi siempre a la muerte: a la muerte de Jesús”.

²⁸³ Cf. John 10,11 “ego sum pastor bonus bonus pastor animam suam dat pro ovibus”. <<http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/John.html>>. Acesso em: 17 out. 2010.

as que estão no átrio, e as outras que não estão nele. Além de que, na outra parte (vv. 17-18) Jesus também disse a respeito de *dar sua vida*, não especificando um determinado grupo de ovelhas. Logo, considerando estas questões, podemos afirmar que no v.11 já há uma preparação à idéia da universalidade, de antecipação ao tema que será abordado na seção dos vv. 11-18.

2.3.5.2 V. 12-13: O mercenário e o lobo

Anteriormente, no texto em questão, já se havia contraposto as figuras do Jesus-pastor-porta com os ladrões e assaltantes (cf. vv.1-5.8.10). Nesta parte da cena, novamente numa última imagem de oposição, são introduzidas estas figuras, todavia de um modo diferente, pois agora ele é um servo - mercenário que está trabalhando; é contratado.

Em razão disso, várias opiniões se formaram a respeito de quem seriam estes mercenários e lobos. Para um grupo de comentadores²⁸⁴ estes versículos são uma alegoria que faz alusão histórica à descrição dos mercenários, que representam as autoridades judaicas (especificamente os fariseus, sacerdotes, Caifás.....). O lobo, igualmente no sentido alegórico, aplica-se a Roma, aos que perseguem, aos falsos messias, o próprio diabo... Mas, todas estas explicações têm seus limites, pois partem de pressupostos que vão além do texto bíblico em questão.

Há também outros intérpretes que pensam diferente, por isso não fazem esta aplicação concreta, mas simplesmente os consideram no contexto da interpretação da παροιμία.

Numa análise mais pormenorizada, a primeira posição parece ser um pouco arbitrária, pois nem no lugar do ladrão ou do lobo há indicações concretas de personagens, mas, como observou *Kieffer*²⁸⁵ temos o contrário. Ilegítima também é a posição de *Agostinho*²⁸⁶ e *Dodd*²⁸⁷ que põem as várias figuras pastoris num mesmo nível. Logo, assaltantes e ladrões eram os adversários do pastor e nem tanto, representavam um perigo às

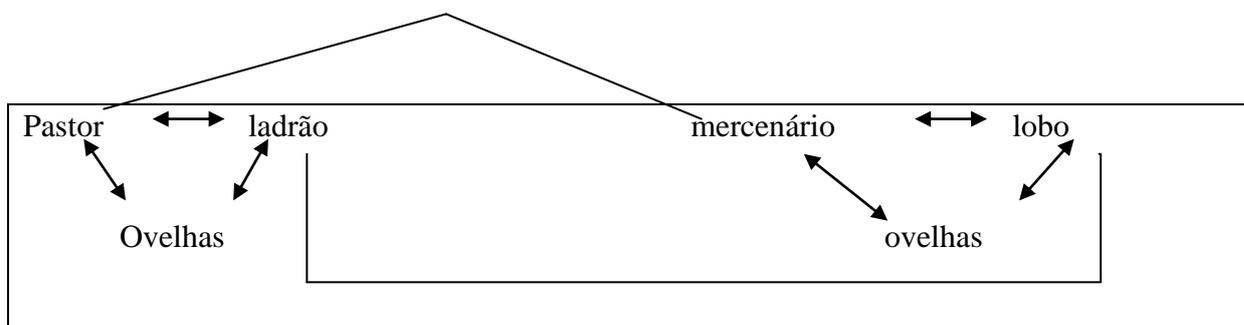
²⁸⁴ Cf. WIKENHAUSER, 1967, p. 624; LOISY, 1930, p. 626; Simonis, Apud WANSING, 2006, p. 235. ; BRUCE, 1990, p. 197, este autor afirma que não podemos saber se os mercenários correspondem a personagens da situação da qual Jesus está falando.

²⁸⁵ Cf. KIEFER, R. *L'espace et tempus dans L'évangile de Jean*. Paris: NTS, 1985, p. 64-65.

²⁸⁶ Cf. Agostinho cometa que os mercenários são aos próprios apóstolos e demais pastores da igreja. MALDONADO, 1954, p. 624.

²⁸⁷ Cf. DODD, 2003, p. 184.

ovelhas, pois, nos vv.12-13, ao contrário, a ameaça não veio da pessoa do mercenário, mas do lobo. O mercenário é simplesmente uma figura paralela ao pastor²⁸⁸. Ele é uma figura imperfeita, porque não guarda as ovelhas, pois, não tem as qualidades do Bom Pastor. Isso poderá se melhor visualizado se colocarmos todas essas figuras opostas que encontramos neste capítulo num triângulo comparativo, onde:



O mercenário não corresponde ao ladrão, mas à figura do pastor.

Assim para a descrição do adversário do pastor, dentre outros aspectos, temos notado no texto certa progressividade, porque, na *παροιμία* (vv. 1-5) se fazia alusão aos fatos históricos aplicando a figura do adversário como sendo provavelmente *os ladrões e assaltantes*, ou ainda, num sentido mais amplo (vv. 8-10), com destaque ao v.10, de que se trataria de uma figura tipológica²⁸⁹. Além disso, advertíamos de forma geral, que no cap. 10 de Jo há uma progressão cristológica de uma a outra parte²⁹⁰.

E, como neste estudo, tudo analisamos na perspectiva da *παροιμία*, o mesmo aplicamos à figura do mercenário (que é a última figura do fim desta secção) dizendo que ela não representa pessoas históricas concretas, mas unicamente tem valor tipológico. E isso pode ser confirmado no texto, pois, o mercenário é descrito apenas negativamente em oposição ao pastor, designando-o como: οὐκ ὄν ποιμήν. Daí, a figura somente é caracterizada na oposição direta (contraste) ao que faz o pastor. Não se trata, portanto, de uma alusão a fatos históricos do tempo de Jesus de Nazaré.

²⁸⁸ Cf. BARRETO, 1989, p. 442.

²⁸⁹ Cf. veja o item deste estudo: 2.2.3- V. 8

²⁹⁰ Cf. Veja o item deste estudo: 4.2, que trata da Estrutura Literária do cap. 10 de Jo.

2.3.5.3 Interpretação dos vv.12-13

οὐκ ὄν ποιμήν- “que não é pastor”: diverso do uso habitual no helenismo e conforme Jo, é posto aqui o negativo οὐκ (em lugar de μη cf. v. 10,1) para dar ênfase na negação.

οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια –“a quem não pertencem as ovelhas”: esta também é uma mera negação em relação ao que foi dito dos pastores (vv.3-4 *as suas ovelhas*). Temos aqui uma descrição indireta da relação pessoal entre o pastor e as ovelhas²⁹¹, sendo uma preparação aos vv. 16-18, onde se insistirá na comunhão mútua, através dos pronomes: portanto, me e minha²⁹².

θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον – “vê o lobo se aproximar”: o verbo θεωρεῖ indica uma percepção atenta²⁹³, pois o lobo (ao qual está ligado) é perigoso, principalmente às ovelhas. Por isso se insiste nisso várias vezes na παροιμία das ovelhas e do pastor, como aparece ainda nos Sinóticos (Mt 10,16; e paralelo 7,15; At 20,29...).

ἀφήσιν τὰ πρόβατα – “abandona as ovelhas”: a expressão significa aqui abandonar, desertar as ovelhas. Ao contrário de Jesus, nem na sua morte as abandonará: Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὄρφανούς – “não os deixarei órfãos”. O mercenário, por sua vez, *foge* para salvar sua própria vida²⁹⁴, enquanto o Bom Pastor dá sua vida pelas ovelhas.

ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει- “e o lobo as arrebatou e dispersa”: aqui podemos notar algumas dificuldades na construção do v.: o v.12d está diretamente relacionado com o v.13a, a qual é separada pelo v.12e. Por isso, diversos testemunhos²⁹⁵ inserem no v.13 palavras suplementares (p. ex: mercenário que foge), evidentemente secundárias. Alguns comentadores²⁹⁶ consideram todo o v.13 como glosa explicativa. Mas como o texto atual é bem compreensível e considerando-se a estrutura do v.12e paralelo com o v.12c, foi necessária uma explicação para o que fazia o lobo, onde sob o aspecto estilístico, certamente pode ser colocado entre parêntesis. E o v.13a, paralelo com o v.12a não é mais mera glosa, pois o restante é igual à última palavra posta na estrutura.

²⁹¹ Cf. BULTMANN, 1971, p. 416.

²⁹² Cf. Veja o item deste estudo: 2.3.1.4- a divisão dos vv. 11-18.

²⁹³ Cf. RUSCONI, 2005, p. 226.

²⁹⁴ Cf. BARRETO, 1989, p.442.

²⁹⁵ Cf. Como a Vulgata.

²⁹⁶ Cf. BROWN, 2004, p. 485.

Quanto ao termo ἀρπάζει “arrebata” é um termo comum para falar-se de livrar alguém das feras (cf. Gn 37,33; Sl 2,7; Ez 22,25.27)²⁹⁷. Em nosso texto, as ovelhas foram arrebatadas do rebanho, do qual o mercenário fugiu, e por isso, quer se insinuar na contraposição do Bom Pastor: (“meu Pai, que me deu tudo, é maior que todos e ninguém pode arrebatar da mão do Pai” (10,29)), estendendo-se assim a terminologia do pastor e das ovelhas.

οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων – “não se importa com as ovelhas”: ao contrário daquilo que foi dito no contexto escatológico e salvífico de Deus em 1Pd 5,7: “lançai sobre ele toda a vossa preocupação, porque é ele que cuida de vós”, alguns versículos anteriores dessa perícopa descrevem Jesus como o *supremo pastor*²⁹⁸ (1Pd 5,4).

A partir dessas considerações acima, em relação ao versículo que até aqui aprofundamos, podemos ainda considerar que:

- é suficientemente claro o que se afirmou do mercenário no sentido de que este é descrito apenas negativamente na relação de oposição ao pastor²⁹⁹, cujas boas qualidades querem-se colocar em evidência no texto bíblico;

- em seguida, convém destacar, para concluir, o sentido positivo à pessoa do Bom Pastor, ao qual se aplica:

* (12a): no sentido mais elevado ele é o pastor das ovelhas;

* (12b): as ovelhas são de sua propriedade e disto surge uma íntima comunhão entre ele e suas ovelhas;

* (12d): ele não as abandona, nem no momento da sua morte, porque elas o verão novamente;

* (12d): ninguém as dispersará, nem as arrebatará de suas mãos;

* (12d): quanto às ovelhas dispersas, o Bom Pastor na hora de sua morte as congregará num só rebanho;

* (13a): dá a entender que Bom Pastor tem um cuidado muito grande para com suas ovelhas.

²⁹⁷ Cf. BARRET, 2003, p. 567.

²⁹⁸ Cf. BIBLIA de Jerusalém, 1985, nota “h”: “Jesus é descrito, muitas vezes como pastor (2,25; Jo 10,11; Hb 13,20), mas o título de supremo pastor, ou chefe dos pastores, só aparece aqui, em um contexto de serviço”, p. 2276.

²⁹⁹ Cf. BARRET, 2003, p. 568, comenta referindo-se ao mercenário: “lo único que le importa es su propia seguridad y su salario, no el bien de las ovejas”.

2.3.5.4 V. 14-15: O conhecimento mútuo entre o pastor e as ovelhas

Fazendo uma análise prévia desses dois versículos, podemos destacar que:

- é retomado o tema enunciado no v.11, de modo que os mesmos dois elementos são aqui encontrados (no a e a'), mas a expressão nunca é posta na primeira pessoa (τιθημι). No centro do quiasmo, entre o b e b', são adicionados novos elementos que a temática elabora e explicita: todo o peso cai nas relações de conhecimento mútuo que o Pastor tem para com *os seus*, o qual é comparado à relação de conhecimento mútuo entre o Pastor e o Pai (o Pai é nomeado pela primeira vez em toda a seção dos cap. 9-10);
- na estrutura dos vv. 14-15 o agente principal é o Bom Pastor, que se inclui na fala da perícopa. Do Pai se faz o sermão, mas a partir da explicação e do tratamento dado, torna o Pai pastor do rebanho;
- nos vv. 17-18, o agente principal nunca é o Pai, pois a inclusão feita não é uma afirmação do Pastor, mas em relação às coisas que são ditas do Pai, uma vez que a atividade do Pastor aqui apresentada é execução do mandato do Pai.
- com isso, nos vv. 14-15 estão os elementos essenciais de todo o sermão: a relação entre o Pastor e o rebanho, uma vez que, aqui ele resume em profundidade tudo o que foi dito sobre o Pastor até agora³⁰⁰.

2.3.5.5 A interpretação dos vv. 14-15

O v. 14 começa com a repetição do v.11, indicado de forma positiva na explicitação do dito de Jesus: “Eu sou o Bom Pastor” (vv.11.14). Porém, toda a concentração deste versículo se reporta na afirmação seguinte: “conheço as minhas ovelhas” (v.14b), no sentido dos diversos usos dados ao verbo γινώσκειν –“conhecer”, o qual pode ser entendido de quatro modos diferentes. *Conhecer* aqui é tomado, não no sentido grego de uma percepção meramente objetiva e intelectual, mas na perspectiva semita, onde

para um semita, conhecer [...] (no hebraico יָדָע) está além do conhecimento abstrato e expressa uma relação existencial. Conhecer uma coisa é ter a experiência prática [...]. Conhecer alguém é entrar

³⁰⁰ Cf. KIEFER, 1985, p. 66.

em relação pessoal com ele; essas relações podem assumir muitas formas e comportam diversos graus³⁰¹.

Mas para *Konings*, precisamos ainda fazer uma diferenciação quanto ao uso do verbo *conhecer* no contexto judaico-semita, pois, “o conhecer preconizado pelo Quarto Evangelho nada tem de elitista. [...] e assim, distingue-se da sabedoria dos escribas judaicos [...]. Para João, o saber não pode preterir o amor fraterno”³⁰².

Em nosso texto de estudo:

- há uma forte relação pessoal, expressa no uso da fórmula τὰ ἐμὰ – “as minhas”, que aparece duas vezes no v.14, sendo que na παροιμία, nunca se refere ao afastamento das ovelhas, mas ao regresso das mesmas, sublinhando assim, sua pertença a Cristo. Este tema da pertença ao Pastor já foi expresso nos vv. 3-4 (τὰ ἴδια πρόβατα), mas agora a posse leva ao conhecimento: “o Senhor conhece os que lhe pertencem” (2Tm 2,19). É conhecimento que está na posse do Cristo, porque lhe foi dado por seu Pai. E esta relação implícita da total pertença com o Pai é revelada em 17,10: “e tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu”.
- o *conhecer* implica, portanto, a comunhão³⁰³. E isto aparece claramente na Primeira Carta de Jo 1,3: “o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais também em comunhão conosco”. Comunhão esta que muitas vezes é descrita com o verbo *conhecer*: (γινώσκειν τοῦ Θεοῦ – cf. 1Jo 2,3.4.13.14; 3,2.6.7; 5,20). Também em Jo 10,14, *conhecer* que o Pastor tem os seus (e vice-versa) implica estar em comunhão com ele.

Notemos ainda mais algumas particularidades:

γινώσκω τὰ ἐμὰ – “conheço as minhas”: somente aqui no quarto evangelho (e no paralelo 10,27) é feito o sermão dizendo que Jesus *conhece* os seus, sendo que neste texto paralelo (10,27) claramente se manifesta o *conhecer de Cristo*: “as minhas ovelhas escutam a minha voz, eu as conheço e elas me seguem”. Portanto, o *conhecer* é o conhecimento no amor, que leva à obediência e ao seguimento, e que se traduz na comunicação da vida³⁰⁴.

γινώσκουσὶ με τὰ ἐμὰ - “e as minhas me conhecem”: embora o sujeito esteja no neutro, a palavra é colocada no plural (semelhante nos vv. 4d e 5), pois o autor pensa na relação pessoal que os discípulos tem para com Cristo. E isto é enfatizado por três vezes,

³⁰¹ Cf. “Para un semita saber [...] (en hebreo yd^c) está más allá del conocimiento abstracto y expresa una relación existencial. Conocer una cosa es tener la experiencia práctica [...]. Conocer a alguien es entrar en relación personal con él, estas relaciones pueden tomar muchas formas y en diversos grados”. [Tradução nossa]. BARRET, 2003, p. 244.

³⁰² Cf. KONINGS, 2000, p. 54.

³⁰³ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 350.

³⁰⁴ Cf. BARRET, 2003, p. 568.

quando se reporta ao tema da *hora de Jesus* na última ceia: “se me conheceis, também conhecereis a meu Pai” (14,7, também no texto seguinte de 14,9) e no v.17,3: “ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro”.

Logo, o *conhecer a Cristo*, que foi descrito aqui, é o conhecimento daquilo que nos une com Cristo por meio da fé, e (pelo Cristo) com o Pai. Portanto, é uma participação à vida eterna através de sua vida em Deus³⁰⁵.

καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ καὶ γὰρ γινώσκω τὸν πατέρα – “como o Pai me conhece e eu conheço o Pai”: A conjunção καθὼς, conforme usada em Jo, não introduz tanto uma comparação, mas indica uma causa, um fundamento³⁰⁶. E a partir de seu emprego no v.15, quer apontar que o conhecimento mútuo entre o Jesus - Pastor e as ovelhas não é análogo ao conhecimento mútuo entre Jesus e o Pai, porque aquele está arraigado em outro princípio. Portanto, não é correto colocar um ponto antes da conjunção, mas uma vírgula.

A mesma doutrina com recíprocas fórmulas é encontrada em outros lugares no quarto evangelho através das palavras *permanecer* ou *estar*, em lugar de *conhecer*. Por exemplo: a recíproca imanência de comunhão entre Jesus e os crentes: “permanece em mim e eu nele” (6,56; 15,4.5); entre Jesus e o Pai: “o Pai está em mim e eu no Pai” (10,38; 14,10.11), e ainda, a comunhão primeira está arraigada em outro e dele procede: “nesse dia compreendereis que estou em meu Pai e vós em mim e eu em vós” (14,20; 17,21.23).

Por isso, a nossa interpretação deste versículo vai em direção aos diversos textos paralelos acima citados: se o mesmo conhecimento mútuo pode ser dado entre Jesus e as ovelhas e entre Jesus e o Pai, ou melhor, se o primeiro conhecimento (ou comunhão) está arraigado em outro, a reflexão deve levar em conta o fato do mesmo gênero, o qual a comunhão com Cristo é participação na comunhão com o Pai³⁰⁷. Ou em outras palavras: o conhecimento mútuo entre as ovelhas e o Pastor não equivale tanto ao conhecimento íntimo entre os discípulos e Jesus de Nazaré, mas é a descoberta daquilo que no próprio Jesus se revela: sua unidade com o Pai é participação na intimidade do Pai que é a vida eterna em si³⁰⁸.

Em síntese, todas essas coisas, serão explicitadas posteriormente no quarto evangelho, na cena da última ceia, quando da revelação de Jesus aos seus discípulos, no grau como tem sido sugerido em nosso texto (Jo 13-14).

³⁰⁵ Cf. DODD, 2003, p. 228; NICCACCI, 1980, p.127.

³⁰⁶ Cf. BARRETO, 1989, p. 442. Isto pode ser deduzido pela própria tradução que este comentarista faz da última parte deste v: “por isso eu me entrego pelas ovelhas”.

³⁰⁷ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 350.

³⁰⁸ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 194-196; onde o autor destaca um capítulo sobre “algumas fórmulas de reciprocidade entre Jesus e o Pai”.

καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων – “eu dou minha vida pelas minhas ovelhas”: após o dito aplicado ao mútuo conhecimento, imediatamente é colocado no contexto da fala do Pastor que *dá sua vida pelas ovelhas* empregando o verbo τίθημι (cf v.11b) na primeira pessoa, sendo este anteriormente usado por Paulo com o verbo γινωσκω. Na estrutura dos versículos sugeridos, o *conhecimento* mútuo entre o Pastor e as ovelhas se realiza, com efeito, no dom da própria vida do Pastor pelas ovelhas, donde “no dom da vida se trata de reconhecer a sua conclusão”³⁰⁹. Porque, *dando sua vida pelas ovelhas*, Jesus nos oferece uma grande revelação do amor do Pai e da vida eterna.

2.3.5.6 As outras ovelhas, um só rebanho, um só pastor: v.16

Segundo alguns comentadores, este versículo no seu contexto está isolado, mas sob o aspecto literário considera-se que seja uma inserção redacional posterior³¹⁰. Algumas interpretações podem ser dadas:

- os vv. 14-15 estão diretamente relacionados, não com o v.16, mas com os vv. 17-18 (= A e A' no quiasmo). Por outro lado, não há razão para considerarmos isso como uma interpolação;
- sob o aspecto do vocabulário e da temática, quase todas as palavras são tipicamente joaninas, somente ποιμήν é um hapax, mas na argumentação é bem compreendida com a voz que é aplicada;
- são dadas diversas relações da temática com os textos precedentes. Notemos também a presença da fórmula ἔχω – que exprime possessão, conforme τὰ ἔμα no v.14.
- sob o aspecto estrutural, o v.16 constitui-se no elemento B na composição concêntrica de A B` A', por isso tem uma característica isolada. Logo, não é percebido no conjunto do texto;
- sob o aspecto ideológico, nos vv. 14-15 já se explicitava a idéia da comunhão e da unidade entre as ovelhas e o Pastor. Esta idéia é levada adiante no v.16;
- no v.15b se faz menção da morte de Cristo pelas suas ovelhas, todavia, não se vê o autor, mas depois de falar da unidade, como em várias outras ocasiões do quarto evangelho,

³⁰⁹ Cf. “*In der Hingabe des Lebens kommt das Erkennen zu seiner Vollendung*”. [Tradução nossa]. KIEFFER, 1985, p. 68.

³¹⁰ Cf. Dentre eles: BULTMANN, 1971, p. 431.

considera-se precisamente o efeito desta morte de Cristo: a congregação dos dispersos e a unidade dos crentes (cf. 11,52; 12,32; 19,23-24).

ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς ἀλλῆς ταύτης – “tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil”: como já foi dito, a fórmula ἔχω resume a idéia de possessão que também é expressada pela fórmula τὰ ἑμα no v.14. Nesta outra parte o τῆς ἀλλῆς ταύτης nos remete ao v.1, onde a fórmula metafórica se designava para o Judaísmo (não é para ser traduzido: *a partir deste aprisco*, como na Vulg.³¹¹, mas como na Neo-Vulgata e em Ez 46,22: “tenho ainda outras ovelhas que não são deste átrio”).

Entre as ovelhas do pastor são encontradas duas categorias: umas que provêm da religião do Judaísmo e as outras³¹², que não têm procedência e neste sentido, é introduzida a missão universalista de Cristo. Ou seja, para as duas categorias de ovelhas, o Pastor tem a mesma função: ambas as classes podem ser consideradas como *suas* (v.3: “as suas ovelhas”; v.16: *tenho*); ambas ele *conduz* (v.4: “caminha à frente”; v.16: “devo conduzi-las”); ambas ouvem sua voz (v.3 e v.16), por isso, forma-se *um só rebanho sob um só Pastor*.

Mas em que sentido Jesus disse que *ainda tem outras ovelhas*? Maldonado³¹³ dizia: “a qualquer momento as ovelhas estavam prestes a ser, ovelhas por antecipação”. Mas no v.16cd temos duas expressões no futuro para falar do tempo presente, por isso, é melhor considerar o ἔχω no tempo presente (tenho), uma vez que traduz a compreensão (a maneira de *suas ovelhas* –vv.3-4 e *minhas* – v.14) de que as ovelhas foram dadas a Jesus pelo Pai. Logo, elas são já verdadeiramente suas, a partir da vontade do Pai (v.16b).

E, quem são concretamente estas *outras ovelhas*? Nada se sugere aqui; se são os judeus fora de Jerusalém ou os samaritanos³¹⁴. Quase todos os comentadores³¹⁵ entendem que sejam os dispersos, pois semelhante ideia encontra-se em 11,52.

Por isso, agora se faz mister comparar o que é dito para as duas categorias de ovelhas:

³¹¹ Cf. John 10,16a: “et alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili”.

<<http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/John.html>>. Acesso em: 17 out. 2010.

³¹² Cf. Para BARRET, 2003, p. 568, essas outras ovelhas são os gentios, pois o evangelho de João foi escrito no contexto da missão entre os gentios.

³¹³ Cf. MALDONATO, 1954, p. 627.

³¹⁴ Cf. NICCACCI, 1980, p. 127, vai nesta direção na interpretação.

³¹⁵ Cf. BRUCE, 1990, p. 198. O autor ainda comenta das dificuldades na tradução deste versículo. O mesmo BARRET, 2003, p. 569.

- somente na παροιμία, as ovelhas estavam no *átrio* (judaísmo), e neste caso, a função do Jesus - Pastor era dupla: *fazê-las sair – ir a frente delas*; ao contrário, para *as outras ovelhas* (v.16) que não estavam no *átrio*; por isso a função de Jesus aqui é *conduzi-las*;

- nos vv. 3-4, a fórmula estava no presente (cf. o contexto histórico da vida de Jesus); no v.16 é aberta a prospectiva ao tempo futuro, da pós-morte e ressurreição de Cristo.

κάκεινα δεῖ με ἀγαγεῖν – “devo conduzi-las também”: a fórmula δεῖ tem um grande significado no quarto evangelho, pois ela exprime o desejo divino em realizar a salvação no tempo escatológico³¹⁶. Nos Sinóticos é usada para indicar a divina necessidade da paixão e ressurreição de Jesus. No quarto evangelho, mais especificamente é aplicada para a “exaltação de Cristo” (3,14; 12,34). Em Jo 9,4 Jesus a usa para dizer que deve “realizar as obras daquele que me enviou”, donde, os aspectos da missão em cumprir a vontade do Pai são bem explicitados. Em outro contexto, o desejo divino se manifesta como revelação do amor do Pai (Jo 10,17).

No lugar de ἀγαγεῖν encontramos συνἀγαγεῖν no P⁶⁶ e em Clemente³¹⁷. A Vulgata mudou para *adducere* – “para trazer”³¹⁸, o que dá a entender que o Pastor exerce o seu cargo “para reduzir as nações dos gentios ao rebanho de Deus”³¹⁹, porém, no fim do versículo não se trata das ovelhas, mas do rebanho. Duas outras explicações são ainda menos exatas: o *conduzir* no v.16 descreve não tanto o que é próprio do pastor, conforme o “caminha a frente delas” no v.4 ou no “guiaste teu povo como um rebanho” (Sl 77(76), 21); nem que se refira especificamente em *conduzir ao Pai*. Mas o nosso texto pode insistir na relação pessoal entre o Jesus - Pastor (que leva) e todas as suas ovelhas (que o seguem). Todavia, somente na cena da última ceia será dito mais claramente, o que na realidade Jesus pode levar (14,2-6).

καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν – “e ouvirão a minha voz”: comparado com o v.3, onde a mesma fórmula é usada de um modo um pouco diferente, vê-se que o *ouvir* precede o chamado do Pastor para conduzir elas *para fora do átrio*. Aqui, ao contrário, o *ouvir* indica em seguir a condução do Pastor, onde no lugar de ἀκολουθεῖ no v.4, como também em 10,27, faz-se um paralelo com o *seguir-me*. O termo exprime a plena obediência na fé dos discípulos que seguem Jesus: pois, se *ouvirem a voz de Jesus*, supõe-se que já “estejam na verdade”

³¹⁶ Cf. CASALEGNO, 2009, p. 361.

³¹⁷ Cf. NESTLE-ALAND, 2000, p. 283.

³¹⁸ Cf. John, 10,16: “me adducere et vocem meam audient et fiet unum ovile unus pastor”. <<http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/John.html>> Acesso em: 17 out. 2010.

³¹⁹ Cf. MALDONADO, 1954, p. 626.

(18,37); em plena docilidade. Idéia semelhante encontramos na 1Pd 2,25: “pois estáveis desgarrados como ovelhas, mas agora retornastes ao Pastor e Supervisor das vossas almas”.

Γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν – “haverá um só rebanho, um só pastor: em lugar de γενήσονται lemos no singular γενήσεται no P⁶⁶ S[#]AK 579^r, 700 28^r, dentre outros. Já no plural: P⁴⁵ B D L W X Θ Ψ 33, 565 1^r etc..³²⁰. Os comentadores modernos preferem usar o singular³²¹. Segundo a crítica externa, o uso do plural não deve ser escolhido, mesmo que haja probabilidade de continuar a leitura. A crítica interna claramente favorece o plural, contudo, esta leitura é mais difícil, pois não é tão bem equipada para o substantivo. Estritamente é impossível dizer *as ovelhas... serão... um só Pastor*, por isso, o singular é mais correto. O plural, apesar das dificuldades, é bem compreendido porque se continua usando-o nas fórmulas precedentes.

Um só rebanho: As ovelhas foram atraídas para fora do *átrio* (v.3), mas o Pastor, no entanto, não as leva ao novo *átrio*. Segundo *Simonis*, a razão pela qual isso não foi dito é aquela pelo qual ele não poderia sugerir a ideia de *outras ovelhas* para levá-las ao *átrio* do Judaísmo³²². Mas a principal razão para isso é que o princípio para a nova unidade entre o Pastor e o rebanho não se configura no mesmo tipo da unidade anterior judaica *do átrio*. Assim, a unidade do rebanho vem da unidade do Pastor (cuja voz as ovelhas ouvem). Ou como disse *D' Aragon*: “a unidade cristã decorre principalmente da adesão de todos os membros ao único Cristo”³²³. Uma idéia semelhante é sugerida em Jo 17,21.23, quando se fala que o princípio da unidade é a comunhão com Cristo: *eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade...*

Isso não implica para o que até agora foi dito, em excluir todos os aspectos das obras visíveis e da instituição da Igreja (cf. texto dos sacramentos em Jo 21,16-17). Ao contrário, pois para Jo o princípio fundamental da coesão e da unidade da Igreja está presente em Cristo. E esta também é a idéia de *D' Aragon*: “parece que Jo normalmente evita falar da comunidade da Igreja, para evitar dar a impressão de que Igreja poderia ser

³²⁰ Cf. NESTLE-ALAND, 2000, p. 283.

³²¹ Cf. BARRETO, 1989, p. 442. Também, BARRET, 2003, p. 569.

³²² Cf. A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.226 Apud WANSING, 2006, p. 235.

³²³ Cf. “*L'unié chrétieme découle essentiellement de l'adhésion de tous les membres au Christ unique*” D' ARAGON, J. L. *Le caractere distinctif de l'Eglise johannique*. [Tradução nossa]. Paris: ScEccl. 1959, p. 115.

uma entidade separada de Cristo, obviamente, ligada ao seu Senhor; existe frente a ele. Para João, a Igreja não pode ser definida apenas por Cristo”³²⁴.

Finalmente, ninguém pode negligenciar o quarto evangelho por não escrever εσονται (que é mais estático), mas γενήσονται (mais dinâmico), com isso: é colocado no futuro (a não ser para fora do *átrio* - ἐξάγει - v.3), para indicar o tempo vindouro da *hora de Jesus*; e porque abre a prospectiva da crescente progressão à luz da unidade. Por outro lado, nos outros evangelhos, a fórmula γινομαι nunca incide sobre o que ocorre no futuro, como é encontrado em várias ocasiões em Jo, mas sempre está em conexão com a progressiva maturidade da vida de fé dos discípulos (cf. 4,14; 8,33; 15,7-8). A unidade do rebanho sempre deve crescer visando o aprofundamento na adesão a Cristo³²⁵.

Um só pastor: esta fórmula provém de Ez (34,23; 37,24), onde no tempo messiânico é prometido um novo Davi para o cumprimento das promessas eternas. O profeta Ezequiel cogita a restauração da unidade do Reino de Israel (37,22) e a congregação de todos os dispersos num único povo sob o novo Davi – único rei e único pastor (37,17-22.24)³²⁶.

Em Jo εἷς ποιμήν tem maior ênfase no sentido:

- não na idéia de unidade de judeus e gentios na Igreja, conforme vários comentadores antigos (Tomas de Aquino e Barret³²⁷), que foram em grande parte explicadas à luz de Ezequiel e Paulo (Ef 2,11-12; 4,3-5);
- nem parece subentender a polêmica contra os falsos pastores de Israel ou do comandante dos zelotas, porque nesta parte, tais alusões aos fatos históricos vão além da visão do Evangelho;
- todo o acento é colocado na missão de Cristo, onde a Igreja é vista como a comunhão de todos os crentes; daqueles que vivem sob o único Pastor porque estão em comunhão com ele.

2.3.5.7 Cristo livremente dá a vida e a retoma de acordo com a ordem do Pai: vv. 17-18

Nestes dois últimos versículos termina a παροιμία do Pastor e das ovelhas e é usada somente a terminologia teológica. Sete vezes Jesus se designa com o pronome pessoal na

³²⁴ Cf. “Il semble que Jean evite ordinairement d’évoquer La communauté ecclésiastique, afin de ne pas Donner l’impression que l’Eglise pourrait constituer, une entité distincte du Christ, reliée évidemment à son Seigneur, mais existant comme em face de lui. Pour Jean, l’Eglise ne saurait être définie que par Le Christ”. [Tradução Nossa]. D’ARAGON, 1959, p. 116.

³²⁵ Cf. MALDONADO, 1954, p. 629.

³²⁶ Cf. NICCACCI, 1980, p. 127.

³²⁷ Cf. BARRET, 2003, p. 569. O autor fala da unidade entre judeus e pagãos na Igreja.

primeira pessoa. O último estágio da exposição é atingido, para agora explicitar qual a razão de Jesus *dar a sua vida*. Com isso, toda a obra da salvação realizada e seu significado são descritos aqui³²⁸.

Embora aqui não se faça mais o sermão do Pastor, diversas conexões com os versículos precedentes são mantidas: por três vezes se destaca o tema central: Jesus “dá sua vida” (vv. 17.18bc – anteriormente: v.11b e 15b) e por duas vezes Jesus fala do Pai (vv.17a.18e, cf. ante. v.15a).

De outro lado, há também uma temática nova, que é completada pela descrição das obras de Cristo:

- livremente ele *dá sua vida*;
- novamente Ele a toma (tema da ressurreição);
- todas essas coisas Ele faz em obediência ao mandato do Pai, o que levou *Lagrange* a comentar:

Nós vemos a riqueza impressionante desses dois versículos dogmáticos. Morte livremente aceita por Cristo, amor aos Homens, e ainda, pela obediência ao Pai: ele tem o poder para retomar (sua vida). E se o primeiro ato não excede a generosidade do coração de um Homem, o segundo é como do Filho de Deus. A obra da salvação é consumida pela morte e perseguição por uma nova vida de Cristo³²⁹.

- nota-se a presença de uma progressão na *concentração cristológica* (a qual por várias vezes já foi tratada), sendo que nos vv. 17-18 seu cume é atingido a partir da comparação no uso do pronome ἐγὼ (eu, meu, me), que de acordo com as diversas partes do sermão é usado na proporção crescente:

* vv. 1-5 (παροιμία)	nenhuma vez
* vv.7-10 (Jesus-Porta)	5 vezes (7c.8a.9a.9b.10c)
* vv.11-18 (Jesus Bom Pastor)	15x

³²⁸ Cf. FABRIS, 1992, p. 386.

³²⁹ Cf. *On voit l'étonnante richesse dogmatique de ces deux versets. La mort acceptée par le Christ libremnt, par amour pour les hommes, et cependant par obéissanc envers son Père: le pouvoir, qu'il a, non moins certain, de la reprendre (sa vie). Et si le premier acte ne dépasse pas la générosité d'un coeur d'homme, le second correspond à sa qualité de Fils de Dieu. L'oeuvre du salut est consommée par la mort et poursuivie par la vie nouvelle du Christ.* [Tradução nossa]. LAGRANGE, M. J. *Évangile selon Saint Jean*. Paris: Gabalda, 1925, p. 247.

διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι...- “por isso o Pai me ama”: o pronome τοῦτο por diversos comentadores³³⁰, é interpretado unicamente no sentido de sequência. Em outros, mais corretamente, é referido simultaneamente ao precedente e à sequência διὰ τοῦτό retomando o que foi dito; e ὅτι acrescenta ulterior explicação. Esta construção deve ser preferida para a fórmula sempre usada em Jo: (cf. 5,16; 5,18; 8,47; 12,18; 12,39; 1Jo 3,1).

Após o *dou minha vida*, o mesmo não acrescenta a palavra *para...*, que em outro lugar da fórmula sempre está conectada (aqui são adicionados por muitos testemunhos para harmonizar o texto³³¹). A razão disto é que na conclusão do sermão, toda a atenção se concentra na ação do próprio Cristo (o mandato do Pai).

O “eu a dou minha vida” (v.17b) aparece com pronome enfático. A razão foi bem indicada por Agostinho, que comenta dizendo que se trata da morte voluntária de Cristo: “com um grande peso foi dito este ‘eu dou...’”³³².

ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν – “para retomá-la”: com estas palavras o anterior já foi dito (*dou*), mas agora estendeu na declaração da morte e ressurreição de Cristo. Alguns autores³³³ não querem entender o ἵνα como verdadeiramente o final, mas o vêem apenas como consequência; mero fato. Ou ainda, como expressão verdadeira da finalidade da obra salvífica da morte e ressurreição de Cristo. Mas o ἵνα expressa a intenção de Jesus ou a intenção do Pai? Ambas as explicações são dadas, mas talvez esta distinção seja inútil. O primeiro e fundamental ἵνα depende do τιθημι, e é aplicado diretamente para Jesus: dar a vida, como por outro lado, retomá-la. Isso, entretanto, não indica um âmbito exclusivo ou de intenção egoísta³³⁴, mas a finalidade geral da obra salvífica fixada em Cristo como mandato do Pai. Daí que a união indiretamente manifestada é também a intenção do Pai.

οὐδεὶς αἴρει αὐτήν ἀπ’ ἐμοῦ - “ninguém a tira de mim”: diversos autores dão o mérito de escolher a leitura ηρην (como no P⁴⁵ B S⁺³³⁵), ao invés de αἴρει (P⁶⁶ S^c D... cf GNT³³⁶). Para o momento presente parece correta a leitura facilitada (porque o τιθημι está no presente). No tempo verbal do aoristo, sob diversos modos pode ser explicado: Jesus fala aqui sob espécie de eternidade, ou para expressar o eterno desejo divino, ou ainda, “do ponto

³³⁰ Cf. A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.226 Apud WANSING, 2006, p. 235; ; BARRETO, 1989, p. 443.

³³¹ Cf. NESTLE-ALAND, 2001, p. 283.

³³² Cf. MALDONADO, 1954, p. 630. O autor comenta: “Doy mi vida para tomarla outra vez. El mismo pronome yo, como dice Augustin, es enfático”

³³³ Cf. p. ex. MALDONADO, 1954, p. 630.

³³⁴ Cf. BROWN, 2004, p. 493.

³³⁵ Cf. NESTLE-ALAND, 2000, p. 283.

³³⁶ Cf. GREEK NEW TESTAMENT. Stuttgart: UBS, 1993.

de vista de João³³⁷. Mas então não há razão pela qual o aoristo é também usado para o τιθημι. Conforme vv.8.10, o aoristo provavelmente se refere concretamente a todo o tempo no passado para indicar na repetição, o ensaio inútil de que Jesus tinha que ser morto pelos judeus (cf. 5,18; 7,1; 8,37.40.59), porque seu tempo ainda não havia chegado.

ἀπ' ἑαυτοῦ - “livremente”: ainda mais que no v.17b esta palavra exprime a livre vontade da morte de Jesus, o que parece contradizer outras falas de Jesus, quando Ele dizia que nada podia fazer por si mesmo (cf. 5,19; 5,30;8,28). Mas lá Jesus sempre explicava ao mesmo tempo o sentido da fala: ele agia em perfeita unidade com a vontade do Pai (5,19). Em nosso texto, a mesma idéia é expressa logo em seguida, a partir das palavras ἀπ' ἑαυτοῦ diretamente ditas por Jesus, onde se quer destacar que a vontade de Jesus expressa ao mesmo tempo a perfeita vontade do Pai³³⁸.

ἐξουσίαν ἔχω – “tenho poder”: não é possível, a partir do contexto, explicar o sentido meramente jurídico: *tenho o direito de, a autoridade*, nem pela mera capacidade do “posso”³³⁹. Aqui não se trata de uma verdadeira autoridade, pois conforme *Kieffer* isso é chamado de *aplicado a Jesus* assim interpretado: “a autoridade dada por Deus e o poder para agir (a) administração no livre-arbítrio, na unidade com o Pai”³⁴⁰.

Em outros quatro lugares, a mesma voz é usada por Jo (de Cristo: 5,27; 17,2; do homem: 1.12; 19,10-11), sempre para dizer que o poder foi dado por Deus: “assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo e lhe deu o poder de exercer o julgamento, porque é o Filho do Homem” (5,26-27). Em nosso texto de estudo, o mesmo vale, mas foi dado mais liberdade e vontade da parte de Cristo.

ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου – “este é o mandamento que recebi do meu Pai”: pela primeira vez na ordem do Evangelho encontramos o tema do *mandato* que, aliás, é semelhante nas Epístolas, onde aparece em grande quantidade (cerca de 18x). Na maioria dos casos, estão no sentido jurídico, e na perspectiva de revelação expressam os dons divinos.

Todas as coisas procedem do Pai que dá o mandamento ao Filho, e o objeto deste mandato é falar da revelação ao mundo (Jo 12,49-50) para cumprir a obra da vontade do Pai (14,31); e este último é especificado em nosso texto de estudo. Pois o mandato do Pai tem como objetivo o que foi dito nos vv.15-18, isto é: a morte e ressurreição que Jesus recebe

³³⁷ BARRET, 2003, p. 570. Embora que este autor afirme: “pero el aoristo es la lectura más difícil, y probablemente hay que preferida”.

³³⁸ Cf. KÜMMEL, 2003, p. 351

³³⁹ Cf. BARRET, 2003, p. 570.

³⁴⁰ Cf. “Die ihm Von Gott gegebene vollmacht und Macht zum Handeln... (die) Verwaltung in freier Willenseinheit mit dem Vater” [Tradução nossa]. KIEFFER, 1985, p. 76.

livremente. O cumprimento deste mandato tem como sinal o amor de Jesus com o Pai (14,31), mas ao mesmo tempo, o amor do Pai para com o Filho (15,10). E isto também é dito em nosso texto se considerarmos a inclusão entre os vv. 17a e 18e, onde é dada a íntima conexão entre a obediência do Filho e o amor mútuo que existe entre Ele e o Pai.

Tudo isto, de forma semelhante, pode ser aplicado na relação entre o Cristo e seus discípulos, pois Jesus lhes dá o mandato (14,15.21; 15,10.14) que praticamente se resume no mandamento do amor (15,34; 15,12.17). E guardar os mandamentos é um sinal da manifestação do amor entre eles (14,15.21; 15,10.14) e o meio para permanecer em comunhão com Ele (15,10). Por isso conclui corretamente *Barret*: “a palavra *ἐντολή*, sintetiza a doutrina cristã sobre a salvação, que tem origem no amor eterno de Deus, se manifesta em Jesus, e se atualiza no amor mútuo entre os membros da Igreja”³⁴¹.

Meu Pai são as últimas palavras de todo o sermão e apenas na conclusão é acrescentado o pronome possessivo *μου*, para indicar que todos, portanto, estão incluídos na relação mútua que Jesus tem com o Pai³⁴². Algo semelhante pode ser notado na parte conclusiva de toda esta seção (cf. na festa da Dedicção): “mas, se eu faço, mesmo que não acrediteis em mim, crede nas obras, a fim de conhecerdes sempre mais que o Pai está em mim e eu no Pai” (Jo 10,38).

E aqui novamente, há uma breve menção da obra salvífica do Jesus - Pastor para com as ovelhas, porque Jesus e o Pai já foram considerados em referência a esta unidade, através do termo escatológico da obra salvífica: ninguém pode arrebatá-las de Jesus, como ninguém as pode arrebatá-las das mãos do seu Pai (vv. 28c-29b), de modo que elas são ao mesmo tempo, ovelhas de Jesus e ovelhas do Pai. Por isso, podemos concluir com aquilo que escreveu *Simonis*: “o pastoreio do Pai está verdadeiramente no pastoreio do Filho”³⁴³.

³⁴¹ Cf. “*La palabra ἐντολή sintetiza la doctrina cristiana sobre la salvación, que tiene origen en el amor eterno de Dios, se manifiesta en Jesús, y se actualiza en el amor mutuo entre los miembros de la Iglesia*”. [Tradução nossa]. BARRET, 2003, p. 570.

³⁴² Cf. KÜMMEL, 2003, p. 351.

³⁴³ Cf. “*Das Hirtenamt des Vaters verwirklicht sich im Hirtenamt des Sohnes!*”. [Tradução nossa]. A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.226 Apud WANSING, 2006, p. 235.

2.4 SÍNTESE DO CAPÍTULO

De acordo com os estudos de *O. Kiefer*³⁴⁴ e *Beate Kowalski*³⁴⁵ podemos ver no discurso do Bom Pastor uma estrutura concêntrica. A introdução se encontra nos versículos 1-5 com a *παροιμία* do pastor, que termina com a observação sobre a falta de compreensão dos ouvintes do v. 6.

Nas seções que seguem (vv. 7-10 e 11-16) podemos notar as repetidas palavras *Eu sou* pronunciadas por Jesus: “eu sou a porta (das ovelhas)” (vv. 7 e 9) e “Eu sou o Bom Pastor” nos vv. 11 e 14. Estas palavras são sempre interpretadas nos versículos que seguem. As palavras *porta* e *pastor* são conseqüência da *παροιμία* dos vv. 1-5 na mesma ordem na qual ali se encontram.

Ao final se encontram os vv. 17-18 que não falam da relação das ovelhas com o pastor, mas da relação entre Jesus e o Pai. Assim, se correspondem a introdução e a conclusão de um lado, e as duas seções centrais caracterizadas pelas palavras *Eu sou* por outro.

Na exegese que desenvolvemos neste capítulo, basicamente consideramos os aspectos acima descritos. Fizemos, de certa forma, uma análise das partes da *παροιμία* do Bom Pastor, considerando os seguintes aspectos:

vv. 1-6 a *παροιμία*: nos vv. 1-5 se encontra o início da *παροιμία* do pastor e no v. 6 uma observação do evangelista. Consideramos que as palavras de Jesus nos vv. 1-5 seguem imediatamente sua última palavra dirigida aos fariseus em 9,41. Por isso se explica também o tom polêmico com o qual inicia a *παροιμία* do Bom Pastor³⁴⁶.

Nos vv. 1-5 pudemos distinguir duas partes: vv. 1-3a *a entrada do rebanho* e vv. 3b-5 a atividade do pastor e do ladrão em relação às ovelhas. A figura negativa do ladrão e a positiva do (bom) pastor se correspondem no quiasmo.

O v. 6 não diz claramente quem eram *estes* aos quais Jesus havia dirigido sua *παροιμία*. Segundo nossa interpretação, se tratava das pessoas mencionadas ultimamente: os fariseus de 9,41. Eles não compreenderam suas palavras, como já antes Nicodemos (3,10), a

³⁴⁴ Cf. KIEFER, O. *Die Hirtenrede Anayse und Deutung Von Joh 10.1-18*. Stuttgart, 1967. Apud BEUTLER, 2005, p. 261.

³⁴⁵ Cf. KOWALSKI, Beate. *Die Hirtenrede (John 10.1-18) im kontex des Johannesvangeliums*. Stuttgart, 1996. Apud BEUTLER, 2005, p. 261.

³⁴⁶ Cf. BARRET, 2003, p. 555.

mulher samaritana (4,11.15) ou os judeus (7,35). Eles não compreendiam a *παροιμία* porque lhes faltava a graça da fé (6,40)³⁴⁷.

Em seguida, nos vv. 7-10, pudemos perceber um duplo eixo semântico: *Eu sou a porta* (vv. 7 e 9). Nos dois casos se encontra uma afirmação positiva sobre Jesus e sua função como *porta* das ovelhas. No primeiro caso se trata do acesso às ovelhas. O único acesso legítimo é o de Jesus. No segundo caso se fala da importância da porta para as ovelhas: é por Jesus que elas saem e voltam para encontrar o alimento. As duas afirmações positivas são opostas em relação àquelas negativas que tratam dos ladrões e assaltantes. No v. 8 se descreve a reação das ovelhas para com estes usurpadores: não escutam sua voz. No v. 10 se elenca a intenção do ladrão e do assaltante: vêm somente para roubar e matar. A esta intenção que é oposta àquela de Jesus, se contrapõe a frase: “eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (v.10).

A estrutura dos vv. 11-18, por sua vez, corresponde àquela dos vv. 7-10. Novamente temos duas palavras *Eu sou* de Jesus (vv. 11 e 14) que são interpretadas em seguida. Na primeira parte, o Bom Pastor é contrastado pelo *mercenário*. Na segunda parte falta essa oposição. Assim, resulta uma estrutura semelhante à dos vv. 7-10: o Bom Pastor e as ovelhas (11); o mercenário e as ovelhas (12s); o Bom Pastor e as ovelhas; conhecimento (14); dom da vida (15) e as conduz para as outras ovelhas (16).

Finalmente, nos vs. 17-18 procuramos destacar na exegese a relação mútua entre o Bom Pastor e o Pai. Esta relação já foi preparada pelo v. 15: “assim como o Pai me conhece e eu conheço o Pai...”. Tais fórmulas joaninas exprimem mais que uma comparação: “o conhecimento mútuo do Pai e Filho é também a razão para o conhecimento mútuo de Jesus e os seus”³⁴⁸. Segundo os vs. 17 e 18, a relação do Pai e Filho é ainda uma relação de obediência e de amor: o Filho segue o mandato do Pai e é amado pelo Pai por esta razão. Assim, nos pareceu legítimo ver nestes versículos uma alusão à Teologia da Aliança segundo Dt 5-11³⁴⁹. Ou seja, Jesus vive a relação de amor entre Deus e seu povo e é ao mesmo tempo o Servo de Deus fiel que entrega sua vida pelos outros (cf. Is 52,13-53,12). Sua decisão de morrer livremente para realizar sua missão é destacada mais vezes no relato da paixão segundo João (12,27s; 13,1.3; 18,4-11; 19,28-30).

Em síntese, a relação entre o Pai e o Filho é essencial e eterna. O quarto evangelho não quer afirmar que o Pai amou a Cristo pelo fato dele ter-se consumado na crucificação. O

³⁴⁷ Cf. MALDONADO, 1954, p. 618.

³⁴⁸ Cf. BEUTLER, 2005, p. 263.

³⁴⁹ Cf. BEUTLER, 2005, p. 263.

amor do Pai ao Filho é um amor que desde toda a eternidade vem unido, numa mútua dependência, a plena e total identificação do Filho com a vontade do Pai e a sua obediência até a morte. E é isso que transforma o Filho no Revelador³⁵⁰.

³⁵⁰ Cf. BARRET, 2005, p. 569.

CONCLUSÃO

João passa do capítulo 9 ao capítulo 10 de seu relato evangélico sem cesuras de nenhuma classe. A perícopes de Jo 10.1-18 é um comentário do capítulo 9, mais que sua continuação. O evangelista acaba de oferecer, como sinal de alerta, uma apresentação simbólica do fracasso dos pastores assalariados (ou mercenários). No episódio anterior à perícopes, os fariseus, no lugar de mostrar certa solicitude pelo cego recém curado, o expulsam de sua presença (9,34). Jesus, por sua parte, como bom pastor vai buscá-lo (9,35) e o leva à segurança do verdadeiro redil.

Como ocorre com frequência nos discursos do quarto evangelho, resulta mui difícil seguir o raciocínio de sua argumentação. Aqui, em particular, a apresentação do tema do bom pastor carece dessa forma de *parábola*, tão típica dos evangelhos sinóticos. Na sua redação atual, o relato não é uma parábola, nem uma alegoria, ainda que não deixe de estar relacionada com ambos os gêneros literários. Trata-se, melhor, de um discurso simbólico, em que o simbolismo e as afirmações diretas se sucedem e se justapõem alternadamente. Essa justaposição não ajuda na claridade das idéias, como tampouco faz a apresentação paralela de dois contrastes: uma entre o bom pastor e os ladrões e assaltantes e, outra entre o bom pastor e o mercenário. E o mesmo ocorre com as ovelhas, cujo significado varia consideravelmente ao longo do discurso. Por outro lado, junto à declaração *eu sou o bom pastor* encontramos *eu sou a porta*. Mas no conjunto, o pensamento de João, ainda quando salta de um aspecto para outro, resulta inteligível. Contudo, o fato de que o redator do quarto evangelho combine diversos temas, sua reflexão se move em espiral, mais que em linha reta, não é suficiente para reorganizar toda a *παροιμία* do bom pastor. Os temas que acabamos de indicar se expõem nos primeiros 16 versículos; porém, já no v. 11 surge um novo aspecto: Jesus dá sua vida pelas ovelhas. Não se explica o significado exato de sua morte, mas somente se menciona enquanto relacionada com o fato de que Jesus conhece as suas ovelhas como o Pai conhece a ele, e que tem *outras ovelhas* que deve conduzir ao redil.

A origem do título *bom pastor* foi explicada na exegese do v. 11; aqui somente cabe destacar a estreita relação desta *παροιμία* com o Antigo Testamento e com a primitiva tradição evangélica (Mc 6,34; Mt 9,36; 18,12-14; Lc 15,3-7). O fato de que o quarto evangelho sintetiza as parábolas sobre as ovelhas e pastores na esplêndida afirmação cristológica *eu sou o bom pastor* é característico de seu estilo e método.

Por várias vezes neste estudo, tem-se apontado que a *παροιμία* do bom pastor é a continuação natural de 9,41 e se pressupõe em 10,26-29. Segundo isso, não há razão para trocar a ordem atual dos versículos, como propõem alguns estudiosos. A *παροιμία* também se une ao capítulo precedente por meio de 10,21 (pode abrir os olhos de cego?) e pela palavra *σχισμα* (10,19), que resume as conseqüências da cura do cego de nascimento. Por outro lado, vimos neste estudo posições contrárias (p. ex de *Dodd*) sobre a conexão dos capítulos 9 e 10. *Guilding* dizia: “o motivo real desta transposição se deve à sequência das leituras litúrgicas sobre a qual está estruturado o quarto evangelho, já que praticamente todas as *prescritas* para cada ano do ciclo litúrgico que deviam ser lidas no sábado anterior à festa da Dedicção (cf. 10,22) versavam sobre o tema das ovelhas e pastores e de Deus como o Pastor de Israel”³⁵¹.

Também vimos neste estudo que foram vários os intentos em remontar as possíveis fontes subjacentes ao atual texto da *παροιμία*. De fato, a impressão é que o capítulo, em seu conjunto, contém mais de duas narrações do gênero *parábola* procedentes da tradição sinótica, ou relacionadas com os evangelhos sinóticos e reelaboradas em termos afins à linguagem e à teologia do quarto evangelho. Mas o mais importante é que todos esses elementos se centram na figura de Jesus, um aspecto que se pode aplicar perfeitamente e não em menor medida, aos vv. 1-3a. E isso é o que realmente confere unidade a todo este capítulo, bem como, mostra claramente a verdadeira missão do pastor na perícopre de Jo 10.1-18.

Neste sentido, a verdadeira missão do pastor na perícopre de Jo 10.1-18 consiste em que Jesus realiza a esperança escatológica e se apresenta como o bom pastor, diferente dos assaltantes que roubavam o povo. Ele se apresenta também como o juiz do povo que, no final, fará o julgamento como um pastor que sabe separar as ovelhas dos cabritos (Mt 25,31-46). Em Jesus se realiza a profecia de Zacarias que diz que o bom pastor será perseguido pelos maus pastores, incomodados pela denúncia que ele faz: “vão bater no pastor e as ovelhas se dispersarão” (Zc 13,7). No fim, Jesus é tudo: é a porta, é o pastor, é o cordeiro!

Em síntese, a mais nobre das missões do verdadeiro pastor em Jo 10.1-18 está no v. 15: “eu dou minha vida pelas minhas ovelhas”. Este recurso da figura do pastor não provém nem do AT nem das fontes extrabíblicas, nem aparece sequer nos evangelhos sinóticos. Sua origem não tem outra explicação que o fato mesmo da entrega que Jesus fez de sua vida sobre a cruz. A expressão acentua, portanto, a liberdade e a voluntariedade da paixão e morte, e ao mesmo tempo o amor e a generosidade pelas ovelhas. Haveria maior missão do que esta na perícopre de Jo 10.1-18?

³⁵¹ Cf. BARRET, 2005, p. 556.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAND-NESTLE. *Novum Testamentum Graece*. 27.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- AMADO, José Augusto Rodrigues. *Evangelho de São João, comentado por Santo Agostinho*. Coimbra: 1945, Vol. II.
- BARRETT, Charles Kingsley. *El Evangelio según San Juan*. Trad. Dionisio Mínguez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.
- BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BERGANT, Dianne. *Comentário Bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, V 2.
- BERNARD, J. H. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*. Edinburg: Clark, 1960.
- BEUTLER, Johannes. El discurso del Buen Pastor en Juan 10. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 32, N°. 78, Medellín - Colombia. Julio - Diciembre de 2005.
- BÍBLIA de Jerusalém, São Paulo: 1985.
- BÍBLIA Tradução Ecumênica – TEB, São Paulo: Loyola, 1995.
- BOISMARD, E. M. *L'Évangile de Jean*. Paris: Cerf, 1953.
- BRAUN, F. M. *La foi chrétienne selon Saint Jean*. Paris: Gabalda, 1976.
- BROWN, E. Raymond. (et all). *Novo Comentário bíblico São Jeronimo. Antigo Testamento*. Trad. Celso E. Fernandes. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2007.
- _____. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Paulo Valério. São Paulo: Paulinas: 2004.
- _____. *A Comunidade do Discípulo Amado*. Trad. Euclides C. da Silva. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2006
- BRUCE, F. F. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004.
- BUSSCHE, H. Van den. *Giovanni*. Assisi: Cittadella, 1970.
- CARTER, Warren. *O Evangelho de Mateus. Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória*. São Paulo: Loyola, 2009.

- CHAMPLIN, Russel N. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Milênium, 1979.
- CORSINI, Eugenio. *O Apocalipse de São João*. 2.ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulinas, 1984.
- CULLMAN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Liber, 2001.
- D' ARAGON, J. L. *Le caractere distinctif de l'Eglise johannique*. Paris: ScEccl. 1959.
- DICIONÁRIO PATRÍSTICO E DE ANTIQUIDADES CRISTÃS. São Paulo: Paulus, 2002.
- DOD, Charles H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. Trad. José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.
- DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho Segundo João I*. Trad. Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996, V II.
- FABRIS, Rinaldo. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FEUILLET, Robert A. *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*. Paris: Gabalda, 1972.
- _____. *Introdução à Bíblia*. Trad. Antonio Charbel. São Paulo: Herder, 1968.
- GERHARD, John. *The miraculous parallelisms of John*. USA: Orlando Truth, 2006.
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. 3.ed. Trad. Martin Dreher. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.
- GREEK NEW TESTAMENT, Stuttgart: UBS, 1993.
- HENGEL, M. de. *Laquestione giovannea*. Torino: LDC, 2003.
- HUNTER, A. M. *Il Dibattito sul Vangelo di Giovanni*. Torino: Claudiana, 1968.
- INTERNET. <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm>. acessado em 02/102010.
- _____. <http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/John.html>. Acessado em: 17/10/2010.
- _____. <http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/John.html>. Acessado em: 17/10/2010.
- _____. <http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/John.html>. Acessado em: 20/10/2010.
- _____. <http://5calvinistas.blogspot.com/2010/02/biblia-e-predestinacao-8-graca.html>. Acessado em 04/10/2010.
- JAUBERT, Annie. *Leitura do Evangelho de João*. 3.ed. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1985.

- JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. 8.ed. Trad. João R Costa. São Paulo: Paulus, 1976.
- KÄSEMANN, E. *El testamento de Jesús. El lugar histórico del evangelio de Juan*. Trad. J.C.B. Mohr. Salamanca: Sígueme, 1983.
- KIEFER, R. *L'espace et tempus dans L'évangile de Jean*. Paris: NTS, 1985.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*. Petropolis: Vozes, 2000.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Johannes Behm. São Paulo: Paulinas, 1982.
- _____. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. 4.ed. Trad. Sílvio Schneider. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.
- LAGRANGE, M. J. *Évangile selon Saint Jean*. Paris: Gabalda, 1925.
- LIGHFOOD, R. H. *St. John's Gospel*. USA: Oxford, 1966.
- LOISY, Alfred F. *Le Quatrième Evangile*. 2.ed. Paris: A. Picard et fils, 1930.
- MALDONADO, Juan de. *Comentários a los Cuatro Evangelios. III Evangelio de San Juan*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. 9.ed. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 2005.
- MINCATO, Ramiro. O título "Filho de Deus" em Jo 1,29-34: estrutura e teologia da perícopes. *Teocomunicação*. Porto Alegre: v. 35 Nº 150, Dez. 2005.
- _____. Importância da Literatura judaica e apócrifa no período do Novo Testamento. *Teocomunicação*. Porto Alegre: v. 32, nº 136, 2002.
- MENICHELLI, E. *I simboli biblici nel vangelo di Giovanni*. Milano: Àncora, 1993.
- MESTERS, Carlos. (et all). *Raio X da Vida. Círculos bíblicos do evangelho de João*. São Leopoldo: CEBI, 2000.
- MOLLAT, Donatianus. *Introductio in Exegesim Scriptorum Sancti Joannis*. Roma: PUG, 1962.
- MORACHO, Félix. *Como ler os evangelhos. Para entender o que Jesus fazia e dizia*. São Paulo: Paulus, 1994.
- NICCACCI, Alviero (et all). *O Evangelho da Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. *Comentário ao Evangelho de São João*. 2.ed. Trad. Ney Brasil Pereira. Petrópolis, Vozes, 1985.
- OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo. O mundo social da comunidade de Mateus*. Trad. Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.
- PICKL, J. *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*. München: Kösel & Pustet, 1935.

- RENGSTORF, K. H. “*ἄριστοι*” GLNT, VI, 1462-1471. Brescia: Paideia, 1975.
- REVISTA BÍBLICA BRASILEIRA, Ano 16, Nº 1, Fortaleza: 1999.
- RIENECKER, Fritz. *Chave Lingüística do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- RINALDI, G. *Introduzione al Nuovo Testamento*. Brescia: Morcelliana, 1971.
- ROBINSON, John. A. T. *The Parable of John 10,1-5*. London: ZNW, 1955.
- _____. *The Priority of John*. London: SCM Press, 1985.
- RUSCONT, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Trad. Irineu Rabuske. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos do tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1998.
- SCHLAEPFER, Carlos F. (et all). *A Bíblia: introdução historiográfica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- SCHMIDT, K. L. *Jésus Messie et Filis de L’Home*. Paris: RHPPhR, 1938.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio según San Juan IV*. Barcelona: Herder, 1980.
- SCHREINER, Josef. *Forma y propósito del Nuevo Testamento. Introducción a su problemática*. Barcelona: Herder, 1973.
- SCHWEIZER, E. *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche herkunft und theologische Bedeutung der Johanneischen Bildrede. Zugleich ein Beitrag zur quellenfrage des vierten Evangeliums*. 2.ed. Göttingen: Frilant, 1965.
- SIMOENS, Y. *Secondo Giovanni. Una traduzione e una interpretazione*. Bologna: EDB, 2000.
- STADELMANN, Luis I. J. *Os Salmos. Comentário e oração*. Petropolis: Vozes, 2000.
- STORNIOLO, Ivo. *O Evangelho de Lucas. Os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulus, 1992.
- _____. *O Evangelho de Mateus. O caminho da justiça*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- STRAHMANN, H. *Il vangelo secondo Giovanni*. Brescia: Paidea, 1973.
- TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE Xavier. *Escritos Joaninos e cartas católicas*. 2.ed. São Paulo: Ave Maria, 2007.
- WANSING, Thomas. *Met andere woorden... Onderzoek naar de verzoeningsgedachte in het Evangelie van Johannes. Een narratieve analyse*. Amsterdam: H.C. Couprie, 2006.
- WIKENHAUSER, Y. *El Evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1967.

WILLEMSE, Jacobus J. C. *Het vierde evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur.*

Antwerpen: Hilversum, 1965.

ZAHN, Theodor von. *Kommentar zum Neuen Testament.* Leipzig: Erlangen, Deichert, 1926.