

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

CARLOS EDUARDO ARAÚJO DA SILVA CARVALHO

A PALAVRA SE FEZ CARNE E SANGUE, LUZ E GLÓRIA: UMA EXEGESE
HISTÓRICO-GRAMATICAL DE JOÃO 1.1-18

São Leopoldo

2015

CARLOS EDUARDO ARAÚJO DA SILVA CARVALHO

A PALAVRA SE FEZ CARNE E SANGUE, LUZ E GLÓRIA: UMA EXEGESE
HISTÓRICO-GRAMATICAL DE JOÃO 1.1-18

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia.
Área de Concentração: Religião e Educação
Linha de pesquisa: Leitura e Ensino da Bíblia

Orientador: Verner Hoefelmann

São Leopoldo

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C331p Carvalho, Carlos Eduardo Araujo da Silva
A palavra se fez carne e sangue, luz e glória: uma exegese
histórico-gramatical de João 1. 1-18 / Carlos Eduardo Araujo da
Silva Carvalho ; orientador Verner Hoefelmann. – São Leopoldo :
EST/PPG, 2015.
170 p. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-
Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2015.

1. Bíblia. João 1 – Crítica, interpretação, etc. 2. Logos
(Teologia). 3. Bíblia – Hermenêutica. I. Hoefelmann, Verner. II.
Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

“Que é realmente o Cristo, que encontramos em Jesus, comprova-se nisto: Jesus é a última, a mais aguda, expressão da fidelidade de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas. Ele é a PALAVRA que aclara todas as demais. A penetração e sua morada na ambiguidade humana e nas mais densas trevas são fidelidade de Deus.”

(Karl Barth)

AGRADECIMENTOS

Ao Altíssimo. Há muito desejei concluir esta etapa de meus estudos teológicos, mas ao Pai aprouve ser neste momento. Quero ser grato por todo amor, toda inspiração, cada tempo, cada palavra, todo recurso, todo carinho a mim dispensados tão generosamente. Obrigado Pai. Com minha alma!

À minha amada esposa. Por abrir mão de si, para permitir-me a mim este tempo. Em razão de meus estudos, tive de deixar-te dormir muitas noites sozinha. Obrigado pelo amor que te permitiu ser paciente e entender minhas ausências. Te amo.

À minha princesinha que nasceu ao longo deste curso. Obrigado filha por me fazer acreditar que posso aprender um pouco do amar de Deus no amar você. Minha inspiração e sorriso.

À Igreja Presbiteriana Renovada do Paranoá, ao seu conselho. Por contribuírem financeiramente com meus estudos, e, sobretudo, por entenderem a necessidade de minha ausência parcial neste último semestre.

Aos meus professores de teologia e línguas bíblicas no mestrado: Verner Hoefelmann, Flávio Schmitt, Carlos Dreher e Marie Krahn. Obrigado pelo compartilhar, discutir, descobrir. Ficam guardados na alma a admiração e o respeito.

RESUMO

Uma exegese histórico-gramatical da Iniciação (Prólogo) do Evangelho de João. Inicia-se com uma análise dos métodos histórico-crítico, semiótico e histórico-gramatical. Esse último é escolhido sem preterir os avanços permitidos pelo histórico-crítico que não conflitem com aquele método. Procede-se à crítica textual escolhendo as variantes mais expressivas. É elaborada uma tradução prévia, sem muitos requintes, privilegiando o sentido literal. Faz-se uma análise literária para delimitar o texto, conhecer sua estrutura, suas fontes literárias e a função literária da perícope. Na busca pela estrutura do texto, são descobertos quatro segmentos: o *logos* criador, o *logos* luminoso, o *logos* encarnado e o *logos* glorioso. Na função literária da perícope, discute-se a inadequação do termo Prólogo e se propõe o termo Iniciação. Em seguida, tem-se a análise da redação, onde são discutidas evidências internas e externas a respeito da autoria, fatores que podem indicar a data da composição do texto, seu local de escrita e destinatários. Ao fim da análise da redação, propõe-se como propósito principal da escrita do evangelho a defesa da fé frente às ameaças gnósticas e judaicas, através da cristologia joanina. Na análise das formas, enquadra-se o texto dentro de um gênero maior e como um gênero menor, analisando seus possíveis lugares vivenciais. Na análise das tradições, são discutidos os substratos que estão por trás de termos que podem ter diversas origens: *logos*, luz, conhecer e verdade. Então se chega ao coração da exegese, que corresponde à análise de conteúdo. São analisados cada um dos quatro segmentos descobertos na análise literária. Dentro de cada segmento, primeiro é feita uma análise gramatical com ênfase na descoberta do significado de cada palavra à luz das impressões que o evangelista deixa ao longo do evangelho e de seu mundo vivencial. Em seguida, faz-se uma análise de contexto amplo, aproveitando-se das descobertas gramaticais e analisando as perspectivas históricas. Essa é seguida de análises de contexto específico, nas quais o texto é entendido à luz do problema judaico e do problema gnóstico. Depois se tem a análise teológica, que aborda os assuntos mais importantes da teologia do prólogo em conexão com outros textos teológicos das Escrituras. Por fim, tem-se a tradução final, que visa a valer-se dos conhecimentos produzidos ao longo de toda exegese para produzir uma tradução que mais se aproxime da mensagem que o autor quis transmitir aos seus primeiros leitores.

Palavras-chave: Método Histórico-Gramatical. *Logos*. Prólogo. Evangelho de João. Exegese.

ABSTRACT

A historical-grammatical exegesis of the Initiation (Prologue) of the Gospel of John. It begins with an analysis of the historical-critical, semiotic and historical-grammatical methods. This latter one was chosen without neglecting the advances propitiated by the historical-critical method which do not conflict with that method. We proceed to the textual criticism choosing the most expressive variables. A prior translation is elaborated without many refinements prioritizing a literal sense. A literary analysis is made to delimit the text, get to know its structure, its literary sources and the literary role of the pericope. In the quest for the structure of the text, four segments are discovered: the creator logos, the luminous logos, the incarnated logos and the glorious logos. In the literary role of the pericope the inadequateness of the term Prologue is discussed and the term Initiation is proposed. Following, there is the analysis of the redaction where internal and external evidence is discussed related to authorship, factors which can indicate the date of the composition of the text, the place where it was written and recipients. At the end of the redaction analysis, the proposition is posited that the main purpose for the writing of the gospel is for the defense of the faith, which is facing Gnostic and Jewish threats, through the Johanine Christology. In the form analyses the text is a smaller genre within a larger genre, analyzing its possible living places. Within the analysis of traditions the substrata which are behind the terms which can have various origins are discussed: logos, light, getting to know and truth. Then one gets to the heart of the exegesis which corresponds to the analysis of the content. Each one of the four segments discovered in the literary analysis is analyzed. Within each segment, first, a grammatical analysis is done with emphasis on discovering the meaning of each word in the light of the impressions which the evangelist left throughout the Gospel and his living world. Next, an analysis of the broad context is done using the grammatical discoveries and analyzing the historical perspectives. This is followed by analyses of the specific context, in which the text is understood in light of the Jewish and Gnostic problem. After comes the theological analysis which deals with the most important issues of the theology of the prologue in connection with other theological texts of the Scriptures. Finally we have the final translation which aims at making use of the knowledge produced throughout the whole exegesis to produce a translation which comes closest to the message which the author wanted to transmit to his first readers.

Keywords: Historical-Grammatical Method. Logos. Prologue. Gospel of John. Exegesis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 - Colunas paralelas do texto grego e tradução I.....	32
Ilustração 2 - Coluna de secções frasais/oracionais do primeiro segmento.....	41
Ilustração 3 - Coluna de diagramação do primeiro segmento.....	41
Ilustração 4 - Coluna de secções frasais/oracionais do segundo segmento.....	41
Ilustração 5 - Coluna de diagramação do segundo segmento.....	42
Ilustração 6 - Coluna de secções frasais/oracionais do terceiro segmento.....	43
Ilustração 7 - Coluna de diagramação do terceiro segmento.....	43
Ilustração 8 - Coluna de secções frasais/oracionais do quarto segmento.....	44
Ilustração 9 - Coluna de diagramação do quarto segmento.....	45
Ilustração 10 - Quadro de correlação João 1.1-18/AT.....	47
Ilustração 11 - Vértice que ilustra a Iniciação em relação ao evangelho.....	52
Ilustração 12 - Paralelismo rítmico comum a Gn1.1-2 e Jo.1.1.....	79
Ilustração 13 - Apresentação das orações principais do v. 18 em correlação.....	136
Ilustração 14 - Apresentação das relações entre as orações do v. 18.....	136
Ilustração 15 - Colunas paralelas do texto grego e tradução II.....	149

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O MÉTODO	17
1.1 O Método Histórico-Crítico	17
1.2 O Método Semiótico.....	19
1.3 O Método Histórico-gramatical.....	20
2 A CRÍTICA TEXTUAL	23
2.1 Os Manuscritos de Maior Peso	24
2.2 Análise das Variantes Mais Importantes da NA28	26
2.2.1 Primeira Variante do Verso 3.....	26
2.2.2 Segunda Variante do Verso 3.....	28
2.2.3 Segunda Variante do Verso 18.....	29
3 A TRADUÇÃO PRÉVIA	31
3.1 Texto e Tradução	31
4 A ANÁLISE LITERÁRIA	35
4.1 Delimitação do Texto	35
4.2 Estrutura do Texto.....	37
4.2.1 Primeiro Segmento – O <i>Logos</i> Criador, vv. 1-3	41
4.2.2 Segundo Segmento – O <i>Logos</i> Luminoso vv. 4-9	41
4.2.3 Terceiro Segmento – O <i>Logos</i> Encarnado vv. 10-14a	43
4.2.4 Quarto Segmento – O <i>Logos</i> Glorioso vv. 14b-18	44
4.3 As Fontes Literárias	45
4.4 A Função Literária da Perícopes.....	50
5 ANÁLISE DA REDAÇÃO	53
5.1 Autor	53
5.1.1 Evidências Externas	54
5.1.2 Evidências Internas.....	57
5.2 Data	64
5.3 Local	69
5.4 Destinatários e Propósito	71
6 ANÁLISE DAS FORMAS	75

6.1 Gênero Literário.....	75
6.1.1 Gênero Maior	76
6.1.2 Gênero Menor	77
6.2 Lugar Vivencial.....	79
7 ANÁLISE DAS TRADIÇÕES	81
7.1 <i>Logos</i>	81
7.2 Luz.....	88
7.3 Conhecer	90
7.4 Verdade	91
8 ANÁLISE DO CONTÉUDO	93
8.1 O <i>Logos</i> Criador, vv.1-3.....	93
8.1.1 Análise Gramatical	93
8.1.1.1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος - No princípio era o <i>logos</i>	94
8.1.1.2 καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν – e o <i>logos</i> estava com Deus	95
8.1.1.3 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος – e o <i>logos</i> era Deus.	96
8.1.1.4..... οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν – ele estava no princípio com Deus.....	96
8.1.1.5 πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο,– tudo através dele se fez.	97
8.1.1.6 καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν. – e sem ele se fez nada o que foi feito	97
8.1.2 Análise de Contexto Amplo	98
8.1.3 Análise de Contexto Específico - Problema Judaico	100
8.1.4 Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico	100
8.2 O <i>Logos</i> Luminoso, vv.4-9.....	101
8.2.1 Análise Gramatical	102
8.2.1.1 Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens.	102
8.2.1.2 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. – e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a venceram.....	102
8.2.1.3 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης – Houve um homem enviado de Deus, o seu nome era João	103

8.2.1.4 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, – Este veio para testemunha, a fim de que testemunhasse acerca da luz.....	103
8.2.1.5 ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. – para que todos cressem através dele.....	104
8.2.1.6 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός – aquele não era a luz, mas para que testificasse acerca da luz.....	105
8.2.1.7 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον – Ela era a luz verdadeira, que ilumina todo homem, vinda ao mundo.....	105
8.2.2 Análise de Contexto Amplo.....	105
8.2.3 Análise de Contexto Específico - Problema Judaico.....	108
8.2.4 Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico.....	109
8.3 O Logos Encarnado, vv.10-14a.....	110
8.3.1 Análise Gramatical.....	110
8.3.1.1 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. – No mundo estava, e o mundo por ele ser fez, mas o mundo não o conheceu.....	110
8.3.1.2 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. – Para os seus veio, e os seus não o receberam.	112
8.3.1.3 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, – mas, todos que o receberam, deu-lhes autoridade de filhos de Deus se tornarem.....	113
8.3.1.4 τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, – aos que creem no nome seu.	113
8.3.1.5 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. – os quais não de sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mais de Deus foram gerados	115
8.3.1.6 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – e a Palavra se fez carne.....	117
8.3.1.7 καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν – e montou tenda entre nós.....	118
8.3.2 Análise de Contexto Amplo.....	119

8.3.3	Análise de Contexto Específico - Problema Judaico	122
8.3.4	Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico	124
8.4	O Logos Glorioso, vv.14b-18	125
8.4.1	Análise Gramatical	125
8.4.1.1	καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, – e vimos a sua glória	125
8.4.1.2	δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, – glória como do unigênito do Pai,.....	127
8.4.1.3	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας . – pleno de graça e de verdade. .	128
8.4.1.4	Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. – João está testemunhando acerca dele e clamou dizendo: este era a qual eu disse, o que vem depois de mim, adiante de mim veio a ser, porque primeiro que eu era.....	130
8.4.1.5	ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. – De modo que, da plenitude dele nós todos recebemos, e graça sobre graça.....	130
8.4.1.6	ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. – visto que a lei por Moisés foi dada, a graça e a verdade por Jesus Cristo se fez.	131
8.4.1.7	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ξηγήσατο. – A Deus ninguém viu jamais. O Unigênito Deus, o qual está no seio do Pai, aquele descreveu.	132
8.4.2	Análise de Contexto Amplo	137
8.4.3	Análise de Contexto Específico - Problema Judaico	139
8.4.4	Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico	140
9	ANÁLISE TEOLÓGICA.....	141
9.1	Cristologia.....	142
9.1.1	O Cristo Deus.....	142
9.1.2	O Cristo Preexistente	142
9.1.3	O Cristo Criador	143
9.1.4	O Cristo Encarnado.....	144
9.2	Soteriologia.....	145

9.2.1 O Afastar-se de Deus	145
9.2.2 A Cruz: Graça e Fidelidade de Cristo	146
9.2.3 Dimensão Salvífica: Filiação	147
10 TRADUÇÃO DEFINITIVA	149
10.1 Texto e Tradução	149
CONCLUSÃO	153
REFERÊNCIAS.....	157
APÊNDICE A – DEMAIS VARIANTES TEXTUAIS DA PERÍCOPE	165
ANEXO A – ICONOGRAFIAS JOANINAS - CATACUMBAS ROMANAS.....	171
ANEXO B – IMAGEM DO PAPIRO RYLANDS.....	173

INTRODUÇÃO

Deslumbrante. Adjetivo que bem pode descrever o Evangelho de João. Em cada particularidade e na apreciação do evangelho como um todo, sempre me vi deslumbrado diante do quarto evangelho. Na meditação, estudo, exegese, tanto para edificação pessoal, quanto para a preparação de sermões, sempre me senti como ingressando em solo sagrado, constrangido a tirar as sandálias dos pés diante da visão gloriosa, que faz a eternidade traspassar o tempo em um átimo. Aqui, ambiente invulgar, sagrado, meu, pés descalços, em decúbito ventral, silencioso, para ouvir aquele que tem palavras de vida eterna. Às vezes se parece poder escutar a sua voz estando em posição especial, como um filho com a cabeça recostada no peito de seu pai, onde sua respiração se confunde com suas palavras. Respiração que espira o Espírito, palavras que são Espírito e Vida.

Para alguns, no entanto, o Evangelho de João, juntamente com as demais Escrituras, passou a ser literatura vulgar. Especialmente em respeito ao quarto evangelho, muitas foram as investidas da crítica moderna que acabaram por violentar João e desfazê-lo, propondo que o mesmo se tratava, às vezes, de um texto oriundo dos processos sócio religiosos de uma comunidade alienada, a qual produzira um mito, a fim de criar para si suporte existencial, e outras vezes como fruto da influência gnóstica sobre a igreja que se abria sem reservas ao mundo helênico. O Evangelho de João foi retalhado, dessignificado e expropriado de sua revelação. Apesar desse panorama, no século passado houve diversas descobertas, tanto no campo da pesquisa textual e literária, quanto no campo arqueológico, que trouxeram imensa contribuição à compreensão do Evangelho de João. À luz de tais descobertas, a tarefa que resta é verificar se aquilo que se afixou como verdade a respeito do Evangelho de João de fato subsiste. Pois muitas afirmações de eruditos já instalaram-se sobre João, pelo peso de quem primeiro as exprimiu. Foram sedimentando-se pela repetição. Em razão das reproduções acríticas, estabeleceram-se como verdades *a priori*. Deste modo, faz-se necessária uma revisitação ao evangelho que se permita esvair-se do dogma da incredulidade instalado pela crítica moderna, e reavaliá-lo sob

as perspectivas das novas descobertas feitas. O melhor caminho para se redescobrir João é a exegese.

Assim, o presente trabalho visa a perscrutar o Evangelho de João, mais especificamente a Iniciação¹, através da exegese, por meio do método histórico-gramatical e sob a luz das contribuições linguísticas, arqueológicas e literárias que a pesquisa tem produzido. Isso a fim de produzir material de apoio à interpretação do evangelho que possa contribuir àqueles que queiram chegar-se ao Jesus Cristo de João e compreender-lhe as palavras (Jo 8.43²). A escolha da Iniciação se deu porque ela reproduz um microcosmo de todo o Evangelho. Deste modo, compreendê-la é também compreender o Evangelho, ou ao menos dispor de instrumentos que permitam compreendê-lo.

Nesta exegese, a crítica textual fixa-se nas variantes textuais mais significativas, aquelas que poderiam afetar a interpretação do texto. As demais variantes também foram analisadas e disponibilizadas no Apêndice A. As análises que antecedem a análise de conteúdo tem a finalidade de compreender tudo aquilo que está em volta do conteúdo e que o impacta em sua interpretação. É nesta etapa que se procura o aproveitamento das descobertas que se tem feito e que tem desdobramentos sobre a interpretação do evangelho. Na análise do conteúdo, que é o coração da exegese, procura-se interpretar o texto a partir das conclusões estabelecidas nas etapas antecedentes. Especificamente sobre a compreensão das palavras e expressões, há a tentativa de entender cada uma das mesmas sob o significado que o próprio autor imprime ao longo do Evangelho de João. Assim, busca-se preservar a reserva de sentido que autor dá às suas palavras. Quando não há recursos suficientes no Evangelho, recorre-se à Primeira Epístola de João. Após a análise de conteúdo, tem-se a análise teológica, que não é extensiva, dado o curto espaço de que se dispõe neste trabalho. Por isso optou-se por abordar apenas os

¹ Proponho a utilização deste termo para nomear a perícopé que inicia o Evangelho de João, que se segue do v. 1 até o v. 18. Isso por discordar da titulação de Prólogo já comumente atribuída a tal perícopé, em razão dos argumentos que exponho no cap. 4.4. Por ora, seguir-se-á citando o referido trecho como Prólogo, até o mencionado capítulo.

² Doravante, todas as citações de textos do Evangelho de João constarão apenas de números de capítulo e versículo (ex.: 8.43), sem a necessidade de repetir Jo antes das mesmas. Todas as menções de textos bíblicos, bem como suas citações em português, procedem da: BÍBLIA Sagrada Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Qualquer citação de tradução diferente constará especificada.

conteúdos teológicos mais expressivos da Iniciação. Por fim, tem-se a tradução definitiva, que visa a transpor para o língua vernácula deste autor, tanto quanto possível, o texto da Iniciação à luz do entendimento que o evangelista e os seus leitores tinham à época em que o mesmo foi redigido.

1. O MÉTODO

Os métodos Histórico-Crítico, Histórico-Gramatical e Semiótico são hoje os processos exegéticos mais comuns que visam a conduzir à interpretação do texto bíblico.

1.1 O Método Histórico-Crítico

Do Método Histórico-Crítico, Uwe Wegner afirma que é histórico por lidar com fontes históricas e por analisar a partir de uma perspectiva histórica, considerando os estágios de formação e crescimento; e é crítico porque necessita emitir juízos a respeito das fontes de que se utiliza³. Troeltsch diz que o método está fundamentado sobre três pressupostos: a crítica, que presume não haverem juízos absolutos mas somente prováveis, de modo que a pesquisa histórica não pode reivindicar certeza absoluta; a analogia, segundo a qual a facticidade histórica de um fenômeno é atestada pela concordância deste com outros fenômenos facilmente atestáveis e verificáveis; e também a correlação, que entende que todos os fenômenos se encontram em relação mútua, de modo que as mudanças ocorridas em um ponto promoverão mudanças em outros⁴.

A interpretação bíblica teve avanços positivos promovidos ou influenciados por tal corrente, especialmente, como elenca Wegner, os avanços nas áreas de crítica textual, crítica literária e crítica redacional⁵. Contudo, o mesmo autor afirma que:

Apesar destes e outros inestimáveis avanços alcançados pela crítica histórica, os seus pressupostos, quando usados de forma absolutizada, evidenciam-se como incompatíveis com o caráter da revelação bíblica. Isso vale, sobretudo, em relação ao critério da “analogia”. Esse, uma vez radicalizado, praticamente impediria a admissão de revelações divinas únicas ou excepcionais, como a ressurreição de Jesus. Além disso, o princípio da analogia também é por demais subjetivo, já que só admite como verdade

³ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 30.

⁴ TROELTSCH, 1984 apud WEGNER, 1998, p. 31.

⁵ WEGNER, 1998, p. 32.

aquilo que cada indivíduo pode experimentar ou constatar pessoalmente. Seria uma insensatez querer elevar à condição de não fatual tudo aquilo que excede os limites de nossa experiência pessoal. A verdade excede em muito nossas experiências subjetivas.⁶

Há de se defender os avanços promovidos dentro dos planos literários, textuais e históricos oriundos das muitas pesquisas promovidas pelo método histórico-crítico, campos esses cuja abordagem também é possível através do método histórico-gramatical. Contudo, a honestidade intelectual há de exigir do teólogo aderente ao método histórico-crítico e às suas pressuposições epistemológico-teológicas, que o mesmo não conceba, em um sentido histórico, a possibilidade de um Cristo ressurreto, pois, de fato será ele leviano com sua consciência e razão se permitir-se supor tal “absurdo” não replicável ou jamais antes atestado fenomenalmente. Há de exigir, inclusive, que o mesmo não possa conceber uma manifestação divina, muito menos messiânica, pois, como conceber a ideia de um Deus encarnar, viver entre nós, fazer milagres e prometer que o que ele mesmo fizera seria feito pelos seus discípulos? É muito mais coerente intelectualmente para o teólogo deste viés, admitir que o que restou em textos de antigos escritos, os quais concebe sobrescritos e reformulados innumeravelmente, foi apenas o mito, e que o fato histórico está tão transmudado, maquiado, mistificado, mitificado que é impossível crer ingenuamente em Jesus Cristo, Filho de Deus, encarnado e ressurreto. Pobre teólogo.

Gerhard Maier afirma que existe uma possibilidade que não pode ser descartada de antemão: de que as Escrituras testemunham a revelação de Deus, e que diante disto o método é um erro, visto que, encontrando nas Escrituras a revelação de Deus, apresenta-se uma impossibilidade intrínseca, pois o correlativo da revelação não é a crítica, a desconstrução, e sim, a obediência⁷.

A teóloga alemã Eta Linnemann, ex discípula de Bultmann e outrora advogada e literata do método histórico-crítico (que ela mesma chama de *teologia* histórico-crítica), conseguiu brindar a seus leitores com uma percepção que só é possível àquele que conhece o método e suas produções teológicas a partir de suas entranhas, e entende os pressupostos e as naturais consequências do mesmo. Pela

⁶ WEGNER, 1998, p. 32

⁷ MAIER, 1974 apud FEE, Gordon D.; MUELLER, Enio R.; STUART, Douglas. *Entendes o que lês?/[um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica]*. 2. ed., reimpressão (2009) São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 266.

sua riqueza, se transcreve o longo trecho abaixo. No mesmo, ela resume-nos a respeito de como, à luz das produções e conclusões a que chegou o método ao longo de sua existência, as Escrituras são ou devem ser encaradas por aquelas pessoas que aderem ao método:

Toma-se como certo que as palavras da Bíblia e as palavras de Deus não são idênticas. O material impresso entre as duas capas da Bíblia – dizem – não é a Palavra de Deus em si mesma [...] Além disso, o Novo Testamento é lançado contra o Antigo Testamento, sob a presunção de que o Deus do Novo Testamento seja diferente do Deus do Antigo Testamento, uma vez que Jesus teria introduzido um novo conceito de Deus. Paulo é lançado contra Tiago. Mantém-se que o livro de Atos apresenta um Paulo diferente daquele que escreveu Romanos, Gálatas, 1 e 2 Coríntios e outras epístolas. Considera-se frequentemente que Atos tem apenas valor literário; a veracidade histórica dos relatos de Lucas é tomada de modo tão leve como a teologia que defende. De fato, cada sentença é posta sob a suspeita de conter a teologia de Lucas em vez de ser um relato fiel daquilo que realmente ocorreu, e tal teologia é apresentada como praticamente o oposto da boa teologia. Usando métodos literários grotescos, os quais conduziram imediatamente a resultados absurdos se aplicados à obra de um poeta ou teólogo – como Goethe ou Barth – estabelecem-se reivindicações de inautenticidade para as epístolas pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito), Efésios e Colossenses. Tais reivindicações são, então, sem verificação cuidadosa passadas adiante de uma geração de teólogos para a próxima. Diferenças entre particulares livros das Escrituras são exageradas e tomadas como inconsistências. Uma vez que não se aceite a inspiração da Escritura, não se pode assumir que os livros da Bíblia, individualmente considerados, completam-se uns aos outros.⁸

1.2 O Método Semiótico

O método semiótico parte de uma abordagem que prescinde da análise histórica. A ênfase recai sobre a compreensão do texto escrito como ele está. René Krueger afirma:

A língua não é só um conjunto de termos que repousam passivamente em um dicionário ou em uma gramática. É um código entre cujos elementos se podem estabelecer relações, diferenças e oposições. Em um discurso oral ou escrito, as palavras adquirem seu valor a partir de sua posição e oposição em respeito a outros signos linguísticos. A semiótica, como parte da linguística, se propõe a estudar estas inter-relações sincrônicas dentro do sistema da língua, mas sempre em um texto concreto, não como em um dicionário.⁹ (tradução nossa)¹⁰

⁸ LINNEMANN, Eta. *Crítica Histórica da Bíblia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009. p. 97-98.

⁹ KRUGER, René. *Dios o el Mamón*. Buenos Aires: Lumen, 2009., p. 56.

¹⁰ *La lengua no es sólo un conjunto de términos que se cansan pasivamente en un diccionario o en una gramática. Es un código entre cuyos elementos se pueden establecer relaciones, diferencias y oposiciones. En un discurso oral o escrito, las palabras adquieren su valor a partir de su posición y oposición con respecto a otros signos lingüísticos. La semiótica, como parte de la lingüística, se propone estudiar esas interrelaciones sincrónicas dentro del sistema de la lengua, pero siempre en un texto concreto, no es un diccionario.*

O enfoque não é exegético em sentido estrito, e sim hermenêutico. Júlio Zabatiero afirma que outrora os métodos buscavam o sentido do texto a partir de um movimento de lá (o significado do texto de acordo com a intenção do autor e a compreensão de seus primeiros leitores) para aqui (o significado do texto para nós hoje). Afirma que na semiótica esta ordem se inverteu: “a hermenêutica tem prioridade sobre a exegese”¹¹. Em tal abordagem, o eixo central é a obra, de modo que a autoria e os demais aspectos históricos que envolvem o texto podem até ser importantes, mas não determinantes do sentido. Zabatiero afirma que essa método visa prioritariamente à *práxis* cristã¹². Tal motivação é louvável, principalmente diante de muitas produções acadêmicas inférteis e inúteis do ponto de vista de sua aplicabilidade eclesial, missionária ou devocional. Contudo, deixa a desejar, obviamente, à medida que põe de lado os elementos históricos que podem contribuir em grande medida para a elucidação do significado do texto objeto de estudo. Em alguns textos de difícil interpretação, inclusive, tais compreensões históricas serão completamente indispensáveis para dar sentido ao texto sem violentar seu significado. Há textos cuja mensagem é simples, e facilmente aprendível, como: o Senhor é meu pastor e nada me faltará. Contudo há de se considerar que, mesmo em tais textos, a compreensão dos elementos históricos que fazem parte do mesmo redundarão em um entendimento mais rico da mensagem que fora dita lá (exegese), e, portanto, também da mensagem que está sendo dita aqui (hermenêutica).

1.3 O Método Histórico-gramatical

O método histórico-gramatical persegue o significado histórico e gramatical do texto bíblico com ênfase na intencionalidade do autor, o que este queria que seus leitores entendessem, afirma Gordon Fee¹³. Parte da pressuposição da relação autor-leitor e da busca do significado que o primeiro queria transmitir ao segundo. O enfoque está na interpretação da palavra que está escrita a partir de seu contexto histórico

¹¹ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. p.22.

¹² ZABATIERO, 2007, p. 23.

¹³ STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 25.

imediatamente. Cássio M. D. da Silva faz uma ressalva válida ao método quando diz que o mesmo pode ser utilizado de modo a disfarçar “uma atitude fundamentalista sob a égide da confessionalidade e se manifesta quando determinada doutrina ou teologia se utiliza do texto bíblico para comprovar seus dogmas”¹⁴. De fato, o exegeta precisa aproximar-se de seu texto buscando dar a ele liberdade para que lhe diga, sem a imposição de bitolas ou formas teológicas, o que ele disse livremente aos seus contemporâneos. Mas tal modo de aproximação, preñado de pressupostos dogmáticos, não é uma prerrogativa inerente ao método histórico-gramatical. Mesmo as aproximações exegéticas à Bíblia propostas pelo método histórico-crítico, que visam a desconstruir e mundanizar, por exemplo, os fenômenos sobrenaturais que a mesma afirma, estão prenhas de pressuposto dogmático: o dogma da incredulidade. À época de Jesus, mestres da lei e escribas confrontavam seus atos, diziam que eram obras de demônios, hoje os negam, dizem simplesmente que não existiram.

Diante do exposto, a presente exegese pretende palmilhar pelo caminho do método histórico-gramatical, sem contudo perder de vista as inúmeras contribuições que o método histórico-crítico promoveu na perspectiva da dimensão histórica da pesquisa exegética. Há muitas abordagens positivas e enriquecedoras no referido método. Augustus Nicodemus as elenca:

Por exemplo, quando a crítica das fontes identifica as fontes usadas para a composição de um documento canônico – digamos, as fontes escritas que o autor ou autores de Josué–2Reis usaram (várias delas mencionadas no próprio texto da Bíblia), sem atribuir-lhes contradições nem negar-lhes a autoria e infalibilidade do texto final, está fazendo aquilo que o método gramático-histórico já fazia. Quando a crítica da redação destaca a contribuição do autor/redator de um documento canônico ao material bruto, sem imputar-lhe manipulação, adições e alterações próprias, é de grande ajuda para entendermos a intenção do texto – uma chave importante para a compreensão. Ou quando a crítica da forma no Novo Testamento nos ajuda a entender o *sitz-im-leben* de determinadas passagens, sem atribuir sua origem à fé das hipotéticas comunidades cristãs que os preservaram e editaram, nos presta grande ajuda para entendermos essas passagens em seus contextos originais. Mas o que é isto senão o método gramático-histórico?¹⁵

Utilizar-se-á, nesta pesquisa, dos passos exegéticos apresentados por Wegner em sua obra¹⁶ em razão de sua riqueza didática, sem contudo deixar de

¹⁴ SILVA, C. M. Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 322.

¹⁵ LOPES, Augustus Nicodemus. O Dilema do Método Histórico-Crítico na Interpretação Bíblica. *Fides Reformata*, São Paulo, ano 10, n. 1, p. 115-138, 2005. p. 137.

¹⁶ WEGNER, 1998

desconsiderar as etapas do manual que são conflitantes com o método histórico-gramatical.

2. A CRÍTICA TEXTUAL

A crítica textual procura definir qual é “o texto exato da Escritura, como existia nos mss¹⁷ originais”¹⁸, isso o tanto quanto for possível determiná-lo pelas evidências disponíveis. Deve-se definir quais das variantes textuais encontradas no texto a ser analisado devem ser adotadas. Tais variantes são decorrentes de diferença entre manuscritos. A depender do alvedrio do exegeta, ora é tida como o primeiro passo, ora como o segundo passo do processo exegético, alternando-se assim com a tradução do texto. Wegner mesmo afirma que “a crítica textual (=CT) é o segundo passo da exegese”¹⁹. Mas o mesmo considera que os argumentos que justificam a crítica textual como primeiro elemento são válidos, não devendo contudo ser adotada em primeiro lugar apenas em razão do pouco conhecimento que os estudantes de teologia em geral têm do grego bíblico²⁰.

Metodologicamente, primeiro é preciso definir qual o texto a ser traduzido (quais variantes serão adotadas), para só então se poder produzir uma tradução preliminar.

Há duas classes de critérios que devem ser levados em consideração para a escolha da variante textual: os externos e os internos. O critério externo está ligado à antiguidade e relevância do manuscrito. Tem-se de considerar que os textos mais antigos têm um especial valor para a escolha da variante. Deste modo, deve-se preferir a antiguidade dos textos à quantidade de testemunhas. Paroschi afirma:

É facilmente compreensível que não se deve apenas contar o número de testemunhos em favor de uma variante, pois a qualidade é sempre mais importante que a quantidade. Um texto antigo e de boa procedência, mesmo se testemunhado por um único ms²¹ oferece indubitavelmente mais garantia que o de vários mss. recentes. Impõe-se, portanto, que se examine com atenção cada um dos mss. — sua característica peculiar, o cuidado e a habilidade do copista, a qualidade do documento-base e por fim as variações em comparação com os outros mss. — até que se constate seu verdadeiro

¹⁷ Abreviatura de manuscritos.

¹⁸ ANGUS, Joseph. *História, Doutrina e Interpretação da Bíblia*. São Paulo: Editora Hagnos, 2003. p. 75.

¹⁹ WEGNER, 1998, p. 60.

²⁰ WEGNER, 1998, p. 60.

²¹ Abreviatura de manuscrito.

peso e autoridade. Deve ser lembrado, porém, que mesmo em se tratando dos mais importantes papiros ou unciais não há um único ms. sequer ou grupo de mss. que possam ser seguidos mecanicamente, ainda que certas combinações de testemunhos sejam mais dignas de confiança que outras.²²

Quanto aos critérios internos, deve haver a prevalência da leitura mais difícil, da leitura mais breve, da leitura não harmonizada, da leitura mais rudimentar e da que mais se identifique com as características teológicas e estilísticas do autor. Observe-se, porém, que os critérios externos precisam prevalecer sobre os critérios internos, sobretudo, quando as testemunhas forem significativas pela sua importância e antiguidade. Não se pode, contudo, deixar de observar que os critérios, quer externos ou internos, devem ser avaliados como um todo em cada caso concreto.

2.1 Os Manuscritos de Maior Peso

Segundo Kurt Aland, as dinâmicas de produção dos manuscritos neotestamentários, após o quarto século, sofrem “um desenvolvimento totalmente novo. Todos os manuscritos anteriores a este período são significativos para a crítica textual do Novo Testamento”²³. Em período recente, descobriu-se uma quantidade de manuscritos gregos que enriqueceram enormemente a tarefa de reconstrução do texto grego, tanto pela antiguidade quanto pela qualidade dos mesmos. Para análise das variantes do texto objeto desta exegese, os unciais²⁴ Códice Sinaítico²⁵ e Códice Vaticano²⁶ são de suma importância, visto que contêm o texto em análise na íntegra e são considerados de significativa qualidade, os mesmos são designados por Aland na categoria I, numa graduação que vai até à categoria V²⁷. Contudo, deve-se considerar

²² PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1999. p. 150.

²³ ALAND, Kurt, e Barbara ALAND. *O Texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 63.

²⁴ Tal expressão deriva do latim *uncialis*, e tinha a finalidade de ser referir à escrita em letras maiúsculas. Aqui eles recebem esta designação por se tratarem de manuscritos cujas letras são empregadas em forma exclusivamente maiúscula. São também distinguidos pelo material com que foram produzidos, pergaminho (peles de animais), e pelo formato em que são encontrados, códices, que são um modo de encadernamento primitivo.

²⁵ Também conhecido como Códex Sinaíticus, e pela codificação 01 ou \aleph .

²⁶ Também conhecido como Códex Vaticanus, e pela codificação 03 ou B.

²⁷ ALAND; ALAND, 2013, p. 169.

que há alguns papiros²⁸ mais antigos que os maiúsculos citados, os quais também contêm todo o texto objeto desta exegese. Esses mesmos escritos têm precedência aos maiúsculos na avaliação das variâncias textuais, conforme as considerações de Aland²⁹: são os manuscritos \mathfrak{p}^{66} e \mathfrak{p}^{75} , conhecidos como Papiros Bodmer. Há de se ressaltar que a 28ª edição do Novo Testamento Grego de Nestle Aland³⁰ adota em 1.1-18 a integralidade dos mencionados papiros, exceto quando os mesmos divergem entre si.

O papiro \mathfrak{p}^{66} é datado de cerca do ano 200. O mesmo foi adquirido por M. Martin Bodmer em 1955 no Egito. O papiro \mathfrak{p}^{75} geralmente é datado do início do terceiro século. Porém, Paroschi afirma que o final do segundo séc. II não parece impossível, segundo especialistas³¹. O referido manuscrito traz o texto de João curiosamente escrito na mesma página imediatamente após o evangelho de Lucas, o que faz supor que era um exemplar do tetra evangelho³². Ambos papiros são muito afins. O papiro \mathfrak{p}^{75} está intrinsecamente ligado ao texto do Códice Vaticano. Paroschi chega a afirmar que esses “estão mais intimamente relacionados que quaisquer outros manuscritos antigos do NT”³³. A relação entre os mesmos é tão significativa, que a descoberta do \mathfrak{p}^{75} levou a desbancar a teoria das recensões, que afirmava que, no século quarto, o texto bíblico neotestamentário tinha sofrido uma profunda edição ou reformulação³⁴. Os manuscritos \mathfrak{p}^{66} e \mathfrak{p}^{75} são ainda considerados por Aland dentre os textos que se encontram na categoria I, de modo que devem sempre ser priorizados para o estabelecimento do texto original³⁵. Dada a importância dos referidos papiros, esses mesmos terão lugar de destaque nas avaliações de crítica textual a seguir. Os manuscritos a serem referidos serão prioritariamente aqueles que são de categoria I, de modo a citar outros apenas quando houver a necessidade intrínseca.

²⁸ Trata-se de manuscritos escritos em papiro e em caracteres minúsculos.

²⁹ ALAND; ALAND, 2013, p. 64.

³⁰ NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Edição do Novo Testamento grego com aparato crítico exaustivo, doravante chamada apenas de NA28.

³¹ PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. p. 46

³² PAROSCHI, 2012, p. 46.

³³ PAROSCHI, 2012, p. 46.

³⁴ ALAND; ALAND, 2013, p. 93.

³⁵ ALAND; ALAND, 2013, p. 169.

2.2 Análise das Variantes Mais Importantes da NA28³⁶

Há variantes que podem afetar de modo significativo a compreensão do texto, e há variantes de menor monta, que não influirão em seu entendimento. Odette Mainville afirma que o “alcance real do exercício de crítica textual será determinado pela importância das variantes e de seu impacto na compreensão do texto a ser estudado”³⁷. Portanto, não serão objeto de apreço neste trabalho todas as variantes encontradas na NA28 para a perícopes analisada, exceto aquelas que podem causar impacto na interpretação da mesma³⁸.

2.2.1 Primeira Variante do Verso 3

A primeira variante textual encontrada é uma das mais significativas. Trata-se, no verso três, da substituição de οὐδὲ ἓν (*oude en* - nem um) por οὐδὲν (*ouden* - nada). Vemo-nos diante de uma difícil escolha. Analisando o critério das testemunhas, a maioria delas apoia o texto que a NA28³⁹ escolheu. Contudo, quando consideramos as testemunhas da categoria I, vemo-nos diante de um verdadeiro equilíbrio no peso das mesmas. daquelas que são consideradas testemunhas de primeira categoria há apenas duas que apoiam o texto escolhido por Aland, e duas que apoiam a variante descrita. São elas, respectivamente: \mathfrak{P}^{75} e Códice Vaticano, e \mathfrak{P}^{66} e Códice Sinaítico. Deve-se observar que a NA28 não chega a citar no aparato o texto Vaticano como apoio do texto escolhido. Sinaítico e Vaticano são ambos unciais do quarto século; \mathfrak{P}^{66} é datado por volta do ano 200 e \mathfrak{P}^{75} , como visto acima, também pode ser datado da mesma época. Quando se olha para este grupo de testemunhas, chega-se a duas

³⁶ NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, 2012, p. 292-293. Todas as demais citações do texto da NA28 neste capítulo estão nessas páginas mencionadas.

³⁷ MAINVILLE, Odete. *A Bíblia à luz da História: guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 40.

³⁸ Apesar de nos atermos apenas às variantes mais importantes para a exegese, todas as demais variantes também foram analisadas e estão disponibilizadas no Apêndice A deste trabalho de conclusão.

conclusões: qualquer uma das variantes pode ser a possível; bem como, deve-se buscar apoio em outros elementos, que não os das testemunhas, para se definir qual é a leitura mais aproximada do texto original.

Em primeiro plano, a leitura mais difícil, a que apresenta maiores problemas para exprimir a semântica à luz das relações sintáticas, é a primeira leitura contida na NA28, que apresenta *oude en*. Contudo, este primeiro critério está diretamente ligado à ideia de que a leitura mais difícil é, posteriormente, ajustada de modo a reproduzir uma ideia mais fácil. Não se pode pressupor tal relação de ajuste e dependência literária nas variantes em análise, até mesmo porque o papiro que dá testemunho da variante *ouden*, é ligeiramente mais antigo do que o papiro da leitura escolhida pela NA28. Logo, não há de se presumir o ajustamento da leitura mais difícil para a leitura mais fácil. Além dessa questão, deve ser analisada a possibilidade de erros de audição ou visão dos copistas⁴⁰. Neste caso, em vista da similitude visual e auditiva, o copista pode ter errado contraindo *oude en*, ou expandindo *ouden*. Portanto, à luz do critério da leitura mais difícil, não se pode chegar a nenhuma conclusão. Há de se observar, entretanto, que no testemunho do Códice Sinaítico, o redator adotou a leitura *ouden*, mas há sobrescrito ao épsilon da palavra um outro épsilon. Do que se pode depreender que o redator originário do testemunho citado, ou editor posterior, conhecia a variante *oude en*. Se foi o redator originário do Códice Sinaítico, o mesmo fez menção da variante no texto mantendo o épsilon sobrescrito, mas optou pela leitura *ouden*.

As considerações da prevalência da leitura mais breve e da variante que tenha a linguagem mais rudimentar não permitem uma conclusão a respeito de qual variante adotar. Visto que as duas leituras são extremamente breves e a rudimentariedade sintática apresentada na variante escolhida pela NA28 utilizando *oude en*, não implica necessariamente um rebuscamento literário ante à qualidade gramatical do texto do evangelho.

Quanto às características estilísticas do autor, a variante *ouden* abre vantagem em relação à leitura *oude en*. Ressalte-se que a ocorrência da conjunção coordenativa *oude* mais o numeral *en* ocorre apenas mais uma vez no evangelho

⁴⁰ WEGNER, 1998, p. 51.

(3.27), e que o significado da mesma é literalmente “nem um”, ao invés do suposto “nada” como geralmente é sugerido seu sentido no verso em tela. Já o pronome indefinido *ouden*, e demais formas em que é encontrado, ocorre cinquenta e três vezes no evangelho. Ainda quanto ao estilo, João é conhecido como o autor dos dualismos. Segundo George E. Ladd, o grande dualismo presente em João, do qual os demais são derivados, é o dualismo que contrasta o mundo de cima ao mundo de baixo. Todas as outras tensões polarizadas (trevas e luz, carne e espírito, morte e vida) estariam subordinadas à tensão principal, o que é de baixo e o que é de cima⁴¹. Em favor de uma linguagem dualógica, há de se entender com facilidade a contraposição entre *πάντα* (*panta* - tudo) e *οὐδέν* (*ouden* - nada), e, à luz deste estilo, fica menos adequado opor *πάντα* (tudo) a *οὐδὲ ἓν* (nem um).

As questões de cunho teológico também endossam a leitura *ouden*, visto que uma tradução aproximada utilizando a variante seria: “tudo através dele se fez, e sem ele tornou-se nada...”. Tal leitura aponta à realidade teológica sempre presente neste evangelho de que o mundo rejeitou a Deus (1.10). Há de se apreciar ainda a implicação do que seria este “tornar-se nada”. Entretanto, estas análises preliminares são, por enquanto, suficientes para considerar a variante *ouden* a mais provável à luz das características de estilo e da teologia do autor.

2.2.2 Segunda Variante do Verso 3

A próxima variante ainda está no verso 3, e ela diz respeito à pontuação. A NA28 adotou a leitura que aplica a pontuação da seguinte forma: ... οὐδέν . ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ, (... *ouden. o gegonen en auto* – ... nada. O que veio a ser nele). Mas a variante textual o utiliza assim: ... οὐδέν ὁ γέγονεν. ἐν αὐτῷ (... *ouden ho gegonen. en autō* – ...nada o que veio a ser. Nele). Sabe-se que o texto original não possuía pontuação. Das testemunhas mais antigas, os maiúsculos Alexandrino e Vaticano, e também o papiro \mathfrak{P}^{66} , não tem qualquer pontuação no trecho mencionado. O testemunho mais nobre (de primeira categoria) da pontuação como utilizada pela NA28 é o papiro \mathfrak{P}^{75} ,

⁴¹ LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003. p. 337.

o qual também tem apoio dos unciais C e D, entre outros. Entretanto, o texto Sinaítico, também já referido como de primeira categoria, apoia a variante que tem pontuação após *ho gegonen*. A maioria das traduções modernas adota essa variante, destaca Roger L. Omanson. Ele ainda afirma que, no que diz respeito ao aspecto estilístico, João tem predileção por frases que começam com a preposição seguida de pronome, o que reforça a escolha pela variante na qual o ponto final vem após *ho gegonen*, visto que logo em seguida inicia-se o verso seguinte com a expressão *en autō*. Assim, opta-se pela pontuação conforme a variante.

2.2.3 Segunda Variante do Verso 18

No trecho em que há a expressão *μονογενῆς θεός* (*monogenēs theos* – Deus unigênito) também há alterações. A mais significativa é a troca de *θεός* (*theos* – Deus) por *υἱός* (*huios* – Filho). Tal troca é atestada por diversas testemunhas, mas, dentre os textos mais importantes, há apenas o códice Alexandrino que a apoia. Deste modo \mathfrak{P}^{66} , \mathfrak{P}^{75} , Vaticano e Sinaítico, que são as mais importantes testemunhas para a perícopie em análise, mantêm-se ao lado da leitura da NA28. Quanto à questão de estilo na troca de *theos* por *huios*, pode-se, em princípio, imaginar ter apoio à troca, visto que em outras duas das quatro vezes que o adjetivo *monogenēs* é utilizado pelo autor, ele aparece atribuindo sua qualidade a *huios* (3.16 e 3.18). Contudo, há de se verificar na análise de conteúdo deste trecho, que pode haver um motivo teológico por trás da utilização de *theos* ao invés de *huios*⁴². Quanto às questões cristológicas, pode parecer relevante a troca de *theos* por *huios*, mas deve-se observar o seguinte: em primeiro lugar, do atributo *monogenēs* (quer seja *huios* ao invés de *theos*), já é dito que pertence ao *logos* (v. 14), e o *logos* já fora identificado como Deus (v. 1) de modo que, quer seja *huios* ou *theos*, não há qualquer implicação que afete a compreensão de que tal atributo é atributo do ser divino. Há ainda o fato de que a palavra *huios* aplicada a Jesus em João é utilizada como título divino de mesmo, ou ao menos como atributivo divino (5.18). Diante das inexpressivas consequências, das análises acima,

⁴² Ver cap. 8.4.1.7.

e da contundência das testemunhas externas, deve-se manter a leitura escolhida pela NA28.

3. A TRADUÇÃO PRÉVIA

Segundo Katharine Barnwell, a tradução consiste em reproduzir, da maneira mais precisa possível, o sentido da mensagem original, de modo que a mensagem possa soar natural na língua em que está sendo traduzida⁴³. A mesma assevera ainda que há dois tipos de tradução: a tradução literal e a tradução baseada no significado⁴⁴. Corroborando este pensamento, Wegner também identifica estas duas formas de traduzir, contudo ele as chama, respectivamente, de correspondência formal e equivalência dinâmica⁴⁵.

Wegner reforça que, no campo da exegese, em princípio, a tradução deve seguir o modelo da equivalência formal, sendo literal e preservando características de estilo, métrica e gramática⁴⁶. Tal tradução é provisória. São os recursos advindos da compreensão do texto que será estabelecida ao longo do processo exegético que permitirão, *a posteriori*, que se possa produzir uma tradução final com a devida qualidade de transmissão do significado. Só assim se poderá efetuar uma tradução que seja o mais próximo possível da mensagem expressa pelo texto.

Deve-se considerar que, *a priori*, a tradução deve preservar o sentido literal das palavras, bem como buscar o sentido mais comum nas palavras de múltiplos sentidos, de modo a prescindir de análise acurada e detalhada. O mais importante é a ideia o mais literal e irrebuscada possível. O refinamento da tradução dar-se-á após o processo exegético, quando então se conhecerá o significado mais aplicável de cada palavra e expressão à luz de seu contexto imediato e mediato.

3.1 Texto e Tradução

⁴³ BARNWELL, Katharine. *Tradução Bíblica*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. p. 9.

⁴⁴ BARNWELL, 2011, p. 15.

⁴⁵ WEGNER, 1998, p. 46.

⁴⁶ WEGNER, 1998, p. 47.

Fruto do processo de crítica textual feito acima, o texto a ser traduzido foi transcrito na coluna abaixo à esquerda, e o texto traduzido na coluna à direita.

Ilustração 1 – Colunas paralelas do texto grego e tradução I

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	1 No princípio era o <i>logos</i> ⁴⁷ , e o <i>logos</i> estava com Deus, e o <i>logos era Deus</i> .
2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	2 Ele estava no princípio com Deus.
3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν.	3 Tudo através dele se fez, e sem ele se fez nada o que veio a ser.
4 Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.	4 Nele a vida estava, e a vida era a luz dos homens,
5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	5 e a luz na escuridão brilha, e a escuridão não a venceu.
6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης.	6 Houve um homem, enviado de Deus, o nome dele João.
7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.	7 Este veio para testemunha, a fim de que testemunhasse acerca da luz, para que todos cressem através dele
8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.	8 Não era ele a luz, mas para que testificasse acerca da luz.
9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν	9 Ele era a luz verdadeira, que ilumina todo ser humano, vinda ao

⁴⁷ Ante à dificuldade de traduzir o termo, preferimos por hora apenas transliterá-lo.

κόσμον

10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν

mundo.

10 No mundo estava, e o mundo por ele se fez, e o mundo não o conheceu.

11 Para os seus veio, e os seus não o receberam.

12 mas todos que o receberam, deu-lhes autoridade de filhos de Deus se tornarem, aos que creem no nome seu,

13 os quais não de sangues, e nem da vontade de carne, e nem da vontade de homem, mas de Deus foram gerados⁴⁸.

14 E o *logos* carne se fez, e montou tenda entre nós, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai, pleno de graça e de verdade.

15 João está testemunhando acerca dele e clamou dizendo: este era o qual eu disse, o que vem depois de mim, adiante

⁴⁸ Passivo do verbo “tornar-se pai”.

μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου

ἦν.

16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς
πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ
χάριτος·

17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον
τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

de mim veio a ser, porque primeiro que eu

era.

16 De modo que, da plenitude dele nós
todos recebemos, e graça sobre
graça,

17 visto que a lei por Moisés foi dada,
a graça e a verdade por
Jesus Cristo se fez.

18 A Deus ninguém viu jamais.
O Unigênito Deus o que está no seio
do Pai, este descreveu.

4. A ANÁLISE LITERÁRIA

Há exegetas, como Wilhelm Egger⁴⁹ e Udo Schnelle⁵⁰, que limitam a análise literária à análise das fontes, afirmando que o objetivo é investigar a pré-história do texto, visando a identificar as fontes das quais o texto pode ter se valido. Porém, Wegner engloba dentro do processo de análise literária tudo aquilo que é visto no trato do texto como unidade literariamente acabada⁵¹. Aqui, para fins de pesquisa adequada ao método histórico-gramatical, deve-se incluir: a delimitação do texto, as subdivisões do texto que correspondem à sua estruturação literária interna e visam a identificar as partes diferenciáveis de que é composto, o uso de fontes literárias externas e a função literária dos vv. 1-18 dentro do evangelho como um todo.

4.1 Delimitação do Texto

O texto escolhido inicia o livro (1.1-18), razão pela qual as considerações de limite serão feitas apenas em relação ao final da perícopes. Quanto à delimitação, Gordon Fee sugere iniciar com uma comparação das duas principais edições críticas do Novo Testamento Grego⁵²: NA28 e UBS4⁵³. Em ambas as versões o v. 18 encerra um parágrafo. Contudo, sabe-se que tal delimitação é apenas uma proposta dos editores, visto que não havia qualquer delimitação textual nos hagiógrafos⁵⁴, assim como também não há em alguns manuscritos mais antigos de que dispomos. Por isso, deve-se considerar o trabalho feito pelos editores, sem, contudo, prescindir da análise

⁴⁹ EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 158.

⁵⁰ SCHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 57.

⁵¹ WEGNER, 1998, p. 112.

⁵² STUART; FEE, 2008, p. 207.

⁵³ NOVO TESTAMENTO GREGO, O. 4. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. p 269-270. Trata-se de uma edição grega do Novo Testamento, também da Sociedade Bíblica Internacional, que contém aparato crítico com variantes textuais dos manuscritos do Novo Testamento. Diferente da NA28, tal aparato não é exaustivo. Foram incluídos apenas as variantes consideradas relevantes para o processo de tradução do texto do Novo Testamento. Sua principal função é atender aos tradutores bíblicos que atuam no campo missionário mundial.

⁵⁴ Manuscritos originais.

pessoal dos limites do texto. Em tal análise precisa-se levar em consideração as mudanças de conteúdo, de estilo, cronológicas, geográficas e de personagens⁵⁵.

Quanto ao teor, o texto gravita em torno do *logos*. De um modo geral, o conteúdo gira em torno da pré-existência (v. 1), iluminação (v. 4), encarnação (v. 14) e glória (v. 16) do *logos*. Há duas referências ao personagem João neste texto: A primeira, em função de apresentá-lo como testemunha do *logos* (v. 6), a segunda, para especificar seu testemunho a respeito da preexistência/encarnação do *logos*, ambas com dinâmica própria, mas gravitando em torno da mensagem a respeito do *logos*, como a lua em torno da terra. Há uma coerência interna facilmente verificável na perícopes, que permite perceber que a mesma é um todo orgânico. A porção seguinte inicia-se no v.19 e vai até o v. 28. A mesma tem como propósito primário registrar o testemunho que João deu de si mesmo quando interpelado por sacerdotes e levitas. Aqui o personagem principal é João. É em torno dele que a história se constrói. Vê-se, portanto, que há clara distinção de conteúdo entre as duas porções textuais, o que representa um forte indício de que há uma ruptura natural entre as mesmas

Quanto ao estilo, os vv. 1-18 estão em forma discursiva, apresentando os pensamentos teológicos do autor, o que pode ser percebido claramente pelos pronomes e verbos que se apresentam na terceira pessoa do plural e que denotam a experiência pessoal do autor, “habitou entre *nós*”, “*vimos*” (v. 14, 16). Klaus Berger salienta que em tais textos o mais importante “é o comentário do autor sobre o que está relatando”⁵⁶. A partir do v.19 temos uma porção narrativa que passa a tomar conta de quase todo o evangelho. Só perceberemos o evangelista escrever de modo pessoal/discursivo em algumas poucas inserções posteriores. Isso reforça a compreensão da quebra existente.

O tempo também é uma realidade distinta nos dois textos. Na primeira perícopes o tempo é citado vagamente, sem precisão – “no princípio” (v. 1). Mesmo as descrições daquilo que poderia ser ligado ao tempo, como a encarnação, são expressas de modo vago, sem preocupação de ligar o episódio a um fato outro que permita deduzir o “quando” do acontecido. Já no episódio seguinte, a expressão

⁵⁵ WEGNER, 1998, p. 114 e SILVA, 2000, p. 70.

⁵⁶ BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 24.

“quando” aparece para precisar no tempo do acontecido: “...quando os judeus mandaram de...” (v19). Há um dado temporal, que inclusive acaba sendo reforçado pelas sequências das perícopes que se seguem a esta, pois as mesmas começam com: “no dia seguinte” (v. 29 e 35). Tal distinção no modo de tratar o tempo reafirma a secção entre os dois textos.

A questão do lugar apresenta a mesma dinâmica percebida quanto ao tempo. No primeiro texto, o lugar é apresentado também de modo vago e indefinido. Há apenas ideias que não são possíveis situar no espaço quando perguntamos ao texto onde os fatos se deram. As respostas serão: com/diante de Deus (v. 1), entre nós (v. 14). Contudo, na porção dos vv. 19-28, o autor precisa de modo muito rico o lugar do ocorrido: em Betânia, do outro lado Jordão. Mais uma vez, vemos as evidências fortalecendo a ruptura a partir do v. 19.

Os personagens de ambos os textos também reforçam a separação que há entre eles. Nos v. 1-18, os personagens são o *logos*, Deus, João, o mundo e *nós*. Dentre os personagens apresentados, o protagonista é o *logos*. Todos os demais aparecem no texto em função dele. Na porção seguinte, temos: João, os judeus, sacerdotes, levitas, o messias, Elias, o profeta e o “um desconhecido”. Os personagens atuantes no episódio são apenas João, os judeus, os sacerdotes e os levitas. Os demais são apenas citados no diálogo. O personagem principal é João, em busca de quem estão os inquiridores, afim de obterem resposta às suas perguntas. Ante os apontamentos feitos, fica notória a ruptura que há após a seção que vai do v. 1 ao v. 18, bem como a unidade e coerência interna da mesma, que tanto impede que se agreguem outros textos a esta perícopa tão bem delimitada, quanto evitando qualquer tentativa de quebra que se possa tentar promover dentro da mesma. Os v. 1-18 devem ser tratados conjuntamente como unidade literária.

4.2 Estrutura do Texto

No que tange à subdivisão do texto, deve-se considerar a sua natureza, ou seja, de que tipo de literatura se trata. Xavier Léon Dufour diz que a maioria dos

estudiosos considera a fonte original do Prólogo⁵⁷ um hino ou uma confissão de fé⁵⁸. Segundo, Bulltman este hino seria gnóstico. Literariamente pode-se presumir uma inadequação entre os vv. 6-8 e v. 15 em relação aos demais versículos da perícopes. Charles Homer Giblin chega a dizer que, devido à forma, tais versículos parecem interromper o foco da ação que está no próprio *logos* ou quem o aceita⁵⁹. A respeito da suposta inadequação dos versículos citados dentro do conjunto do Prólogo, Herman Riderbhos afirma:

Para o Prólogo tornar-se claro, só o vendo como adaptação de uma primitiva canção, pois do modo que nos é deixado, poderíamos nos perguntar como é que o ritmo dos primeiros versos é interrompido repetidamente mais à frente e torna-se em um estilo mais prosaico. Isso aplica-se particularmente à passagem sobre João Batista nos vv. 6-8, que apresenta uma forma muito mais prosaica. Mas no versículo 9, o padrão do hino é retomada. Então gradualmente a exatidão da forma, tão marcante na abertura versos, vai ficando relaxada. Especialmente o versículo 15, onde o Batista é mencionado novamente, parece atacar uma nota destoante, embora seja verdade que quando a conclusão emerge, há menos preocupação com o ritmo. Alguns acham que, na verdade, o hino não se estende além do verso 14 no Prólogo.⁶⁰ (tradução nossa)⁶¹

Contudo, houve muitos trabalhos desenvolvidos em torno das questões de estilo e ritmo em João após as citadas considerações de incongruência dentro do Prólogo. O próprio Riderbhos, controversamente, cita o trabalho de Ruckstuhl, e afirma que este compilou uma lista de nada menos que cinquenta peculiaridades do estilo joanino, as quais estão espalhadas por todo evangelho com tal frequência e regularidade que torna-se impossível contestar a unidade do mesmo. Seguindo tais critérios, Ruckstuhl sujeitou o Prólogo a uma investigação, e através da mesma

⁵⁷ Assim se tem denominado esta porção do Evangelho de João. Ao que me oponho e proponho nova designação desta perícopes no cap. 4.4. Por ora, seguir-se-á citando o referido trecho como Prólogo, até o mencionado capítulo.

⁵⁸ LÉON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1989. p. 36.

⁵⁹ GIBLIN, Charles Homer. Two Complementary Lyterary Structures in John 1:1-18. *Journal of Biblical Literature*, v. 104, n. 1, p. 87-103, 1985.p. 88.

⁶⁰ RIDDERBOS, Herman. The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John. *Novum Testamentum*, v. 8. fasc. 2/4, p. 180-201, 1966. p. 185.

⁶¹ *Only by viewing the Prologue as an adaptation of an earlier song can it become clear, so we are told, how it is that the rhythm of the first verses is repeatedly interrupted further along and passes into a more prosaic style. This applies particularly to the passage about John the Baptist in vv. 6-8, which exhibits a much more prosaic form. Further on, in verse 9, the pattern of the hymn is resumed. But gradually the exactness of the form, so striking in the opening verses, is relaxed. Especially does verse 15, where the Baptist is mentioned again, strike a discordant note, though it is true that the whole of the conclusion appears to trouble itself increasingly less about the rhythm. Some think, indeed, that the song extends no further than verse 14 in the Prologue 4).*

conseguiu argumentar poderosamente em favor da unidade original do mesmo contra a teoria da dependência de um hino *logos* de Bultmann.⁶²

Muitas tentativas foram feitas a fim de procurar reconstruir o hino/confissão, e então definir quais partes do Prólogo poderiam ser consideradas como da fonte original. Dufour alistou um quadro comparativo que demonstra quais versículos alguns estudiosos definiram como pertencentes à fonte original. O quadro inclui os trabalhos dos escritores Bernard, Gachter, Bultmann, Käsemann, Schnackenburg, Hachen, R. E. Brown, Blank, Domke, Zimmernann, Rissi, Schmithal e Theobald. Não houve unanimidade nas escolhas dos versículos entre nenhum dos escritores mencionados. O único versículo que todos identificaram como pertencendo à fonte original foi o 4. E o único versículo que todos entenderam não pertencer à fonte original foi, obviamente, o v. 18⁶³. Diante de tais inconvergências, vê-se a incapacidade de se procurar definir onde começa e onde termina o hino que fora utilizado no Prólogo, se é que existira tal hino. Também desdobra-se o fato de que é impossível procurar segmentar o texto à luz de tais pressupostos.

Daniel Boyarin contesta, em excelente trabalho, que o Prólogo tenha adaptado um hino, e afirma que tal teoria tem trazido consequências negativas para a interpretação, bem como tem produzido diversas incoerências sobre as supostas conclusões do que deve ou não ser incluído/recortado do suposto hino⁶⁴. No mesmo trabalho ele propõe que o Prólogo de João seja visto como comentário targúmico⁶⁵, e para tal ele suscita diversos e substanciais argumentos.

A discussão sobre a questão da forma será devidamente tratada na Análise das Formas. O que foi visto por hora, permite concluir que ainda que o autor tivesse usado uma fonte, quer fosse hinódia ou confessional, o material do autor e o material de sua suposta fonte estariam tão amalgamados, que seria impossível distingui-los. Tal fusão tem a perspectiva positiva de permitir-nos entender que, se o autor trabalhou com algum material de que lançara mão, o fez de tal modo que lhe deu uma configuração submissa à lógica de sua linguagem e mensagem. Deste modo, deve-

⁶² SHNACKENBURG, 1957 apud RIDDERBOS, 1966, p. 189.

⁶³ LÉON-DUFOUR, 1989, p. 36.

⁶⁴ BOYARIN, Daniel. The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John. *The Harvard Theological Review*, v. 94, n. 3, p. 243-284, 2001. p. 266.

⁶⁵ BOYARIN, 2001, p. 267.

se prescindir de um seccionamento da perícope que tenha por base a presunção de identificação do material utilizado pelo autor. Sendo assim, a consideração que deve ser feita para identificar os segmentos do texto devem ser de ordem do sentido, gramatical.

O objetivo, então, deve ser atentar para as partes exteriores do texto, buscando descobrir “sua disposição, subdivisão realce e interconexão”⁶⁶. De antemão, deve-se notar se há divisões internas aparentes e emolduradas por forma ou conteúdo. Logo, a tarefa desta empreitada perpassa, dada a extensão da perícope, à segmentação da mesma. O critério básico a ser utilizado é o da alternância ou modificação. Wegner observa que tais alternâncias ocorrem sempre que houver modificação de sujeitos, agentes ou fatores em foco, quando houver alternância de perguntas e respostas, ou então quando houver indicações de ordem cronológica, topográfica ou geográfica, ou mesmo quando houver sinalização de uma mudança de tempo, cenário ou localidade⁶⁷. O fato é que o *logos* é o assunto predominante em todo o texto, mas cada segmento do mesmo dá enfoque específico a respeito do *logos*, de modo a construir um todo orgânico interdependente, mas didaticamente divisível. Saliente-se que o *logos*, ao longo do texto, ora é substituído por pronomes, ora pelo adjetivo unigênito, ora por Jesus Cristo. Contudo, em todas as ocasiões é o mesmo sujeito: o *logos*.

Para a tarefa da subdivisão, a partir da qual chegaremos aos segmentos, os textos serão entrecortados em suas menores estruturas de sentido correlacional, frases ou orações, de modo que se possa depois agrupá-las em segmentos de sentido completo, mas derivados do tema central: o *logos*. Silva explica que tal tarefa é necessária em razão de que, mesmo que comecemos a ler o texto a partir de seu estado acabado, não podemos desconsiderar que o mesmo começou a ser produzido através de palavras e frases, e só após o exercício de entretecimento é que veio a ser um texto. Sendo assim, ele sugere que seccionemos o mesmo em frases e orações em busca de melhor entendê-lo⁶⁸. Seguem-se então as secções frasais/oracionais, as justificativas dos segmentos e as consequentes diagramações.

⁶⁶ WEGNER, 1998, p. 117.

⁶⁷ WEGNER, 1998, p. 118.

⁶⁸ SILVA, 2000, p. 84.

4.2.1 Primeiro Segmento – O *Logos* Criador, vv. 1-3

Ilustração 2 – Coluna de secções frasais/oracionais do primeiro segmento

No princípio era o *logos*,

e o *logos* estava com Deus,

e Deus era o *logos*.

Ele estava no princípio com Deus.

Tudo através dele se fez,

e sem ele se fez nada o que veio a ser.

As últimas frases do segmento apresentam o seu clímax: o *logos* criou todas as coisas. Para chegar a tal conclusão, o texto começa situando o *logos* no tempo mais remoto possível, o princípio. Mas não basta estar no princípio, dele há a afirmação de que está diante de Deus, e também, sobretudo, de que é Deus. Tais construções dão fundamento à afirmação que se segue, de que ele fora o criador de todas as coisas; razão porque, sem ele, tudo vem a ser nada. Assim, poderíamos diagramar o conteúdo da seguinte forma:

Ilustração 3 – Coluna de diagramação do primeiro segmento

- I. A existência primitiva do *logos*
 - a. O lugar do *logos* no tempo primitivo
 - b. A identidade do *logos* no tempo primitivo
- II. A participação do *logos* na criação de tudo
 - a. O que tudo se torna sem o *logos*

4.2.2 Segundo Segmento – O *Logos* Luminoso vv. 4-9

Ilustração 4 – Coluna de secções frasais/oracionais do segundo segmento

Nele a vida estava,

e a vida era a luz dos homens,

e a luz na escuridão brilha,

e a escuridão não a venceu.
 Houve um homem enviado de Deus,
 o nome dele João.
 Este veio para testemunha
 a fim de que testemunhasse acerca da luz
 para que todos eles cressem através dele.
 Não era ele a luz,
 mas para que testificasse acerca da luz.
 Ele era a luz verdadeira,
 que, vinda ao mundo, ilumina todo ser humano

Uma palavra continuamente repetida no segmento é a palavra luz. As ideias correlatas, escuridão e iluminar, também permeiam todo o segmento. Aqui a vida é identificada como luz dos homens, vida esta que estava no *logos*. João é mencionado, mas em direta relação com a luz: ele veio para dar testemunho dela. O próprio *logos* é identificado com a luz verdadeira. Todo o desenvolvimento que se faz em torno da luz é em função do *logos*. A diagramação poderia ficar assim:

Ilustração 5 – Coluna de diagramação segundo segmento

- I. Onde existia a vida – no *logos*
 - a. A vida do *logos* identificada como a luz dos homens
 - b. O conflito luz x escuridão
 - c. A derrota da escuridão
- II. O apostolado de um homem
 - a. O nome do apóstolo
 - b. A missão apostólica – testemunho
 - c. O objeto da missão apostólica – a luz
 - d. O propósito da missão – levar a crer
 - e. O ser do apóstolo
 - f. A repetição da missão
- III. O ser do *logos* – a luz
 - a. A ação da luz do *logos* sobre os homens

4.2.3 Terceiro Segmento – O *Logos* Encarnado vv. 10-14a

Ilustração 6 – Coluna de secções frasais/oracionais do terceiro segmento

No mundo estava,
 e o mundo por ele se fez,
 e o mundo não o conheceu.
 Para os seus veio,
 e os seus não o receberam.
 mas todos que o receberam,
 deu-lhes autoridade de filhos de Deus se tornarem,
 aos que creem no seu nome.
 Os quais não de sangues,
 e nem da vontade de carne,
 e nem da vontade de homem,
 mas de Deus foram gerados.
 E o *logos* carne se fez,
 e montou tenda entre nós

A ênfase do terceiro segmento recai sobre um assunto muito caro ao autor ao longo de todo seu empreendimento literário: a encarnação do *logos*. O segmento começa falando da presença do *logos* no mundo, e termina falando daquilo que também se refere à precariedade de sua vinda ao mundo: montou tenda entre nós. A encarnação, contudo, não é vista como um fim em si mesma. Ela tem o propósito de propiciar a comunicação, especificamente o chamamento, que o *logos* faz ao mundo. Tal chamamento, através do crer, possibilita àqueles que o receberem, tornarem-se filhos de Deus. Esta pode ser a diagramação deste segmento:

Ilustração 7 – Coluna de diagramação do terceiro segmento

- I. O *logos* no mundo
 - a. Identificação entre o *logos* e o mundo
 - i. Rejeição do *logos* pelo mundo
 - b. Identificação entre o *logos* e os “seus”

- i. Rejeição do *logos* pelos “seus”
- c. O acolhimento do *logos* por “outros”
 - i. A filiação como consequência do acolhimento ao *logos*
 - ii. O crer no *logos* como conceito de acolhimento
 - iii. A “desclassificação” humana dos que acolheram o *logos*
 - iv. A classificação divina dos que acolheram o *logos*
- II. O *logos* encarnado
 - a. A precariedade da vinda do *logos*

4.2.4 Quarto Segmento – O *Logos* Glorioso vv. 14b-18

Ilustração 8 – Coluna de secções frasais/oracionais do quarto segmento

E vimos a sua glória,
 glória como do unigênito do Pai,
 pleno de graça e de verdade.
 João está testemunhando acerca dele
 e clamou dizendo:
 este era o qual eu disse,
 o depois de mim viria,
 adiante de mim veio a ser,
 porque primeiro que eu era.
 De modo que, da plenitude dele nós todos recebemos,
 e graça sobre graça.
 visto que a lei por Moisés foi dada,
 a graça e a verdade por Jesus Cristo se fez.
 A Deus ninguém viu jamais.
 O Unigênito Deus o que está no seio do Pai,
 Este descreveu

Neste segmento, resplandece a glória divina de Cristo. A adjetivação da glória como divina é enfatizada pela característica de ser glória no unigênito. Glória esta que

garante a precedência de Cristo a João Batista ou a Moisés. Tal glória, por fim, foi o que permitiu àqueles que jamais puderam ver a Deus, terem a descrição do mesmo. Uma possível diagramação deste segmento é:

Ilustração 9 – Coluna de diagramação do quarto segmento

- I. O novo lugar da glória
 - a. O testemunho da glória do *logos*
 - b. A natureza da glória do *logos*
 - c. Os instrumentos de manifestação da glória do *logos*
- II. O testemunho de João
 - a. A veemência do testemunho
 - b. A predição do *logos*
 - c. O tempo da vinda do *logos*
 - d. A primazia do *logos*
 - e. A preexistência do *logos*
- III. O testemunho do recebimento da plenitude
 - a. A graça como derramamento da plenitude do *logos*
- IV. A antiga glória como advinda de Moisés
- V. A nova glória como advinda de Jesus Cristo – O *logos*
- VI. O desconhecimento a respeito de Deus
 - a. O conhecimento que só o Unigênito Deus têm – O *logos*
- VII. O conhecimento/descrição que o *logos* fez de Deus

4.3 As Fontes Literárias

A tarefa da pergunta por fontes literárias se dá a fim de procurar identificar se há alguma referência clara a algum texto, bíblico ou extra bíblico, que tenha sido utilizado para a composição da perícopé analisada. Quanto a fontes extra bíblicas, tem sido comum supor, segundo conjectura levantada por Bultmann, que haja no Prólogo a utilização de algum hino gnóstico. Contudo, é difícil àqueles que advogam tais teorias sugerirem citação textual direta de alguma fonte gnóstica. Além da teoria de uma fonte de hino gnóstico, foram levantadas diversas outras, sem no entanto se

conseguir qualquer sucesso na identificação destas supostas fontes. Kümmel assevera que, apesar das numerosas teorias levantadas de que o autor tenha utilizado uma ou mais fontes escritas, há duas barreiras que ainda não foram transpostas: a primeira, é a uniformidade linguística que não permite a identificação destas supostas fontes; a segunda, é que não foram apresentados argumentos realmente convincentes sobre os textos que supostamente teriam sido utilizados pelo evangelista⁶⁹.

Já as citações veterotestamentárias, incluindo-se aqui os textos da Septuaginta⁷⁰, saltam aos olhos desde o primeiro contato com o texto. Wegner salienta que os autores bíblicos podem usar suas fontes de modo integral, parcial ou livre⁷¹. Para que se possa entender o porquê desta liberdade de citação, Johan Konings explica:

a referência ao AT nem sempre é direta, mas mediada pela leitura e a homilia da Sinagoga judaica, na qual a comunidade joanina tem suas raízes. Naquele tempo ninguém guardava uma Bíblia na cabeceira da cama; conhecia-a pela preleção na sinagoga. A assembleia assistia assiduamente (e não só ocasionalmente como os nossos “fiéis”) à leitura contínua da Torá – cada sábado um trecho. Feita em hebraico, um tanto difícil para o ouvinte comum, a leitura da Torá era seguida pela paráfrase aramaica (chamada *targum*) e completada com trechos dos profetas e comentários homiléticos. O que era lido e comentado era gravado na memória (ainda não dispersada pela TV). Assim, os ouvintes sabiam praticamente de cor a Torá e os principais trechos dos Profetas.⁷²

Diante de tal percepção, entende-se o motivo de o autor utilizar-se do texto do AT com liberdade. Segue abaixo um quadro de correlação onde se pode identificar os textos bíblicos que podem ser depreendidos do Prólogo.

⁶⁹ KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. 4. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 318.

⁷⁰ SEPTUAGINTA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. Trata-se da primeira tradução da Bíblia hebraica para o grego, que data aproximadamente do séc. III a.c. A partir de agora, a referência à mesma será feita por: LXX.

⁷¹ WEGNER, 1998, p. 136.

⁷² KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis, São Leopoldo: Vozes, Sinodal, 2000. p. 25.

Ilustração 10 – Quadro de correlação João 1.1-18/AT

JOÃO 1.1-18	ANTIGO TESTAMENTO
<p>No princípio era o <i>logos</i>, e o <i>logos</i> estava com Deus, e o <i>logos</i> era Deus. Ele estava no princípio com Deus. 3 Tudo através dele se fez, e sem ele se fez nada o que veio a ser. (1.1-3)⁷³</p>	<p>No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas. (Gn 1.1-2)</p>
	<p>Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles. (Sl 33.6)</p>
	<p>Para sempre, ó SENHOR, está firmada a tua palavra no céu. (Sl 119.89)</p>
	<p>O SENHOR com sabedoria fundou a terra, com inteligência estabeleceu os céus. (Pv 3.19)</p>
	<p>Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes do começo da terra. (Pv 8.23)</p>
	<p>Quando ele preparava os céus, aí estava eu; quando traçava o horizonte sobre a face do abismo; (Pv 8.27)</p>
	<p>então, eu estava com ele e era seu arquiteto, dia após dia, eu era as suas delícias, folgando perante ele em todo o tempo; (Pv 8.30)</p>
	<p>“Deus dos Pais, Senhor de misericórdia, que tudo criaste com a tua palavra e com tua Sabedoria formaste o homem para dominar as criaturas que fizeste, (Sb 9.1-2)⁷⁴</p>

⁷³ O texto de João contido neste quadro é oriundo da tradução prévia

⁷⁴ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

	Ele envia as suas ordens à terra, e sua palavra corre velozmente; (Sl 147.15)
Nele a vida estava, e a vida era a luz dos homens, e a luz na escuridão brilha, e a escuridão não a venceu. Houve um homem, enviado de Deus, o nome dele João. Este veio para testemunha, a fim de que testemunhasse acerca da luz, para que todos cressem através dele. Não era ele a luz, mas para que testificasse acerca da luz. Ele era a luz verdadeira, que ilumina todo ser humano, vinda ao mundo. (1.4-9)	Disse Deus: Haja luz; e houve luz. E viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas. (Gn 1.3-4)
	Pois em ti está o manancial da vida; na tua luz, vemos a luz. (Sl 36.9)
	Porque o mandamento (nomos - torah) é lâmpada, e a instrução, luz; e as repreensões da disciplina são o caminho da vida; (Pv 6.23)
	Porque o que me acha (sabedoria) acha a vida e alcança favor do SENHOR. (Pv 8.35)
	Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu, o SENHOR, faço todas estas coisas. (Is 45.7)
No mundo estava, e o mundo por ele se fez, e o mundo não o conheceu. Para os seus veio, e os seus não o receberam. Mas todos que o receberam, deu-lhes autoridade de filhos de Deus se tornarem, aos que creem no nome seu, os quais não de sangue, e nem da vontade de carne, e nem da vontade de	Eis que tudo isto é obra de Deus, duas e três vezes para com o homem, para reconduzir da cova a sua alma e o alumiar com a luz dos viventes. (Jó 33.29-30)
	E viu Israel o grande poder que o SENHOR exercitara contra os egípcios; e o povo temeu ao SENHOR e confiou (pisteuo - creu) no SENHOR e em Moisés, seu servo. (Ex 14.31) tua Palavra onipotente lançou-se, guerreiro inexorável, do trono real dos céus para o meio de uma terra de extermínio. (Sb 18.15) ⁷⁵

⁷⁵ BÍBLIA de Jerusalém, 2002.

<p>homem, mas de Deus foram gerados. E o <i>logos</i> carne se fez, e montou tenda entre nós, (1.10-14a).</p>	<p>Porquanto aborreceram o conhecimento e não preferiram o temor do SENHOR; (Pv 1.29)</p>
	<p>E me farão um santuário, para que eu possa habitar no meio deles. (Ex 25.8)</p>
	<p>Foi ela (Sabedoria) quem escavou todo o caminho do conhecimento e o mostrou a Jacó, seu servo, e a Israel, seu bem-amado. Depois disso ela apareceu sobre a terra e no meio dos homens conviveu. (Br 3.37-38)⁷⁶</p>
	<p>Canta e exulta, ó filha de Sião, porque eis que venho e habitarei no meio de ti, diz o SENHOR. (Zc 2.10)</p>
	<p>Sabereis, assim, que eu sou o SENHOR, vosso Deus, que habito em Sião, meu santo monte; e Jerusalém será santa; estranhos não passarão mais por ela. (Jl 3.17)</p>
<p>E vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai, pleno de graça e de verdade. João está testemunhando acerca dele e clamou dizendo: este era o qual eu disse, o que vem depois de mim, adiante de mim veio a ser, porque primeiro que eu era. De modo que, da plenitude dele nós todos recebemos, e graça sobre graça, visto que a lei por Moisés foi dada, a graça e a verdade por Jesus Cristo se fez. A Deus ninguém viu</p>	<p>Então, ele disse: Rogo-te que me mostres a tua glória. (Ex 33.18)</p>
	<p>E, passando o SENHOR por diante dele, clamou: SENHOR, SENHOR Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade; (Ex 34.6)</p>
	<p>Então, a nuvem cobriu a tenda da congregação, e a glória do SENHOR encheu o tabernáculo. (Ex 40.34)</p>

⁷⁶ BÍBLIA de Jerusalém, 2002.

jamais. O Unigênito Deus o que está no seio do Pai, este descreveu. (1.14b-18)

4.4 A Função Literária da Perícope

Segundo Kümmel, o Evangelho de João é tradicionalmente dividido em duas partes principais: a primeira diz respeito à atividade de Jesus no mundo e a segunda, ao seu retorno ao Pai⁷⁷. Essas duas partes são antecedidas de um Prólogo e sucedidas por um epílogo. Carson faz menção da mesma estrutura, designando também a primeira porção como Prólogo, e afirma que, sob a influência da erudição, as partes principais do evangelho são chamadas de Livro dos Sinais e Livro da Glória, ou Livro dos Sinais e Livro da Paixão. No entanto, Carson faz uma ressalva quanto à designação de Livro dos Sinais, pois tal designação poderia soar como que se apenas a primeira parte contivesse sinais, sendo que todo o evangelho é um livro dos sinais, e a paixão e a ressurreição são o maior de todos os sinais (20.30-31)⁷⁸.

Cabe aqui um adendo quanto à inadequada utilização do termo *Prólogo* para se referir à perícope objeto desta exegese, a qual também ajudará a compreender a função literária da perícope. Os primeiros prólogos aos evangelhos conhecidos são datados do séc. II. Segundo F. F. Bruce, tais prólogos tinham a função de opor-se ao marcionismo e foram compostos antes de Ireneu de Lyon iniciar sua carreira literária⁷⁹. A análise destes prólogos revela algumas características comuns aos mesmos: são escritos por alguém diferente do autor, fazem menção ao autor, às circunstâncias em que fora escrito o evangelho e ao motivo pelo qual fora escrito. Diante de tais características, é inevitável perceber que os vv. 1-18 fogem completamente à estrutura básica de um prólogo. Neles não há informação a respeito do autor, do pano de fundo da escrita do evangelho ou mesmo uma referenda ao autor. Ainda deve-se levar em consideração que a ideia de atribuir ao início do evangelho o título de Prólogo tem por premissa a concepção de que outra pessoa,

⁷⁷ KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982. p. 245.

⁷⁸ CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 151.

⁷⁹ BRUCE, Frederick F. *O cânon das escrituras*. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 139. Cerca do ano 170.

que não o autor do evangelho, o teria escrito. Argumento de difícil sustentação diante das questões de forte unidade literária já citadas no cap. 4.2, e de outras evidências em contrário que serão abordadas nas análises que antecedem à de conteúdo. Deste modo, não é adequado denominar esta perícopé de Prólogo.

Pode-se até dizer que os primeiros versos correspondem a uma introdução ao evangelho, contudo não a uma introdução comum, que pretende apresentar e desvelar o assunto que será desenvolvido, mas uma introdução de caráter muito específico que almeja ao mesmo tempo ser revelação e mistério, visto que ela não apenas revela o evangelho, mas também é revelada pelo mesmo. Bultmann está certo quando diz que os primeiros versículos só podem ser plenamente compreendidos depois que se conhece todo o evangelho, sendo assim meio compreensíveis, meio misteriosos⁸⁰.

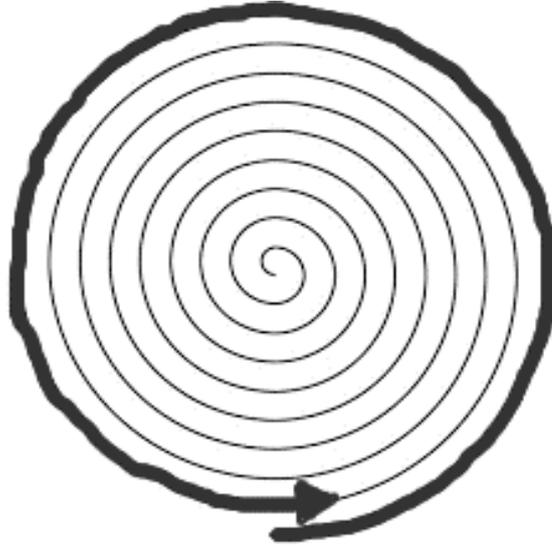
A questão do estilo de João, levantada por Mateos, pode nos ajudar a entender melhor a função desta primeira perícopé do Evangelho de João, para assim se poder denominá-la de modo mais adequado. Ele afirma que, ao invés de avançar de modo linear, o pensamento de João vai progredindo em espiral, que se move do exterior para o centro, de modo que os temas do mesmo são repetidos em diversos níveis⁸¹. Utilizando-se desta ideia, a primeira perícopé pode ser considerada como o primeiro segmento do vórtice que o abarca completamente, e continua conduzindo o movimento centrípeto em direção ao centro do evangelho (ilustração abaixo). Como se trata da orla externa, em princípio é visto a partir de uma perspectiva externa, mas só depois que se chega ao centro do vórtice é que se pode olhar novamente para aquele primeiro segmento e apreciá-lo em sua identificação orgânica com todo o vórtice. Assim, os primeiros versos, ao invés de Prólogo, são um tipo de introdução, entendendo, contudo, que ela não apenas apresenta o evangelho e dá uma perspectiva interpretativa do mesmo, mas também ela mesma é interpretada pelo evangelho. Em razão desta característica que faz dela um tipo distinto de introdução, proponho que seja chamada de Iniciação, termo que preserva a ideia de introdução e acrescenta-lhe a perspectiva de um conteúdo que pode ser revisitado em um nível

⁸⁰ BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971. p. 13.

⁸¹ MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegetico*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999. p. 18.

mais profundo por aqueles que o conheceram. Será esta a designação atribuída à perícopes em análise a partir de agora: Iniciação.

Ilustração 11 – Vórtice que ilustra a Iniciação em relação ao evangelho



5. ANÁLISE DA REDAÇÃO

Um pressuposto básico da análise da redação, segundo Schnelle, é que os autores dos escritos do Novo Testamento não foram apenas transmissores de material recebido, mas que os mesmos moldaram conscientemente o material recebido com interesses teológicos⁸². Logo, a análise da redação, neste sentido, compreenderia o processo de identificar acréscimos e alterações promovidas pelo redator em relação ao(s) texto(s) que o mesmo teria utilizado como fonte. Contudo, este tipo de análise de redação não pode ser feito no Evangelho de João, visto que, como já dito acima, a unidade estilística e a integridade literária não permitem a identificação da utilização de material literário. Contudo, segundo Wegner, são também objeto de análise literária as discussões sobre autor, data de composição, local de composição, destinatários e propósito do texto⁸³.

5.1 Autor

A questão da autoria é, sem dúvida, uma das mais significativas para a interpretação do evangelho, pois da mesma há desdobramentos sobre a data, lugar de composição e propósito da escrita. Todos estes são elementos fundamentais para que se possa entender o sentido do texto para seus contemporâneos. A autoria do Evangelho, até o séc. XIX, era atribuída ao apóstolo João. Contudo, os escritos de Bretschneider (1820) começaram a levantar dúvidas a respeito da autoria joanina, ao propor um caráter supostamente não judaico ao evangelho e também em razão de possível divergência do ensino de Jesus entre os sinóticos e João⁸⁴. Desde então, começou-se a vincular as ideias contidas em João ao helenismo e posteriormente ao gnosticismo. Daí houve a dedução de que a autoria seria de um gentio, ou de uma comunidade cristã sectária, ou mesmo de algum dos discípulos de Jesus, sem

⁸² SCHNELLE, 2000, p. 133 .

⁸³ WEGNER, 1998, p. 399.

⁸⁴ KÜMMEL, 1982, p. 249.

contudo ser tal discípulo do grupo dos doze. Entretanto, desde o início do séc. XIX, as pesquisas e descobertas históricas permitiram um novo olhar sobre a autoria do apóstolo João. Vejamos as evidências externas e internas a respeito da autoria.

5.1.1 Evidências Externas

Eusébio de Cesareia (265-340) afirma que “dentre os escritos provindos incontestavelmente”⁸⁵ do apóstolo João está seu evangelho, o qual seria reconhecido por todas as Igrejas debaixo dos céus. Deve-se dizer que o objetivo de Eusébio naquela porção é exatamente tratar aqueles textos das Escrituras que eram reconhecidas e os que não eram, pelos seus contemporâneos e pela tradição. Inclusive informa ele que, das cartas de João, a segunda e a terceira epístolas eram contestadas⁸⁶.

Na obra *Contra as Heresias*⁸⁷, escrita entre 175 a 198, Ireneu de Lyon afirma que João “o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia”⁸⁸. Sobre a importância do testemunho de Ireneu, deve-se dizer que o mesmo fora contemporâneo e conheceu a Policarpo, Bispo de Éfeso. Eusébio cita uma Carta a Florino onde Ireneu afirma ter ouvido Policarpo em sua infância⁸⁹, inclusive ouvindo o mesmo referir-se às suas relações com João e com os outros que haviam visto o Senhor. Ele fala ainda que o próprio Policarpo fora ordenado bispo pela ordenação direta dos apóstolos⁹⁰. Logo, a tradição contida em Ireneu é da segunda geração pós apostólica e reclama sua ligação direta a João, pois ele ouviu Policarpo que ouvira João.

⁸⁵ EUSÉBIO, Bispo de Cesareia. *História eclesiástica - Eusébio de Cesareia*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 144.

⁸⁶ EUSÉBIO, 2000, p. 157.

⁸⁷ Obra escrita em cinco livros.

⁸⁸ IRENEU Santo. Bispo de Lião.; RIBEIRO, Hércion. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. 2. ed. São Paulo, SP: Paulus, 1995. p. 247.

⁸⁹ Deve-se lembrar que naquela época não havia a designação de adolescência.

⁹⁰ EUSÉBIO, 2000, p. 265.

Há também o Fragmento Muratoriano, cuja origem se presume datar do final do séc. II⁹¹. Trata-se de “uma lista de livros do Novo Testamento reconhecidos como portadores de autoridade escritural pela igreja romana da época”⁹². Nele consta o testemunho de que fora João o apóstolo que escrevera o Evangelho, e ainda há um relato de que os colegas de discipulado e os bispos encorajaram João a escrever o evangelho. João os teria convidado a orarem por três dias a respeito deste assunto, e então o apóstolo André recebeu uma revelação, na primeira noite dos jejuns, de que João deveria escrever o evangelho em seu nome e eles o deveriam revisar.

A despeito das evidências supra, há contestações de fundo histórico à autoria joanina que passam basicamente por dois argumentos: a recepção do evangelho pelos gnósticos e a suposta não recepção do mesmo pela ortodoxia do início do segundo século.

Quanto à recepção do Evangelho de João pelos gnósticos, deve-se considerar que a literatura de que dispomos a respeito de como os gnósticos sustentavam pelas Escrituras suas teologias está fundamentalmente em Ireneu, visto não termos fontes propriamente gnósticas do séc. II. Mesmo a literatura dos pais da igreja daquele período, quando fazem menção ao gnosticismo, não a fazem tão extensiva e qualitativamente quanto Ireneu. As evidências em Ireneu são completamente opostas à ideia de que João tenha sido utilizado pelos gnósticos do séc. II em maior grau que os demais textos bíblicos. Em seu primeiro livro da obra *Contra Heresias (Sistemas Gnósticos)*, Ireneu faz menção de diversas utilizações das Escrituras por parte dos gnósticos para fundamentarem as suas doutrinas. Dentre tais utilizações: 25 citações correspondem a episódios dos sinóticos, 17 a textos paulinos, 9 a textos do AT e somente 5 citações correspondem ao Evangelho de João⁹³. No mesmo livro, Ireneu também utiliza-se do Evangelho de João e das demais Escrituras para refutar as teorias gnósticas. No primeiro livro, há poucas ocorrências de refutação com citação bíblica, visto não ser esse o propósito daquele texto, mas ficam aqui os registros: 6 citações são de textos paulinos, 3 do AT, 1 dos sinóticos e 1 do Evangelho de João, sendo inclusive de um texto da Iniciação⁹⁴. Ressalte-se que a utilização dos

⁹¹ BRUCE, 2011, p.143.

⁹² BRUCE, 2011, p. 143-144.

⁹³ IRENEU, 1995, p. 29-123.

⁹⁴ IRENEU, 1995, p. 29-123.

textos bíblicos pelos gnósticos, como se pode ver em Ireneu, dá-se submetendo os mesmos a interpretações alegóricas e fantásticas, completamente desvinculadas dos contextos a que os textos deveriam ser submetidos. O que se pode concluir, é que não é verdadeira a afirmação de que o Evangelho de João tivesse precedência para os gnósticos, ou fosse a base de suas elucubrações. Pelo contrário, os sinóticos e a literatura paulina eram muito mais frequentemente utilizados para fundamentar suas doutrinas.

Quanto à recepção de João pelos ortodoxos da primeira metade do séc. II, pode-se mencionar Inácio de Antioquia, o qual fora enviado para seu martírio em Roma (aprox. 105). Durante as paradas de sua trajetória, ao passar pela Ásia, escreveu diversas cartas às igrejas daquela região. Em tais cartas se vê traços da teologia joanina e alusões a trechos do Evangelho de João. Seguem alguns exemplos. Aos Efésios ele escreve: “Deus feito carne, filho de Maria e Filho de Deus, vida verdadeira na morte”⁹⁵. Aos Romanos: “Dentro de mim, há uma água viva, que murmura e diz: 'Vem para o Pai'. Não sinto prazer pela comida corruptível [...] Desejo o pão de Deus, que é a carne de Jesus Cristo”⁹⁶.

Ainda em respeito à recepção de João pelos ortodoxos do séc. II, há o monumental trabalho de Charles Hill que trata exatamente desse assunto. Um registro importante na sua obra é referente à iconografia nas catacumbas cristãs em Roma no início do séc. II. Ele cita alguns trabalhos arqueológicos que identificaram representações em desenhos de personagens encontrados apenas no Evangelho de João, os quais foram gravados nas catacumbas cristãs romanas⁹⁷. Segundo Hill, “um dos mais populares de todos os personagens de pinturas em catacumbas é a ressurreição de Lázaro de João 11, pintado não menos que cinquenta e três vezes”⁹⁸ (tradução nossa)⁹⁹. Um outro personagem comum é a mulher samaritana e o poço de Jacó. Tais evidências apontam a recepção e carinho com que os cristãos de Roma receberam o evangelho, o que reforça a informação do Fragmento Muratoriano a

⁹⁵ FRANGIOTTI, Roque. *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias*. São Paulo: Paulus, 1995.p. 84.

⁹⁶ FRANGIOTTI, 1995, p. 107.

⁹⁷ O Anexo A traz algumas destas imagens.

⁹⁸ HILL, Charles E. *The Joannine Corpus in the Early Church*. New York: Oxford University Press, 2004. p. 156.

⁹⁹ *One of the most popular of all the subjects of catacomb paintings is the raising of Lazarus from John 11, portrayed no less than fifty-three times.*

respeito de João citada acima. Na mesma obra, Hill trata da posição de Gaio de Roma (200 D.C), o qual rejeitou o Evangelho de João e o Apocalipse por atribuí-los ao herético Cerinto. Ele demonstra o isolamento de Gaio neste ponto de vista, os motivos de Gaio, e reação dos ortodoxos contra os que rejeitavam João, inclusive mencionando o texto que Hipólito de Roma escreveu para refutar os que negavam o Evangelho de João e o Apocalipse e a autoria joanina desses textos¹⁰⁰.

As evidências externas que atestam a autoria do apóstolo João para o quarto evangelho são muitíssimo fortes. De suma importância é o fato de haverem tradições de duas igrejas importantes, e que conservavam, ainda do séc. II, sua autonomia eclesiástica: Roma (Fragmento Muratoriano e pinturas em catacumbas) e Éfeso (ditos de Policarpo). Mesmo diante do peso das evidências, há os que comungam com Schreiner o pensamento de que “não estamos em condições de confirmar a autenticidade desta tradição nem de retroceder aos início do século II para pesquisar a sua origem histórica”¹⁰¹. E assim, sem qualquer argumento plausível, simplesmente fecham os olhos. Há um termo cunhado por Hill que nos explica a natureza deste tipo de rejeição: joaninofobia.

5.1.2 Evidências Internas

No início do séc. XIX começou-se a olhar para o Evangelho de João como se o mesmo transbordasse conteúdo helenístico. Black afirma que “desde que foram encontrados elementos helenísticos no evangelho, acreditou-se que uma origem tardia para o mesmo havia sido provada”¹⁰² (tradução nossa)¹⁰³. Entenderam que tal helenismo na igreja seria fruto de um processo de absorção cultural cujo estágio representado pelo evangelho apontaria para a sua composição entre os anos 175 a 200. O desdobramento natural de tais argumentos seria a refutação da autoria joanina. Teeple argumenta, por exemplo, que as atitudes de Jesus frente à lei, aos judeus, a

¹⁰⁰ HILL, 2004, p. 172-204.

¹⁰¹ SCHREINER, Joseph. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 308.

¹⁰² BLACK, Matthew. *The Scrolls and Christian Origin*. New York: Charles Scribner's Sons, c1961. p. 75.

¹⁰³ *Since Hellenistic elements are found in the Gospel, it was believed that a very late origin was proved.*

ideia de beber o sangue da divindade e os fortes paralelos entre o renascimento espiritual de João 3 e o culto hermético são evidências incontestáveis de que o autor do evangelho era um gentio¹⁰⁴.

Uma outra abertura decorrente desta retardação da forma final do evangelho, foi a aplicação ao mesmo da teoria de que teria sido escrito por uma comunidade ao longo de um largo processo formativo. Brodie diz que advém especialmente de Gunkel (1901) esta pressuposição geral de que os escritos bíblicos não foram escritos por escritores individuais, e sim por um complexo trabalho de comunidades. Diz-se ainda que as fases de composição podem ser desveladas através da crítica das formas¹⁰⁵. Brown, um dos expoentes defensores da aplicação de tal tese ao Evangelho de João, aponta que o grupo que dera origem ao evangelho e aos escritos joaninos (que ele chama de Comunidade do Discípulo Amado) teria passado por quatro fases distintas, as quais ele supõe poder reconstituir através dos escritos em seu estágio atual¹⁰⁶.

Todavia, há diversos obstáculos a esta tese. A começar pelas fortes evidências de unidade escriturística e literária de João descoberta pela pesquisa do séc. XX. Konings afirma que a distinção entre supostas fases de escrita do evangelho é problemática, em razão do estilo homogêneo do mesmo¹⁰⁷. Ante esta latente unidade, a inferência prévia de que seria relativamente fácil conseguir extrair do texto evidências que demonstrem os grupos e suas fases fica prejudicada. Daí Kysar afirmar que:

Caso o evangelho tenha se desenvolvido de uma maneira parecida com a proposta por Brown [...] está totalmente fora do alcance do estudioso dos escritos joaninos, e do historiador, apresentar uma prova, mesmo que não definida, de que foi este o caso¹⁰⁸.

Um outro obstáculo significativo à sustentação de tal teoria foi a descoberta do Papiro Rylands (p⁵²)¹⁰⁹, encontrado no Egito e publicado em 1934. Tal papiro contém o fragmento mais antigo já conhecido de João e de todo o NT. Segundo

¹⁰⁴ TEEPLE, Howard M. Qumran and the Origin of the Fourth Gospel. *Novum Testamentum*, v. 4, fasc. 1, p. 6-25, 1960 p. 24-25.

¹⁰⁵ BRODIE, Thomas L. *The Question for the Origin of John's gospel - A Source-Oriented Approach*. New York: Oxford University Press, 1993. p. 144.

¹⁰⁶ BROWN, Raymond Edward. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 20-23.

¹⁰⁷ KONINGS, 2000, p. 36.

¹⁰⁸ KYSAR, 1975 apud CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p.173-174.

¹⁰⁹ O Anexo B traz imagens do referido fragmento.

Paroshi, a maioria dos especialistas defendem uma data de composição não posterior ao ano 125 para o referido papiro¹¹⁰. Tal descoberta acaba retrocedendo a data da redação do evangelho no máximo para o final do séc. I, muito antes do suposto final do séc. II. Essa retração na data cria dificuldades aos pressupostos iniciais de uma longa formação do texto, bem como sugere que o evangelho foi escrito em um período em que certamente havia discípulos e testemunhas de Jesus ainda vivos. Carson diz que a aplicação da crítica da forma e da redação, que busca identificar substratos textuais que demonstrem um processo de transmissão oral, foi fundamentada em estudos feitos em uma sociedade pré-letrada (os maoris) ao longo de 300 anos ou mais¹¹¹. Quadro este que certamente é diferente do quadro apresentado ao tempo da escrita do Evangelho de João. Seguem as palavras de Green-Armytage que, apesar da falta do verniz da diplomacia acadêmica, expressam como se pode sentir a inteligência aviltada à luz da aplicação no mínimo inadequada de alguns métodos pseudoesclarecedores:

Existe um mundo – não digo um mundo em que todos os estudiosos vivem, mas um no qual, em certa medida, eles, de vez em quando, se extraviam, e no qual alguns deles parecem habitar permanentemente – e esse não é o mundo em que vivo. Em meu mundo, se o *The Times* e o *The Telegraph* contam uma história de um modo um pouco diferente, ninguém conclui que um deles deve ter copiado o outro, nem que as variações nas histórias tenham algum significado esotérico. Mas, no mundo do qual estou falando, isso seria algo muito normal. Lá, nenhuma história deriva de fatos, mas sempre da versão de alguém da mesma história. (...) Em meu mundo quase todos os livros, exceto alguns daqueles produzidos por departamentos do Governo, são escritos apenas por um autor. Naquele mundo, quase todo livro é produzido por um comitê, e alguns deles por vários comitês. Em meu mundo, se leio que o sr. Churchill, em 1935, disse que a Europa estava a caminho de uma guerra desastrosa, aplaudo sua previsão. Naquele mundo, nenhuma profecia, mesmo que vagamente expressa, é feita, a não ser depois do acontecimento. Em meu mundo dizemos: “A Primeira Guerra Mundial aconteceu de 1914 a 1928”. Naquele mundo, dizem: “A narrativa sobre a Primeira Guerra tomou forma na terceira década do século XX”. Em meu mundo, homens e mulheres vivem por um tempo considerável -70, 80, até mesmo 100 anos – e são equipados com algo chamado memória. Naquele mundo (assim parece), eles vêm a existência, escrevem um livro e imediatamente perecem, em um estalar de dedos, e diz-se a seu respeito, com assombro, que “preservam traços de uma tradição primitiva sobre coisas que aconteceram durante seu próprio período de vida adulta”.¹¹²

Por fim, segue ainda a constatação, no mínimo irônica, de que, se o Evangelho de João foi escrito por um grupo, e não por uma testemunha ocular, como

¹¹⁰ PAROSCHI, 2012, p. 44.

¹¹¹ CARSON, D. A. *O comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007. p. 51.

¹¹² CARSON, 2007, p. 51.

o mesmo reclama, temos diante de nós o Evangelho da Verdade prescindindo da própria verdade.

Dodd afirma que ao final do séc. XIX acreditava-se que o Evangelho de João deveria ser entendido a partir de um ponto de vista helenístico. Deste modo subestimava-se os elementos judaicos e hebraicos ali patentes¹¹³. As pressuposições que marcaram a tendência de se olhar para o evangelho a partir de uma perspectiva helenístico-gnóstica foram arrefecendo-se à medida que a pesquisa literária de João se desenvolveu ao longo do séc. XX. Essa revisitação ao Evangelho de João permitiu novos olhares também a respeito de sua autoria, que acabaram por levantar evidências, sugerindo a autoria joanina do evangelho. Westcott, ainda no final do século XIX, propôs uma série de quatro argumentos concêntricos que identificam que o apóstolo João teria sido o autor do evangelho. Em sua opinião, as evidências internas sinalizam que o evangelho foi escrito: por um judeu palestino, por uma testemunha ocular, por um apóstolo e por João¹¹⁴.

Quanto ao fato de ter sido escrito por um judeu palestino, a linguagem é um argumento de grandessíssimo peso. Entre os semitistas do século passado, houve um consenso quanto ao substrato aramaico da linguagem de João. Inclusive chegou-se a cogitar que João houvesse sido primeiramente escrito em aramaico, como procurou demonstrar Burney através de análises sintáticas, gramaticais e de citações do A.T. presentes no evangelho¹¹⁵. Porém, o entendimento contemporâneo aponta para a escrita original do evangelho em grego. Black dá-nos algumas valiosas informações a respeito das línguas entre os palestinos do séc I. O aramaico era a linguagem comum do povo e, juntamente com o hebraico, era a língua chefe em que foi produzida a literatura judaica do primeiro século. Era um dialeto pouco conhecido fora da Palestina. O grego também foi encontrado em terreno palestino. Era falado principalmente entre os que recebiam uma educação helenizada, as classes de cultura média e entre os que mantinham intercurso comercial com os de fora da

¹¹³ DODD, Charles Harold. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 107.

¹¹⁴ WESTCOTT, Brooke Foss. *The Gospel According to St. John: the authorized version*. Londres: John Murray, 1892., p. 5-24.

¹¹⁵ BURNEY, C. F. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. London: Oxford University Press, 1922. p. 13-15.

Palestina¹¹⁶. Dodd afirma a respeito de João: “Seja, como for, é perfeitamente evidente que está subjacente um idioma semítico. Isto coloca o evangelho dentro de um contexto judaico do qual devemos estar conscientes”¹¹⁷. Além da evidência da língua, que aponta para a escrita por um judeu, há a questão do ambiente cultural do escritor, seu profundo conhecimento da Palestina e da história contemporânea da mesma. Mateos afirma que, ao se rejeitar toda preconceção e olhar para o evangelho, vê-se tradições judaicas, alusões e citações do AT, e percebe-se que o escritor move-se num mundo de ideias e cultura judaica¹¹⁸. Joachim Jeremias aponta diversas evidências históricas que podem ser utilizadas para demonstrar essas afirmações. Vejamos algumas: a precisão na datação da construção do templo (2.20)¹¹⁹; a possibilidade, de acordo com registros históricos, da utilização de ramos de palmeiras no relato da entrada de Jesus em Jerusalém (12.13)¹²⁰; o embasamento histórico de que havia prosélitos e semiprosélitos (pagãos incircuncisos também conhecidos como “justos”), que também subiam a Jerusalém para as festas (12.20)¹²¹; o cálculo financeiro que é feito para considerar quanto se precisaria em dinheiro para alimentar a multidão faminta concorda com os padrões econômicos da época (6.7-10)¹²²; o embasamento histórico do habito existente no séc. I da travessia da Samaria por parte dos judeus da Galileia quando se encaminhavam a Jerusalém (4.4ss)¹²³; o trato dos judeus com as mulheres, a atitude de Jesus com a samaritana e a reação dos discípulos (4.7ss)¹²⁴. Além das considerações de Jeremias elencadas acima, poder-se-ia citar extensivamente as precisas informações geográficas da Palestina referidas no evangelho, o modo de o autor falar como um *insider* a respeito da cultura palestinese (5.1-4), bem como de sua concepção religiosa a partir do mundo judaico

¹¹⁶ BLACK, Matthew. *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1957. p. 13.

¹¹⁷ DODD, 2003, p. 108.

¹¹⁸ MATEOS; BARRETO, 1999, p. 14.

¹¹⁹ JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no Tempo de Jesus*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 35.

¹²⁰ JEREMIAS, 2005, p. 63. Aqui Jeremias aponta para o fato de que as narrativas dos sinóticos e João são divergentes, sem serem necessariamente contraditórias. O relato sinótico faz menção de que o povo que estava em peregrinação entre Betfagé e Jerusalém cortava galhos folhudos e colocavam diante de Jesus para que passasse sobre eles. Já o relato de João fala daqueles que haviam vindo para a festa, e de Jerusalém saíram ao encontro de Jesus, levando ramos de palmeiras. Jeremias então demonstra, tanto citando Pseudo Aristeu, quanto textos rabínicos, que havia à época de Jesus palmeiras em Jerusalém.

¹²¹ JEREMIAS, 2005, p. 110.

¹²² JEREMIAS, 2005, p. 74.

¹²³ JEREMIAS, 2005, p. 466.

¹²⁴ JEREMIAS, 2005, p. 475.

e do AT (4.22 e 5.39). Como argumento contrário à ideia de ser o autor um judeu palestino, há aqueles que levantam a questão do afastamento do autor ante aos judeus ao longo do evangelho e até mesmo de uma suposta rejeição dos mesmos. Fazem menção, por exemplo, de como o autor se referia às festas “dos judeus” (6.4), para advogarem que o mesmo não poderia ser judeu. Contudo, deve-se levar em consideração que o evangelho desde o início fala do movimento de Jesus em direção ao seu povo (1.10), e cita que mesmo entre os judeus houve os que creram em Jesus (11.45). Até dentre os líderes houve os que se tornaram cristãos(19.38-39). Para o autor, não se trata de predileção ou rejeição em razão da origem natural, e sim, da atitude frente à pessoa de Jesus (1.11-12, 4.39). Diante deste novo modo de olhar o mundo (diferente do etnocentrismo judaico), não é estranho que o autor procure se afastar daquele judaísmo que já não mais mantém o legado de Abraão (8.39-41), que perseguiu Jesus até à sua crucificação, que continuou hostil e mortal contra a igreja desde seu princípio (At 9.23) e até os dias em que o Evangelho de João fora escrito. Não se deve fechar os olhos para o fato de que, apesar de o autor querer mostrar aos seus leitores o seu distanciamento daquele judaísmo viciado, para ele a salvação vem dos judeus (4.22) e Jesus não é outro senão o Messias da verdadeira esperança judaica (1.41 e 20.31).

Quanto ao testemunho ocular do autor, o mesmo é reivindicado em 21.24. Neste texto, o autor identifica-se com um personagem que já estava explícito em alguns episódios: o discípulo amado. O texto afirma que o discípulo amado dá testemunho destas coisas, e Bruce, a respeito desta afirmação, enfatiza que “implica um testemunho em primeira mão”¹²⁵. Diz-se também, naquele mesmo texto, que ele escreveu. Aqui cabe tanto a interpretação de as ter composto, sendo assim assistido por um escriba, ou ter de fato redigido. A outra questão inerente à interpretação daquele texto é quanto à extensão do conteúdo de que o discípulo amado dá testemunho. Seria só do texto em um limite mais estrito (cap. 21 do evangelho) ou mais amplo (todo evangelho)? Em razão da presença do discípulo amado ao longo do evangelho, deve-se supor que a abrangência seja de todo evangelho. O conceito de dar testemunho verdadeiro é muito importante ao evangelista. Não é à toa que o verbo *μαρτυρέω* (*martyreō* - testemunhar) aparece espantosamente 33 vezes no evangelho

¹²⁵ BRUCE, Frederick F. *João*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2008. p. 13.

e sua forma substantivada *μαρτυρία* (*martyria* - testemunha, evidência) aparece 14 vezes. Há um outro verso que enfatiza o testemunho daquele que presenciou a perfuração lateral de Jesus (19.35) e diz que “ele sabe que diz a verdade”. Apesar de não haver menção de quem é esta testemunha no trecho, o contexto imediato aponta o discípulo amado junto à cruz (19.26). Logo, devem ser a mesma pessoa. Assim, o discípulo amado é identificado como o autor e como testemunha ocular.

Quanto a ser um apóstolo, as evidências apoiam-se nos textos que identificam o discípulo amado em episódios onde só se encontravam os apóstolos. O primeiro deles é a última ceia (13). Os sinóticos informam que a ceia foi um evento exclusivo de Jesus e seus doze (Mt 26.20, Mc 14.17, Lc 22.14), e que, mesmo em meio aos apóstolos, o discípulo amado tinha um lugar de destaque, pois estava em lugar de evidência ao lado de Jesus. Ele reclinara a cabeça sobre seu peito (13.23). Deve-se considerar que o discípulo amado não esteve apenas presente quando o texto do evangelho o identificou claramente, pois às vezes ele está entre os discípulos, mas não é distinguido como o amado. Isso pode ser constatado pelo episódio registrado no cap. 21 do evangelho, onde fala-se da presença de Pedro, Tomé, Natanael, dos filhos de Zebedeu e de outros dois discípulos. Somente depois é identificado que estava também o discípulo amado naquele grupo (21.7). Obviamente que se tratava de algum dos filhos de Zebedeu, ou de algum dos outros dois discípulos não identificados nominalmente.

Quanto à atribuição do evangelho a algum dos apóstolos, é patente no evangelho, segundo percepção de Carson, que o autor “deliberadamente evita citar seu próprio nome”¹²⁶. Tem-se, portanto, a citação nominal dos seguintes apóstolos: Natanael (1.45, 21.2), Judas Iscariotes (6.71 e 13.26), Judas Tadeu (14.22), Tomé (11.16 e 21.2), André (1.40 e 12.22), Filipe (1.43, 14.9) e Pedro (1.40 e 21.21); por inferência, nenhum destes pode ser o autor. Os que não foram citados nominalmente são: Tiago filho de Alfeu, Mateus, Simão o Zelote e os dois filhos de Zebedeu: Tiago e João. Dentre aqueles que estão ausentes nominalmente, deve-se descartar os que já haviam morrido à época da escrita do evangelho. É o caso de Tiago, irmão de João (At 12.1-2). Há também, de acordo com DeBarros, uma tradição datada do fim do séc.

¹²⁶ CARSON, 2007, p. 73.

III, e atestada por outras fontes, segundo a qual Simão Zelote teria sido martirizado no ano 61¹²⁷, o que o excluiria da lista. Restam Tiago, filho de Alfeu, Mateus e João. Deve-se ainda considerar que o discípulo amado é assim distinguido pela sua intimidade com Jesus, tanto que está reclinado ao peito do mesmo durante a última ceia. Pode-se observar nos sinóticos que Jesus estabelece uma clara separação dentre o grupo dos doze. Um grupo de três discípulos que lhes são mais íntimos: Pedro, Tiago e João, estes últimos os filhos de Zebedeu (Mt 17.1, Mc 5.37; Mc 14.33, Lc 8.15, Lc 9.28). Desses, apenas João está vivo quando é escrito o quarto evangelho. Há ainda o fato de que o discípulo amado é ligado de forma íntima a Pedro, seja como porta-voz de Pedro para fazer a fatídica pergunta a Jesus na última ceia (13.23.24), seja correndo junto a Pedro em direção ao sepulcro vazio (20.1-8), seja identificando Jesus como o misterioso personagem na praia (21.7) ou mesmo sendo objeto da pergunta de Pedro a Jesus sobre o futuro que estava reservado para o seu condiscípulo (21.20-21). Tal relação de intimidade entre Pedro e outro dos doze só é vista com João (At 3.1-4.23; At 8.14-25). Ante às considerações das evidências internas supracitadas, pode-se deduzir com bastante segurança que o autor do evangelho foi o apóstolo João.

À luz das evidências externas e internas, há fortes motivos para que se considere o apóstolo João como autor do quarto evangelho. Carson, porém, lamenta os posicionamentos contrários arguindo:

O fato é que, apesar do apoio à autoria de João de alguns estudiosos de vanguarda do século XX, e de vários autores populares, a maioria dos estudiosos contemporâneos rejeita essa concepção. Como se pode perceber, muito de sua argumentação não considera a leitura das evidências internas. Isso também exige, praticamente, a desconsideração da evidência externa. Isso é particularmente lamentável. A maioria dos estudiosos da Antiguidade, quando discutia a autoria de algum documento, não colocava de lado, com tanta facilidade, evidências tão abundantes, consistentes e inteiramente ligadas à fonte como são as evidências externas que apoiam a autoria de João. A maioria dos estudiosos bíblicos de hoje não dá tanta importância às evidências externas como seus colegas da cultura clássica.¹²⁸

5.2 Data

¹²⁷ DEBARROS, Aramis C. *Doze homens, uma missão*. São Paulo: Hagnos, 2006. p. 164-169.

¹²⁸ CARSON, 2007, p. 69-70.

A questão da data de composição está diretamente atrelada à autoria do evangelho. F.C. Baur, por exemplo, entendia que o evangelho havia sido escrito no final do séc. II, que o mesmo não possuía tradição historicamente relevante sobre Jesus e que o propósito do evangelho não era o de ser relato histórico, e sim, o de expor uma ideia¹²⁹. A junção de tal perspectiva à teoria de que “o evangelho é resultado de um processo evolutivo mais prolongado que ocorreu em diversas fases”¹³⁰ acabou levando o pesquisador desta vertente a procurar enxergar no evangelho não exatamente os atos e feitos de Jesus, mas, um reflexo das vivências da comunidade joanina, seus desafios, conflitos, crises e aspirações. Assim, tentou-se identificar esses episódios da comunidade através de inferências feitas a partir das narrativas do evangelho. Supôs-se poder datar em que tempo se deu a produção daquele segmento, tradição ou trecho do evangelho. Um exemplo deste tipo de leitura, é como lidam com a questão das expulsões das sinagogas registradas em João. Konnings afirma:

No nível da história contemporânea de Jesus, esse tema é certamente um anacronismo. Os outros evangelhos não deixam transparecer decisão alguma neste sentido da parte das autoridades judaicas durante a vida de Jesus. Naquele momento o grupo de seus seguidores era insignificante¹³¹

Stegemann corrobora esta linha de pensamento, afirmando que “também as reações diferenciadas da população judaica a Jesus podem ser entendidas como reflexo das experiências próprias da comunidade joanina”¹³². Entendem assim que não houve em um nível histórico tal episódio à época de Jesus, que se trata da comunidade criativamente produzindo uma ficção que lhe possa inspirar diante da expulsão da sinagoga judaica que estava sofrendo, a qual só aconteceu de fato, segundo eles, no ano 90. Deveras, foi nesta data que, segundo Reicke, “o rabino Gamaliel II introduziu uma maldição dos judeus cristãos na oração das dezoito bênçãos”¹³³. Para os intérpretes desta linha, só a partir daí a comunidade joanina teria definitivamente sido excluída da sinagoga judaica e assim teria ficado desprotegida dos privilégios de culto que os judeus tinham no mundo romano. Konnings enxerga a

¹²⁹ BAUR, 1847, apud KÜMMEL, 1982, p. 250.

¹³⁰ ROLOF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 323.

¹³¹ KONINGS, 2000, p. 47.

¹³² STEGEMANN, Ekkerhard W. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo, São Paulo: Sinodal, Paulus, 2004. p. 260.

¹³³ REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.* São Paulo, SP: Paulus, 1996. p. 313.

comunidade joanina como comunidade missionária e perseguida, dando a impressão de constituírem-se em um grupo de auto defesa, um gueto¹³⁴.

Contudo, há diversas evidências que apontam para a fragilidade do argumento inicial e de seus desdobramentos. O primeiro grande equívoco está em considerar a omissão dos demais evangelhos com respeito à questão das expulsões das sinagogas como evidência de que tais expulsões não aconteceram. Seguindo tal raciocínio, dever-se-ia também afirmar que o Evangelho de João fora escrito antes da destruição do templo em virtude de omiti-la, inclusive havendo ocasião para mencioná-la (2.13-22). Não se pode basear tal teoria apenas em uma omissão. As questões referentes à expulsão das sinagogas e as outras levantadas ao longo do evangelho foram escolhidas pelo autor com o propósito de alcançar seus leitores. Certamente são significativas para eles (20.31), mas não foram fruto da imaginação do autor. Antes foram acontecimentos que se deram “diante” dos discípulos de Jesus (20.30). O próprio pano de fundo histórico aponta para a veracidade do endurecimento da sinagoga (especialmente em Jerusalém) frente aos cristãos nos dias de Jesus. Deve-se lembrar que Herodes, o Grande, manteve uma política expropriatória e implacável supressão de qualquer fagulha que expressasse descontentamento por parte do povo. Horsley afirma que havia um “estado policial” rigidamente controlado [...] e especialmente as massas camponesas ferviam de rancor¹³⁵. Desde o início de seus dias, Herodes entendeu a importância de manter a liderança religiosa de seu lado, de modo que colocou no sumo sacerdócio novas famílias que se vinculavam a ele por favores¹³⁶. Frente a tal quadro, a revolta seria apenas uma questão de tempo. Evans aponta para o fato de que diversos personagens, desde o início séc. I, tentaram uma insurreição messiânica¹³⁷. Só no que ele chama de “trilha da morte de Herodes”¹³⁸ (tradução nossa)¹³⁹, que corresponde aos anos 4-2 a.C., ele cita três insurgentes: Judas de Séforis da Galileia, Simão da Pereia e Atronges, o pastor da Judeia. No período subsequente, a Palestina foi governada por reis dependentes e

¹³⁴ KONINGS, 2000, p. 47.

¹³⁵ HORSLEY, Richard A. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 46.

¹³⁶ HORSLEY, 1995, p. 45.

¹³⁷ EVANS, Craig A. *Ancient Texts for New Testament Studies, a guide to the background literature*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005., p. 431.

¹³⁸ EVANS, 2005, p. 434.

¹³⁹ *In the wake of Herod's death*.

governadores romanos. Daquele período, Horsley diz que as famílias dos sumos sacerdotes, os herodianos e grande parte da aristocracia envidavam esforços para colaborar com a manutenção do sistema imperial romano, em razão dos muitos benefícios de que eram objeto¹⁴⁰. Este quadro está completamente alinhado ao registro de João (11.47-48), que fala do temor dos membros do Sinédrio de que Jesus promovesse uma revolta, colapsando suas privilegiadas vidas, razão pela qual decidiram matar Jesus (11.50). Ora, se chegaram ao cúmulo de perpetrar a morte de Jesus, a fim de preservarem seu *status quo*, não poderiam antes ter decretado a expulsão da sinagoga para os que cressem nele, a fim de evitar a proliferação do que poderia ser mais uma revolta? Parece razoável que sim. Observe-se que os episódios que mencionam a expulsão da sinagoga são apenas dois (9.1-22 e 12.42). O primeiro ocorreu em Jerusalém e provavelmente os envolvidos, em razão das circunstâncias ali referidas, eram membros de uma família jerosolimitana. O segundo episódio faz menção de que os principais (líderes do sinédrio) não confessavam Jesus publicamente com medo de sua expulsão da sinagoga. Os personagens envolvidos nas duas menções à expulsão da sinagoga eram cidadãos que estavam sob influência imediata do sinédrio, por encontrarem-se dentro do epicentro de seu raio de atuação, Jerusalém, ou mesmo dentro do próprio sinédrio. É natural acreditar que tal tipo de disciplina tenha tido sua vigência em Jerusalém em primeiro lugar. Diante de todo este panorama, não é difícil compreender que as referidas perseguições e expulsões da sinagoga pudessem já ter acontecido nos dias de Jesus. Conclui-se que a datação baseada em inferências que pretendem reconstruir uma relação da suposta comunidade joanina com a sinagoga carece de firmeza ante à refutação proposta.

Quanto à datação do evangelho a partir de evidências mais seguras, pode-se começar por mencionar o importante Papiro Rylands (p⁵²), que foi encontrado no Egito e cuja data de composição não deve ser posterior ao ano 125. Acrescente-se a esta evidência o fato de que uma das testemunhas mais importantes a respeito do apóstolo João, Ireneu, afirma de João que “ficou com eles [os presbíteros da Ásia] até os tempos de Trajano”¹⁴¹. Ele repete novamente a informação dizendo que, em Éfeso, “João morou até os tempos de Trajano”¹⁴². Trajano governou de 98 a 117. Carson faz

¹⁴⁰ HORSLEY, 1995, p. 52.

¹⁴¹ IRENEU, 1995, p. 196.

¹⁴² IRENEU, 1995, p. 252.

menção da informação contida em Jerônimo, que “coloca a morte de João no sexagésimo oitavo ano ‘depois da paixão de nosso Senhor’”¹⁴³, aproximadamente 98. Ainda que Jerônimo esteja distante de João e não se possa atestar a fidedignidade de sua tradição, é razoável supor sua facticidade em razão da avançada idade de João na data referida. Ante a este limite final imposto para a morte do apóstolo João, deve-se ter em mente que a tradição também aponta que o Evangelho de João foi escrito após os outros evangelhos. Eusébio afirma que todos os evangelhos já haviam sido escritos, propagados e haviam chegado ao conhecimento de João quando este decidiu escrever o seu evangelho¹⁴⁴. Isto posto, teríamos um hiato, por aproximação, entre os anos 70 a 98 onde poderia ter sido escrito o evangelho. Há os que argumentam, conforme Carson, que as epístolas joaninas teriam o objetivo de combater um gnosticismo nascente que teria sido resultado de uma compreensão errada do Evangelho de João. Assim, entre o evangelho e as epístolas deveria transcorrer algum tempo, de modo que o mesmo deveria ter sido escrito antes da década de 90¹⁴⁵. Todavia, já ficou demonstrado que o Evangelho de João não foi o texto das Escrituras mais querido entre os gnósticos do séc. II, muito menos se pode supor que tenha sido ele o gatilho que disparou o movimento do gnosticismo cristão, pois foi visto que os hereges utilizavam-se em maior medida dos outros textos das Escrituras¹⁴⁶, cujo acesso certamente lhes foi muito anterior ao Evangelho de João. Por isso, não há razão para pressupor que os gnósticos tenham dependido do Evangelho de João para a elaboração de suas doutrinas (ainda que possa ter sido útil posteriormente, utilizando-se dele fora de seu contexto ou alegoricamente, assim como faziam com as demais Escrituras), ou mesmo que evangelho tenha necessariamente precedido as epístolas joaninas. É muito mais provável que esses textos tenham sido produzidos muito próximos uns dos outros. Há os que, a exemplo de Miller, advogam a precedência do evangelho, tendo sido escrita a primeira epístola em rápida sucessão¹⁴⁷.

¹⁴³ CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 189.

¹⁴⁴ EUSÉBIO, 2000, p. 145.

¹⁴⁵ CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 191.

¹⁴⁶ Ver cap. 5.1.1.

¹⁴⁷ MILLER, Ed. L. The Johannine Origins of the Johannine *Logos*. *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3, p. 445-457, 1993. p. 445.

Há dois fatores que empurram a datação do evangelho para o fim do interregno acima mencionado. O primeiro refere-se ao texto de 21.23, que aponta para a compreensão de que o evangelho tenha sido escrito em um período de avançada idade de seu autor. Há os que veem todo o cap. 21 do evangelho como obra de um terceiro e o citado verso como uma argumentação *post mortem*, que visava a justificar a partida do autor ante a lenda que se criara sobre ele de que o mesmo não morreria. Entretanto, não há manuscritos que atestem que o evangelho tenha circulado sem o cap. 21 e as evidências literárias apontam para o fato de que o autor dos capítulos antecedentes tenha sido o mesmo do cap. 21. O texto do verso 23 também pode ser interpretado sob a perspectiva de que, em vida e possivelmente vislumbrando a possibilidade de sua partida, o autor quisesse desconstruir a lenda que houvera sido criada sobre si a respeito de uma suposta imortalidade, a fim de preparar os corações da igreja para a sua partida. O outro fator que empurra a escrita do evangelho para próximo do ano 98 é afirmação de Ireneu de que o Evangelho de João teria como propósito “extirpar o erro semeado por Cerinto”¹⁴⁸. Tal herege viveu, segundo Dreher, no final do séc. I¹⁴⁹. Que este não deva ser considerado como motivo exclusivo da escrita do evangelho, é fato. Contudo, não se pode desprezar a chave de interpretação proposta por Ireneu, nem a fidedignidade histórica de tal afirmação. À luz dos motivos apresentados, é possível propor a datação do evangelho entre 93 e 95.

5.3 Local

Segundo Carson, a Antioquia teria sido proposta em razão da suposta ligação com Odes de Salomão, obra escrita em sírio e presumivelmente desta região¹⁵⁰. Kümmel fala da possibilidade de ligação a essa cidade, mas em razão de Inácio de Antioquia, que aparentemente teria sido o mais antigo utilizador do evangelho¹⁵¹. Há também alguns que advogam Alexandria como cidade de composição. Porém Perry verifica que a identificação daquela cidade como local de origem do evangelho traz

¹⁴⁸ IRENEU, 1995, p. 277.

¹⁴⁹ DREHER, Martin N. *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 41.

¹⁵⁰ CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 178.

¹⁵¹ KÜMMEL, 1982, p. 315.

consigo outras questões que são de difícil elucidação¹⁵². Há ainda a suposição de que o evangelho tenha sido escrito na Palestina, mas esta perspectiva baseia-se apenas no conhecimento geográfico e cultural que o autor teria da mesma.

Porém, a opinião tradicional, atestada pelas mais antigas testemunhas, é que o evangelho teria sido escrito em Éfeso. A tradição de que Éfeso tenha sido campo, morada e sepulcro do apóstolo João é demasiada antiga e testemunhada por diversas fontes. Polícrates (130-196), que fora bispo de Éfeso, em sua epístola a Vitor e à Igreja de Roma, afirma: “Ademais, João, que se recostou sobre o peito do Senhor, e veio a tornar-se sacerdote, portando a mitra, tendo sido testemunha e mestre, descansa afinal em Éfeso”¹⁵³. O historiador Eusébio afirma que Clemente também testemunhara da permanência de João na Ásia, onde então governava as igrejas da região¹⁵⁴. A respeito da escrita do evangelho em Éfeso, Ireneu é mais preciso ainda: “E depois João, o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia”. Além dos testemunhos da igreja, o relato histórico do florescimento da fé cristã na Ásia registrado na carta de Plínio ao imperador Trajano¹⁵⁵ pode indicar a necessidade de envio de um líder do vulto de João para aquela região. Há alguns acentos peculiares do evangelho nos quais se pode ver indícios de que o mesmo tenha sido escrito em Éfeso. A ênfase no evangelho sobre a submissão de João Batista a Jesus (1.8, 1.19-23), que pode indicar que teria florescido em Éfeso algum grupo batista cuja possível origem estaria registrada em At 19.1-5. Há um acento característico na confissão de Tomé de Jesus como seu Senhor e Deus (20.28) quando se considera, segundo Reicke, que o culto ao imperador Domiciano floresceu na Ásia e especialmente em sua capital, Éfeso (onde se pode encontrar ruínas de um templo com uma estátua gigante do imperador), e que o mesmo gostava que seus adutores o chamassem de Senhor e Deus¹⁵⁶. Além das evidências e indícios citados, deve-se considerar que a linguagem de mundo a que o evangelho se refere é em parte comum ao helenismo. Ainda que ele imprima significados distintos daqueles do mundo helênico, não se pode negar que um

¹⁵² PERRY, ALfred M. Is John an Alexandrian Gospel? *Journal of Biblical Literature*, v. 63, n. 2, p. 99-106, 1944. p. 105-106.

¹⁵³ DEBARROS, 2006, p. 349.

¹⁵⁴ EUSÉBIO, 2000, p. 140.

¹⁵⁵ REICKE, 1996, p. 333.

¹⁵⁶ REICKE, 1996, p. 307-308.

helenista certamente se interessaria pelo invólucro da mensagem contida no Evangelho de João. Todas estas considerações permitem concluir que Éfeso deve ter sido o lugar de origem do evangelho.

5.4 Destinatários e Propósito

Muito já se sugeriu quanto aos destinatários e propósito de João. Já houve a afirmação que o evangelho tinha um propósito evangelístico, tendo os judeus como alvo. Brown se opôs, afirmando que os registros da história passada na comunidade joanina redigidos no evangelho não podem ser confundidos com propósito. Para ele, as frequentes menções aos conflitos com os judeus são muito mais uma justificação do ponto de vista assumido, do que uma tentativa missionária em direção às sinagogas¹⁵⁷. Konnings afirma que o evangelho é “antes de tudo *um evangelho para os de dentro*”¹⁵⁸, de modo que os leitores e ouvintes visados seriam os da própria comunidade cristã. Ele entende, conseqüentemente, que o propósito almejado com o texto seria o de introduzir e confirmar os fiéis na fé. A isso ele chama de uma “catequese de iniciação para catecúmenos e [...] catequese de perseverança para os iniciados”¹⁵⁹. Em oposição a essa perspectiva exclusivamente internalista, Dodd sugere que a linguagem joanina tem um forte alcance ao público não cristão de sua época, e entende que isto indica um apelo a este público¹⁶⁰. Carson retoma a questão da destinação aos judeus, e diz que tal ponto de vista se justifica por causa da linguagem, citações e alusões ao AT, e mesmo a oposição franca contra os judeus no evangelho. Para ele, tal postura seria um modo de mostrar aos judeus da diáspora que eles não deveriam cometer o mesmo erro que seus irmãos palestinos. Ele reforça sua argumentação com a menção de propósito feita ao fim do evangelho, que declara que o mesmo fora escrito para que se entenda quem é o Messias (20.31)¹⁶¹. Todavia, tal afirmação de destinatários encontra dificuldades quando o texto do evangelho traz explicações culturais óbvias demais para um público judaico, como a

¹⁵⁷ BROWN, 1999, p. 69-70.

¹⁵⁸ KONINGS, 2000, p. 58.

¹⁵⁹ KONINGS, 2000, p. 18.

¹⁶⁰ DODD, 2003, p. 23.

¹⁶¹ CARSON, 2007, p. 90-92.

explicação de que “judeus não se dão com samaritanos” (4.9), ou mesmo quando traduz do hebraico termos muito comuns como messias (1.41) e *raboni* (20.16).

Diante das incoerências dos motivos acima alistados, proponho um motivo principal da escrita do Evangelho de João: a defesa da fé frente às ameaças teológicas gnósticas e judaicas através da cristologia joanina.

Há a uma menção muito antiga de propósito que está registrada em Ireneu, e afirma o seguinte:

Esta mesma fé é pregada por João, discípulo do Senhor, que quis, com o seu Evangelho, extirpar o erro semeado entre os homens por Cerinto, e muito antes, pelos chamados nicolaítas, uma ramificação separada da falsa gnose, e refutá-los, demonstrando que existe somente um Deus, que criou todas as coisas pelo Verbo.¹⁶²

Não se pode subestimar a afirmação de Ireneu. Obviamente que não é este o propósito exclusivo do evangelho, mas não se deve descartar o peso desta abordagem, principalmente considerando-se que o evangelho tenha sido escrito em Éfeso no final do primeiro século. Há evidências externas e internas que sugerem a possibilidade de o autor ter procurado sanar com o evangelho o problema das falsas doutrinas através do conhecimento da verdade. Ao tempo da escrita do evangelho, campeava na Ásia uma série de doutrinas que ameaçavam a fé. Isso se pode ver através de diversos testemunhos. O texto de Apocalipse é de composição muito próxima ao evangelho. Nas cartas que se dirigem às igrejas de Éfeso e Pérgamo, na Ásia (Ap 2.6 e 2.14-15), são tratados os desvios doutrinários dos nicolaítas, citados acima por Ireneu, um testemunho dos problemas doutrinários enfrentados por aquelas igrejas. O próprio Ireneu faz menção de certo incidente entre o apóstolo João e o gnóstico Cerinto, que teria sido contado por Policarpo¹⁶³. Há, ainda, as cartas que Inácio dirige às igrejas da Ásia durante a sua peregrinação em cadeias até Roma, cujas datas de composição são apenas um pouco posteriores ao Evangelho de João. Nelas, por diversas vezes, Inácio recomenda aos cristãos daquelas cidades a resistirem às heresias cujas características parecem de fundo gnóstico, e aponta qual seja a verdade que há em Cristo¹⁶⁴. Também existe o testemunho da Primeira Epístola de João, a qual é intimamente ligada ao evangelho e assinala certos desvios

¹⁶² IRENEU, 1995, p. 277-278.

¹⁶³ IRENEU, 1995, p. 251.

¹⁶⁴ FRANGIOTTI, 1995, p. 84, 99-100, 115-116.

doutrinários que nitidamente são de natureza gnóstica. A epístola faz menção de alguns falsos espíritos que negavam que Jesus tenha vindo em carne (1.4-4). Independentemente de a epístola ter surgido antes ou depois do evangelho, ela está umbilicalmente ligada ao mesmo. Provavelmente tem o mesmo pano de fundo e destinatários, estando ambos preocupados com as heresias de natureza gnóstica que ameaçavam a fé. O que se pode deduzir de todo este *back ground*, é que a apresentação de uma correta cristologia, a fim de contrapor-se às heresias, principalmente gnósticas, é uma questão essencial para o Evangelho de João.

Um outro assunto que salta aos olhos ao se ler o evangelho, e que obviamente tem uma ligação com o propósito e com os destinatários do evangelho, é o conflito com os judeus. Mas, ao contrário da opinião de Brown, para quem o evangelho estaria apenas reforçando um posicionamento tomado outrora a respeito dos judeus, ou mesmo o posicionamento de Carson, que vê os judeus e prosélitos como destinatários, pode-se ver uma outra relação estabelecida no evangelho entre os judeus e os destinatários de João quando se analisa o contexto histórico de Éfeso. O texto de Apocalipse traz à tona alguns dos aspectos da questão cristã-judaica na região da Ásia àquela época. Na carta à igreja de Éfeso, Cristo diz conhecer dos judeus (Ap 2.9) a “blasfêmia”, que é a linguagem irreverente e profana a respeito de Deus, ou contra Deus. Tal blasfêmia advinda dos judeus deveria estar diretamente ligada à pessoa de Cristo, à sua divindade, ao seu messianismo. Não faz sentido pensar em outro tipo de blasfêmia. Os impropérios eram de cunho cristológico. Há outra dimensão desta questão que nos foi legada por Inácio. Escrevendo aos Magnésios¹⁶⁵, nos capítulos oito a onze, ele cuida em exortar a que os magnésios não se deixassem enganar por doutrinas judaizantes, chamadas de heterodoxas. Salienta ainda que os profetas foram inspirados para que convencessem os incrédulos “de que existe um só Deus, que se manifestou por meio de Jesus Cristo seu Filho, que é o seu Verbo saído do silêncio”¹⁶⁶. Então ele continua argumentando em favor da superioridade cristã frente ao judaísmo e finda por dizer que o propósito de tal escrito é evitar que alguns deles sejam “fisgados pelo anzol da vaidade”¹⁶⁷. O que se pode depreender por estes textos, é que na região de Éfeso, à época em que foi escrito o

¹⁶⁵ Antiga cidade da Cária, região costeira do sudoeste de Éfeso, junto ao rio Meandro.

¹⁶⁶ FRANGIOTTI, 1995, p. 93.

¹⁶⁷ FRANGIOTTI, 1995, p. 94.

evangelho, havia por parte dos judeus uma forte propaganda anticristã, cujo principal propósito era contestar a divindade e o messianismo de Jesus (1Jo 2.22). Havia ainda dos judeus uma postura que visava a dissuadir cristãos (ex judeus?) de sua fé, a fim de os converterem ao judaísmo. Não seria natural esperar isso daqueles que estavam perdendo muitos fiéis judeus, prosélitos e semiprosélitos¹⁶⁸? E quais seriam, naturalmente, as bases de argumentação dos judeus? Não seriam as Escrituras? Diante do uso das Escrituras por parte dos judeus, não seria razoável esperar uma resposta à altura cujo fundamento também fosse as Escrituras?

À luz de todas as considerações supra, o que se pode depreender é que o propósito principal do Evangelho de João é o de retratar a mais pura cristologia, recebida do próprio Cristo e do Espírito Santo, para fazer frente aos desafios impostos à igreja pela heresia gnóstica e pela apologia judaica. Os destinatários principais seriam aqueles que estavam suscetíveis de serem vítimas da heresia e do judaísmo: os cristãos da Ásia, de Éfeso. Óbvio que o adjetivo “principais”, frente à definição de propósito e destinatários, tem o objetivo de salientar que o autor certamente tinha outros objetivos e destinatários em mente, embora secundários. O autor é teólogo excelente. Já conhecia o alcance do tipo de literatura que tinha em vista escrever, pois os evangelhos já escritos até então eram utilizados de muitas formas pela igreja. Certamente não será errado admitir que tenha querido ser texto inspirado para ensino a respeito de Cristo para toda a igreja (8.19; 14.7) e também proclamação de salvação para judeus e gregos (3.16). É possível perceber notas que soam nestas direções. Contudo, servem como parâmetro de interpretação do texto os principais propósito e destinatários: expor a mais pura cristologia, para fazer frente aos desafios impostos à igreja de Éfeso pela heresia gnóstica e pela apologia judaica. É neste viés que deve ser entendido: Estes, porém, foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome (20.31).

¹⁶⁸ Aqueles que aderiam à fé judaica não se submetendo, contudo, à circuncisão.

6. ANÁLISE DAS FORMAS

A comunicação escrita constitui-se de palavra e forma. A mensagem só pode ser devidamente entendida quando ambas são consideradas. Wegner diz que “as formas de expressão condicionam também as expectativas dos ouvintes ou leitores”¹⁶⁹. Berger diz que as formas de textos dizem respeito às “suas características de estilo sintaxe e estrutura”¹⁷⁰. Deve-se considerar ainda que cada forma está inserida em um ou mais campos da atividade humana, o que se pode chamar também de lugar vivencial. Assim, o objetivo da análise da forma é identificar a forma do texto em análise e o seu lugar vivencial ou campo da atividade humana.

6.1 Gênero Literário

Grosso modo, as formas literárias podem ser categorizadas, segundo a conceituação literária atual, em gênero e tipos textuais. Corresponderiam ao gênero, segundo Carvalho, “a carta, o bilhete, o sermão, o artigo, a reportagem, o romance, a receita de bolo, a bula de remédio, os ditos, a charge, as lamentações, as orações, os cantos, os contos, os provérbios e as parábolas”¹⁷¹, existindo, obviamente, muitos outros gêneros literários. O mesmo afirma que os tipos textuais, ao contrário dos gêneros, são de um número bem restrito, limitando-se à narração, argumentação, exposição, descrição e injunção. Deve-se entender que os tipos estão presentes nos gêneros “e os gêneros podem ter sequências linguísticas de vários tipos”¹⁷². Apesar destas definições estarem calcadas nos vultos da pesquisa literária moderna, como Bakhtin e Marcuschi, prescindiremos das mesmas. Mesmo havendo boas pesquisas das formas encontradas na literatura bíblica, sobretudo neotestamentária, ainda não há pesquisa que aplique os conceitos de gênero e tipo textual com o rigor metódico

¹⁶⁹ WEGNER, 1998, p. 204.

¹⁷⁰ BERGER, 1998, p. 13.

¹⁷¹ CARVALHO, Tiago S. L. *A misericórdia que ultrapassa fronteiras: uma leitura sociológica da parábola do bom samaritano*. Faculdades EST: São Leopoldo, 2013. p. 143.

¹⁷² CARVALHO, 2013, p. 144.

descrito acima. Falar-se-á, então, de gêneros maiores e menores, como propõe Wegner¹⁷³. A Iniciação está inserida em um gênero literário maior, o evangelho, e também tem características de gêneros menores.

6.1.1 Gênero Maior

Insculpida no início de um gênero denominado evangelho, certamente a interpretação da Iniciação há de ser influenciada pela forma a que a mesma está submetida enquanto parte de um todo. Kümmel afirma:

Jo pertence ao mesmo gênero literário de “evangelho” que os sinóticos, no sentido de que todos os quatro evangelhos contam a atividade de Jesus desde a época de seu encontro com João Batista até sua morte, anexando como conclusão, o relato da ressurreição de Jesus¹⁷⁴.

Klaus Berger procura identificar paralelos na literatura helenística e julga encontrar alguns elementos semelhantes aos evangelhos nas biografias gregas. Alguns elementos interessantes levantados por ele são: a falta de cronologia no corpo das biografias, ficando tais informações restritas ao início e ao fim, e a semelhança com as biografias dos filósofos, onde no início se localiza a vocação dos mesmos¹⁷⁵. Apesar de algumas semelhanças, depõe contra a utilização dos gêneros biográficos helenísticos o fato de serem os mesmos muito diversificados, como inclusive argumenta Berger, podendo tais biografias cobrirem uma série de aspectos de diversos gêneros¹⁷⁶. Porém, ele ainda faz considerações que ligam o gênero literário a outros gêneros constantes no AT, demonstrando que é possível que ali tenha sido o seu nascedouro¹⁷⁷.

Apesar de algumas semelhanças a outros gêneros e das tentativas de identificar ligações do evangelho a outros gêneros, o evangelho é gênero exclusivo da literatura neotestamentária. Tal gênero está tão claramente definido que só se pode encontrar nos próprios evangelhos literatura que contenha suas características dentre a literatura do primeiro século. Berger foi extremamente feliz em apontar o texto de At

¹⁷³ WEGNER, 1998, p. 222.

¹⁷⁴ KÜMMEL, 1982, p. 253.

¹⁷⁵ BERGER, 1998, p. 315.

¹⁷⁶ BERGER, 1998, p. 314.

¹⁷⁷ BERGER, 1998, p. 322ss.

10.36-43 como o “esquema de um evangelho”¹⁷⁸. A partir do referido texto pode-se extrair quais são os elementos do gênero. Que são: o início do ministério de Jesus após seu batismo por João, sua atuação na Palestina e em Jerusalém, a unção de Jesus com o Espírito por Deus que o capacitou a realizar seu ministério e sinais, a sua morte por meio de crucificação, a ressurreição, o testemunho das Escrituras do Antigo Testamento a respeito da interpretação teológico do evento Jesus e o apelo à veracidade histórica dos fatos.

6.1.2 Gênero Menor

Para Bultmann, a Iniciação teria sido um hino gnóstico do qual o autor lançara mão e ao qual teria interpolado comentários. Ele afirma: “Em sua forma o Prólogo [Iniciação] é uma peça de poesia cúltico-litúrgica, oscilando entre a linguagem de revelação e confissão”¹⁷⁹ (tradução nossa)¹⁸⁰. Ele diz ainda que o tipo de construção identificada na Iniciação pode ser visto nas odes de Salomão, mas também confirma que as regras que governam a forma da poesia da Iniciação não são desconhecidas da poesia semítica¹⁸¹. O fato é que faltam evidências que demonstrem a existência de qualquer hino gnóstico contemporâneo ou anterior ao evangelho. Berger faz menção da estrutura hínica grega, a partir da qual se reconhece que não se pode categorizar a Iniciação como hino grego. Apesar disso, ele vê em um suposto louvor ao “Início”, em 1.1, um possível indício de elemento hínico grego¹⁸². O que obviamente se demonstra equivocado, pois o início (ἀρχή - *archē*) não é pessoalizado na Iniciação e muito menos louvado, trata-se apenas de uma menção de tempo. Há também a ideia de que a Iniciação tenha se valido de um hino utilizado na igreja e adaptado para as finalidades do Evangelho de João, como propõe Wikenhauser. Ele fundamenta tal pensamento tanto nos hinos cristológicos encontrados na literatura paulina (Fp 2.6-11, Cl 1.15-20 e 1Tm 3.16), quanto no testemunho de Hipólito registrado por Eusébio:

¹⁷⁸ BERGER, 1998, p. 318.

¹⁷⁹ BULTMANN, 1971, p. 14.

¹⁸⁰ *In its form the Prologue is a piece of cultic-liturgical poetry, oscillating between the language of revelation and confession.*

¹⁸¹ BULTMANN, 1971, p. 15.

¹⁸² BERGER, 1998, p. 219-220.

“Quantos salmos e cânticos, compostos desde o princípio por irmãos na fé, exaltam a Cristo, o *Logos* de Deus, chamando-o Deus”¹⁸³ (tradução nossa)¹⁸⁴.

Um outro modo de ver a Iniciação é como *targum*. Osborne explica que, à época de Jesus, nas sinagogas, tornou-se necessário apresentar uma paráfrase dos textos bíblicos em aramaico, para que as pessoas entendessem as Escrituras, visto que a maioria não tinha acesso ao hebraico¹⁸⁵. Tal tradução/paráfrase se chama *targum*. Macho salienta que “não é qualquer tradução; é uma tradução da Bíblia hebraica à língua aramaica para uso litúrgico da sinagoga”¹⁸⁶ (tradução nossa)¹⁸⁷. Ele informa que as versões ampliadas de tradução, ou paráfrases, não são o modo exclusivo de se produzir targuns, visto que há alguns targuns cuja tradução é mais literal. Mas, como a maioria dos targuns é paráfrase, essa se tornou quase uma propriedade dos mesmos¹⁸⁸. Peder Borgen demonstra que a estrutura básica da Iniciação não deve ser entendida a partir de relações de prosa e poesia, e sim que a mesma é uma exposição targúmica de Gn 1.1-5¹⁸⁹. Evocando a forma targúmica, Boyarin amplia a perspectiva de Borgen, propondo que a Iniciação se trata de uma relação intertextual entre Gn 1.1-5 e Pv 8.22-31. Ele explica:

Uma das formas mais características da *midrash* é homília sobre uma perícopie do Pentateuco que invoca, explícita ou implicitamente, textos dos Profetas ou Hagiógrafos (e muito frequentemente em específico os Salmos, Cântico dos Cânticos, ou literatura de Sabedoria) como moldura intertextual de ideias e linguagem, e estas são utilizadas para interpretar e expandir o texto do Pentateuco que está sendo pregado¹⁹⁰ (tradução nossa)¹⁹¹.

Deve-se entender, contudo, que não se trata necessariamente de um *targum* na forma mais estrita, como tradução/paráfrase a partir do hebraico para o aramaico.

¹⁸³ WIKENHAUSER, Alfred. *El Evangelio Según San Juan*. 3.ed. Barcelona: Editorial Herder, 1973. p. 64.

¹⁸⁴ *Cuántos salmos y cânticos, compuestos desde el principio por Hermanos em la fe, ensalzan a Cristo, el logos de Dios, llamándolo Dios.*

¹⁸⁵ OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 414.

¹⁸⁶ MACHO, Alejandro Diez. *El Targum*. Madrid: Varona, 1982. p. 6.

¹⁸⁷ *Es una traducción cualquiera; es una traducción de la Biblia hebrea a lengua aramea para uso litúrgico de la sinagoga.*

¹⁸⁸ MACHO, 1982, p. 8.

¹⁸⁹ BORGEN, Peder. *Logos was the True Light: Contributions to the interpretation of the Prologue of John*. *New Testament Studies*, V.14, fasc. 2, p. 115-130, 1972. p. 117.

¹⁹⁰ BOYARIN, 2001, p. 268.

¹⁹¹ *One of the most characteristic forms of midrash is a homily on a pericope from the Pentateuch which invokes, explicitly or implicitly, texts from either the Proph-ets or the Hagiographa (and very frequently specifically Psalms, Song of Songs, or Wisdom literature) as the intertextual framework of ideas and language that is used to interpret and expand the Pentateuchal text being preached.*

E sim da utilização da forma targúmica, que certamente era muitíssimo comum àqueles cristãos que vieram do judaísmo. Este prisma explica, inclusive, que a suposta estruturação poética de alguns versos de 1.1-18, em certa medida, não passa da preservação da rítmica encontrada em Gn.1.1.

Ilustração 12 – Paralelismo rítmico comum a Gn1.1-2 e Jo.1.1
 No princípio criou Deus os céus e a **terra** (Gn 1.1-2)
 e a **terra** era sem forma...
 No princípio era o **logos** (1.1)
 e o **logos** estava com...

6.2 Lugar Vivencial

Se a Iniciação era um cântico cristão, provavelmente seu lugar primário dentro do campo das atividades humanas era o culto. Se ela se tratava de um tipo de produção de viés targúmico, seu lugar vivencial era dentro da dinâmica do ensino nas comunidades cristãs, quer no culto, quer no catecismo/discipulado. Convém também notar, que tanto pode o autor ter lançado mão de um hino ou texto de viés targúmico já produzido, quanto pode ele mesmo ter criado a Iniciação, e primariamente tê-la utilizado no evangelho. Já foi dito que a ligação existente entre a Iniciação e o resto do evangelho é muito forte. Pode-se presumir, com bastante segurança, que todo o material tenha saído de uma só lavra¹⁹². Em razão disso, importante é analisar qual é o lugar vivencial da Iniciação dentro de seu contexto literário: o evangelho como um todo.

O Evangelho de João certamente também esteve no fronte em que se encontravam os demais evangelhos: a pregação de Cristo como Senhor. Deste modo, ele era também literatura *querigmática* utilizada pela igreja na pregação (*κήρυγμα* - *kerigma*). A literatura chamada evangelho serviu de instrumento para a igreja cumprir sua missão de pregar (*κηρύσσω* - *kēryssō*) e testemunhar a respeito de Cristo. Green

¹⁹² Ver cap. 4.2.

faz coro a Moule sobre a utilização do evangelho na missão, e afirma: “Eu creio até que não há exagero na conclusão do professor Moule, de que ‘os quatro evangelhos devem ser considerados antes de tudo evangelísticos e apologéticos’”¹⁹³. Conforme o texto de At 10.36-43, a pregação a respeito de Cristo era vista como *testemunho* de Cristo, anunciando-o como Senhor a partir das Escrituras, a fim de que os homens alcançassem remissão dos pecados. O Evangelho de João, mais do que qualquer outro, evoca sobre si a condição de testemunha (19.35 e 21.24). Deste modo, pode-se imaginá-lo sendo literatura utilizada na evangelização pela igreja de Éfeso.

Todavia, à época em que o Evangelho de João foi escrito, os evangelhos não eram apenas utilizados como literatura *querigmática*. Ainda que este tivesse sido o propósito primeiro de alguns deles, os mesmos alcançaram tal recepção na igreja que sua utilidade ia muito além da missão. O Didaquê¹⁹⁴, para orientar a prática da oração, diz: “Não rezem como os hipócritas, mas como o Senhor ordenou no seu Evangelho. Rezem assim: ‘Pai nosso que estás nos céus’ ...”¹⁹⁵. Tal utilização dos evangelhos indica que os mesmos serviam à orientação sobre as disciplinas espirituais da igreja do final do séc. I. Por este motivo, pode-se depreender que os evangelhos eram utilizados na igreja para os mais diversos fins de sua atuação, quer catequético, doutrinário, missional etc. Frente ao propósito apresentado no último parágrafo do cap. 5.4, há de se imaginar também o Evangelho de João sendo utilizado pelas igrejas de Éfeso tanto na doutrinação que visava a dar resposta aos desafios da heresia gnóstica e do judaísmo, quanto na catequese dos novos cristãos a fim de que os mesmos pudessem estar vacinados contra as heresias.

¹⁹³ GREEN, Michael. *Evangelização na Igreja Primitiva*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1984. p. 276.

¹⁹⁴ Literatura da igreja do final do séc. I, que visava a ser um compêndio sobre preceitos morais, organização das igrejas, disciplinas espirituais, batismo e ceia.

¹⁹⁵ FRANGIOTTI, 1995, p. 352.

7 ANÁLISE DAS TRADIÇÕES

Wegner diz que este passo diz respeito à procura pelo entendimento dos conceitos, ideias, símbolos e assemelhados, através do compreensão de sua evolução, seus grupos de origem e modo de recepção pelo texto em foco. Assim, se procura verificar se o autor apenas os recepcionou passivamente, ou se imprimiu nele nova dimensão¹⁹⁶. Silva fala desta análise como a procura pelo “substrato cultural” do texto¹⁹⁷. A análise das tradições corresponde a um dos passos mais importantes para a compreensão do texto, especialmente da Iniciação, visto haverem surgido ao longo dos últimos dois séculos diversas proposições quantos às origens dos conceitos presentes na mesma. Iniciou-se com a suposição de que o evangelho estivesse em dívida com o helenismo grego, depois se propôs que ele derivasse seus conceitos do gnosticismo, em seguida se propôs alguma ligação ao judaísmo helenístico ou a Qunram, e, ultimamente, tem-se retornado ao entendimento de que suas raízes estão no judaísmo palestino, como as evidências acima têm demonstrado. À luz dessa perspectiva, serão analisados apenas termos da Iniciação cujas origens se pode supor serem distintas do judaísmo palestino. Os mesmos são: *logos*, luz, conhecer e verdade.

7.1 *Logos*

Não há como escolher como primeiro outro termo senão *logos*. Primeiro, pela própria ordem do texto da Iniciação, visto estar contido na primeira frase. Segundo, pela importância gravitacional do termo, pois é em torno do mesmo que o texto se desenvolve. E em terceiro, pela grande possibilidade de matizações que o termo pode ter quando se olha apenas para ele, visto que, no mundo ao redor do escrito do

¹⁹⁶ WEGNER, 1998, p. 305.

¹⁹⁷ SILVA, 2000, p. 242.

Evangelho de João existe uma vasta possibilidade de interpretações do referido termo.

Na filosofia grega, o primeiro a utilizar-se da ideia de uma razão universal baseada na relação das palavras e seus objetos de representação, os contrastes entre os objetos, “a lei que subjaz estes relacionamentos”¹⁹⁸, foi Heráclito no séc. V a.C. Os estoicos, em seguida, utilizaram-se da palavra *logos* para designar esta razão universal, “a força criadora eterna, a energia sustentadora e orientadora, a ‘alma do mundo’”¹⁹⁹. Liddell aponta como um dos significados de *logos* a “razão, ou a lei exibida nos processos do mundo”²⁰⁰ (tradução nossa)²⁰¹. Com este significado, ele faz menção de diversos aparecimentos do termo em escritos de filósofos estoicos e em Platão. *Logos* era também considerado como uma força material (fogo), cósmica, impessoal. Suas manifestações foram denominadas de *logos spermatikoi*. Deste modo, todas as formas existentes no mundo, bem como todas as leis que estabelecem as relações entre as coisas existentes, seriam estas sementes da razão. Champlin afirma que, em razão de os estoicos ensinarem um tipo de panteísmo, o *logos*, neste contexto, deve ser considerado divino²⁰². Esta perspectiva do *logos* se aproxima da cosmogonia joanina, mas, à medida que o trata como algo impessoal e difuso, se distancia radicalmente da natureza do *logos* como pode ser vista na Iniciação.

O uso do termo *logos* por Filo também deve ser considerado. De antemão, precisa-se dizer que o mesmo era um judeu da dispersão, helenista, segundo Latourette, profundamente influenciado, principalmente por Platão, mas também pelos estoicos e pitagoreanos²⁰³. Em seu tempo (25 a.C a 50 d.C), produziu diversas obras que visavam a interpretar o Antigo Testamento à luz do que considerava verdades da filosofia grega. Um ponto nevrálgico destas verdades era a disjunção entre a matéria e o espírito, ou mundo das ideias, que fora concebido pela filosofia platônica, e acabou

¹⁹⁸ KLAPPERT, B. λόγος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1510.

¹⁹⁹ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia*. 10.ed. Vol. IV. VII vols. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 899.

²⁰⁰ LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. New York: Oxford University Press, 1996. p. 2375.

²⁰¹ *Reason, law exhibited in the world-process*.

²⁰² CHAMPLIN, 2011, p. 899 .

²⁰³ LATOURETTE, Kenneth Scott. *Uma história do cristianismo: volume I: até 1500 a.D.* São Paulo: Hagnos, 2006. p. 17.

tornando-se suposição básica em todo mundo helênico. Para Filo, não foi difícil identificar o *logos* estoico nas Escrituras, especialmente na versão LXX. A exemplo do SI 33.6a: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν (*tō logō tou kiriou hoi uranoi estereōthēsan* - pelo *logos* do Senhor os céus se firmaram). Contudo, concebendo Deus como transcendente, não comungou do pensamento dos estoicos que qualificavam o *logos* com atributos divinos, antes o viu como algo que saiu de Deus. Segundo Dodd, Filo atribuiu ao *logos*, prioritariamente, a função de ser “o meio de comunhão entre Deus e este mundo”²⁰⁴, mas também é identificado às vezes como o próprio mundo das ideias, como se pode ler em *De Opificio Mundi* 1.20a²⁰⁵:

Portanto, assim como a cidade, quando anteriormente esboçada na mente do homem de habilidade arquitetônica, não tinha lugar externo, mas estava estampado apenas na mente do trabalhador, por isso da mesma maneira nem pode o mundo que existia em ideias ter antes qualquer outra localização, exceto no *logos* divino, que os fez; (tradução nossa)²⁰⁶

Apesar de em alguns momentos haver uma possível personificação do *logos* nos escritos de Filo, Dodd salienta que o mesmo não pensa no *Logos* em termos de um guia pessoal, e sim no mundo das ideias, de modo que o conhecimento de Deus se dá pela contemplação dos arquétipos invisíveis²⁰⁷.

Mesmo diante de algumas afinidades entre o *logos* joanino e o de Filo, o que mais fica evidente são as distinções em termos de natureza. O *logos* joanino é Deus, algo impossível de Filo admitir em sua concepção de *logos*. Outra clara distinção está na relação do *logos*-Deus com o mundo em João, visto que, para Filo, o *logos* era um mediador entre Deus e o mundo, com a finalidade específica de evitar o contato de Deus com o mundo fenomenal. A relação do *logos*-Deus joanino com o mundo se dá do modo mais direto possível, pois o *logos* vem ao mundo e se faz carne. Além destas claras distinções, é difícil poder mensurar que tipo de influência os escritos de Filo tiveram sobre os cristãos, ou mesmo sobre os judeus da diáspora do primeiro século, visto que os judeus helenistas não eram um todo uniforme, mas dispunham de suas peculiaridades de região para região, ora sendo mais abertos ora mais fechados à

²⁰⁴ DODD, 2003, p. 98.

²⁰⁵ PHILON. *De opificio mundi: english. BibleWorks 9*. 2011. CD – ROM.

²⁰⁶ *As therefore the city, when previously shadowed out in the mind of the man of architectural skill had no external place, but was stamped solely in the mind of the workman, so in the same manner neither can the world which existed in ideas have had any other local position except the divine reason which made them.*

²⁰⁷ DODD, 2003, p. 99.

filosofia e ao helenismo. É muito provável que os escritos de Filo não fossem populares no fim do séc. I.

Uma outra importante análise é a da relação entre o *logos* do quarto evangelho e o gnóstico. O gnosticismo, ou gnose, segundo Piñero, era “um movimento religioso sincrético que tem suas primeiras manifestações no final do séc. I de nossa era, e que floresce em esplendor no séc. II”²⁰⁸ (tradução nossa)²⁰⁹, principalmente em suas versões que se mesclam ao judaísmo e ao cristianismo. De fato, o que se conhece da gnose dos séc. I e II é através dos escritos cristãos que visavam a combater aquela heresia que encontrara nos textos sagrados para os cristãos um corpo para alocar-se como parasita. É importante ressaltar que os escritos gnósticos são de contornos e ênfases diversos. Mas, segundo sustenta Simon, pode-se considerar que são quatro os temas fundamentais do gnosticismo:

- 1º uma teoria do conhecimento: o conhecimento de si e o conhecimento de Deus, de fato idênticos, implicam a certeza da salvação;
- 2º um dualismo essencial, que leva à depreciação do cosmo;
- 3º um mito do “Salvador-Salvado”;
- 4º um mito da ascensão da alma²¹⁰.

Com o respaldo de diversos autores, Ladd afirma que a ideia de um remidor celestial não pode ser encontrada em quaisquer dos documentos pré-cristãos²¹¹. Além de que, não existe a ideia de morte vicária do Salvador na concepção gnóstica, visto que, para eles, o mesmo viera apenas trazer e revelar a *gnose*, o conhecimento. De modo oposto, como argumenta Jeremias, a ideia da morte vicária é enfatizada nos sinóticos e em João, e está em completa consonância com a cosmovisão judaica²¹².

Quanto ao *logos*, Bultmann desenvolve sua compreensão de João, e portanto também do *logos*, a partir da literatura gnóstica mandeana. O que não obteve muita receptividade, em razão de ser literatura muito recente (séc. VIII). Disso se infere que

²⁰⁸ NAG HAMMADI CÓDICES.; PIÑERO SÁENZ, Antonio. *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi*. Madrid: Editorial Trotta, 2000-2004. 3 v. p. 33.

²⁰⁹ *Un movimiento religioso sincrético que tiene us primeras manifestaciones em el siglo I de nuestra era, y que florece com esplendor em el siglo II*.

²¹⁰ SIMON; BENOIT, 1987 apud SCHMITT, Flavio. Discípulo amado e gnosticismo. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von. (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 162..

²¹¹ LADD, 2003, p. 328.

²¹² JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 414. Jeremias diz que a preposição ὑπὲρ é utilizada nos evangelhos e em Paulo na construção da ideia da morte vicária: Mc 14.24 ὑπὲρ πολλῶν (por todos); Lc 22.19 e 1Co 11.24 ὑπὲρ ὑμῶν (por vós) e ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (pela vida do mundo).

a relação de dependência se dá do mandeianismo para com os textos cristãos, e não o contrário. Feuillet ressalta que há semelhanças entre João e a literatura mandeiana quanto ao atribuir ao *logos* o papel cósmico e soteriológico. Contudo, ele também se refere à abismal diferença que há no fato de em João o *logos* ser divino e criador da matéria, algo inaceitável ao gnosticismo mandeiano²¹³. Dodd, quanto à literatura hermética, que não pode ser datada de antes do séc. II, demonstra que a concepção do *logos* diverge fundamentalmente do que é apresentado na Iniciação, pois, no texto hermético de Poimandres, há três intermediários envolvidos na criação do mundo: *logos*, *Nous Demiurgo* e *Boule*. E também não fora tudo criado por estes entes, visto que já existia o oceano de caos²¹⁴. O próprio Dodd reconhece em certa medida, que as concepções cosmogônicas da literatura hermética são dependentes daquelas apresentadas em Gênesis, especialmente do texto da LXX. Na gnose, de uma forma geral, o *logos* assume apenas a função de mais um *éon*²¹⁵ dentre muitos outros existentes. Isso se pode perceber pela literatura gnóstica citada por cristãos que combateram a heresia gnóstica, como Ireneu. Ali o *logos* não é identificável com Deus, ou mesmo superior aos demais *éons*. À luz destas considerações, tanto de datação dos textos gnósticos, quanto a respeito da natureza do *logos* gnóstico, é difícil estabelecer uma dependência ou derivação do *logos* joanino em relação ao *logos* gnóstico, sendo muito mais fácil sustentar que a relação de dependência seja inversa.

É impossível negar que o Evangelho de João eleva-se a partir de fundamentos veterotestamentários. A conexão entre a Iniciação e o Antigo Testamento é vital, e não acidental. Já o primeiro verso da Iniciação faz ecoar as primeiras palavras de Gênesis, e neste contexto é utilizado o termo *logos*. Aqui tal vocábulo, que em seu sentido literal quer dizer *palavra*²¹⁶, certamente é derivada do ato de Deus dizer, e assim as coisas virem a existir, como está registrado em Gn 1.3. Note-se que na LXX o verbo utilizado para fazer a menção ao ato de Deus dizer, no referido texto, é λέγω

²¹³ FEUILLET, A. *O prólogo do quarto Evangelho: Estudo da teologia joânica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1971. p. 189.

²¹⁴ DODD, 2003, p. 60.

²¹⁵ Ente superior criado pelo Protopai/Abismo. Os muitos *éons* habitavam o pleroma, um tipo de mundo das ideias platônico.

²¹⁶ Deve-se entender que o vocábulo grego *logos* (λόγος), em sua acepção mais comum, quer dizer palavra. Mas, geralmente, não como uma unidade vocabular, e sim como dito, fala, expressão verbal, que pode incluir diversas palavras. Ver LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 2376.

(*legō* - digo)²¹⁷, do qual se deriva o termo *λόγος* (*logos* - palavra). Assim o autor optou pelo termo que se vincula à utilização do verbo *legō* em Gn 1.3 na LXX. Parafraseando: na LXX, no princípio disse lahweh (Gn 1.3), em João, no princípio era o *Dito* (1.1). Daí o autor deriva a sua hipóstase, e muito provavelmente a sua presença na eternidade. Tal hipóstase não fora contudo algo sem precedentes, visto haver na tradição targúmica²¹⁸ a pessoalização do termo aramaico palavra: *memra*. Champlin explica que a utilização de *memra* nos targuns se dá como eufemismo para justificar certos atos de Deus, que pareciam não corresponder bem à transcendência divina²¹⁹. Deste modo, onde de lahweh são descritos antropomorfismos, passa-se a dizer “a Palavra (*memra*) de lahweh fez”, ao invés de “lahweh fez”. Como exemplo pode-se citar o próprio texto de Gn 1.3 no *Targum Neofiti*²²⁰. Onde se diz: “E disse a Palavra [*memra*] de lahweh, haja luz, e houve luz conforme o decreto da Palavra [*memra*]”²²¹ (tradução nossa)²²². Apesar da evidência da utilização do termo *memra* como substituto de Deus, há quem advogue que se trata de mero recurso linguístico. Moore afirma que o que há de mais importante “para se dizer sobre a *memra* nos targuns, é que ela não é equivalente à ‘palavra de Deus’ do Antigo Testamento, a qual corresponde ao *λόγος* [*logos*] ou *ῥῆμα* [*rhēma*] nas versões gregas”²²³ (tradução nossa)²²⁴. Ele chega a afirmar que em nenhum lugar nos targuns a *memra* se torna um ser, de nenhum modo ou sentido. E finaliza dizendo que se trata apenas de um fenômeno de tradução, sem qualquer tipo de especulação por trás de sua finalidade tradutiva²²⁵. Apesar da erudição de Moore, devem ser feitas duas considerações a respeito de seu posicionamento. Primeiro: é evidente uma motivação teológica por trás da decisão de se valer de uma hipóstase para assumir o lugar de lahweh em determinadas situações textuais. Não se pode falar de mero fenômeno de tradução

²¹⁷ SEPTUAGINTA, 2011, p. 1.

²¹⁸ Sobre a tradição targúmica, ver caps. 4.3 e 6.1.2.

²¹⁹ CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia*. 10.ed. Vol. III. VII vols. São Paulo: Hagnos, 2011. p. 216

²²⁰ Tal Targum é considerado por estudiosos como sendo do séc. II, ou mesmo anterior. Ver EVANS, 2005, p. 190.

²²¹ TARGUM Neofiti: aramaic Old Testament. *BibleWorks 9*. 2011. CD-ROM. Gn 3.1.

²²² ואמר ממרא דיי יהוי נהור והות נהור כגזירת ממריה

²²³ MOORE, George Foot. *Judaism In the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1960. p. 418.

²²⁴ *To be said about memra in the Targums – it is not the equivalent of the ‘word of God’ in the Old Testament corresponding to λόγος or ῥῆμα in the Greek versions.*

²²⁵ MOORE, 1960, p. 419.

ante à motivação teológica subjacente. Em segundo lugar, a utilização da *memra* nos targuns é vastíssima, permitindo-se sim, em casos como do *targum* supracitado, deduzir-se tanto uma pessoalização da *memra* quanto a sua distinção do próprio lahweh. Box demonstra diversos motivos que apontam para um significado da *memra* que vai além do mero recurso de tradução: a existência no judaísmo popular da ideia da mediação de Deus por um ser celestial, apesar da hostilidade do judaísmo rabínico a tal ideia²²⁶; as revisões targúmicas que indicam ter havido interpretações dos targuns que permitem entender a *memra* com alta carga de conteúdo teológico²²⁷; a evolução do conceito *memra*, semelhante à evolução do conceito *logos*²²⁸; e os casos fortes de personificação, como Dt 33.7, que diz que a Palavra de lahweh ouve o louvor de Judá, vinga seu povo e o traz de volta da batalha²²⁹. Ele conclui dizendo que a *memra* tem um certo valor teológico que corresponde à teologia imanente, mas, de modo conservador, que não é um ser dotado de personalidade separada de Deus, mas expressa certo modo de sua própria manifestação²³⁰.

Apesar da maioria dos estudiosos apontarem o fenômeno da *memra* como exclusivo dos targuns, pode-se encontrar alguns paralelos na LXX, como Sb 18.15-16 que diz:

Tua Palavra [λόγος] onipotente lançou-se como, guerreiro inexorável, do trono real dos céus para o meio de uma terra de extermínio. Trazendo a espada afiada de tua ordem irrevogável, deteve-se e encheu de morte o universo: de um lado tocava o céu, de outro pisava a terra²³¹

Esse texto é um comentário do episódio da morte dos primogênitos do Egito²³², e a função do *logos* aqui é a mesma da *memra* nos textos targúricos. Em Êxodo diz-se que lahweh mesmo desceu à terra do Egito e feriu seus primogênitos. Então, o que se procura com a expressão *logos* é a atenuação de uma ação desconcertante atribuída a lahweh. O *Targum Pseudo-Jonathan* também se vale da expressão *memra* lahweh no texto de Ex 12.29²³³. A semelhança entre o *Targum* e a

²²⁶ BOX, G. H. The Idea Of Intermediation in Jewish Theology. O Note of Memra and Shekinah. *The Jewish Quarterly Review*, v. 23, n. 2, p. 103.119, 1932. p. 105.

²²⁷ BOX, 1932, p. 108.

²²⁸ BOX, 1932, p. 110.

²²⁹ BOX, 1932, p. 112.

²³⁰ BOX, 1932, p. 118.

²³¹ BÍBLIA de Jerusalém, 2002.

²³² Ex 12.29.

²³³ TARGUM Pseudo-Jonathan: aramaic Old Testament. *BibleWorks* 9. 2011. CD – ROM. Ex 12.29.

LXX evidencia duas coisas: apesar das testemunhas tardias nos targuns, a ideia da *memra* já existia há muito tempo na interpretação judaica das Escrituras; e segundo, o equivalente grego do aramaico *memra* é *logos*. Há ainda considerações de natureza teológica que saltam à vista no texto de Sb 18.15. A hipóstase do *logos* é plena, a diferenciação da pessoa de Deus e a pessoa do *logos* é evidente e há, sobretudo, atributos que definem o *logos* como pessoa divina (onipotente, descendo do trono real), mas, ao mesmo tempo, é o *logos* que cumpre a ordem de Deus (12.50). Este descer do trono para produzir a morte, pode ser considerado inclusive como gatilho, por paradoxo, que teria despertado o evangelista para falar do *logos* que desceu ao mundo para dar vida. Outra ligação teológica entre o texto mencionado e o Evangelho de João está no trazer a ordem de Deus e cumpri-la, o que está em consonância com a relação que Jesus teve com a palavra do Pai em João. Pode-se depreender de tudo dito, que há na cosmovisão judaica substrato o bastante, para que, a partir da mesma, o autor do Evangelho de João pudesse desenvolver sua concepção do *logos*. Mesmo que se possa considerar que a ideia da *memra* não explique todas as afirmações que se faz do *logos* na Iniciação de João, pode-se dizer que, o que há sobre a *memra* é o bastante para que o autor desenvolva seu conceito de *logos* a partir de então, tendo firme solo sobre o qual erigir sua teologia. Não devemos desprezar o fato de que o autor do Evangelho é teólogo de grande envergadura e que considera que o Espírito o está guiando na verdade (16.13). Portanto, não podemos prescindir de ver no *logos* joanino também ao evangelista, que sob o impacto dos sinais de Jesus, e sobretudo do poderoso testemunho da morte/ressurreição vê os evidentes testemunhos de sua deidade (20.28), os quais certamente trouxeram desdobramentos sobre sua teologia e a leitura que ele fazia dos textos sagrados de seus pais.

7.2 Luz

A luz é, sem dúvida, um arquétipo religioso universal, como já argumentaram muitos estudiosos de João. Quanto às ligações com o mundo helênico, deve-se dizer que a palavra luz na Iniciação se apresenta em uma relação de dualismo com trevas (1.5), que alguns julgam ser de origem grega, ou mesmo gnóstica. Contudo, tal

dualismo é inerente à natureza da luz. Pode-se ver esta relação de oposição e contraste entre a luz e as trevas no pensamento judaico desde Gn 1.4-5. Otzen afirma que havia na literatura de *Qunram* o cultivo da linguagem dualística através das ideias de luz e trevas, filhos da luz e filhos das trevas²³⁴. Não que se ateste, de algum modo, que o Evangelho de João dependa da literatura de *Qunram* quanto à formulação dos conceitos de luz-trevas, mas apenas para se evidenciar que não há a necessidade de se procurar fora do mundo palestino as origens para a utilização da dinâmica luz-trevas do Evangelho de João. Ela já está presente desde os primeiros versos de Gênesis.

Outra dinâmica da Iniciação para a qual se busca origens em paragens gnósticas é a relação vida-luz (1.4). Dodd vê no Poimandres hermético diversas citações onde a ligação do binômio vida-luz é utilizado, ora para referir-se ao próprio deus, ora para fazer menção da relação com ele²³⁵. O mesmo Dodd, porém afirma que “pelo menos em um lugar no Antigo Testamento os dois símbolos são mencionados juntos: ... junto a ti está a fonte de vida; em tua luz veremos a luz (SI 36.9)”²³⁶. Ele equivocou-se no fato de julgar que há apenas um lugar onde vida-luz são mencionados juntos no A.T., pois em todos os textos que seguem abaixo vida-luz estão não apenas próximos mas intimamente relacionados:

Por que se concede luz ao miserável e vida aos amargurados de ânimo, (Jó 3.20);

Deus redimiu a minha alma de ir para a cova; e a minha vida verá a luz. (Jó 33.28);

O SENHOR é a minha luz e a minha salvação; de quem terei medo? O SENHOR é a fortaleza da minha vida; a quem temerei? (SI 27.1)

Pois da morte me livraste a alma, sim, livraste da queda os meus pés, para que eu ande na presença de Deus, na luz da vida. (SI 56.13);

Porque o mandamento é lâmpada, e a instrução, luz; e as repreensões da disciplina são o caminho da vida; (Pv 6.23)

Isso aponta, mais uma vez, que não há razão para buscar um pano de fundo conceitual fora da cosmovisão judaica para se entender o Evangelho de João.

²³⁴ OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 240-241.

²³⁵ DODD, 2003, p. 37.

²³⁶ DODD, 2003, p. 38.

7.3 Conhecer

Bultmann produziu um artigo em que demonstra que o conhecimento para o mundo grego compreendia um processo semelhante ao da visão, pois a ideia seria a de contemplar o objeto cognoscível à distância, a fim de compreender suas qualidades e assim dominar sua realidade. Deste modo, conhecer a Deus para os gregos seria contemplar sua essência última, sendo a forma mais elevada e pura de contemplação²³⁷. Contudo, desde a primeira aparição do verbo γινώσκω (*ginōskō* - conhecer) em João (1.10), à luz de seu contexto, se percebe que a carga semântica do mesmo não se inclina a esta ideia de contemplação, observação. Quanto ao gnosticismo, há uma superavaliação do conhecer, pois é exatamente este conhecer que produz salvação. Tal conhecimento eleva o gnóstico a uma elite espiritual que possui um conhecimento superior. Piñero afirma que este conhecimento é de natureza religiosa e é reservado a uma elite espiritual, o qual fora recebido por uma revelação especial outorgada pela divindade ao líder espiritual, ou através de um sistema exclusivo de normas de interpretação de certos livros sagrados²³⁸. O objeto do conhecimento gnóstico é reino dos *éons* que transcende toda realidade humana, sendo essa mera sombra daquela. É este conhecimento que permite ao gnóstico elevar-se à condição de espiritual e salvar-se e tornar-se semelhante a Deus. Distintamente das duas perspectivas apresentadas, a língua hebraica, quando se refere ao conhecimento que pode ser estabelecido entre o ser humano e Deus, se vale do verbo יָדָה (*yādha*²³⁹ - conhecer), o qual trata de um conhecimento “entre” o ser humano e Deus, e não um conhecimento a respeito de Deus, pois tal conhecimento não pode se dar através de mera contemplação, e sim pelo relacionamento. Ressalte-se que na LXX o hebraico *yādha* foi traduzido pelo grego *ginōskō*

²³⁷ BULTMANN, 1933 apud DODD, 2003, p. 206-207.

²³⁸ PIÑERO SÁENZ, 2000, p. 39-04.

²³⁹ Esta transliteração do hebraico e demais (exceto citações diretas já transliteradas) segundo: FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia hebraica: introdução ao texto massorético*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 26-28.

Assim, deve-se levar em consideração as distintas cosmovisões na hora de se procurar o significado de *ginōskō* quando se está por trás um substrato semítico. Parece que o Evangelho de João afina-se a esta compreensão semítica da ideia de conhecimento. Já na Iniciação, receber o *logos* apresenta-se como um paralelo de conhecê-lo (1.10-11), denotando assim que o conhecer está compreendido na esfera do relacionamento, e não apenas da mera contemplação, apreensão.

7.4 Verdade

Liddel descreve ἀλήθεια (*alētheia* - verdade), primariamente, tendo como oposto a mentira ou a mera aparência²⁴⁰. É o conteúdo da realidade, o verdadeiro estado das coisas. Em Platão a ênfase recai sobre a ideia da realidade, em detrimento da aparência, imitação, visto que, para Platão, existe um mundo ideal do qual o mundo fenomenal é mera cópia. Assim Dodd declara: “*Alētheia* pode, assim significar a própria ‘realidade’, o conhecimento da realidade, ou a expressão de tal conhecimento da realidade numa doutrina filosófica, que é a verdade”²⁴¹. Contudo, Thiselton demonstra que, desde Homero, o termo era utilizado também para exprimir a ideia de fidedignidade, demonstrando não ser totalmente estranha tal acepção da palavra no mundo grego²⁴². Na LXX, muitas vezes o termo é utilizado para traduzir a palavra hebraica תַּמָּוֶת (*’ēmet* - fidelidade), a qual, embora em algumas situações também seja empregado em distinção daquilo que é mentira ou aparência, na grande maioria das vezes está carregado de sentido moral, e não cognitivo, sendo assim aplicado à ideia de fidelidade, firmeza, estabilidade, constância. Thiselton salienta que “*’ēmet* é aquilo em que as pessoas podem confiar”²⁴³. Quanto à Iniciação, ainda que haja outros significados aplicados ao termo *alētheia* ao longo do evangelho, a erudição aponta que no v. 14 a palavra está em ligação umbilical com o texto de Ex 34.6, onde *’ēmet*

²⁴⁰ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 272.

²⁴¹ DODD, 2003, p. 231.

²⁴² THISELTON, A. C. Verdade. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 2602.

²⁴³ THISELTON In: COENEN; BROWN, 2000, p. 2604.

é nitidamente um atributo divino que descreve a sua constância e fidelidade. Deste modo, o substrato para se entender o conteúdo de *alētheia* é, mais uma vez, judaico.

8 ANÁLISE DO CONTEÚDO

Trata-se do coração da exegese. Todos os passos que antecederam esta etapa, e o conteúdo ali produzido, servirão de subsídios para que se possa interpretar o texto da Iniciação. A cristologia, como instrumento a serviço do combate à heresia gnóstica e à apologia judaica, será utilizada para distinguir o que é central do que é marginal na apreciação do conteúdo. A estrutura descoberta quando da análise literária comporá a moldura sob a qual se desenvolverá a análise do conteúdo, o qual será distribuído assim: O *Logos* Criador (vv.1-3), O *Logos* Luminoso (vv.4-9), O *Logos* Encarnado (vv.10-14a) e O *Logos* Glorioso (vv.14b-18).

8.1 O *Logos* Criador, vv.1-3

Salta à vista a identificação do agente nas seis primeiras frases existentes na Iniciação: o *logos*. Ele continuará sendo a pedra principal sobre a qual será construído o edifício da Iniciação e de todo o Evangelho de João. Todos os holofotes lhe estão dirigidos. Ainda que a identificação que lhe permita ligá-lo ao tempo e à história só vá ocorrer no v. 19, quando então se descobre que *logos* encarnado é Jesus Cristo, fica evidente que a temática desenvolvida nestes seis primeiras frases, e no mais da Iniciação, é cristológica. A Iniciação é um tipo de introdução²⁴⁴. Deve-se considerar, portanto, que a mesma se propõe a sinalizar os assuntos que serão desenvolvidos ao longo do evangelho, sendo a divindade de Jesus um dos mais importantes. Por onde começar a falar da divindade de Jesus, senão a partir do início de todas as coisas, identificando-o como o Criador?

8.1.1 Análise Gramatical

²⁴⁴ Ainda que *sui generis*, visto tratar-se de texto que tanto apresenta chave interpretativa para o evangelho, como também é interpretado pelo mesmo.

8.1.1.1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος - No princípio era o *logos*

A palavra ἀρχῇ (*archē* – origem, princípio) transmite mais comumente a ideia de início, princípio, origem. Mas também pode designar a ideia de primeiro, líder, doutrina fundamental, domínio. As ocorrências da palavra em João geralmente remetem ao início de algo dentro da atividade de Jesus: o início de seus sinais (2.11), o início de seu ministério/pregação (6.64, 8.25, 15.27 e 16.4). Mas também, ao início da atividade homicida do diabo (8.44), onde provavelmente a ideia de princípio ali não remete ao princípio absoluto, e sim ao princípio do próprio diabo. Na LXX, o paralelo mais evidente é com a ocorrência de *archē* em Gn 1.1, onde a palavra se encontra no sentido de princípio primevo. À luz do contexto imediato do v. 1, a palavra *archē* transmite a ideia de princípio mais remoto, antes de tudo, visto que, daquele que estava no *archē*, diz-se que criou todas as coisas. É o período que precede o tempo/história: a eternidade. A pergunta que é respondida através deste texto é: quando?

O verbo que aparece nesta primeira sentença (ἦν - *ēn*) é o imperfeito de εἶμι (*eimi*), que, de um modo geral, aparece com os seguintes significados em João: ser (1.40), estar (11.1) existir/haver (1.30, 14.2). No contexto em que é mencionado da primeira sentença da Iniciação, a ideia subjacente é existir.

A despeito dos possíveis significados de *logos*, ele pode ser traduzido pelo seu sentido primário em todas as 40 ocorrências no evangelho de João: palavra. Contudo, há outro vocábulo cujo significado é palavra, que também ocorre em João de modo intercambiável com *logos* (12.24) e é repetido por 12 vezes no evangelho: ῥῆμα (*rhēma*). Curiosamente, nas vezes em que Jesus faz menção de sua palavra utilizando *logos* ao longo do evangelho, o vocábulo é empregado no singular, havendo apenas uma ocorrência do mesmo no plural (14.24). De modo inverso, todas as ocorrências de *rhēma*, referindo-se à sua palavra, se dão no plural. Ademais, a ideia de palavra em João não é a de palavra escrita, e sim de palavra falada. Também não se trata de uma unidade vocabular, uma única palavra, mas de uma mensagem (2.22, 5.24 e 8.43). Nesta primeira ocorrência de *logos*, entretanto, o significado não é de mera palavra, como mensagem, ou dito. Aqui o *logos* é pessoalizado, divinizado. No

v.3, diz-se que ele fez todas as coisas. Quanto à LXX, deve-se considerar que há muitíssimas ocorrências da expressão *λόγος κυρίου* (*logos kiriou* – palavra do Senhor) nos profetas. Ainda que a mesma seja considerada apenas um tipo de expressão que se refere ao recebimento da mensagem profética, não se deve deixar de considerar o que se diz a respeito da mensagem profética em Is 55.10-11, onde alguns veem uma semi-hipóstase da palavra. Há ainda o Sl 118.89 (Sl. 119.89) cujo sentido pode-se aproximar do *logos* joanino. Ele fala do *logos* que permanece para sempre nos céus. E também o Sl 32.6 (Sl 33.6), que diz que os céus se fizeram pelo *logos* do Senhor. O texto, porém, que mais se aproxima do significado que João quer imprimir ao *logos* é Sb 18.15. Ali o *logos* é distinguido de Deus, e também lhe são conferidos atributos divinos. Além disso, o mesmo está em concordância com outros trechos da Iniciação e do Evangelho de João quando afirma que o *logos* desceu dos céus e veio para cumprir o mandamento de Deus²⁴⁵. Não se deve perder de vista a relação que o *logos* do v.1 tem com Gn 1.3, pois Deus disse (*λέγω*²⁴⁶ - *legō*), e pela palavra de Deus a luz, e tudo o mais, vieram à existência.

8.1.1.2 *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* – e o *logos* estava com Deus

O sujeito da oração é o *logos*, Deus é objeto direto, visto que sua correspondente grega está no acusativo²⁴⁷. A dificuldade aqui fica por conta da preposição *πρὸς* (*pros*), pois em muito vai depender de seu significado a interpretação dessa oração. No evangelho, os significados mais comuns da preposição citada quando seguida de palavra no acusativo são: *a* e *para*. Ambas indicando a ideia de direção, e não de finalidade (1.42 – levou-o a Jesus; 16.10 – vou para o Pai). Tal construção também ocorre em 1Jo, significando “junto a” e “diante de” (1Jo 2.1, 3.21). Apesar das variáveis apresentadas, o texto de 13.3 diz que Jesus viera de Deus, e estava voltando para Deus. Esta ideia de que Jesus estava voltando para o seu lugar junto ao Pai se repete diversas vezes no evangelho (14.28, 16.5, 20.7). Deste modo,

²⁴⁵ Ver 6.1. a respeito da correlação *logos-memra*.

²⁴⁶ Verbo grego do qual se deriva o substantivo *logos*.

²⁴⁷ Modo nominal em grego que define a função sintática de objeto direto à palavra.

o sentido mais provável que o texto da segunda sentença quer transmitir, é quanto ao lugar onde o *logos* estava primeiramente: junto a Deus. A pergunta que é respondida aqui é: onde?

8.1.1.3 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος – e o *logos* era Deus.

Temos aqui dois substantivos no nominativo²⁴⁸. Há um verbo de ligação entre eles, o que indica que um destes será sujeito e o outro predicativo do sujeito. O que permite distinguir quem é o sujeito de fato, é a presença do artigo antes do mesmo. Neste caso, a ausência do artigo no outro substantivo não quer dizer que ele seja indefinido, tão somente que o mesmo é predicativo do sujeito da oração, o que também é confirmado por Carson²⁴⁹. Desconsiderar isso, pode conduzir ao erro de traduzir a oração acima como: e a Palavra era um deus. Sendo a tradução correta: e a Palavra era Deus. Há outras orações semelhantes a esta em 1Jo. Vejamos: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν (*ho theos fōs estin*). Aqui também, ambos os substantivos estão no nominativo, há um verbo de ligação e um artigo definido antes de Deus, sendo, deste modo, Deus o sujeito, e luz, o predicativo. A tradução não pode ser: Deus é uma luz, e sim, Deus é luz, visto que a ausência do artigo antes de luz se dá para que se possa definir quem é o sujeito e quem é o predicativo. Há ainda duas outras ocorrências de mesma estrutura sintática em 1Jo 4.8 e 1Jo 4.16. Elas afirmam: Deus é amor (e não: Deus é um amor). A pergunta respondida através deste trecho é: quem?

8.1.1.4 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν – ele estava no princípio com Deus.

Esta sentença não carece de esclarecimentos visto tratar-se, em boa parte, de repetição daquilo que já fora visto acima.

²⁴⁸ Modo nominal grego que atribui à palavra função de sujeito.

²⁴⁹ Ver CARSON, D. A. *A exegese e suas falácias*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1992. p. 79-81.

8.1.1.5 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, – tudo através dele se fez.

A palavra πάντα (*panta*), nesta forma neutra plural, pode significar: todas as coisas ou tudo. A preposição διά (*dia* – por, através), no genitivo, elucida que o *logos* é tido como agente da criação. De uma forma geral γίνομαι (*ginomai*) significa “vir a existir”. Segundo Liddel, o verbo, quando ligado a pessoa, tem a ideia de ser gerada, quando ligado a coisa, ser produzida, e quando ligado a eventos, haver/acontecer²⁵⁰. É de tal verbo que se deriva a palavra γένεσις (*genesis* – nascimento, origem). Neste trecho ouve-se exatamente o eco da LXX, nos atos da criação que começa em Gn1.3, a respeito das palavras/ordens de Deus “haja”, que resultaram no “houve” (ἐγένετο). Deve-se salientar que não é utilizado aqui o verbo ποιέω (*poieō* - criar, fazer), empregado na LXX para referir-se ao ato de Deus criar em Gn 1.1. O mesmo ocorre diversas vezes no NT usado no sentido simples de fazer, não tendo Deus como agente. Há outro verbo que ocorre no NT e se refere somente ao ato criativo de Deus em todas as suas ocorrências²⁵¹: κτίζω (*ktizō* - criar). Esse também não é utilizado nesta oração.

8.1.1.6 καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν. – e sem ele se fez nada o que foi feito

A utilização do advérbio χωρὶς (*chōris* - sem) em relação à pessoa de Jesus ocorre apenas mais uma vez no evangelho, e o sentido é semelhante ao aplicado neste texto (15.5). Quanto à utilização do pronome indefinido οὐδὲν (*ouden* – nada) de forma absoluta, vemos muitas ocorrências no Evangelho de João, a exemplo de 5.19 e 8.24. A seção termina com uma transição para a seguinte, já que finda com a ideia

²⁵⁰ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 890-891.

²⁵¹ Mt 19.4, Mc 13.19, Rm 1.25, 1 Co 11.9, Ef 2.10,15, Ef 3.9, Ef 4.24, Cl 1.16, Col 3.10, 1 Tim 4.3, Ap 4.11 e Ap 10.6.

de haver o que foi criado se afastado da Palavra, o que pode explicar as trevas vistas em seguida.

8.1.2 Análise de Contexto Amplo

A primeira situação com a qual nos deparamos é com a escolha do termo *logos* para referir-se à pessoa de Jesus pré-encarnado. Já dissemos que são muitíssimas as ocorrências dos vocábulos que podem ser traduzidos por palavra (*logos* e *rhema*) em João. Mais do que a quantidade de ocorrências, a carga teológica atribuída à palavra de Jesus ao longo do evangelho é significativa. A palavra de Jesus é crida semelhantemente às Escrituras (2.22), suas palavras são vindas do Pai (3.34; 14.10,24), são palavras que, cridas/guardadas, promovem cura (4.50) e vida eterna (5.24, 8.51), são vida/vida eterna (6.63,68), ouvi-las distingue entre alguém ser de Deus ou não (8.47), elas serão juiz dos homens (12.48), a sua palavra limpa (15.3) e é a verdade (17.17). Essas são evidências de que já havia um modo distinto, invulgar, de tratar a palavra de Jesus. O fato de sua palavra ter sido poderosa (7.46), o que inclusive é atestado pelos sinóticos (Mt 7.29, Mc 1.22), certamente causou forte impressão também ao evangelista. Junto à força da palavra presente na mensagem e nos atos de Jesus, ainda houve as asseverações que Jesus fizera de si mesmo a respeito de sua divindade (8.57-59, 10.30-33), de sua unidade com o Pai (10.30) mesmo sendo distinto do mesmo (5.37). O poder de sua ressurreição deu testemunho de tudo quanto dissera. Tudo isto fez com que o evangelista fizesse o mesmo que a igreja primitiva: olhasse para as Escrituras, a fim de ver nelas o testemunho a respeito de Jesus (5.39). É notório que as Escrituras veterotestamentárias são utilizadas abundantemente pelo evangelista através de citações, alusões e símbolos. Tendo a confissão dos discípulos identificado Jesus com Deus, certamente o evangelista procurou também nas Escrituras fundamentação que pudesse explicar a condição de Jesus como Deus (20.28) e enviado do Pai. Assim a/o *memra/logos*, que fazia parte

da prédica nas sinagogas através dos targuns e também estava registrada em alguns textos na LXX, foi identificada/o como o Cristo²⁵².

Havia desafios teológicos, de ordem cristológica, que ameaçavam a fé da igreja na Ásia. Desafios que tanto eram impostos pelos judeus, quanto pelo incipiente gnosticismo. O evangelista se viu compelido a escrever a fim de lançar luz inconfundível sobre a natureza de Cristo e sua missão.

De modo cirúrgico, com precisão atômica, ele consegue, de uma só vez, escrever um texto que inicia-se esculpindo uma das mais belas obras já escritas, revelando uma teologia tão clara quanto a mais pura luz e desconstruindo os pressupostos judeus e gnósticos que afrontavam a Cristo.

O evangelista chama Jesus Cristo de *logos*, e o coloca antes de todo o tempo, antes de toda a criação. Nisto ele não é identificável com nada, comparável a ninguém, não há qualquer outro que se eleve à altura do *logos*, que se possa medir a Ele, pois Ele estava e era. Também não se fala de seu princípio, de sua origem. Ele simplesmente existia. Há apenas um que lhe faz companhia, e, sobretudo, com o qual comunga sua própria natureza: Deus. Essas ideias se adensarão à medida que o leitor continuar em movimento centrípeto pelas linhas do evangelho. Vê-se mais à frente, tanto Jesus declarar que é um em natureza com o Pai (10.30-33), quanto fazer menção do estado de glória que vivia junto dele antes de todas as coisas (17.5). Do *logos* é dito ainda, que fora aquele por quem todas as coisas foram feitas. Não escapa nada à sua autoria, exceto, obviamente, aquele que já existia com Ele. O mundo visível e invisível, e tudo que nele há, foi feito diretamente por Ele: executor e agente da criação. A criação é ato divino, é ato da Palavra. Há também a menção de que, o que foi feito nele, chega ao estado de ser nada, na medida em que está sem a Palavra. Explica-se assim, que o estado em trevas da criação, que não compartilha dos atributos de seu criador, se dá exatamente quando esta não o tem em si, quando ela deixa a Palavra. Esta pode ser muito bem uma referência à queda, quando o ser humano deixou de lado a palavra de Deus, especialmente se levar-se em consideração que, no *Targum Neofiti*, a pergunta da serpente a Eva é sobre o que “a

²⁵² Já demonstramos que o a *memra* pode ser vista como pessoa divina distinta do Pai em alguns targuns, bem como, que o equivalente grego de *memra* é *logos*. Ver 6.6.

Palavra de lahweh” falou²⁵³. Um exemplo absoluto desta ausência do *Logos* é visto no próprio príncipe deste mundo (14.30).

8.1.3 Análise de Contexto Específico - Problema Judaico

Os judeus certamente viam a *Torah* como o livro mais sagrado de suas Escrituras. E é exatamente sob a moldura dos primeiros versos de Gênesis que a Iniciação desenvolve-se. Mas, o que se vê não se trata de uma revelação progressiva e em doses homeopáticas. É antes contundente, como um golpe que faz o oponente perceber que pode cair ao chão já nos primeiros segundos do embate. Afirma-se que a Palavra, à frente identificado com Cristo, é Deus. Afirma-se que Ela estava no princípio junto a Deus. Esta justaposição divina não é estranha aos ouvidos judeus, visto já haverem ouvido o salmista propor visão semelhante (Sl 110.1). A afirmação da divindade de Jesus é certamente o ponto mais nevrálgico na tensão que existia entre judeus e cristãos. É também elemento de crítica por parte dos judeus contra a fé cristã, já que os judeus deveriam criticar a afirmação cristã como um tipo de politeísmo. A ênfase da unidade de Jesus com o Pai no evangelho parece uma resposta à possível crítica do judaísmo ao cristianismo afirmando que a ideia cristã da divindade de Cristo significaria um tipo de politeísmo. Mas o evangelista não procura esquivar-se do confronto. Ele sabe da urgência e significância da compreensão da deidade de Jesus, e quer, desde o início, fazer com que a igreja entenda que tal compreensão é imprescindível para sua fé. Quer que a igreja compreenda que o afastar-se de Cristo é o motivo pelo qual a queda ocorreu, e que o não crer que Ele é Deus, é homologar a sentença de morte que está sobre os que o rejeitam (8.23-24).

8.1.4 Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico

²⁵³ TARGUM Neofiti, 2011, GN 3.1.

À luz do testemunho dos pais da igreja, especialmente de Ireneu, sabe-se que os gnósticos também tinham as Escrituras como texto de sua fundamentação teológica. Em 1Jo tem-se inclusive a informação de que eles haviam saído do meio da igreja²⁵⁴. Por esse motivo, pode-se deduzir que as Escrituras tinham em certa medida importância para a construção de sua teologia. Assim, o partir de Gênesis também é relevante na confrontação aos pensamentos gnósticos. Na contramão do pensamento gnóstico, João não retrata o sistema fundamental gnóstico que diz haver um Pleroma²⁵⁵ onde habitava o primeiro éon perfeito, ProtoPai, que tinha uma companheira, Silêncio, da qual gerou Nous (chamado de Unigênito) e também gerou a Verdade. Nous, por sua vez, teria aprendido a gerar e procriou produzindo *Logos* (Palavra) e *Zoe* (Vida), dos quais depois viriam o Homem e a Igreja. Há ainda outros éons criados após estes, e depois chega-se a dizer que o mundo material teria sido produzido como que por um aborto de Sofia (outro éon), quando a mesma deixara o Pleroma por causa de suas paixões²⁵⁶. Ainda que esta ideia bem elaborada do Pleroma gnóstico seja da segunda metade do séc. II, certamente algo da mesma já existia à época da escrita de João, visto que o gnóstico Cerinto²⁵⁷ já ensinava que o mundo não fora criado por Deus, mas por alguma virtude muito afastada dele. O evangelista não apoiou tais elucubrações. Ele vê de modo muito simples o princípio: havia apenas a Palavra e Deus. Todas as coisas foram feitas por meio da Palavra, não há uma série de cadeias criativas, onde seres espirituais criam outros seres espirituais. Tudo fora criado por meio da Palavra. A Palavra não é um éon de menor importância. A Palavra é Deus. Não foi Sofia quem criou o mundo. Foi a Palavra, foi Deus. O mundo não se trata de um aborto de um éon de quinta categoria, o que teoricamente justificaria os males e paixões do mesmo. O mundo foi criado por Deus, através da Palavra, e o sua condição de estar na morte vem exatamente de rejeitar a Palavra. De rejeitar a Deus.

8.2 O *Logos* Luminoso, vv.4-9

²⁵⁴ Considera-se, portanto, não que ele se refira ao *nossos* como a um grupo sectário, uma comunidade joanina, e sim como a igreja de Cristo, especialmente àquela situada na Ásia.

²⁵⁵ Correspondente ao mundo das ideias platônico.

²⁵⁶ IRENEU, 1995, p. 31-33.

²⁵⁷ Contemporâneo de João.

A seção anterior, após apresentar a Palavra criadora, entrevê uma ruptura ao afastar-se o criado do criador. Aqui temos um movimento da Palavra/luz em direção às trevas. Ela apresenta a Palavra a partir da sua influência sobre a vida dos homens como luz, o testemunho de João a respeito da luz, bem como, apresenta o conflito luz/trevas, a qual é vencido pela luz verdadeira.

8.2.1 Análise Gramatical

8.2.1.1 Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens.

A palavra *ζωή* (*zoē* – vida) ocorre 36 vezes ao longo do evangelho, muito superior às 16 ocorrências nos sinóticos. Não há uma ocorrência sequer no evangelho em que a palavra vida signifique apenas o acontecimento que se dá entre o nascimento e a morte. Em todas as aparições, o significado é teológico e transcende à mera existência. Em 19 das ocorrências, o adjetivo *αἰώνιος* (*aiōnios* – eterna) a acompanha. Contudo, não há alteração semântica do termo, quer só, quer acompanhado do adjetivo eterna. O significado é sempre o mesmo, e as expressões são intercambiáveis (3.36).

A vida que estava na Palavra é descrita como a *φῶς* (*fōs* – luz) dos homens. Também a palavra luz ocorre muitíssimas vezes em João (23), e em todas elas o significado é teológico.

Ambos os termos são decorrentes do pano de fundo da criação que iniciou o Prólogo. A vida é inerente à ideia de criação, e a luz foi o objeto do primeiro ato criador de Deus (Gn 3.2-5).

8.2.1.2 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. – e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a venceram.

A luz, que era a vida dos homens, faz o que lhe é inerente: resplandece, brilha em meio às trevas. A palavra *σκοτία* (*skotia* – trevas, escuridão) aparece apenas quatro vezes no evangelho em oposição à luz de Cristo. A reação das trevas em respeito à luz que lhe desfaz, é a de não poder *καταλαμβάνω* (*katalambanō* – vencer, apanhar a, compreender, entender). Tal verbo é utilizado mais três vezes em João. Se desconsiderarmos o episódio da mulher apanhada em adultério²⁵⁸, ocorre apenas mais uma vez. Tal ocorrência é significativa, pois se dá no contexto da utilização da metáfora da chegada das trevas quando a luz, que é Cristo, deixa os discípulos. Então, ele os alerta para que não sejam “apanhados” (*katalambanō*) pelas trevas ao cair da noite (12.35). Deste modo, o verbo é utilizado não no sentido de entender/compreender, e sim vencer/dominar. Outra questão importante é da natureza da metáfora empregada, pois não se trata de um dominar que se dê pelo combate. É um dominar que é natural e inerente à natureza da luz. Quando a luz se vai, a noite domina, quando o dia nasce, as trevas não podem prevalecer contra a luz. Ela naturalmente as dissipa apenas por quem ela é.

8.2.1.3 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης – Houve um homem enviado de Deus, o seu nome era João

O verbo *ἀποστέλλω* (*apostellō* – envio), que descreve o envio de João Batista, é o mesmo utilizado para se referir ao envio de Jesus por parte de Deus, bem como o envio dos discípulos por parte de Jesus (3.17, 4.38).

8.2.1.4 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, – Este veio para testemunha, a fim de que testemunhasse acerca da luz

²⁵⁸ Tal trecho é considerado pela maioria dos estudiosos como inserção posterior, em razão de o mesmo não se encontrar nos manuscritos mais antigos como o Códice Sinaítico, o Códice Vaticano, *ⲡ*⁶⁶ e *ⲡ*⁷⁵.

O substantivo *μαρτυρία* (*martyria* – testemunho) e o verbo *μαρτυρέω* (*martireō* – *testemunhar*) são muito importantes no evangelho de João. O substantivo ocorre 20 e o verbo 39 vezes ao longo do evangelho. O significado clássico, segundo Trites, é nitidamente ligado ao ambiente jurídico, trazendo a ideia de confirmar uma palavra dita, ser prova. Tal testemunho deveria ser dado livremente²⁵⁹. Há na LXX a ocorrência de uma palavra quase idêntica a *μαρτυρία*: *μαρτύριον* (*martyrion*), que tem basicamente o mesmo significado de sua correlata. Mas, nos textos de Êxodo, Levíticos e Números, onde ocorre mais de 160 vezes, está ligado à ideia do testemunho dos feitos e da manifestação de Deus. A exemplo de Ex 25.10, onde o texto hebraico fala simplesmente de fazer uma arca de madeira, a LXX chama de arca do testemunho, o que, muito provavelmente, tem relação com Ex 25.16,21 onde Deus diz a Moisés que ele deverá pôr na arca o “testemunho” que lhe faria. O que é chamado de tenda do encontro ou da assembleia em hebraico, na LXX é chamado de tenda do “testemunho”. O testemunho no Evangelho de João, em quase todas as vezes, se aproxima mais desta concepção de um testemunho dos feitos e da manifestação de Deus que estão acontecendo em Cristo, do que de mera ideia de testemunho jurídico.

8.2.1.5 *ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ.* – para que todos cressem através dele.

Aqui se tem finalidade do testemunho/testemunhar: levar todos a crer. O verbo *πιστεύω* (*pisteuō* - crer) também é muitíssimo importante para João. Há 98 ocorrências do mesmo no evangelho, enquanto nos sinóticos há apenas 34. Em contrapartida, o substantivo *πίστις* (*pistis* – fé), que ocorre 24 vezes nos sinóticos, não ocorre nenhuma vez em João. A acepção geral do verbo no campo teológico é, segundo Liddell, confiar, por fé em, depender de²⁶⁰. Em João o significado da ação de crer é mais

²⁵⁹ TRITES, A. A. Testemunha, testemunho. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 2504.

²⁶⁰ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 3091.

amplo, o que se verá no v. 12. Por hora, o que o texto quer enfatizar é o motivo pelo qual há o testemunho.

8.2.1.6 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός – aquele não era a luz, mas para que testificasse acerca da luz.

Há aqui a ênfase sobre o fato de que João não deve ser confundido com a luz, já identificada com a Palavra. João deve ser visto apenas em função da Palavra, como sua testemunha.

8.2.1.7 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον – Ela era a luz verdadeira, que ilumina todo homem, vinda ao mundo.

Tem-se aqui a ênfase sobre a natureza da luz que é ἀληθινός (*alethinos* – confiável, verdadeira, genuína). Há poucas ocorrências do adjetivo no evangelho. Em todas as ocorrências em que o adjetivo é atribuído a Jesus, fala-se dele em metáforas (pão vivo, videira). Nessas ocorrências, e naquelas em que o adjetivo é atribuído ao Pai, a ideia presente é de genuíno, verdadeiro, em contraposição ao falso. A seção termina com a transição para a seção seguinte, pois fala da luz vinda ao mundo.

8.2.2 Análise de Contexto Amplo

Ainda sob a imagem da Palavra Criadora, surge uma implicação decorrente de sua natureza divina e de seu poder de trazer à existência todas as coisas: nela estava/está a vida. Mas não uma vida que se manifestou apenas na criação, e sim uma vida que se tem manifestado constantemente aos homens como luz. Tal luz tem o objetivo de desalienar os homens das trevas/morte, esclarecer-lhes, para que venham para a vida/luz.

Da vida que o evangelista anuncia haver na Palavra, afirma que é da natureza da Palavra tê-la em si mesma, assim como o Pai a tem (5.26). Tão intrínseca é a vida à Palavra, que Jesus anuncia ser Ele mesmo a própria vida (11.25, 14.6). E sendo possuidor da vida, diz ainda que pode dá-la a quem quiser, sendo o crer²⁶¹ o meio pelo qual os homens podem experimentar a vida eterna (3.15-26, 6.47). Contudo, foi necessário que o houvesse uma doação da vida da Palavra para os seus, a fim de que eles pudessem experimentar a sua vida, uma transfusão de vida (6.51, 10.15). Se havia a necessidade de dar nova vida, fazer nascer de novo (3.3), é porque a condição de vida daqueles que se afastaram da Palavra era na verdade morte, uma morte travestida de vida, uma simulacro de vida (5.24). Tal morte também é identificada como a condição de permanecer debaixo da ira (juízo) de Deus (3.36). A vida que vem da Palavra dá ao ser humano a vida eterna, que é já e também ainda será. É já, pois permite ao ser humano uma vida que pode ser vivida em relacionamento restabelecido com Deus e Cristo (12.25), o qual o conduz à abundância de vida já (10.10), mas também, ainda será, visto que a vida ainda há de ser temporariamente vencida pela morte, que, por fim, sucumbirá diante da ressurreição no último dia (6.40). Essa linguagem da vida na Palavra, da Palavra ser a Vida, se aproxima muito da expressão Deus Vivo encontrada no A.T. Não apenas a linguagem, mas também a ideia de um Deus que intervém na história para salvar os seus e se dá a conhecer, que está atuado no meio do seu povo, que não pode ser comparado a deuses produzidos por mãos humanas, sendo ele mesmo o criador de todas as coisas²⁶². O tema da vida na Palavra é ainda vigorosamente ilustrado pela metáfora do pão da vida, e pela ressurreição de Lázaro (6.22-71 e 11.1-45).

A vida se manifesta ao mundo como luz. Um paralelo que acompanha a relação vida-luz e morte-trevas é o de Is 9.10: “O povo que andava em trevas viu grande luz, e aos que viviam na região da sombra da morte, resplandeceu-lhes a luz”. Assim como a Palavra é a vida, a Palavra é a Luz do mundo (8.12). A função da luz de iluminar o mundo pode ser vista no *Targum Pseudo-Jonathan*, onde de Gn 1.3 se diz: “Então disse Deus: haja luz para iluminar o mundo. Imediatamente houve luz”²⁶³

²⁶¹ Na terceira seção veremos o que é crer segundo João.

²⁶² Dt 5.26, Js 3.10, 1Sm 17.26 e Is 37.17

²⁶³ TARGUM Pseudo-Jonathan, 2011, Gn. 1.3.

(tradução nossa)²⁶⁴. A tarefa da luz é resplandecer, brilhar, permitir que a sua natureza cumpra o papel de trazer a luz/revelação. Apesar de esclarecer e fazer distinção, a luz pode ser rejeitada por aqueles que, confrontados por ela, se apegarem mais às trevas e às obras das trevas (3.19-21). Ela resplandece e dissipa as trevas, mas ao ser humano é facultado esconder-se na escuridão ou ser iluminado pela luz. Quanto ao dissipar as trevas, não se trata de uma guerra de opostos paritários, e sim do desfazimento natural das trevas pela luz. Não há verdadeiramente um confronto, há sim um estabelecimento. A luz se estabelece como luz, tal qual o sol que, ao romper da aurora ao meio dia, não trava qualquer batalha, apenas vem em direção ao seu lugar, e assim as trevas desvanecem.

Contudo, o mundo está tão submerso em trevas que a luz ao seu despontar parece-lhe hostil, assim como pode ser agressivo um fecho de luz aos olhos daquele que há muito habita um porão escuro. Ou mesmo pode a luz ser confundida com algo de outra natureza, haja vista o desconhecimento da verdadeira luz. Para solução de tal estado, foi enviada uma testemunha: João Batista. Testemunha deve ser entendida aqui não como aquele que produz provas para um processo judicial mediante declaração, e sim como testemunha de Deus. Há no evangelho duas ocorrências que implicam ideia jurídica (7.7, 18.23), mas, em sua maioria, as ocorrências vinculam-se à ideia de dar testemunho dos atos e feitos de Deus (1.32). A Luz/Deus é algo tão desconhecido do mundo, que faz-se necessária uma testemunha para dizer ao mundo quem Ela(e) é. Na verdade, são diversas testemunhas, das quais João Batista é a primeira mencionada. As obras de Cristo são suas testemunhas (5.36, 12.17), as Escrituras são suas testemunhas (5.39), o Pai é sua testemunha (5.37), o Espírito que viria, e que já viera quando escrito o evangelho, é sua testemunha (15.26), os discípulos deveriam tornar-se testemunhas (15.27) e o próprio evangelho não é outra coisa senão testemunha (21.24). Assim como o propósito do testemunho de João Batista era levar os homens a crerem na Luz, também o propósito dos demais testemunhos é este. O texto fala que João Batista não deveria ser confundido com a Luz, não deveriam estar sobre ele os holofotes. Ele era, no máximo, um reflexo, apenas uma voz. A Palavra, e apenas a Palavra, deveria ser identificada como a Luz,

²⁶⁴ ואמר אלקים יהי נהורא לאנהרא עלמא ומייד הוה נהורא

a verdadeira, genuína e legítima Luz, que vinda ao mundo, ilumina a todo ser humano. Com a apresentação de João Batista, há uma importante ruptura na dinâmica apresentada até aqui. Deixa-se a esfera da eternidade para o tempo e a história, cuja referência espaço-temporal é um homem, que dá testemunho da Palavra. O evangelho não trata de uma série de elucubrações daqueles que se assentam no cume de altos montes e ficam teorizando sobre o transcendente, a eternidade. O evangelho é o eterno vindo para o tempo, é a história elevada e dignificada pela historicização de Deus, da Palavra. A Palavra se fez História. Quanto à ênfase sobre o Batista ser apenas uma testemunha da Palavra, pode-se inferir que haja alguma relação com o fato de poder haver, ainda nos dias do evangelista, alguns que julgassem o Batista como messias. O fato de o evangelista fazer menção de enviados irem de Jerusalém ao encontro de João Batista, a fim de lhe perguntarem se era o messias, ou Elias ou o Profeta, sugere que essas poderiam ser interpretações que faziam de João Batista nos dias da escrita do evangelho (1.19-22). Packer afirma que os seguidores de João Batista constituíam um importante movimento à época de Jesus, e faz menção de que, no atual Oriente Próximo, existe uma pequena seita conhecida como mandeanos, que alega descender de João Batista²⁶⁵. O texto de Atos faz menção de que o conhecimento a respeito de João e de seu batismo precedeu a fé cristã em Éfeso (At. 19.1-4). Assim sendo, é provável que houvesse ainda aqueles que atribuíssem ao batista o messianato nos dias do evangelista. Por este motivo, o esclarecimento de que João Batista era apenas uma testemunha.

8.2.3 Análise de Contexto Específico - Problema Judaico

Quanto à desconstrução dos pressupostos judaicos, pode-se ver na afirmação da Palavra como verdadeira luz uma oposição à ideia judaica da Torá como luz. Dodd cita uma série de afirmações rabínicas que colocam a Torá na condição de luz do mundo:

Assim, Sifre sobre Nm 6.52, § 41 explica deste modo a fórmula da bênção sacerdotal: “O Senhor faça brilhar sobre vós a sua face” – “isto é, a luz da

²⁶⁵ PACKER, J. I.; TENNEY, Merrill. C.; WHITE JR, William. *O mundo do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2006. p. 99.

Torá”, referindo-se a Pv 6.23, “Pois o preceito é uma tocha e a Torá é luz”. Além disso, em Baba Batra 4a Baba bem Buta dirige-se a Herodes o Grande, depois que ele mandou matar os Rabis: “Tu extinguiste a luz do mundo” [...] Em Deut. R. 7,3 há um comentário sobre Ct 1.3: “Teu nome é um perfume derramado”. Isto é posto em relação com a Torá: “Assim como o óleo é vida para o mundo, assim as palavras da Torá são vida para o mundo. Assim como o óleo é luz para o mundo, assim as palavras da Torá são luz para o mundo”²⁶⁶.

A Palavra é afirmada como luz verdadeira, legítima, definitiva, em contraste à alegada condição da Torá como luz. Certamente a Torá era instrumento utilizado para tentar persuadir os cristãos da Ásia a abandonarem sua fé, que seria pseudoescriturística sob a perspectiva judaica. Mas o evangelista ressalta que a luz verdadeira não está na Torá, considerada palavra de Deus, e sim na Palavra, que é Cristo. Ainda que haja reflexos da luz de Deus no mundo, só há uma luz verdadeira. Todo o mais que reflete a luz, não passa da condição de mera testemunha da luz. A própria Torá é submetida à condição de testemunha da verdadeira luz (5.39).

8.2.4 Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico

Quanto às questões gnósticas, vê-se em Ireneu que, para os gnósticos, a luz é propriedade inerente ao Pleroma, só ali habita a luz. Sofia teria deixado o Pleroma e a luz, e tentara retornar para a luz, mas o Limite a impedira de retornar²⁶⁷. Haveria também uma substância chamado de luz do mundo: o elemento pneumático. Fala-se da existência de três elementos, o material (hílico), proveniente da paixão, o psíquico, proveniente da conversão, e o pneumático (espiritual). Esse último seria também a luz do mundo, a ligação entre o mundo e o pleroma²⁶⁸. Os gnósticos também faziam distinção entre a natureza dos homens, em razão de os mesmos serem descritos em termos das substâncias acima citadas. Haveria assim, homens espirituais, salvos pela sua própria natureza, incorruptíveis, mesmo que pratiquem as obras da matéria, os quais julgavam tratarem-se daqueles que receberam a gnose. Os homens psíquicos, que podem aprender as coisas do espírito, são salvos pelas suas boas condutas, os quais julgavam serem os que participavam da igreja. Também haveria os hílicos, ou

²⁶⁶ DODD, 2003, p. 120.

²⁶⁷ IRENEU, 1995, p. 40.

²⁶⁸ IRENEU, 1995, p. 47.

materiais, que são impossíveis de alcançar salvação²⁶⁹. Quando o evangelista diz que a Palavra é a luz verdadeira, ele está retirando o foco do conhecimento do Pleroma, e direcionando-o para a Palavra. Enquanto para os gnósticos o conhecimento (*gnose*) se tratava de descobrir como funciona o Pleroma, que era para eles o lugar da luz, o evangelista afirma que há apenas uma verdadeira luz, e esta é a Palavra. E não se trata de uma luz que deve ser conhecida pelo meditar a respeito da mesma, antes se trata de uma luz que vem ao mundo para iluminar os homens. Não há ser humano que não precise desta luz em razão de ter alguma luz interior, também não há ser humano que não possa ser iluminado pela luz, pois ela vem ao mundo para iluminar todos os homens. Ainda que tais conceitos tenham registro apenas em Ireneu, cuja obra foi escrita apenas no último quartel do séc. II, é bem provável que as especulações gnósticas sobre a ideia do Pleroma acompanhem os gnósticos desde os seus primórdios, visto tratar-se de um dos elementos mais importantes de sua doutrina.

8.3 O Logos Encarnado, vv.10-14a

A Palavra criadora foi identificada como a luz que veio ao mundo. O final da seção anterior já mencionou a vinda da Palavra ao mundo, o que se tem nesta seção é o adensamento desta ideia. A partir daqui tratar-se-á de sua rejeição/recepção, das consequências de sua recepção e da natureza de sua vinda ao mundo.

8.3.1 Análise Gramatical

8.3.1.1 *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.* – No mundo estava, e o mundo por ele ser fez, mas o mundo não o conheceu.

²⁶⁹ IRENEU, 1995, p. 47-48.

Uma palavra que se destaca nesta seção, já mencionada na seção anterior, é *κόσμος* (*kosmos* – mundo). Nessa seção, diz-se que o mundo foi o lugar onde a Palavra estava, e que esse mesmo mundo não conheceu a Palavra. Quem ou o quê é o mundo em João? No evangelho, a palavra mundo aparece significando o lugar onde a Palavra se manifestou, tendo assim dimensão exclusivamente espacial (16.28), denotando o mundo criado (17.5). Também há uma acepção da palavra mundo que se refere a uma esfera de domínio (18.36), cujo governo é atribuído ao diabo (14.30). Igualmente significa a esfera deste tempo, em contraposição à esfera de Deus, o de cima e o de baixo (8.23). Mas o significado mais comum à palavra mundo no Evangelho de João refere-se aos homens que vivem no mundo, termos inclusive algumas vezes intercambiáveis (3.19). Neste sentido, o mundo é objeto do amor de Deus (3.16), e alvo de sua salvação (3.17, 12.47). Mas o mesmo também é confrontado por Cristo, e, por não dar ouvidos à sua exortação, tornou-se-lhe hostil (7.7), e também foi hostil aos seus discípulos (17.14). Mas, apesar desta sua condição naturalmente oposta a Cristo, ele pode vir a crer (17.21). Os que do mundo se tornam discípulos de Jesus, não são mais do mundo, apesar de ainda viverem no mundo (15.9, 17.16). Aqui, nesta seção, o mundo tanto significa o mundo criado, quanto os homens que estão no mundo.

O verbo *γίνομαι* (*ginomai* - vir a existir) ocorre novamente²⁷⁰ com a mesma configuração apresentada na LXX em Gn 1.3.

O verbo *γινώσκω* (*ginōskō* – conhecer, compreender, reconhecer) ocorre 57 vezes em João, enquanto em todos os sinóticos apenas 60 vezes. Isso demonstra a importância de tal palavra em João. Nas vezes em que ocorre com o objeto diferente de Deus ou Cristo, geralmente se aplica o sentido mais comum, o de conhecer em sentido cognitivo. (3.10, 4.1, 5.42, 7.49). Aplica-se em algumas situações a ideia de reconhecer (7.26, 8.27). Quando o objeto do verbo é Deus ou Cristo, há também ocorrências em que o significado do verbo é conhecer/compreender em sentido cognitivo (10.38). Mas, quando o verbo está ligado ao aspecto soteriológico, geralmente seu significado está na esfera relacional, de intimidade, e não de mera cognoscibilidade. É o que se pode ver em 10.11-28, onde a relação de conhecimento

²⁷⁰ Para a análise da outra ocorrência do verbo *ginomai* em 1.3, ver cap. 8.1.1.5.

entre as ovelhas e o pastor é claramente um sinal de convivência e cumplicidade, visto haver a disposição do pastor de dar a vida pelas ovelhas (10.11), e a disposição das ovelhas de seguir-lhe (10.27). Por isso, Cristo dá às suas ovelhas a vida eterna (10.28). Nesse sentido, conhecer a Deus e a Cristo é a própria vida eterna (17.3). É importante notar que, no trecho em análise, temos uma construção de ideias onde se cria uma expectativa que é frustrada. Por isso, a conjunção *kai* assume forma adversativa. Esta frustração sofrida por Deus, de não ser conhecido por quem deveria, encontra paralelo em Is 1.1-3. Nesse texto, o verbo hebraico יָדָה (*yādha'* – conhecer, ter intimidade)²⁷¹ é traduzido na LXX por *ginōskō*.

É interessante notar que houve um desvio no foco que perdurará até o v. 14. Fala-se da vinda da Palavra ao mundo, e a partir de então, o que é dito está em função do mundo, dos seus próprios e dos que a receberam. Por algum momento o holofote estará sobre aqueles para quem a Palavra veio.

8.3.1.2 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. – Para os seus veio, e os seus não o receberam.

Agora o alvo da Palavra é ἴδιος (*idios* – seu próprio). Liddel afirma que, quando a referida palavra está relacionada a pessoas, a ideia inerente é: vinculação pessoal a, membro da própria família²⁷². Vê-se tal aplicação em outros textos de João (1.41, 5.18). O verbo παραλαμβάνω (*paralambanō*) é uma variação do verbo λαμβάνω (*lambanō* – pegar, receber). Esse verbo ocorre 46 vezes em João, aquele, apenas 3 (1.11, 14.3, 19.16). De um modo geral, a ênfase dada pela variação recai sobre a ideia de tomar/receber para si mesmo. Aqui permanece a mesma dinâmica apresentada no trecho anterior, tanto em respeito à aplicação da conjunção, que assume função adversativa, quanto em respeito à frustração ocorrida, visto a Palavra não ter sido recebida.

²⁷¹ Para maiores considerações sobre o referido verbo, ver cap. 7.3

²⁷² LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 1874.

8.3.1.3 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, – mas, todos que o receberam, deu-lhes autoridade de filhos de Deus se tornarem

Temos aqui a aparição do verbo *lambanō*, citado na seção anterior, tendo como objeto a Palavra. Em muitas vezes no evangelho, tal verbo é aplicado em sentido teológico. Tem-se o receber o testemunho de Cristo (3.11,32,33); o receber a palavra de Deus que Cristo trouxe (17.8) e o receber o próprio Cristo, que é semelhante a receber o Pai (13.20).

A palavra ἐξουσία (*exousia*) está compreendida dentro da esfera de poder. Não um poder destituído de propósito, e sim, um poder para fazer algo, uma autoridade²⁷³. O verbo já conhecido γίνομαι (*ginomai* – vir a ser) aparece no infinitivo aoristo médio, denotando uma ação pontual e reflexiva, devendo ser entendido como: tornar-se. A palavra τέκνον (*teknon* – criança) geralmente denota a ideia de criança (minha), descendência, posteridade ou filho. São poucas as ocorrências em João. Uma no sentido de descendência de Abraão (8.39), e outras duas no sentido de filho de Deus (1.12 e 11.52). Há outra palavra grega para expressar a ideia de filho, υἱός (*huios* – filho). Porém, quando a referida palavra diz respeito à filiação a Deus, é exclusivamente utilizada para a pessoa de Cristo. Para João, ele é o exclusivo ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (*ho huios tou theou* – Filho de Deus).

8.3.1.4 τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, – aos que creem no nome seu

O verbo πιστεύω (*pisteuō* – crer, ter fé) ocorre 98 vezes em João, enquanto em todos os sinóticos ocorre apenas 34 vezes. O crer em João está relacionado à pessoa de Cristo. Diz-se no evangelho que os sinais produzidos por Jesus levaram muitos a crerem (2.11, 2.23, 4.48, 7.31). A palavra de Deus também é vista como instrumento para conduzir os homens a crerem em Cristo (17.20). Alguns feitos de Jesus que ele predissera aos discípulos, assim os fez para que pudessem crer a partir

²⁷³ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 1421.

das realizações dos mesmos (2.22, 3.19). A atitude de crer é indispensável para que se possa ter a vida eterna (3.15, 3.36, 6.47). E a recusa em crer em Cristo é permanecer na condenação (3.18). Crer em Cristo é crer no mesmo como Filho de Deus e Messias (11.27, 20.31). É exatamente isso o que Deus espera dos homens (6.29). Na maioria das ocorrências, a ênfase recai sobre o aspecto cognitivo: é preciso entender quem é Cristo através dos sinais, dos testemunhos, da sua palavra. Mas deve-se entender que o aspecto cognitivo não pode ser desvinculado de outra dimensão, a do relacionamento. Neste trecho especificamente, essa dimensão é desenvolvida pela ideia de crer “em seu nome”.

A expressão *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (*eis to onoma autou* – no nome seu) é o objeto do crer. Aqueles que tornaram-se filhos²⁷⁴ de Deus, assim se tornaram porque creram no nome de Cristo. Tal expressão encontra diversas ocorrências em João. Na cultura judaica, e em quase todo o mundo antigo, o nome de alguém era muito mais do que mera identificação pessoal. Falava da natureza de uma pessoa, de quem ela era de fato (1Sm 5.25). Conhecer o nome de alguém era, de alguma forma, conhecer de seu próprio ser, descobri-lo. Neste sentido, Moisés entende fundamental, para que pudesse cumprir a missão sob a autoridade de Deus, descobrir o seu nome, que lhe revelaria sua própria natureza (Ex 3.13). Por isso, Deus lhe dá a conhecer seu nome (Ex 3.14). No Evangelho de João há muitas ocorrências em que se aplica à expressão este sentido. Há algumas ocorrências em que a ideia de *o/em nome*, aplicado a Deus/Cristo, fala apenas da sua autoridade, de seu poder. Assim, quando Cristo diz aos seus discípulos que eles podiam pedir ao Pai em seu nome, de uma certa forma tal pedido está ligado ao fato de o conhecerem, mas, sobretudo, a ideia mais forte é a de pedirem por causa de seu prestígio, de sua autoridade (14.13, 16.23). Assim também, o próprio Cristo faz as suas obras *em nome* de seu Pai, sob a sua autoridade (10.25). E ele também ora ao Pai para que os seus discípulos sejam guardados sob a autoridade de Seu Pai, sob o *seu nome* (17.11). Mas, além desta ideia de autoridade, há outras vezes em que *o/em nome* refere-se à compreensão da natureza de Deus/Cristo, refere-se a entender quem ele é, conhece-lo (17.6). Essa compreensão

²⁷⁴ Seria necessário traduzir por outro termo que não filho, já que o termo filho em respeito a Deus em João é exclusivo de Cristo. Mas, como não dispomos de outra palavra que possa conotar uma relação de filiação distinta da de Cristo, como em grego, vemo-nos obrigados a utilizar a expressão filho, devendo o leitor lembrar-se que João utiliza-se de palavras distintas para referir-se à filiação de Cristo a Deus e à filiação dos homens a Deus.

vai além de mera apreensão cognitiva, está inerente à concepção de conhecer a natureza de Deus/Cristo e ser participante desta natureza, ser traspassado pelos atributos de Deus (17.26, 20.31). Neste sentido é a ideia de crer *no nome* de Cristo (1.12, 2.23, 3.18). Crer no nome: Ἰησοῦς (*Iēsous* – Jesus), o único digno de, absolutamente, ser chamado Salvador.

8.3.1.5 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. – os quais não de sangues, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus foram gerados

O evangelista começa de modo negativo a descrever aqueles que fizeram-se filhos de Deus: quem eles não são. A primeira sentença é intrigante, pois οὐκ ἐξ αἱμάτων (*ouk ex aimatōn* – não de sangues) não encontra qualquer outra sentença que lhe possa ser comparada como paralelo formal. Geralmente os intérpretes empregam aqui algum significado ligado à ideia de descendência. A palavra base dessa sentença é αἷμα (*aima* – sangue). Na LXX, Lust afirma que *aima* pode aparecer com os significados: sangue, algo como sangue (“sangue da uva” – suco/vinho), relacionamento de sangue (descendência), vida, e assassinato²⁷⁵. Liddel também confirma que à palavra *aima* aplicava-se o significado de relacionamento de sangue (descendência) em alguns textos gregos antigos. Contudo, apesar de Lust informar que o significado *relacionamento de sangue* é encontrado para a palavra *aima* na LXX, ele realmente não o é. Em nenhuma das ocorrências de *aima* apresenta-se tal significado. Nem mesmo no texto citado por Lust (Nm 35.11). Na maioria das ocorrências, a palavra está, em sentido metafórico, referindo-se a assassinato. Quer amplamente, com a expressão sangue derramado (Is 59.3), quer especificamente ao assassinato do justo, com a expressão sangue inocente (1Sm 19.5). Ocorre também diversas vezes em sentido literal, como fluído sanguíneo mesmo, em ambiente cultual, na esfera do sacrifício (Lv 4.5). A expressão *carne e sangue*, ocorre algumas poucas vezes, e denota o ser humano mortal em sua limitação e fraqueza (Eco 14.18, 17.31).

²⁷⁵ LUST, Johan; EYNIKEL, Erik; HAUSPIE, Katrin. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. p. 765.

Tal expressão é utilizada no NT com a mesma significação (Mt 16.17, 1Co 15.50, Gl 1.16, Ef 6.12). Contudo, quando a palavra *aima* ocorre no plural no texto da LXX (visto que em 1.13 ela está no plural), geralmente refere-se a muitos crimes de sangue (2Sm 16.7, 1Cr 22.8). Há uma ocorrência no plural na LXX que, inequivocamente, está dentro do ambiente dos sacrifícios (SL 15(16).4). Pode ser que algumas ocorrências no plural refiram-se a sacrifícios também, e não a assassinatos (Jr 19.4, Sl 49(50).13). Nos evangelhos, as ocorrências estão todas dentro dos significados acima descritos, exceto o de relacionamento de sangue (descendência). No evangelho de João há apenas seis ocorrências da palavra *aima*: uma, em sentido literal, como fluído sanguíneo que derramou do lado de Jesus quando o mesmo fora traspassado (19.34); uma, neste enigmático trecho (1.13); e outras quatro, no diálogo entre Jesus e os judeus a respeito de dar-lhes sua carne e sangue para ser sua comida e bebida (6.53-56). Em tal trecho, pode-se muito bem entender a aplicação da ideia de sangue e carne dentro de um contexto sacrificial. À luz de tudo acima dito, teríamos três maneiras de interpretar a expressão *οὐκ ἐξ αἱμάτων* (*ouk ex aimatōn* – não de sangue) em 1.13: a primeira, no sentido de *não de descendência* (não por serem descendentes), é a mais improvável, visto ter sido demonstrado que não há qualquer utilização da palavra *aima* neste sentido na LXX ou no NT, sem contar o agravante de, na ocorrência supra, a palavra *aima* estar no plural; a segunda, no sentido de *não de humano* (não por mecanismos humanos – oposto a mecanismos divinos), tem alguma possibilidade de ser, já que o seu paradoxo pode ser encontrado no final do verso (mas, de Deus foram gerados). Entretanto, a ausência da palavra *carne* fragiliza tal interpretação, visto que tal ideia geralmente é empregada tendo a expressão *carne e sangue*, e também o trecho seguinte a fragiliza, pois a palavra *carne* (como veremos) é exatamente utilizada neste sentido, o que levaria ao trecho a ter duas expressões distintas para um mesmo significado; a terceira, no sentido de *não de sangue* (sacrifícios), é a mais provável aplicação, visto alinhar-se a algumas ocorrências da palavra *sangue* em João, cujo significado pode ser interpretado em sentido sacrificial.

A segunda referência negativa tem na palavra *σάρξ* (*sarx* – carne) seu eixo. Em João, a ideia de *sarx* passa pelo ser humano (17.2), por aquilo que é humano, os padrões humanos (8.15). A *sarx* não pode acessar as coisas divinas, são distintas (3.6). Ela não tem proveito das questões da vida eterna (6.63). Assim, a ideia é de que

os que se tornaram filhos de Deus, não o foram por qualquer planejamento e desígnio humano de qualquer sorte: quer de religiões humanas, da bondade humana, de desejos humanos, pois o humano se limita à sua esfera.

A terceira referência negativa, tem na palavra *ἀνὴρ* (*anēr* – varão, marido) seu eixo. Todas as ocorrências da referida palavra em João são literais, ora significando homem/masculino (1.30, 6.10), ora marido (4.16-18). Portanto, a ideia é de que os que se tornaram filhos de Deus, não o foram por qualquer planejamento e desígnio de seu pai biológico, o marido de sua mãe, por causa da descendência que herdara, de sua linhagem.

A próxima sentença apresenta de forma positiva, diferentemente das três anteriores, quem são aqueles que foram descritos como filhos de Deus. O verbo *γεννάω* (*gennaō* – gerar, tornar-se pai) aparece aqui na voz passiva, trazendo a ideia de *ser nascido de, ser gerado*. Deste modo, os filhos de Deus, assim se tornaram porque foram gerados por Deus, nascidos de Deus, o que concorda com as demais ocorrências do referido verbo relacionadas a Deus ao longo do evangelho (3.3-6).

8.3.1.6 *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* – e a Palavra se fez carne

Tendo já desenvolvido nesta seção a ideia da vinda da Palavra ao mundo e a rejeição/recepção da mesma pelos homens, o evangelista retoma o assunto de sua vinda para tratá-lo a partir da natureza desta vinda. A primeira informação importante, está na voz média em que se encontra o verbo, que, pelo contexto, pode-se deduzir ser direta²⁷⁶, a qual denota sentido reflexivo: a Palavra fez-se a si mesma carne. Deste modo, o texto inclina-se a transmitir a ideia de que houve um ato de vontade e espontaneidade da Palavra em fazer-se carne. Bem como, fala-nos também do poder que ela tem em si mesma de tornar-se carne. Tais questões afinam-se a outras afirmações de João que falam da espontaneidade da Palavra em dar sua vida pelos homens e também do poder que ela tem de fazer isso a si mesma (10.17-18). A

²⁷⁶ Apesar de o verbo ser depoente, existir só na voz média, aqui o contexto torna claro que sua função é reflexiva.

segunda informação importante está na utilização da palavra *σάρξ* (*sarx* – carne) para referir-se à constituição/natureza de que a Palavra veio a ser. Há duas palavras gregas que podem significar carne/corpo: *σῶμα* (*sōma* – carne/corpo) e *sarx*. No Evangelho de João, a palavra *soma* é empregada 6 vezes, e em todas elas apresenta o significado literal de corpo, sem atribuí-lo qualquer significado extra material (2.21, 19.31, 19.38, 19.40, 20.12). Entretanto, a palavra *sarx* também é empregada para referir-se à matéria, ao corpo, mas significa para além da mera matéria e forma. Há uma carga de significado que fala na natureza humana, de sua limitação, de sua fragilidade. (3.6, 8.15, 17.2).

8.3.1.7 *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* – e montou tenda entre nós

O verbo *σκηνόω* (*skēnoō* – montar tenda/tabernáculo) ocorre apenas esta vez no Evangelho de João. Na LXX, o referido verbo ocorre em apenas três versículos (Gn 13.12, Jz 5.17, Jz 8.11), em todos eles significando montar tenda, precária habitação dos povos nômades. O substantivo *σκηνή* (*skēnē* – tenda), do qual se deriva o verbo, ocorre centenas de vezes na Septuaginta, ora significando a habitação provisória erguida pelos nômades durante suas peregrinações (Gn 18.2), ora significando a tenda (tabernáculo) que Deus determinara a Moisés que construísse. Ela servia como um tipo de santuário móvel onde se manifestava a glória de Deus (Ex 40.34). No NT, o verbo *skēnoō* só ocorre novamente no texto de Apocalipse e por quatro vezes. Por duas vezes aparece com a ideia de habitar, mas não em lugar comum, e sim no céu, o que traz uma carga teológica ao verbo semelhante à ideia da tenda/tabernáculo erigida por Moisés (Ap 12.2, 13.6). Uma outra ocorrência fala daqueles que vieram de grande tribulação, se encontram diante de Deus em seu santuário e sobre os quais Deus *estenderá sua tenda*. A última ocorrência em Apocalipse diz respeito ao estabelecimento final da morada de Deus no meio dos homens, fala da tenda/tabernáculo de Deus no meio dos homens e de que Deus *habitará/montará tabernáculo no meio Deles*. Apesar de algumas ocorrências em sentido de habitar, o verbo *skēnoō* em Apocalipse sempre está carregado de sentido teológico. Neste trecho de 1.14a, pode tanto significar habitar no sentido de morada

precária e provisória entre nós, e também habitar no sentido de montar a tenda/tabernáculo de Deus entre nós. Em razão do contexto, ambos os significados podem ser os queridos pelo autor, tanto por falar da precariedade e provisoriedade de sua habitação entre nós em *sarx*, quanto por falar no trecho seguinte da glória da Palavra, glória que era manifestada outrora no tabernáculo de Deus. Aqui já começa a transição para a próxima seção, visto termos na ideia da habitação da Palavra (montagem de seu tabernáculo) o precursor da manifestação sua glória.

8.3.2 Análise de Contexto Amplo

A primeira questão com que lidamos ao debruçarmo-nos sobre esta seção é sobre a sua referência temporal: Quando a Palavra esteve no mundo? Quando ela veio para os seus? Quando ele deu vida aos que a receberam? Seria a informação da encarnação, ao final da seção, o último estágio da vinda ao mundo da Palavra?

Pode-se imaginar que o texto aqui faz menção da atuação de Cristo desde os tempos antigos, revelando-se ao mundo, mas não sendo conhecido do mundo. E depois teria se revelado aos israelitas, mas também não teria sido por estes recebido, havendo apenas alguns que o receberam, e então finalmente teria encarnado, como revelação última. Mas, tal perspectiva não condiz com alguns elementos da própria seção, a exemplo do fato mencionado de que houve alguns dentre os do mundo e dos seus que creram no seu nome. Se esta vinda ao mundo e aos seus correspondesse a uma revelação que antecederesse à encarnação, não se poderia falar que haviam conhecido o seu nome, visto que tal expressão transmite a ideia de conhecimento íntimo e pleno da natureza da Palavra²⁷⁷, o que só ocorreu após a encarnação, que trouxe aos homens a revelação definitiva de Deus (1.18). Ao longo do evangelho, a ideia da vinda/envio de Cristo ao mundo não é desenvolvido como em etapas sucessivas e progressivas que culminassem na encarnação. A ideia do envio é única e definitiva (3.17; 16.28). Não que o evangelho negue a atuação da Palavra sobre o mundo antes de sua encarnação, afinal de contas Ela é a *memra* de Deus que tanto já intervira em favor de seu povo. Pode-se inclusive extrair uma ideia da influência

²⁷⁷ Ver cap. 8.3.1.4.

difusa e constante da Palavra sobre os homens através da afirmação de que a vida estava nela e era a luz dos homens (1.4). Mas, mesmo falando da palavra como luz dos homens, quando se trata de afirmar da vinda da luz ao mundo, o evangelista está se referindo à encarnação (3.17-19). Assim sendo, quando o evangelista fala da vinda da Palavra, ele está falando de sua encarnação. Toda esta seção fala da atuação da Palavra encarnada no mundo. Estava encarnada no mundo, mas não foi conhecida pelo mesmo. Veio para o seu povo, foi rejeitada pelos seus. Mas os que creram no seu nome, revelado pela encarnação, e a receberam, foram feitos filhos de Deus. O fato de a menção explícita da encarnação da Palavra ter ficado ao fim da seção não implica que o autor estivesse desenvolvendo seu pensamento a partir de uma perspectiva cronológica. Trata-se da revisitação do assunto já desenvolvido nas frases anteriores a partir de outra perspectiva: da natureza da vinda da Palavra. Ela viera em carne. Tal modo de pensar é próprio do evangelista. Já foi demonstrado que o mesmo não avança suas ideias de forma linear, e sim concêntrica, de modo a aprofundar cada ideia já desenvolvida à medida que as revisita²⁷⁸.

A Palavra estava no mundo, Cristo, Deus no meio dos homens, Emanuel (Is 7.14). A mesma Palavra por meio de quem o mundo fora feito agora estava aqui, entre os homens. O evangelista ousa dizer que o inefável fez-se em palavras humanas, simples, rudes. Tal visão é assombrosa. Só causam mais assombro os fatos que se sucedem. O que se deveria esperar de tal visitação de Deus aos homens e, sobretudo, aos seus, seria reverência, temor que produz alegria resignada, arrependimento, conversão. Mas o que se vê é incompreensão, rejeição, e mesmo, hostilidade. A reação é tão diametralmente oposto ao que se poderia esperar, que chega às raias do absurdo, do incompreensível: ódio mortal, *teocídio* (15.25). Tal reação demonstra, de forma inequívoca, o recrudescimento da alma humana, o flerte com satanás, a filiação ao diabo (8.44).

Apesar de tal posicionamento, principalmente por parte dos judeus, houve os que o receberam, creram no seu nome, mesmo dentre os judeus (11.45). Esses receberam a dádiva de tornarem-se filhos de Deus. Esta dimensão de relacionamento

²⁷⁸ Ver cap. 4.4.

com Deus abre uma perspectiva sem precedentes, que permite ao ser humano chamar a Deus de Pai (20.17) e experimentar o seu amor paternal (16.27).

A dádiva de tornar-se criança (filho) de Deus não é decorrente do cumprimento de ritos sacrificiais, do derramamento de sangues de animais, mas do derramamento do sangue do único sacrifício perfeito, o qual fora oferecido a Deus e por Deus pelos pecados dos homens (1Jo 1.7). A própria cessação dos sacrifícios à época da escrita do evangelho aponta para o fato de que os mesmos não poderiam cumprir seus propósitos de expiação, e até mesmo que, como já ocorrera a purificação perfeita através do sangue de Cristo, não havia mais a necessidade de sacrifícios, pois foram mera sombra do sacrifício de Cristo. Para ser participante de tal purificação e receber a vida, é necessário que aqueles que se achegam a Cristo participem do seu sangue e de sua carne (6.53-56), comam e bebam dele. É uma clara alusão à eucaristia, e uma forte mensagem que quer que a eucaristia seja muito além de mera prática ritual, que seja um participar da morte de Cristo para receber sua vida. A ideia de comer do sacrifício pelo pecado não é nova, contudo era restrita aos sacerdotes (Lv 6.25-26). Havia apenas um sacrifício pelo pecado que não poderia ser comido: o sacrifício anual cujo sangue era levado ao santuário (6.30), o que fala da incompletude da participação no referido sacrifício. Também não se bebia o sangue de tais sacrifícios. Mas, talvez houvesse a ideia de que Deus o bebesse (Sl 50.12-13). De qualquer maneira, se compreendia que no sangue residia a vida (Gn 9.4, Dt 12.23). Assim, a eucaristia é para o evangelista a participação plena no sacrifício perfeito pelo pecado, cuja significado é tão transcendente que não vê a necessidade de reduzi-la a rito. Antes quer enfatizar sua significação teológica, transcendente.

A dádiva de tornar-se criança (filho) de Deus, também não é decorrente da carne, dos empreendimentos humanos, da religião. Ao dialogar com o mestre da Lei, Jesus registra que o caminho para Deus não é uma ponte que se edifica daqui para lá, operado pela vontade humana, pela carne (3.6). É uma ponte construída de lá para cá, de Deus para o ser humano. A metáfora utilizada é a do nascer de novo, que enfatiza que o poder da vida vem daquele que gera, que o que é gerado é apenas objeto de uma dádiva. Tal ilustração não deixa dúvidas de que, neste mister, o papel de Deus é dar (3.16), competindo ao ser humano apenas receber.

A dádiva de tornar-se criança (filho) de Deus, por fim, não é garantida por herança, por descendência, por causa do pai. Não é o ser judeu que garante a alguém ser filho de Abraão, é o vivenciar o que Abraão vivenciou, experimentar a graça e submeter-se à grandeza de Deus (8.39). O apego a tais títulos sanguíneos pode inclusive cegar o ser humano fazendo-o achar-se rico por possuir metais já enferrujados e sem qualquer valor, sem compreender (8.43) que tais riquezas não tem valor algum para Deus.

Recobrando o assunto da vinda da Palavra ao mundo, o evangelista quer deixar registro incontestável a respeito da natureza da sua vinda: encarnação. A eternidade entrando na história. O mundo de cima tangenciando o mundo de baixo. A implosão de Deus. Fato único e só parcialmente compreensível. Nem mesmo um milhão de epifanias poderiam desvelá-lo em suas profundezas. A primeira informação importante sobre tal fato, é que a Palavra não foi compelida ao mesmo. Ela *se fez* carne (1.14a), ato seu. Não foi constrangida pelo Pai. Assim como deu sua vida voluntariamente (10.18), também encarnou voluntariamente. O único constrangimento que a Palavra sofreu, foi pelo amor que tinha pelos seus (15.12-13). Assim, pode-se dizer que a Palavra negou-se. Deus negou-se a si mesmo, fazendo-se humano, fazendo-se carne. A segunda informação importantíssima a respeito da encarnação é exatamente a própria encarnação. Não há imitação de forma humana, não há um espectro, não há apenas uma aparência: há carne e sangue. Não é possível afirmar de modo mais claro. Aliás, é possível, pois registra-se ainda no evangelho que a Palavra encarnada comia (4.31-33), bebia (4.7), chorava (11.35) e podia ser tocada, mesmo em corpo ressurreto (20.27). Tão importante era o corpo de Cristo que o mesmo não foi deixado na morte e corrupção, ressuscitou, tal qual ressuscitarão em corpo aqueles que forem chamados por ele no último dia (6.54). Tal visão dignifica o corpo e a criação.

A última mensagem que há nesta seção, é a de que a encarnação é também ato da Palavra montando seu tabernáculo entre os homens. Tal ato precede a glória que será desvelada na seção seguinte.

8.3.3 Análise de Contexto Específico - Problema Judaico

Em respeito ao judaísmo que oferecia perigo aos cristãos, há alguns pontos nevrálgicos tratados nesta seção. Através deles, o pastor do rebanho da Ásia se posiciona de modo frontalmente contrário a algumas premissas judaicas. Quanto a premissas inerentes à prática religiosa judaica, o evangelista demonstra sua falta de valor diante dos parâmetros de Deus. Inácio exorta aos Magnésios lhes dizendo que “não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo”²⁷⁹, talvez querendo evitar que seus ouvintes asiáticos caíssem em persuasão advinda do judaísmo que advogasse sua superioridade. Possivelmente, para refutar tais argumentos, o evangelista lança mão de ideias que contrapõe-se a algumas das questões mais relevantes da religiosidade judaica.

A primeira está no v. 13a. É em respeito à ineficácia dos sacrifícios rituais para promover o perdão dos pecados. O sistema sacrificial, complexo e intrincado, visava prioritariamente a conceder ao ser humano um mecanismo de alcançar o perdão de Deus. Tanto que o maior dos sacrifícios, oferecido uma vez por ano, tinha por objetivo promover a expiação dos pecados do povo (Lv 16.29-34), para que o mesmo pudesse gozar de comunhão com Deus. Contudo, a expressão “não de sangue” (1.13), expressa a ideia de que tal comunhão não é possível através de ritos de natureza sacrificial. A própria destruição do templo que resultou na descontinuidade dos sacrifícios apontava para a fragilidade dos mesmos. Tal interrupção poderia ser vista igualmente pelos cristãos como decorrente do fato de já ter sido oferecido o único sacrifício perfeito a Deus, e por Deus, pelos pecados do mundo (1.29).

A segunda questão é referente a seus conceitos de autojustificação promovida pelo cumprimento da lei. Ainda escrevendo aos magnésios, exortando-os a estarem atentos às doutrinas heterodoxas, Inácio afirma que “se ainda vivemos segundo a lei, admitimos que não recebemos a graça”²⁸⁰. A concepção de que não se pode alcançar o poder de ser criança (filho) de Deus por desígnios humanos, segundo a carne, confronta toda arrogância religiosa comum ao judaísmo daquele tempo, e propõe um caminho de graça para se achegar a Deus (1.17).

²⁷⁹ FRANGIOTTI, 1995, p. 94.

²⁸⁰ FRANGIOTTI, 1995, p. 93.

A terceira questão de prática religiosa judaica, diz respeito à sua segurança que sentiam por julgarem serem herdeiros da fé dos patriarcas (8.39). A isso o evangelista opõe-se dizendo “não da vontade de homens” (1.13).

A última questão é referente à ideia da encarnação da Palavra de Deus. O evangelista não procura meias palavras que possam atenuar a escândalo que tal ideia possa causar aos judeus. Ela pronuncia seu pensamento o mais claramente possível: *sarx*. O judaísmo a muito vinha tentando proteger Deus de qualquer ligação com o mundo. Quer através da preservação do nome divino, quer por mecanismos que atenuassem os antropomorfismos bíblicos e passagens cuja atuação de Deus fosse muito direta, ou ainda, como se vê no judaísmo helênico de Filo, através da atribuição da ação divina a hipóstases sob sua ordem. Deus deixou de ser aquele que *está sendo* no meio do seu povo. Os grandes atos salvíficos de Deus ficaram adstritos ao passado. Mas, o evangelista retoma a ideia de um Deus que intervém na história, e que em Cristo o fez como jamais antes fizera. Ele esteve no meio dos seus como nunca antes. Deus fez-se carne, quer para tropeço e escândalo, quer para salvação.

8.3.4 Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico

À época da redação do evangelho, já havia a afirmação por parte dos gnósticos de que Cristo não teria um corpo verdadeiro (1Jo 4.2-3). Ireneu dá-nos conta de diversas variantes existentes a respeito da negação da encarnação em seus dias: diziam que a Palavra descera em forma de pomba sobre Jesus à época de seu batismo, ou que assumira apenas forma humana, não havendo contudo encarnado, outros sequer concebiam à Palavra forma humana, mas de pomba²⁸¹.

Muito próximo ao tempo da escrita do evangelho, Inácio escreveu ao Efésios falando de Cristo, “gerado e não gerado, Deus feito carne, filho de Maria e Filho de Deus”²⁸². Ele também confronta as doutrinas docéticas²⁸³ escrevendo aos tralianos e aos esmirniotas. Aos tralianos disse que Jesus Cristo “verdadeiramente nasceu, que

²⁸¹ IRENEU, 1995, p. 279-280.

²⁸² FRANGIOTTI, 1995, p. 85.

²⁸³ O docetismo era uma heresia teológica, do fim do séc. I, que dizia ser o corpo de Cristo mera aparência, e não real.

comeu e bebeu [...], que verdadeiramente foi crucificado e morreu à vista do céu, da terra e dos infernos”²⁸⁴. Aos esmirniotas ele repetiu que Jesus foi “nascido verdadeiramente da virgem”²⁸⁵, e ainda afirmou categoricamente que “ele sofreu realmente, assim como ressuscitou verdadeiramente. Não sofreu, apenas na aparência, como dizem alguns incrédulos”²⁸⁶. O que se depreende dessas cartas, é que campeava na Ásia doutrinas gnósticas que estavam procurando alocar-se na igreja como parasitas. Tais parasitas procuravam aformar a cristologia à sua visão de mundo que entendia a matéria como eminentemente má. Assim, para eles, não poderia Jesus Cristo ter sido humano de fato, havia apenas uma aparência, ou então a Palavra descera sobre Jesus e depois o deixara quando de sua crucificação. Ao que responde o evangelista: A Palavra se fez carne.

8.4 O Logos Glorioso, vv.14b-18

Esta seção não é apenas a última, é o ápice que coroa a Iniciação. Tem-se aqui a consequência da vinda da Palavra ao mundo: a manifestação de sua glória. Tal manifestação é sem precedentes, pois jamais algo semelhante fora demonstrado da parte de Deus. Aqui está a última e definitiva revelação de Deus, feita por meio de Jesus Cristo, a Palavra. Tal seção tem como pano de fundo todo o episódio de Êxodo 33.18 a 34.7, o qual está no contexto da renovação da aliança. É neste episódio que se estrutura a seção desenvolvida e a partir dele que se ergue uma nova manifestação da glória de Deus sem precedentes, da qual o episódio do Êxodo é mera sombra.

8.4.1 Análise Gramatical

8.4.1.1 *καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*, – e vimos a sua glória

²⁸⁴ FRANGIOTTI, 1995, p. 100.

²⁸⁵ FRANGIOTTI, 1995, p. 115.

²⁸⁶ FRANGIOTTI, 1995, p. 116.

O verbo *θεάομαι* (*theaomai* – ver, contemplar, observar), ocorre poucas vezes no evangelho de João, apenas 6 vezes, havendo mais 3 ocorrências na primeira epístola. Mas, se contarmos os demais textos do Novo Testamento, pode-se dizer que, proporcionalmente, João usa muitas vezes tal palavra, visto que, nos demais textos do NT, o verbo só ocorre mais 13 vezes. Uma palavra correlata, também encontrada poucas vezes no AT, é *θέατρον* (*theatron* – teatro, espetáculo). Os verbos mais comumente utilizados por João para empregar a ideia de ver são *βλέπω* (*blepō* – ver, enxergar) e *ὀράω* (*horaō* – ver, olhar). O primeiro, ocorre apenas 17 vezes, e é empregado, na maioria delas, no sentido de enxergar (9.15, 20.1). O segundo, é o mais recorrente em João, 91 vezes, geralmente aplicado à ideia de enxergar, mas também a outros usos metafóricos de ver, como entender, perceber (7.52), aprender (8.38) etc. A ocorrência de *theaomai*, nesta seção, emprega sentido que transcende à mera ideia de se utilizar a visão. Aqui o significado é semelhante à ocorrência na LXX do mesmo verbo em 2Mac 2.4b que diz: “Moisés, após ter subido, *contemplou* a herança de Deus”²⁸⁷ (tradução nossa)²⁸⁸. É ser um espectador, olhar para observar, contemplar, ver além da própria vista. Além disso, há aqui o privilégio de alguém que vê algo único, grandioso, e assim não apenas o vê, mas experimenta o prazer de ver, contempla.

O verbo *theaomai* está conjugado na primeira pessoa do plural do tempo aoristo (contemplamos), que indica ideia de acontecimento pontual. Na seção anterior, já havia ocorrido uma menção a respeito da Palavra que a colocava “entre nós”. Em tais situações, reclama o autor ser participante, juntamente com seus leitores ou corredatores, da manifestação terrena da Palavra. Não parece ser um *nós* etéreo e informe, que abarque a todos os leitores, em todos os tempos, visto que o testemunho *da primeira pessoa do plural* é dado logo após a menção da historicização da Palavra, quando se diz que ela se fez carne e montou tabernáculo. Antes, parece referir-se a pessoas concretas e determinadas, que de alguma forma os leitores conhecem, as quais dão credibilidade às afirmações feitas. Quando o evangelista quer incluir seus leitores nas afirmações que faz (se não os de todos os tempos, ao menos seus contemporâneos) ele utilizasse do pronome indefinido todos, junto ao *nós*, como faz

²⁸⁷ SEPTUAGINTA, 2011, p. 1102.

²⁸⁸ *Μωυσῆς ἀναβὰς ἐθεάσατο τὴν τοῦ θεοῦ κληρονομίαν.*

em 1.16. Isso reforça a ideia de que, aqui no v. 14, ele está tratando de um *nós* concreto e determinado.

O que se contemplou da Palavra foi a sua *δόξα* (*doxa* – prestígio, esplendor, glória). Em João, a palavra *doxa* e o verbo correspondente, *δοξάζω* (*doxazō* – honrar, glorificar), ocorrem 46 vezes, o que corresponde a 20% do total de todas as ocorrências dos referidos termos no NT. Liddell coloca entre os principais sentidos de *doxa*, no mundo grego após Homero, os significados de: opinião, conjetura e reputação²⁸⁹. Aalen diz que a utilização de *doxa* pela LXX é um claro exemplo de mudança de sentido de uma palavra, visto que ali ela nunca é utilizada com a ideia de opinião²⁹⁰. Fato é que o conceito de *doxa* em João se identifica claramente com a utilização da mesma palavra no texto de Êxodo na LXX. Ali, o mesmo se refere à manifestação de Deus, à sua glória. Em Êxodo, a *doxa* diz respeito a fenômenos visíveis (Ex 16.10), cuja manifestação ao povo de Israel demonstrava a glória fulgurosa de Deus (Ex 24.16-17). Tem-se também a compreensão da manifestação da glória quando Deus opera sinais/milagres (Ex 16.7-8). É através da sua glória que Deus habita no meio de seu povo e lhes imprime o significado de seus atos salvíficos (Ex 29.41-46).

8.4.1.2 *δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*, – glória como do unigênito do Pai,

O adjetivo *μονογενής* (*monogenēs* – unigênito), quando atribuído a Cristo, ocorre apenas 5 vezes no NT e todas em literatura joanina²⁹¹. Na LXX, o termo também é pouco empregado, apenas 10 vezes. Ora de forma literal, designando o atributo de ser filho único (Jz 11.34), ora de modo metafórico, para dizer-se sozinho (Sl 24(25).16). Quando empregado à hipóstase da Sabedoria, também aparece com ideia de *único deste tipo* (Sb 7.22), conforme Lust²⁹². No NT ocorre quatro vezes empregado de forma literal: 3 vezes em Lucas, em todas elas, referindo-se a filhos

²⁸⁹ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 1094.

²⁹⁰ AALEN, S. Glória, honra. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 899.

²⁹¹ 1.14, 1.18, 3.16, 3.18 e 1Jo 4.9.

²⁹² LUST; EYNIKEL; HAUSPIE, 2003, p. 814.

únicos (Lc 7.12, Lc 8.42, Lc 9.38) e uma vez em Hebreus, fazendo menção do filho único de Abraão (HB 11.17). As demais ocorrências no NT são joaninas.

8.4.1.3 πλήρης χάριτος και ἀληθείας . – pleno de graça e de verdade.

A palavra *χάρις* (*charis* – graça, favor) ocorre apenas 4 vezes em todo o evangelho, e todas elas aqui na Iniciação. Alguns cogitaram, inclusive, que este seria um forte motivo para se considerar que a Iniciação devesse ser atribuída a um autor diferente daquele que compusera o evangelho. Contudo, o evangelho tem outros termos de importância teológica, cujas poucas ocorrências se dão num curto intervalo e não são mais repetidas, antes são intercambiados por ideias ou palavras análogas. Como exemplo, pode-se citar *καιρός* (*kairós* – tempo), cujas 4 ocorrências se dão entre os vv. 7 a 8 do cap. 7 de João, e que é posteriormente substituído por sinônimos ao longo de todo evangelho (8.20, 12.23, 17.1). Semelhantemente, tem-se ao longo do evangelho outros termos e ideias que substituem a palavra *charis*. Há no evangelho textos que promovem a ideia do favor de Deus pelo ser humano, e ainda qualificam tal favor como decorrente de um amor imensurável (3.16, 15.3).

A palavra *ἀλήθεια* (*alētheia* – verdade, fidelidade) e os termos correlatos²⁹³ são muitíssimo utilizados em João. Enquanto ocorrem apenas 20 vezes nos demais evangelhos, em João há 57 ocorrências. As acepções dos termos em João são as mais diversas. Há ocorrências em que os termos se aproximam da ideia do que é real, em oposição ao que é falso, ou à mentira (5.33, 8.44, 16.7). Há ocorrências em que os termos se aproximam da ideia de legítimo, genuíno (1.47, 6.32). Há bastantes ocorrências em que a ideia subjacente é de verdade filosófica, neste caso teológica, como mensagem de Deus dirigida ao ser humano (8.40, 8.46, 16.13). Não apenas como verdade aprendível cognoscivelmente, mas, sobretudo, vivenciável, que tangencia a vida, a penetra e a transforma (8.32, 17.17, 17.19). Quando atribuídos a Deus ou a Cristo, os termos geralmente exprimem a ideia de fidelidade ou genuinidade

²⁹³ ἀληθῶς (verdadeiramente), ἀληθής (verdadeiro, fiel) e ἀληθινός (genuíno, fiel, verdadeiro).

(7.18, 7.28, 17.3), e Jesus diz de si mesmo ser a verdade de modo absoluto (14.6), provavelmente abarcando todos os sentidos aqui descritos.

Os termos *charis* e *alethēia* têm os seus significados diretamente ligados às duas últimas palavras do texto de que derivam: Ex 34.6. A estrutura de ambos os textos é muito semelhante. Neles a manifestação da graça e da verdade é abundante (Ex 34.6 “grande”, 1.14 “cheio”). Há também o fato de que, nos dois textos, a visão da glória é que permite conhecer a graça e a verdade (Ex. 33.18, 1.14b). As palavras hebraicas que estão por trás dos termos *charis* e *alethēia* são, respectivamente, חֶסֶד (*hesedh* – graça, bondade, misericórdia) e אֱמֶת (*’ēmet* – verdade, fidelidade, firmeza).

Quanto ao primeiro termo hebraico do texto de Êxodo 34.6, *hesedh*, a LXX traduz para o grego por ἔλεος (*eleos* – misericórdia). O evangelista preferiu *charis* a *eleos*. A palavra grega *eleos* significa na LXX, segundo Lust, misericórdia, piedade e compaixão²⁹⁴. Desta maneira, o enfoque está sob o objeto que recebe a ação de misericórdia e piedade, e a partir de uma perspectiva negativa do mesmo, pois as referidas palavras transmitem a ideia de uma situação negativa que precede uma ação positiva. A palavra *charis*, no entanto, significa bondade, boa vontade, favor. Assim, o enfoque está no sujeito da ação, a partir de uma perspectiva positiva. Nas traduções targúmicas e na tradução siríaca da bíblia hebraica, o termo *hesedh* geralmente é traduzido por um cognato de *ṭov* (bom)²⁹⁵. Os significado bondade para *hesedh* é o mais encontrado nos textos do AT, e é o significado presente em Ex 34.6. Trata-se, porém, não de uma bondade que é mero sentimento, irrealizável, mas de uma bondade que se concretiza em atos de bondade (Gn 24.12, Gn 39,21, Ex. 15.13, 1Sm 20.8). Tal pensamento é conforme a cosmovisão hebraica, que prescinde de elucubrações e se atém àquilo que é concreto, palpável. Portanto, o significado de *charis* na Iniciação também é bondade, ao mesmo pode ser aplicado o sentido de graça, no seu aspecto mais concreto possível: *favor recebido*.

²⁹⁴ LUST; EYNIKEL; HAUSPIE, 2003, p.432.

²⁹⁵ HARRIS, R. Laird. Bondade, bondade amorosa, misericórdia. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 499.

Em respeito ao segundo termo hebraico do texto de Êxodo 34.6, o substantivo *’ēmet*, a LXX o traduz pelo adjetivo ἀληθινός (*alēthinos* – verdadeiro, fiel). Diferentemente, o evangelista utiliza o substantivo ἀλήθεια (*alētheia* – verdade, fidelidade)²⁹⁶. Em todas as ocorrências no AT em que a palavra hebraica *’ēmet*, ocorre em dupla com *hesedh*, o seu significado é fidelidade, e não verdade. Isto pode ser melhor notado em textos de relatos de histórias como Gn 24.27, Gn 24.49, Gn 32.11, Gn 47.29, Ex 34.6, Js 2.12, Js 2.14, 2Sm 2.6, 2Sm 15.20 e 1Rs 3.6. Assim, a ideia de *alētheia* na Iniciação é fidelidade.

8.4.1.4 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. – João está testemunhando acerca dele e clamou dizendo: este era o qual eu disse, o que vem depois de mim, adiante de mim veio a ser, porque primeiro que eu era.

Retoma-se a imagem do testemunho de João. A palavra em evidência neste trecho é κράζω (*krazō* – clamar, gritar), que ocorre esta vez tendo João Batista como agente, e nas outras 3 vezes, Cristo (7.28, 7.37, 12.44). As poucas ocorrências apontam a seletividade com que foi utilizada a palavra, o que denota o seu tom de urgência e apelo apaixonado.

8.4.1.5 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. – De modo que, da plenitude dele nós todos recebemos, e graça sobre graça

Quanto ao verbo *lambanō*, ver cap. 8.3.1.3.

A conjunção καὶ, que geralmente tem função coordenativa ou adversativa, neste contexto exerce a função explicativa: a saber.

²⁹⁶ Ver cap. 7.4.

O uso da preposição *ἀντί* (*anti* – contra, por, em troca de) só ocorre neste versículo em todo o evangelho. É também uma preposição pouco utilizada no NT, com apenas 22 ocorrências. Wallace defende que tal conjunção sempre é aplicada imprimindo a ideia de intercâmbio ou substituição. Ele afirma isso embasando-se em diversas pesquisas feitas por eruditos, tanto em textos da LXX quanto na literatura extra NT²⁹⁷. O contexto imediato dessa ocorrência aponta também para que à mesma seja aplicado o sentido de substituição: em troca de. Tal ideia é reforçada pelo verso seguinte que se inicia com uma conjunção causal, que esclarece o porquê da menção de tal substituição.

Quanto à palavra *charis*, ver cap. 8.4.1.3.

8.4.1.6 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. – visto que a lei por Moisés foi dada, a graça e a verdade por Jesus Cristo se fez.

A palavra *νόμος* (*nomos* – lei, mandamento) se refere, no Evangelho de João, à Lei de Moisés (7.19), ou lei dos judeus (7.51, 15.25). Nesta seção, ante ao pano de fundo de Êxodo do qual deriva, a ideia de *nomos* é a mais restrita possível, visto que seu paralelo é o texto de Ex 34, onde se tem as tábuas da Lei que Deus dá a Israel através de Moisés. À luz da seção anterior, o que fora dado por Moisés é trocado pela *charis* e *alētheia* que vieram a existir por meio de Jesus Cristo.

Tem-se aqui a primeira menção do nome que dominará todo o evangelho, o qual é sucedido pela sua designação de *Χριστός* (*christos* – ungido, messias, cristo). Dentre as ocorrências de *christos* ao longo do evangelho, há apenas duas onde a palavra se dá ao lado do nome Jesus, designando assim a ideia de um pós nome: aqui, na iniciação, e em 17.3, no contexto da última ceia. Em todas as demais ocorrências, a palavra *christos* não se refere a um nome. Para os judeus é a designação daquele que era esperado, que deveria vir ao mundo (11.27) segundo a

²⁹⁷ WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009. p. 365-366.

promessa das Escrituras (7.42), para estabelecer-se para sempre (12.34a). Jesus, no entanto, tem outros planos messiânicos que não estavam dentro das expectativas de seus contemporâneos (12.34b).

8.4.1.7 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ξηγήσατο. – A Deus ninguém viu jamais. O Unigênito Deus, o qual está no seio do Pai, aquele descreveu.

Aqui está a única ocorrência em que *μονογενής*²⁹⁸ (*monogenēs* – filho único, unigênito) é um atributo de *θεός* (*theos* – Deus). Em 3.16, 3.18 e 1Jo 4.9, *monogenēs* está ligado a *υἱός*²⁹⁹ (*huios* – filho), e *huios* é designado, nestas ocorrências, como *de Deus*. Na ocorrência de *monogenēs* do v.14, o adjetivo é claramente atribuído à Palavra, que é dita unigênita do Pai. Nesta ocorrência do v.18, do *monogenēs* também é dito algo em relação ao Pai: diz-se que está no seio do Pai. Desta forma mantém-se a distinção entre o *monogenēs* e o Pai. Contudo, há aqui uma diferença quanto às demais ocorrências de *monogenēs*, pois aqui esse adjetivo segue o substantivo *θεός* (*theos* – Deus). O que não soa estranho ao leitor da Iniciação, pois já no primeiro versículo ouviu que “a Palavra era Deus”. Naturalmente, o *monogenēs theos* de que trata o v. 18 é o mesmo cujo registro já ocorrera no v.14, e do qual o nome fora revelado no v.17: Jesus Cristo, a Palavra. Ele é chamado de *monogenēs theos*: Unigênito Deus.

O verbo *ἐξηγέομαι* (*exsēgeomai* – descrever, explicar, contar, interpretar) ocorre apenas 1 vez no Evangelho de João, outras 5 vezes no NT e 8 vezes na LXX. Diante de um verbo tão importante para entender este trecho, que é a coroação de toda a iniciação, e de sua pouca recorrência no texto bíblico, é necessário analisá-lo detidamente a fim de se entender o sentido.

Nos textos gregos clássicos, portanto bastante tardios, aparece no sentido de liderar, governar, conduzir por um caminho³⁰⁰. Neste sentido, M.F. Boissard sugere

²⁹⁸ Para uma análise do termo, ver cap. 8.4.1.2.

²⁹⁹ Para considerações da expressão em João, ver cap. 8.3.1.3.

³⁰⁰ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 1409.

que ideia geral no v.18 seria a de que o Unigênito nos guiou no caminho até o Pai³⁰¹. Contudo, Thiselton aponta que não parece haver tal significado para o verbo no grego do séc. I³⁰².

Ainda do mundo grego antigo, procede, segundo Bultmann, a ideia de que a palavra fosse utilizada, “em um sentido técnico, para a interpretação da vontade dos deuses por profissionais sagrados, sacerdotes e adivinhos”³⁰³ (tradução nossa)³⁰⁴. Daí se deriva a ideia de que o Cristo seja o “revelador” de Deus, pois trouxe o conhecimento de Deus. Impõe-se contra tal perspectiva, o fato de que esse sentido sequer é atestado por Liddell, e somente seria aplicado ao verbo em textos que o próprio Bultmann reconhece extemporâneos ao evangelho. Some-se a isso, a questão da cosmovisão judaica do evangelista, o que causaria dificuldades em imprimir primariamente ao verbo tal significado derivado diretamente de práticas religiosas pagãs. Ademais, quando há passagens no Evangelho de João cuja ideia se assemelha a de revelar, tendo como agente Cristo ou o Pai, é utilizado o verbo δείκνυμι³⁰⁵ (*deiknymi* – mostrar).

Em *Hypothetica sive Apologia pro Judaeis* 7.13³⁰⁶, Filo aplica a *exēgeomai* o significado de expor/interpretar as Sagradas Escrituras pelo sacerdote Também em *De vita contemplative* 1.78³⁰⁷, Filo aplica ao substantivo correlato ἐξήγησις (*exēgēsis* – exposição, interpretação) o significado de interpretação das Sagradas Escrituras. Apesar de atraente e teologicamente significativo, não se pode confirmar uma influência de Filo sobre o evangelista, o que torna a escolha de tal significado temerária diante da proposta seguinte.

Liddell aponta para o verbo também os significados de contar ou descrever algo³⁰⁸. São estes os significados que encontramos para as ocorrências na LXX, sendo, em boa parte das ocorrências, aplicável o sentido de contar/descrever em

³⁰¹ BOISNARD, 1952 apud THISELTON, A. C. Explicar, interpretar, contar, narrar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 773.

³⁰² THISELTON In: COENEN; BROWN, 2000, p. 773.

³⁰³ BULTMANN, 1971, p. 83.

³⁰⁴ *In a thecnical sense for the interpretation of the will of the gods by professional diviners, priests and soothsayers.*

³⁰⁵ 5.20 e 14.8.

³⁰⁶ PHILON. *Hypothetica sive Apologia pro Judaeis*: greek. *BibleWorks* 9. 2011. CD – ROM.

³⁰⁷ PHILON. *De vita contemplative*: greek. *BibleWorks* 9. 2011. CD – ROM.

³⁰⁸ LIDDELL; SCOTT, 1996, p.1409.

detalhes, completamente³⁰⁹. As demais ocorrências do verbo no NT também encontram-se dentro do campo de sentido apontado anteriormente³¹⁰. À luz do contexto da Iniciação, *exēgeomai*, no sentido de descrever, assume inclusive uma nota poética, visto que quem descreve é a Palavra, cumprindo assim uma função que é inerente à natureza do nome que lhe é atribuído na Iniciação.

Há ainda uma ocorrência de um verbo correlato a *exēgeomai* que pode lançar luz sobre o significado da passagem em apreço: *ἐκδιηγέομαι* (*ekdiēgeomai* – contar, descrever). Lust aponta que seu significado na LXX é o de descrever/contar em detalhes³¹¹. Também com este sentido é encontrado em At 13.41 e At 15.3. Em Eclesiástico 43.31a, temos um episódio do referido verbo junto à ideia de que ninguém jamais viu a Deus, semelhante à porção ora analisada. Está escrito: “Quem o [Deus] viu para que o possa descrever?”³¹² O que se pode concluir, de tudo acima visto, é que o significado do verbo *exēgeomai*, nesta passagem, incline-se mais para concordar com as ocorrências encontradas do mesmo nos demais textos das escrituras: descrever (em detalhes, plenamente).

O pronome demonstrativo *ἐκεῖνος* (*ekeinos* – aquele) refere-se ao termo mais distante. Logo, o sujeito do verbo supra é *monogenēs theou*.

Há outra questão de extrema relevância na ocorrência do referido verbo: a voz verbal implica sentido ativo ou reflexivo da ação verbal? Tradicionalmente se tem aplicado ao verbo *exēgeomai*, nesse versículo, uma interpretação que implica entendê-lo em função³¹³ ativa: o sujeito promove uma ação cujo resultado recai sobre outrem. Há em grego as vozes ativa, média e passiva. Geralmente a função reflexiva do verbo grego, encontra-se no ativo reflexivo: quando o verbo apresenta-se em voz ativa, mas o seu complemento é um pronome reflexivo. Há porém um outro modo em que ocorre uma função reflexiva para o verbo: quando na voz média não há o complemento com o pronome reflexivo³¹⁴. Ainda que não seja muito comum a

³⁰⁹ Lv. 14.57, Jz 7.13, 2Rs 8.5, 1Mcb 3.26, 2Mcb 2.13 e Pv. 28.13.

³¹⁰ Lc. 24.35, At 10.8, At 15.12, At 15.14 e At 21.19.

³¹¹ LUST; EYNIKEL; HAUSPIE, 2003, p. 410.

³¹² BÍBLIA de Jerusalém, 2002.

³¹³ Falo aqui de *função* ativa para não confundir com voz ativa. Essa diz respeito à arquitetura sintática, aquela ao sentido de fato, visto que, algumas vezes, o verbo pode estar na voz ativa, mas, em razão de complementos que denotem a ideia reflexiva, sua função será reflexiva.

³¹⁴ WALLACE, 2009, p. 413.

ocorrência de tal modalidade da voz média no NT, também conhecida como média direta, Wallace consegue demonstrar algumas ocasiões em que seu uso é visto³¹⁵.

Na passagem em apreço, há três razões pelas quais se pode depreender que o verbo está na voz média direta, aplicando assim um sentido reflexivo ao verbo. A primeira razão, diz respeito ao fato de o verbo encontrar-se sem complemento, intransitivo. Tal arquitetura sintática é exatamente aquela que denota estar o verbo de voz média em função reflexiva. Deve-se somar a isso, o fato de que todas as vezes que o verbo ocorre na LXX ou no NT, ele também está em voz média, mas é acompanhado de complemento verbal³¹⁶, quer seja objeto direto ou indireto, quer seja oração subordinada objetiva direta ou indireta³¹⁷. Estas ocorrências demonstram que é significativo o fato de o verbo *exēgeomai* ser empregado no v.18 sem complemento. O que contribui à compreensão de que o mesmo está na voz média direta: em sentido reflexivo. Deste modo, o entendimento a respeito do referido trecho deve ser: o *monogenēs theos* descreveu-se.

A segunda razão, está ligada à semântica de toda esta seção. Nela a(o) Palavra/Jesus/Unigênito é o eixo. A glória que é vista e registrada no v. 14b não é a glória do Pai, e sim a glória do Unigênito. A glória se trata da manifestação visível de Deus, logo, da Manifestação visível do *Logos-Deus*. Inclusive, a informação que diz respeito ao Pai, no v. 14.b, é dada em função da Palavra, para que se entenda de que tipo de glória se está falando: a mesma glória do Pai. No versículo em análise, deve-se entender o porquê de cada sentença, e analisar cada uma à luz das funções sintáticas e das questões de estilo do autor. Deve-se lembrar que autor desenvolve seus assuntos repetindo-os e adensando-os, sempre apresentando perspectiva nova, mas preservando sua estrutura fundamental. Assim como vinha falando da glória (manifestação) da Palavra ao longo da seção, ele continua falando da glória da Palavra, mas sobre outra perspectiva: o que a Palavra deu a conhecer de si mesma através da sua glória, jamais fora visto por ninguém. Tal visão (contemplação) que a Palavra dera de si é completamente igual ao ver a Deus da teologia judaica. Se

³¹⁵ WALLACE, 2009, p. 416-418.

³¹⁶ Exceto quando o verbo ocorre nas formas nominais participio e infinitivo.

³¹⁷ 1Mac 3.26, 2Mac 2.13, Jó 12.8, Jó 28.27, Lc 24.35, At 10.8, At 15.14 e At 21.19.

simplificarmos o v.18 excluindo a oração subordinada “que está no seio do Pai”, teremos dois períodos, cada um com uma oração principal:

Ilustração 13 – Apresentação das orações principais do v. 18 em correlação
A Deus ninguém jamais viu - **limitação**

rompimento da limitação - O Unigênito Deus descreveu-se

À luz desta visão do verbo em voz média direta (função reflexiva), pode-se compreender a função literária da escolha de *monogenēs theos* ao invés de *monogenēs huios*. A primeira sentença é um dito teológico já cristalizado na cultura do evangelista. Ele simplesmente o repete. Ele então propõe que esse tabu, de Deus jamais ser visto, fora rompido por Cristo, a Palavra, o Unigênito. E para que se entenda que o Deus que jamais fora visto é o próprio Cristo, ele não o chama de *monogenēs huios* (Filho Unigênito), mas de *monogenēs theos* (Unigênito Deus). A oração subordinada, que intercala a última oração principal do último período, tem o fim de apenas fazer distinção entre o Unigênito Deus e o Pai. Isso para que o leitor não confunda o Unigênito Deus com o Pai. Pode-se ilustrar assim:

Ilustração 14 – Apresentação das relações entre as orações do v.18
Deus jamais foi visto por alguém – 1ª oração principal

Relação adversativa, de oposição

O Unigênito Deus descreveu-se – 2ª oração principal

Relação de explicação do sujeito da 2ª oração principal

Que está no seio do pai – oração subordinada

A terceira razão pela qual se pode entender o verbo em voz média direta, função reflexiva, está ligada à teologia joanina. No Evangelho de João o Filho é exaltado pelo Pai para ser conhecido e honrado (1.23). Mesmo as obras que o Filho faz, as quais foram dadas pelo Pai, testemunham não do Pai, mas do Filho (5.36), e o próprio Pai dá testemunho do Filho (5.37). Há, é claro, uma dimensão da manifestação da glória de Cristo que também é, por conseguinte, manifestação do

Pai, visto que ambos são um (10.30). Quando Filipe pede para ver o Pai em 14.8-11, fica evidente que Jesus está dando a conhecer a si mesmo, o que, conseqüentemente, também leva ao conhecimento do Pai. A manifestação do Unigênito de Deus descrevendo-se a si mesmo, alinha-se, de modo concreto e direto, às declarações “eu sou” de Jesus ao longo do evangelho³¹⁸.

8.4.2 Análise de Contexto Amplo

Sob os fundamentos do livro de Êxodo, fala-se da glória da Palavra que fora contemplada pelo evangelista e alguns de seus contemporâneos³¹⁹, de sua manifestação terrível e esplendorosa, daquele fulgor que lhe distinguiu de todo ser regular, comum, ordinário, a partir do qual se pôde reconhecer sua verdadeira natureza. Mas aqui, na Iniciação, não se tratam de tremores de terra, sons de trombeta, fumaça e fogo, ainda que em certa medida os sinais operados por Jesus também demonstrem sua glória (2.11, 11.4, 11.40).

É importante entender que, ao dizer que a Palavra manifestou sua glória, o evangelista diz que ela manifestou aquilo que, por natureza, só Deus pode manifestar, pois a glória é demonstração visível e poderosa que Deus faz de si. Tão importante é para o evangelista que seus leitores entendam isso, que ele expressa que tal glória é advinda do Unigênito do Pai. Tal termo só pode ser entendido corretamente quando se tem em mente duas questões. Apesar do termo unigênito referir-se literalmente a um único filho de um pai, a ideia que quer ser transmitida aqui não diz respeito à gênese de Cristo. Na verdade, em nenhuma das ocorrências em que o termo unigênito é atribuído a Cristo o enfoque está no assunto de sua origem. Nesta ocorrência do v. 14b, o que está em foco é ressaltar que há no Pai e no Filho a mesma natureza, são iguais (5.18). A glória é a mesma. Não se pode simplesmente aplicar uma expressão que fora designada para esclarecer um assunto sobre Cristo (sua natureza) para falar de sua origem. Antes de todas as coisas, ele apenas *era* (1.1). A segunda questão diz respeito à linguagem teológica. Mesmo que não fosse claro o objetivo de título

³¹⁸ 6.35, 6.48, 8.12, 8.58, 10.7, 10.9, 10.11, 10.14, 10.25, 14.6, 15.1 e 15.5.

³¹⁹ Se aceitarmos o testemunho da Fragmento Muratoriano (ver cap. 5.1.1), estariam entre esses o apóstolo André e outros companheiros de discipulado.

unigênito neste texto, não se pode aplicar literalmente uma expressão que se dirige a Deus sem que se façam as devidas reservas de sentido. Por mais portentosas que sejam as palavras, elas acanham-se quando veem-se diante da tarefa de descrever a Deus. Deve-se filtrar os antropomorfismos para que se possa compreender a expressão dentro de toda a limitação a que a linguagem é imposta por sua própria natureza humana e limitada. Deste modo, o que se deve entender do termo unigênito aplicado a Cristo é que tem duas conotações: a primeira, em relação ao Pai, que Cristo tem a sua mesma natureza, a segunda, em relação aos filhos de Deus, que Cristo é filho de um tipo único, não havendo um sequer que se assemelhe a ele.

Quanto à glória, que é a manifestação poderosa que Deus faz de si mesmo, deve-se dizer que o evangelista deslumbrou-se e atestou quem verdadeiramente era Jesus quando esse demonstrou, de modo inequívoco, aquilo que, plenamente, só Deus pode manifestar: bondade e fidelidade. Para que se tenha a dimensão de que esta bondade se trata de algo que se demonstra de modo concreto, é melhor que se traduza por graça, entendendo tal palavra tratar-se de uma favor feito por bondade daquele que faz. Obviamente que há por trás dos atos de bondade o amor que os inspira. Nesse sentido, o profeta Jeremias antecede o evangelista e diz que os atos de graça de Deus são precedidos de seu amor (Jr 31.3). O evangelista também entende que o amor do Pai foi o que o levou a concretizar o maior dos atos bondade: dar seu Filho (3.16). Essa bondade concretizada é graça. Mas, a compreensão deste ato de graça do Pai só foi possível quando o evangelista viu a glória de Cristo, experimentou seu amor e foi objeto do maior ato de graça que jamais alguém antes contemplara: a Palavra deu sua vida por amor dos seus (10.18, 13.1). Essa é a plenitude da manifestação da graça e da fidelidade de Cristo. É através disso que se pode ver a sua glória. O interessante é que outrora a glória de Deus era associada ao seu poder terrível, ao seu esplendor que incandesce a vista. Mas, em Cristo, o evangelista vê exaltação, onde há humilhação, vê amor onde o ódio fere até à morte, vê fidelidade onde há traição e abandono, vê a maior manifestação da bondade de Deus de todos os tempos quando, em ato de graça, Deus dá sua vida pelos seus amigos (15.13), e por todo o mundo (3.16). Essa demonstração da fraqueza de Deus, em sua morte, é também a manifestação jamais vista e insuperável do seu glorioso poder: pleno de graça e fidelidade.

Segundo o evangelista, essa plenitude da glória da Palavra diz respeito a uma graça que substitui outra. E a explicação do evangelista sobre o que fora substituído, está na lei que fora dada por Moisés, substituída pela graça e verdade realizadas em Jesus. Não se nega que a lei houvera sido ato de graça de Deus, por meio de Moisés. Mas, o propósito da lei era apontar pra Cristo (5.46-47), só nele é que se poderia realizar a plenitude de Deus. Diante dele, tudo o que antecederia não passa de mero sinal que aponta para o perfeito. A serpente levantada no deserto é simulação da verdadeira salvação que livraria os homens da morte e lhes daria vida eterna (3.14-16). O maná é pobre refeição diante do pão vivo que desceria dos céus (6.32-33). Como a lei de Moisés aqui descrita está no contexto dos caps. 33-34 de Êxodo³²⁰, a ideia não é apenas da substituição da lei pela graça e fidelidade, mas da substituição da aliança que fora reestabelecida pela entrega da lei, por uma nova aliança estabelecida pela graça e fidelidade. A superioridade desta nova aliança reside também no fato de que a antiga fora estabelecida com o povo através de Moisés, esta agora é estabelecida pelo próprio Deus, a Palavra, Jesus Cristo. O evangelista trata do assunto da aliança sem mencioná-la explicitamente. A Nova Aliança estabelecida por Cristo é também manifestação da sua Glória.

Toda essa manifestação da glória de Cristo fez o evangelista compreender que isso era exatamente o que todos os seus pais almejavam: ver a face de Deus. No episódio do livro de Êxodo referido acima, é Moisés quem pede ao Senhor para que veja sua glória, e ele lhe respondeu que não poderia ver a sua face (Ex 33.20). Aqui é o próprio Deus que decide mostrar-se. O Unigênito Deus desvela sua face. A Palavra descreve-se em todos os seus detalhes. A Iniciação abre-se em Jesus Cristo e termina em Jesus Cristo. O Jesus Cristo criador, iluminado, encarnado e glorioso.

8.4.3 Análise de Contexto Específico - Problema Judaico

O apelo de toda esta seção é para que os ouvintes entendam que a plenitude do Deus adorado pelos judeus está em Cristo. É na sua Glória que

³²⁰ Neste texto também ocorre a entrega das tábuas da lei e a renovação da aliança que fora quebrada pelo povo no episódio do bezerro de ouro.

verdadeiramente se pode ver a Deus. A lei fora substituída pela graça e verdade que vieram através de Cristo. É no sacrifício dele, seu ato concreto de bondade, que se pode ter o que a Lei jamais pôde oferecer: a vida eterna. Deste modo, seus ouvintes deveriam entender através destes fortíssimos argumentos, que o retornar à fé judaica seria um verdadeiro retrocesso, bem como, que é impossível permanecer na antiga aliança, já que a mesma fora substituída. Pois seria um “absurdo falar de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, judaizar. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, e sim o judaísmo no cristianismo”³²¹.

8.4.4 Análise de Contexto Específico - Problema Gnóstico

Diferente das afirmações gnósticas de um Protopai/Abismo de natureza completamente diferente de tudo o que derivara de si, e cujo conhecimento só pode ser recebido através de um mediador, tem-se nesta seção um *logos* que é da mesma natureza do Pai, Unigênito. E tal *logos*, que é Unigênito Deus, deu-se a conhecer a si mesmo de um modo pleno, pela sua glória que revelou ao encarnar, viver entre os homens e demonstrar seu amor aos mesmos através de sua morte no lugar dos tais. Algo diametralmente oposto às ideias gnósticas do Protopai ou mesmo do *logos*, ideias essas derivadas do ideário platônico de uma perfeição que não se contamina com a esfera do mundo fenomenal, que em nada se aproxima da visão judaico-cristã de um Deus que criou o mundo, modelou o ser humano com suas próprias mãos, interveio na salvação do seu povo cativo no Egito, arrebatando-os como a águia aos seus filhotes. E que, por fim, em Cristo, revela-se Deus encarnado, salvador, glorioso, bondoso e fiel.

³²¹ FRANGIOTTI, 1995, p. 94.

9 ANÁLISE TEOLÓGICA

São poucos os manuais de exegese que contemplam a etapa da Análise Teológica. Dentre os manuais já citados, somente Fee e Wegner entendem necessária esta etapa que visa a “encaixar tudo isso [descobertas exegéticas] nos contextos bíblico e teológico mais amplos”³²². Wegner ressalta ainda que se o exegeta detiver seu olhar apenas para o seu texto de modo isolado, pode incorrer em compreensões arbitrárias ou parciais³²³. Deste modo, as descobertas advindas da análise do conteúdo serão correlacionadas aos demais textos das Escrituras, a fim de se entender em que medida elas esclarecem ou são esclarecidas, em que medida apresentam dificuldades ou soluções e em que medida consubstanciam temas centrais da teologia do NT e sistemática.

Para a análise teológica, deve-se ter em vista dois elementos: os paralelos reais, que são os textos das Escrituras que são semelhantes ao texto sob análise em seus fatos, assuntos, sentimentos ou doutrinas, e o que Berkhof chama de a analogia geral da fé, que diz respeito a ensinamentos bíblicos que, embora não sejam explicitamente extraídos de textos bíblicos, até mesmo em razão de diferenças culturais, sua percepção é óbvia por derivar-se de princípios das Escrituras e impressões religiosas da mesma³²⁴. À luz da cobertura ampla das Escrituras sobre os assuntos tratados nesta análise teológica, deter-nos-emos apenas nos paralelos reais dos assuntos abordados.

Diante do que foi visto quanto ao enfoque da Iniciação e do propósito do evangelho, serão abordados assuntos de cunho cristológico e soteriológico que hajam sido desenvolvidos na Iniciação. Mas apenas os que tenham sido tratados pelo evangelista de um modo peculiar, em razão do curto espaço de que dispõe este trabalho.

³²² STUART; FEE, 2008, p. 228.

³²³ WEGNER, 1998, p. 365.

³²⁴ BERKHOF, Louis. *Princípios de Interpretação Bíblica*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 123-124.

9.1 Cristologia

9.1.1 O Cristo Deus

Incontestável é o que se pode dizer da afirmação simples e clara na Iniciação a respeito da deidade do *logos*, de Cristo: “e a Palavra era Deus” (1.1). A despeito de muitíssimos textos do NT que poderiam ser elencados dentre os que podem ser utilizados para se chegar à conclusão sobre a divindade de Jesus, quer pelos feitos que só podem ser atribuídos a Deus, quer pelas promessas que só Deus pode fazer, ou mesmo por seus discursos, dos quais o da última ceia é citado por Hodge por conter diversos elementos que testificam a deidade de Jesus³²⁵, o texto acima citado estabelece-se como pilar inamovível do templo que se ergue em louvor ao Cristo-Deus. Mas tal afirmação cristalina não é exclusividade do apóstolo João, há outros textos que de forma límpida e explícita também falam da divindade de Jesus. No próprio evangelho de João, a afirmação de Tomé ao declarar ser Cristo Senhor e Deus (20.28). Escrevendo aos Romanos, Paulo fala de Cristo “Deus bendito para todo o sempre” (Rm 9.5). Em Filipenses, diz-se de Jesus que subsistia “na forma de Deus” (Fp 2.6). Aos Colossenses, diz-se que Cristo é “a imagem do Deus invisível” (Cl 1.15). Em Tito, o apóstolo diz esperar a “manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo” (Tt 2.13). As afirmações em Apocalipse de ser Jesus o “primeiro e o último” (Ap 1.17, Ap 2.8 e Ap 21.13), atributo exclusivo de Deus (Is 44.6). Estes textos são por hora suficientes para demonstrar que o evangelista não está só em seu empreendimento teológico. A compreensão que ele tinha da natureza divina de Cristo era comum em seu tempo e facilmente atestável pelos escritos do NT.

9.1.2 O Cristo Preexistente

Uma compreensão decorrente da deidade de Cristo é a sua preexistência. Ambas são atestadas pelo evangelista na Iniciação, pois de Cristo diz-se que já existia

³²⁵ HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*. Vol. I. Barcelona: Editorial Clie, 1991. p. 355.

“no princípio” (1.1). Este princípio deve ser entendido como o tempo mais remoto, visto que afirma-se, em seguida, que mesmo a criação ainda não existia. Neste sentido, o evangelista transcreve a oração de Jesus ao Pai mencionando um tempo em que estava com ele “antes que o mundo existisse” (17.5). Em respeito à missão de Jesus Cristo, o apóstolo Pedro fala do Cordeiro que fora “conhecido, com efeito, antes da fundação do mundo” (1Pe 1.20). Aos colossenses, é dito que “ele é antes de todas as coisas” (Cl 1.15). Ressalte-se que, ante ao substrato judaico da cosmovisão de quem escreveu estes textos, deve-se entender que não é cabível conjecturar sobre a possibilidade de ter Cristo não existido, e então, passado a existir em algum momento na eternidade passada, visto que, para o evangelista e para Pedro o *princípio*, tempo em que Deus cria o mundo em Gênesis, é a afirmação daquilo que pode ser o mais remoto possível. Assim, rejeitar a preexistência eterna de Jesus é rejeitar também a afirmação das escrituras de que Jesus simplesmente *era* desde o princípio, antes da Criação. Em respeito às três pessoas da trindade, Chafer afirma que “são iguais em cada detalhe”³²⁶, o que também inclui a preexistência eterna. Além do que, já foi demonstrado que as afirmações quanto ao atributo de Jesus como Unigênito do Pai não dizem respeito à sua origem, e sim à sua natureza igual à do Pai³²⁷.

9.1.3 O Cristo Criador

O evangelista afirma que “todas as coisas foram feitas por intermédio dele” (1.3). Atribui-se assim a Cristo o papel de criador. Ainda acrescenta-se, de algum modo, o atributo de sustentador de todas as coisas, visto que, em sua ausência (“sem ele”) tudo passou a ser nada (1.3). Tais perspectivas são corroboradas e dilatadas na carta aos Colossenses, quando o texto afirma que “Tudo foi criado por meio dele e para ele” (Cl 1.16). Esse texto afirma não apenas que Cristo fora o agente da criação (por meio dele), mas que a formou para que a mesma alcançasse seu propósito de ser naquele que a criou (para ele). Deste modo também afirma que nele “tudo subsiste” (Cl 1.17). É ele não apenas criador, mas também sustentador de todas as

³²⁶ CHAFER, Lewis Sperry. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2003. p. 333.

³²⁷ Ver cap. 8.4.2.

coisas que criou e não há nada que fuja à sua paternidade: todas as coisas criadas têm o DNA de Cristo.

9.1.4 O Cristo Encarnado

Na Iniciação tem-se a mais contundente, precisa e inegociável afirmação a respeito da natureza da vinda de Cristo ao mundo, pois diz-se que o a Palavra “se fez carne” (1.14). Têm-se em uma única sentença a afirmação de que a pessoa divina do Filho (Palavra) tornou-se carne. Há outros textos que também fazem menção da encarnação de Jesus, de que ele vivera em corpo mortal. Aos colossenses é dito que foram reconciliados “no corpo de sua carne” (Cl 1.22). Aos hebreus afirma-se que, para os tais, Jesus consagrara um novo e vivo caminho “pela sua carne” (Hb 10.20). Em 1Jo e 2Jo a confissão de que Jesus veio “em carne” é fundamental para se distinguir quem é de Deus (1Jo 4.2 e 2Jo). Apesar de o evangelista ter conseguido registrar a informação da vinda da Palavra em carne com tal precisão de linguagem, escaparam a ele as informações pertinentes à concepção sobrenatural e ao nascimento de Cristo. Obviamente que se pode verificar que o evangelho não transmite uma ideia de materialização de Jesus em forma adulta no mundo, visto haver no mesmo testemunho de alguns que lhe conheciam os pais (6.42). Mas, de qualquer forma, ao Evangelho de João faltam os elementos que enriquecem a vinda da Palavra ao mundo e falam de sua filiação ao Pai de modo único. Berkhof afirma que “o nascimento de Cristo absolutamente não foi um nascimento comum, mas sim, um nascimento sobrenatural, em virtude do qual Ele foi chamado ‘Filho de Deus’”³²⁸.

É ainda desdobramento natural da encarnação a humanização de Deus, humanização/humanidade que, segundo Barth, significa:

O seu relacionar-se com o ser humano e o voltar-se para ele; Deus que fala com o ser humano em promessa e mandamento; o ser, a intervenção e a ação de Deus em favor do ser humano; a comunhão que Deus mantém com o ser humano; a livre graça de Deus, na qual ele não quer ser e não é Deus³²⁹

³²⁸ BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. 4. ed. Campinas: Luz para o Caminho, 1990. p. 335.

³²⁹ BARTH, Karl. *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 389.

Trata-se do auto esvaziamento de Deus, do fato de Deus negar-se a si mesmo. Paulo declara que Cristo “não julgou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens. E [...] humilhou-se a si mesmo” (Fp 2.6-8)³³⁰ Esta disposição de Deus de mover-se em direção ao ser humano e abrir mão de suas prerrogativas pode ser vista desde diversos episódios no AT que mostram Deus movendo-se em direção aos seus, e neste mover-se ocorre o desfazer-se. Em Oséias a linguagem é apaixonada, e fala de um Deus que, na condição de marido traído, abdica-se de seus direitos de juízo contra sua infiel esposa, e sujeita-se à humilhante tarefa de buscá-la, readquiri-la e trazê-la de volta para casa, por amor a ela (Os 1-3). Esta é, sem dúvida, uma das dimensões mais gloriosas do relacionamento de Deus com o ser humano: a passionalidade com que Deus se envolve e que o conduz a desfazer-se para refazer-nos. Há uma palavra que descreve apropriadamente tanto a cruz de Cristo, quanto a sua encarnação: Paixão!

9.2 Soteriologia

9.2.1 O Afastar-se de Deus

A existência do ser humano sem Deus, sem a Palavra, torna-se “nada” (1.3). Desde Jeremias, Deus aponta a causa de seu povo viver sob a condição de buscar o que é vazio, vão, de viver na morte: o fato de abandoná-lo, de viver sem ele. Ele usa a metáfora da fonte de águas vivas trocada por cisternas rotas para falar da escolha e de sua consequência (Jr 2.13). A atitude daqueles que estão a ponto de matar Jesus é assim hostil porque estão sem Deus, não o conhecem (8.55). Paulo também argumenta que esta condição do ser humano se dá por uma decisão deliberada em afastar-se de Deus e escolher a impiedade em seu lugar (Rm 1.18). Ele ainda usa uma palavra sinônima a *nada* para referir-se à consequência desta escolha por afastar-se de Deus: diz que se tornaram sem valor, “nulos” (Rm 1.21). Os

³³⁰ BÍBLIA sagrada nova versão internacional. São Paulo: Editora Vida, 2003.

desdobramentos inerentes a esta condição de vida é toda sorte de pecados que recrudescem e desumanizam, rebaixando o ser humano à condição de vilão de si mesmo. E Paulo fala não apenas daquilo cuja prática afeta apenas o próprio executor, mas uma séria de ações que tanto causam auto destruição quanto criam um buraco negro que devora a existência daqueles que estão em volta, destruindo, deste modo, a si mesmo e ao próximo, e até mesmo desejando isso (Rm 1.24-32). Tem-se a confirmação de tal situação através da célebre frase que Hobbes popularizou: “o homem é o lobo do homem”.

9.2.2 A Cruz: Graça e Fidelidade de Cristo

O que mais constrangeu ao evangelista em respeito a Cristo foi a sua graça e fidelidade (1.14b), sendo o ato de bondade que Cristo demonstrou pelos seus discípulos (15.3) e por todo ser humano, ao morrer na cruz, a mais gloriosa manifestação da sua graça (3.16)³³¹. Como um ato perfeito que demonstra, de modo concreto, o que Deus sente pelo ser humano, a graça é um aspecto da salvação que não pode ser negligenciado. O apóstolo Paulo fala que Deus “prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores” (Rm 8.5). Isso está completamente alinhado não só a olhar para a cruz como uma demonstração do que Deus sente pelo ser humano, como também por alinhar-se ao entendimento de que a graça é um ato que não considera a justiça ou bondade de quem é seu objeto. Ela está completamente fundamentada na bondade daquele que a exerce. Neste sentido, também Paulo afirma: “pela graça sois salvos [...] e isto não vem de vós; é dom de Deus” (Ef 2.8). Essa visão da obra salvadora de Cristo desvia o olhar das questões jurídicas, sacrificiais e morais envolvidas da expiação, para que se possa ter um olhar de ternura sobre o ato de Deus, um olhar a partir do coração. Na Cruz de Cristo está a manifestação plena da sua glória: a sua graça e fidelidade.

³³¹ Ver caps. 8.4.1.4 e 8.4.2.

9.2.3 Dimensão Salvífica: Filiação

O evangelista aplica àqueles que receberam a Cristo a condição de filhos de Deus (1.12). Tal perspectiva aponta para a nova forma de relacionamento com Deus, possível através de Cristo, que é baseada no amor paternal de Deus (16.27). Segundo Joachim Jeremias, a literatura rabínica não oferece nenhum paralelo ao modo como Jesus refere-se a Deus como *meu Pai*³³². Tal tratamento, que visa a relacionar-se com Deus de forma tão particular e íntima, é sem precedentes, e tanto mais quando se dirige a Deus como *abba*, que corresponde ao balbucio da criança chamando seu pai, algo como papai. Essa expressão não era adstrita às pequenas crianças, pois mesmo os filhos já adultos também se referiam assim a seus pais. Tal modo de dirigir-se a Deus é testemunhado por Paulo (Gl 4.6 e Rm 8.15), e Marcos (Mc 14,36). Joachim Jeremias aponta que tal uso mantém-se nas traduções siríacas dos evangelhos quando o texto se refere a Deus como Pai³³³. A partir do que ele presume poder concluir que Jesus ensinara a seus discípulos, na oração modelo, esta invocação: *abba*. A primeira epístola de João testifica entender a grandeza de tal relacionamento quando diz: “Vede que grande amor nos tem concedido o Pai, a ponto de sermos chamados filhos de Deus; e, de fato, somos filhos de Deus...” (1Jo 3.1). Este novo modo de dirigir-se a Deus, fala de um relacionamento que não precisa dos espaços portentosos dos templos para acontecer, que prescinde das formalidades dos ritos religiosos, que não carece de alta performance teológica para impressionar. Um relacionamento que remete à segurança de se estar envolvido e acolhido por dois fortes braços, de se ouvir a voz de quem embalara cantigas de ninar para fazer dormir desde a mais tenra infância. Um relacionamento onde, para dirigir-se a Deus, pode-se balbuciar a primeira palavra que se aprendeu a falar: Pai.

³³² JEREMIAS, Joachim. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*. 6. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005. p. 62.

³³³ JEREMIAS, 2005, p.72.

10 TRADUÇÃO DEFINITIVA

A tradução final tem o objetivo de produzir uma transição da língua original para a vernácula deste autor, de modo a preservar o sentido que tanto o evangelista quanto seus ouvintes aplicavam ao texto. É uma tradução que se preocupa em permitir que o leitor de hoje compreenda, em sua linguagem, o texto segundo a perspectiva dos primeiros ouvintes.

Segue abaixo um quadro com o texto original e a tradução paralela.

10.1 Texto e Tradução

Além da tradução definitiva, o texto original será também corrigido em sua pontuação, visto que, com os elementos de compreensão do texto adquiridos ao longo do processo exegético, é possível que se possa chegar a uma adequada inserção da pontuação que ajude a exprimir o significado primariamente intencionado pelo evangelista³³⁴.

Ilustração 15 – Colunas paralelas do texto grego e tradução II

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,	1 No princípio existia a Palavra ³³⁵ ,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,	e a Palavra estava junto a Deus,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	e a Palavra era Deus.
2 Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	2 Ela estava no princípio junto a Deus.
3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς	3 Tudo através dela se fez, e, sem

³³⁴ Deve-se lembrar que os hagiógrafos e antigos manuscritos não eram pontuados.

³³⁵ Apesar de a ordem apresentada na tradução não corresponder à ordem direta geralmente requerida em português (sujeito, verbo e complementos), optou-se por tal estrutura para se preservar o paralelismo frente ao texto de Gn 1.1, o qual tem a mesma estrutura apresentada acima na maioria das traduções em português.

αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν

4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν

τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ

ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος

παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ· Ἰωάννης.

7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα

μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα

πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.

8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα

μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει

πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν

κόσμον.

10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι'

αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν

οὐκ ἔγνω.

11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν

οὐ παρέλαβον.

12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,

ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ

γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα

ela, o que foi feito tornou-se nada.

4 Nela estava a vida, e a vida era

a luz dos homens;

5 e a luz resplandece na escuridão, e

a escuridão não pode resistir.

6 Houve um homem, enviado

por Deus, o nome dele: João.

7 Este veio para testemunha, para que

testemunhasse acerca da luz, a fim de

que todos cressem através dele.

8 Aquele não era a luz, mas veio para

que testificasse acerca da luz.

9 Ela era a luz verdadeira, que, vinda

ao mundo, ilumina a todo

ser humano.

10 Estava no mundo, e o mundo por

ela se fez, mas o mundo

não a conheceu.

11 Veio para os seus, mas os seus

não a receberam.

12 Contudo, a todos que a receberam,

deu-lhes autoridade de se tornarem filhos

de Deus, aos que creem no seu

αὐτοῦ,

13 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ
 θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος
 ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ
 ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

Καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ
 , δόξαν ὡς μονογενοῦς
 παρὰ πατρός· πλήρης χάριτος
 καὶ ἀληθείας.

15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ
 κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον·
 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
 ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
 ὅτι πρῶτός μου ἦν.

16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς
 πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ
 χάριτος·

17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη,
 ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ
 Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
 μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον

nome,

13 os quais, não por sacrifícios, nem pela
 vontade da carne, e nem pela vontade
 do homem, foram gerados de Deus.

14 E a Palavra se fez carne, e
 montou tabernáculo entre nós.

E contemplamos a sua glória,
 glória como do Unigênito
 do Pai: pleno de graça
 e de fidelidade.

15 João testemunha acerca dele e
 clamou dizendo: este era o qual eu disse,
 o que vem depois de mim,
 tornou-se precedente a mim,
 pois existia antes de mim.

16 Pois da sua plenitude todos nós
 recebemos, a saber, graça em lugar de
 graça.

17 Visto que, a lei foi dada por Moisés,
 a graça e a fidelidade foram feitas por
 Jesus Cristo.

18 Ninguém jamais viu a Deus.
 O Deus Unigênito, que está no seio

τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ξηγήσατο.

do Pai, descreveu-se a si mesmo.

CONCLUSÃO

A busca pelo entendimento dos elementos históricos e literários, à luz das descobertas recentes e mediante o método histórico-gramatical, levou-nos a constatar que a Iniciação, bem como todo o Evangelho de João, tem suas matrizes tão ligadas às raízes judaicas e veterotestamentárias que não se pode negar tal fato. Saltam, ao longo da Iniciação e de todo evangelho, alusões, citações, manifestações de princípios e fundamentação teológica que só podem ser encontrados no AT. É literatura eminentemente oriunda do judaísmo. Oriunda, pois também se pode notar que o evangelista ergue novos edifícios sob os fundamentos de seus pais. Os mesmos com arquitetura tal que os antigos jamais poderiam imaginar possível. Mas os fundamentos estão lá, no AT, completamente demonstráveis e repetíveis. Mas a edificação é Cristo, a teologia é cristã, inextricavelmente ligada à teologia que toda a igreja professava no final do séc. I.

Outra conclusão a que se pôde chegar, foi quanto à unidade do Evangelho de João, o que remete umbilical ligação entre Iniciação e o evangelho como um todo. O texto do evangelho é um bloco monolítico cuja integridade é facilmente atestável. As divisões do evangelho, assim tratadas por mera necessidade didática, não podem ser entendidas de modo estanque, autônomo. São interdependentes. O autor avança seu evangelho de modo centrípeto, revisitando de tempos em tempos assuntos que já abordara. Esta interdependência e repetição contribui de modo significativo para a compreensão da Iniciação, já que temos outras abordagens no mesmo evangelho dos assuntos desenvolvidos na Iniciação.

De modo especial, também ficou patente que o evangelho foi um texto de extrema relevância para a sua época. Não estava alienado dos problemas pelos quais passava a Igreja na Ásia, sua principal destinatária. Antes propôs-se a ser a literatura de apoio e fundamentação para que a igreja pudesse interpretar corretamente a sua fé e experimentar a vida inerente à sua fé. Era necessário expor uma clara cristologia a fim de que os vícios teológicos de cunho cristológico, que campeavam toda a Ásia,

não devorassem a fé em Jesus Cristo, o Messias, o Unigênito Deus. Neste mister, o evangelista se mostra hábil escritor que muitas vezes com apenas uma palavra ou expressão consegue desfazer duas frentes que se opunham a Cristo como pregado pela igreja: a frente judaica e a frente gnóstica.

Apesar de toda habilidade do evangelista em escrever um evangelho relevante para a igreja de seus dias, fica patente, ao longo da Iniciação e de todo o evangelho, sua preocupação em dar testemunho fidedigno, verdadeiro, de tudo quanto ele mesmo ouvira e vira a respeito de Cristo. Contrapondo-se às fábulas gnósticas, ele pretende-se uma testemunha verdadeira, fiel, de tudo quanto vira e ouvira. As muitas atestações de elementos históricos ao longo da exegese, testificam que de fato estamos diante de uma testemunha verdadeira, que testifica a respeito daquele que é Fiel e Verdadeiro.

Muitas das pressuposições que foram estabelecidas a respeito do evangelho de João, que o desconstruíam como unidade literária, desacreditaram como texto historicamente relevante e mutilavam sua identidade, atribuindo-o diversas origens estranhas ao que ele mesmo dizia de si, puderam ser negadas com substancial fundamentação ao longo das análises prévias. O que se pôde ver é que tais pseudoverdades tem dificuldades de se sustentarem à luz da pesquisa moderna, bem como, que a revisitação a João buscando entendê-lo à luz dos fundamentos da teologia judaico-cristã permite extrair-lhe a mensagem que ele intencionava comunicar em seus dias.

O processo de análise do conteúdo trouxe à tona a revelação de riquezas infindas. A Iniciação é, sem dúvida, um dos textos mais belos já escritos em todos os tempos, e sua beleza pôde ser contemplada em cada detalhe insculpido cuidadosamente pelo evangelista, os quais, um a um, refletem a glória de Cristo, o Unigênito Deus.

A ligação do conteúdo da Iniciação à teologia bíblica e sistemática é testemunho, tanto da sua direta vinculação aos fundamentos teológicos do AT, quanto da identificação da Iniciação, e de todo o evangelho, com a teologia comum à igreja como um todo. Se possa ser temerário falar de homogeneidade teológica na igreja do primeiro século, certamente é possível asseverar que a mesma tinha uma identidade teológica.

Precisa-se dizer que tivemos de prescindir da atualização hermenêutica que, embora prevista em alguns manuais de exegese, tornou-se inviável neste trabalho em razão do exíguo espaço disponível para a produção do mesmo. Deste modo, tal análise será desenvolvida em um momento posterior, visto considerá-la extremamente necessária para que o presente trabalho possa ser mais diretamente relevante à vida diária de seus leitores.

Por fim, resta-nos elevarmos a Deus nossa gratidão, pelo privilégio de podermos contemplar através da sua palavra a glória da Palavra, de Cristo, do Deus Unigênito. Contemplação essa que não apenas dilata a nossa compreensão, mas também penetra nossa existência, dando-nos vida eterna.

Gloria in excelsis Deo

REFERÊNCIAS

- AALEN, Sverre. Gloria, honra. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 899-903.
- ALAND, Kurt, e Barbara ALAND. *O Texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- ANGUS, Joseph. *História, Doutrina e Interpretação da Bíblia*. São Paulo: Editora Hagnos, 2003.
- BARNWELL, Katharine. *Tradução Bíblica*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BARTH, Karl. *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BERKHOF, Louis. *Princípios de Interpretação Bíblica*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- . *Teologia Sistemática*. 4. ed. Campinas: Luz para o Caminho, 1990.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA Sagrada Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2003.
- BÍBLIA Sagrada Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BLACK, Matthew. *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- . *The Scrolls and Christian Origin*. New York: Charles Scribner's Sons, c1961.
- BORGEN, Peder. Logos was the True Light: Contributions to the interpretation of the Prologue of John. *New Testament Studies*, V.14, fasc. 2, p. 115-130, 1972.

- BOX, G. H. The Idea Of Intermediation in Jewish Theology. O Note of Memra and Shekinah. *The Jewish Quaterly Review*, v. 23, n. 2, p. 103-119, 1932.
- BOYARIN, Daniel. The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John. *The Harvard Theological Review* , v. 94, n. 3, p. 243-284, 2001.
- BRODIE, Thomas L. *The Question for the Origin of John's gospel - A Source-Oriented Approach* . New York: Oxford University Press, 1993.
- BROWN, Raymond Edward. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BRUCE, Frederick F. *João*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2008.
- . *O cânon das escrituras*. São Paulo: Hagnos, 2011.
- BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- BURNEY, C. F. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. London: Oxford University Press, 1922.
- CARSON, D. A. *A exegese e suas falácias*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1992.
- . *O comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.
- CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CARVALHO, Tiago S. L. *A misericórdia que ultrapassa fronteiras: uma leitura sociológica da parábola do bom samaritano*. Faculdades EST: São Leopoldo, 2013.
- CHAFER, Lewis Sperry. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2003.
- CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia*. 10.ed. Vol. III. VII vols. São Paulo: Hagnos, 2011.
- . *Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia*. 10.ed. Vol. IV. VII vols. São Paulo: Hagnos, 2011.
- DEBARROS, Aramis C. *Doze homens, uma missão*. São Paulo: Hagnos, 2006.

- DODD, Charles Harold. *A Interpretação do quarto evangelho*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- DREHER, Martin N. *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- EUSÉBIO, Bispo de Cesaréia. *História eclesiástica - Eusébio de Cesaréia*. São Paulo: Paulus, 2000.
- EVANS, Craig A. *Ancient Texts for New Testament Studies, a guide to the backgroud literature*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005.
- FEE, Gordon D.; MUELLER, Enio R.; STUART, Douglas. *Entendes o que lês?! [um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica]*. 2. ed., reimpressão (2009) São Paulo: Vida Nova, 1997.
- FEUILLET, A. *O prólogo do quarto Evangelho: Estudo da teologia joânica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1971.
- FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia hebraica: introdução ao texto massorético*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- FRANGIOTTI, Roque. *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- GIBLIN, Charles Homer. Two Complementary Lyterary Structures in John 1:1-18. *Journal of Biblical Literature*, v. 104, n. 1, p. 87-103, 1985.
- GREEN, Michael. *Evangelização na Igreja Primitiva*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1984.
- HARRIS, R. Laird. Bondade, bondade amorosa, misericórdia. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 499-503.

- HILL, Charles E. *The Joannine Corpus in the Early Church*. New York: Oxford University Press, 2004.
- HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*. Vol. I. Barcelona: Editorial Clie, 1991.
- HORSLEY, Richard A. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- IRENEU Santo. Bispo de Lião.; RIBEIRO, Hércion. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. 2. ed. São Paulo, SP: Paulus, 1995.
- JEREMIAS, Joachim. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*. 6. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- . *Jerusalém no Tempo de Jesus*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- . *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.
- KLAPPERT, B. Λόγος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1510-1517.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis, São Leopoldo: Vozes, Sinodal, 2000.
- KRUGER, René. *Dios o el Mamón*. Buenos Aires: Lumen, 2009.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.
- . *Síntese Teológica do Novo Testamento*. 4. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. *Uma história do cristianismo: volume I: até 1500 a.D.* São Paulo: Hagnos, 2006.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 9. ed. New York: Oxford University Press, 1996.
- LINNEMANN, Eta. *Crítica Histórica da Bíblia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.

- LOPES, Augustus Nicodemus. O Dilema do Método Histórico-Crítico na Interpretação Bíblica. *Fides Reformata*, São Paulo, ano 10, n. 1, p. 115-138, 2005.
- LUST, Johan; EYNIKEL, Erik; HAUSPIE, Katrin. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- MACHO, Alejandro Diez. *El Targum*. Madrid: Varona, 1982.
- MAINVILLE, Odete. *A Bíblia à luz da História: guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- MILLER, Ed. L. The Johannine Origins of the Johannine Logos. *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3, p. 445-457, 1993.
- MOORE, George Foot. *Judaism In the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1960.
- NAG HAMMADI CÓDICES.; PIÑERO SÁENZ, Antonio. *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi*. Madrid: Editorial Trotta, 2000-2004. 3 v.
- NOVO TESTAMENTO GREGO, O. 4. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PACKER, J. I.; TENNEY, Merrill. C.; WHITE JR, William. *O mundo do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

- PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1999.
- PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- PERRY, Alfred M. Is John an Alexandrian Gospel? *Journal of Biblical Literature*, v. 63, n. 2, p. 99-106, 1944.
- PHILON. De opificio mundi: english. *BibleWorks 9*. 2011. CD – ROM.
- PHILON. De vita contemplative: greek. *BibleWorks 9*. 2011. CD – ROM.
- PHILON. Hypothetica sive Apologia pro Judaeis: greek. *BibleWorks 9*. 2011. CD – ROM.
- REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.* São Paulo, SP: Paulus, 1996.
- RIDDERBOS, Herman. The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John. *Novum Testamentum*, v. 8. fasc. 2/4, p. 180-201, 1966.
- ROLOF, Jurgen. *A Igreja do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- SCHMITT, Flavio. Discípulo amado e gnosticismo. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von. (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p.159-169.
- SCHNELLE, Uldo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- SCHREINER, Joseph. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.
- SEPTUAGINTA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- SILVA, C. M. Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- STEGEMANN, Ekkerhard W. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo, São Paulo: Sinodal, Paulus, 2004.
- STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

TARGUM Neofiti: aramaic Old Testament. *BibleWorks 9*. 2011.

TARGUM Pseudo-Jonathan: aramaic Old Testament. *BibleWorks 9*. 2011. CD – ROM.

TEEPLE, Howard M. Qumran and the Origin of the Fourth Gospel. *Novum Testamentum*, v. 4, fasc. 1, p. 6-25, 1960.

THISELTON, A. C. Explicar, interpretar, contar, narrar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 773.

—. Verdade. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 2602.

TRITES, A. A. Testemunha, testemunho. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 2504.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WESTCOTT, Brooke Foss. *The Gospel According to St. John: the authorized version*. Londres: John Murray, 1892.

WIKENHAUSER, Alfred. *El Evangelio Según San Juan*. 3.ed. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.

APÊNDICE A – DEMAIS VARIANTES TEXTUAIS DA PERÍCOPE

São aqui registradas as análises feitas de todas as variantes que não foram mencionadas no cap. 2 em razão de não serem de extrema significância para a interpretação da perícópe.

Primeira Variante do Verso 4

No início do v. 4 há também uma variante. Ao invés do texto apresentado pela NA28 onde se lê ἐν αὐτῷ ζῶη ἦν, com o verbo ser no indicativo imperfeito ativo, a leitura alternativa apresenta o verbo no indicativo presente ativo na forma ἐστὶν, sendo ambas na terceira pessoa do singular. A forma adotada pela NA28 é testemunhada pelas minúsculas Ɔ⁶⁶ e Ɔ⁷⁵, e também pelo Códice Vaticano, todas estas testemunhas de primeira categoria, sem levar em conta que outros códices também importantes, ainda que não considerados de primeira categoria, apoiam a leitura, como o Códice Efraemita e o Códice Alexandrino. O único texto de peso que apoia a variante ἐστὶν é o Códice Sinaítico. Contudo, mesmo com o apoio do Sinaítico, as testemunhas minúsculas são ambas ao menos um século anteriores ao Sinaítico e as duas concordam com a leitura da NA28. Quanto às questões de estilo, a fim de preservar o paralelismo, é mais provável que o verbo aqui deva estar também no imperfeito do indicativo, visto ser este o modo e o tempo em que se encontra o mesmo verbo que se repete na frase seguinte. Logo, a escolha a ser feita deve ser pela leitura apresentada pela NA28.

Primeira Variante do Verso 6

A primeira variante do v. 6 está no agente da passiva do segundo verbo. Na leitura escolhida pela NA28 o agente é θεοῦ, na variante o agente é κυρίου. A escolha

da NA28 está lastreada por uma multidão de testemunhas, inclusive as quatro mais importantes do Prólogo: \mathfrak{P}^{66} , \mathfrak{P}^{75} , Códice Sinaítico e Vaticano. Enquanto que a leitura alternativa é apoiada apenas pelo Códice Bizantino. Estilisticamente não há inclinação para uma ou outra leitura, visto que ambas as palavras são frequentes em João. Mesmo a análise teológica não permite qualquer inclinação, visto que nas ocorrências do termo *κυρίου* não é incomum a utilização do mesmo com referência a Deus, ainda que na maioria das ocorrências não haja a carga teonômica, a exemplo de 4.11, 9.36 e 13.13. Em razão de todas estas considerações, e sobretudo diante do peso das testemunhas, a leitura adotada pela NA28 deve ser considerada a mais aproximada do texto original.

Segunda Variante do Verso 6

A segunda variante desse verso encontra-se logo após o referido agente da passiva. O texto adotado pela NA28 está assim ... *θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης*, enquanto que a outra leitura proposta apresenta o verbo ser entre *θεοῦ* e *ὄνομα*, deste modo ficaria: *θεοῦ, ἦν ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης*. A leitura adotada pela NA28 é apoiada pelos papiros \mathfrak{P}^{66} e \mathfrak{P}^{75} , e também pelos Códices Vaticano e Alexandrino. A leitura alternativa com o acréscimo do verbo mencionado tem como testemunho de primeira categoria apenas o códice Sinaítico. Apesar do peso do referido códice, os Papiros Boderman têm significativa precedência ao mesmo. Além destes aspectos externos, o acréscimo do verbo tem a clara finalidade de aperfeiçoar o período estilisticamente, à vista a rudimentariedade da escrita, além do que, neste caso, fica patente que o período mais breve deve ser considerado o período mais próximo do original. Então, deve-se optar pela mesma leitura feita por NA28.

Primeira Variante do Verso 13

Há também duas variantes no v. 13, e ambas são de omissão. O verso 13 inicia-se *οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων*. A primeira variante apresentada é de uma leitura que omite

o pronome relativo que inicia o verso, ficando a leitura assim: οὐκ ἐξ αἱμάτων. \mathfrak{P}^{75} é testemunha da existência do pronome, os maiúsculos de primeira categoria Sinaítico e Vaticano fazem o mesmo, e \mathfrak{P}^{66} está danificado neste trecho. O único códice importante, ainda que de quarta categoria, que apoia a omissão do pronome é o Códice Bizantino do séc. V. Ante à qualidade das testemunhas, mesmo que a leitura mais breve de um modo geral tenha preferência, há de se escolher a leitura apoiada pela NA28 mantendo o pronome relativo οἱ.

Segunda Variante do Verso 13

A outra omissão trata-se de um trecho inteiro. Enquanto a leitura adotada pela NA 28 é οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. A leitura alternativa omite o trecho οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς. Aqui também a leitura adotada pela NA28 tem o apoio do \mathfrak{P}^{66} , \mathfrak{P}^{75} e do Códice Sinaítico, enquanto que a testemunha da omissão referida é o Códice Vaticano. Quanto às questões internas, há de se verificar que o paralelismo das sentenças dispostas no verso em tela, poderiam induzir o copista ao erro de omissão. Deve ser considerado também que o tema da superioridade da vontade de Deus à do ser humano é sempre encontrada ao longo do evangelho (5.30; 6.38; 6.40. 7.17 e 9.31). E que a mesma é muito bem representada aqui pelo trecho referido. À luz dos argumentos expostos, deve-se optar pela manutenção da leitura que apresenta o texto integral.

Primeira Variante do Verso 15

No v. 15 há duas variantes: uma omissão e um acréscimo. A omissão seria a da expressão ὃν εἶπον, contida na leitura adotada pela NA 28. Os papiros \mathfrak{P}^{66} e \mathfrak{P}^{75} , bem como o maiúsculo alexandrino, apoiam a manutenção da referida expressão. O Códice Vaticano preserva a expressão com a troca de ὃν por ὃ, transformando assim o pronome relativo em artigo definido. O Sinaítico omite a expressão completamente.

Haveria aqui a precedência da brevidade ante à possível ampliação, ou mesmo da rudimentariedade ante ao possível aperfeiçoamento, contudo, as testemunhas externas dos minúsculos são de grandessíssimo peso, visto tratarem-se de escritos em mais de um século anteriores às variantes que apresentam as omissões, de sorte que deve-se optar pela leitura sem a omissão.

Segunda Variante do Verso 15

A segunda variante encontrada neste versículo é um acréscimo do pronome relativo $\delta\varsigma$ antes da preposição $\epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu$. Aqui os dois honoráveis minúsculos concordam em não acrescentar o pronome relativo. Junto a eles está o Códice Vaticano. Mas o Sinaítico acrescenta o pronome em seu texto. Neste acréscimo mencionado, julgando concomitantemente o peso das testemunhas anteriores, fica patente a intenção do copista de aperfeiçoar a linguagem pouco articulada apresentada no texto mais antigo. Trata-se de um acréscimo que nem tanto influi no aspecto interpretativo, mas ajuda a melhorar a apresentação do texto. Deste modo, deve-se optar pelo texto sem o acréscimo.

Variante do Verso 16

No verso 16 o texto de Aland começa com a conjunção subordinativa $\delta\acute{\omicron}\tau\iota$, enquanto o aparato apresenta uma variante com a troca de tal conjunção pela conjunção coordenativa $\kappa\alpha\iota$. A escolha de Aland é lastreada por todos os manuscritos mais importantes de primeira categoria: \mathfrak{p}^{66} , \mathfrak{p}^{75} , 01 (Códice Sinaítico) e 03 (Códice Vaticano). Um maiúsculo de relativa importância que adota a conjunção coordenativa é o Códice Alexandrino. Ao considerar o conjunto dos fatores externos e também o aperfeiçoamento textual que ocorre quando se troca a conjunção subordinativa pela conjunção coordenativa, pode-se facilmente chegar à conclusão de que o texto mais antigo for escrito com $\delta\acute{\omicron}\tau\iota$, e que a troca por $\kappa\alpha\iota$ tratou-se de medida do redator para

atenuar a falta de polimento da linguagem mais antiga. Assim, deve-se optar pela leitura com ὅτι.

Variante do Verso 17

No verso 17 há uma variante que é apoiada pelo minúsculo p^{66} , trata-se da inclusão da conjunção coordenativa $\delta\epsilon$ logo após a palavra $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ e antes da outra conjunção coordenativa $\kappa\alpha\iota$. Os textos p^{75} , Sinaítico e Vaticano não contemplam tal acréscimo. A conjunção acrescida ora pode ser aditiva ora pode ser adversativa, a depender do contexto. No período em tela teria a função adversativa contrastando o legado de Moisés e o legado de Jesus. Mas quer haja a conjunção adversativa ou não, a interpretação do período não ficará prejudicada, visto que, independentemente do acréscimo, ou não, as relações adversativas entre as orações são marcadas pelas ideias das mesmas. Quanto aos elementos internos, a preposição $\delta\epsilon$ pode ser interpretada como um acréscimo cujo objetivo é de facilitar a compreensão do texto. Há apenas um testemunho, ainda que muito importante, do acréscimo da conjunção. Outro testemunha de mesmo peso (p^{75}) e outros também importantes discordam. Diante destes fatos, e dos prováveis ajustes do texto para torna-lo mais inteligível, deve-se escolher a leitura que não acrescenta a preposição $\delta\epsilon$, semelhantemente à escolha feita pela NA28

Demais Variantes do Verso 18

A leitura exatamente como está em NA28 é testemunhada pelo papiro p^{66} e pelos maiúsculos Sinaítico e Vaticano. Contudo, p^{75} acrescenta o artigo definido antes de $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$. Tal alteração não influi na interpretação do texto e também não pode ser considerada válida à luz do estilo do autor. Apesar de ser praxe do autor utilizar o artigo definido antes da palavra Deus quando a mesma vem no nominativo, também há ocorrência de anartro em João. A escolha deve ser feita pelo peso das testemunhas, de modo que deve-se optar pela expressão sem o artigo.

A última variante desta perícopie está após a última palavra da mesma. Trata-se da preposição ἡμῖν após ἐξηγήσατο. O texto adotado pela NA28 tem uma grande nuvem de testemunhas. As mais notáveis são \mathfrak{P}^{66} , \mathfrak{P}^{75} , Códice Sinaítico e Códice Vaticano. O Acréscimo citado é lastreado dentre os textos gregos apenas pelo maiúsculo W. Trata-se seguramente de um acréscimo cujo objetivo é o de acrescentar um complemento indireto ao verbo, definindo a quem repercute a ação do verbo quem. Ante as testemunhas, deve-se manter a leitura sem o acréscimo citado.

ANEXO A – ICONOGRAFIAS JOANINAS - CATACUMBAS ROMANAS



Figura 1. A ressurreição de Lázaro, Catacumba de *Callistus*, Foto cortesia do Pontifício Instituto de Arqueologia Cristã³³⁶.

³³⁶ Hill, 2004, p. 158.



Figura 2. A mulher samaritana, Catacumba de *Callistus*, Foto cortesia do Pontifício Instituto de Arqueologia Cristã³³⁷.

³³⁷ Hill, 2004, p. 158.

ANEXO B – IMAGEM DO PAPIRO RYLANDS

O fragmento é o mais antigo exemplar do texto do NT, cuja data mais avançada não pode ser superior a 125, segundo especialistas. Podendo datar de alguns anos antes. O mesmo contém na frente parte do texto de Jo 18.31-33, e, no verso, parte do texto de Jo 18.37-38.

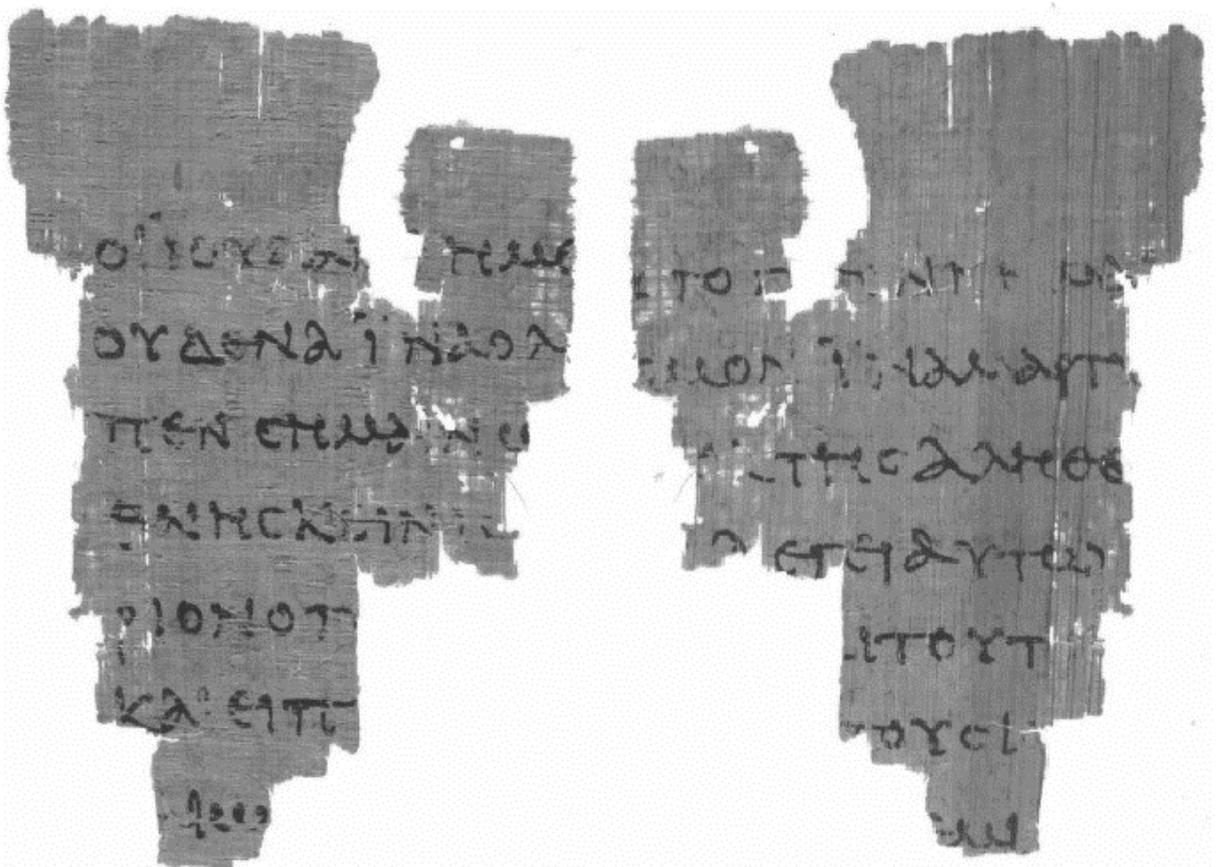


Figura 1. Disponibilizada por *The Center for the Study of New Testament Manuscripts*, acessada em 26/05/2015: http://www.csntm.org/manuscript/zoomify/GA_P52?image=P52_0001b.jpg&page=0#viewer