

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ANDERSON LUÍS JACOMELLI TELES

**O CRISTO GLORIFICADO NA TEOLOGIA
DO EVANGELHO DE JOÃO**

São Leopoldo

2018

ANDERSON LUÍS JACOMELLI TELES

O CRISTO GLORIFICADO NA TEOLOGIA
DO EVANGELHO DE JOÃO

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Tradições e
Escrituras Sagradas

Docente Orientador: Dr. Nelson Kilpp

São Leopoldo

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T586c Teles, Anderson Luís Jacomelli
O Cristo glorificado na teologia do Evangelho de João /
Anderson Luís Jacomelli Teles ; orientador Nelson Kilpp. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2018.
146 p. : il. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa
de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2018.

1. Jesus Cristo – Pessoa e missão – Ensino bíblico. 2.
Bíblia João 7 – Crítica, interpretação, etc. 3. Espírito Santo –
Ensino bíblico. 4. Sucót. 5. Água – Aspectos religiosos –
Cristianismo. I. Kilpp, Nelson, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ANDERSON LUÍS JACOMELLI TELES

O CRISTO GLORIFICADO NA TEOLOGIA DO EVANGELHO DE JOÃO

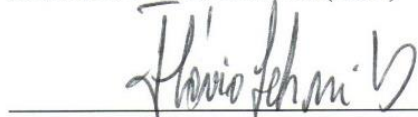
Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Tradições e Escrituras
Sagradas

Data de Aprovação: 9 de julho de 2018

Prof. Dr. Nelson Kilpp (Presidente)



Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)



Prof. Dr. José Adriano Filho (UNIDA)



AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, o divino Orientador.

Àqueles que me ensinaram as maiores lições de vida e me favoreceram uma experiência ligada aos estudos, Luiz Teles e Elenir Jacomelli Teles.

Ao prezado orientador Dr. Nelson Kilpp, pela sempre pronta disponibilidade, franqueza, dinamismo e parceria no decurso deste projeto.

À minha esposa, Suélem Salcedo Magalhães Teles, por acreditar em mim de uma forma inexplicavelmente admirável!

À Faculdades EST, na pessoa de cada servidor e servidora, pelo acolhimento e convivência.

À CAPES, pela possibilidade concedida através da bolsa de pesquisa.

*Dedico este trabalho para Luiz, Buck, Suélem e Dalila.
Os dois primeiros são amigos que em breve terei a oportunidade de reencontrar...
...as duas últimas são fiéis companheiras em todos os momentos.*

Lindo és meu Mestre, Rei do Céu, da Terra!
Ó Homem-Deus, Senhor Jesus!
Teu é o reino, é tua a honra,
És minha glória e minha luz.

Flores do campo, como sois tão lindas!
Sois o fulgor de prados mil!
Mais belo é Cristo, mais puro e lindo;
É sempre meigo, bom, gentil.

Lua brilhante! Sol, tão resplendente!
Quão divinal é vossa luz!
Mas há um brilho mais fulgurante:
O brilho do Senhor Jesus.

MÜNSTER GESANGBUCH, 1677
Melodia Tradicional Salesiana

RESUMO

Em João 7.39, o autor do quarto evangelho explica que a concessão do Espírito Santo estava condicionada pela prévia glorificação de Jesus. Ao menos em outros dois momentos Jesus chamou a atenção dos discípulos para a ocasião do envio do Espírito Santo: o primeiro foi registrado nos discursos de despedida (Jo 14-16) – portanto, antes da morte de Jesus – enquanto o segundo aparece nas narrativas após sua ressurreição (cf. Lc 24.36-51 e At 1:3-12). Jo 7.37-39 nos fornece ainda a informação de que a água viva tem relação com o Espírito, que no contexto, foi uma promessa feita por Jesus. Mas a concessão do Espírito requereu mais que apenas *crer* em Jesus por parte do ser humano. Algo estava além do alcance da crença: a exigência para o envio do Espírito era a glorificação de Jesus: “o Espírito até aquele momento não fora dado” (v.39), ainda que algumas pessoas já houvessem crido nele – Jesus – antes mesmo do episódio ocorrido no último dia da festa dos Tabernáculos. Além de analisar as questões exegéticas encontradas na perícopes – que conduziram à divergência de opiniões tanto acerca do cenário da Festa dos Tabernáculos quanto acerca da identificação da segmentação que liga o final do verso 37 ao início do verso 38 – esta dissertação tem como objetivo principal estudar a compreensão joanina sobre a glorificação de Jesus e as razões que ela oferece para a condicionalidade quanto ao recebimento do Espírito Santo.

Palavras-chave: Glorificação de Jesus. Espírito Santo. Festa dos Tabernáculos. Água viva. João 7.37-39.

ABSTRACT

In John 7:39, the author of the fourth gospel explains that the concession of the Holy Spirit was conditioned to the previous glorification of Jesus. At least in two other moments Jesus called attention of the disciples to the occasion of the sending of the Holy Spirit: the first was registered in the farewell discourses (Jo 14-16) – therefore, before the death of Jesus – while the second appears in the narratives after his resurrection (cf. Lk 24:36-51 and Acts 1:3-12). Jo 7:37-39 gives us further information that the living water is related to the Spirit, which in the context, was a promise made by Jesus. But the concession of the Spirit required more than the simple *belief* of the human being in Jesus. There was something beyond the reach of belief: the requirement for the sending of the Spirit was the glorification of Jesus: “the Spirit, up to that moment, had not yet been given” (v. 39), even if some people already had believed in him – Jesus – even before the episode which occurred on the last day of the Festival of the Tabernacles. Besides analyzing the exegetical issues encountered in the pericope – which led to the divergence of opinions both about the scenario of the Feast of the Tabernacles as well as about the identification of the segment which connects the end of verse 37 to the beginning of verse 38 – the main goal of this thesis is to study the Johannine understanding of the glorification of Jesus and the reasons it offers for the conditionality regarding the receiving of the Holy Spirit.

Keywords: Glorification of Jesus. Holy Spirit. Festival of the Tabernacles. Living water. John 7:37-39.

LISTA DE ABREVIATURAS

1Co – Primeira carta de Paulo aos coríntios

1Jo – Primeira Carta de João

1QH – Principal manuscrito dos Hinos de Ação de Graças (*Hodayot*) dos Manuscritos do Mar Morto

1QS – Manuscrito “Regra da Comunidade” (*Serekh haYahad*), dos Manuscritos do Mar Morto

1Tm – Primeira carta de Paulo para Timóteo

1Ts – Primeira carta de Paulo aos tessalonicenses

2Co – Segunda carta de Paulo aos coríntios

2Cr – Segundo livro das crônicas

2Pe – Segunda carta de Pedro

2Tm – Segunda carta de Paulo para Timóteo

Adv. Haer. – *Adversus Haereses*

Ap – Apocalipse

AT – Antigo Testamento

At – Livro de Atos

cf. – confira

Dt – Livro de Deuteronômio

Ef – Carta de Paulo aos efésios

Ex – Livro de Êxodo

Ez – Livro de Ezequiel

Gl – Carta de Paulo aos gálatas

Gn – Livro de Gênesis

Hb – Epístola aos Hebreus

Hist. Ecc. – Historia Ecclesiae

Is – Livro de Isaías

Jo – Evangelho de João

Lc – Evangelho de Lucas

Lv – Livro de Levítico

LXX – Septuaginta (versão grega do Antigo Testamento)

Mc – Evangelho de Marcos

Mt – Evangelho de Mateus

Ne – Livro de Neemias

Nm – Livro de Números

NT – Novo Testamento

Pv – Livro de Provérbios

Rm – Carta aos Romanos

Sir. – Ben Sirá

Sl – Livro de Salmos

Suk. - Sukkah

Tg – Carta de Tiago

Tt – Carta de Paulo a Tito

Zc – Livro de Zacarias

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 O EVANGELHO DE JOÃO: UM PANORAMA DA PESQUISA	22
1.1 Visão geral do Evangelho de João	22
1.1.1 Texto e fontes documentais	22
1.1.2 Contexto histórico	26
1.1.3 Estilo Literário	28
1.1.4 Autoria	29
1.1.5 Estrutura	35
1.1.6 Propósito	39
1.1.7 Atualidade do evangelho de João	43
1.2 Ideias mestras no evangelho de João.....	44
1.2.1 Reflexão do Antigo Testamento	45
1.2.2 Distinção e relação com os sinóticos	46
1.2.3 Teologia e interpretação do evangelho de João.....	48
1.2.4 Os sinais e a glória	50
1.3 Considerações parciais.....	52
2 ANÁLISE EXEGÉTICA DE JOÃO 7.37-39	54
2.1 Questões introdutórias.....	55
2.1.1 Tradução	56
2.1.2 Questões em aberto	56
2.1.3 Decomposição sintática do texto.....	57
2.1.4 Análise estrutural do texto.....	59
2.1.5 A perícopes em seu contexto narrativo.....	63
2.2 Fonte de água viva no evangelho de João	65
2.2.1 Discussões sobre ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ em Jo 7.37-38.....	66
2.2.2 A água viva	74
2.3 A atitude de Jesus no contexto da festa dos Tabernáculos	78
2.3.1 O último dia da festa	79
2.3.2 A citação da Escritura	84
2.4 O comentário teológico-explicativo de João	88
2.4.1 A referência ao Espírito Santo	89
2.4.2 A necessidade da glorificação de Jesus	91

3 A GLORIFICAÇÃO DE JESUS E O ESPÍRITO SANTO NA TEOLOGIA DO EVANGELHO DE JOÃO	94
3.1 Glória e glorificação: panorama conceitual	94
3.1.1 O uso extrabíblico e bíblico de δόξα	94
3.1.2 δόξα no AT e no judaísmo	96
3.1.3 O uso de δόξα no NT	98
3.2 A glória e a glorificação de Jesus na teologia do evangelho de João ...	101
3.2.1 A manifestação da glória no evangelho de João como inclusio.....	102
3.2.2 A glória e a encarnação do Verbo	103
3.2.3 A glória e os sinais realizados por Jesus.....	105
3.2.4 Glória e glorificação nos relatos da paixão e morte	108
3.2.5 Glória e glorificação na ressurreição	113
3.2.6 A glória e a exaltação de Jesus junto a seu Pai	115
Excursão: O uso de δοξάζω e ὑψόω em João	119
3.3 A glorificação de Jesus e a condicionalidade do Espírito Santo	121
CONCLUSÃO	129
REFERÊNCIAS	135
APÊNDICE A: QUADRO COMPARATIVO DAS TRADUÇÕES BÍBLICAS EM LÍNGUA PORTUGUESA.....	141
APÊNDICE B: ASPECTOS COMUNS E DIVERGENTES ENTRE AS INTERPRETAÇÕES TRADICIONAL E CRISTOLÓGICA.....	143
APÊNDICE C: OCORRÊNCIAS DOS TERMOS δόξα E δοξάζω.....	144
APÊNDICE D: CONTRASTE ENTRE A BUSCA POR GLÓRIA ENTRE JESUS E AS AUTORIDADES JUDAICAS	145
APÊNDICE E: OS SETE SINAIS DO EVANGELHO DE JOÃO	146

INTRODUÇÃO

Na literatura neotestamentária apresentam-se diversas compreensões do evento Cristo, provendo um constante desafio à pesquisa. Por vezes, os estudos indicam as divergências, enquanto, por outras, são as semelhanças e a unidade que se destacam. Tendo em vista esta pluralidade teológica, a presente dissertação se insere no esforço por compreender importantes aspectos na teologia do evangelho de João.

No último dia da festa dos Tabernáculos, Jesus se dirigiu à Sua audiência e exclamou as seguintes palavras: “Se alguém tem sede venha a Mim e beba; quem crer em Mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água da vida” (Jo 7.37-38). O autor do quarto evangelho, ao explicar as circunstâncias, relaciona 1) a “água da vida” ao Espírito Santo e 2) à ação do Espírito Santo em conexão com a glorificação de Jesus.

Com a tarefa de analisar as implicações da glorificação de Jesus no texto de João 7.37-39 a partir da teologia joanina, será necessário primeiramente investigar a relevância da Festa dos Tabernáculos como o cenário teológico-social para a declaração de Jesus sobre a água da vida. Neste quesito, o texto de João 7.37 traz um desafio para a identificação do dia em que Jesus fez a declaração sobre a água viva. Contudo, mais importante que saber o dia ou o momento exato em que Jesus fez a admirável declaração, é identificar a conexão entre a cerimônia que ocorre ao fundo e as palavras de Jesus, que formam um convite.

Da perspectiva textual, é igualmente necessário averiguar tanto quanto possível as possibilidades de tradução, identificando-se aquela que melhor satisfaz o texto e o contexto da perícopes em questão. A dificuldade está em definir se a água da vida brota (tem sua fonte) em Jesus ou no crente. Para isso, serão analisados os principais aparatos críticos, as possibilidades crítico-textuais e o posicionamento das principais autoridades exegéticas. Esta categoria, como a seguinte, requer um esforço especial no tocante à intertextualidade e depende, inclusive de fontes não canônicas para melhor apurar o sentido tipológico da “água da vida” e a citação específica da “Escritura” mencionada em Jo 7.38.

Apesar das dificuldades exegéticas encontradas na perícope¹, tais quais, a divergência de opiniões acerca do cenário da Festa dos Tabernáculos e a definição da melhor variante textual que liga o final do verso 37 ao início do verso 38, o principal fator a ser pesquisado nesta dissertação é o tema da glorificação de Jesus nos escritos joaninos como critério condicional para o recebimento do Espírito Santo. A última e mais importante categoria desta pesquisa procurará compreender o significado teológico do parêntese joanino em Jo 7.39. Isso quer dizer que o autor está explicando a razão tanto da atitude quanto das palavras de Jesus em seu convite sobre a água da vida.

O quarto evangelista explica que o recebimento do Espírito Santo estava condicionado pela prévia glorificação de Jesus. Este condicionamento alcançou seu tempo-limite no derramamento do Espírito Santo mencionado em Atos 2.1-4 e prenunciado pelo próprio Jesus em Jo 14.16, 26; 15.26; 16:7-15; Lc 24.49; At 1.4-5,8.

Mas são ainda mais notáveis, pelo menos, dois momentos entre Jesus e os discípulos, em que ele chamou a atenção deles para a ocasião do envio do Espírito Santo: o primeiro ocorreu antes de sua morte – registrado por João na seção conhecida como discursos de despedida (Jo 14-16)²; e o segundo, após a ressurreição, quando Jesus apareceu aos discípulos pouco antes de levá-los a Betânia, e após abençoá-los, ser elevado para o céu. “A tarefa diante dos discípulos não poderia ser realizada apenas por meios humanos. Eles deveriam esperar o *tempo* designado, no *lugar* designado, Jerusalém, local de grande perigo e desafio”.³ Desta forma, as palavras do autor do quarto evangelho “não havia sido ainda glorificado” (Jo 7.39) parecem apontar não apenas para a morte e a ressurreição de Jesus.

Uma vez que Jo 7.39 constitui um comentário parentético, em sua estrutura ele apresenta três explicações: a primeira é evidenciada pela expressão “com respeito” e *explica* que as palavras de Jesus sobre a sede e as águas vivas nos versos anteriores são uma referência ao Espírito Santo; a segunda explanação, destacada pela expressão “pois”, *explica* o uso da expressão “havam de receber”,

¹ *Perícope* é o menor recorte literário de um texto, que delimita – abre e fecha um assunto – contribuindo para a compreensão do mesmo em uma seção literária.

² CARSON, D. A. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, pp. 322-330.

³ NICHOL, Francis D. *Comentário bíblico Adventista do Sétimo Dia*, vol. 6. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013, pág. 108, grifos do autor.

quer dizer, o recebimento do Espírito ainda era algo futuro da perspectiva de quem ouviu as palavras da exclamação de Jesus naquele último dia da Festa dos Tabernáculos; finalmente, a terceira explicação, apresentada pela expressão “porque”, mostra o motivo pelo qual o Espírito até aquele momento não fora dado, ou seja, Jesus ainda não havia sido glorificado.

No entanto, apesar de ser bastante explicativo, o verso 39 não explica duas importantes questões. A primeira delas: qual é a compreensão da glorificação de Jesus para o autor do quarto evangelho? E a segunda, por que Jesus precisava ser glorificado antes que o Espírito fosse enviado?

Por mais explicativo que seja o comentário joanino de Jo 7.39, ele requer maior aprofundamento. Há numerosos estudos a respeito da perícopa de Jo 7.37-39 na pesquisa atual sobre o quarto evangelho. Por outro lado, em sua maioria, eles buscam definir qual é a melhor interpretação a partir da segmentação dos versos 37-38 e identificar à qual passagem da Escritura o João está fazendo eco. Assim, os temas principais – a glorificação de Jesus, a concessão Espírito Santo e sua inter-relação – são pouco abordados.

Quanto à sua natureza, esta pesquisa configura uma revisão de bibliografia, com base em pesquisas avançadas e, especialmente, recentes, analisando o estado do estudo do quarto evangelho e visando o enfoque do assunto de um ponto de vista original. Trata-se de uma pesquisa exploratória e explanatória, sendo assim, busca conhecer, desenvolver e esclarecer conceitos, proporcionando maiores informações sobre o assunto proposto. Quanto aos procedimentos técnicos, esta pesquisa se baseará em recursos bibliográficos que servirão de instrumentos para a preparação, aprofundamento e discussão em torno do referido assunto.⁴

A presente pesquisa encontrou viabilidade bibliográfica devido os recursos disponibilizados pela biblioteca da Faculdade EST, com grande acervo físico e eletrônico, o que favoreceu a execução deste projeto. Em termos financeiros, a CAPES Brasil financiou esta pesquisa para que no período estabelecido de no máximo dois anos a mesma pudesse ser satisfatoriamente concluída e apresentada.

⁴ PRODANOV, Cleber C.; FREITAS, Ernani C. de. *Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico*. 2. ed. Novo Hamburgo: FEEVALE, 2013.

1 O EVANGELHO DE JOÃO: UM PANORAMA DA PESQUISA

1.1 Visão geral do Evangelho de João

1.1.1 Texto e fontes documentais

Desde o início da transmissão dos evangelhos, o quarto já circulava junto com os demais e era considerado texto sagrado. O registro mais antigo provavelmente é o *Canon Muratori*, datado de cerca de 200 d.C., que registra *Quartum evangeliorum Johannis ex discipulis*.⁵ Na tradição manuscrita antiga, nenhum escrito do Novo Testamento é melhor atestado que o quarto evangelho, com dois papiros que remontam ao século II, o papiro 52 e o papiro 90. É importante destacar que o clássico papiro 52 (P52 – que contém o texto de João 18.31-33 de um lado e João 18.37-38 de outro), situado por volta de 125 d.C., nos últimos anos tem sido reestudado e parece mais seguro situar a datação em algum momento do século II. Já o papiro 66, tem datação apontada para cerca de 200 d.C.⁶

Conforme Beutler, o conteúdo do quarto evangelho pode ser classificado em matérias narrativas e matérias discursivas. A matéria narrativa apresenta constante contato com tradições e textos bíblicos, enquanto a matéria discursiva tem sua origem situada nos círculos gnósticos, sobretudo aparentes nos textos dos mandeus e dos maniqueus. O teólogo, porém, destaca que esta hipótese tem uma dificuldade que consiste na necessidade de decompor os discursos joaninos, além do que, essa literatura é nitidamente mais recentes que o evangelho de João, tornando improvável a dependência deste em relação àqueles.⁷

Ao analisar o uso de fontes para o quarto evangelho, D. A. Carson pondera que isso não deve gerar problema nem deve haver motivos para duvidar de tal uso por parte do autor, pois foi exatamente isso que Lucas, autor do terceiro evangelho, fez (Lc 1.1-4) – com a diferença de que Lucas não reivindica ser uma testemunha ocular, enquanto João sim.⁸

⁵ BEUTLER, J. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 34.

⁶ BEUTLER, 2015, p. 33.

⁷ BEUTLER, 2015, p. 27.

⁸ CARSON, D. A., Douglas J. Moo e Leon Morris. *Introdução ao Novo Testamento*: tradução Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 171.

Raymond Brown, por sua vez, coloca o peso da interpretação sobre as pesquisas recentes acerca do Novo Testamento: “Na interpretação, a prioridade deve ser dada às obras atuais do NT, não às suas fontes altamente hipotéticas”⁹. No entanto, o que ele chama de “fontes altamente hipotéticas”, outros eruditos, principalmente crítico-textuais, consideram as mais importantes fontes documentais para certificar e compreender o texto do Novo Testamento.¹⁰ Ao confiar, quase que irrestritamente nas fontes orais, Brown desconsiderou que nenhum acesso conseguimos ter a elas, como admitiu Stegemann¹¹. Resta apenas a hipótese de que houve fontes orais que contribuíram para a composição redacional dos evangelhos.

A discussão sobre a unidade literária e uso das fontes para o evangelho de João continua, mas de maneira menos acirrada. Konings, por exemplo, entende que “o atual Evangelho de João é como um templo que contém elementos de construções anteriores e também alguns acréscimos e adaptações de adequação duvidosa”¹² Mas Mateos e Barreto preferem ler o evangelho como obra unitária, considerando que a hipótese das diversas teorias que tentam explicar a pré-história do texto não eram imprescindíveis para sua compreensão. Isso pode ser aceito levando em consideração o estilo uniforme do evangelista. Por isso, as tentativas de distinguir várias fontes baseando-se em diferenças de estilo não se provaram convincentes. O esforço de compreensão interna é suficiente para resolver as dificuldades para as quais estas teorias pretendem encontrar solução. Assim, uma vez descoberto o plano teológico unitário do evangelista, as aparentes contradições ou divergências deixam de sê-lo, e os dados encontram seu lugar e sentido.¹³

⁹ BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 77.

¹⁰ PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. p. 281-283.

¹¹ Mesmo Steggemann, teólogo histórico-crítico e favorável à teoria das fontes orais, levou em consideração que como não se dispõe de imagens escaneadas, nem áudios gravados de Jesus e seu ambiente, é necessário satisfazer-se com as informações prestadas pelos evangelhos, já que “eles narram, ou seja, não oferecem quaisquer documentações [...] essas testemunhas nos permitem ver o Jesus histórico por intermédio dos seus olhos”. STEGEMANN, W. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 156-192. O próprio Stegemann, na nota de rodapé da página 161, foi levado a admitir que mesmo os dados fornecidos através de imagens e áudio carecem de interpretação!

¹² KONINGS, Johan. *A memória de Jesus e a manifestação do Pai no quarto evangelho*. Perspectivas Teológicas, v. 20, 1988, pp. 177.

¹³ MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise linguística e comentário exegético. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. p. 11.

Beutler relembra que a discussão até pouco tempo atrás era dominada pelo modelo literário-crítico de Rudolf Bultmann¹⁴, melhor e sistematicamente apresentado por D. M. Smith. Bultmann considerava que o autor do quarto evangelho serviu-se de três fontes diversas.¹⁵ R. E. Brown sugere o desenvolvimento de tradições em seis estágios¹⁶, mas Carson rejeita quase por completo esta sugestão, uma vez que forçaria alguém praticamente “entrar no texto com um bisturi literário e recuperar tais tradições”¹⁷. Por isso, o autor batista observa que não se devem fazer objeções a reconstruções históricas e que é preocupante quando tais reconstruções são usadas para pôr de lado conjuntos enormes de evidências concretas, literárias e históricas. “O pensamento de João é tão maravilhosamente bem integrado que tentativas de dividi-lo mediante classificação de seus componentes estão de algum modo fadadas a distorcê-lo”¹⁸

Após a evolução da teoria das três fontes, ampliada por J. Becker e E. Haenchen, por sua vez, H. Thyen provê uma nova abordagem que vê o redator final como o evangelista e abandona completamente o modelo de camadas e fontes, tomando como ponto de partida um texto unitário e coerente em si mesmo¹⁹, tendência esta que se fortaleceu com a integração dos métodos da análise textual-linguística no estudo do quarto evangelho.²⁰

Carson assinala que a anormal e baixa frequência das conjunções, como a elevada e incomum frequência de assíndetos no quarto evangelho favorecem sua autoria unificada, isso para não se mencionar as epístolas joaninas.²¹

¹⁴ BULTMANN, R. *The History of the Synoptic Tradition*. Peabody, MA: Hendrickson Publishing, 1994.

¹⁵ BEUTLER, 2015, p. 24. A teoria das três fontes de Bultmann compreendem: 1) A maior parte do prólogo e dos discursos seria proveniente dos círculos batistas gnósticos, unida aos textos dos mandeus e dos maniqueus, junto com as odes de Salomão, reinterpretados no sentido do “paradoxo” entre a origem celeste do Λόγος (Palavra) e sua encarnação; 2) a fonte de “sinais” de Jesus; 3) uma fonte da paixão, morte e ressurreição de Jesus.

¹⁶ BROWN, R. *The Gospel According to John*. Anchor Bible Series, Book 29. New Haven, CT: Yale University Press, 1966, v.1, pp

¹⁷ CARSON, 1997, p. 173.

¹⁸ CARSON, 1997. p. 199.

¹⁹ THYEN, H. Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel im Lichte von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Johannesevangeliums. In: DE JONGE, M. (ed.). *L'evangile de Jean*. Sources, rédaction, théologie (BETIa, 44). Leuven, 1977, 259-299; agora in: THYEN. *Studien*, 42-82.

²⁰ BEUTLER, 2015, p. 25.

²¹ CARSON, 1997, p. 173. Para uma verificação mais detalhada sobre o uso de conjunções e assíndetos no quarto evangelho, ver POYTHRESS, Vern. *The use of the intersentence conjunctions de, oun, kai, and asyndeton in the gospel of John*. *NouvT* 26 1984, p. 312-340.

Todavia, um assunto não encerrado é a dependência do quarto evangelho em relação aos sinóticos. Enquanto P. Gardner-Smith insistia em que o quarto evangelho não dependia deles, a partir de 1970 vem crescendo a opinião de que João teria conhecido e utilizado os sinóticos, principalmente da escola de Lovaina.²² Assim, também Beutler advoga a dependência do quarto evangelho a partir dos três primeiros, mesmo, como reconhece ele, que tenha surgido nova e recente contestação, especialmente nos teólogos de língua inglesa.²³ Beutler, na verdade, desconsidera a utilização de outras fontes,

visto que precisamente no relato joanino de paixão, morte e ressurreição se pode mostrar, em detalhe, como João desenvolve a tradição sinótica de modo criativo, assim como já tinha feito na recepção da tradição acerca do Batista.²⁴

Por outro lado, o teólogo não deixa de considerar que existem algumas dificuldades, como por exemplo, explicar a significativa distância entre João e seus predecessores. Beutler indica que há também a possibilidade de que o autor cite os sinóticos de cor, sem mesmo precisar de uma *comunidade joanina* para mediar a tradição. Ele destaca, por exemplo, que há uma forte semelhança entre Jo 6 e Mc 6.32–8.33, adotando a hipótese da origem secundária deste capítulo, o que pode ter acontecido com outras porções do evangelho.²⁵ O estudioso alemão entende os acréscimos ao texto do quarto evangelho “como leitura renovada à luz da situação do leitor. Esta visão se distingue da crítica literária clássica nisto, que não se trata de uma sucessão de autores, mas de textos.”²⁶ Desta forma, é apresentada uma compreensão tanto sincrônica quanto diacrônica para a leitura do quarto evangelho, isto é, não é necessário aderir-se à hipótese de fontes diferentes e espalhadas no tempo, mas à opinião de uma composição que compreende um conjunto de fatos em sua *evolução* no tempo.

²² A escola de Lovaina considera que, embora o quarto evangelho utilize os sinóticos, ele trabalha de forma bastante livre e peculiar em sua amplitude e intensidade.

²³ Beutler menciona R. T. Fortna e T. Thatcher como expoentes que negam a utilização dos sinóticos por parte do autor do quarto evangelho.

²⁴ BEUTLER, 2015, p. 25-26.

²⁵ Beutler relembra que Jo 21 é aceito pela maioria dos estudiosos como tendo uma origem ulterior, mesmo aqueles que preferem ler o evangelho em uma perspectiva sincrônica. Ele ainda indica Jo 15-17 e o próprio prólogo como possibilidades de inserções posteriores ao fim da obra.

²⁶ BEUTLER, 2015, p. 27.

1.1.2 Contexto histórico

Carson analisa as hipóteses sobre a data de composição do evangelho de João pontuando que uma data anterior a 64 ou 65 parece ser recuada demais, uma vez que o teor do capítulo 21 provavelmente faça forte inferência de que Pedro já houvesse glorificado a Deus com sua morte.

Outra hipótese é uma data entre 65 e 70/74, ano da destruição do templo, já que o autor parece descrever Jerusalém e seu conjunto arquitetônico ainda em pé (Jo 5.2) e não se fazer nenhuma referência a este importante evento. No entanto, além do uso do modo presente para eventos no passado ser comum no quarto evangelho, Carson pondera que, uma vez que a importância do templo no pensamento dos judeus da Diáspora variava significativamente, caso houvesse passado um razoável tempo de dez anos, por exemplo, após passar o choque inicial das notícias, não haveria uma obrigatória necessidade de se mencionar o episódio. E os argumentos em favor de uma data mais próxima ao final do século I, entre os anos 85 e 95 d.C., incluem a morte de João em idade avançada, na época do imperador Trajano (98-117 d.C.), um período após a decisão do Concílio de Jâmnia de expulsar os cristãos das sinagogas²⁷.

Uma data aproximada entre 80 e 85 d.C. também é possível devido uma “pequena pressão” para estabelecer João não tão próximo ao início do período pós-tomada de Jerusalém, além de os temas aparentemente serem baseados em “trajetórias teológicas”, ao passo que dificilmente teriam sido escritos imediatamente após 70, quando ainda se sentia o impacto dos acontecimentos em Jerusalém mesmo em contexto não palestino. Por fim, para o teólogo canadense, as epístolas joaninas têm o objetivo de combater uma forma incipiente de gnosticismo, o que admite uma transcorrência de tempo entre a publicação do evangelho e a publicação das epístolas, o que tende antecipar uma data posterior a 90 d.C.²⁸

Beutler, ao analisar as peculiaridades do quarto evangelho, chama a atenção para o fato de que a pluralidade dos grupos judaicos que se reconhecem nos evangelhos sinóticos não existe em João. Isso ele atribui à possível data tardia

²⁷ CARSON, 1997, p. 190. Esta tese já é bastante questionada por teólogos como R. Kimelman, E. P. Sanders, W. Horbury, Robinson, Beasley-Murray H. Ridderbos e o próprio Carson.

²⁸ CARSON, 1997, p. 188-191.

de sua composição, após a destruição de Jerusalém e do Templo (70 d.C.), onde já não aparecem ou não são relevantes os saduceus, os zelotes, os essênios.²⁹ Pelo fato de apenas os fariseus terem sobrevivido a ponto de exercer alguma influência, por isso João os identifica com *os judeus*.³⁰

Ao tempo em que o quarto evangelho foi escrito – próximo ao fim do primeiro século - três principais perigos ameaçavam a igreja cristã: o mais sério deles era a decadência da piedade; além disso, havia perseguição e heresias - particularmente o gnosticismo, que negava a encarnação e incentivava a irreverência e a licenciosidade. Os cristãos de então precisavam de uma compreensão correta e vívida do Salvador, que lhes fortalecesse a fé nas verdades anunciadas pelo evangelho – encarnação, divindade, humanidade, vida perfeita, morte expiatória, a gloriosa ressurreição e o prometido retorno: a pessoa de Cristo deveria ser o centro da literatura evangélica.³¹

Veloso destaca que no período em que o autor escreveu o quarto evangelho, a comunidade cristã estava experimentando mudanças perigosas a partir da introdução das heresias doutrinárias, que além de tudo, provocavam dissensão entre os cristãos do 1º século. Também estava havendo uma tendência para a religião formal e, por isso, o autor afirmou consistentemente o fracasso das formalidades religiosas dos judeus. Desta forma, tanto os incrédulos como os religiosos formalistas apresentavam uma vida vazia de amor e ausente de uma verdadeira experiência com Deus.³²

O quarto evangelho, conquanto acusado de tendências gnósticas, se demonstra ser exatamente o contrário, uma vez que o autor confronta os falsos conceitos de pecado e salvação, tendo como base o relato da vida de Jesus. Paulo já havia escrito à igreja de Colossos acerca dos perigos ocultos no gnosticismo que, na época, era uma nova e intrigante crença (Cl 2.8; cf. At 20.29-30). O autor do quarto evangelho confronta a mesma filosofia, então mais vigorosa e popular, que agora passava ameaçar a própria vida da igreja.³³ Mesmo assim, o autor do

²⁹ Se bem que nos sinóticos também não aparecem – pelo menos não claramente – os essênios. Por outro lado, Beutler não inclui nesta lista os herodianos, que aparecem nos sinóticos (Mt 22.16; Mc 3.6; 12.13). Alguns intérpretes veem uma possível referência a este grupo em Mc 8.15, Lc 13.31-32 e At 4.27.

³⁰ BEUTLER, 2015, p. 14.

³¹ DORNELLES, 2013, v.5. p. 984-985.

³² VELOSO, 1984, p. 12-13.

³³ O pensamento cristão gnóstico girava em torno do conceito de que, em essência, o bem e o mal devem ser identificados com o espírito e a matéria, respectivamente. Ensinava que aqueles em

quarto evangelho evitou atacar diretamente o gnosticismo; ele se ateve a oferecer uma declaração positiva da verdade. É digno de nota que, aparentemente de maneira deliberada, ele evita o uso de certos termos gregos como γνώσις, πίστις e σοφία – conhecimento, fé e sabedoria – que eram palavras-chave no vocabulário gnóstico.³⁴

Uma possibilidade de indicação do contexto, é que João, o *Batista* foi interrogado pelos judeus, testemunhou e não negou – essa descrição é uma indicação de que algo da tradição joanina foi modelado num contexto forense, possivelmente numa sinagoga onde os cristãos eram interrogados sobre sua fé em Jesus.³⁵

1.1.3 Estilo Literário

O quarto evangelho apresenta um estilo literário peculiar. Algo que o identifica é a linguagem com duplos significados (“levantar” referindo-se à crucifixão; “água viva”, referindo-se à renovação a partir dos ensinios de Cristo). Também é notável o frequente uso de ironias (Jo 3.2; 4.12; 6.42; 7.35; 9.40-41; 11.50).

Brown observa que outra característica do evangelho é inserir notas parentéticas com o objetivo de explicar o significado de termos ou nomes semíticos e, mesmo, oferecer perspectivas teológicas, como no importante caso de Jo 7.39.³⁶

Também faz parte da técnica literária joanina os jogos de palavras, como πλήρης (cheio, 1.14) – πληρώματος (plenitude, 1.16) – πλευράν (lado, 19.34), que identificam a plenitude da graça com a água e o sangue que brotam do lado de Jesus. Há possivelmente um jogo de oposição entre νομήν (pastagem, 10.9) e

quem residia uma centelha da luz celestial eram prisioneiros neste mundo material. A salvação consistiria no conhecimento de como escapar da esfera material para a espiritual. O gnosticismo negava a encarnação de Cristo ao afirmar que a forma humana vista pelos olhos físicos era apenas uma aparência. Supunha que o Cristo divino havia entrado no Jesus humano em Seu batismo e havia partido antes da morte na cruz.

³⁴ DORNELLES, 2013, p. 985.

³⁵ BROWN, 2012, p. 462-465.

³⁶ Para uma verificação mais detalhada do estilo literário do quarto evangelho, ver BROWN, 2012, p. 459-463.

νόμος (lei, 7.49; 19.7) e entre σπήλαιον (11.38) e μνημεῖον καινόν (19.41), distinguindo, assim, dois tipos de sepulcros.³⁷

Além destes aspectos, João possui uma clara percepção do grande fato que é a morte de Jesus na cruz. Ele se reporta à cruz continuamente, explicando-a de diferentes pontos de vista. Seu escrito vai avançando como espiral que se move desde o exterior para o centro. Cada segmento dela tomado em si mesmo, pode prolongar-se e, por sua curvatura, conduz ao fato central. Assim se explica a repetição do mesmo tema em diferentes níveis, aproximando-se cada vez mais de seu núcleo. Essa forma de composição, que reflete a mente do evangelista, é um dos critérios hermenêuticos para a interpretação de João.³⁸

1.1.4 Autoria

A questão da autoria do quarto evangelho muito tem a ver com o desenvolvimento histórico da compreensão acerca do texto do NT. Brown sintetiza esse processo em três momentos.³⁹ Do século II ao século XVIII João foi considerado genuinamente um evangelho, que seu autor era um dos doze apóstolos (e por ser uma testemunha ocular, estaria inclusive em vantagem com relação a Marcos ou Lucas), e que as diferenças entre o quarto evangelho e os sinóticos eram tranquilamente harmonizadas com a hipótese de que, “em sua velhice, o apóstolo lera os outros evangelhos e decidira completá-los com suas próprias memórias”⁴⁰. Nos séculos XIX e XX, a ênfase no criticismo bíblico rejeitou a hipótese de um suplemento e harmonização por parte do autor do quarto evangelho, o qual sequer faz referência aos sinóticos (o que, francamente, fala pouco ou nada, pois isso Mateus também não faz). Essa mais recente concepção também passou a rejeitar o valor histórico do quarto evangelho, cujo autor teria reorganizado “imaginativamente o material em narrativas fictícias”⁴¹. Já em

³⁷ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 16-17.

³⁸ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 18.

³⁹ Os três estágios explicados por Brown: 1. No início, havia memórias do que Jesus fez e disse, mas não as mesmas memórias conservadas nos sinóticos (especificamente em Marcos); talvez a diferença proviesse do fato de que, diferentemente da tradição pré-sinótica, as memórias de João não eram de origem apostólica padronizada (cf. o subtítulo *Autoria*). 2. A seguir, essas memórias sofreram influência da experiência de vida da comunidade joanina que as conservou e dos pregadores joaninos que as expuseram 3. Finalmente um evangelista, que era provavelmente um dos pregadores, com suas habilidades dramáticas e criativas particulares, modelou a tradição do segundo estágio para um evangelho escrito.

⁴⁰ BROWN, 2012, p. 493.

⁴¹ BROWN, 2012, p. 494.

meados do século XX, as pesquisas de E. Schwizer e E. Ruckstuhl encontraram as mesmas peculiaridades linguísticas nas três fontes propostas por Bultmann⁴², o que sugere um mesmo autor para tais, além da especial contribuição de C. H. Dodd, que em sua pesquisa *Historical tradition in the fourth gospel*⁴³, demonstrou que no quarto evangelho existe sim tradição que tem todo o direito de ser considerada tão antiga quanto as tradições sinóticas. Brown admite que abraça a teoria “segundo a qual João não era um evangelho diferente dos demais, e teve três estágios de desenvolvimento como os outros”⁴⁴.

Como destaca Carson, embora a aceitação de uma origem helenística para o quarto evangelho predominou desde o final do século XX até os anos 1960, a partir de então uma crescente quantidade de estudos tem apontado para uma origem palestina, identificando João a vários movimentos, como o pensamento rabínico, a religião samaritana, os essênios e ainda movimentos apocalípticos. Mas ainda mais importante que isso, o que é aceito com pouquíssima contestação, é que o quarto evangelho extraiu sua inspiração básica do que se chama *Escrituras do Antigo Testamento*, com as quais ele tem imensurável dívida.⁴⁵

Beutler ressalta que pelo testemunho do próprio evangelho (21.24) o livro teria sido composto pelo “discípulo a quem Jesus amava” (13.23; 19.26; 20.2; 21.7,20). Já no fim do século II, o discípulo amado é identificado com João, o discípulo e apóstolo de Jesus (cf. Ireneu, *Adversus Haereses* II, 22,5; Canon Muratori 9; Clemente de Alexandria, em Eusébio, *Historia Ecclesiae* VI, 14,7; Polícrato de Éfeso, *Historia Ecclesiae* III, 31,3)⁴⁶. Beutler também reconhece que não é simples identificar se a tradição desde Ireneu concluiu a identificação do autor com o discípulo amado a partir do próprio evangelho ou da informação histórica.⁴⁷

Carson, além de identificar João como o discípulo amado referido em João 13.23, compreende que o apóstolo João é o quarto evangelista. À semelhança de

⁴² As três fontes propostas por Bultmann foram: 1) uma coleção de histórias de milagres (fonte σημεῖα); 2) uma coleção de discursos de revelação; 3) uma coleção com histórias da paixão e da páscoa.

⁴³ Ver DODD, C. H., *Historical tradition in the fourth gospel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1976.

⁴⁴ BROWN, 2012, p. 495.

⁴⁵ CARSON, 1997, p. 180.

⁴⁶ Estas referências encontram-se em ALAND, Kurt. *Synopsis of the Four Gospels*. United Bible Societies, 1985, p. 533-539.

⁴⁷ BEUTLER, 2015, p. 31.

Beutler, ele entende que as maiores evidências que fortalecem essa opinião são os escritos de Irineu:

Recordo-me dos acontecimentos daqueles dias com mais clareza do que daqueles que têm ocorrido recentemente, pois aquilo que aprendemos enquanto somos crianças, cresce junto com a alma e fica unido a ela, de modo que posso falar mesmo do lugar em que o abençoado Policarpo se sentava para os debates, como entrava e como saía, o caráter da sua vida, a aparência do seu corpo, a mensagem que pregava ao povo, como contava suas conversas com João e os outros que haviam visto o Senhor, como se lembrava das palavras deles, quais eram as coisas concernentes ao Senhor que ouvira deles, inclusive os milagres e os ensinamentos dele.⁴⁸

Irineu também escreveu: “João, o discípulo do Senhor, que recostou-se em seu peito, publicou o evangelho enquanto residia em Éfeso, na Ásia”⁴⁹. O mesmo teólogo chama a atenção para o fato de que, perto do fim do século II, as únicas pessoas que negavam a autoria do quarto evangelho eram os alogói – um trocadilho para referir-se àqueles que rejeitavam o Λόγος (Palavra).⁵⁰

Beutler indica o estudo de Hengel [*A questão joaneia*], considerando plausível que o autor das cartas joaninas seja o presbítero de Éfeso. O teólogo católico lembra que já no final do século II, Justino conhece o quarto evangelho e atribui Jo 20.17-19 às “memórias do apóstolo.” Ele ainda considera “difícil imaginar um galileu como autor deste evangelho tão marcado pela diáspora judaica”, porém observa que “do ponto de vista da abordagem literário-científica do quarto evangelho, a questão de sua mensagem é mais importante que a de seu autor.”⁵¹

No entanto, ao avaliar a hipótese de Hengel de que o autor do quarto evangelho é João o presbítero e não o apóstolo João⁵², Carson conclui que os argumentos sugeridos por Hengel são fracos e que nos dados fornecidos por Eusébio, está-se longe de garantir que sequer tenha existido um “presbítero João” além do apóstolo, e mais que isso, esperar que, caso tenha existido, tenha escrito algo.⁵³

Beutler entende que a testemunha mais importante para a origem do quarto evangelho possivelmente seja Papias de Hierápole, que demonstra conhecer o

⁴⁸ IRINEU, *História Eclesiástica* 5. 20.5-6, apud. CARSON, 1997, p. 158

⁴⁹ IRINEU, *Adv. Haer.* 2.1.2, apud. CARSON, 1997, p. 158.

⁵⁰ CARSON, 1997, p. 158.

⁵¹ BEUTLER, 2015, p. 32.

⁵² Para uma visão mais detalhada, ver HENGEL, M. *The Johannine Question*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

⁵³ CARSON, 1997, p. 160.

quarto evangelho, além de aparentemente distinguir entre o apóstolo João e o outro João, presbítero de Éfeso.⁵⁴

Veloso indica que o autor fora testemunha ocular dos fatos narrados no evangelho (19.35) e identifica-se com o “discípulo amado” (21.24-25) que aparece em outros momentos da narrativa (13.23; 19.26-27; 20.2-10).

Na redação do evangelho pode ter havido a intervenção de um secretário, prática que Paulo também adotou na composição de suas epístolas. Caso esse secretário também tivesse o nome de João, pode-se entender a confusão que os intérpretes da declaração de Papias introduziram.⁵⁵

O teólogo chileno destaca que apesar das diferentes posições sobre a autoria do quarto evangelho, algo é inalterável para todas elas: o conteúdo é de origem apostólica. Ele, por sua vez, adota a posição de que João é o discípulo amado, e que enquanto vivia em Éfeso, recebeu a orientação divina para escrever sua narrativa. Diante da preocupação com a situação de perigo de doutrinas contrárias a fé cristã para a igreja, João e os anciãos de Éfeso trabalharam na redação do evangelho.⁵⁶

Uma observação muitíssimo interessante de Carson repousa sobre o silêncio deliberado do autor com respeito ao seu nome, o que se mostra ainda mais provável ao recordar-se que 1) o discípulo amado está em constante companhia de Pedro, 2) os sinóticos, Atos e o próprio Paulo (Gl 2.9) mostram os dois apóstolos bastante aproximados.

O indiscutível fato de que o discípulo amado esteve presente à última ceia e que os sinóticos deixam claro que apenas os apóstolos participaram deste tal episódio, o que insere o discípulo amado no grupo dos doze e se choca com a teoria de Brown (mencionada acima), como também a de Hengel. Carson, atento

⁵⁴ BEUTLER, 2015, p. 31.

⁵⁵ VELOSO, 1984, p. 19. Segundo alguns intérpretes, duas pessoas distintas, uma denominada “João, o discípulo”, outra “João, o presbítero”, estiveram vinculadas à produção do evangelho. A sugestão vem a partir da declaração não tão clara de Papias acerca dos “anciãos” (que poderiam ser os discípulos/apóstolos ou um grupo distinto): “Pois jamais segui, como costumavam fazer muitos, aos que discursam bem, porém aos que ensinavam a verdade; tampouco aos que apresentam conceitos novos e inusitados, mas aos que lembravam os reclamos do Senhor, expressos em figuras e extraídos da mesma verdade. Porque se por acaso me encontrava com alguém que se entrevistava com os *anciãos*, perguntava-lhe curiosamente quais eram as palavras dos *anciãos*; que costumavam dizer André, Pedro, Filipe, Tomé, Tiago, João, Mateus, e os outros discípulos do Senhor. Que pregaram Ariston e o presbítero João, discípulos do Senhor, pois eu julgava que não podia extrair tanta utilidade da leitura dos livros quanto da viva voz dos homens que ainda viviam” (Papias. *De Interpretatione Oraculorum Dominicanorum*, citado por Eusébio, História III, 39, págs. 150 e 151.)

⁵⁶ VELOSO, 1984, p. 12-19.

ao movimento da reflexão de Brown, destaca que inicialmente o estudioso católico defendera vigorosamente que o discípulo amado fosse João filho de Zebedeu, mas que já no período da publicação de *Comunidade do Discípulo Amado* já havia mudado de opinião, acreditando agora que o discípulo amado é alguém de fora do grupo dos doze, mas morador da Judeia com acesso ao pátio do sumo sacerdote (18.15-16), talvez o discípulo mencionado em Jo 1.35-40. Outro argumento muito bem utilizado por Carson é que se o evangelista é alguém que não João filho de Zebedeu, torna-se ainda mais difícil explicar porque ele deixa de mencionar o apóstolo João pelo nome, enquanto faz referência a quase todos os outros, inclusive de menor reconhecimento.

A profunda análise sobre a autoria do quarto evangelho por Carson mostra que do extremo de Brown (que entende que o discípulo amado é o apóstolo João, mas não o evangelista) ao extremo de Cullmann (que entende que o discípulo amado é o evangelista, mas não o apóstolo João), as evidências favorecem acreditar que ambos estão certos naquilo que afirmam e errados naquilo que negam.⁵⁷

Um argumento contra a identidade judaica do autor é que, com muita frequência ele utiliza linguagem hostil no confronto com os judeus que rejeitam Jesus e seus seguidores. No entanto, o próprio Jesus em muitos momentos parece falar como um não-judeu, ao apontar para a “vossa lei” (Jo 10.34), “sua lei” (Jo 15.25), “como eu havia dito aos judeus” (Jo 13.33).⁵⁸

Em direção oposta a Brown, Carson aponta que era bem provável que João estivesse interessado em fazer distinção entre judeus comuns e, pelo, menos, alguns de seus líderes:

O quarto evangelho não é tão antijudaico quanto alguns pensam: nele ainda se diz que a salvação ‘vem dos judeus’ (4.22), e frequentemente o referente de ‘os judeus’ é ‘os judeus da Judéia’ ou ‘os líderes judeus’ ou algo do gênero.⁵⁹

Para Beutler, o Evangelho segundo João, ao contrário de ser antijudaico, é fortemente marcado pelo judaísmo e suas instituições, que inclusive prestam serviço na organização do evangelho e tem papel estruturante nele.⁶⁰ O teólogo destaca ainda que entre a primeira Páscoa (2.13) e a última (11.55) aparecem a

⁵⁷ CARSON, 1997, p. 156-169.

⁵⁸ BROWN, 2012, p. 465.

⁵⁹ CARSON, 1997, p. 195.

⁶⁰ BEUTLER, 2015, p. 14.

feira anônima (5.1), a Festa das Tendias (7.2) e a Festa da Dedicacão (10.22), demonstrando que a vida pública de Jesus percorre o ciclo inteiro das festas judaicas e, além disso, Jerusalém e o Templo oferecem o palco preferido para o ensino e as atividades de Jesus.⁶¹

As evidências textuais e históricas, portanto, indicam a autoria do quarto evangelho para João, irmão de Tiago e filho de Zebedeu. O quarto evangelho, com poucas exceções desde os primeiros séculos da era cristã, tem sido conhecido como o “evangelho segundo João”. Além disso, o quarto evangelho é anônimo ao longo de seu texto, por razões que só o autor conhece. Ele deliberadamente evita fazer menção direta ao próprio nome.⁶²

Carson entende que muito possivelmente houve um círculo ou escola joanina, o que Culmann e Culppeper já diziam. No entanto, ele enfatiza que compreender e explicar pormenores acerca desta comunidade não é algo tão simples quanto se procura demonstrar.⁶³ Observação pertinente do teólogo canadense é que, apesar das contundentes propostas contemporâneas para a reconstrução da comunidade joanina que teria provocado ou impulsionado a produção do quarto evangelho, “a geração seguinte de estudiosos tende a elaborar sobre ele ou modificá-lo ligeiramente”, o que deve ser cautelosamente equilibrado, pois nem sempre o que se espera ou se supõe é realmente demonstrado.⁶⁴

O mesmo Carson não nega o notável desenvolvimento na compreensão dos discípulos sobre quem foi Jesus, o que veio especialmente a partir da sua ressurreição e exaltação.⁶⁵ A dificuldade, porém, está como no nível de montar um quebra-cabeça com tão poucas peças e chegar à complexa conclusão sobre uma

⁶¹ Entretanto, neste ciclo mencionado por Beutler, não aparecem as festas das Primícias (Ex 23.16; Lv 23.9-14), da Colheita (ex 23.16), do Pentecostes (Lv 23.15-24; Dt 16.9-12) e o Dia da Expiacão (Lv 16.29-34). Embora a festa anônima de Jo 5.1 já tenha sido identificada com quase todas as festas do ano religioso judaico, as maiores evidências textuais e históricas pesam sobre a festa da Páscoa. Ver também DORNELLES, Vanderlei (ed.). *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v. 5. p. 1048-1049. Mesmo que não fosse assim, faltariam correspondentes ainda para pelo menos três festas judaicas no quarto evangelho.

⁶² DORNELLES, Vanderlei (ed.). *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v. 5. p. 983.

⁶³ CARSON, 1997, p. 152.

⁶⁴ Para exemplos de diferentes e contrastantes reconstruções, ver CARSON, 1997, p. 192-193.

⁶⁵ Pelo contrário, Carson ainda analisa a deliberada distinção que o autor do quarto evangelho faz entre a compreensão das pessoas, e mesmo dos discípulos, ao tempo do ministério de Jesus e já no período da composição do evangelho. Ver CARSON, D. A. *Understanding misunderstandings in the fourth gospel*, Tyndale Bulletin, (Issue 33), January 1, 1982. p. 59-91.

escola de escritores e alunos que foram responsáveis pela composição do quarto evangelho.⁶⁶

1.1.5 Estrutura

Adotada a hipótese de que este evangelho constitui obra unitária, dever-se-á determinar se sua estrutura corresponde a uma intenção preferentemente histórico-narrativa ou com uma concepção teológica.

Mateos e Barreto argumentam que a tentativa de considerar o evangelho como narrativa de caráter puramente histórico tropeça imediatamente em dificuldades insuperáveis: analisando-se o texto como se fosse obra de cronistas surgem, por um lado, “salto” na topografia ou incoerências na sucessão dos fatos, e, por outro, omissão de dados, falta de lógica narrativa ou pormenores inverossímeis.⁶⁷

Embora a estrutura básica do quarto evangelho pareça simples num primeiro momento, logo que se começa a refletir com maior profundidade, percebe-se uma complexidade revestida de simplicidade, motivo que conduziu a uma grande produção de pesquisas e estudos sobre o quarto evangelho nos últimos trinta anos.⁶⁸

Falando acerca da proposta estruturalista para o quarto evangelho, Brown destaca que

os estruturalistas propõem esquemas de assustadora complexidade, levando os não-estruturalistas a perguntar-se se tal labirinto tem alguma utilidade e se a análise semiótica produz resultados que não poderiam ter sido obtidos pela exegese do senso comum.⁶⁹

Brown ainda cita L. Monloubou:

Este revolto oceano da semiótica, cujas ondas espumantes varreram as tranquilas praias da exegese, acha-se agora em processo de retraimento. Ele remodelou alguns lugares da praia exegética; deixou também muitos detritos.⁷⁰

Carson também confronta estruturas complexas e *malabarismos* utilizados para explicar uma estrutura inovadora, advertindo sobre o perigo de “dar muita

⁶⁶ CARSON, 1997, p. 175.

⁶⁷ MATEOS; BARRETO, 1989. p. 5

⁶⁸ CARSON, 1997, p. 151.

⁶⁹ BROWN, 2012, p. 81.

⁷⁰ MONLOUBOU, 1983 apud BROWN, 2012, p. 81. (Esprit et Vie, 93 p. 648, nov. 24, 1983).

credibilidade a estruturas que são tão complexas e questionadas a ponto de não serem intuitivamente óbvias.”⁷¹

O teólogo chileno Mário Veloso adverte que as teorias que se tem proposto para resolver o problema da reorganização redacional não têm tido êxito. Ele declarou que

É preferível correr o risco de trabalhar com um texto não exatamente organizado como o original, do que produzir uma nova ordem mais distante ainda e com maiores possibilidades de distorção do que encontramos no Evangelho que chegou até nós.⁷²

Beutler, em uma breve, mas esclarecedora análise sobre a estrutura do quarto evangelho resume bem as principais propostas a partir dos notáveis e clássicos estudiosos da literatura joanina no século XX: ⁷³

- Bultmann: A revelação da *doxa* diante do mundo e a revelação da *doxa* diante da comunidade.
- C. H. Dodd: Livro dos Sinais (2-12) e livro da Paixão (13-20).
- R. E. Brown: O Livro dos Sinais (2-12) e o Livro da Glória (13-20).

Beutler, comparando a estrutura de Brown com a sugerida por Dodd, declara que a de Brown é certamente mais adequado.

Veloso faz uma breve análise sobre as principais propostas de estruturas para o quarto evangelho: plano simbólico, plano numérico, plano temático, plano lógico, plano dramático, plano cronológico e geográfico, plano litúrgico de Mollat e o plano de C. H. Dodd. Ele observa que, a partir dos planos analisados, possivelmente todos tenham algum valor e, apesar de terem pontos fracos, nenhum deles deve ser completamente rejeitado:

O grande mérito de cada um dos planos está em virtude de aclarar alguns dos diversos aspectos do Evangelho mais completo que chegou até nós. Com as devidas precauções, cada um dos planos propostos pode

⁷¹ CARSON, 1997. p. 152. Carson fornece dois exemplos de estruturas excessivamente complexas: 1) a estrutura defendida por Wyller de que 10.22-29 é o “apogeu estrutural” da obra e a “mudança do destino” do herói, em torno do qual todo o conteúdo do evangelho se encontra estruturado; 2) a estrutura concêntrica identificada por Jeffrey Lloyd Staley, a qual seguiria o modelo da estrutura concêntrica do prólogo.

⁷² VELOSO, Mário. *Comentário do Evangelho de João*. Santo André, SP: Casa publicadora Brasileira, 1984.

⁷³ BEUTLER, 2015, p. 16-19.

contribuir para elucidar a estrutura que João teve em mente ao escrever seu livro ou, pelo menos, expressa um aspecto do seu conteúdo.⁷⁴

Por sua vez, Veloso apresenta uma divisão em quatro partes, seguindo o plano básico e evidente, mas com outros títulos em R. E. Brown, C. H. Dodd e R. Bultmann.

- I. Prólogo (Jo 1.1-18)
- II. Ação Missionária Pública (Jo 1.19-12.50)
- III. Conclusão da Obra missionária no Momento da Glória (Jo 13.1-20.31)
- IV: Epílogo (Jo 21.1-25)

Beutler reconhece que até um passado recente reinava – especificamente no mundo de língua alemã – uma dúvida sobre uma possível estrutura no quarto evangelho. Ele explica que este ceticismo se fundamentou na opinião de que o quarto evangelho passou por um longo processo de composição, que fez uso de diversas fontes, de forma que não seria possível reconstruir sua forma original.⁷⁵ Esta análise de Beutler acaba chamando a atenção para um argumento contra o positivismo de reconstrução do texto bíblico, especialmente quanto ao evangelho de João.

Ele destaca, além disso, outros pontos de vista, como o dominante *drama* do conflito entre Jesus e os judeus, apontados por J.L. Martyn, Mark Stibbe e L. Schenke, H. Thyen, G. Østenstad, M. Theobald e Gerode L. Parsenios. Beutler aponta também as *articulações litúrgicas*, propostas por D. Mollat e *topográficas*, apresentadas por M. Rissi, J. Staley, R. Kieffer e F. F. Segovia, embora estes possam divergir nos detalhes e quantidades de viagens realizadas por Jesus em seu ministério público. O estudioso alemão observa a recente busca por uma *combinação* entre as características formais e de conteúdo *cristológico*, conforme apresentadas por G. Mlakuzhyil e menos claras na proposta de C. H. Giblin, que combina elementos locais, temporais, dramáticos e conteudísticos – a missão universal de Jesus, controvérsias entre Jesus e seus opositores e o amor de Jesus pelos discípulos até a última hora.⁷⁶

⁷⁴ VELOSO, 1984, p. 26.

⁷⁵ BEUTLER, 2015, p. 16.

⁷⁶ BEUTLER, 2015, p. 16-19.

O especialista em literatura joanina, por sua vez, procura combinar os critérios de estruturação, considerando os elementos topográficos, cronológicos, litúrgicos e conteudísticos, tomando de D. Mollat o papel das festas judaicas; de Rissi, Staley, Kieffer e Segovia, as viagens.⁷⁷ Com efeito, Beutler indica que um ciclo anual das festas de romaria judaicas pode ter constituído a estrutura básica da parte narrativa do quarto evangelho, conforme um estudo aprofundado sobre Jo 6, no qual propõe que possivelmente o capítulo todo tenha sido inserido ulteriormente sob influência dos evangelhos sinóticos.⁷⁸

Entre os saltos topográficos, destaca-se a ordem do caps. 5 e 6. Jesus, que estava em Jerusalém, em plena controvérsia com seus adversários, encontra-se repentinamente, sem prévia transição, na Galileia, às margens orientais do lago, acompanhado dos seus discípulos (6.1). Mais tarde, a barca que leva os discípulos acha-se subitamente “sobre a terra”, como Jesus andava “sobre o mar” (6.19-21)

O caráter alheio do capítulo 6 aparece mais ainda pelo uso do termo "sinais" (cf. cap. 1-4), enquanto no resto desta secção a atividade de Jesus é descrita preferencialmente como "obras" (erga). Termina, contudo, com uma reflexão sobre os "sinais" (10.40-42; cf. 2.11), o que leva a pensar que a presença do cap. 6 nesta secção não é um erro de montagem, mas resultado de uma intervenção intencional do evangelista, que elaborou o sinal dos pães na forma de um episódio de conflito, que nos fornece um modelo para entender a conflitividade nos demais episódios desta parte do evangelho... Diversos comentários modernos, inclusive R. Schnackenburg, colocam Jo 6 antes de Jo 5. Mas o estudo atento das transições entre Jo 5, Jo 6 e Jo 7 mostra que os editores do evangelho original estabeleceram conscientemente a ordem atual, achando-a, portanto, aceitável.⁷⁹

O evangelho de João deixa transparecer uma estrutura de manifestação. Sua composição é realizada de tal modo que ela produz o efeito de manifestação, trazendo à luz o que não era manifesto. A relativa preferência de João pelo verbo

⁷⁷ BEUTLER, 2015, p. 19.

⁷⁸ BEUTLER, 2015, p. 159-187. Para uma análise mais detalhada sobre a compreensão de Jo 6, ver BEUTLER, *Zur Struktur von Joh 6*. In: BEUTLER. *Studien zu den johanneischen Schriften*: (SBAB 25), Stuttgart 1998. p. 247-262.

⁷⁹ KONINGS, 1988, p. 183.

φανερῶθῃ — só Paulo ganha dele — é significativa neste sentido (1.31; 2.11; 3.21; 7.4; 9.3; 14.21-22; 17.6; 21.1,14).⁸⁰

1.1.6 Propósito

Ao descrever relatos da vida de Jesus, os evangelistas tentaram transmitir uma mensagem ao público leitor de suas narrativas. Essa mensagem é chamada de sentido literal, pois tem que ver com aquilo que o autor literalmente quis dizer. E este é um dos aspectos da crítica histórica. Todavia, Brown, distingue o conceito de crítica histórica, no contexto em que a toma da investigação “científica”, que compreende a crítica das formas e das fontes.⁸¹

Carson lembra que a ausência de parábolas narrativas indica que o público desse evangelista não está mergulhado na literatura apocalíptica, nem é de língua semítica. O estudioso explica que as alusões constantes ao Antigo Testamento mostram que o público que João queria alcançar conhecia as Escrituras e, além disso, a sua tradução de expressões semíticas (e.g. 1.38,42; 4.25; 19.13,17) demonstra que estava escrevendo para pessoas que falavam grego.⁸²

Konings ressalta que “talvez o evangelho de João não seja tão ‘ingenuamente docetista’ como acredita Ernst Käsemann, e muito mais ‘prático’ do que os teólogos da práxis parecem admitir.”⁸³ Ele destaca o caráter seletivo da obra, uma vez que os “sinais” evidenciam o conteúdo selecionado e também a intenção do registro destes sinais: “para que creiais que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e para que crendo tenhais vida em seu nome” (20.31). Desta forma, João pretende sustentar a fé dos leitores em Jesus Cristo. Embora Konings admita não procurar identificar se esta já era uma fé existente ou ainda a ser alcançada.⁸⁴

Brown utiliza dois verbos – *tencionar* e *transmitir* – com o propósito de mostrar que os autores do NT “conheciam mais da tradição do que foram capazes ou optaram por transmitir em seus escritos”. Por isso, citando Jo 21.25, o teólogo católico americano orienta que “deveríamos conservar certa desconfiança de

⁸⁰ KONINGS, 1988, p. 180. NT: 49x; Mt + Mc + Lc: 3x; Jo: 9x; Paulo: 22x. Porém, deve-se levar em consideração que Paulo escreveu uma quantidade muito maior de escritos muito mais em quantidade do que João.

⁸¹ BROWN, 2012, p. 76.

⁸² CARSON, 1997, p. 177,195.

⁸³ KONINGS, 1988, pp. 177.

⁸⁴ KONINGS, 1988, p. 179.

argumentos negativos com base no silêncio, como se a ausência de texto escrito fosse falta de conhecimento.”⁸⁵

Beutler explica que na Europa, sobretudo na Alemanha, há uma tendência em considerar a finalidade do quarto evangelho baseada em um interesse confessional, quer dizer, a narrativa tem por objetivo específico *conduzir* à fé em Cristo e *reafirmar* esta fé. Já nos Estados Unidos, conforme o erudito joanino, há a tendência de se fazer uma exegese pragmalinguística do Novo Testamento, que recorre ao instrumental da análise retórica e da análise do leitor aos textos bíblicos (reader response criticism).⁸⁶

Na tentativa de melhor identificar o propósito, havia uma tendência de perguntar-se na pesquisa do quarto evangelho sobre os destinatários, cujos modelos são elencados por R. Schnackenburg, R. E Brown e Beutler. No entanto, diversas outras propostas já foram feitas. Alguns, especialmente Baldensperger, argumentaram que a finalidade do quarto evangelho seria ganhar os adeptos de João Batista para a fé em Jesus, especialmente por sua ênfase no contraste entre Jesus e o João no prólogo. Bornhäuser representa a opinião de que o quarto evangelho é um escrito missionário para Israel, baseado nas controvérsias entre Jesus e os judeus. Há ainda a hipótese de que o evangelho tenha sido escrito aos gregos – no entanto há uma discussão se estes seriam gregos gentios ou judeus da diáspora. Outros ainda, como J. Bowman, destacam o interesse do quarto evangelho pelos samaritanos. Gnósticos e docetistas são grupos que também são indicados como possíveis destinatários, pelo evidente uso do termo “carne” e a ênfase na morte sangrenta de Jesus e de seu corpo de onde jorram água e sangue.⁸⁷

⁸⁵ BROWN, 2012, p. 98.

⁸⁶ BEUTLER, 2015, p. 22.

⁸⁷ BEUTLER, 2015, p. 20-21. Pontos de vista mais detalhadamente explicados em SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium* I-IV (HThK IV, 1-4). Freiburg i.B., 1965-1984, p. 146-153; BROWN, R. E. *The Gospel According to John*, I (AncB 29-29^a). Garden City, New York, 1966-1970, LXVII-LXXIX; BEUTLER, J. *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FTS 10). Frankfurt a.M., 1972, 340-351; BALDENSPERGER, W. *Der Prolog des 4. Evangeliums – sein polemisch-apologetischer Zweck*. Freiburg i.B., 1898; BORNHÄUSER, K. *Das Johannesevangelium, eine Missionschrift für Israel* (BEChTh.M 15), Güterloh, 1928; J. A. T. ROBINSON, *The Destination and Purpose of St. John's Gospel*: NTS 6 (1959-60) 117-131; KOSSEN, H. B. *Who Were the Greeks of John 12.20?*. In: *Studies in John*. FS J. N. Sevester (NT.S 24). Leiden, 1970, 97-110; BOWMAN, J. *Samaritanische Probleme*. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum and Urchristentum (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1959). Stuttgart, 1967, 55-61; BORNKAMM, G. *Zur Interpretation des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift "Jesu letzter Wille nach Joh 17"*: EvTh 28 (1968) 8-25; U. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im*

Embora identificar João, o filho de Zebedeu, como o autor do quarto evangelho não acrescenta, como também não subtrai qualquer autoridade ao livro, essa hipótese implica considerar o contexto e o propósito específico para o qual o mesmo foi escrito⁸⁸.

Para Carson, fica claro que “o evangelista propõe-se a produzir fé (20.30-31) e com este objetivo e as necessidades de seus leitores em mente, ele dá forma ao seu testemunho.”⁸⁹ Esta também é a visão do *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*, que entende que o quarto evangelista escreveu “para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em Seu nome” (Jo 20.31).⁹⁰

Carson argumenta que o propósito claro dado pelo autor do quarto evangelho está expresso nas palavras: “Jesus fez diante dos discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro. 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.” (20.30-31).⁹¹ A fé brota como consequência daquilo que é revelado nos sinais, porém as pessoas são duramente censuradas por dependerem apenas de sinais, pois a fé que ouve e crê é melhor que a fé que precisa ver para crer. A fé que gira em torno da soberana eleição feita pelo Filho, “acha-se no âmago de um livro que é decididamente evangelístico”.⁹²

Ainda explica Carson que a variante textual “para que creiais” (20.31) pode proporcionar duas ideias: a primeira favorecendo um *propósito edificativo*, enquanto a segunda, um *propósito evangelístico*. A partir da análise sintática e histórico-contextual de Jo 20.31, Carson conclui que o quarto evangelho não apenas tem propósito evangelístico como procura evangelizar em particular judeus da diáspora e prosélitos judeus.⁹³ Em uma observação muito relevante, o *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia* demonstra que o quarto evangelho enfatiza também a importância de se crer na verdade sobre Jesus, usando a palavra “crer” ou seu equivalente mais de cem vezes.⁹⁴

Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 137). Göttingen, 1987.

⁸⁸ CARSON, 1997, p. 192.

⁸⁹ CARSON, 1997, p. 151.

⁹⁰ DORNELLES, 2013, p. 984.

⁹¹ CARSON, 1997, p. 195.

⁹² CARSON, 1997, p. 201.

⁹³ CARSON, 1997, p. 195.

⁹⁴ DORNELLES, 2013, p. 986.

Beutler assinala que, se Jo 20.30 constitui a essência da finalidade do quarto evangelho, das duas variantes para a expressão ἵνα πιστεύητε (“para que creiais”), no presente do subjuntivo, é a que constitui a tradição mais antiga. Conforme Beutler, o testemunho documental “aconselha preferir a primeira variante, e é o que fazem em sua maioria os comentários recentes”.⁹⁵ Porém, o teólogo alemão destaca que atualmente é crescente a opinião de que o quarto evangelho tem como objetivo primário “corroborar a fé dos leitores cristãos”.⁹⁶ Ele defende que esta opinião não vem apenas da primeira variante textual de 20.31 (cf. acima), mas da própria índole do quarto evangelho, uma vez que os doze discípulos e os demais seguidores de Cristo se encontram frequentemente formulando confissões de fé ao longo do evangelho (1.41,49; 6.68; 11.27).

Talvez o melhor sentido para o πιστεύητε de Jo 20.31, conforme indica Beutler, seja “para que continueis crendo”, já que a fidelidade era algo muito desafiador nas circunstâncias em que se encontravam os leitores do evangelho. É dada uma importância notável às confissões de fé, desde a resposta de João Batista (1.20), e mesmo a não confissão de alguns que receavam ser expulsos da sinagoga (12.42) ou ser considerados hereges e traidores (3.2; 7.50; 19.38-39). Essa tensão retratada no evangelho é justamente seu objetivo, a fim de contribuir para a experiência de fé de seus leitores.⁹⁷

Veloso pondera que, ao que parece, o quarto evangelista não escreveu com propósitos apologéticos e polêmicos, tais como defender o Evangelho, contra-atacar a suposta seita dos discípulos de João Batista, cristãos heréticos, ou os judeus. Tampouco, não parece ter sido seu objetivo primário oferecer assistência pastoral e preparar uma *elite*⁹⁸ cristã para enfrentar o mundo, ou mesmo a toda a comunidade cristã diante da crise de fé provocada pelo sincretismo helênico ou pela falta de relacionamento pessoal com Jesus. Além disso, ele também não percebe um propósito exclusivamente missionário com o objetivo de alcançar os judeus da Dispersão ou não, os samaritanos e, mesmo, não cristãos em geral.

⁹⁵ BEUTLER, 2015, p. 20.

⁹⁶ BEUTLER, 2015, p. 21.

⁹⁷ Beutler destaca que esta tensão entre confessar e não confessar a fé em Jesus é apresentada especialmente no modelo contrastante entre a atitude do cego de nascença e a de seus pais em Jo 9, que ao contrário de seus pais, arrisca-se a confessar sua fé em Jesus, mesmo sabendo que isso implicaria na expulsão da sinagoga (cf. Jo 9.34).

⁹⁸ Neste caso, elite não tem o sentido de uma minoria que detém o prestígio e o domínio sobre um determinado grupo social, antes, quer dizer o que há de melhor qualidade nele.

Para o teólogo chileno, assim como para Brown⁹⁹, o autor tinha por objetivo preservar os fatos e sua compreensão teológica.¹⁰⁰ Veloso assim fundamenta sua compreensão no uso dos tempos verbais de acordo com o objetivo expresso em 20.31:

Se João tivesse usado os verbos no aoristo, teria implicado que seus destinatários eram só pessoas não cristãs. Porém, como emprega os verbos no presente contínuo, não exclui os cristãos. Diante disto devemos mencionar a perspectiva cósmica que João dá a seu Evangelho. Em todo o Novo Testamento, não há textos mais universalistas que os de João.¹⁰¹

Ele entende que o centro da preocupação do autor era dar testemunho sobre Jesus como verdade e vida para todas as pessoas.

1.1.7 Atualidade do evangelho de João

O quarto evangelho sempre exerceu um fascínio especial, desde os primórdios da Igreja, como base para a resolução de controvérsias cristológicas e trinitárias, considerado por Lutero, na Idade Média, o “lindo e reto evangelho” e atingindo a esfera existencial, empenhada por Bultmann.¹⁰² Segundo Beutler, atualmente, quem buscar um novo acesso aprofundado à fé, provavelmente não o encontrará num sistema de sentenças doutrinárias independentes umas das outras.¹⁰³ Esse sentido será encontrado em uma mensagem singela que se resume em uma frase fundamental: “Mas estes estão escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo 20.30).

O quarto evangelho exhibe entre os escritos do Novo Testamento provavelmente a cristologia mais desenvolvida e refletida, uma vez que Jesus é apresentado como um com o Pai (10.30), fundamento da unidade (17.21), o Verbo de Deus (1.1-18). No quarto evangelho, Jesus não apenas sugere, mas fundamenta a pretensão de ser o Messias e Filho de Deus, especialmente nas grandes controvérsias com as autoridades do povo, líderes políticos e religiosos.

⁹⁹ Brown, Raymond. *The Gospel According to John*. Anchor Bible Series, Book 29. New Haven, CT: Yale University Press, 1966, v.1. p. 12.

¹⁰⁰ VELOSO, 1984, p. 7-13.

¹⁰¹ VELOSO, 1984, p. 12.

¹⁰² BEUTLER, 2015, p. 35. Ver ALLAND, K., Vorrede zum Neuen Testament, in: LUTHER, M. *Luther Deutsch*. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hrsg.v.k. ALAND, Bd. V, 37-42:42 (WA.DB 6,2).

¹⁰³ BEUTLER, 2015, p. 36.

Em João não é encontrada uma reportagem das atividades de Jesus, mas sim um testemunho da prática do Reino, instaurada por Jesus; essa narrativa possibilita o leitor e estudante ver o que é invisível, ou seja, a manifestação de Deus em Jesus. E esta manifestação é sem dúvida histórica, prática, encarnacional; mas esta prática tem que ser apresentada a cada geração em palavras novas e foi isso que João procurou fazer.¹⁰⁴

A partir das descobertas da biblioteca gnóstica de Nag Hamadi, em 1945, e dos manuscritos do Mar Morto, em 1947, constatou-se que os textos gnósticos pressupõem o cristianismo, e não o contrário.¹⁰⁵ Já os textos de Qumran mostram um judaísmo de tendência dualista muito paralela aos textos dualistas do Novo Testamento, especialmente os da literatura joanina. Recentemente comentaristas têm tomado como ponto de partida a polêmica de João contra os judeus para mostrar o quanto o evangelho está enraizado no judaísmo e na tradição rabínica. O enraizamento do quarto evangelho no judaísmo é apresentado através dos grandes temas da teologia joanina do Antigo Testamento e mesmo no judaísmo intertestamentário, caminho perseguido por Beutler.¹⁰⁶

Beutler também vê como razão para a atualidade do quarto evangelho o convite para uma intrépida confissão de fé, que impõe um tremendo desafio pessoal e atual, mais que simplesmente conhecer e aceitar Jesus, mas através da “estratégia narrativa do Quarto Evangelho”, como diz Beutler, incentivar os cristãos a declararem: “vamos nós também para morrermos com ele!” (Jo 11.16).

¹⁰⁷

1.2 Ideias mestras no evangelho de João

O quarto evangelho tem uma natureza peculiar. Johannes Beutler destaca que ao acessá-lo, leitoras e leitores entram em um mundo novo e diferente dos evangelhos sinóticos. Um espaço com outro linguajar, teologicamente profundo e que contrasta a luz – que traz vida – e o poder das trevas. A linguagem que percorre todo o evangelho contrasta a verdade e a mentira: a verdade é

¹⁰⁴ KONINGS, 1988, p. 198.

¹⁰⁵ Mais provável é, para Beutler, que o quarto evangelho e também outros textos do Novo Testamento tenham influenciado os escritos gnósticos e menos provável que o gnosticismo tenha influenciado o quarto evangelho.

¹⁰⁶ BEUTLER, 2015, p. 36-37.

¹⁰⁷ BEUTLER, 2015, p. 37.

proporcionada por Cristo e identificada com ele; a mentira a Cristo se opõe. Beutler constata um característico dualismo espacial – “de cima e de baixo” – que representa aqueles que são “deste mundo”, daquele que “não é deste mundo”. Para Beutler, é importante o conceito de “mundo” no quarto evangelho, que tanto “pode ser o espaço da missão do Filho, mas também o conjunto de tudo o que se opõe a Jesus e à sua mensagem”.¹⁰⁸

1.2.1 Reflexão do Antigo Testamento

É verdade que as citações explícitas do Antigo Testamento não passam de treze no evangelho, porém, são muito numerosas as alusões, quer a passagens concretas, quer, sobretudo, a temas teológicos. Também a alusão pode não ser única.¹⁰⁹ Embora João seja novo e distintamente cristão em seus conceitos, estima-se que 427 se seus 879 versículos reflitam as Escrituras do Antigo Testamento, quer por citação direta quer por alusão.¹¹⁰

Ao concentrar-se toda a tensão do Antigo Testamento em Jesus crucificado, a expectativa acumulada na Escritura adquire dimensão histórica e concretude humana. Mateos e Barreto entendem que a cruz de Jesus é o ponto de chegada para o qual João faz convergir as diversas linhas teológicas do Antigo Testamento.¹¹¹

O uso do Antigo Testamento feito por João não é tão frequente quanto o de Mateus, mas não é superficial e é enriquecido por um número extraordinariamente frequente de alusões ao Antigo Testamento. Uma das características dessas alusões é a maneira pela qual se admite que Jesus substitui as figuras e as instituições do Antigo Testamento. Mateos e Barreto entendem que Jesus é o novo templo, aquele sobre o qual Moisés escreveu, o verdadeiro pão dos céus, o Filho verdadeiro, a videira verdadeira, o tabernáculo, a serpente do deserto, a Páscoa. Há uma hermenêutica em ação, um modo de se ler o Antigo testamento que remete a Jesus.¹¹²

Além disso, o tema da Páscoa-aliança traz consigo a realidade do Êxodo e, incluindo todos os temas a ele conectados: a presença da glória no santuário (cf.

¹⁰⁸ BEUTLER, 2015. p. 13-14.

¹⁰⁹ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 10.

¹¹⁰ DORNELLES, 2013, p. 986.

¹¹¹ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 10.

¹¹² CARSON, 2007, p. 99.

1.12; 2.19-21), o Cordeiro (1.29;19.36), a Lei (3.1), a travessia do mar (6.1), o monte (6.3), o maná (6.31), o caminho para seguir de Jesus (8.12), a passagem da morte para a vida (5.24), a passagem do Jordão (10.40). Tudo isto está intimamente relacionado com o tema do Messias (1.17) que realizaria o êxodo definitivo. (1.49; 6.15; 12.13; 18.33; 19.22).¹¹³ É por isso que o tema pascal e das demais festas judaicas domina o esquema joanino que enquadram as atividades de Jesus.¹¹⁴

1.2.2 Distinção e relação com os sinóticos

De fato, o plano que estrutura o evangelho de João é teológico. Não é uma biografia de Jesus (20.30) tampouco um resumo de sua vida, mas interpretação de sua pessoa e obra, feita por uma comunidade no seio de sua experiência de fé.¹¹⁵

Konings explica que o evangelho de João é, ao mesmo tempo, o mais "espiritual" e o mais "carnal" dos evangelhos. Ou seja, ele é espiritual no sentido de pneumático, ou seja, compreensível somente à luz da "história dos efeitos" da fé na comunidade cristã. Mas também é a "memória de sua carne, não de um flutuar angelicamente por cima do palco terrestre."¹¹⁶

João é deliberadamente distinto dos sinóticos principalmente nas seguintes questões: com poucas exceções – boda de Caná, visita a Sicar, cura do filho do oficial do rei, alimentação dos cinco mil, sermão sobre o Pão da Vida –, João trata quase que exclusiva e detalhadamente de incidentes ocorridos na Judeia; os sinóticos tratam extensivamente do ministério na Galileia. João trata de episódios que envolveram líderes da nação judaica, além de longos e controversos discursos proferidos no templo; vários capítulos são devotados a conselhos comunicados por Jesus aos discípulos nos momentos prévios à crucifixão. Por outro lado, ele não menciona eventos importantes como o batismo, a transfiguração e o Getsêmani, tampouco qualquer das parábolas dos três outros evangelhos.¹¹⁷ A peculiaridade dos milagres é tão intencional que, se por um lado, *Marcos* sugere uma seleção intencional dos milagres de Jesus, isso fica ainda

¹¹³ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 7.

¹¹⁴ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 8.

¹¹⁵ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 6.

¹¹⁶ KONINGS, 1988, p. 192.

¹¹⁷ DORNELLES, 2013, p. 983-986.

mais claro no quarto evangelho: são apenas sete milagres, que não são chamados de *δυνάμεων* (“milagres”). A expressão preferida pelo autor é *σημείων* (“sinais”), e, além disso, à exceção do sinal da multiplicação dos pães em Jo 6, todos os outros são próprios da narrativa joanina. Não bastasse isso, João passa por alto os exorcismos dos sinóticos e mesmos as curas dos leprosos. Beutler chama a atenção para a compreensão de que os sinais registrados por João são refletidos teologicamente; eles indicam o pleno poder de Jesus, frequentemente acompanhados por longas cenas de diálogo que os seguem ou os acompanham.¹¹⁸

As diferenças são tão radicais naquilo que os sinóticos destacam e João omite (parábolas narrativas, relato da transfiguração, instituição da ceia, etc.) e naquilo que João destaca e os sinóticos omitem (todo o material de Jo 1-5, as visitas de Jesus a Jerusalém, a ressurreição de Lázaro, os longos discursos, a explícita identificação de Jesus como Deus, série de declarações “eu sou”, etc.), que não parece ser possível explicá-las apenas com a diferença de ênfases geográficas.

Por outro lado, mais recentemente, têm sido indicados os notáveis paralelos entre os quatro evangelhos¹¹⁹ e, para além disso, alguns aspectos do quarto evangelho são explicados pelos sinóticos, como por exemplo: qual foi o procedimento judicial tomado pelos judeus para que o julgamento de Cristo passasse tão rapidamente do sinédrio judaico para tribunal romano?¹²⁰

Nas últimas décadas, devido à crescente revisão do relacionamento entre *João* e os sinóticos, a tese de que o quarto evangelho é uma “parasita” com relação a esses, procurando corrigi-los ou superá-los, vem enfraquecendo cada vez mais.¹²¹

Beutler oferece um vislumbre especial, comparando a origem de Jesus nas quatro narrativas evangélicas: Marcos inicia com a atuação de João Batista; Mateus e Lucas recuam no tempo e começam com um evangelho da infância; João recua ainda mais e vai até o Princípio, quando o Verbo já estava lá. E o

¹¹⁸ BEUTLER, 2015, p. 14.

¹¹⁹ Ver BLOMBERG, Craig. *The historical reliability of the gospels*. Westmont, IL: IVP Academic, 2007, p. 156-157.

¹²⁰ CARSON, 1997, p. 182-183.

¹²¹ DORNELLES, 2013, p. 986.

teólogo declara: “Quem Jesus é e de onde ele vem não mais é enunciado em termos biográficos, mas teológicos.”¹²²

Nos sinóticos, a messianidade de Jesus é apresentada de maneira indutiva, enquanto no quarto evangelho ela é apresentada ousadamente no primeiro capítulo e passa a ser explicada e comprovada nos seguintes. A cronologia do quarto evangelho exige pelo menos dois anos e meio de ministério público de Jesus (indicando três), enquanto os sinóticos requerem pouco mais de um. Há diferença também entre os sinóticos e o quarto na correlação da última Páscoa com a crucifixão.¹²³

1.2.3 Teologia e interpretação do evangelho de João

De alguma forma, todos os evangelhos são escritos teológicos, porém não se pode negar que João se apresenta muito mais como obra teológica do que os sinóticos. O leitor do evangelho de João deve, então, interpretar os fatos que encontra no texto não julgando sua historicidade, mas atendo-se à finalidade do evangelho, que propõe ser uma reflexão teológica.¹²⁴

A escatologia do quarto evangelho também é peculiar. Diferentemente da escatologia dos sinóticos, ela não se propõe a revelar a destruição de Jerusalém e mesmo o fim vindouro. O fim do mundo é anunciado não para o futuro, tampouco para o presente: ele já irrompeu! E por isso, em João “vem a hora e já chegou” pode ser a hora dos verdadeiros adoradores em espírito e em verdade (Jo 4.23) e também pode ser a hora em que os mortos ouvirão a voz do Filho do Homem e se levantarão, para o juízo ou para a vida eterna (5.25,28). “É, sobretudo, nesta antecipação do juízo final e da vida eterna para o tempo presente que João supera os sinóticos.”¹²⁵

Beutler destaca que o quarto evangelho possui matérias demasiadamente diversificadas e por isso é orientado a distinguir diversos gêneros literários nele, cada qual com seu fundo religioso específico.¹²⁶ Adepto da crítica das formas, Brown destaca que não lemos todas as informações da mesma forma. Ele ilustra que ao lermos o jornal, lemos as manchetes pressupondo que estamos lendo

¹²² BEUTLER, 2015, p. 15.

¹²³ DORNELLES, 2013, p. 983-986.

¹²⁴ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 6.

¹²⁵ BEUTLER, 2015, p. 15-16.

¹²⁶ BEUTLER, 2015, p. 27.

informações razoavelmente confiáveis, ao passo que quando chegamos aos anúncios e propagandas, utilizamos um grau maior de crítica em relação à confiabilidade do que é proposto – e assim, temos a tendência de tomar diferentes porções literárias, mesmo do NT com diferentes expectativas.¹²⁷ Embora a ilustração faça menção a uma realidade, esse não deve ser o caso com relação à Bíblia, pois não significa que expectativas diferentes sobre porções diferentes implicam maior ou menor confiança em determinadas seções do texto bíblico. A ideia esboçada por Brown tão somente parece ser mais uma reprodução dos pressupostos do método histórico-crítico.

Como estudioso sincero, Brown não omite que a crítica narrativa leva em conta os excessos da investigação histórica e ajuda a realçar a intenção principal do autor. Ele, inclusive, argumenta que as críticas narrativa e retórica consideram seriamente os evangelhos como literatura, já que, diferente do que ocorreu no passado, quando comparados aos escritos clássicos greco-romanos, os evangelhos eram classificados como produções literárias menores; no entanto, mais recentemente as pesquisas de literatura crítica vêm fazendo justiça ao fato de que os evangelhos têm um poder narrativo para mudar o pensamento e as ações das pessoas.¹²⁸

Além disso, Brown também parece ser adepto da visão de conjunto, segundo a qual, as diversas abordagens de um texto devem ser confrontadas, a fim de que nenhuma crítica se torne exclusiva na interpretação. Ele entende que os intérpretes que empregam as várias formas de crítica de maneira complementar atingirão um sentido muito mais completo do texto. O estudioso relembra que a Pontifícia Comissão Bíblica de Roma insistiu sobre esta questão em 1993.¹²⁹

Brown argumenta que o diagnóstico da forma em si nada nos diz a respeito da historicidade do material modelado como um dito, uma parábola ou uma história de milagre e indaga se de fato teria Jesus pronunciado tal dito ou tal parábola, se teria ele feito tal milagre. O teólogo histórico-crítico reconhece que a crítica das formas não pode responder a essas questões históricas. E quanto à

¹²⁷ BROWN, 2012, p. 77.

¹²⁸ BROWN, 2012, p. 82-84.

¹²⁹ BROWN, 2012, p. 83-85. Cf. FITZMYER, J. A. The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Roma, PIB, 1995. *Subsidia Biblia*, 18.

crítica da redação, conforme ele indica, sugere que os redatores modelaram significativamente as narrativas escritas por eles, o que implica aceitar que a obra que produziram traduz seus próprios interesses.¹³⁰

Beutler, com concepção diametralmente oposta à de Brown, exprime que seu trabalho, após os anos de ensino na universidade e, especialmente, sua obra *Evangelho segundo João*, foi caracterizado pelo esforço em compreender o quarto evangelho a partir de seu fundo veterotestamentário e judaico. O teólogo alemão menciona que progressivamente abandonou as hipóteses de documentos-fonte para o quarto evangelho e, em lugar delas, colocou os evangelhos sinóticos, cuja importância para João, ele, Beutler, foi reconhecendo cada vez mais.¹³¹

1.2.4 Os sinais e a glória

A nomenclatura utilizada pelo quarto evangelista para os milagres, atribuindo-os como σημείων (“sinais”) é uma particularidade do quarto evangelho. Essa origem pode ser judaico-helenista, uma vez que remonta ao texto da Septuaginta referente ao livro do Êxodo, que apresenta Moisés como o agente humano da realização dos σημείων. Frequentemente aparece no quarto evangelho a conexão entre ver sinais e exercer fé, como também uma conexão entre os sinais de Jesus e a manifestação de sua glória¹³².

Há uma relação entre os σημείων de Jesus e seus discursos de autorrevelação e cenas de diálogo: o discurso do pão da vida (Jo 6) interpreta o sinal da multiplicação milagrosa do pão; a autodesignação de Jesus como a luz do mundo interpreta o sinal da cura do cego de nascença (Jo 9), a autoafirmação de Jesus como a “ressurreição e a vida” interpreta a ressurreição de Lázaro. Beutler indica que “tal reinterpretação teológica dos sinais joaninos pode, seguramente, ser atribuída ao próprio evangelista.”¹³³

É interessante notar que João redige um evangelho seletivo, pois não pretende contar tudo, mas o que ele conta, conta-o bem, isso é, de modo altamente significativo, cheio de alusões à problemática de seu momento histórico,

¹³⁰ BROWN, 2012, p. 79.

¹³¹ BEUTLER, 2015, p. 7.

¹³² BEUTLER, 2015, p. 28.

¹³³ BEUTLER, 2015, p. 13.

condensando em uns poucos "sinais" e nas palavras que os acompanham, toda a reflexão que meio século de experiência eclesial fez surgir.¹³⁴

Não objetivando tratar aqui sobre a estrutura, Robert Kysar assume outra postura: a de não dividir o evangelho entre livro dos sinais e livro da glória, como Brown e Dodd, estruturando, assim, o evangelho de João em duas seções maiores: *Jesus Revela Glória* (2.1-12.50) e *Jesus Recebe Glória* (13.1-20.29), envolvidos pela Introdução (1.1-51) e pela Conclusão (20.30-21.25). Para ele, como para Richard Bauckham, o evangelho como um todo, tem como objeto principal a glória de Jesus Cristo.

Como já dito anteriormente¹³⁵, tomando emprestado de C. H. Dodd a terminologia "Livro dos Sinais" e "Livro da Glória", Brown sugere como estrutura para o quarto evangelho: prólogo (1.1-18), livro dos sinais (1.19-12.50), livro da glória (13.1-20.31) e epílogo (21.1-25). A contribuição de Brown está no fato em que no *Livro da Glória*, "a Palavra mostra sua glória ao voltar ao Pai mediante a morte, ressurreição e ascensão. Plenamente glorificado, ele comunica o Espírito de vida".¹³⁶ No entanto, também se há que considerar que uma separação absoluta entre "sinais" e "glória" no evangelho de João não é inquestionável, uma vez que se fala de glória no livro dos sinais (Jo 7.37-39), ao passo que se fala de sinais no livro da glória (Jo 20.30).

Brown observa que, ao mencionar que "Jesus fez ainda [...] muitos outros sinais", o evangelista poderia estar se referindo a outros "sinais" não ocorridos durante o ministério público de Jesus. Porém, se fosse o caso, seria de se esperar que essa frase fosse acrescentada no final do capítulo 12. A menos que o próprio autor do quarto evangelho considerasse que algo nos capítulos 12-20 representasse um sinal, ainda que nesses capítulos não use o termo "sinal" nem Jesus opere algum milagre, embora "alguns diriam que a ressurreição é um sinal, mas essa assemelha-se mais à realidade gloriosa"¹³⁷

Carson aponta que a designação "Livro dos Sinais" soa como se os sinais estivessem circunscritos à seção 1.10-12.50, no entanto, 20.30-31, "deixa claro

¹³⁴ KONINGS, 1988, p. 197.

¹³⁵ Ver "Estrutura", em 1.1.5.

¹³⁶ BROWN, 2012, p. 462-463,

¹³⁷ BROWN, 2012, p. 491.

que, do ponto do evangelista, o evangelho *todo* é um livro de sinais: a paixão e ressurreição de Jesus são o maior de todos os sinais.”¹³⁸

Konings explica que a expressão "sinal" traz toda uma compreensão veterotestamentária, que faz jus à da teologia profética. Como os sinais são as credenciais do profeta e de que Deus está com ele, o que importa não é sua quantidade, mas sua qualidade. No caso de João, importa menos narrar todos os sinais que o Jesus realizou do que mostrar seu valor de manifestação de Deus.¹³⁹

Embora haja sentido nas duas tradicionais seções do quarto evangelho como 1) o livro dos sinais (Jo 2-12) e 2) o livro da glória (Jo 12-20)¹⁴⁰, percebe-se que no chamado "livro dos sinais" aparecem momentos de glória (Jo 2.11; 5.39-47; 7.18; 8.50,54; 9.24-24; 11.4,40; 12.41-43). O contrário também acontece, ou seja, no chamado "livro da glória", também ocorrem sinais. Assim, "sinal" e "glória" não são autoexcluentes nem há dicotomia entre eles em João, pelo contrário, são complementares e simultâneos. É notável que o epílogo (20.30-31) conclui o evangelho mencionando os sinais; não excluindo a glória, mas enfatizando os sinais.

1.3 Considerações parciais

O evangelho de João é um dos mais importantes escritos do Novo Testamento, dado seu valor documental e teológico. Embora, como para os demais textos do Novo Testamento, não se dispõe do texto original, é do quarto evangelho que provêm as mais antigas cópias de que temos registros, que por pouco não tocaram no autor do relato original.¹⁴¹ É a abundância e não a insuficiência de fontes que faz a pesquisa em *João* ser tão instigante e atual. A despeito de questões como data e contexto histórico-social, a riqueza e profundidade de suas temáticas faz com que seja um evangelho extremamente peculiar. Para esta pesquisa, constatou-se o notável interesse de eruditos e

¹³⁸ CARSON, 1997, p. 151.

¹³⁹ KONINGS, 1988, pp. 179-180.

¹⁴⁰ Brown, R. E. *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, translation, and notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. cxxxviii-cxliii; Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953, p. 289-291.

¹⁴¹ PAROSCHI, 2012, p. 44. Paroschi lembra que poucos discordam com a datação antiga do quarto evangelho, por exemplo SCHMIDT, A. "Zwei Anmerkungen zu P. Ryl. III 457," APF 35 (1989): 11-12; NONGBRI, Brent. "The Use and Abuse of *p*⁵²: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", HTR 98 (2005):23-48.

admiradores do quarto evangelho comparado aos sinóticos, isoladamente; algo que demonstra a atratividade e a expansividade de sua teologia.

Por sua complexidade e intencionalidade teológica, João já foi alvo de muitos questionamentos a respeito de sua composição redacional. No entanto, a presente análise identificou maior coerência para o uso de uma fonte unitária como base para sua redação. As pesquisas recentes sobre o quarto evangelho têm demonstrado que um modelo de estrutura mais simples melhor se harmoniza com o fluxo do pensamento do autor, ao invés de propostas de um estruturalismo mais complexo. Por conseguinte, estudos não tendenciosos, realizados por pesquisadores comprometidos com o texto (como Beutler e Blomberg)¹⁴², têm tratado a reconstrução textual com menos positivismo como até pouco tempo atrás era realizado. O quarto evangelho continua apresentando desafios quanto à compreensão da *comunidade joanina*. Talvez alguns estudos ainda sejam necessários a fim de se chegar mais próximo a um consenso com relação à autoria do quarto evangelho, embora quase todos eles considerem sua mensagem fundamentalmente joanina. Por outro lado, outros eruditos já têm assinalado que mais importante que descobrir exatamente quem foi seu autor – ou redator – é compreender e assimilar sua mensagem.¹⁴³ Proveniente de um período de desafios doutrinários para a igreja cristã, João possui uma elevada ênfase cristológica, sem precedentes no Novo Testamento. Sua teologia gira em torno da tensão entre crer e não crer, entre aqueles que recebem o Enviado de Deus e aqueles que o rejeitam, desafiando o leitor e estudante a posicionar-se individualmente em relação a pessoa de Jesus. Com sua constante referência ao pano de fundo do AT, ele procura conectar as figuras com a realidade encontrada em Jesus, de uma forma única nos escritos no NT. O fato é que João tem algo especial que atrai diferentes grupos de pessoas em diferentes momentos da história. Seu apelo cristológico e profundidade teológica tem alcance devocional, evangelístico, eclesiástico, doutrinário, etc. Assim, o Evangelho dos sinais e da glória, demonstrou ser, a partir desta análise, o evangelho de muitas ênfases, mas sobretudo, como compreendeu Bloomberg, “o evangelho da glória”.¹⁴⁴

¹⁴² BLOMBERG, Craig. *The Historical reliability of John's Gospel: issues and commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

¹⁴³ BEUTLER, 2015, p. 32.

¹⁴⁴ BAUCKHAM, Richard. *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.

2 ANÁLISE EXEGÉTICA DE JOÃO 7.37-39

Talvez um dos mais difíceis exercícios para quem já está acostumado a estudar a Bíblia é permitir que o texto o ou a conduza. Muitas vezes, porém, ocorre o contrário. Não raro, o leitor ou a leitora é quem impõe ao texto qualquer direcionamento. Cássio Murilo Silva relembra a frase de Ziraldo: “ler é mais importante que estudar”. Isso quer dizer que o desafiador exercício do estudante é ler a Bíblia, ao invés de, apenas, dela se aproximar com o objetivo de que lhe responda perguntas.¹⁴⁵

Tendo considerado isto, este capítulo pretende realizar um estudo da unidade literária Jo 7.37-39, conforme os critérios da metodologia exegética. De acordo com Douglas Stuart, “a exegese é uma tarefa teológica, mas não mística”.¹⁴⁶ Existem certas regras e padrões para a correta interpretação, embora se considere também a liberdade e individualidade de cada intérprete. No entanto, essas regras específicas da exegese precisam ser conhecidas e aplicadas para que se alcance a correta e melhor interpretação de um livro, de uma seção ou de uma unidade literária da Bíblia. Para que a Bíblia fale ao ser humano, seja qual for a cultura, a língua e o tempo em que ele se encontre, se faz necessário cada vez mais reposicioná-la na cultura, na língua e no tempo em que ela se originou. Nas palavras de Silva, “a Bíblia é uma obra literária que precisa ser abordada como tal, se não quisermos anular o seu valor como Palavra de Deus.”¹⁴⁷

Há uma pressuposição, sustentada por Gordon Fee de que, subjacente à tarefa bíblica de se fazer exegese, entende-se que os livros bíblicos tiveram autores e leitores, e que estes autores pretendiam que seus leitores entendessem o que eles estavam escrevendo.¹⁴⁸ Essa pressuposição gramático-histórica, demonstra que a ênfase de um texto deve estar no pensamento do autor, ou seja, naquilo que ele estava pretendendo que seus leitores entendessem. Assim, a exegese refere-se tanto ao que o autor disse (contexto histórico) quanto ao porque ele disse algo (contexto literário). A exegese, neste capítulo então, trabalhará com a intenção do autor, na medida em que isso seja possível, entendendo que ele intencionou transmitir algo de forma que seus leitores o pudessem compreender.

¹⁴⁵ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 22.

¹⁴⁶ STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de Exegese Bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 23.

¹⁴⁷ SILVA, 2009. p. 11.

¹⁴⁸ FEE, 2008, p. 25

No entanto, em exegese, deve-se lembrar, há um alvo imediato, mas, também, o objetivo último de quem está interpretando o texto bíblico: o alvo imediato do exegeta e pesquisador é entender o texto bíblico, enquanto o objetivo último é a aplicação da compreensão exegética, em sua própria experiência e também na vida da sociedade contemporânea, seja ela uma comunidade eclesial ou não. Isso quer dizer que a exegese e todo o seu ferramental não devem consistir em um fim em si mesmo, parando meramente na teoria. Assim, deve haver um movimento de ida do texto ao mundo, à experiência e à vida.¹⁴⁹

Conforme Fee, “a chave para a boa exegese é a habilidade de fazer as perguntas certas para o texto”¹⁵⁰. Esse foi o exercício realizado na presente análise, como também, foi o objetivo do autor tornar o estudo prazeroso, dinâmico e não limitado à teoria, mas que encontrasse aplicações práticas em sua própria experiência e, bem assim, na dos leitores e leitoras desta pesquisa.

2.1 Questões introdutórias

Assim como as frases são constituídas por palavras coordenadas entre si e, todavia, devem ser devidamente segmentadas, um texto de qualidade deve apresentar a devida coordenação e delimitação de conteúdo. O estabelecimento de limites no texto resulta na formação de trecho ou blocos menores, que recebem o nome técnico de “perícope”.

Silva explica que, apesar de um trabalho de delimitação do texto já realizado na maioria das traduções contemporâneas da Bíblia, em decorrência da quebra de uma unidade textual ou do agrupamento de textos com contextos distintos, a compreensão pode ficar comprometida.¹⁵¹

O texto do Novo Testamento Grego informa:¹⁵²

¹⁴⁹ FEE, 2008, p. 25.

¹⁵⁰ FEE, 2008, p. 205.

¹⁵¹ SILVA, 2009, p. 68. Cássio M. Silva elenca diversos critérios literários técnicos para auxiliar na delimitação do texto bíblico, como indicadores de tempo e espaço, personagens atuantes, coordenação dos argumentos, anúncio de temas, títulos internos, vocativos, introduções de discursos, mudanças de estilos literários, rupturas de diálogos, comentários parentéticos (muito utilizados por João, como no caso desta pesquisa), sumários, campos semânticos, intercalações, inclusões e quismos (70-75).

¹⁵² ALAND, Barbara; ALLAND; Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. *O Novo Testamento Grego*. Quarta edição revisada. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 13ª impressão. p. 295-296.

- ³⁷ Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἰστίκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων, ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω.
- ³⁸ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.
- ³⁹ τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.

2.1.1 Tradução¹⁵³

- ³⁷ E no último dia da festa, o mais importante, Jesus pôs-se em pé e clamou dizendo: Se alguém tiver sede, venha a mim e beba.
- ³⁸ O que crê em mim, como disse a Escritura, rios de água viva fluirão do interior dele.
- ³⁹ Mas isto disse a respeito do Espírito que iriam receber os que creram nele. Pois ainda não havia Espírito, porque Jesus ainda não tinha sido glorificado.

Com o objetivo de identificar inicialmente as possibilidades interpretativas e ter um vislumbre do conteúdo da unidade literária, o texto foi comparado nas traduções Almeida Revista e Atualizada (ARA), Almeida Revista e Corrigida (ARC), Nova Versão Internacional (NVI), Almeida 21 (A21), Bíblia de Jerusalém (BJ), Nova Tradução da linguagem de Hoje (NTLH), e Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB).¹⁵⁴ A partir desta comparação, surgiram diversas diferenças. Algumas delas consistem simplesmente em termos distintos, porém com sentido sinônimo – refletem questões de gosto ou preferências de tradução. No entanto, outras dessemelhanças realmente indicam diferenças genuínas no significado e necessitam de estudo para identificar exegeticamente qual é o correto sentido do texto. Dentre as quais, destaca-se uma diferença notável na segmentação ao final do verso 37 e início do verso 38, dividindo as traduções e os intérpretes em dois grupos, como veremos a seguir.

2.1.2 Questões em aberto

O texto grego de Jo 7.37-39 apresenta algumas dificuldades exegéticas, demonstrando que há certa complexidade para a interpretação desta unidade literária.

¹⁵³ Esta tradução é de responsabilidade do autor desta pesquisa.

¹⁵⁴ Ver apêndice A – QUADRO COMPARATIVO DAS TRADUÇÕES BÍBLICAS EM LÍNGUA PORTUGUESA, p. 117.

Tais questões foram dispostas abaixo, em forma de perguntas, contribuindo para clarear os objetivos deste capítulo:¹⁵⁵

1. Que relação existe entre a atitude de Jesus e a festa dos Tabernáculos?
2. João, em sua narrativa, estava fortalecendo a ideia de que os rios de água viva fluirão do interior de Jesus ou do interior da pessoa que crer em Jesus?
3. A qual passagem (ou quais passagens) do Antigo Testamento as palavras do verso 38 estão fazendo referência?
4. Qual é a relevância do comentário explicativo de João na perícope e seu contexto histórico-literário?

2.1.3 Decomposição sintática do texto

Ao escrever, um autor desenvolve as ideias utilizando um conjunto de palavras que, conectadas, julga aptas para alcançar a proposta que quer transmitir. Como bem afirma Cassio Murilo Dias da Silva:

com efeito, devemos ter presente que, em exegese, jamais poderemos aceitar a afirmação de que ‘dois textos dizem a mesma coisa com palavras diferentes’. Se há palavras diferentes, é porque esses dois textos NÃO ESTÃO DIZENDO A MESMA COISA.¹⁵⁶

Buscando uma forma indicada por Stenger¹⁵⁷, o que segue abaixo é uma proposta de decomposição para a unidade literária de Jo 7.37-39¹⁵⁸:

¹⁵⁵ Dentre estas questões de natureza exegética, destacam-se, especialmente, as duas últimas. No entanto, essas deverão ser aprofundadas no terceiro capítulo, embora façam parte do conjunto geral de dificuldades exegéticas da perícope e comecem a ser moldadas no presente capítulo.

¹⁵⁶ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 84. O biblista entende que há uma ordem em que primeiro o autor “amadurece” as ideias e depois busca as palavras que as possam transmitir. Já o autor desta pesquisa entende que esse processo de amadurecimento das ideias, nem sempre é prévio à seletividade das palavras; pelo contrário, muitas vezes esse amadurecimento ocorre no processo da redação de um texto.

¹⁵⁷ STENGER, citado por SILVA, declara: “Quando se faz isto (a segmentação do texto), dever-se-ia começar com uma nova linha não só depois de cada frase completa, mas também depois de cada frase secundária. A regra aqui é que cada frase, principal ou secundária que seja, tenha *um só* verbo. Também as unidades expressivas que desenvolvem uma função em si completa, como os vocativos, os apostos e os elementos individuais em elencos e enumerações – a menos que não sejam ligados com outros para constituir um par, uma tríade etc. – devem ser escritos cada um em uma linha.” (STENGER, 1991 apud SILVA, 2009, p. 85). O que Stenger e Silva chamam de “segmentação”, aqui será chamado de “decomposição”, para não ser confundido com a discussão da segmentação e das possibilidades interpretativas relativas aos versos 37-38. Embora esta distinção seja feita, há uma relação importante entre elas e, reconhecidamente, a decomposição nesta seção da pesquisa contribuiu para uma compreensão acerca da segmentação dos vv. 37-38.

¹⁵⁸ O texto grego foi inserido abaixo de cada ideia para fundamentar a decomposição e ser comparado com ela. Nas ideias dos itens 3, 4 3 5, o texto grego é o mesmo, porém o que está sendo enfatizado são ideias distintas, o que justifica o uso do sublinhado.

1. O último dia da Festa dos Tabernáculos era o mais importante (v. 37).
Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς
2. No dia mais importante da festa dos Tabernáculos, Jesus fez uma exclamação (v. 37).
εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων,
3. A exclamação de Jesus consistiu em um convite baseado na metáfora da sede (v. 37).
ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω.
4. Em seu convite, Jesus ensina que ele é a fonte de água para o sedento (v. 37).
ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω.
5. O convite de Jesus inclui dois atos: 1) ir a ele e 2) beber (v. 37).
ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω.
6. Jesus cita a Escritura (v. 38).¹⁵⁹
ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ
ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.
7. Jesus condiciona a fluência de águas vivas de uma pessoa à genuína fé nele (v. 38).¹⁶⁰
ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ
ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

¹⁵⁹ Conforme será discutido na seção 2.2.1 “Discussões sobre ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ em Jo 7.37-38”, a citação da Escritura pode ser atribuída a Jesus ou ao autor do evangelho, dependendo da segmentação entre os vv. 37-38.

¹⁶⁰ Neste caso “quem crê em mim” precisa estar conectado ao que vem depois (ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ), de acordo com a interpretação tradicional.

8. João *explica*¹⁶¹ as palavras de Jesus sobre os rios de água viva (verso 39).
τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.
9. João compreende o simbolismo dos rios de água viva como uma alusão ao recebimento do Espírito Santo por parte do crente (v. 39).
 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.
10. João *explica* que o Espírito Santo não havia sido concedido até aquele momento (v. 39).
 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.
11. João *explica* que o motivo pelo qual o Espírito ainda não havia sido concedido, era porque Jesus ainda não havia sido glorificado (v. 39).
 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.

2.1.4 Análise estrutural do texto

Analisar o texto e sua estrutura é um exercício importante e que requer critério. No entanto, este recurso exegético deve ser utilizado, conforme Fee, para “ajudar o estudante a não se ‘atolar’ nos detalhes [...] para que não se vejam somente as árvores mas também a floresta”.¹⁶² Além disso, tal recurso também pode oferecer orientação na abordagem dos componentes textuais, especialmente a partir do texto original.

¹⁶¹ João, em seu parêntese explicativo, explica três elementos, conforme os itens 9, 10 e 11 da decomposição acima. Constitui, assim, um dos comentários explicativos mais enfáticos e relevantes do evangelho João.

¹⁶² FEE, Manual de Exegese Bíblica, 2008, p. 237.

Com o fim de clarear a visualização das estruturas do parágrafo e do fluxo do argumento joanino, bem como prover uma percepção das relações sintáticas das palavras utilizadas pelo evangelista, segue abaixo um esquema do fluxo das frases¹⁶³:

E	Jesus	estava em pé		no		dia
					último	
δὲ	ὁ Ἰησοῦς	εἰστήκει		ἐν τῇ		ἡμέρᾳ
					ἐσχάτῃ	
da	festa,		o	mais importante		
τῆς	ἐορτῆς,		τῇ	μεγάλῃ		
E	clamou	dizendo				
καὶ	ἔκραξεν	λέγων				
Se	alguém	tiver sede				
Ἴάν	τις	διψᾷ,				
venha	a	mim	e	beba		
ἔρχέσθω	πρός	με	καὶ	πινέτω		
como	diz	a	Escritura			
καθὼς	εἶπεν	ἡ	γραφὴ			
Rios				fluirão		
ποταμοὶ	de água	viva		ρεύσουσιν		
	ὑδατος	ζῶντος				
do	interior	dele,				
ἐκ τῆς	κοιλίας	αὐτοῦ				
o que	crê	em	mim			
ὃ	πιστεύων	εἰς	ἐμέ			
Mas	disse	isto				
δὲ	εἶπεν	τοῦτο				

¹⁶³ Seguindo a proposta de Fee (2008, 238-254), este fluxograma das frases apresenta a abertura de parágrafos para os modificadores adverbiais (advérbios, frases preposicionais, locuções adverbiais, frases adjetivadas, etc.). As orações destacadas constituem as coordenações relacionadas e analisadas a partir do fluxograma.

a respeito de	ο	Espírito				
περὶ	τοῦ	Πνεύματος				
que iriam	receber	os	que creram	em	nele	
οἱ ἔμελλον	λαμβάνειν	οἱ	πιστεύσαντες	εἰς	αὐτόν	
pois ainda não	havia	Espírito				
γὰρ οὐπω	ἦν	Πνεῦμα				
porque Jesus			não tinha sido glorificado			
		ainda				
ὅτι	Ἰησοῦς		ἐδοξάσθη			
		οὐδέπω				

O fluxograma acima torna acessível a visualização das coordenações da perícope, indicando algumas ênfases do autor. Abaixo, essas coordenações são mostradas através de linhas que ligam as ideias enfatizadas.

Coordenação 1:

ὁ	πιστεύων	εἰς	ἐμέ	(v.38)
οἱ	πιστεύσαντες	εἰς	αὐτόν	(v.39)

O	que crê	em	mim
Os	que creram	em	ele

Há uma clara relação entre as palavras de Jesus no verso 38 e o parêntese explicativo de João no verso 39. Essa coordenação, embora não conclusiva, pode favorecer a ideia de que os rios de água viva, em paralelo com o Espírito, devem fluir de Jesus, uma vez que é ele quem concede o Espírito. O verbo receber (λαμβάνειν), desta forma, pode indicar um paralelo com os verbos ir (ἔρχεσθω) [a Jesus] e beber (πινέτω).

Coordenação 2:

καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (v.38)

τοῦτο δὲ εἶπεν (v.39)

como disse a Escritura

mas isso (ele) disse

Aqui, há uma relação entre o que “disse” a Escritura sobre os rios de água viva e o que “disse” Jesus sobre o Espírito Santo. Uma indicação clara de que a água é o símbolo empregado pelo quarto evangelista para designar o Espírito Santo.

Coordenação 3:

οὐπω γὰρ ἦν Πνεῦμα (v.39)

ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη (v.39)

ainda não pois havia Espírito

porque Jesus ainda não tinha sido glorificado

Nesta coordenação, fica evidente a relação entre as duas explicações do parêntese explicativo joanino. Nelas, o quarto evangelista organiza o argumento da condicionalidade do envio do Espírito Santo a partir da glorificação de Jesus.

Coordenação 4:

Ἐάν τις διψᾷ (v.37)

ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ (v.37)

Se alguém tiver sede

O que crê em mim

Pode-se perceber agora uma distinção entre o convite e a promessa, nas palavras de Jesus: o convite, em geral, é para quem tem sede, mas a promessa se reserva apenas a quem crê. Enquanto “beber” se refere aos sedentos, “fluir” se refere aos que creem.

2.1.5 A perícopes em seu contexto narrativo

Dodd evidencia sete diálogos que parecem funcionar como um desdobramento ou ramificação de cada episódio da primeira parte do evangelho de João. Esses sete diálogos apresentam a controvérsia entre Jesus e os líderes judeus e encontram na festa dos Tabernáculos o cenário apropriado para sua sequência. A estrutura que ele sugere para este quarto episódio é a seguinte¹⁶⁴:

- 7.1-10 Introdução.
- 7.11-13 Cena durante a festa dos Tabernáculos, na ausência de Jesus.
- 7.14-24 Primeiro diálogo: Jesus na festa. Tema: Moisés e Cristo.
- 7.25-36 Segundo diálogo: as pretensões messiânicas de Jesus. Os interlocutores são os hierosolimitas, a multidão, e os judeus ou fariseus e Jesus.
- 7.37-44 Terceiro diálogo: o primeiro dito oracular de Jesus e a reação da multidão. Tema, as pretensões messiânicas de Jesus.
- 7.45-52 Quarto diálogo. Tema: as pretensões messiânicas de Jesus. Os interlocutores são os sacerdotes, os fariseus, os guardas e Nicodemos. Jesus está fora da cena.
- 8.1-20 Quinto diálogo: O segundo dito oracular de Jesus. Tema: natureza e valor dos argumentos em favor das pretensões de Jesus.
- 8.21-30 Sexto diálogo. Um discurso de Jesus interrompido por comentários e perguntas dos judeus. Tema: o desafio de Jesus aos líderes judeus.
- 8.31-59 Sétimo diálogo. Tema, Abraão, sua descendência e Cristo. Os interlocutores são Jesus e os judeus.

¹⁶⁴ DOOD, 2003, p. 449, 454. Dodd estrutura o quarto evangelho em três partes principais (prólogo, livro dos sinais e livro da paixão)¹⁶⁴. No interior do livro dos sinais, especificamente, ele elenca sete episódios¹⁶⁴: 1) o novo começo (2.1-4.42); 2) a palavra que dá vida (4,46-5.47); 3) o pão da vida (6); 4) a luz e a vida. A manifestação e a rejeição (7-8); 5) o julgamento pela luz (9.1-10.39); 6) a vitória da vida sobre a morte (11.1-53); 7) a vida através da morte – o sentido da cruz (12.1-36). No interior do quarto episódio, no qual se encontra a unidade literária desta pesquisa, é que Dodd evidencia os sete diálogos.

O terceiro diálogo é temporalmente localizado ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς μεγάλης τῆς ἑορτῆς (“no último dia, o mais importante da festa”), que se encontra dentro da perícopos 7.37-39. Dodd destaca que embora não seja perfeitamente claro que a mensagem que Jesus dirigiu no lugar do gazofilácio enquanto ensinava no templo (8.20) seja subsequente ao terceiro e quarto diálogos, parece que a intenção do autor é conectar os dois diálogos, já que Jesus silencia nas cenas recordadas em 7.40-52 e que Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (em 8.12) é sua primeira declaração depois de 7.37-38. As duas afirmações nas quais Cristo se apresenta como doador da água e como a luz do mundo são intimamente relacionadas.¹⁶⁵

Esta relação de continuidade entre 7.37-39 e 8.12 contribui para a compreensão da relevância que o cenário da festa exerceu tanto para as palavras de Jesus naquele ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς μεγάλης τῆς ἑορτῆς (“último dia, o mais importante da festa”), quanto para a composição da narrativa.¹⁶⁶ Isto evidencia que a festa não consistiu apenas em uma opção literária do quarto evangelista. Ao que tudo indica, Jesus intencionou essa continuidade em seu discurso e João, atentivamente capturou-a, registrando teologicamente em sua narrativa. Também Moloney destaca ainda a influência da festa dos Tabernáculos sobre todo o conteúdo dos capítulos 7 e 8 de João.¹⁶⁷

Uma vez que o quarto evangelista demonstra seletividade na maior parte de seu evangelho, assim também ocorre com a perícopos de Jo 7.37-39. Aliás, não só a perícopos, mas também todo o seu contexto, próximo e mais amplo, não aparecem em nenhum dos sinóticos. Sua inclusão, portanto, se deve a um dos interesses específicos de João:

“Se as festas judaicas são as pistas para o entendimento do material em Jo 2.12 a 12.50, como muitos pensam, então isso se torna um indício para as

¹⁶⁵ DODD, 2003, p. 451.

¹⁶⁶ Jo 7.53-8.11 não é considerado uma seção joanina pela maior parte dos críticos-textuais. Omanson chega a declarar que “é impressionante a evidência que aponta para a origem não joanina da perícopos da mulher adúltera” e que a perícopos, “além de diferir significativamente no estilo e vocabulário do restante do Evangelho de João, interrompe a sequência entre Jo 7.52 e 8.12 e seguintes.” (OMANSON, Roger L. *Variante Textuais do Novo Testamento. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p. 183-184); Paroschi declara que “com base nas considerações tanto externas quanto internas... não deve haver dúvida de que a perícopos da adúltera não é joanina ou pelo menos não foi incluída por João em seu Evangelho” (PAROSCHI, Wilson. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 227).

¹⁶⁷ Moloney vê a influência da festa das Tendias sobretudo em Jo 7 – 8. MOLONEY, F. J. *Narrative and Discourse at the Feast of Tabernacles John 7.1-8.59*. In: PAINTER, J., Al. (ed.). *Word, Theology, and Community in John*. St. Louis, 2002, 15-172)

questões do contexto literário. De qualquer forma, a independência de João em relação à tradição sinótica (em sua maior parte) significa que indícios quanto ao arranjo são basicamente internos.”¹⁶⁸

O próprio Dodd entende que a festa é apresentada como o contexto deliberadamente escolhido por Jesus:

“É provável que os próprios diálogos contenham alusões deliberadas ao ritual da festa e às ideias a ela associadas...o dito oracular que Jesus pronunciou no último dia, o grande dia da Festa, certamente se torna mais encarnado na vida se este simbolismo está presente.”¹⁶⁹

Também Schnackenburg vê a ocasião festiva em Jerusalém como um acontecimento importante e que centraliza todos os movimentos das diferentes seções de João 7:

“O capítulo 7 consiste em uma série de unidades separadas, todas agrupadas em torno da festa dos Tabernáculos em Jerusalém. O próprio evangelista os articula com bastante clareza: vv. 1-13 precedem a ida de Jesus à festa; em 14, 25-36 ele está no meio da semana festiva; 37-52 se encontram no último dia da festa.”¹⁷⁰ (tradução nossa)

Já que Schnackenburg trabalha sobre uma estrutura temporal, é possível identificar qual é o público que cerca Jesus em cada uma dessas unidades: em 1-9 são seus irmãos; em 10-13 Jesus sobe “não publicamente, mas em oculto” para a festa (7.10). Não há maiores informações sobre os discípulos, que poderiam ter subido com ele ou já estarem na festa; e finalmente, os vv. 14-52 tem um público geral que se encontra na festa, composta por judeus, guardas, sacerdotes, fariseus e uma multidão mista.

2.2 Fonte de água viva no evangelho de João

Kysar explica que “ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ” pode ser traduzido literalmente do grego para “fora de seu estômago”, pois trata-se de uma expressão semítica, uma vez que o estômago era considerado pelos hebreus como a sede da vida emocional.¹⁷¹ De certa forma, isso se harmoniza com Louw & Nida, que explicam que o foco semântico ligado ao uso do termo κοιλία abrange os sentimentos mais íntimos e as

¹⁶⁸ FEE, 2008, p. 315.

¹⁶⁹ DODD, 2003, p. 453.

¹⁷⁰ *Chapter 7 consists of a series separate units, all grouped round the feast of Tabernacles in Jerusalem. The evangelist himself articulates them quite clearly: vv. 1-13 precede Jesus' going to the feast; in 14, 25-36 he is in the middle of the festal week; 37-52 are on the last day of the feast..* SCHNACKENBURG, Rudolf. *The Gospel According to St. John*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990. p. 136. v. 2.

¹⁷¹ KYSAR, Robert. John. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1986. p. 129.

emoções mais profundas.¹⁷² No entanto, das sete vezes em que o termo ocorre no Novo Testamento é apenas aqui em Jo 7.38 que ele foi traduzido como “interior” e mesmo assim, fica difícil de ligar perfeitamente à ideia da sede das emoções. Com maior frequência, o termo e suas declinações fazem referência ao ventre de uma mulher grávida (Mt 12.40; Lc 1.41,44; 2.21; 11.27) e outras vezes ao estômago (1Co 6.13; Ap 10.10) ou até mesmo podem se referir ao apetite (Rm 16.18; Fp 3.19).

2.2.1 Discussões sobre ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ em Jo 7.37-38

Existe uma notável diferença na segmentação ao final do verso 37 e início do verso 38, dividindo as principais traduções em língua portuguesa em dois grupos: ARA, ARC, NVI, A21 e NTLH preferem uma pausa maior após “πινέτω” e entendem que as águas vivas fluirão do interior do crente, ao passo que BJ e TEB utilizam a pausa após “aquele que crê em mim”, sugerindo que as águas vivas fluem do interior de Jesus. Além disso, essa diferença de pontuação implica em alterar o preletor das palavras do verso 38. ARA, ARC, NVI, A21 e NTLH entendem que Jesus é quem profere as palavras no último dia da festa dos Tabernáculos, enquanto BJ e TEB compreendem as palavras do verso 38 como comentário e reflexão de João, escrito a posteriori.

Embora Fee tenha destacado que a experiência é parte fundamental na habilidade de discriminar quais são as variantes que devem ser analisadas e de que forma, ele mesmo considerou o caso da segmentação em Jo 7.37-38 digno de discussão.¹⁷³ Schnackenburg também acentuou a relevância teológica a partir da divisão das sentenças desta passagem: “Esta questão está ligada – pelo menos na história da exegese – ao problema de quem deve ser considerado a fonte de água viva, o que lhe dá alguma importância teológica.”¹⁷⁴

Outras variantes textuais aparecem na perícopé, mas não apresentam dificuldades exegéticas, além de possuírem suficiente grau de certeza, de acordo com

¹⁷² LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (editores). *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 290.

¹⁷³ FEE, Gordon D. *Once More — John 7.37-39*. The Expository Times. First Published January 1, 1978. pp. 116-118.

¹⁷⁴ *This question is bound up - at least it has been in the history of exegesis - with the problem of who is to be regarded as the source of living water, which gives it some theological importance*. SCHNACKENBURG, 1990, p. 153.

o aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”.¹⁷⁵ A questão da segmentação dos vv. 37-38, porém, constitui uma importante questão exegética¹⁷⁶. Essa discussão, embora não seja o objeto central do capítulo, precisará ser analisada aqui, recorrendo-se uma vez mais ao texto grego:

³⁷ Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων, ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω.^γ

³⁸ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ,^z καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

³⁹ τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.

O fato é que o texto necessita de uma cesura. Mas onde colocá-la? O aparato de segmentação de O Novo Testamento Grego assim apresenta os testemunhos no tocante à segmentação:¹⁷⁷

V. 37

(1) Sem cesura (após πινέτω)

NA^{mg} RSV^{mg} TEV^{mg} NIV^{mg} NJB TOB REB^{mg} NRSV^{mg}

(2) Como o texto grego

NJB^{mg} TOB^{mg}

V. 38

(1) Com cesura (após ἐμέ)

¹⁷⁵ O grau de certeza de um texto é indicado no aparato crítico de “O Novo Testamento Grego” pelas letras A, B, C e D. As duas primeiras variantes são indicadas pela letra B (a letra B indica que é quase certo que esse é o texto) e a última, pela letra A (a letra A indica que é certo que o texto é esse mesmo). De acordo com Omanson (2010, 181-182): 1) vários testemunhos (manuscritos) omitem as palavras πρὸς με (a mim) para 7.37, provavelmente devido a erros cometidos pelos copistas; 2) a tendência dos copistas teria sido substituir o particípio aoristo πιστεύσαντες (creram) pelo particípio presente πιστεύοντες (creem) em 7.39; 3) a tendência de acrescentar ἁγιον (santo) era natural e comum entre os copistas cristãos. Também em 7.39, constata-se que diferentes copistas introduziram outras alterações intencionalmente, para não dar entender que o Espírito Santo não existia.

¹⁷⁶ O Novo Testamento Grego contém um aparato de segmentação, distinto do aparato das variações de omissão, adição ou substituição, cujas possibilidades e divergências são remetidas por letras em itálico sobrescrito no texto, como é o caso de Jo7.37-38.

¹⁷⁷ As traduções em línguas modernas citadas no aparato de segmentação de *O Novo Testamento Grego* para Jo 7.37-38 são: Nestle-Aland, edição de 1993 (NA), Revised Standard Version, edição de 1971 (RSV), Today's English Version, edição de 1976 (TEV), New International Version, edição de 1983 (NIV), New Jerusalem Bible, edição de 1985 (NJB), Traduction Oecuménique de la Bible, edição de 1988 (TOB), Revidés English Bible, edição de 1989 (REB), New Revised Standard Version, edição de 1990 (NRSV). A abreviatura “mg” indica leitura ou texto que se encontra à margem nas referidas traduções. *O Novo Testamento Grego*, 2008, xxxvii, 295-296.

NA^{mg} RSV^{mg} TEV^{mg} NIV^{mg} NJB TOB REB^{mg} NRSV^{mg}

(2) Como o texto grego

NJB^{mg} TOB^{mg}

Embora a tradição exegética do norte da África e da Síria – referenciada por Justino, Irineu, Hipólito e Teodoro de Heracleia – tenham sido favoráveis à interpretação cristológica¹⁷⁸ para ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, Schnackenburg demonstra que a aplicação referente àquele que crê predominou e foi bastante difundida entre os Pais da Igreja. Na Alexandria, a interpretação tradicional¹⁷⁹ foi apoiada por Orígenes, Atanásio, Dídimo, Cirilo e Amônio; na Palestina, por Eusébio de Cesareia e Cirilo de Jerusalém; na Síria, por Eusébio de Emesa; na Capadócia, por Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e em Antioquia, por Teodoro de Mopsuéstia e Crisóstomo.

Entre os exegetas modernos, a referência ao crente (interpretação tradicional) está perdendo terreno e boa parte dos comentaristas modernos prefere referir-se a Cristo. No entanto, ela foi apoiada por Lightfoot, Barret, Dubarle, Cortes, Quirant, Blenkinsopp e Rengstorf.¹⁸⁰ Mateos e Barreto adotam a segmentação de 7.37-38 da seguinte forma: “Se alguém tem sede, que se aproxime de mim e que beba quem me presta adesão. Como diz aquela passagem...”. Eles fornecem três razões principais:

- 1) Os textos proféticos sobre a água, lidos na liturgia do templo (Ez 47,1; Zc 14) aplicam-se a Jesus, novo templo (cf. 2.21), e não ao crente;
- 2) A água identifica-se com a que brotará do lado de Jesus na cruz (19.34, a água do Espírito), momento da manifestação da glória (cf. 7.39);
- 3) O texto grego apresenta estrutura quiástica: situação (sede); imperativo (venha); imperativo (beba); situação (adesão)¹⁸¹

¹⁷⁸ Interpretação que coloca a pausa após “quem crê em mim”, ligando o conteúdo a frase anterior, interpretando κοιλίας αὐτοῦ como referência ao interior de Jesus e tendo ele como a fonte dos rios que fluem águas vivas. É também chamada de interpretação oriental, devido os testemunhos textuais que favorecem sua interpretação serem oriundos da região oriental da Igreja cristã entre o segundo e quarto séculos.

¹⁷⁹ Interpretação favorável à uma pausa ou pontuação antes de “quem crê em mim”, conectando-o a oração seguinte e interpretando κοιλίας αὐτοῦ como o interior daquele que crê em Jesus.

¹⁸⁰ SCHNACKENBURG, 1990, p. 153.

¹⁸¹ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 353.

Grigsby antecipa que é significativa para sua pesquisa a pontuação que favorece a interpretação cristológica, para a qual Cristo é tido como a referência para a expressão fonte de água viva.¹⁸²

A possível construção paralelística entre os versos 37-38 é apresentada como um dos argumentos para a interpretação cristológica, já que a inserção de uma pausa após de εἰς ἐμέ provê certo paralelismo:

“Se alguém tem sede, que venha a mim;

E que beba quem tem fé em mim.”

ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με

καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ.

A tradução que destaca fortemente a forma literária em paralelismo torna possível que o ponto de referência de onde fluem as águas vivas seja Jesus e não o crente. Este ponto de vista é defendido fortemente por Burge.¹⁸³

Para Dodd esta parece ser a melhor pontuação, mas reconhece que não é uma forma quiástica comum em João. Ele destaca que πιστεύων e ἐρχέσθω estão em paralelismo, num contexto semelhante em 6.35, permitindo que o αὐτοῦ da citação se refira a Cristo como fonte de água viva. Ele ainda observa que a dificuldade de encontrar a γραφή (a passagem da Escritura) permanece de qualquer forma para qualquer das duas interpretações para a fonte de água viva neste contexto.¹⁸⁴ Com ênfase, ele assevera que para a ideia do crente como a fonte de água viva não existe nenhum traço no quarto evangelho, nem em qualquer outra parte do Novo Testamento. Ele explica que entre os textos bíblicos mais citados pelos autores rabínicos com referência às libações na festa dos Tabernáculos estão Is 12.3, que fala da πηγῶν τοῦ σωτηρίου – fonte da salvação (cf. Jo 4.14), Ez 47.1, que menciona a água que brota do templo e Zc 14.8, que apresenta a água que sai da Jerusalém escatológica. Dodd explica que para o quarto evangelista, o corpo de Cristo é o verdadeiro templo, o que lhe torna a fonte de água viva.”¹⁸⁵ Forçando um literalismo sobre a nítida simbologia da água, Dodd quase pendeu para o alegorismo.

¹⁸² GRIGSBY, Bruce H. "If Any Man Thirsts...": Observations on the Rabbinic Background of John 7,37-39. *Biblica*. Peeters Publishers, Vol. 67, No. 1 (1986), pp. 101.

¹⁸³ BURGE, Gary M. *John: The NIV Application Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2000, pp. 227-229.

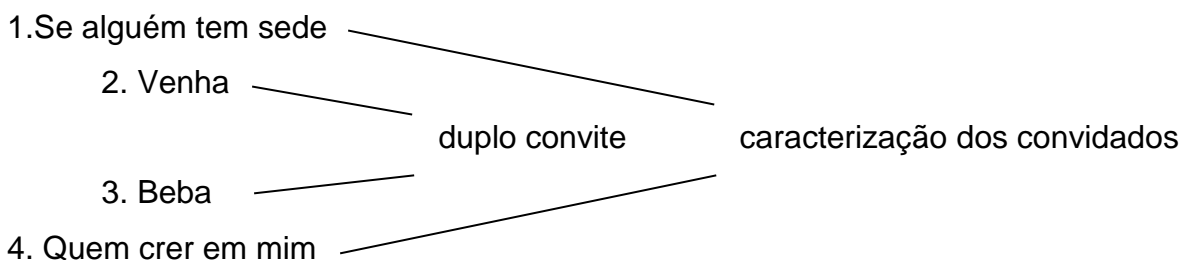
¹⁸⁴ A discussão sobre a passagem da Escritura será vista adiante neste mesmo capítulo.

¹⁸⁵ DOOD, 2003, p. 453.

Schnakenburg não exagera tanto, mas também é favorável ao paralelismo, explicando:

Cada linha começa da mesma maneira: uma cláusula condicional na primeira, um particípio condicional na segunda. A primeira linha contém o convite, a segunda introduz a promessa. Outros ditos figurativos são caracterizados por um uso similar do particípio.¹⁸⁶

Beutler sugere segmentar como a Bíblia de Jerusalém e a Tradução Ecumênica da Bíblia, ligando “quem crê em mim” à frase anterior, conservando o paralelismo invertido de 37-38^a, conferindo ao versículo uma clara interpretação cristológica. Ele apresenta o convite de Jesus nos vv. 37c-38a em estrutura quiástica, no qual o duplo convite está localizado no centro e a caracterização dos convidados nas extremidades. Segundo ele, este é um paralelismo sinonímico: “ter sede” corresponde a “crer” e “vir a Jesus” corresponde a “beber”.¹⁸⁷



Na verdade, embora não seja impossível, este seria o único caso desta forma quiástica em João. Por isso, a análise estilística também não pode fornecer sozinha uma conclusão precisa e definitiva.

Por outro lado, um *nominativus pendens*¹⁸⁸ é muito freqüente em João e também gera uma distintiva construção joanina:

ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω.

ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ - καθὼς εἶπεν ἡ γραφή...

A crítica textual não fornece nada decisivo a partir dos maiúsculos para a posição do ponto final. Mas é notável que P66, o primeiro testemunho do texto

¹⁸⁶ Each line begins in the same way: a conditional clause in the first, a conditional participle in the second. The first line contains the invitation, the second introduces the promise. Other figurative sayings are characterized by a similar use of the participle. SCHNACKENBURG, 1990, p. 153.

¹⁸⁷ BEUTLER, 2015, p. 210.

¹⁸⁸ Lindars destaca que “quem crê em mim” é extremamente comum em João no início de uma sentença, mas nunca é encontrado em outro lugar ou no final, embora em 7.38 possa ser excepcional devido à construção de um possível *nominativus pendens*, indicando a referência para Jesus, e não para o crente. LINDARS, 1995, P. 299. Sobre a definição detalhada e exemplo de casos de *nominativus pendens* (nominativo pendente), ver WALLACE, D. B. *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996, pp. 51-53.

alexandrino, favoreça uma pausa após πινέτω, enquanto o Códex E, representando o texto africano, e o Códex D iniciam a nova sentença com καθὼς.¹⁸⁹

Robert Kysar afirma que os argumentos para cada uma das traduções não são decisivos e não há solução final. Porém, ele prefere a segmentação que resulta interpretação em que a Escritura faz referência ao crente, uma vez que recorda 4.10-14, além de se harmonizar melhor com o contexto narrativo.¹⁹⁰

De todos, Carson é o que mais detalhadamente analisa a questão da segmentação, confrontando as razões para ambas as interpretações e provendo argumentos – com ampla fundamentação – a favor da compreensão tradicional, em que o crente é a referência para ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ¹⁹¹:

Razões para a interpretação cristológica	Razões para a interpretação tradicional
a. No quarto evangelho, os crentes nunca são a “fonte de água viva” (Espírito Santo).	a. Não pretende asseverar que os crentes são a fonte do Espírito para abastecer outras pessoas. ¹⁹² A expressão κοιλίας (literalmente “ventre”) se refere ao centro da personalidade humana.
b. Foco cristológico extraordinariamente forte no quarto evangelho.	b. A perícopé por si preserva um poderoso apelo cristológico, coerente com outros do mesmo evangelho (4.10,14; 6.35)
c. Cumprimento parcial da promessa de 7.38 em 19.34	c. Encontra paralelo em 4.14. Além disso, o termo κοιλίας não aparece em 19.34. A LXX apresenta evidências que κοιλιά se tornou um sinônimo bastante próximo de καρδιά (coração). ¹⁹³

¹⁸⁹ LINDARS, 1995, 300.

¹⁹⁰ KYSAR, 1986. p. 128.

¹⁹¹ CARSON, 2007, p. 324-326.

¹⁹² Nessa leitura, a fonte do rio é Jesus, independentemente de a quem pertença o “ventre” (κοιλίας).

¹⁹³ BEASLEY-MURRAY, G. R. Word Bible Commentary. *John*. Waco, TX: Word Books Publisher, 1987, p. 115. Embora ele admita esta proximidade semântica entre κοιλία e καρδιά a exemplo de CARSON, 2007, 324-326, o autor explica que κοιλίας pode ser vista como uma reinterpretção do termo aramaico πωγ, απωγ (*gûph, gûph[ā]*), cujo significado original “cavidade” era utilizado para denotar “corpo” ou “pessoa”, possibilitando uma conexão entre a lembrança da água que que fluía da rocha

d. Estrutura paralelística e quiástica.	d. Apresenta um quiasmo bastante tosco ¹⁹⁴ . Além disso, o convite para beber parece não fazer sentido para alguém que já crê.
	e. É uma característica joanina começar uma sentença com a expressão “quem crê em mim” (41 ocorrências) e nenhuma delas conectada a uma cláusula condicional prévia.
	f. A evidencia textual é apoiada pelo importante P ⁶⁶ e adotada por todas as edições críticas e modernas.
	g. Mantém o verso 39 (parêntese explicativo) conectado às palavras de Jesus sobre a água viva. Uma vez que se atribua a João a citação da Escritura, o parêntese explicativo perde seu completo sentido.
	h. Anacolutos são bastante comuns no Novo Testamento, mais em João que nos sinóticos.

Em uma tentativa de harmonizar as duas interpretações, alguns estudiosos do evangelho de João têm, recentemente, enfatizado que há também pontos de concordância entre as duas interpretações. Na tabela anexa ao apêndice B, são apresentados os aspectos em comum e os aspectos de divergência entre as duas interpretações.¹⁹⁵

no deserto e a expectativa da água do interior do templo na era messiânica, portanto, interpretando Jesus como o proprietário da κοιλίας de Jo 7.38.

¹⁹⁴ Conforme o próprio Dodd, que favorece a interpretação cristológica, admite.

¹⁹⁵ CARSON, 2007, p. 324. LINDARS, Barnabas (*The Gospel of John*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 300) comenta muito rapidamente uma terceira possibilidade para a qual κοιλίας poderia fazer referência. Tal abordagem consistiria em entender a pedra do templo em Jerusalém como o "umbigo" da terra, conforme Ez 38.12; B. Sanhedrin, 37^a), já que profecias da futura fecundidade de Jerusalém são lembradas (Ez 47.1-12; Jl 3.18; Zc 14.8). Algumas dessas passagens eram lidas na época da Festa dos Tabernáculos. Lindars lembra que C. C. Torrey (*The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, HTR XVI, 1923, pp. 305-44) sugeriu que essa

Grigsby argumenta que o fato de Jesus ter reivindicado – “presunçosamente”, como ele diz – a si mesmo como a fonte das águas vivas, teria, de fato, assustado sua audiência original, uma vez que, de acordo com Ezequiel, essas águas deveriam sair do novo templo. Justamente, na compreensão do quarto evangelista, Jesus é o novo templo.¹⁹⁶

Conquanto isto seja verdade, o não tão simples fato de Jesus convidar os sedentos a beber, demonstra que ele é, de forma absoluta, a fonte das águas vivas. Isto, por si só, seria suficiente para “assustar”, e mais que isso, aborrecer os líderes judeus. Ainda assim, isso não pode ser considerado um impedimento para Jesus tornar o crente um canal de água viva, pois é exatamente o que Jesus faz em Jo 4.

Greene procura integrar as leituras ocidental e oriental de João 7.37-39, conectando-as com a temática do templo a partir da concepção do quarto evangelista. Ele destaca que a leitura oriental enfatiza a fonte enquanto a leitura ocidental enfatiza os efeitos da concessão do Espírito. Portanto, não são, necessariamente autoexcludentes, mas possivelmente complementares.¹⁹⁷ Assim, Greene explica que, se por um lado João 4 faz a descrição da água que jorra para a vida eterna “em um crente”, Jesus como a fonte absoluta da água deve ser muito mais coerente com a teologia de João.¹⁹⁸

É possível agora compreender que não há contradição entre Jo 4.10 e Jo 7.37-38. A teologia joanina entende Jesus como a fonte absoluta da água viva, ao passo que o crente se torna o receptáculo desta fonte. Jo 4.10 não está declarando que o crente é a fonte, mas que nele *se encontra* a fonte.

Greene, que é adepto da interpretação oriental, reconhece que a interpretação ocidental não requer que os crentes sejam a fonte de águas vivas para outros, mas que eles recebam uma superabundância de água – Espírito – neles próprios.¹⁹⁹

dificuldade poderia ser superada, supondo que fora feita uma leitura equivocada do aramaico *migawwah* = do meio dela (de Jerusalém), como *migawweh* = do interior sua barriga.

¹⁹⁶ GRIGSBY, 1986, p. 106.

¹⁹⁷ GREENE, Joseph R. Integrating Interpretations of John 7:37-39 into the Temple Theme: The Spirit as Efflux from the New Temple, In. *Neotestamentica*, Vol. 47, No. 2 (2013), p. 333.

¹⁹⁸ GREENE, 2013, p. 345.

¹⁹⁹ GREENE, 2013, p. 348.

Carson²⁰⁰, Knapp²⁰¹ e Schnakenburg²⁰² também entendem que o contexto e o conteúdo da passagem afirmam fortemente Jesus como a fonte da água viva.

Percebe-se, assim, que não há prerrogativa na interpretação tradicional em tornar o crente a fonte da água viva, tampouco diminuir a ênfase cristológica da perícopes. Não é necessário apelar para a segmentação a fim de assegurar a cristologia nesta passagem, pois ela é inerentemente cristológica. Como explicou Knapp, “esta passagem visualiza Cristo como a fonte da água viva, e os crentes unidos a ele pelo Espírito, como canais através dos quais a água pode fluir.”²⁰³ Portanto, esta pesquisa opta pela interpretação que compreende que os rios de água viva devem fluem do interior do crente em Jo 7.37-38.

2.2.2 A água viva

O conceito joanino sobre a água viva (ὕδατος ζῶντος) provê uma variedade de possíveis significados. Desde as reminiscências mais antigas do AT, até os manuscritos do mar Morto e a literatura sapiencial do período intertestamentário, muitas foram as sugestões para esta imagem. Rios provê um cuidadoso estudo sobre o uso desta figura na literatura do AT e nos Manuscritos do Mar Morto, em conexão com o evangelho de João, compreendendo que o simbolismo da água viva está presente no evangelho de João como discurso ou ensino de Jesus. Segundo ele,

A “água viva”, isto é, a “água corrente”, que é o ensino que sai de sua boca, quando recebida pelo ouvinte, pode produzir também nele uma fonte...A aproximação da expressão a outras assemelhadas na Bíblia Hebraica e o recurso a textos gregos cronologicamente próximos do texto joanino demonstraram que, com “águas vivas”, indica-se, no sentido literal, a imagem de *água corrente*, que, no sentido mais profundo, representa um *discurso* ou ensinamento oferecido por palavras.²⁰⁴

Se por um lado, é possível que o convite de Jesus para ir até ele e beber desta água encontre paralelos na literatura sapiencial (Pv 9.5; Sir 24.19-24; 51.23-24), por outro, há a tentativa de tentar harmonizá-lo com textos gnósticos provenientes de grupos heterodoxos do judaísmo de seus dias, como os qumranitas, os proto-

²⁰⁰ CARSON, 1991, p. 324.

²⁰¹ Knapp fornece detalhes completos de vários desenvolvimentos na celebração da festa dos Tabernáculos ao longo da história. KNAPP, Henry M. *The Messianic Water Wich Gives Life to the World*. Horizons in Biblical Theology, v. 19, p. 115.

²⁰² SCHNAKENBURG, 1987, p. 154.

²⁰³ KNAPP, 1997, p. 116.

²⁰⁴ RIOS, C. M. “Águas vivas” no evangelho segundo João, na Bíblia Hebraica e nos Manuscritos do Mar Morto: entre continuidades e diferenças. Estudos Teológicos, pp. 157-170, v. 57, n.1, 2017, São Leopoldo, RS, pp. 167 e 169.

mandeus, os grupos apocalípticos e os círculos batistas. Embora esses textos possam soar semelhantes, significam algo diferente, ou seja, a saciedade da sede através da gnose. A imagem, retratada em Odes de Salomão 30.1-2, foi também utilizada pelos profetas para descrever o tempo da salvação (Is 12.3; 43.20; 44.3; 55.1).²⁰⁵ Pode-se perceber uma ênfase tipológica – procurando resgatar a imagem do evento da água que verteu da rocha no deserto – e uma ênfase simbólica – que busca aproximar a imagem da água viva com a sabedoria, a Torá ou o conhecimento da Lei, as chuvas sobre a plantação e o Espírito Santo.

Schnackenburg informa que a imagem da fonte da água viva é bastante comum no judaísmo e que representa, segundo ele, “o verdadeiro ensinamento, a sabedoria da Torá”.²⁰⁶ Em alguns dos textos de Qumran, este também é o sentido, especialmente as imagens no hino em 1QH 8.4-40. Nesta seção, a comunidade é vista como uma plantação, os seus integrantes como árvores vivas e a fonte da vida é a doutrina salvadora dada por Deus, que se torna um córrego a fluir. No entanto, o Mestre da Justiça, ao invés de ser representado pela fonte, é representado pelo broto da plantação.

Mateos e Barreto, percorrendo outra linha de raciocínio, procuram traçar um contraste entre a água oferecida pelas instituições do AT e a água oferecida por Jesus. Eles explicam que

‘sentir sede’ significa dar-se conta de que a antiga instituição não oferecia a água do Espírito, como já se evidenciou no episódio da samaritana com referência à Lei... ‘aproximar-se’, equivale a dar adesão a ele, em cuja pessoa são substituídas todas as antigas instituições e realizadas as promessas. A fé em Jesus implica, portanto, a ruptura com o antigo templo e com a antiga Lei.”²⁰⁷

Embora eles pareçam trabalhar com certa mágoa com relação ao AT ao invés de visualizar uma relação tipológica, de fato, Jesus estava procurando demonstrar a incapacidade do cerimonialismo judaico saciar a sede espiritual.

Assim também vê Dodd, indicando que João, ao mesmo tempo que aproveita a imagem da água na mentalidade rabínica, deprecia sua eficácia e dá nova concepção teológica:

Na tradição rabínica a água era um símbolo frequente da Torá, enquanto purifica, mata a sede e favorece a vida. Parece que o evangelista

²⁰⁵ SCHNACKENBURG, 1990, p. 154. O texto de Odes de Salomão 30.1-2 diz o seguinte: cf. as Odes de Salomão 30: 1-2: 'Enchei-vos das águas da fonte viva do Senhor, pois está aberta para vós; e venham todos vós que têm sede e bebei...".

²⁰⁶ SCHNACKENBURG, 1990, p. 478.

²⁰⁷ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 360.

lançou mão deste símbolo e converteu-o em desapareço das instituições do judaísmo conforme comumente aceitas em seu tempo. A Torá é de fato água, mas água que pertence à esfera inferior da existência: não é água da vida eterna.²⁰⁸

Mas moderando o ressentimento de Mateos, Barreto e Dodd com relação à Lei, Carson declara que o Espírito não está em oposição a ela. Pelo contrário, ele demonstra que a água, juntamente com o maná, está ligada em Neemias 9.20 com a lei, e ambos são associados com a provisão do Espírito: “a expressão ‘para instruí-los’ demonstra que a provisão do Espírito, segundo Neemias, estava ligada com a “instrução” do povo (isto é, na lei). Assim o dom da lei-Espírito é simbolizado pela provisão do maná e da água.”²⁰⁹

Interessantemente Dodd entende que o símbolo da água conecta o Prólogo de João com a narrativa do começo da nova vida (Jo 3) e a continuidade da nova vida mediante a concessão da mesma água viva (Jo 4), pela qual o ser humano pode renascer espiritualmente:

Tendo em vista esta fundamentação complexa, não é difícil ver como o evangelista pôde achar no simbolismo da água uma ilustração concreta da ideia que ele expressou sucintamente no Prólogo: “A Torá foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo.”²¹⁰

Schnackenburg explica que ὕδατος ζῶντος tipificava também as correntes escatológicas e paradisiacas, considerando que o tema tipológico de uma fonte no templo, como prometido à nova Jerusalém em Ezequiel 47.1-12; Zacarias 13.1 e 14.8, também deve ser considerado como base para o conceito joanino.²¹¹

Greene prefere identificar a imagem da água viva com o Espírito, argumentando que há uma relação de continuidade entre Antigo e Novo Testamentos: “como o evangelho de João atesta, a conexão do Espírito com a água continua no primeiro século (cf. 1QS 4.18-25; Tt 3.5-6; 1Jo 5.6-8).”²¹²

Schnackenburg explica que os rios de água viva são interpretados como o Espírito tendo em vista a antiga imagem para o derramamento escatológico do Espírito, (cf. Ez 36.25-27; 1QS 4.20-21) e devido à conexão entre a água e o Espírito visto em Is 44.3 e na interpretação rabínica da libação de água.²¹³

²⁰⁸ DODD, 2003, p. 408.

²⁰⁹ CARSON, 2007, p. 328. *Grifos do autor.*

²¹⁰ DODD, 2003, p. 408.

²¹¹ SCHNACKENBURG, 1990, p. 155-156.

²¹² GREENE, 2013, p. 337.

²¹³ SCHNACKENBURG, 1990, p. 157.

Mas é possível que haja um cenário triplo para esta ὕδατος ζῶντος. Conforme explica Carson,

Em adição às numerosas passagens relacionadas à água no Antigo Testamento, algumas delas associadas com esta festa (cf. Is 12.3), o ritual da água em si simbolizava a fertilidade de frutificação que somente a chuva poderia trazer...o oitavo dia era interpretado pela tradição judaica do século I como uma antecipação festiva das promessas de Deus de derramar chuvas espirituais na era messiânica. A cerimônia de derramar água era interpretada nessas tradições como uma prévia dos rios escatológicos de água viva previstos por Ezequiel (47.1-9) e Zacarias (13.1) e interpretava o milagre da água no deserto como um precursor do ritual da água na festa das cabanas.²¹⁴

Seguindo este raciocínio, a imagem pode não se limitar apenas a uma realidade, mas apontar tanto para a experiência da água extraída da rocha no deserto, como para as prometidas chuvas sobre a terra e a plantação, assim também para a fonte no templo com conotações escatológicas e messiânicas. Desta forma, a imagem não exclui qualquer dos contextos, contanto que conecte todos eles. Assim, é possível atribuir à imagem da água viva uma compreensão abrangente ou inclusiva:

Pode ser um erro tentar asseverar que João se limita a uma interpretação em particular. A metáfora é intencionada para ser bastante inclusiva e sugere que sua influência produz uma fonte de pensamentos, palavras e ações que estão de acordo com a vontade, com a revelação de Deus e continuará durante a vida eterna.²¹⁵

Isso contribui inclusive para que, embora haja textos significativamente sustentadores para a citação da Escritura em Jo 7.38, não precisa haver exclusividade. Se há amplitude de conceitos para ὕδατος ζῶντος, é bem possível que também haja mais que apenas um texto para fundamentá-los.

Louw e Nida destacam que no NT, ῥέω (“fluir”) ocorre somente no contexto metafórico de Jo 7.38 e classificam o verbete em “Fenômenos que envolvem líquidos e materiais secos”.²¹⁶ Embora o uso de um *hápax legómenon*, como explica Silva²¹⁷, possa enfraquecer a relevância teológica do termo e dificultar a compreensão de seu significado devido à escassez de textos, este não é o caso aqui. Tanto a expressividade teológica deste vocábulo está bem afirmada pelo seu contexto, quanto sua compreensão, ainda que utilizado metaforicamente, está razoavelmente clara. O

²¹⁴ CARSON, 2007, p. 322.

²¹⁵ LINDARS, 1995, p. 184.

²¹⁶ LOUW & NIDA, 2013, 154.

²¹⁷ SILVA, 2009, p. 137.

verbo ῥέω consiste no movimento de um líquido numa certa direção, com o sentido de “fluir”, “jorrar” ou “correr”.

2.3 A atitude de Jesus no contexto da festa dos Tabernáculos

Pode-se dizer que é bastante extensa a pesquisa acerca do contexto histórico-social da festa dos Tabernáculos no AT e nos dias de Jesus. Knapp fornece detalhes completos de vários desenvolvimentos na celebração da festa dos Tabernáculos ao longo da história.²¹⁸

Josefo chamava a esta festividade a mais santa e maior das festas hebraicas.²¹⁹ Schnackenburg observa que a linguagem do evangelista, que fala naturalmente como um cristão, o leva a chamar a festa dos Tabernáculos, de “festa do judeus”, assim como ocorre em 2.13, com a “páscoa dos judeus”. Ele explica que esta ocasião originalmente consistia em uma festividade de ação de graças pelas colheitas de vinho, frutas e azeitonas. Mais tarde, foi associada às esperanças escatológicas e era comemorada durante sete dias: do 15^o ao 21^o do mês de Tishri (setembro/outubro).²²⁰

Carson explica que

Quando a procissão se aproximava da abertura para a água no lado sul do pátio interno, três toques do šôpâr - uma trombeta usada em ocasiões festivas – eram ouvidos. Enquanto os peregrinos observavam, os sacerdotes andavam ao redor do altar com a jarra, o coro do templo cantando o Hallel.²²¹

A festa das Tendias era a mais popular do ano litúrgico judaico e o período em que um maior número de peregrinos acorriam à capital.²²² Nestas ocasiões, todo peregrino do sexo masculino chacoalhava um *lûlab* (galhos de salgueiro e murta amarrados com ramos de palmeira) na mão direita, enquanto na esquerda levantava um fruto – um sinal da colheita realizada. Todos, então, gritavam três vezes: ‘Deem graças ao Senhor!’²²³ Grigsby explica que, de acordo com o desenvolvimento da compreensão rabínica, os judeus, a exemplo de Elias, estavam conscientes de suas

²¹⁸ KNAPP, (1997, pp. 109-21) fornece detalhes completos de vários desenvolvimentos na celebração da festa dos Tabernáculos ao longo da história.

²¹⁹ SCHNACKENBURG, 1990, p. 138.

²²⁰ SCHNACKENBURG, 1990, p. 138.

²²¹ CARSON, 2007, p. 323.

²²² MATEOS; BARRETO, 1989, p. 336.

²²³ CARSON, 2007, p. 323.

falhas, todavia estavam confiantes no leal amor de Deus e seu caráter de mantenedor da aliança, contexto do qual emergem as dramáticas palavras de Jesus.²²⁴

2.3.1 O último dia da festa

Beutler atentamente destaca que Jesus não fala apenas no último dia da festa, uma vez que seu primeiro discurso é proferido quando a mesma já estava correndo próximo à sua metade (Jo 7.14). Porém, há uma sutil ênfase indicando a relevância do que ocorrerá no seu último dia, ao proferir Jesus as enfáticas palavras de Jo 7.37-38.²²⁵

O contexto geral da festa e, especialmente, os ritos que ocorriam no seu *ἔσχατη ἡμέρα* (“último dia”) têm profunda conexão com a atitude de Jesus. O verbo *εἰστήκει* (v.37) indica que Jesus tenha “se colocado” em pé antes de sua exclamação, dando a entender que seu objetivo era dramatizar a cena em meio aos acontecimentos da Festa dos Tabernáculos. O verbo indica mais que simplesmente estar em pé, ou seja,

no contexto de Jo 7.37, Jesus estava ensinando e, portanto, presume-se que ele estava sentado, como os rabinos costumavam fazer. No entanto, a inusitada declaração que segue essa frase introdutória recebe ênfase adicional não apenas pelo fato de Jesus se colocar de pé, mas também pelo fato de fazer sua proclamação em voz alta.²²⁶

Jesus se levanta e exclama, combinando duas atitudes que fazem da cena uma ocasião dramática como o autor, com o uso do termo original, quis expressar. O gesto de levantar-se antes da exclamação contribui para dramatizar a cena, ainda mais levando em consideração o fato do evento narrado ocorrer no último dia da Festa, acrescido da expressão *ἔκραξεν* (clamou): isso contribui para 1) contrastar a atitude de Jesus com seu anonimato intencional até meados da festa – ideia do silêncio messiânico²²⁷ – apresentado pelo autor no início do capítulo 7 (versos 3,10) e; 2) fortalecer a ideia de que a Festa dos Tabernáculos foi um acontecimento histórico e

²²⁴ GIRGSBY, 1986, p. 104.

²²⁵ BEUTLER, 209.

²²⁶ LOUW & NIDA, 2013. pp. 194-195. Curiosamente Louw & Nida relacionam o verbete na seção “Posturas ou acontecimentos relacionados com posturas”. Ao definir o significado de *ἵσταμαι* eles explicam que “tudo indica que a diferença entre *ἵσταμαι* e *στήκω* era apenas de nível linguístico ou de registro, pois *στήκω* era uma palavra formada recentemente e provavelmente de uso um pouco mais coloquial.

²²⁷ Sobre o *silêncio messiânico*, ver o capítulo 1, p. 24; ver também CARSON, D. A. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, págs. 307-311; MATEOS; BARRETO, 1989, p. 339.

não apenas uma moldura criada por João para ajustar o quadro da exclamação de Jesus.

A expressão ἐσχάτη ἡμέρα (último dia) ocorre sete vezes no evangelho de João (6.39,40,44,54; 7.37; 11.24; 12.48), porém a única vez em que se refere a um evento passado é na perícopé desta pesquisa (7.37). As outras seis ocorrências fazem referência ao “ultimo dia” escatológico.

Todavia, Mateos e Barreto veem nesta ocorrência também uma referência escatológica. Para eles, a expressão ἐσχάτη ἡμέρα tem sentido duplo, tanto cronológico quanto teológico.²²⁸ Eles percebem que é em 5.39 que a expressão aparece pela primeira vez, se repetindo ao longo do evangelho (6.39,40,44,54; 11.24; 12.48) e, assim, tratam de conectá-lo com o tema da ressurreição, que aparece nos capítulos 5 e 11, onde ocorre novamente a expressão. Consideram, portanto, que o convite de Jesus em 7.37-38, ainda que situado no presente, não poderia tornar-se realidade naquele momento, senão na ocasião da morte de Jesus, momento em que ele manifestaria sua glória.²²⁹

No evangelho de João, os dados cronológicos também possuem intenções teológicas. É essa motivação, primária no quarto evangelho, que constitui a unidade que abrange toda a atividade de Jesus no templo (ver 7.14: “subiu ao templo”; 8.59: “saiu do templo”). Nesta unidade se encontram a primeira datação (7.14: “corria já em meio a festa”), que indica claramente a recusa de Jesus a participar do início da festa; e a segunda datação (7.37: “no último dia”), que faz com que toda a atividade de Jesus no templo esteja sob o significado do último dia. Desta forma, os próprios dados cronológicos contêm reflexão unitária, a partir dos movimentos teológicos que a festa oferecia, sobre o convite de Jesus e a rejeição, em particular dos dirigentes do povo.²³⁰

Além disso, há boa discussão que diz respeito se este ἐσχάτη ἡμέρα seria o sétimo ou o oitavo dia da festa.

Grigsby destaca que no 52^a capítulo da *Pesikta Rabbati*, o oitavo dia da festa dos Tabernáculos é compreendido como 1) um dia de grande alegria à luz da graciosa bênção de Deus ao conceder as primeiras chuvas e 2) um dia de grande antecipação

²²⁸ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 357

²²⁹ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 309.

²³⁰ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 357.

à luz das promessas de Deus de um derramamento das chuvas espirituais na era messiânica.²³¹ Carson, igualmente, indica o oitavo dia como, no mínimo, diferenciado:

“O oitavo dia realmente era um dia grande, diferente dos outros, um dia de descanso (isto é, um sábado especial) distinguido por sacrifícios particulares, a desmontagem alegre das tendas, e o cantar repetido do Hallel (SI 113-118).”²³²

Schnackenburg reconhece que o dia adicional de assembleia solene até poderia ser considerado um oitavo dia da festa dos Tabernáculos (cf. Lv 23.34-36; Nm 29.35; 2Cr 7.9; Ne 8.18), embora ele admita que as fontes rabínicas não trazem a expressão τῆ μεγάλης nem para o sétimo, nem para o oitavo dia.²³³ Mesmo assim ele entende que o último dia da festa era o sétimo, dada a importância do ritual realizado neste dia. Sozinho nesta questão, ele indica que

embora em fontes rabínicas a expressão seja usada regularmente para o oitavo dia, no presente caso só pode significar o último dia da semana festiva, ou seja, o sétimo dia. No oitavo dia não havia rito de tirar água ou acender tochas. Mas no sétimo dia os sacerdotes iam sete vezes ao redor do altar com a água tirada da fonte de Siloé, um cenário perfeito para as palavras de Jesus²³⁴.

Beutler também entende que “o ‘grande dia’ da festa era o oitavo, que foi acrescentado para encerrar a semana festiva com ritos especiais, entre os quais a procissão ao Templo com água haurida da piscina de Siloé.”²³⁵ No entanto, ele é contradito por Blomberg. Embora ambos concordem quanto ao dia da festa em que Jesus fez a exclamação, o segundo corrige o primeiro na questão da existência dos rituais, destacando a intencionalidade de Jesus ao fazer seu convite precisamente no último, grande e, portanto, oitavo dia da festa:

“Para os primeiros sete dias, as libações diárias eram oferecidas no templo com água retirada da piscina de Siloé, em Jerusalém. No último dia, no entanto, não houve tal cerimônia. (*Sukk.* 4.9; 5.1). Quão pungente e provocante, então, para que Jesus ofereça água espiritual precisamente neste momento no festival (vv. 37-38).”²³⁶

²³¹ GRIGSBY, 1986, p. 102.

²³² CARSON, 2007, p. 322.

²³³ SCHNACKENBURG, 1990, p. 138.

²³⁴ *Though in rabbinic sources the expression is regularly used for the eighth day, in the present case it can only mean the last day of the festal week, i.e. the seventh day. On the eighth day there was no rite of drawing water or lighting torches. But on the seventh day priests went seven times round the altar with water drawn from the spring of Siloam, a perfect setting for Jesus' words.* SCHNACKENBURG, 1990, p. 152; Cf. BEASLEY-MURRAY, 1987, p. 114.

²³⁵ BEUTLER, 210.

²³⁶ *For the first week, daily libations were offered in the temple with water drawn from the pool of Siloam in Jerusalem. How poignant and provocative, then, for Jesus to offer spiritual water at precisely this moment in the festival.* BLOMBERG, Craig. *The Historical Reliability of John's Gospel. Issues & Commentary.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001. p. 136.

Assim, chama-se atenção para o contraste entre o último dia e os anteriores: a inexistência de uma cerimônia com água no oitavo parece configurar um aspecto bastante relevante para o contexto das palavras de Jesus.²³⁷

Por outro lado, o *último dia* de Jo 7.37 também já foi objeto de interpretações escatológicas. Embora a escatologia exerça um papel fundamental na teologia joanina, não é comum entre os estudiosos do quarto evangelho atribuir a este ἐσχάτη ἡμέρα uma significação escatológica. Mesmo assim, Mateos e Barreto entendem que

O sentido teológico do último dia é indicado pelo autor ao dar a interpretação das palavras de Jesus (Jo 7,39), referindo-se ao futuro: a água que oferece será dada quando se manifestar a sua glória, ou seja, na sua morte (19,34).²³⁸

Além de ser estranho ao estudo do quarto evangelho uma interpretação escatológica para o último dia da festa dos tabernáculos, percebe-se na compreensão de Mateos e Barreto uma insistência quase alegórica em conectar 7.37-38 a 19.34, episódio em que sangue e água saem do lado de Jesus. Isso é, em boa parte, justificado pela ânsia por defender a interpretação cristológica.²³⁹

O evangelista, jogando com a dupla referência, ao presente (no templo) e ao futuro (na sua morte), mostra que a morte de Jesus, Cordeiro Pascal, será o verdadeiro último dia, o maior da festa, quando a todos se tornará possível chegar-se e beber a água do espírito. Sendo este o último dia, será então que ele concederá a ressurreição a todos que o Pai lhe entregou; ou seja, o dom do Espírito leva consigo o da ressurreição.²⁴⁰

Este raciocínio não parece fazer o melhor sentido, pois Mateos e Barreto interpretam o último dia ora como o momento da morte de Jesus, ora como o momento da ressurreição do crente. Então, eles encontram a solução, espiritualizando o tema da ressurreição: desfragmentando-o da compreensão literal e adaptando-o a uma ressurreição espiritual.

Uma das leituras tradicionais da festa na exegese rabínica é Zc 14, que descreve a proximidade do Dia do Senhor. A menção dos cursos de água em Zc 14.8 é frequentemente aplicada à cerimônia da libação nos na festa Tabernáculos, junto com Zc 13.1, Ez 47.1 e Is 12.3.²⁴¹ Isto dá base para a compreensão de que Jesus

²³⁷ É interessante notar, a respeito do último dia da festa que, enquanto as traduções ARA e ARC traduzem o termo “τῆ μεγάλη” pela expressão “o grande”, a NVI, A21 e a NTLH traduzem utilizando a expressão “mais importante”. A BJ e a TEB preferem ainda a expressão “mais solene”.

²³⁸ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 357

²³⁹ Interpretação em que ἐκ τῆς κοιτίας αὐτοῦ faz referência ao interior de Jesus, como será discutido adiante.

²⁴⁰ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 309-310.

²⁴¹ DODD, 2003, p. 454-455.

propositalmente se utiliza do contexto da festa para levar seu público, por meio de significativa simbologia, a tomar a decisão de crer neles.

A festa dos Tabernáculos, assim como as demais festas mencionadas por João, reflete conteúdo teológico. Nela, aspectos tipológicos, messiânicos e escatológicos se relacionam. Se por um lado, Schnackenburg destaca os aspectos escatológicos da Festa dos Tabernáculos, especialmente extraídas da descrição detalhada de Josefo²⁴², Beutler destaca mais seus aspectos messiânicos, especialmente, a partir dos livros de Zacarias, indicando três elementos fundamentais da festa:

- O rito cotidiano da retirada de água da piscina de Siloé (*Suk. 4.9-10*), que consistia em uma procissão realizada em cada dia da festa à piscina de Siloé para recolher água e levá-la ao templo, acompanhada de cânticos e do Grande Hallel (SI 113-118) e terminava no interior do templo, onde o sacerdote virava a água em duas jarras perfuradas, pelas quais a água se espalhava sobre o altar. Beutler informa que no tempo do profeta Zacarias, esse rito tinha uma conotação messiânica (*Zc 14*).
- A celebração da luz (*Suk. 5.1-4*), um rito que consistia na iluminação do Pátio das Mulheres no templo através de quatro luminárias grandes alimentadas com azeite. Em *Zc 14.6-8* a luz recebe um sentido escatológico e lembra a tradição da coluna de fogo que acompanhava os israelitas em sua saída noturna do Egito (*Ex 13.21*).
- O rito de voltar-se para o templo (*Suk. 5.4*), que consistia numa oração que se fazia com o rosto voltado para o oeste, com as costas viradas para o sol, rezando: “Os nossos pais que chegaram a este lugar viravam as costas para o Templo, e de rosto para o oriente adoravam o sol, voltados para o oriente. Os nossos olhos, ao contrário, voltam-se para o Senhor”.²⁴³

Já Grigsby tem uma compreensão essencialmente cristológica a partir de Jo 7.37-39. Ele entende essa narrativa joanina como uma alegada conexão temática com *Ex 17.1-7* (cf. *Nm 20.8-13* e *SI 78.16-20*) e que, para acomodá-la, o evento do milagre

²⁴² SCNACKENBURG. 1990, p. 138, conf. Josefo (*Antiguidades VIII*, p. 100).

²⁴³ BEUTLER, 2015, p. 195.

da água no deserto foi reconstruído de uma maneira que adiciona relevância às palavras de Jesus em João 7.37-39.²⁴⁴

2.3.2 A citação da Escritura

Importante para os aspectos bíblicos e teológicos desta unidade, é procurar saber a respeito da citação da Escritura (γραφῆ). É sabido que Jesus, nos evangelhos sinóticos e em João, se refere ao Antigo Testamento como “Lei e os Profetas” (Mt 7.12; 22.40; Lc 16.16), ou “Lei de Moisés, Profetas e Salmos” (Lc 24.44), “Lei de Moisés” (Jo 7.23), apenas “Lei” (Lc 10.26,52; 16.17; 7.19), a qual ele também chama às vezes de “vossa Lei” (Jo 8.17; 10.34). Ele também utiliza a expressão “Escrituras” para se referir aos escritos veterotestamentários (Mt 21.42; 22.29; 26.54; Mc 12.24; 14.49; Jo 5.39)²⁴⁵ Mas por algum motivo, João prefere atribuir a Jesus o uso da expressão “Escritura” que ocorre com frequência bem maior do que todas as outras formas que ele utiliza para se referir ao Antigo Testamento, além de que é em João que esta expressão é comumente encontrada nos ditos de Jesus (Jo 2.22; 7.38,42; 10.35; 13.18; 17.12)²⁴⁶

Raramente João cita diretamente um texto do AT, mas todo o evangelho traz uma riqueza de conceitos veterotestamentários, bastante trabalhados teologicamente pelo evangelista, citando-se por exemplo a ideia do λόγος (1.1-18), a tipologia do Cordeiro (1.29,36) e da serpente levantada no deserto (3.14), a fonte de Jacó (4.5), o maná (6.31-35,48-58), as próprias festas judaicas que estruturam o quarto evangelho (2.1; 5.1; 6.4; 7.2; 10.22; 12.1), a simbologia da água viva (7.38; cf. 4.10)²⁴⁷, o conceito de glória²⁴⁸ e os desdobramentos do “Eu sou”. Além de toda a reflexão joanina sob o prisma do AT sem citações diretas, é possível ainda elencar o profetismo de João

²⁴⁴ GIRGSBY, 1986, p. 107. O autor menciona que a tradução targúmica para o Salmo 78.16 refere-se à efluência da água da rocha em Horebe como “rios de água viva”, o que reclama ser uma compreensão messiânica. Ele explica que a duplicação do milagre (da água) de Moisés feito pelo Messias, foi um evento antecipado no pensamento rabínico.

²⁴⁵ Lucas, embora tenha registrado a expressão “Escrituras” sendo mencionada por outras pessoas (24.27,32,45), é o único evangelista que não as menciona sendo diretamente proferida por Jesus.

²⁴⁶ João ainda utiliza a expressão “Escritura” mais cinco vezes (19.24,28,36,37; 20.9), além das que são referidas diretamente por Jesus.

²⁴⁷ A simbologia da água viva (ἕδατος ζῶντος, cf. 7.38) será tratado a seguir neste mesmo capítulo.

²⁴⁸ O capítulo 3 desta dissertação trata em detalhes o tema da glória – e da glorificação de Jesus – no quarto evangelho, evidenciando a literatura do AT como pano de fundo.

Batista (1.23), a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (12.14-15) e a rejeição do Messias (15.25) em que são feitas referências diretas de textos do AT.²⁴⁹

Mas a qual passagem da Escritura (γραφή) se refere Jesus em Jo 7.38? Diante do desafio em descobrir esta resposta, Blomberg admite que “um conjunto de possibilidades existe como cenário de fundo” (tradução nossa).²⁵⁰

J. Marcus entende que “a existência de tal proeminente rito de água na Festa dos Tabernáculos dá plausibilidade à tese de que um texto bíblico associado a esse rito pode ser o pano de fundo para a proclamação de Jesus sobre a água no mesmo festival.”²⁵¹ Ele vai trabalhar com um texto em particular como veremos adiante.

J. J. Menken, que analisa a forma do texto em detalhes, indica como principais possíveis fontes Salmo 77.16-20; Isaías 12.3; Ezequiel 47.1-11; Zacarias 14.8, 16-19, porções de Neemias 8-9 e toda a tradição do Pentateuco de Moisés provendo água para os israelitas no deserto. Em seu estudo aprofundado de Jo 7.38 ele vê forte aproximação entre a citação joanina e Sl 78.16-20, conectadas pelos termos ποταμοὶ (“rios”) de água e o verbo ῥέω (“fluir”).²⁵²

Mas, segundo Grigsby, dois textos pertinentes foram amplamente ignorados. Um deles se encontra na 52ª seção da *Pesikta Rabbati* e o outro é o terceiro capítulo da *Tosefta (Halakoth 3-12)*.²⁵³ A partir da análise de ambos, Grigsby procura demonstrar uma leitura mais abrangente de Jo 7.37-39.²⁵⁴

Schnackenburg informa que alguns dos textos de Qumran, especialmente as imagens no hino em 1QH 8.4-40, refletem a imagem da fonte da água viva que é comum no judaísmo.²⁵⁵ Já Greene, demonstra que, quando o conteúdo de João 7.37-39 é acoplado com Odes de Salomão 30.5, as semelhanças se tornam nítidas.²⁵⁶ Num cenário mais recente, Beutler faz uma relação intertextual com Jo 4, em que Jesus se

²⁴⁹ Esta última, assim como Jo 7.38, parece consistir em uma citação do AT feita pelo próprio Jesus, conforme finalmente discutido adiante na reflexão teológica.

²⁵⁰ *A cluster of possibilities lies in the background*. BLOMBERG, 2001, p. 137.

²⁵¹ *The existence of such prominent water rite at Tabernacles gives a prima facie plausibility to the thesis that a scriptural text associated with that rite might be the background to the Johannine Jesus' proclamation about water at the same festival*. MARCUS, Joel. Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38). In *Journal of Biblical Literature*, Vol. 117, No. 2 (Summer, 1998), p. 328.

²⁵² MENKEN, M. J. J. *The Origin of the Old Testament Quotation in John 7.38*, Novum Testamentum 38:160-175, 1996.

²⁵³ Coleção de homilias midráshicas sobre as lições do Pentateuco, dos Profetas, e das ocasiões festivas especiais.

²⁵⁴ GRIGSBY, 1986, 101-102.

²⁵⁵ SCHNACKENBURG, 1990, p. 478.

²⁵⁶ GREENE, 2013, p. 338. Em Odes de Salomão 30:5, a água viva é emitida "do coração do Senhor".

autodeclara possuidor da água viva. Porém, por algum motivo, ele não os conecta ao importante convite de Jesus para beber de graça da água da vida, em Apocalipse 22.17, além das outras referências a esta água no mesmo livro (7.17; 21.6; 22.1), referências também consideradas joaninas.²⁵⁷

Embora a citação escriturística não pode ser encontrada em nenhum lugar exatamente dessa forma, há algumas passagens cujo conteúdo as coloca em discussão. Schnackenburg considera como ponto de partida também o texto de Isaías 12.3, utilizado no rito de tirar água. Ele indica que a interpretação da água como símbolo para o Espírito Santo é muito significativa para o texto e também deriva de Isaías 44.3, uma passagem que servia como uma das leituras para a festa dos Tabernáculos, segundo Schnackenburg.²⁵⁸

Carson, que como já vimos, entende que os rios de água viva devem ser compreendidos como a fluir do crente, julga não ser absolutamente necessário procurar um texto que descreva estritamente assim, posto que “a Escritura pode ser citada para basear *a matriz interna do pensamento* encontrada nos versículos 37,38.”²⁵⁹ Ainda assim, ele encontra em Neemias 8.5-18 o pano de fundo que considera ser o mais preciso, explicando que ao retornar do exílio em grande angústia, o povo obedeceu ao mandamento de Deuteronômio 31.10-11, realizando, porém, uma celebração de um mês e não apenas sete dias, findada com uma extensa oração de louvor e confissão (cf. Ne 9.5-37).²⁶⁰ Ele, então, explica:

É a esse conjunto de associações que Jo 7.37,38 faz referência...por causa de sua eminente adequabilidade em conexão com a festa das cabanas, o motivo água/sede traça explicitamente a ligação com o Espírito, já estabelecida no livro de Neemias.²⁶¹

Beutler, que procura a base veterotestamentária para a citação da Escritura em Jo 7.38 mais apoiado em outros intérpretes, especialmente J. J. Menken e J. Marcus, destaca que a fonte de água viva na festa dos Tabernáculos tem conexão com o texto da fonte do templo em Ez 47, o qual também, de alguma forma, é reproduzido em Zc 14.8. Mas além disso, em determinado momento ele destaca uma importante conexão entre a cristologia joanina e a cristologia paulina:

No Novo Testamento remeta-se a 1Cor 10,4, onde Paulo compara Cristo com a água que sai da rocha e que foi concedida ao povo de Israel no deserto.

²⁵⁷ BEUTLER, 2015, 210.

²⁵⁸ SCHNACKENBURG, 1990, p. 155-156.

²⁵⁹ CARSON, 2007, p. 326.

²⁶⁰ CARSON, 2007, p. 327.

²⁶¹ CARSON, 2007, P. 328.

Esta água é chamada de “bebida espiritual”. Isto se aproxima muito do sentido joanino. A proximidade de ambos os textos se acentua quando levamos em consideração que Paulo fala da “bebida espiritual” em paralelo com o “alimento espiritual” que é o maná (1Cor 10,3). Em João, encontra-se exatamente este tema no capítulo anterior, Jo 6, em sentido cristológico, num discurso de Jesus que é caracterizado como repleto de ‘Espírito e vida’ (Jo 6,63).²⁶²

Embora os dois principais autores do NT sejam reconhecidamente distintos por sua linha de reflexão teológica, esta relação sustentada por Beutler faz bastante sentido. É característico de ambos – João e Paulo – tomar a simbologia/tipologia do AT para gravar lições cristológicas.

Mas J. Marcus, que faz uma análise profunda sobre a citação, entende que

a passagem de Is 12.3 é uma forte candidata como fonte escriturística para Jo 7.38, não só porque é escatológico em sua natureza, mas também porque o Jesus joanino faz a sua proclamação durante a festa dos Tabernáculos, da mesma forma que Is 12.3 é associada com a mesma festividade em várias passagens talmúdicas.²⁶³

É ele quem demonstra tecnicamente como por trás de Jo 7.38 se encontra o texto de Isaías 12.3, na inter-relação das palavras *fontes-corpo* e *Jesus-salvação*. Uma vez que a expressão "dos poços da salvação" no texto hebraico de Is 12.3 é הַיְשׁוּעָה, ele explica que a etimologia popular ligava a segunda palavra יְשׁוּעָה = "salvação", com o nome de Jesus יֵשׁוּעַ. Além disso, a palavra para "bem" מֵעֵין, é bastante próxima consonantalmente a מֵעֵיִם, termo que significa “órgãos internos, intestinos, entranhas ou ventre”, traduzido pela LXX aproximadamente vinte vezes como κοιλία, a mesma palavra para "ventre/interior" empregada em João 7.38.²⁶⁴

Marcus ainda explica que:

as formas desconectadas de “מֵעֵיִם” e de “מֵעֵיִן” podem ser homógrafas no hebraico mishnaico (ambos מֵעֵיִן); há, portanto, uma boa possibilidade de que as duas palavras possam ser confundidas inadvertidamente ou, como provavelmente aconteceu, no presente caso, deliberadamente. João ou sua fonte poderia, portanto, ter utilizado essas duas palavras, à forma de utilização que era comum no midrash judaico antigo, em que as consoantes eram frequentemente rearranjadas, omitidas ou substituídas para obter uma leitura que fosse mais útil para o intérprete do que a [leitura] original.” (Tradução nossa).²⁶⁵

²⁶² BEUTLER, 211.

²⁶³ MARCUS, 1998, p. 328.

²⁶⁴ MARCUS, 1998, p. 329.

²⁶⁵ *The unbound forms of “מֵעֵיִם” and of “מֵעֵיִן” may be homographs in Mishnaic Hebrew (both מעיין); there is thus a good possibility that the two words could be confused either inadvertently or, as probably happened, in the present case, deliberately. John or his source could therefore have performed upon these two words the sort of operation that was common in ancient Jewish midrash, in which consonants*

Porém um dos mais importantes elementos de Jo7.38 – rios de água viva – está ausente em Is 12.3. Por isso, Marcus explica ser necessário contar com a influência de outras passagens, como Zc 14.8. Por outro lado, Is 12.3 está associado à extração de água do tanque de Siloé e seu transporte para a festa dos Tabernáculos. A água que saía do riacho eram reputadas como tendo propriedades terapêuticas - uma realidade que o próprio João explora em 9.7.²⁶⁶

Blomberg, conquanto prefira o crente como referência para ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, segue o mesmo raciocínio de Marcus, informando que “o Talmude de Jerusalém associa explicitamente Isaías 12.3 com a festa dos Tabernáculos (*Suk. 5.1*). Se esta associação já tivesse sido desenvolvida no primeiro século, João (ou Jesus) pode ter relido os "poços da salvação" como a "barriga de Jesus", simplesmente repondo as consoantes hebraicas.”²⁶⁷ Também Carson, concorda que a cerimônia de tirar água é sustentada por Isaías 12.3, explicando que a interpretação judaica (cf. *Ruth Rabbah 4.8*, comentário rabínico sobre Rute 2.9) aplicava o rito como alusão à inspiração do Espírito Santo.²⁶⁸

2.4 O comentário teológico-explicativo de João

O verso 39 nitidamente constitui um parêntese explicativo do autor. Após expor a narrativa do episódio ocorrido no último dia da festa dos Tabernáculos, com ênfase na exclamação de Jesus, ele julga necessário aqui realizar uma nota explicativa. Esta prática é bastante comum no evangelho de João e, geralmente, é utilizada após narrativas que envolvam palavras proferidas por pessoas mencionadas nestas narrativas, sobretudo, episódios que retratam os sinais e os ensinamentos de Jesus.²⁶⁹ Estes comentários são notavelmente relevantes na construção joanina e constituem

were often rearranged, omitted, or replaced in order to obtain a reading that was more useful for the interpreter than the original. MARCUS, 1998, p. 329. Marcus chega mesmo a sugerir uma paráfrase para Is 12.3 em aproximação a Jo 7.38, a partir de um método de reinterpretação cristológica: “Com alegria tirareis águas do interior de Jesus (מִמֶּנּוּ יְשׁוּעָה) em lugar “das fontes de salvação” (מִמְעַיְי הַיְשׁוּעָה)

²⁶⁶ MARCUS, 1998, p. 330.

²⁶⁷ *The Jerusalem Talmud explicitly associates Isaiah 12.3 with Tabernacles (j. Sikk. 5.1). If this association had already developed by the first century, John (or Jesus) may have been rereading the "wells of salvation" as the "belly of Jesus", simply by repointing the Hebrew consonants.* BLOMBERG, 2015, p. 137.

²⁶⁸ CARSON, 2007, p. 329.

²⁶⁹ Exemplos de comentários parentéticos em João são 1.16-17; 2.11,24-25; 3.16-21; 31.-36; 4.53-54; 5.18; 6.6,64,71; 7.39; 8.20,27; 9.22; 10.19. Nem sempre os parênteses joaninos formam blocos ou seções; às vezes consistem em uma breve frase dentro da narrativa, que continua até finalizar a perícopos.

um dos principais diferenciais do quarto evangelho com relação aos sinóticos. É isto que faz do quarto evangelho um documento profundamente teológico.

Nem sempre os parênteses joaninos formam blocos ou seções. Às vezes, eles consistem em uma breve frase dentro da narrativa, que continua até finalizar a perícopo. O caso em 7.39, embora apresente um comentário relativamente breve, é distinto em virtude de sua repetida ênfase explicativa: em apenas três sentenças ele fornece, igualmente, três ideias explicativas:

- Isto ele disse *com respeito* (περι)²⁷⁰ ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem;
- *Pois* (γὰρ)²⁷¹ o Espírito até aquele momento não fora dado;
- *Porque* (ὅτι)²⁷² Jesus não havia sido ainda glorificado.

2.4.1 A referência ao Espírito Santo

Mateos e Barreto percebem uma distinção acerca do artigo que precede umas das expressões traduzidas por “Espírito”. Na primeira sentença do verso 39, πνεύματος é precedido por τοῦ, enquanto na segunda πνεῦμα é precedido por ἦν:

Existe neste versículo dupla menção ao Espírito. A primeira, com artigo, refere-se àquele que habita em Jesus, que é a glória, o amor leal do Pai; a segunda, sem artigo, designa o espírito recebido pelo homem...o Espírito é o amor de Jesus...Por isso João pode afirmar que ainda não havia espírito, ou seja, homem acabado; a criação do homem não estará terminada pelo Espírito até que este brote do lado de Jesus na cruz (19,34; 20,22)²⁷³

Essa interpretação parece ter um viés mais espiritualista – quase alegórico – característico de Mateos e Barreto de quando em vez.

²⁷⁰ περι, neste caso, consiste em um marcador de conteúdo geral na narrativa, que significa “a respeito de”, “sobre”, “em relação a”, assim como em Jo 7.17. Ver LOUW & NIDA, 2013, p. 712.

²⁷¹ γὰρ é um marcador de causa ou razão entre acontecimentos, com o sentido de “pois”, “porque”. LOUW & NIDA, 2013, p. 693.

²⁷² Louw e Nida explicam que ὅτι é um marcador de conteúdo do discurso, quer seja direto ou indireto, tendo o sentido de “que”, “de que”, “o fato de que”. Em alguns casos, assim como o διότι, ele pode funcionar como “porque” (Rm 8.21) – marcador de causa ou razão, com ênfase na instrumentalidade, seja de objetos, seja de acontecimentos. Eles consideram que “a marcação de um discurso direto e indireto varia muito de uma língua para outra. Em alguns casos, não há nenhum marcador; em outro, há um marcador antes e outro depois. Em certos casos, ao final de uma citação, seja ela direta ou indireta, repete-se a expressão de fala (algo como “ele disse”). Em muitas línguas, há uma notável diferença entre o uso na escrita e o uso na fala, porque na linguagem falada, em muitos casos, o que marca o início de um discurso é a entonação.” (2013, pp. 694, 711-712).

²⁷³ MATEOS. BARRETO, 1989, p. 360-61.

A tradução literal para οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα seria: “pois ainda não era/estava [sem o artigo] Espírito”.²⁷⁴

Esta linguagem, inicialmente, pode trazer alguma inquietação. Por esta razão, Carson explica que

João não pode estar dizendo que o Espírito ainda não existia, ou que não tinha estado operando nos profetas...O que o evangelista quer dizer é que o Espírito do reino que está chegando vem como o resultado da obra completada do Filho, e, até aquele ponto, o Espírito Santo *não* fora dado no sentido cristão ou pleno do termo.²⁷⁵

Na mesma direção, Blomberg entende que o Espírito Santo certamente estava presente em todo o período do AT, como também nos dias de Jesus. Mas havia um momento em que ele devia ser concedido de maneira caracteristicamente cristã, e esse momento seria ao final de seu ministério.²⁷⁶

É notável a ênfase joanina sobre a atuação do Espírito Santo antes e após a glorificação de Jesus. Para João – bem como para os demais autores do NT – a glorificação de Jesus deve ser uma realidade antes que o Espírito seja dado.²⁷⁷ Kysar destaca que João, porém, suprime intencionalmente a atividade do Espírito na história de Israel. Ele explica que os judeus acreditavam que a presença do Espírito havia sido retirada e que seria restaurada apenas na era messiânica. E, para João, essa restauração ocorreu como resultado da glorificação de Cristo, que, excederia em muito a atividade do Espírito no passado.²⁷⁸

Beasley-Murray enfatiza a compreensão do ministério do Espírito Santo assumida de acordo com o parêntese explicativo, explicando que o evento crucial pelo qual a plano salvífico se manifestou foi a crucifixão-ressurreição de Jesus. Por meio deste evento o reino de Deus se tornou uma realidade e o Espírito Santo, enviado por Jesus, é quem comunica a vida do reino à humanidade.²⁷⁹

Sem explicitar quais textos tem em mente, Carson explica que Jesus é o único agente capaz de doar o Espírito Santo. Mas não só isso. Ao enviar – como Carson

²⁷⁴ Enquanto as versões ARA, ARC, A21 e NTLH traduzem “οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα” como “ainda não havia sido dado”, as versões BJ e TEB, de forma mais literalista, o traduzem como “não havia Espírito”.

²⁷⁵ CARSON, 2007, p. 330.

²⁷⁶ *The Spirit was present throughout the Old Testament and in the Jesus's day, but he was not given in the characteristically Christian manner and measure until the close of the ministry.* BARRET, 1978, p. 329, apud BLOMBERG, 2001, p. 138.

²⁷⁷ Conforme será visto no próximo capítulo, *A glorificação de Jesus e o Espírito Santo na teologia do evangelho de João.*

²⁷⁸ KYSAR, 1986, p. 129.

²⁷⁹ BEASLEY-MURRAY, 1986, p. 117.

chama – o *Espírito Santo escatológico*, Jesus “desempenha seu papel como aquele que apresenta o que é característico sob a prometida nova aliança.”²⁸⁰ Ecoando, possivelmente, o conceito da prometida aliança de Jeremias 31, Carson entende que Jesus torna tanto possível quanto real essa expectativa veterotestamentária.

A era messiânica viria exatamente para cumprir as expectativas veterotestamentárias, dentre as quais encontra-se a concessão especial do Espírito Santo. A promessa da doação do Espírito Santo está em conexão com o estabelecimento do Messias e sua missão. Porém, tanto uma quanto a outra, lamentavelmente não foi bem compreendida pelos judeus e pelo público de Jesus em geral. O Messias veio para os seus, mas os seus não o receberam (Jo 1.11). Desta forma, como poderiam receber o Espírito, se apenas o Messias rejeitado o poderia conceder? Para João, está bastante claro, a fonte do prometido Espírito é o próprio Jesus.

2.4.2 A necessidade da glorificação de Jesus

A expressão “ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη” é traduzida por ARA, ARC, NVI, A21, BJ e TEB basicamente como Jesus não tendo “sido ainda glorificado”. A NTLH, porém, interpreta estas palavras compreendendo-as como a exaltação de Jesus no céu: “porque Jesus ainda não havia voltado para a presença gloriosa de Deus”; uma vez que a versão da NTLH configure uma espécie de paráfrase, há base para esta interpretação?

É importante notar que há uma conexão temática entre 7.37-39 e os versículos que os precedem imediatamente (vv. 33-36). As palavras de Jesus foram claras ao falar de sua partida, dizendo que iria para um lugar onde seus inimigos não poderiam ir. Isso está de acordo com o todo da teologia do quarto evangelho, que reconhece que a doação do Espírito Santo é “consequência direta da partida de Jesus”²⁸¹. O tema da “partida”, muito relevante no evangelho de João, também aumenta a indicação de que há algo mais que se esperar acerca de glorificação a partir da teologia joanina.

No contexto da festa dos Tabernáculos, antes de seu forte convite em forma de exclamação (Jo 7.37-38), Jesus ensina no templo e já declara que ficaria apenas

²⁸⁰ CARSON, 2007. p. 98.

²⁸¹ CARSON, 2007, p. 322.

pouco tempo mais na terra e logo iria para junto daquele que lhe enviara (7.33). A urgência do apelo demonstra a brevidade com que se aproxima a partida de Jesus.

Léon-Dufour vê no comentário explicativo de João uma antecipação de um tema que ele desenvolverá no discurso de despedida de Jesus e associará à saída de água do lado aberto de Jesus em 19.34. Ele indica que o teor do verso 39 implica no cumprimento da missão legada por Jesus aos seus seguidores, contanto que a sua missão seja primeiramente cumprida.²⁸²

Já Konings, recorrendo a textos paralelos sobre a autoentrega de Jesus (13.1 e 19.30) argumenta que “o Espírito é entregue aos fiéis em virtude da consumação da obra de Jesus, a doação de si até o fim como manifestação do amor do Pai.”²⁸³ De fato, é exatamente a ideia da consumação que é transmitida pela expressão *τετέλεσται*, proferida por Jesus imediatamente antes de render a vida na cruz. No entanto, Schnackenburg, ao explicar que o Espírito Santo seria concedido aos discípulos após a ressurreição de Jesus, conforme Jo 20.22, é enfático ao declarar que as palavras de Jesus em 7.37-38 só atingiriam seu cumprimento depois da ressurreição, de acordo com Jo 17.1-2.²⁸⁴

Conforme Lindars, neste parêntese, João quer explicar que o Espírito ainda não estava disponível para ser “uma fonte de água que jorra para a vida eterna” (4.14), porque Jesus ainda não havia passado pelos eventos da paixão, ressurreição e exaltação. Mesmo que muitas pessoas já houvessem manifestado fé em Jesus, não o fizeram com a consciência de crer no Jesus crucificado, ressuscitado e glorificado. Lindars ainda menciona que o uso de “glorificado” para expressar o total evento-redenção é derivado da figura do Filho do Homem, a quem é dada glória em Dn 7.14.²⁸⁵

A compreensão joanina acerca da glorificação de Jesus não se limita ao evento da cruz, conquanto significativo ela possa ser. Edwards amiúde destaca a ressurreição e a ascensão e o retorno de Cristo ao céu como eventos que marcam a glorificação de Jesus na percepção joanina e neotestamentária:

Mas a "glorificação" de Jesus em João não abrange apenas a sua morte; Também envolve sua Ressurreição...“glorificar” também é usado em 7.39

²⁸² LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João*. São Paulo: Edições Loyola, v.II., p. 172.

²⁸³ KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 179.

²⁸⁴ SCHNACKENBURG, 156-157.

²⁸⁵ LINDARS, 1995, p. 301-302.

quando é explicado que o Espírito ainda não havia sido dado "porque ele não havia sido dado "porque ele ainda não era glorificado."²⁸⁶

Embora Edwards ainda não explique que a glorificação de Jesus em Jo 7.39 corresponde à sua entronização e exaltação no Céu, ela definitivamente entende que ela não corresponde à cruz em si, mas a algo que ocorreu após ela.

Torna-se claro que, por maior teor explicativo que Jo 7.39 possua, não é esta passagem que explica o que João entende por glorificação. É, portanto, isso que trabalhará o último capítulo.

²⁸⁶ *'Glorify' is also used in 7.39 when it is explained that the Spirit had not yet been given 'because he was not been given 'because he was not yet glorified.* EDWARDS, Ruth, B. *Discovering John*, 2015, p. 89.

3 A GLORIFICAÇÃO DE JESUS E O ESPÍRITO SANTO NA TEOLOGIA DO EVANGELHO DE JOÃO

Três ideias principais formam o núcleo deste capítulo: o tema da glória, a glorificação de Jesus e a concessão do Espírito Santo no evangelho de João.

O estudo do capítulo 2 mostrou ser necessário continuar a pesquisa e concentrá-la na compreensão da relação entre o recebimento do Espírito Santo e a glorificação de Jesus. Para isso, precisou ser aprofundada a busca o entendimento joanino acerca dos temas da glória e da glorificação.

Uma vez que estes temas no âmbito da teologia do quarto evangelho são fundamentais para a cristologia do Novo Testamento, será revisado o sentido dos termos δόξα (“glória”) e δοξάζω (“glorificar”) no ambiente que formou o pano de fundo para o emprego joanino dessas expressões, analisando seu desenvolvimento conforme o uso feito pelo autor do quarto evangelho.

Ao estudar-se a relação da glorificação de Jesus com a concessão do Espírito Santo, será visto que o primeiro elemento – a glorificação – encontra espaço nos vários eventos que retratam as narrativas de Jesus em João.

Os temas da glorificação de Jesus e do Espírito Santo no quarto evangelho são reconhecidamente estudados entre a comunidade acadêmica. Contudo, atualmente não temos conhecimento de estudos sobre estes dois temas relacionados entre si. Ao buscar compreender esta relação, é admirável a amplitude teológica que começa a se desdobrar e que, indubitavelmente, ainda requererá futuras pesquisas.

3.1 Glória e glorificação: panorama conceitual

3.1.1 O uso extrabíblico e bíblico de δόξα

O termo δόξα é empregado extrabiblicamente com o sentido de “opinião” (“o que eu penso; o que outros pensam de mim”), implicando uma expectativa, um princípio filosófico ou uma mera conjectura; mas também poderia denotar uma “boa reputação”. Flávio Josefo e Filo de Alexandria empregaram o termo com o sentido de

1) “opinião ou doutrina”, 2) “honra ou glória”, 3) “esplendor” e 4) “luz divina”.²⁸⁷ δόξα era utilizada pelos retóricos gregos também como ferramenta para formação de argumentos através de opiniões comuns, em oposição ao “saber verdadeiro” (επιστήμη).²⁸⁸

No entanto, há uma evidente readaptação semântica para δόξα na Septuaginta e a partir desta, pelos escritores neotestamentários. Está completamente ausente no NT o sentido de opinião/opinar.²⁸⁹ Os significados enfatizados então são 1) o da qualidade de aparência esplêndida ou admirável; 2) condição ou o estado de brilho; 3) uma manifestação de poder que se caracteriza por glória; 4) falar de algo como sendo excepcionalmente bom e merecedor de honra.²⁹⁰

No emprego bíblico, δόξα é uma qualidade que pertence a Deus e é reconhecida pelos seres humanos sempre em resposta a Ele. É geralmente traduzida por “glória” e “sugere algo que irradia daquele que a possui, deixando alguma impressão.”²⁹¹

As expressões relacionadas a δόξα constituem um dos exemplos bíblicos mais claros acerca da mudança do sentido de uma palavra com relação ao seu uso extrabíblico. Na realidade, o sentido de “opinião” já não é encontrado na LXX, embora o sentido de “louvor” e “honra” sejam compartilhados com o grego em geral. Destaca-se, porém, que o termo δόξα raramente é empregado para aquela honra que se mostra a uma pessoa – para isto emprega-se τιμή. Por outro lado, δόξα frequentemente é utilizado para a honra trazida ou conferida a Deus.²⁹²

²⁸⁷ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p 196.

²⁸⁸ APOLINÁRIO, Pedro. *Leia e Compreenda Melhor a Bíblia*. Instituto Adventista de Ensino, 1985, pp. 140-145.

²⁸⁹ COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 3. ed. Ediciones Sigueme. Salamanca, 1990, vol 2., pp. 227-234. Com bastante informações sobre δόξα e δοξάζω no NT, a obra, porém, não traz muita contribuição acerca do significado dos termos no evangelho de João.

²⁹⁰ LOUW & NIDA, 2013. p. 126, 135, 158, 384, 607, 619, 655.

²⁹¹ AALEN, S. *Glória, honra, dóxa, timē*. In: COENEN, L; Colin Brown. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 899.

²⁹² AALEN, 2000, p. 899.

3.1.2 δόξα no AT e no judaísmo

Enquanto δόξα traduz 25 termos hebraicos, em aproximadamente 36 diferentes derivações e conjugações, distribuídos em aproximadamente 384 ocorrências na LXX, δοξάζειν, por sua vez, traduz 14 verbos hebraicos em aproximadamente 25 modos diferentes, distribuídos em aproximadamente 100 ocorrências.²⁹³ Kittel, quem faz uma análise mais profunda do termo δόξα²⁹⁴, destaca que dos vinte e cinco termos hebraicos correspondentes, o principal é כְּבוֹד e que, nenhum dos vinte e cinco faz uso do sentido comum do emprego grego para δόξα como “opinião”.²⁹⁵ Desta forma, “um termo que fora inicialmente subjetivo (‘opinião’) foi, portanto, adaptado para expressar algo que é absolutamente objetivo, a realidade de Deus.”²⁹⁶

O termo hebraico כְּבוֹד tem o sentido de algo pesado para o qual se dá importância ou para o qual é conferida riqueza (Gn 13.2; 31.1) ou honra (45.13). “Em relação a Deus ela denota algo que torna Deus impressionante.”²⁹⁷

Embora o כְּבוֹד de Deus se encontre nos céus (Salmo 19), lugar de sua habitação (2Cr 6.21,30,33,39; 2Cr 30.27; Is 63.15), ele desce à terra, à tenda da congregação (Ex 40.34) e, em forma de nuvem, o “*kābôd* de Deus enche o seu interior em uma espécie de substância radiante da qual emana o fogo que consome o sacrifício”.²⁹⁸ Aliás, o כְּבוֹד de Deus sobre o monte faz com que o próprio rosto de Moisés brilhe após ter falado com ele.

Ezequiel também tem visões pessoais do כְּבוֹד divino, acompanhado de querubins, rodas ao redor do trono, formas humanas e um forte caráter luminoso, que tanto deixa o primeiro templo, quanto retorna para o segundo. Berlejung indica que “o caráter luminar da glória de YHWH fica especialmente evidente na narrativa do Sinai

²⁹³ HATCH, E.; REDPATH, H. A. *A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*. Oxford: Carendon Press, 1909, pp. 341-343.

²⁹⁴ De acordo com Pedro Apolinário, “de todos os comentários e dicionários do Novo Testamento, nenhum estuda esta palavra com mais profundidade do que Kittel”. APOLINÁRIO, 1985, p. 141.

²⁹⁵ Das aproximadamente 384 ocorrências totais para do,xa na LXX, aproximadamente 330 remetem ao termo correspondente כְּבוֹד e apenas 55 a todos os demais 24.

²⁹⁶ KITTEL, 2013. vol. 1, p 197.

²⁹⁷ KITTEL, 2013. vol. 1, p 196.

²⁹⁸ KITTEL, 2013. vol. 2, p. 238.

(Ex 24.6; 40.34; Lv 9.6,23) e nas visões de Ezequiel acerca de Jerusalém e do templo (Ez 8-11; 43; cf. 1-3) e sua antítese da saída e volta de IHWH.”²⁹⁹

Como elemento de esperança, a glória de Deus está ligada ao seu ato salvífico, onde Deus aparece como a glória de Israel e Israel como a glória de Deus.³⁰⁰ “O substantivo *kābôd* nunca possui uma conotação negativa”³⁰¹. Ao invés disso, o *kābôd* aparece ligado ao nome de Deus, à sua divindade, e à honra devida a ele, uma vez que “Deus não dará sua glória a outro”.³⁰²

O Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento explica que כְּבוֹד “quando se aplica a Deus, não significa Deus na Sua natureza essencial, mas a manifestação luminosa da Sua pessoa, Sua gloriosa revelação de si mesmo”³⁰³, vinculando o termo כְּבוֹד com os verbos “ver” (Ex 16.7; 33.18; Is 40.5) e “aparecer” (Ex 6.10; Dt 5.24; Is 60.1). Assim, pode-se reconhecer o כְּבוֹד na criação, mas ainda mais especialmente na história da redenção, nos grandes atos de Deus, e especialmente na presença de Deus no seu santuário, não apenas o terrestre, mas, principalmente, o celestial (Hb 8.2; 9.1,11,24; Ap 11.19; 13.6.6; 15.5,8; 21.3).

Bauckham destaca que os termos כְּבוֹד e δόξα, geralmente traduzidos pelo termo “glória”, possuem uma ampla variedade de significados – bastante diferentes em cada caso. Com o sentido de importância, prosperidade, poder, o termo provê uma analogia com o sentido de prestígio, honra, uma vez que no mundo antigo, prestígio e boa reputação geralmente tinham manifestações no vestuário, joias e magnificência em geral.³⁰⁴

Portanto, no judaísmo, כְּבוֹד pode indicar tanto a honra divina quanto a humana. No caso divino, “a sua glória é o seu nome”, como compartilhado por Moisés e Josué. No caso humano (cf. Gn 31.1; Ex 45.13), כְּבוֹד vai além do fato de Deus conferir ao ser humano poder ou dignidade: uma vez que o primeiro homem teve sua parte na glória de Deus, e pelo fato de tê-la perdido, sua restauração é o alvo da história da salvação.

²⁹⁹ BERLEJUNG, Angelika; Christian Frevel. Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento. São Paulo: Paulus; Edições Loyola Jesuítas, 2011, p. 231.

³⁰⁰ KITTEL, 2013. vol. 2, p. 238.

³⁰¹ BERLEJUNG, 2011, p. 231.

³⁰² KITTEL, 2013. Vol. 2, p. 238.

³⁰³ AALEN, 2000, p. 900.

³⁰⁴ *Glory in this sense is always something visible.* BAUCKHAM, 2015, p. 44.

O Messias – agente direto desta salvação – seria em particular, revestido de glória, restaurando o כְּבוֹד (“brilho”) perdido na queda.³⁰⁵

3.1.3 O uso de δόξα no NT

O uso distintivo de כְּבוֹד no AT é inquestionavelmente a fonte do uso de δόξα no NT.³⁰⁶ Conforme Louw e Nida, δόξα no NT recebe uma variedade de significados, como a qualidade de aparência esplêndida/admirável; a condição ou o estado de brilhar; uma manifestação de poder que se caracteriza por glória; falar de algo como sendo excepcionalmente bom e merecedor de honra, etc.³⁰⁷

O emprego principal de δόξα no NT é moldado pelo AT, que o “torna um termo bíblico e não grego”³⁰⁸. Berlejung enfatiza que

o uso neotestamentário de glória (δόξα), encontra-se na linha da história e recepção da LXX, que entende glória no sentido da compreensão veterotestamentária, como “honra divina” e “brilho do poder divino”.³⁰⁹

O termo δόξα também pode ser traduzido como “honra”, que por sua vez, pode ser traduzido a partir de τιμή. Assim, ambos os termos – δόξα e τιμή – podem ser empregados como sinônimos e, ocasionalmente, eles são empregados juntos (Rm 2.10; Hb 2.7,9. Ap 5.13; 7.12).³¹⁰ Porém τιμή, traduzido por “honra” ou “valor”, é utilizado nos escritos paulinos e joaninos com relativa frequência (Rm 2.10; 12.10; Cl 2.23; 1Ts 4.4; 1Tm 1.17; 6.16; Ap 5.13; 7.12) e deve ser compreendido no sentido de “respeito” ou “reverência”, inclusive aos seres humanos.

No NT, δόξα é, especialmente, um predicado atribuído a Deus (Lc 2.14; At 7.2; Rm 11.36; Gl 1.5; Ef 1.17; 3.21; Ap 4.9,11) e a Jesus (1Co 2.8; Hb 1.3; 2Tm 4,18; 2Pd 3.18; Ap 1.6), ocorrendo frequentemente conectado a outros predicados como honra, poder, graça e verdade.³¹¹

³⁰⁵ KITTEL, p. 197-198.

³⁰⁶ KITTEL, 2013. vol. 1, p. 199.

³⁰⁷ LOUW & NIDA, 2013. p. 126, 135, 158, 384, 607, 619, 655.

³⁰⁸ KITTEL, 2013. vol. 1, p. 198.

³⁰⁹ BERLEJUNG, 2011, p. 231.

³¹⁰ AALEN, 2000, p. 902.

³¹¹ BERLEJUNG, 2011, p. 231.

3.1.3.1 A δόξα de Jesus no NT

A literatura neotestamentária dá um passo decisivo ao relacionar δόξα com Jesus da mesma maneira que a relaciona com Deus, reforçando o dinamismo da relação entre Deus e Jesus. No Novo Testamento Jesus é exaltado pela glória do Pai (Rm 6.4), é elevado à glória (1Tm 3.16), se encontra à direita de Deus (At 7.55), glória é atribuída a ele como é atribuída a Deus (Lc 2.14; Hb 13.21; Ap 5.12), Jesus é o próprio senhor da glória (1Co 2.8; Tg 2.1) e “a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus” é a bendita esperança escatológica (Tt 2.13). Sua glória é indicada pelo fato de ele ter vindo do alto (Lc 2.9), mas o acompanha em sua encarnação (Jo 1.14-18), em sua vida e ministério terrestre (Jo 2.11; 11.40), atinge um elevado ponto no evento da cruz (13.31), é altamente evidenciada pela ressurreição (At 2.24,32; 3.15; 4.10) e é finalmente reconhecida no céu (Jo 7.39; 17.24; At 2.33; Fl 2.6-9; Ap 1.12-20; 5.9-12).

Se na LXX δόξα é usada como tradução de vários termos hebraicos, no Novo Testamento ela é aplicada especialmente a Jesus. Nixon explica que

Em certas porções do Novo Testamento, o termo δόξα se refere à honra humana (Mateus 4:8; 6:29), porém seu emprego principal é ser usado na descrição da revelação do caráter e da presença de Deus na Pessoa e na obra de Jesus Cristo. Este é o resplendor da glória divina (Hebreus 1:3).³¹²

Por sua vez Casalegno, também entende que no Novo Testamento, o tema da glória se reflete especialmente “na pessoa de Jesus, que com o seu ser e o seu operar revela um raio da magnificência de Deus.”³¹³

3.1.3.2 δόξα e δοξάζω em João

Semelhantemente ao que ocorreu com δόξα – que adquiriu um significado antes não utilizado – também o verbo δοξάζω, cujo significado no grego secular é “ter uma opinião”, passa a significar na LXX e no NT “honrar, louvar” e, algumas vezes, “dotar com esplendor visível”.

Analisando o método do exegeta Hans Urs von Balthasar, Andrés Ferrada destaca que é bastante evidente que o teólogo suíço leva em consideração os termos relacionados à figura da “glória” no contexto de toda a teologia de João, de modo a

³¹² NIXON, R. E. *Glória*. In: DOUGLAS, J. D. (Ed.) *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 553.

³¹³ CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24)*. Introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 210.

evitar a imposição de significados estranhos ao autor do quarto evangelho.³¹⁴ Mateos e Barreto consideram que é decisivo para a interpretação da teologia de João o uso manifestativo do verbo δόξαζω, ou seja, cujo sentido é manifestar a glória.³¹⁵

Sabemos que o sentido de “opinião” com relação ao termo δόξα não mais aparece e o NT confere a ele o sentido de “reputação” (Lc 14.10; 1Co 11.15; 1Ts 2.6), “esplendor” (Mt 4.8; 6.29; 1Co 15.40-41; 1Pe .24; Ap 21.24; ou “imagem/reflexão” (1Co 11.7). Assim, as ocorrências para o substantivo δόξα no NT se demonstram da seguinte forma: 77 vezes nas epístolas paulinas (Rm 16 vezes; 1Co 12 vezes; 2Co 19 vezes) 15 vezes nas epístolas petrinas (1Pe 10 vezes e 2Pe 5 vezes), nos escritos joaninos 35 vezes (Jo 18 vezes e Ap 17 vezes), em Lc 13 vezes. Notavelmente, embora δόξα e seus termos correlatos não apareçam em 1,2 e 3 Jo, o quarto evangelho é aquele que mais emprega a forma verbal δόξαζω (23 vezes, das pouco mais de 60 em todo o NT).³¹⁶

Chama-se a atenção, agora, para as estatísticas sobre as ocorrências dos termos δόξα e δόξαζω: embora δόξα não apresente uma notável diferença na quantidade de ocorrências no evangelho joanino em relação a outros escritos do NT, o uso de δόξαζω – que ocorre em conexão com δόξα – está bem à frente da maioria dos livros do Novo Testamento, sugerindo algo especial em torno do tema da glorificação em João. Além disso, das quarenta e duas ocorrências, vinte e quatro se encontram entre os capítulos 12-17. Destas, oito no capítulo 12 e oito no capítulo 17, ou seja, todas estas ocorrências se encontram nas palavras de Jesus, com exceção de 12.28, que, de qualquer forma, apresenta palavras de Deus para Jesus. Na tabela anexa ao apêndice C, podem ser visualizados os termos originais e seu sentido nos respectivos textos das ocorrências. Assim, Bauckham conclui que

Essas estatísticas mostram que Jesus usa a linguagem da glória especialmente quando ele se aproxima e contempla sua própria glorificação, e a glorificação de Deus, no evento de sua morte e exaltação.³¹⁷ (tradução nossa)

³¹⁴ FERRADA, Andrés. Hans Urs von Balthasar exégeta del Nuevo Testamento: Interpretación y acontecimiento de salvación. In: *Teología y Vida*. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, v.50, p. 340.

³¹⁵ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 12.

³¹⁶ AALEN, 2000, p. 900.

³¹⁷ *These statistics show that Jesus uses the language of glory especially as he approached and contemplates his own glorification and God's glorification in the event of his death-and-exaltation.* BAUCKHAM, 2015, p. 46.

O estudo dessas ocorrências levou alguns estudiosos a identificar uma justaposição no uso de δόξα e δοξάζειν. Kittel indica que, em João, esta justaposição é intencional e tem o objetivo de contrastar a glória de Deus e a honra dada a seres humanos (12.41,43).³¹⁸ Bauckham, falando exatamente sobre o conceito de glória e glorificação no evangelho de João, contribui com essa ideia, explicando que

quando uma palavra tem mais do que um significado, essa coincidência pode ser explorada deliberadamente, trazendo os dois significados juntos em um único uso da palavra ou escorregando de um sentido para o outro³¹⁹ (tradução nossa).³²⁰

Para ele, é exatamente isso que João faz, em seu uso polissêmico.

Percebe-se que, de maneira geral, os autores do NT costumam apresentar o conceito de glória em três contextos: 1) a glória humana, com o sentido de importância, influência, consideração às coisas pertencentes aos homens; 2) a glória divina, retratadas nos atos e na percepção de Deus e; 3) a glória escatológica, fazendo referência à segunda vinda de Jesus. João, porém, torna o conceito de δόξα e δοξάζειν mais amplo e abrangente que seu emprego corrente, desenvolvendo estes temas com profundas implicações teológicas.

3.2 A glória e a glorificação de Jesus na teologia do evangelho de João

O tema da “glória” funciona como uma categoria sintética para o quarto evangelho. Segundo Konings, alguns conceitos teológicos são relevantes dentro de sua proposta de estrutura de manifestação para o evangelho de João, dentre os quais se encontra o importante tema da δόξα, além de outros, como o "ver Jesus", o binômio σὰρξ-Πνεῦμα e a temática da ὑψωσις (“levantamento”).³²¹ Bauckham indica ainda que o tema da glória ajuda a explicar o relacionamento entre a aliança no Sinai e os temas da encarnação e da cruz de Jesus, provendo um esboço bastante organizado sobre o tema da glória no quarto evangelho em que: 1) descreve a glória vista na pessoa de Jesus Cristo a partir da encarnação e; 2) estuda a relação entre Jesus glorificado e seu Pai glorificado.³²²

³¹⁸ KITTEL, 2013. vol. 1, p. 198.

³¹⁹ BAUCKHAM, 2015, p. 44.

³²⁰ *When a word has more than a one meaning, this coincidence can be deliberately exploited, by bringing the two meanings together in a single use of the word or by slipping back and forth from one meaning to the other.*

³²¹ KONINGS, 1988, pp. 190.

³²² BAUCKHAM, 2015, p. 43-62.

Distinto em muitos aspectos da literatura neotestamentária, o evangelho de João trabalha sobre um conceito inédito a respeito do tema da glória e da glorificação. Veja-se, por exemplo, que Pedro será descrito como glorificando a Deus através de sua morte (21.19), algo que soaria estranho, caso não ocorresse em João. Esta seção objetiva oferecer um olhar atento sobre os temas da glória e da glorificação de Jesus a partir da teologia do evangelho de João.³²³

Em João, também, é evidente um contraste explícito entre a glória procurada pelos homens e aquela buscada por Jesus.³²⁴ Em quatro momentos vê-se claramente esse contraste através das expressões que são utilizadas, demonstrando, de uma perspectiva, aquilo que Jesus deliberadamente não faz (e o que as autoridades judaicas são criticadas por fazer), e de outra, aquilo que Jesus efetivamente faz.

Como Ferrada destaca, João enfatiza que Jesus resplandece a grandeza ou magnificência de seu Pai na humildade de Filho que obedece, rompendo com a autoglorificação humana natural. Enquanto é instintivo se impor diante dos outros e buscar reconhecimento e honra social, Jesus rejeita abertamente esta glória e expressa uma compreensão íntima de si mesmo e sua missão.³²⁵ Segundo Bauckham, isso pode ser ainda melhor observado através da frequência e na quantidade de passagens onde o verbo $\delta\omicron\varsigma\acute{\alpha}\zeta\omega$ é usado com referência ao que ele considera o clímax do evangelho, ou seja, a morte e a ressurreição de Jesus.³²⁶

3.2.1 A manifestação da glória no evangelho de João como *inclusio*

Para João, o termo glória abrange a totalidade do evento salvífico, ou seja, Jesus é apresentado como alguém que possui glória antes da fundação do mundo (Jo 17.5,24), possui glória como o Verbo encarnado (1.14), como o Servo Sofredor exaltado na cruz (12.16,23,28; 17.4) e em sua comunhão celeste com o Pai (17.24). Por meio de sua exaltação na cruz, Jesus volta para a glória de Deus, da qual ele veio.³²⁷

³²³ Bauckham se propõe a trabalhar em detalhes sobre este tema, já que “glória é um tema-chave no Evangelho de João, como a maioria dos escritores e comentaristas reconhece, mas raramente é oferecida uma exposição prolongada sobre este assunto/ *Glory is a key theme in the Gospel of John, as most readers and commentators readily recognize, but it is rarely given extended exposition.* BAUCKHAM, 2015, p. 43

³²⁴ Ver tabela anexa no apêndice D.

³²⁵ FERRADA, 2009, p. 342.

³²⁶ BAUCKHAM, 2015, p. 58.

³²⁷ BERLEJUNG, 2011, p. 231.

Dunn vê o evento de Jesus com caráter inclusivo em João, explicando que “João fez questão de apresentar o clímax da missão de Jesus como um evento unificado de cruz, ressurreição, ascensão - e a concessão do Espírito.”³²⁸ Assim, João não apenas compreende a glória de Jesus abarcante no evento salvífico, como notavelmente chama atenção especial para isto.

A primeira vez que João usa o termo glória é no prólogo, no contexto da encarnação (1.14-18) e a última vez é na oração intercessora de Jesus em Jo 17.24. Interessantemente, são as duas únicas referências explícitas sobre a glória de Jesus em relação aos discípulos. Conforme Bauckham, elas seguramente formam uma deliberada *inclusio*.³²⁹

Conforme Konings, João trata a atuação de Jesus como sinal da presença de Deus, de forma que todo o agir de Jesus é sinal da manifestação de que Deus está com ele. A tradição sapiencial ensinou João a vislumbrar, por trás de tudo, o que a Lei e os profetas expressam e é esta visão que ele aplica a Jesus.³³⁰ Bauckham também descreve, em detalhes, a glória de Deus revelada na humanidade do filho unigênito, teologicamente de forma progressiva³³¹. Nas palavras de Casalegno, “a narração joanina, portanto, pode ser definida como a epifania da glória de Deus que se revela em Jesus de Nazaré.”³³²

3.2.2 A glória e a encarnação do Verbo

Nielsen lembra que a δόξα de Jesus foi mostrada em visão ao profeta Isaías no templo de Jerusalém, em Jo 12.41, ainda antes da encarnação. Assim, “o evangelista interpreta a teofania do livro de Isaías (Is 6) como uma revelação do λόγος divino preexistente entendendo a glória de Deus (Is 6.1) como a glória de Jesus.”³³³

³²⁸ *John made a point of presenting the climax of Jesus’ mission as a unified event of cross, resurrection, ascension—and giving of the Spirit.* DUNN, James D.G. *Baptism in the Holy Spirit: Yet Once More—Again.* Journal of Pentecostal Theology, Koninklijke Brill NV, Leiden, v. 19, 2010, pp. 40.

³²⁹ BAUCKHAM, 2015, p. 53. A *inclusio* é um dispositivo literário baseado em um princípio concêntrico que consiste em dispor material semelhante no início e no final de uma seção, com o propósito de alertar o leitor para um tema particularmente importante. É com esta compreensão que João desenvolve os temas da glória e da glorificação, distinguindo-se da hegemonia hagiográfica do NT.

³³⁰ KONINGS, 1988, p. 197.

³³¹ BAUCKHAM, 2015, p. 50-53.

³³² CASALEGNO, 2009, p. 231.

³³³ The evangelist interprets the theophany of the book of Isaiah (Is 6) as a revelation of the pre-existent divine logos by understanding God’s glory (Is 6.1) as the glory of Jesus. NIELSEN, 2010, p. 355.

Ao apresentar a glória vista em Jesus como o verbo encarnado, Bauckham destaca que “precisamos abordar esta seção através do seu plano de fundo do Antigo Testamento.”³³⁴ Ele conecta a glória vista em Jesus (Jo 1:14) com a manifestação visível de Deus na história do povo de Israel, nas seguintes ocasiões: primeira aparição (Ex 16.7,10); 2) o monte Sinai (Ex 24 e 33); o tabernáculo (Ex 40); o templo (2Cr); a retirada da Glória (Ez 10); e o retorno da glória (Is 35; 40; 60; Ez 43). Bauckham observa que em todas essas ocasiões, a glória de Deus esteve escondida em uma nuvem, com exceção da última referência, em que o retorno da glória para o novo templo, não é apresentado como estando nela escondido³³⁵. As manifestações limitadas da glória de Deus demonstram o equilíbrio entre uma presença não tão próxima – a ponto de ser um fogo consumidor – e não tão distante – afim de que pudesse assegurar a graciosa companhia de Deus no meio do seu povo.

No prólogo do quarto evangelho a glória de Deus é revelada na humanidade de Jesus. Casalegno entende que o prólogo representa a síntese de toda a cristologia joanina, pois ao reafirmar a majestade divina de Jesus, o autor do quarto evangelho indica que na identidade humana do Verbo de Deus, resplandece a glória do Pai mantendo "unidas duas dimensões aparentemente contrastantes, mas necessárias para entender quem é verdadeiramente o salvador do mundo."³³⁶ Uma vez que a cristologia de João começa em cima, junto a Deus (1.1b), Konings observa que “podemos comparar todo o Evangelho de João com uma cordilheira geral de sucessivos pontos altos de cristologia, o prólogo é certamente o pico de onde se pode observar o maciço todo. É o monte Everest do quarto evangelho.”³³⁷

Uma das funções do prólogo de João é indicar aos leitores como, a partir do Antigo Testamento, eles devem ler a história de Jesus. Que eles devam começar com o Antigo Testamento, Bauckham indica ser óbvio, dado que palavras de abertura repetem literalmente as palavras de abertura do livro de Gênesis. Notável é que, se para o sentido dos primeiros cinco versos do prólogo joanino, os versos de abertura do Gênesis são cruciais, para os últimos cinco versos do prólogo o texto-chave é Êxodo, mais especificamente a narrativa de Moisés no Sinai.³³⁸

³³⁴ *We need to approach this verse via its Old Testament background.* BAUCKHAM, 2015, p.46

³³⁵ BAUCKHAM, 2015, p. 47.

³³⁶ CASALEGNO, 2009, p. 239.

³³⁷ KONINGS, Johan. A memória de Jesus e a manifestação do Pai no quarto evangelho. *Perspectivas Teológicas*, v. 20, 1988, pp. 180.

³³⁸ BAUCKHAM, 2015, p. 50.

Jesus nunca é chamado de “Verbo” no evangelho de João após a sentença de Jo 1.14, porque a partir de então, ele não era apenas audível, mas também visível. A encarnação manifesta Deus visivelmente. A glória que estava escondida na nuvem nas narrativas do Antigo Testamento permanece escondida agora na humanidade de Jesus. Bauckham chama a atenção para um vislumbre que Moisés teve da glória, em Ex 33.17-23 e 34.5-7. João alude à famosa descrição do caráter de Deus, dada por Moisés:

E, passando o SENHOR por diante dele, clamou: SENHOR, SENHOR Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em *misericórdia e fidelidade*. (Ex 34.6)

O “cheio de graça e de verdade” de João é um grego precisamente equivalente à frase “grande em misericórdia e fidelidade” (וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֶת).³³⁹ A glória radiante do caráter de Deus está em paralelo com a “graça e a verdade” sobre as quais Moisés falou e que os discípulos viram na vida e na pessoa de Jesus.³⁴⁰ Casalegno também observa a glória de Jesus no quarto evangelho fazendo alusão ao binômio "cheio de graça e de verdade". Segundo o teólogo católico, o binômio "graça e verdade" é uma expressão sintética, na qual o primeiro termo exprime a benevolência de Deus que escolhe Israel, enquanto o segundo exprime sua fidelidade à Aliança. "A LXX traduz חֶסֶד por ἐλεός (misericórdia), e não por χάρις, como faz mais fielmente João, que usa esse termo somente três vezes e estas se encontram no prólogo."³⁴¹ De acordo com a narrativa do pedido de Moisés para que Deus lhe mostrasse sua glória e a sequente resposta de Deus declarando que faria passar toda a sua bondade por diante dele, entende-se que a glória de Deus se confunde com Seu amor e misericórdia.

3.2.3 A glória e os sinais realizados por Jesus

“Glória” é um termo que funciona como uma chave hermenêutica joanina usada para “penetrar o significado do ministério e dos milagres de Jesus”³⁴², pois a glória de

³³⁹ Tsutserov disserta acerca desse conceito em TSUTSEROV, Alexander. *Glory, Grace, and Truth: ratification of the Sinaitic Covenant according to the Gospel of John*. Eugene, OR: Pickwick, 2009; Paroschi também dedica uma seção de sua tese de doutorado em PAROSCHI, Wilson. *Incarnation and Covenant in the Prologue of the Fourth Gospel*, Andrews University, 2003, para tratar do assunto da hendíade *hesed we’emet*.

³⁴⁰ BAUCKHAM, 2015, p. 52

³⁴¹ CASALEGNO, 2009, p. 210.

³⁴² *To penetrate the meaning of Jesus’s ministry and miracles*. BAUCKHAM, 2015, p. 43.

Deus também é revelada no ministério de Jesus através dos sinais.³⁴³ Como já visto no capítulo 1, os sinais de Jesus sustentam a sua manifestação profético-messiânica. É por causa dos sinais, que Nicodemos procura Jesus, reconhecendo que "Deus está com ele" (3.2). A mulher samaritana reconhece Jesus como profeta pelo sinal de seu conhecimento incomum (4.19), sinal característico dos profetas do AT.³⁴⁴

O quarto evangelista torna explícito que o primeiro sinal que Jesus realizou "revelou sua glória". O resultado foi que seus discípulos creram nele (2:11). Esta função dos sinais se mostra explícita novamente no caso do sexto sinal, a ressurreição de Lázaro, o qual, por sua vez, também revela "a glória de Deus" (Jo 11.40), já que ocorreu "para a glória de Deus e para que o Filho de Deus seja por ela glorificado" (Jo 11.4). Dessa forma, os sinais e a glória são compreendidos de forma complementar e simultânea.

Os sinais que Jesus realiza também refletem a glória divina uma vez que o autor evoca o tema da "glória" tanto no primeiro quanto no último sinal de seu relato, fazendo uma espécie de inclusão. "Desse modo ele explica que todos os sinais devem ser considerados como a irradiação da glória de Jesus, embora o autor não o afirme explicitamente".³⁴⁵

Bauckham também percebe uma estreita relação entre a glória e os sinais. O motivo dessa relação, segundo ele, é o ângulo joanino acerca do propósito dos milagres: revelar a glória de Deus e a glória de Jesus (2.11; 11.4,40). Ele destaca que os sinais são motivados por compaixão, especialmente a ressurreição de Lázaro.³⁴⁶ De fato, na ocasião da ressurreição de Lázaro, o quarto evangelista faz menção explícita tanto da glória de Deus como da glória do Filho (Jo 11.4). Casalegno informa que alguns exegetas entendem também que há uma evocação à "glória" na expressão "as obras de Deus", quando Jesus responde aos discípulos sobre a situação do cego

³⁴³ Ver tabela sobre os sinais anexa no apêndice E. Estudiosos diferem sobre a ordem e a classificação dos sinais. Thompson considera a ressurreição de Lázaro como o último e "o sinal climático do ministério de Jesus" (THOMPSON, 2015, p. 237). Alberto Casalegno por sua vez, elenca como os sete sinais: 1) a transformação da água em vinho em Caná da Galileia (2.1-11); 2) a purificação do Templo (2.13-22); 3) a cura do filho do funcionário real de Cafarnaum (4.46-54); 4) a cura do paralítico na piscina de Betesda (5.1-18); 5) a multiplicação dos pães (6.1-59); 6) a cura do cego de nascença (9.1-41); 7) a ressurreição de Lázaro (11.1-44) (CASALEGNO, 2009, p. 248) – embora a purificação do Templo provavelmente não seja considerada como um sinal pelo quarto evangelista, assim como para a maioria dos estudiosos do quarto evangelho.

³⁴⁴ KONINGS, 1988, p. 182.

³⁴⁵ CASALEGNO, 2009, p. 211.

³⁴⁶ BAUCKHAM, 2015, p. 198.

de nascença: "nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus" (9.3).³⁴⁷

A presença constante do simbolismo em João, intimamente relacionado com a narração dos sinais, produz um efeito hermenêutico que leva a ver nos sinais mais do que os sinais legitimadores dos profetas; eles constituem uma verdadeira manifestação velada da glória de Deus em Cristo.³⁴⁸

Toda esta ênfase de João nos sinais tem como objetivo produzir efeitos práticos, em outras palavras, produzir fé em sua audiência. Mas um movimento de tensão é percebido entre a fé e a incredulidade, mesmo no auditório de Jesus. Konings destaca que enquanto nos capítulos 1-4 os sinais aparecem quase como evidências incontestáveis da missão de Jesus, nos capítulos 5-10 se torna cada vez mais claro que eles não convencem quem prefere ser cego (9.1).³⁴⁹

Em seu desenvolvimento progressivo acerca da glória de Jesus, é possível perceber que João torna, às vezes mais e às vezes menos, explícita esta realidade. Um exemplo disso, é o momento do batismo de Jesus, em que João Batista fornece seu testemunho apresentando a "primazia" de Jesus, sua pré-existência, sua automanifestação, sua unção pelo Espírito Santo e prerrogativa de batizar com o mesmo Espírito, e a titulação que recebe como "o Filho de Deus" (1.29-34).

A partir de sua vida de ensino, Jesus também tornou manifesta sua glória. Mateos e Barreto observam que Jesus não propõe doutrina abstrata, pelo contrário, ele próprio é a verdade, com suas obras e, sobretudo, com sua morte. As palavras ou exigências de Jesus são sempre explicação do que ele é e faz, ou seja, suas obras dão sentido às suas palavras, as quais se compreendem com referência às suas obras (5.36; 10.37; 14.10). Deus não se revela em Jesus através de formulações, e sim manifestando sua presença na sua atividade (5.36; 10.30,37).³⁵⁰

Casalegno destaca, notavelmente, que João não insere em seu relato a narrativa da transfiguração, episódio no qual Jesus concedeu a três de seus discípulos um vislumbre de sua majestade divina.³⁵¹ De fato, ele não inseriu a narrativa de um episódio aparentemente tão fundamental à sua preocupação de conferir referências contínuas à realidade gloriosa de Jesus ao longo de sua vida e ministério terrenos,

³⁴⁷ CASALEGNO, 2009, p. 211.

³⁴⁸ KONINGS, 1988, p. 188.

³⁴⁹ KONINGS, 1988, p. 184.

³⁵⁰ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 345.

³⁵¹ CASALEGNO, 2009, p. 209.

ainda que “glória” e “glorificação” sejam tão importantes em sua teologia, sugerindo uma dimensão adicional do conceito doxológico que foi oferecida pelos sinóticos.

3.2.4 Glória e glorificação nos relatos da paixão e morte

O tema da glorificação esteve presente em vários dos últimos momentos registrados no evangelho de João. João oferece uma introdução aos últimos discursos (13.31-38), em que Jesus fala mais uma vez de sua iminente glorificação e profere o novo mandamento de amar-nos uns aos outros como ele nos amou.

Nos cinco capítulos que descrevem a última Ceia, somente os “seus” estão presentes para ouvi-lo falar de seus planos, e, a seguir, nos três capítulos que descrevem a paixão, a morte e a ressurreição, Jesus é glorificado e sobe a seu pai, que se torna agora o pai deles (Jo 20.17).³⁵²

Já no próprio discurso final, o Jesus joanino fala tanto como quem ainda está no mundo quanto como quem não mais nele está (16.5; 17.11). Na terceira divisão do último discurso se encontra a “oração sacerdotal” de Jesus, em cuja primeira seção, Jesus ora pela glorificação, ou seja, a glória que ele tinha antes da criação, alegando que completou tudo o que o Pai lhe dera e o revelou aos discípulos.³⁵³

De acordo com Konings, agora já não são os mistérios da iniciação (como o batismo, eucaristia), tampouco a apologética antijudaica, que constituem o conteúdo discursivo central desta parte final, mas a manifestação do amor até o fim e a comunhão em Cristo. O público não são mais os candidatos à fé ou o mundo indeciso ou hostil, mas os que já optaram, os verdadeiros fiéis. A mudança de plateia é efetuada literariamente pela entrada em cena do Discípulo Amado e a subsequente saída do traidor.³⁵⁴

Casalegno demonstra que a glorificação não se concentra exclusivamente na morte de Jesus, uma vez que já é demonstrada nos instantes anteriores. Isso ocorre, por exemplo, através dos últimos encontros 1) diante dos seus adversários (18.1-11), 2) diante de Anás (18.12-27) e 3) diante de Pilatos (18.28-19,16), narrativas que, segundo Casalegno, contribuem para exaltar a majestade do Filho de Deus, já que pessoas e lugares indicados pelo quarto evangelista nessas seções, sequer são mencionados pelos sinóticos e, mesmo Pilatos, que também é apresentado pelos outros evangelistas, tem, em João, sua cena organizada em sete quadros,

³⁵² BROWN, 2012, p. 480.

³⁵³ BROWN, 2012, p. 481-485.

³⁵⁴ KONINGS, 1988, p. 185-186.

representando o momento central da narração joanina da paixão, com o tema da realeza de Jesus em evidência.³⁵⁵

O termo “glória” e o verbo “glorificar” se multiplicam após a narrativa da ressurreição de Lázaro, evidenciando que a hora da glorificação de Jesus chegou (12.23). O quarto evangelista demonstra, então, que neste momento culminante da vida terrestre de Jesus³⁵⁶ se realiza uma glorificação dupla e recíproca, ou seja, tanto do Pai quanto do Filho. Casalegno pergunta e já logo responde:

em que consiste essa glorificação? O Pai glorifica o Filho entronizando-o junto a si, concedendo-lhe aquela glória que o Filho tinha junto dele antes da criação do mundo (17,5) e fazendo que ele dê a vida eterna àqueles que resgatou (17,3). Jesus, por sua vez, glorifica o Pai realizando o plano eterno da redenção desejado por ele (17,1.4). O cumprimento do plano da salvação, então, é a base da glória que o Pai e o Filho mutuamente trocam entre si.³⁵⁷

3.2.4.1 A “hora” de Jesus

As palavras de Cristo em sua perturbação diante da morte são bastante impressivas: "minha alma está agora conturbada. Que direi? Pai, salva-me desta hora? Mas foi precisamente para esta hora que eu vim." (12.27). Todo o evangelho se move favorável àquilo que é chamado de "a hora de Jesus". Bauckham indica que João parece fazer menção aos importantes eventos que ocorrem nos capítulos 12 a 20, isto é, a paixão, a morte, a ressurreição e a ascensão de Jesus. Esta é a hora da exaltação de Jesus, “quando ele seria exaltado na cruz para que pudesse ser exaltado ao céu.”³⁵⁸

João utiliza com frequência o lexema “hora” com o artigo definido e na forma absoluta (ἡ ὥρα). Casalegno informa que “o termo não se refere, como os outros, a uma hora específica do dia, mas ao momento decisivo no qual uma pessoa é chamada a realizar uma tarefa que só compete a ela e para a qual desde sempre foi destinada”³⁵⁹. Para Schnackenburg, “ὥρα é aquela do decreto do Pai, evitando

³⁵⁵ CASALEGNO, 2009, p. 221-229.

³⁵⁶ O autor desta monografia prefere o termo "terrestre" ao invés de "histórico", conforme utiliza Casalegno, por entender que tanto a pré-existência de Jesus anterior à encarnação, como também sua experiência após a ascensão também constituem períodos históricos, assim como sua vida humana na Terra.

³⁵⁷ CASALEGNO, 2009, p. 212.

³⁵⁸ BAUCKHAM, 2015, p. 59.

³⁵⁹ CASALEGNO, 2009, p. 233.

qualquer aproximação prematura da hora da morte (cf. 7.30; 8.20) e, quando chegar, anunciando a glorificação do próprio Jesus (12.23; 13.1; 17.1)”³⁶⁰

Por um lado, há vários textos no evangelho João que mencionam a ideia de que a hora de Jesus ainda não havia chegado (2.4; 7.30; 8.30), fazendo com que haja uma constante tensão na narrativa, voltada ao evento do sacrifício de Jesus, para o onde gravitava a atenção do narrador³⁶¹. Por outro lado, depois que o Sinédrio decidiu a morte de Jesus (11.53), a afirmação de que sua “hora” chegou ocorre em três momentos estratégicos da narrativa (12.23; 13.1; 17.1). Na segunda ocorrência é o redator quem se refere ao momento da “hora” como já sendo chegada, enquanto nas outras duas é o próprio Jesus que demonstra estar plenamente consciente da chegada de sua “hora”, demonstrando estar, simultaneamente, tanto subordinado ao Pai, como também ter o controle seguro de sua “hora”, a qual “ele domina sem que ela desabe sobre ele inesperadamente, mostrando que dispõe soberanamente de sua vida, sem que ninguém possa interferir no plano divino”.³⁶²

Deve-se notar, no entanto, que o quarto evangelista fazendo referência à “hora” de Jesus em Jo 13.1, mesmo que subentenda o momento da morte de Cristo, põe sua ênfase na partida de Jesus deste mundo para o Pai. Neste texto, o que é focado é a partida e o destino de Jesus após realizar sua missão de amar “os seus” até o fim. Uma sequente missão ainda o aguardava.

Certamente, a glorificação de Jesus envolve um dos momentos mais importantes da história transmitida pelo texto do NT: a sua morte. Porém, o tema da glorificação não se limita à morte de Jesus, e isso será visto dentro da teologia joanina, a despeito de sua abundante notoriedade nos textos doxológicos do NT.

3.2.4.2 A glorificação de Jesus na paixão e crucifissão

João utiliza o tema da glória de modo bastante distinto dos demais escritores do Novo Testamento, destacando por meio do paradoxo, a extraordinária natureza do amor de Deus a ponto de ir ao extremo na vergonhosa e dolorosa morte de Jesus.³⁶³

³⁶⁰ ὥρα is that of the Father's decree, averting any premature approach of the hour of the death (cf. 7.30; 8.20) and, when last it comes, announcing the glorification of Jesus himself (12:23; 13:1; 17:1). SCHNACKENBURG, 1990, p. 140.

³⁶¹ CASALEGNO, 2009, p. 235.

³⁶² CASALEGNO, 2009, p. 234-235.

³⁶³ BAUCKHAM, 2015, p. 43

Em sua narrativa acerca da paixão, João não esvazia a cruz de sofrimento e vergonha, como também não suaviza em nada o horror da mesma. Diferentemente dos sinóticos, João reconta os acontecimentos de uma perspectiva não sobrenatural: sem trevas à tarde, sem terremotos e sem rasgar-se do véu do templo: “O que acontece é justamente o que acontecia em todas as outras crucifixões, em toda a sua dor e humilhação.”³⁶⁴ (tradução nossa).

No entanto, apesar da percepção geral da crucificação no mundo greco-romano como a humilhação progressiva da vítima e sua conseqüente vergonha, a narrativa joanina da paixão deve ser lida também através das lentes da honra e da vergonha. Toda a narrativa da paixão em Jo 18 e 19 é constituída de aspectos de honra e vergonha relativas a Jesus, a começar por sua prisão, perpassando seu interrogatório diante das autoridades judaicas, seu julgamento pelas autoridades romanas, o título fixado na cruz, finalizando com a crucifixão. Assim, “aos olhos do evangelista, a vergonha e humilhação de Jesus é verdadeiramente o relato de sua glória...no quarto evangelho, sua morte é regularmente descrita como glória e glorificação”³⁶⁵ Isso ocorre porque a apresentação joanina da paixão é superior em força dramática e também em profundidade teológica, tendo o efeito de chamar a atenção para tudo o que ocorre a partir de então e que faz parte do irreconciliável conflito, destinado a terminar com a morte de Jesus.³⁶⁶

Casalegno relaciona a glorificação de Jesus à narrativa da paixão, informando, interessantemente, que João elimina os elementos ignominiosos, como a agonia no horto, o beijo de Judas, a fuga dos discípulos, o episódio de Simão Cireneu, as zombarias, os ultrajes, as blasfêmias sobre a cruz, as trevas que envolvem a terra e o brado de desamparo (Mc 15.34). Ele ainda destaca que, mesmo mencionando a prisão e a condenação (18.12; 19.16), o autor do quarto evangelho procura realçar o poder e majestade de Jesus. Para ele, a glorificação em seu ato culminante se deu na demonstração do amor de Deus ao entregar seu Filho, e do amor do Filho ao entregar sua vida, no evento da cruz.³⁶⁷

³⁶⁴ *What happens is just what always happened at crucifixions, in all their pain and humiliation.* BAUCKHAM, 2015, p. 60.

³⁶⁵ *In the evangelist's eyes, Jesus' shame and humiliation is truly the account of his glory...in the fourth gospel, his death is regularly described as glory and glorification.* NEYREY, Jerome H. "Despising the Shame of the Cross": Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative. In *Semeia 68: Honor and Shame in the World of the Bible*, by Victor H. Matthews (Author), Don C. Benjamin (Author), Society of Biblical Literature, 1994, pp. 113-137.

³⁶⁶ DODD, 2003, p. 459.

³⁶⁷ CASALEGNO, 2009, p. 230.

Deve-se destacar também que a morte de Jesus na cruz, além de apresentar a manifestação da glória na graça de Deus para com a humanidade, também apresenta Jesus como o novo templo que substitui a glória do antigo.³⁶⁸ Assim, jamais ficará ultrapassado o que Bultmann afirmou acerca da compreensão joanina sobre glória: "A δόξα torna-se aparente precisamente na cruz"³⁶⁹ (tradução nossa).

A crucifixão de Jesus pode ser considerada como a exata hora em que a inacessibilidade e a invisibilidade de Deus são abolidas pela manifestação de sua glória, pois sua morte é exatamente a manifestação da glória.³⁷⁰ Uma vez que é precisamente na obediência de Jesus até a cruz que Deus se revela, "o evento da cruz mostra que o poder de Deus irrompe precisamente a partir da mais completa impotência do ser humano".³⁷¹

Edwards entende que em seu clamor de morte – τετέλεσται ("está consumado!") – Jesus faz eco às palavras de seu discurso de despedida, quando falou prolepticamente de ter τελειώσας ("completado") a obra que Deus lhe deu para fazer, pois "os amou até o fim (εἰς τέλος)" (cf. 17.4 e 13.1).³⁷² Esse destaque de Edwards é muito interessante. Realmente Jesus completou o propósito para o qual Deus o enviou. No entanto, isso deixa margem para que se admita que a toda a obra redentora de Deus se encerrou na cruz. Por isso, é importante destacar que τετέλεσται não quer significar que a obra da redenção acabou definitivamente com a morte de Jesus, por três motivos: 1) a literatura joanina dá destaque notório aos eventos pós-cruz relativos ao plano redentivo de Deus 2) a ressurreição de Jesus, conectada com o tema de sua morte expiatória, passa a ser o tema central da pregação apostólica após a ascensão evidente no transcorrer do NT³⁷³ 3) a expressão grega τετέλεσται tem o significado primário de pagamento de uma dívida³⁷⁴, de modo

³⁶⁸ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 18.

³⁶⁹ *The δόξα becomes apparent precisely in the cross.* BULTMANN. *The Gospel of John: A Commentary*, trans. G. R. Beasley-Murray, ed. R. W. N. Hoare and J. K. Riches. Oxford: Blackwell, 1972, 524 apud BAUCKHAM, 2015, p. 199.

³⁷⁰ KONINGS, 1988, p. 185.

³⁷¹ FERRADA, 2009, p. 341.

³⁷² EDWARDS, 2015, p. 89.

³⁷³ Além da importância dos episódios pós-cruz registrados no evangelho de João – tendo a ressurreição como o sétimo e, portanto, climático sinal – também o livro de Apocalipse, como reconhecida literatura joanina enfatiza a realidade de Jesus como o Cristo glorificado/exaltado.

³⁷⁴ Se traduzida literalmente, a expressão original utilizada por Jesus significa "pago!", um termo comercial bastante utilizado em sua época, o qual foi encontrado em vários recibos e notas comerciais com um uso semelhante aos carimbos de hoje em notas de compra após o devido

que o conceito de cumprir ou completar uma tarefa está conectado à ideia do pagamento, o que não implica necessariamente que tudo já tenha sido realizado, e mais: que ainda pode ser necessária alguma condição além do pagamento. E que condição seria essa? Veja-se a seguir:

3.2.5 Glória e glorificação na ressurreição

É fato que um dos elementos que torna o evangelho de João distinto é sua singularidade com relação às declarações doxológicas do Novo Testamento – que relacionam o verbo “elevant” com o triunfo de Jesus após a morte (ὑψοῦν) e não na própria morte (At 2.33; 5.31; cf. Fp 2.9).³⁷⁵ Também entende-se que

no quarto evangelho a teologia da glória é relacionada com a teologia da cruz. Diferentemente de Paulo, porém, Jesus não deve passar pelos sofrimentos para chegar à glória, nem a sua obediência ao Pai lhe merece a glorificação (Fl 2.6-11). A glória já está presente nele antes do caminho da cruz e se manifesta com particular fulgor durante esse caminho, porque a provação à qual Jesus é submetido contribui para colocar em foco a sua grandeza divina.³⁷⁶

Também Dunn chama a atenção para essa tendência de enfatizar uma glória triunfalista a partir de uma leitura unilateral do NT: “João não pensava em Jesus sendo glorificado apenas em termos da ressurreição e ascensão de Jesus. Pelo contrário, ele incluiu a morte de Jesus como parte de sua glorificação (12.23; 17.1)”³⁷⁷.

No entanto, a percepção joanina da glorificação não descarta a compreensão triunfalista tradicional. Ao mencionar que João incluiu a morte de Jesus como parte da glorificação, Dunn implicitamente transmite a ideia de que a glorificação de Jesus para João é mais abrangente que a morte dele em si. A morte faz parte, mas não é o todo. Não são, portanto, sinônimos.³⁷⁸

Aliás, Konings descreve o “escândalo” do paradoxo apresentado por Jesus em que não é a descida, mas a ascensão do Messias que deixa sua audiência perplexa: a subida do Filho do Homem para onde estava no início. O tema da subida do Filho do Homem constitui o fundo da murmuração dos judeus em 12.34, pois na opinião

pagamento. Ver PAROSCHI, Wilson. *Só Jesus*. Porque em nenhum outro há salvação. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1997. P. 18.

³⁷⁵ CASALEGNO, 2009, p. 213.

³⁷⁶ CASALEGNO, 2009, p. 232-233.

³⁷⁷ *For John did not think of Jesus' being glorified only in terms of Jesus' resurrection and ascension. On the contrary, he included Jesus' death as part of Jesus' glorification (12.23; 17.1)*. DUNN, 2010, pp. 40.

³⁷⁸ DUNN, 2010, p. 40.

deles, o Filho do Homem devia vir à terra para estabelecer nela o reino de Deus. Não o contrário, subir ao céu. O teólogo explica que Jesus “sobe ao céu — na ressurreição — porque lá é seu lugar desde o início, e este é o ato soberano no qual Jesus manifesta sua δόξα.³⁷⁹

Edwards também entende que a glorificação de Jesus em João não abrange apenas a sua morte. Explicando a incompreensão dos discípulos na entrada triunfal, quando as multidões aclamaram Jesus como rei de Israel, ela relembra que “quando Jesus foi glorificado, eles se lembraram que isso tinha escrito dele” (12.16), ou seja, só então eles entenderam que o enigmático discurso de Jesus acerca da destruição e reconstrução do templo era referente à sua ressurreição.³⁸⁰

Beasley-Murray, concentrando sua atenção exatamente em Jo 7.39, enfatiza a compreensão do ministério do Espírito assumida pelo parêntese explicativo argumentando que

o evento crucial pelo qual a soberania salvadora se manifestou foi a crucificação-ressurreição de Jesus, pelo qual o reino de Deus se tornou uma realidade e o Espírito, enviado por Jesus já exaltado, é aquele que comunica a vida do reino de Deus à humanidade.³⁸¹

É notório que João também utilize a linguagem da manifestação para dar conotação a esta glória. Em 21.1, por exemplo, ele diz que “tornou Jesus a *manifestar-se* (ἐφάνησεν ἑαυτὸν) aos discípulos junto ao mar de Tiberíades; e foi assim que ele se *manifestou* (ἐφάνησεν)”. E ainda mais notavelmente, ele reforça: “E já era esta a terceira vez que Jesus se *manifestava* (ἐφανερώθη) aos discípulos, depois de ressuscitado dentre os mortos.” (21.14).

É importante destacar que 20.8 enfatiza três atitudes do discípulo amado, “que chegara primeiro ao sepulcro”: ele 1) entrou; 2) viu e 3) creu. Como já visto, há uma intencional relação joanina entre o crer e os sinais que o provocam, tanto que alguns consideram a própria ressurreição de Jesus como o mais importante sinal do evangelho de João.³⁸² João, a partir de agora, passa a demonstrar gradativamente a manifestação da glória com a ressurreição de Jesus, mas uma glória não

³⁷⁹ KONINGS, 1988, p. 191-192.

³⁸⁰ EDWARDS, 2015, p. 90.

³⁸¹ BEASLEY-MURRAY, 1986, p. 117.

³⁸² Ao contrário do que promovem os defensores de uma estrutura dicotômica para o quarto evangelho entre o livro dos sinais e o livro da glória, pode-se sem maiores dificuldades, admitir que os sinais mais importantes aparecem ao final do evangelho de João. É interessante notar que mesmo a ressurreição de Jesus não poderia ser considerada o último sinal do evangelho, uma vez que Jesus providencia uma pesca maravilhosa em Jo 21.5-7. E o que seria isso, senão um σημεῖον?

espalhafatosa, uma vez que seu objetivo é produzir fé/crença em Jesus, e não curiosidade, interesse desvirtuado ou seja lá o que for.

Essa demonstração progressiva da manifestação de Jesus começa com o próprio discípulo amado (20.8); depois encontra Maria Madalena (20.16-17)³⁸³; a seguir atinge o grupo dos discípulos, de forma propositalmente sobrenatural (20.19-20); volta a aparecer em solene desafio à incredulidade de Tomé (20.25-29); e gentilmente alcança uma vez mais os discípulos junto ao Tiberíades em sua descrição mais longa.

3.2.6 A glória e a exaltação de Jesus junto a seu Pai

Após os discursos de despedida, João registra uma oração inédita de Jesus. Pode-se dizer que esta antecipa já, em sua essência, o ministério sacerdotal de Jesus no céu, ao interceder pelos seres humanos e, sobretudo, retoma o tema a glorificação. Ferrada destaca que as indicações filológicas, psicológicas e históricas que explicam o pedido de glorificação que Jesus faz ao Pai, narrada em 17.1-5 dão razão histórica para a interpretação do termo δόξα.³⁸⁴ E Wong argumenta que, uma vez que δόξα pode ser definido como a manifestação da presença e do poder de Deus e a δοξάζειν do Filho pode significar a manifestação completa de sua verdadeira natureza – bem como a δοξάζειν (“manifestação”) completa do Pai – é razoável concluir que o assunto principal do capítulo 17 é glorificação, isto é, a revelação de Deus. Além das ocorrências repetidas de δόξα e δοξάζειν, ele elenca várias outras palavras que ocorrem em Jo 17, cujos significados estão relacionados com a manifestação da presença e do poder de Deus, como φανερώω (v. 6), γνωρίζω (v. 26), θεωρέω (v. 24), ὄνομα (vv. 6, 11, 12, 26a), λόγος (vv. 6, 14, 17, 20), ῥῆμα (v. 8), e ἀλήθεια (vv. 17 [2x], 19)].³⁸⁵ Essa glória, então, consiste na manifestação/revelação do caráter de Deus.

A oração também anuncia a chegada da hora da glorificação mútua do Pai e do Filho (17.1). Uma vez que a glória é um tema dominante nesta oração, alguns

³⁸³ João destaca que em sua manifestação a Maria Madalena, Jesus anuncia sua ascensão, fator que envolvido nas manifestações de glória no quarto evangelho, e intimamente relacionado à ressurreição e à exaltação de Jesus junto a seu Pai, como será visto na seção a seguir. *A glória e a exaltação de Jesus junto ao Pai*.

³⁸⁴ FERRADA, 2009, p. 340.

³⁸⁵ WONG, 2006, p. 384. Wong faz uma breve análise sobre o sentido dos termos φανερώω, γνωρίζω, θεωρέω, ὄνομα, λόγος, ῥῆμα, e ἀλήθεια em conexão com a revelação de Deus no evangelho de João entre as páginas 384 e 385.

chegam mesmo a dizer que um título apropriado para ela seria “A Oração da Glorificação”.³⁸⁶ Aqui, é evidente que a glorificação de Jesus está relacionada à sua morte substitutiva pelos pecados da humanidade. Com caráter inclusivo, a glorificação de Jesus em sua oração intercessora, abrange mais que uma única ocasião em sua experiência. Carson também entende assim:

nesse contexto, o significado primário de ‘glorificar’ é ‘cobrir de esplendor’, como o versículo 5 deixa claro. O pedido é para que o Pai reverta o autoesvaziamento acarretado por sua encarnação e o restaure ao esplendor que ele compartilhava com o Pai antes que o mundo existisse. A cruz e a ascensão/exaltação de Jesus são dessa forma indissociáveis.³⁸⁷

O especialista em João explica que é estabelecido um padrão analógico, no qual o termo grego καθὼς (Jo 17.2) é melhor traduzido por “assim como” do que por “pois”, lançando a base para o pedido feito em 17.1b, esquematizado da seguinte maneira:

17.1b Glorifica o teu Filho		17.2 Ihe deste autoridade sobre toda a humanidade
(propósito)	[assim como]	(propósito)
Para que o teu Filho te glorifique		Para que conceda a vida eterna a todos os que Ihe deste

A percepção da glorificação de Jesus mais uma vez envolve tanto o evento da cruz quanto o evento da exaltação no Céu, devendo ser entendida de forma inclusiva:

Um contraste é traçado entre a glória que Jesus deu ao Pai através de sua obra sobre a terra, e a glória que ele pede que o Pai dê a ele no céu. Uma vez que se considere isso, faz muito sentido que o versículo 4 inclua ‘toda’ a obra pela qual Jesus dá glória a seu Pai, e que incluía sua própria morte, ressurreição e exaltação.”³⁸⁸

Como já visto ao longo de todo o evangelho, e mais enfaticamente agora no capítulo 17, a glorificação de Jesus envolve a realidade de sua glória pré-

³⁸⁶ WONG, C. H. *The structure of John 17*. Verbum et Ecclesia. University of Pretoria. v. 27, n. 1, 2006, p. 375.

³⁸⁷ CARSON, 2007, p. 558.

³⁸⁸ CARSON, 2007, p. 558.

encarnacional, na encarnação, no batismo, nos sinais, na paixão, na morte, na ressurreição, na ascensão e na exaltação no céu.

Mas entre as várias referências a “glória” e “glorificação” na oração sacerdotal de Jesus, há duas particularmente intrigantes: em 17.10 Jesus ora: “todas as minhas coisas são tuas, e as tuas coisas são minhas; e, neles, eu sou glorificado”. Neste caso, a glorificação de Jesus ocorre na realidade dos discípulos, a partir da obra realizada pelo Espírito na experiência deles. Em 17.22, Jesus declara: “Eu lhes tenho transmitido a glória que me tens dado, para que sejam um, como nós o somos”.³⁸⁹ O segundo, deve ser compreendido em conexão com o capítulo 15, onde Jesus apresenta a metáfora da videira e seus frutos, declarando que “nisto é glorificado meu pai, em que deis muito fruto e assim vos tornareis meus discípulos” (15.8). Nesse caso, o sentido de “glorificado” está relacionado à “honra”, e de fato, “glorificar” pode, inclusive, ter o sentido de morrer por uma causa, ser um mártir (21.19), um diferencial do evangelho de João.

Schnackenburg entende que o significado da glorificação de Jesus é que ela tem autoridade para conceder a salvação, para santificar a vida dos seguidores de Jesus e garantir a eles a participação na glória de Deus. Este é, para ele, o objetivo de toda a intercessão.³⁹⁰ Ampliando ainda mais a percepção de Schnackenburg, Wong argumenta que

a obra de revelação de Jesus entre os discípulos formou a base para o seu pedido para ser restaurado à sua glória pré-encarnacional, mas a sua restauração à presença e glória do Pai teve como objetivo dar vida eterna e glória a seus discípulos³⁹¹

Jesus, em sua oração sacerdotal, deixa bastante claro que seu objetivo é compartilhar sua glória com seus seguidores. O verbo δέδωκα, utilizado por João em 17.22, fornece a ideia de que Jesus literalmente “deu” ou “transferiu” aos discípulos a glória que recebeu de seu Pai. Wong explica que

Ao mesmo tempo em que o Pai é glorificado, o Filho também é glorificado (v. 1, 4, 5), e assim como o Filho recebe glória, assim também os crentes recebem glória (v. 22). Assim, esta oração é sobre a glorificação do Pai, do Filho e do seu povo.³⁹²

³⁸⁹ BAUCKHAM, 2015, p.62.

³⁹⁰ SCHNACKENBURG, 1987, p. 172.

³⁹¹ *It is true that Jesus' work of revelation among the disciples formed the basis for his request to be restored to his pre-incarnational glory, but his restoration to the Father's presence and glory had as its goal the giving of eternal life and glory to his disciples.* WONG, 2006, p. 382-383.

³⁹² *At the same time that the Father is glorified, the Son is also glorified (v. 1, 4, 5), and just as the Son has been given glory, even so the believers are given glory (v. 22). Thus, this prayer is about glorification of the Father, the Son, and their people.* WONG, 2006, p. 385

Casalegno faz uma síntese muito relevante sobre os temas da glória e da glorificação em João, demonstrando que, embora eles encontrem o seu esplendor máximo na cruz,

para João, a glória que brilha no momento da crucificação ainda não é a definitiva; é um sinal daquela escatológica que Jesus recebe com a sua ida ao Pai, da qual os crentes são chamados a participar (Jo 17,21-24).³⁹³

Bauckham, que, compreende que Jesus honrou o Pai somente ao completar a obra que Deus lhe deu para fazer, quando ele morreu na cruz (17.4; 19.30), entende, ao mesmo tempo, que “Deus honraria Jesus quando o vindicasse após sua morte, exaltando-o ao céu”³⁹⁴ (tradução nossa). Com essa ideia, Bauckham reconhece que há uma esfera de glorificação acerca da pessoa de Jesus que está além de sua morte e de sua ressurreição, conquanto esses dois eventos tenham sido fundamentais dentro do escopo do plano da redenção. Por outro lado, Bauckham utiliza a expressão “exaltando-o ao céu” e não “exaltando-o no céu”, indicando esse ato de Deus em exaltar Cristo, em sua compreensão, significa “elevar/ascender” e não “glorificar/entronizar”, pelo menos nesse contexto. No entanto, é bastante contundente a declaração de Bauckham:

Mas isto não é tão simples. Quando Jesus ora, “Pai, glorifica-me em tua presença com a glória que eu tinha em tua presença antes que o mundo existisse (Jo 17.5), eu duvido que isto se refira principalmente à honra, embora a honra esteja envolvida. Esta glória na presença de Deus é uma glória que pode ser vista (Jo 17.24). É o esplendor manifesto, a glória de Deus que ninguém pode ver na terra e viver, o resplendor revelado de quem Deus é.³⁹⁵ (tradução nossa)

Assim, pode-se sumarizar que o prólogo apresenta a glória celestial que Jesus compartilhava com seu Pai na eternidade vista de uma forma velada na humanidade. A narrativa da paixão apresenta a glória de forma velada na cruz. A ressurreição e ascensão de Jesus apresentam o compartilhamento uma vez mais da glória não velada do Pai.³⁹⁶ Bauckham distingue entre glória velada e glória não velada. A glória velada é a glória que Jesus tinha durante o período em que viveu na terra, em seu

³⁹³ CASALEGNO, 2009, p. 239.

³⁹⁴ *God will honor Jesus when he vindicates him beyond death by exalting him to heaven.* BAUCKHAM, 2015, p. 59.

³⁹⁵ *But it's not so simple. when Jesus prays "father glorify me in your own presence with the glory that I had in your presence before the world existed. I doubt that this refers mainly to honor, though honor is entailed. This glory in God's presence is a glory that can be seen (17:24). It is the manifest splendor, the glory of God that no one can see on earth and live, the unveiled radiance of "who God is".* BAUCKHAM, 2015, p. 59.

³⁹⁶ BAUCKHAM, 2015, p. 60.

ministério terrestre. A glória revelada é a glória que Jesus tinha antes da encarnação, a mesma que ele voltou a ter após a ascensão, em seu ministério celestial.

Para ampliar a evidência textual, ele também explica que no uso joanino do verbo “glorificar”, os dois significados de “glória” – honra e esplendor - coincidem. O duplo significado caracteriza ambos: "Há honra na reivindicação da ressurreição e esplendor no retorno do Filho à glória celestial."³⁹⁷ (tradução nossa). E outra vez, Bauckham observa:

Os discípulos de Jesus, aqueles que viram sua glória em sua vida terrena, onde está velada sob as condições deste mundo, o verão em sua glória manifesta no céu.³⁹⁸ (tradução nossa).

Essa declaração de Bauckham mostra que, embora na maioria das vezes ele parece compreender a glorificação de Jesus limitada à Sua morte, neste caso aponta para a glória futura, que na verdade é a mesma que Jesus tinha antes da fundação do mundo.

Carson explica que, com efeito, as primeiras testemunhas podiam certificar que viram a glória de Jesus (1.14), não só em sinais selecionados como também, em grau máximo, na cruz e na ressurreição. Não devemos nos esquecer que

Mesmo assim, eles não testemunharam a glória de Jesus em seu esplendor não desvelado. Cristãos de todas as gerações vislumbram algo da glória de Jesus...[Mas] A glória de Cristo que seus seguidores verão é sua glória como Deus, a glória que ele desfrutava antes de sua missão por causa do amor do Pai por ele...compartilham também da glória a que o Filho é restaurado em consequência de sua triunfante morte/exaltação.³⁹⁹

Excursão: O uso de $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ e $\upsilon\psi\acute{\omicron}\omega$ em João

Ao falar sobre a elevação de Jesus em Jo 12.32, João refere-se não só à crucifixão, mas também à glorificação, possivelmente fazendo um uso polivalente. Casalegno explica "que o momento do aniquilamento de Jesus corresponde ao de sua exaltação, afirmando, assim, que a glória se manifesta na realidade da Cruz."⁴⁰⁰

Numa ambiguidade bastante transparente para o leitor atento, e enraizada no texto-chave do servo padecente de Is 52.13, João usa o termo $\upsilon\psi\omicron\upsilon\acute{\nu}$ para indicar ao mesmo tempo a elevação de Jesus na cruz e na glória. Jo 12. 33 fornece a chave semântica para esta interpretação, que é pressuposta para entender 3.14; 8.28; 12.32-34. O conteúdo da $\upsilon\psi\omega\acute{\nu}\sigma\eta\varsigma$ (“enaltecimento”) é o mesmo do $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\eta\eta\nu\alpha\iota$ (“ser glorificado”). A originalidade joanina consiste em ter usado outro termo tradicional, $\upsilon\psi\omega\acute{\nu}\theta\epsilon\nu\alpha\iota$ (cf. At 2.33 e Fp 2.9) num sentido

³⁹⁷ *There is honor in the vindication of the resurrection and splendor in the Son's return to heavenly glory.* BAUCKHAM, 2015, p. 60.

³⁹⁸ *Jesus's disciples, those who have seen his glory in his Earthly life, where it is veiled under the conditions of this world, will see him in his manifest glory in heaven.* BAUCKHAM, 2015, p. 53.

³⁹⁹ CARSON, 2007, p. 571.

⁴⁰⁰ CASALEGNO, 2009, p. 213.

duplo. Para João, a morte de Jesus não é um acidente de percurso consertado posteriormente por Deus na ressurreição-exaltação; a própria morte é a exaltação. Não é preciso esperar a manhã do "primeiro dia da semana" para ver nos anjos do sepulcro um reflexo da "glória". Ela aparece em todo este ato decisivo e soberano de Jesus que é a sua morte. O enfrentamento na hora da prisão (18.1-10), o julgamento, a hora da morte, tudo é soberano e glorioso. É na cruz que aparece a "glória como do Filho único do Pai, cheio de graça e fidelidade" — as qualidades fundamentais de Deus (cf. 1.14)⁴⁰¹

Bauckham indica que João usa o verbo $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ ("glorificar") em paralelo com o verbo $\acute{\upsilon}\psi\acute{o}\omega$ ("levantar/exaltar"). O uso joanino de $\acute{\upsilon}\psi\acute{o}\omega$ ocorre na série de discursos críticos que se referem à elevação física de Jesus na cruz e a exaltação para a glória celestial que esta implica. Assim, como $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ acompanha $\acute{\upsilon}\psi\acute{o}\omega$ em Isaías 52.13, João usa este verbo similarmente para se referir à morte e à exaltação de Jesus. Mas ele também amplia esse significado, utilizando o termo para se referir tanto à glorificação de Jesus por seu Pai quanto, vice-versa, à glorificação do Pai por Jesus. São dois movimentos de glorificação que ocorrem simultânea e mutuamente entre o Pai e o Filho:

- É chegada a hora de ser glorificado o Filho do Homem. (12.23)
- Pai, glorifica o teu nome...eu já o glorifiquei e ainda o glorificarei. (12.28)
- Agora, foi glorificado o Filho do Homem, e Deus foi glorificado nele; se Deus foi glorificado nele, também Deus o glorificará nele mesmo; e glorificá-lo-á imediatamente. (13.31-32)
- Pai, é chegada a hora; glorifica a teu Filho, para que o Filho te glorifique a ti, (17.1)
- Eu te glorifiquei na terra, consumando a obra que me confiaste para fazer; e, agora, glorifica-me, ó Pai, contigo mesmo, com a glória que eu tive junto de ti, antes que houvesse mundo. (17.4-5)

Além disso, João informa que o profeta Isaías viu a glória de Jesus, relacionando João 12.41 com Isaías 6.1 e 52.13 – 53.3, e destacando as expressões "exaltado" e "glorificado"⁴⁰² Bauckham entende que as expressões "isto disse Isaías", se referem não apenas a 12.41 (citação direta de Isaías 6.10), mas também a Jo 12.38, uma citação de Isaías 53. Assim, João teria em mente, ambas as visões de Isaías: a primeira acerca de Deus, no seu exaltado trono (6.1), e também a profecia do servo exaltado e sofredor nos capítulos 52.13 – 53.12. Segundo Bauckham, existe uma chave de conexões verbais entre as duas passagens, a qual encorajou os primeiros cristãos a lerem ambos os trechos juntos, seguindo a prática exegética judaica, que mantém unidas, em uma interpretação conectada, as passagens da Escritura. Desta forma, o trono de Deus é alto e sublime – אֲנִי־יְהוָה (6.1) enquanto o servo sofredor também é exaltado e elevado – אֲנִי־יְהוָה (52.13), o que cria uma conexão entre a $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ do Senhor em Is 6:1 e a profecia em que o servo sofredor será $\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ("glorificado"), em Is 52.13. Bauckham então declara: "Em minha visão, João conhecia ambas as versões, mas é a versão grega com suas quatro ocorrências da expressão $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ (52.13-14;53.2) que ele tem em mente em João 12.41e em outras referências à glória e à glorificação de Jesus."⁴⁰³

João parece ter tomado Is 52.13 como passagem de abertura, tornando o sofrimento do servo como um tipo de cabeçalho para todas as passagens subseqüentes, as quais

⁴⁰¹ KONINGS, 1988, p. 190-191.

⁴⁰² BAUCKHAM, 2015, p. 48-49.

⁴⁰³ BAUCKHAM, 2015, p. 54.

descrevem sua humilhação, o sofrimento, a morte e a exaltação após a morte. "De acordo com esta forma de leitura da profecia não é apenas ao final de sua sequência que o servo é exaltado e glorificado, mas toda a sequência é sua exaltação e glorificação."⁴⁰⁴ O ponto mais profundo da humilhação de Jesus é, paradoxalmente, também a sua glorificação.

Ruth Edwards indica um uso joanino intencional que traça um paralelo entre os episódios do trono de Deus e do sofrimento expiatório do Servo Sofredor registrados respectivamente em Isaías 6 e 53:

As coincidências da linguagem são impressionantes: em Isaías (52.13, texto hebraico) Deus promete: 'Meu servo ... será exaltado [*yarum*], e levantado [*niśśa'*], e extremamente exaltado [*gabah*]' (Septuaginta, *hipsōthēsetai kai doxasthēsetai sphodra*); em João 12.23,32), Jesus é 'levantado' (*hipsōomai*) e "glorificado" (*doxázomai*). Em Isaías, o Servo "derrama sua alma até a morte" (53.12, texto hebraico); Em João, Jesus "rendeu" seu espírito, usando o *paradidōmi* (cf. Is 53.12 Septuaginta, com o mesmo verbo no passivo). O conhecimento de João sobre esta parte de Isaías é evidenciado por sua citação direta de Isaías 53.1 em 12.38. Ele também se refere à visão do chamado de Isaías (12.40 f., citando Is. 6.10); ele diz que Isaías viu a glória de Jesus e falou acerca dele. Presumivelmente, ele entendeu Isaías como vendo o Verbo preexistente, identificado com a presença gloriosa de YHWH.⁴⁰⁵ (tradução nossa)

Bauckham também compreende que como o verso de cabeçalho (Is 52.13) usou o verbo *δοξάζω*, esse verbo pode ser relacionado com os dois significados de *δόξα*: o servo é apresentado com o "esplendor visível" que Isaías contemplou no capítulo seis, mas ele também é exaltado a uma posição de "honra", apresentando a precedente profecia que permite que João se mova de um para outro significado de *δόξα* e *δοξάζω*, e até mesmo, combinando ambos.⁴⁰⁶

3.3 A glorificação de Jesus e a condicionalidade do Espírito Santo

O Espírito Santo é um dos temas de destaque do evangelho de João e recebe a maior preeminência de tudo o que Jesus fala nos discursos de despedida. Isso ocorre, porque, basicamente, todos os principais temas apontados por Jesus nesses discursos estão em conexão com o envio do Espírito Santo e sua obra.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ BAUCKHAM, 2015, p. 54.

⁴⁰⁵ *The coincidences of language are striking: in Isaiah (52.13, Hebrew text) God promises: 'My servant...shall be high [yarum], and lifted up [nissa'], and exceedingly exalted [gabah]' (Septuagint, hipsōthēsetai kai doxasthēsetai sphodra); in John 12.23,32), Jesus is 'lifted up' (hypsoomai) and 'glorified' (doxazomai). In Isayah the Servant 'pours out his soul to death' (53.12, Hebrew text); in John, Jesus 'hand over' his spirit, using paradidōmi 9cf. Isa. 53.12 Septuagint, with the same verb in the passive). John's knowledge of this part of Isaiah is shown by his direct quotaion in 12.38 of isaiah 53.1. He also refers to Isaiah's call vision (12.40f., citing Isa. 6.10); he says tha Isaiah 'saw' Jesus' glory and spoke of him. Presumably he understood Isaiah as seeing the pre-existent Word, identified with YHWH'S glorious presence. EDWARDS, 2015, p. 90.*

⁴⁰⁶ BAUCKHAM, 2015, p. 55.

⁴⁰⁷ Exemplos de importantes temas relacionados com o envio do Espírito Santo e sua obra nos discursos de despedida são a segunda vinda de Jesus (Jo 14.1-3), o ministério intercessório de Jesus (14.2,16;), a reprodução das obras de Jesus através do ministério dos discípulos (14.12), a capacidade para guardar seus mandamentos (14.15; 15.10-17), a honra de Deus através da vida

Tanto no evangelho de João quanto no NT em geral, são utilizadas as perspectivas da *concessão* e também do *recebimento* do Espírito Santo. Elas se referem à mesma realidade, mas mudam de sujeito, dependendo da ênfase do autor em cada contexto. Quando João quer enfatizar a realidade do Espírito Santo a partir da perspectiva dos seres humanos – discípulos e mesmo adversários de Jesus – ele utiliza o verbo “receber”/λαμβάνω (7.39; 14.17; 20.22). Quando quer enfatizá-la a partir da perspectiva divina, João utiliza os verbos “descer”/καταβαίνω (1.32,33); “dar”/διδόναι (3.34) e “enviar”/πέμπω (14.26; 15.26). Ainda há uma terceira forma joanina para falar sobre a chegada do Espírito, que coloca o próprio Espírito como o sujeito da ação: “vir”/έρχεται (16.13).⁴⁰⁸

Dunn explica que ao descrever a cena de 20.22, João pretendia que seus leitores entendessem esse evento como a nova criação – Jesus dando o Espírito de vida, aos discípulos no sentido de uma nova criação, como Deus deu vida na criação para Adão e Eva no começo. Ele liga esta ocasião às palavras anteriormente ditas por Jesus em 4.14 e 7.37-38:

não vejo razão para duvidar que João pretendia que seus leitores entendessem esse evento como Jesus batizando os discípulos no Espírito Santo (1.33), como dando-lhes a água que borbulharia na “vida eterna” (4.14), como a “água viva” de 7.38-39.⁴⁰⁹

No início de seus discursos de despedida, Jesus indica que há uma necessidade de ele próprio ir preparar lugar (τόπον) para seus discípulos na casa de seu Pai (Jo 14.2-3). Apenas depois dessa tarefa realizada, Jesus voltaria para receber seus seguidores para estar com ele.

É notável que Jesus inicie o primeiro discurso de despedida falando sobre as “muitas moradas” (μοναὶ) que, de alguma forma, já existem.⁴¹⁰ Ele não foi construí-las, mas prepará-las. De fato, ele transmite a ideia de que estas moradas consistem

frutuosa dos discípulos (15.8,16), o poder aos discípulos para testemunhar a favor de Jesus (16.26-27), a unidade dos discípulos (17.20-23), a glorificação de Jesus na vida de seus seguidores (17.10) e sua exaltação junto ao Pai (16.28; 17.5,13,24).

⁴⁰⁸ Um exemplo destas diferentes ênfases podem ser vistas, por exemplo, a partir das perspectivas adotadas por Turner (TURNER, M. M. B. *The Concept of Receiving the Spirit in John's Gospel*, Vox Evangelica, n. 10, 1977, pp. 24-42) e por Bennema (BENNEMA, C. *The Giving of the Spirit in John's Gospel - A New Proposal?*, The Evangelical Quarterly, v. 74:3, 2002, pp. 195-213).

⁴⁰⁹ DUNN, 2010, p. 41.

⁴¹⁰ Beutler distribui os últimos momentos de ensino de Jesus com os discípulos com três discursos de despedida: o primeiro em 14.1-31, o segundo em 15.1 – 16.4d e o terceiro em 16.4e-33). Beutler, 2015, pp. 332-385. Carson, por sua vez, vê apenas um discurso, dividido em duas grandes partes: a primeira entre 13.31 – 14.31 e a segunda entre 15.1 – 16.33. Carson, 2007, pp. 476-551.

em quartos individuais e aparecem em conexão com a οἰκία (casa) de seu Pai. Esses quartos funcionam como se fossem cômodos de uma mesma e única casa, indicando que Jesus está retratando simbolicamente o lugar onde seus seguidores habitarão com ele.

A simbologia de uma casa com muitos cômodos – tantos quantos forem necessários para receber todos os que quiserem ocupá-los – demonstra que esta obra de preparo dos cômodos não tem conotação física ou material, mas tem que ver com um preparo simbólico e mais amplo, por assim dizer. Não tomando como prerrogativa um método alegórico para espiritualizar a compreensão acerca da preparação do lugar (τόπον) – ao contrário, ampliando a interpretação meramente literalista para a mesma – é possível identificar nas palavras de Jesus uma indicação inicial de sua obra como intercessor junto ao Pai.

Essa ideia é repetida e aprofundada em 14.16, onde Jesus declara explicitamente “rogarei (ἐρωτήσω) ao Pai, e ele vos dará outro Consolador”. Vai se tornando mais forte a ideia de uma obra mediadora de Jesus em favor da concessão do Espírito Santo aos seus discípulos.⁴¹¹

É importante destacar a ênfase joanina colocada sobre a unidade harmônica entre as pessoas da divindade em Jo 14.16-17, em que Jesus intercede, o Pai

⁴¹¹ Muitos materiais, incluindo obras extensas, já foram e continuam sendo produzidos concernentes a este importante tema, tanto na perspectiva do Antigo quanto na do Novo Testamento. Veja-se, por exemplo, SOUZA, E. B. *O Santuário Celestial no Antigo Testamento*, Academia Cristã, 2014. HOLBROOK, F. B. *O Sacerdócio Expiatório de Jesus Cristo*, Casa Publicadora Brasileira, 2002; PAROSCHI, W. *The cross and the sanctuary: Do we really need both?* Ministry, v. 8, pp 6-8, 2014. O ministério de intercessão de Jesus após sua ascensão retrata a realidade da concessão do Espírito Santo, mas também a aplicação dos méritos da obra salvífica de Jesus, a partir do arrependimento e confissão dos pecados, tipificados nas cerimônias realizadas diariamente no santuário terrestre do AT – tanto na realidade do tabernáculo móvel desde o período da peregrinação pelo deserto, quanto no contexto do templo permanente, a partir da edificação salomônica. Nos serviços cerimoniais, a obra de expiação em favor do pecador era tipificada com a morte de um cordeiro, que prefigurava o auto-sacrifício de Jesus, o Cordeiro de Deus (cf. Jo 1.29,36). O ministério sacerdotal levítico também prefigurava o ministério intercessório de uma ordem superior, tema bem desenvolvido no livro de Hebreus (ver Hb 7.23-27). Este ministério sacerdotal de Jesus “como ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem” (Hb 8.2), identifica o momento a partir do qual o Espírito Santo deveria ser concedido aos discípulos (cf. At. 2.33). Estudos sobre o capítulo 5 do livro de Apocalipse também indicam a possibilidade de uma cerimônia de entronização de Jesus no céu, após sua ascensão, inaugurando o início de seu ministério sacerdotal em conexão com autorização para a concessão do Espírito Santo. (STEFANOVIC, R. *The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5*. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series (Book 22), 1997, 370 pp.; HOLWERDA, D. E., in *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method*. Sidney Greidanus (editor), Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999, p. 152;) João estabelece uma integração entre o Espírito Santo e o templo escatológico, uma ideia que, de acordo com Greene, se encaixa com a pneumatologia do quarto evangelho e o tema do templo” (GREENE, 2013, p. 338.)

concede o Consolador (παράκλητος), e este, por sua vez, deve habitar (μένω) com os cristãos e estar (ἦ) neles. O emprego do verbo μένω e não σκηνώ com relação à habitação do Espírito Santo faz referência não ao prólogo (1.14), como se poderia esperar. Ao contrário, estabelece uma importante conexão temática com o capítulo seguinte, ou seja, o capítulo 15, onde Jesus discursa sobre a videira e os ramos, utilizando o verbo μένω – e suas derivações – onze vezes.⁴¹²

Oferecendo a garantia de sua intercessão em favor da concessão do Espírito Santo, ao utilizar a expressão “outro Consolador” (ἄλλον παράκλητον), Jesus sugere que houve um primeiro παράκλητος antes do “outro” (ἄλλος) que seria enviado, naturalmente, referindo-se a si mesmo. O Espírito Santo, então, deveria suprir a carência dos discípulos na ausência de seu mestre, continuando a obra que ele havia iniciado com e por eles.

O vocábulo παράκλητος tem como significado alguém que ajuda, consolando, encorajando ou fazendo mediação a favor de outros, mas potencialmente tem um campo semântico muito vasto:

Tradicionalmente se traduz [παράκλητος] por “Consolador”, mas este não é o termo mais adequado, pois sugere apenas um aspecto bastante limitado da ação do Espírito Santo. Um termo como “Auxiliador” é bastante genérico e pode ser muito útil em certas línguas...Traduções baseadas no conceito de um advogado que atua no tribunal parecem, na maioria dos casos, ser demasiadamente restritivas.⁴¹³

Louw & Nida ainda indicam que o significado de παράκλητος certamente também envolve fatores psicológicos de encorajamento e, além disso, seu papel de intercessor tem implicações legais, relacionando-se com procedimentos jurídicos. Eles admitem que “será muito difícil encontrar um só termo numa língua alvo que tenha todos os diferentes aspectos ou traços semânticos ligados a παράκλητος, especialmente em referência à obra do Espírito Santo.”⁴¹⁴

⁴¹² As onze ocorrências para o verbo μένω e suas declinações em Jo 15 são: μείνατε, μένη, μένητε (15.4); μένων (15.5); μένη (15.6); μείνητε, μείνη (15.7); μείνατε (15.9); μενεῖτε, μένω (15.10); μένη (15.16). Novo Testamento interlinear grego-português. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004, pp. 410-411.

⁴¹³ LOUW & NIDA, 2013, p. 129.

⁴¹⁴ LOUW & NIDA, 2013, p. 410.

A necessidade de ἄλλον παράκλητον (outro Consolador) se demonstra com a situação da iminente orfandade dos discípulos. Jesus enviaria o Espírito Santo para não deixá-los sós, mas também para prover continuidade à obra que ele começou na vida deles e que ainda deveria continuar. Jesus oferece um nível de identificação tão intenso entre seu ministério e a obra do Espírito Santo com os discípulos, que o descreve como um retorno dele próprio para eles na realidade do Espírito Santo (14.18). Embora eles estivessem cheios de temor e decepção, Jesus assegurou-lhes estar no controle absoluto das circunstâncias: “Deixo-vos a paz... não se turbe o vosso coração, nem se atemorize” (14.27).

O Jesus joanino garantiu manifestar-se (εμφάνιση) àqueles que lhe amam e guardam os seus mandamentos (14.21). Essa manifestação é retratada através da habitação (μείνω) do Espírito Santo. Assim, a dor da orfandade é solucionada pelo retorno (έρχονται) de Jesus aos discípulos através do Espírito (14.18,28). Mas, Jesus promete aos discípulos que além dele, também o Pai deveria habitar neles, através do ministério do Espírito Santo (14.23). Jesus utiliza dois verbos distintos para falar sobre seu retorno aos discípulos na pessoa do Espírito Santo: έρχονται (14.18) e ύπάγω (14.28). Aliás, ύπάγω é o mesmo verbo que Jesus utiliza em Jo 7.33, ao falar de seu retorno para o Pai. Na verdade, em João, Jesus é apresentado como fazendo um caminho de vindas e idas constantes: do Pai para o mundo (1.1-14), do mundo para o Pai (7.33; 14.19; 16.10; 16.28; 17.11,13), do Pai para os discípulos (16.16-19) e dos discípulos para o mundo (17.18,21,23).

Analisando a unção de Jesus à luz das profecias de Is 11.1-4 e 42.1-7, Briggman explica que a obra de Jesus, dirigida pelo Espírito Santo para abençoar – não apenas seus discípulos, mas toda a humanidade – constitui a base para o recebimento da salvação por todas as pessoas.⁴¹⁵ A salvação veio aos seres humanos porque o Espírito Santo ungiu Jesus para realizar essa obra de salvação. Através da narrativa de seu batismo, isso se torna evidente (1.29-31). Assim, João chama a atenção para um aspecto da glorificação de Jesus também por meio de sua unção, ou seja, de seu batismo.

⁴¹⁵ BRIGGMAN, Anthony. *The Holy Spirit as the unction of Christ in Irenaeus*. Journal of Theological Studies, NS, Vol. 61, Pt 1, April 2010, p. 186.

Konings já havia destacado que as *παροιμίας* (parábolas/enigmas) não haviam sido bem entendidas pelos discípulos (10.6), assim como parte da atividade pública de Jesus (6.6; 12.16). Isso apenas se tornaria manifesto à luz da memória de sua “hora” (2.17,21). Realmente, pode-se dizer que os diálogos iniciais de Jesus lidam com o mal-entendido. Até mesmo os diálogos com Nicodemos e com a samaritana são estruturados a partir de mal-entendidos – a respeito do novo nascimento e da água viva.⁴¹⁶ Além de tudo isso, Jesus ainda precisou confidenciar aos discípulos no seu último discurso: “Tenho ainda muito que vos dizer, mas vós não o podeis suportar agora”(Jo 16.12)

Por isso, o Jesus joanino enfatiza como obra essencial do *παράκλητος* o ensino (*διδασκαλία*). Esta foi a mesma obra que ele realizou tanto com o grupo dos doze, quanto com discípulos ocasionais e as pessoas em geral (6.59; 7.14,28,35; 8.20). No entanto, o próprio grupo dos doze, formado por seus discípulos mais próximos, ainda se encontrava despreparado para atender as necessidades da missão legada por Jesus. Essa era a necessidade do ensino constante a partir do ministério do Espírito. Beutler explica que

À diferença do v. 16, o Espírito não é aqui, chamado de “outro Paráclito”. Assim, ele entra plenamente no lugar de Jesus, retomando o papel deste. Agora é descrito o conteúdo de sua missão, que no primeiro *lóγιον* tinha ficado indefinido. Ele será o mestre dos discípulos, mas não de maneira autônoma, e sim trazendo à memória dos discípulos as palavras de Jesus.⁴¹⁷

Ainda outro aspecto da obra do Espírito Santo contemplada no evangelho de João é que, assim como o Pai, o Espírito também glorifica a Jesus. De acordo com João 16.14, este aspecto da glorificação realizada pelo Espírito Santo, deveria ocorrer somente após a ressurreição e a ascensão de Jesus, quando revelasse o significado de sua missão mais completamente aos discípulos. Carson argumenta que

Assim como o Filho por seu ministério sobre a terra trouxe glória a seu Pai (7.18; 17.4), o Paracleto por seu ministério traz glória a Jesus: esse é o objetivo central. Seu meio é a revelação da pessoa e da obra de Jesus”...É, portanto, inteiramente apropriado que o ministério do Espírito tenha como objetivo trazer glória ao Filho.⁴¹⁸

E Bauckham destaca que o quarto evangelho traça um paralelo entre a relação de Jesus e o *παράκλητος* com a relação entre o Pai e Jesus.⁴¹⁹ Exatamente como Jesus

⁴¹⁶ KONINGS, 1988, p. 188.

⁴¹⁷ BEUTLER, 2015, p. 354.

⁴¹⁸ CARSON, 2007, p. 542.

⁴¹⁹ BAUCKHAM, 2015, p.61.

em sua vida terrena e em sua morte glorificou seu Pai, também o Espírito da verdade deveria glorificar Jesus, o que fornece mais uma evidência do relacionamento harmônico entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo na teologia de João. Por isso, “a hora da glorificação não é simplesmente a hora da morte de Jesus, mas é a hora em que a revelação de Deus em Jesus será completa. A marca dessa completude será a fecundidade que resulta da glorificação (12.24).”⁴²⁰

Após Jesus confortar os discípulos e falar consistentemente sobre sua partida nos dois primeiros discursos (capítulos 14 e 15), torna-se agora mais claro que ele está também se preparando para retomar a glória que tinha junto de seu Pai. Ele, então, declara categoricamente: “Mas eu vos digo a verdade: convém-vos que eu vá, porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós outros; se, porém, eu for, eu vo-lo enviarei.” (16.7). A questão fica clara: a menos que Jesus parta, o Espírito Santo não vem. Todavia,

A ideia não é a de que Jesus e o Espírito Santo não podem, por razões metafísicas não articuladas, ministrar simultaneamente ao povo de Deus...a questão é escatológica. As muitas promessas bíblicas de que o Espírito caracterizará a era do reino de Deus (Is 11.1-10; 32.14-18; 42.1-4; 44.1-5; Ez 11.17-20; 36.24-27; 37.1-14; Jl 2.28-32) geram alguma expectativa. No entanto, esse reino não pode ser plenamente inaugurado antes de Jesus morrer, ressuscitar dos mortos e ser exaltado à mão direita de seu Pai, retornando à glória que desfrutava com o Pai antes que o mundo existisse.⁴²¹

Essa ideia harmoniza-se bem com a noção de condicionalidade para a concessão do Espírito Santo transmitida desde 7.39. Ainda que grande parte dos teólogos identifiquem a glorificação de Jesus naquele contexto meramente com o evento da cruz, há maior coerência com a totalidade do evento salvífico em Jesus, que torna imprescindível sua exaltação à destra do Pai, onde ele exerceria seu papel de intercessor, cumprindo a condição para o envio do Espírito.

Greene declara que as correntes de água viva ainda não poderiam fluir até que Jesus retornasse à sua glória celestial.⁴²² Essa perspectiva da concessão do Espírito pós-ascensão Jesus também é defendida Michaels.⁴²³

Para João, os eventos que necessariamente se desdobraram separada e cronologicamente – morte, ressurreição, ascensão de Jesus e concessão do Espírito

⁴²⁰ *The hour of glorification is not simply the hour of Jesus' death, but it is the hour when God's revelation of God's self in Jesus will be complete. The mark of that completeness will be the fruitfulness that results from the glorification (12:24).* O'DAY, Gail R. *Between Text and Sermon.* John 12:20–33. In *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, v. 69, n. 2, 20015, pp. 213.

⁴²¹ CARSON, 2007, p. 534.

⁴²² GREENE, 2013, 347-348.

⁴²³ MICHAELS, J. R. *The Gospel of John.* Grand Rapids, MI: Eerdmans. 2010. pp. 467-468.

– teológica e soteriologicamente, na verdade, são, todos, parte de um único ato salvífico.⁴²⁴ Assim como o prólogo informa que a glória celestial que o Filho compartilhava com o Pai na eternidade foi vista na carne, de forma velada na vida terrestre e na morte de Jesus, também a narrativa da paixão, informa que essa esplendorosa glória foi vista de forma velada na cruz, antes do retorno de Jesus à presença do Pai, para aí, então, compartilhar mais uma vez a glória revelada do Pai.⁴²⁵ Aquele que unicamente poderia revelar a glória de Deus, após sua glorificação na terra também deveria ser glorificado no céu. Com efeito, “Deus honraria a Jesus quando o vindicasse após sua morte, ao exaltá-lo-para o céu.”⁴²⁶ (tradução nossa).

A glorificação de Jesus em Jo 7.39 está diretamente relacionada a algo que ocorreu após sua ressurreição, descrita na linguagem de João como glorificação, pois seria somente após isso que o Espírito Santo habitaria permanentemente em todos os seguidores de Jesus.⁴²⁷

Assim, na perspectiva teológica de João, a concessão do Espírito Santo foi a consequência imediata da salvação, ou seja, os eventos decisivos da morte, ressurreição e ascensão de Jesus trouxeram aos discípulos nova vida e nova autoridade no ministério.⁴²⁸

Acentuando a relação entre a concessão do Espírito e a glorificação de Jesus, razão pela qual há uma condicionalidade, Greene explica que

o derramamento escatológico do Espírito flui do Jesus glorificado, que, da perspectiva do evangelista, continua a dar o Espírito do céu (7,39; 15,26; 16,7). O quarto evangelista pode estar sugerindo que, como o templo escatológico, Jesus representa algo do templo celestial.⁴²⁹ (tradução nossa).

Assim, a imagem dos rios escatológicos no interior do templo terrestre, já anteriormente vista, tem importante ligação temático-tipológica com o derramamento do Espírito Santo e com o que ocorre no templo celestial. Sobre isso, Greene é enfático em declarar que

o Jesus glorificado (o novo centro de culto do céu) torna real essas correntes de água escatológicas, enviando o Espírito de cima (João 3.3-13; 14.26; 16.7). Esses conceitos esclarecem as compreensões do primeiro século

⁴²⁴ DUNN, 2010, p. 43.

⁴²⁵ BAUCKHAM, 2015, p. 60.

⁴²⁶ *God will honor Jesus when he vindicates him beyond death by exalting him to heaven.* BAUCKHAM, 2015, p. 59.

⁴²⁷ BLOMBERG, 2001, p. 138.

⁴²⁸ DUNN, 2010, p. 41.

⁴²⁹ GRENE, 2013, p. 340.

acerca do templo escatológico e fornecem importantes antecedentes religiosos para interpretar João 7.37-39.⁴³⁰

As palavras da exclamação de Jesus em 7.39 só encontram pleno significado, portanto, depois que ele retornou para seu Pai, porque o Espírito Santo foi designado para conferir vida e poder. Isso, no entanto, só ocorreria definitivamente após a ascensão e exaltação de Jesus no Céu. Embora esse dom, como o chama Schnackenburg, seja prometido por Jesus tão logo alguém manifestasse fé nele, somente seria concedido quando ele retornasse ao seu Pai e fosse por ele glorificado.⁴³¹

Antes dessa concessão especial, todavia, o Espírito Santo já atuava na história e trabalhava no coração humano. Não, contudo, da forma como é descrito em Jo 7.39. E ele não tinha a prerrogativa direta de “encher” uma pessoa, conforme visto em 20.22. Somente depois de Jesus ter sido glorificado é que todos os que nele creram puderam plenamente receber o Espírito. Assim, eles para sempre “tirarão água dos poços da salvação” (Is 12.3) daquele que é o Cristo glorificado.⁴³²

⁴³⁰ *The outpouring of the Spirit flows from the glorified Jesus who, from the Evangelist's perspective, continues to give the Spirit from heaven (John 7.39; 15.26; 16.7). The fourth evangelist may be suggesting that, as the eschatological, Jesus embodies something of the heavenly temple.* GRENNE, 2013, p. 340.

⁴³¹ SCHNACKENBURG, 1990, P. 157

⁴³² *But the Spirit who gives life and power is only given to the disciples after Jesus' resurrection (20:22). Only after he has been glorified will all who believe in him receive the Spirit, and thus forever "draw water from the wells of salvation" (Is 12:3), from the one well which is the glorified Christ.* SCHNACKENBURG, 1990, p. 157.

CONCLUSÃO

As festas religiosas dos judeus passaram por um período de interrupção durante o cativeiro babilônico, uma vez que os israelitas estavam fora da Palestina e distantes do templo que havia sido destruído. Após o exílio e a reconstrução do templo, estas festas voltaram a ser celebradas. E seu principal propósito era indicar, através de seu ritual, a realidade do Messias e a proximidade de sua chegada. As festas eram, portanto, tipológicas, e anualmente deveriam ser celebradas para manter viva a expectativa do Messias e seu reinado.

Possivelmente devido a tendência de uma realização meramente “mecânica” das cerimônias, o povo judeu, sobretudo, na pessoa de seus líderes, perdeu de vista a essência das mesmas e se encontrou tão sem virtude mesmo nessas ocasiões festivas. Na Festa dos Tabernáculos, então, podia ser encontrada com relativa facilidade a água do Tanque de Siloé, porém faltava-lhes, sequer, o essencial anseio por uma água mais excelente.

É natural que, especialmente, na realidade de alguém que está acostumado a lidar com elementos considerados especiais, que estes se tornem tão comuns a ponto de perderem seu valor simbólico e essencial. Como alguém que facilmente “enjoaria”, por exemplo, de chocolate por trabalhar diariamente em uma fábrica deste produto, uma deturpação e perda de significado pode ter acontecido paulatinamente com respeito àqueles aniversários cerimoniais.

A Festa dos Tabernáculos, além de sua profunda simbologia, era a última celebração do calendário anual judaico, e tinha como propósito conduzir os participantes a uma reflexão sobre a prodigalidade de Deus durante o decurso do ano corrente e, ao fazer tal retrospectiva, deveriam celebrar aquelas experiências com alegria e gratidão.

Possivelmente, como ocorria com outras festas, muitos habitantes de toda a Palestina e, mesmo outras províncias, se deslocavam até Jerusalém, e lá permaneciam até o findar da semana festiva dos Tabernáculos. Todos eram incentivados a levar alguma dádiva como tributo a Deus, que os coroara de bondade e suprimentos para a subsistência em mais um ano.

Mas a celebração, além de possuir o caráter de ações de graças, também memorava o cuidado e companhia de Deus na saga de seu povo pelo deserto a partir

do êxodo até a chegada na terra de Canaã. Uma vez que os hebreus haviam habitado em tendas ou cabanas durante sua trajetória, os participantes motivados a celebrar a festa em cabanas, atitude que deu origem ao nome do festival.

Não foram encontrados detalhes a respeito do cronograma diário da celebração, tampouco obtidos recursos detalhados sobre o que acontecia nos diferentes turnos da manhã, tarde e noite durante os dias da Festa dos Tabernáculos ou como se organizavam questões de logística e limpeza da possivelmente congestionada cidade, por exemplo. Apesar disso, foi possível identificar que a cerimônia da libação de água era possivelmente a mais impressionante da festa, uma vez que envolvia a figura do sacerdote retirando solenemente, em uma ânfora, água do tanque de Siloé, despejando-a em uma bacia, cujo conteúdo era conduzido ao Cedrom e dali, finalmente no Mar Morto. Essa representação intencionalmente relembra a água que brotara da rocha no deserto, com o fim de saciar a sede dos israelitas. Em cânticos, eram ressoadas as palavras: “Os nossos pés estão dentro das tuas portas, ó Jerusalém...com alegria tirareis águas das fontes da salvação”. (Is 12.2,3)

Desde o início da narrativa joanina do capítulo 7, é evidenciado um clima de suspense quanto à manifestação pública de Jesus. Seus irmãos, se indignaram contra sua atitude de aparente desprezo à festividade e, principalmente, por sua falta de oportunismo para lançar-se como candidato ao título de Messias (Jo 7.2-4).

João é ainda enfático ao mencionar a percebida e incômoda ausência de Jesus na festa e como ele, de fato, ele era o assunto em pauta (7.11-12). Talvez por sua teimosia em misturar-se com publicanos, pessoas de má reputação e os mais indesejáveis pecadores, além de desfazer das observâncias rabínicas e das exigências tradicionais relativas ao sábado, era ele o motivo das principais rodas de conversa e o tema corrente no contexto da festa. Jesus constituía o pensamento predominante em todas as mentes. Ele não estava ali, mas de alguma forma já estava.

A chegada de Jesus em Jerusalém, entretanto, foi tranquila e serena. Preferiu atrasar-se propositalmente e chegar sozinho a Jerusalém, talvez para evitar maior censura das autoridades judaicas e pessoas opositoras, o que teria ocorrido caso houvesse permitido que pessoas o assediassem pelo caminho e, aparentasse estar unido a alguma caravana em específico.

A despeito de sua humildade, Jesus demonstrou coragem ao se fazer presente ante uma liderança religiosa que já havia ameaçado sua vida em outros momentos.

Ele não devia temer, pois não estava ali em desafio pessoal aos partidos desafetos. Por certo, estava ali para ensinar e abençoar a quem pudesse. Seus ensinamentos, contudo, superavam imensuravelmente as instruções rabínicas comuns (Jo 7.15-17).

Reconhecidamente a multidão estava dividida, pois alguns admitiam que era impossível que houvesse um Cristo mais acertado do que ele (Jo 7.31). Também suas palavras ofereciam incógnitas quase indecifráveis, especialmente aos que se lhe opunham. Até que chegou o grande, ou seja, o mais importante dia da festa.

O último dia encontrava uma plateia, possivelmente mais esgotada, já que as festividades já se haviam estendido por sete dias anteriores. Neste momento, Jesus ergue sua voz e faz retumbar pelos pátios e corredores do templo o inesperado convite: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva.”

Não bastasse o cansaço físico e emocional, as pessoas provavelmente estavam por se despedir de mais uma cerimônia dos Tabernáculos longe de estarem plenamente satisfeitos espiritualmente e a alma ainda estava sedenta por uma água inesgotável. Jesus, indiscutivelmente se autodeclarou como a nascente da vida, porém essa água se torna naquele que a bebe uma fonte que jorra para a vida eterna, dando plenitude e sentido completo à vida da pessoa, e através dela, atingindo e abençoando outros sedentos espirituais.

Assim como a rocha ferida no deserto acabou com a sede da multidão exausta e a revigorou, também a vida, a morte, a ressurreição e o reinado de Cristo preenchem o vazio da alma sedenta por salvação e satisfação real. Toda a inquietação por prazeres transitórios, todas as riquezas do mundo e todo o louvor ou reconhecimento humano não podem satisfazer as mais profundas e reais necessidades da alma e não passam de cisternas rotas que não retêm as águas.

Pelos méritos de sua morte, Jesus adquiriu o direito de retomar sua glória anterior à encarnação, e uma vez novamente na companhia do Pai, ele completou a promessa de enviar o Espírito para preencher as necessidades daquele que o reconhecem como o Cristo – o Enviado de Deus. Nele se cumprem dos desejos e esperanças de todos os séculos.

Compreende-se que a glorificação de Jesus é um tema bastante abrangente tanto no Novo Testamento, sobretudo na literatura joanina. João resgata o conceito de “glória” como “bondade” de Deus de Ex 33.17-18 e liga toda a sua narrativa com este conceito, desde a encarnação, onde Jesus é visto "cheio de graça e verdade",

perpassando os sinais, onde os milagres mostram "não apenas o poder, mas também o amor de Deus" e, então, chega à cruz, onde o amor de Deus é demonstrado de maneira completa através do brado de Jesus, "Τετέλεσται!" (19.30).

Na teologia joanina, fica evidente que todas as vezes em que Deus manifesta o seu poder – ou seja, sempre que este pode ser visualizado pelos seres humanos - igualmente é demonstrada a graça e a misericórdia divina. Em outras palavras, sempre que o כבוד de Deus é manifestado, é também manifestado com ele o דְּוֹנָא de Deus. O que, porém, deve ser compreendido, é que, apesar da cruz ser a maior e mais aterradora expressão da bondade (da graça, da compaixão, da misericórdia, do amor) de Deus vista na Terra, o דְּוֹנָא não se encerra na cruz.

Ao ressuscitar, Jesus também o faz por דְּוֹנָא. A obra de Cristo ainda não estava acabada na cruz, e justamente por isso, há uma continuidade no plano da redenção através da ressurreição, da ascensão, do assentar-se à direita de Deus. Uma tarefa ainda precisava ser continuada, uma mediação precisava ser realizada. E tudo isso que deveria acontecer após a cruz, aconteceria sobre a mesma base: דְּוֹנָא – bondade, misericórdia, compaixão, graça, amor – de Deus. Então, todos estes eventos teológicos devem ser conectados. O דְּוֹנָא visto no AT, especialmente por Moisés, em Ex 33-34 encontra continuidade na encarnação de Jesus na Terra, no seu ministério através dos sinais, na morte, na ressurreição, e não apenas em sua presença física, como também quando ele sobe ao céu, é exaltado junto a seu Pai, e envia o Espírito para ser "o outro Consolador". E também o דְּוֹנָא divino se manifesta no fato de haver um mediador à destra de Deus, que intercede pelos pecadores e a eles transmite sua glória (Jo 17.24). Esta é a essência da manifestação do דְּוֹנָא/δόξα de maneira constante até que ele venha.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA Almeida Século 21. São Paulo: Edições Vida Nova, 2013.

_____. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. Bíblia de Estudos Almeida, a partir da tradução João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

_____. João Ferreira de Almeida Revista e Corrigida. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

_____. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

_____. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 1991.

_____. Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

AALEN, Sverre. *Glória, Honra, doxa, timē*. In: COENEN, Lothar; Colin Brown. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento [Tradução Gordon Chown]. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 899-907. (1360 p.)

ALAND, Barbara; ALLAND; Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. *O NOVO TESTAMENTO GREGO*. Quarta edição revisada. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008. 13ª impressão.

APOLINÁRIO, Pedro. *Leia e Compreenda Melhor a Bíblia*. Instituto Adventista de Ensino, 1985, pp. 140-145.

BAUCKHAM, Richard. *Gospel of Glory*. Major Themes in Johannine Theology. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.

BEASLEY-MURRAY, George R. Word Bible Commentary. *John*. Waco, TX: Word Books Publisher, 1987.

BERLEJUNG, Angelika. *Dóxa*. In: Christian Frevel. *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus; Edições Loyola Jesuítas, 2011, p. 231.

- BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BLOMBERG, Craig. *The Historical Reliability of John's Gospel*. Issues & Commentary. Downers Grove. Il: InterVarsity Press, 2001.
- BRIGGMAN, Anthony. *The Holy Spirit as the unction of Christ in Irenaeus*. Journal of Theological Studies, NS, Vol. 61, Pt 1, April 2010, p. 171-193.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- _____. *The Gospel According to John*. Anchor Bible Series, Book 29. New Haven, CT: Yale University Press, 1966, v.1.
- _____. *The Gospel According to John (I-XII)*. Introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- BURGE, Gary M. *John: The NIV Application Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2000, pp. 227-229.
- CARSON, D. A. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.
- _____; MOO, Douglas J; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24)*. Introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. δόξα. In: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 3. ed. Ediciones Sigueme. Salamanca, 1990, v. 2.
- DOOD, Charles H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- DORNELLES, Vanderlei (ed.). *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v. 5. 1289 p.
- DUNN, James D.G. *Baptism in the Holy Spirit: Yet Once More—Again*. Journal of Pentecostal Theology, Koninklijke Brill NV, Leiden, v. 19, 2010, pp. 32-43.

EDWARDS, Ruth B. *Discovering John*. 2015.

FEE, Gordon D. *Once More — John 7.37-39*. The Expository Times. First Published January 1, 1978. pp. 116-118.

FERRADA, Andrés. Hans Urs von Balthasar exégeta del Nuevo Testamento: Interpretación y acontecimiento de salvación. In: *Teología y Vida*. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, v. 50, pp. 337-344.

GREENE, Joseph R. Integrating Interpretations of John 7:37-39 into the Temple Theme: The Spirit as Efflux from the New Temple, In. *Neotestamentica*, Vol. 47, No. 2 (2013), pp. 333-353.

GRIGSBY, Bruce H. "If Any Man Thirsts...": Observations on the Rabbinic Background of John 7,37-39. *Biblica*. Peeters Publishers, Vol. 67, No. 1 (1986), pp. 101-108.

HATCH, Edwin; REDPATH, Henry A. Δόξα; δοξάζειν. In: *A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*. Oxford: Carendon Press, 1909.

KITTEL, Gerhard; Gerhard Friedrich; condensado por Geoffrey W. Bromiley; traduzido por: Afonso Teixeira Filho; João Artur dos Santos; Paulo Sérgio Gomes; Thaís Pereira Gomes. Δόξα. In. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1.

KNAPP, Henry M. *The Messianic Water Wich Gives Life to the World*. Horizons in Biblical Theology, 1997, v. 19. pp. 109-21

KONINGS, Johan. *A memória de Jesus e a manifestação do Pai no quarto evangelho*. Perspectivas Teológicas, v. 20, 1988, pp. 177-200.

_____. *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KYSAR, Robert. *John*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1986.

LINDARS, Barnabas (*The Gospel of John*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João*. São Paulo: Edições Loyola, v.II., p. 172.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (editores). γὰρ. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 693

_____.; NIDA, Eugene A. (editores). Δόξα. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. pp. 126, 135, 158, 384, 607, 619, 655.

_____.; NIDA, Eugene A. (editores). ἔκραξεν. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. pp. 194-195.

_____.; NIDA, Eugene A. (editores). κοιλίας. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 290.

_____.; NIDA, Eugene A. (editores). ὅτι. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. pp. 694, 711-712.

_____.; NIDA, Eugene A. (editores). Παράκλητος. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. pp. 129, 410.

_____.; NIDA, Eugene A. (editores). περὶ. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. P. 712.

_____.; NIDA, Eugene A. (editores). ῥέω. *In: Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholtz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 154.

- MARCUS, Joel. Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38). In *Journal of Biblical Literature*, Vol. 117, No. 2 (Summer, 1998), pp. 328-330. p. 328.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise linguística e comentário exegético. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. p. 5
- MENKEN, M. J. J. *The Origin of the Old Testament Quotation in John 7.38*, *Novum Testamentum*, 1996. v. 38, pp. 160-175
- NEYREY, Jerome H. "Despising the Shame of the Cross": Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative. In *Semeia: Honor and Shame in the World of the Bible*, by Victor H. Matthews (Author), Don C. Benjamin (Author), Society of Biblical Literature, 1994, v. 68 pp. 113-137.
- NICHOL, Francis D. (ed. versão em inglês); DORNELES, V. (ed. versão em português). *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013. p. 1089. v. 5.
- NIXON, R. E. *Glória*. In: DOUGLAS, J. D. (Ed.) *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- O'DAY, Gail R. *Between Text and Sermon*. John 12:20–33. In *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, v. 69, n. 2, 2015, pp. 213.
- OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*. Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego". Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- PAROSCHI, Wilson. *Incarnation and Covenant in the Prologue of the Fourth Gospel*, Andrews University, 2003
- _____. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- _____. *Só Jesus*. Porque em nenhum outro há salvação. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

- PRODANOV, Cleber C.; FREITAS, Ernani C. de. *Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico*. 2. ed. Novo Hamburgo: FEEVALE, 2013.
- RIOS, C. M. “Águas vivas” no evangelho segundo João, na Bíblia Hebraica e nos Manuscritos do Mar Morto: entre continuidades e diferenças. *Estudos Teológicos*, pp. 157-170, v. 57, n.1, 2017, São Leopoldo, RS.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *The Gospel According to St. John*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990. v. 2.
- SCHOLZ, Vilson. *Novo Testamento interlinear grego-português*. Barueri, SP: Sociedade Bíblia do Brasil, 2004. Com a colaboração de Roberto G. Bratcher. 992 p.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- STEGEMANN, W. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2012. p. 156-192.
- STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de Exegese Bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- THOMPSON, Marianne M. *John: a commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2015.
- TSUTSEROV, Alexander. *Glory, Grace, and Truth: ratification of the Sinaitic Covenant according to the Gospel of John*. Eugene, OR: Pickwick, 2009.
- VELOSO, Mário. *Comentário do Evangelho de João*. Santo André, SP: Casa publicadora Brasileira, 1984.
- WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.
- WONG, C. H. *The structure of John 17*. *Verbum et Ecclesia*. University of Pretoria, v. 27, n. 1, 2006, p. 375.
- ZABATIERO, Júlio. *Manual de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.

APÊNDICE A: QUADRO COMPARATIVO DAS TRADUÇÕES BÍBLICAS EM LÍNGUA PORTUGUESA

Tradução	v. 37	v. 38	v. 39
ARA	No último dia, o grande dia da festa, levantou-se Jesus e exclamou: Se alguém tem sede, venha a mim e beba.	Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva.	Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado.
ARC	E, no último dia, o grande dia da festa, Jesus pôs-se em pé e clamou, dizendo: Se alguém tem sede, que venha a mim e beba.	Quem crê em mim, como diz a Escritura, rios de água viva correrão do seu ventre.	E isso disse ele do Espírito, que haviam de receber os que nele cressem; porque o Espírito Santo ainda não fora dado, por ainda Jesus não ter sido glorificado.
NVI	No último e mais importante dia da festa, Jesus levantou-se e disse em alta voz: Se alguém tem sede, venha a mim e beba.	Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva.	Ele estava se referindo ao Espírito, que mais tarde receberiam os que nele cressem. Até então o Espírito ainda não tinha sido dado, pois Jesus ainda não fora glorificado.
A21	No último dia da festa, o dia mais importante, Jesus se colocou em pé e exclamou: Se alguém tem sede, venha a mim e beba.	Como diz a Escritura, rios de água viva correrão do interior de quem crê em mim.	Ele disse isso referindo-se ao Espírito que os que nele cressem haveriam de receber; porque o Espírito ainda não havia sido dado, pois Jesus ainda não fora glorificado.

BJ	No último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: “Se alguém tem sede, venha a mim e beberá,	aquele que crê em mim!” Conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva.	Ele falava do Espírito que deviam receber aqueles que haviam crido nele; pois não havia ainda Espírito porque Jesus ainda não fora glorificado.
NTLH	O último dia da festa era o mais importante. Naquele dia Jesus se pôs de pé e disse bem alto: – Se alguém tem sede, venha a mim e beba.	Como dizem as Escrituras Sagradas: “Rios de água viva vão jorrar do coração de quem crê em mim”.	Jesus estava falando a respeito do Espírito Santo, que aqueles que criam nele iriam receber. Essas pessoas não tinham recebido o Espírito porque Jesus ainda não havia voltado para a presença gloriosa de Deus.
TEB	No último dia da festa, que é também o mais solene, Jesus, de pé, pôs-se a proclamar em alta voz: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba	aquele que crê em mim. Como disse a Escritura: ‘Do seu seio jorrarão rios de água viva’”.	Ele designava assim o Espírito que deviam receber os que criam nele: com efeito, ainda não havia Espírito, porque Jesus ainda não fora glorificado.
Tradução Final	No último dia da festa, que é também o mais solene, levantou-se Jesus, e clamou dizendo: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba	O que crê em mim, como disse a Escritura, rios de água viva fluirão do interior dele.	Mas isto disse a respeito do Espírito que iriam receber os que creram nele. Pois ainda não havia Espírito, porque Jesus ainda não tinha sido glorificado.

APÊNDICE B: ASPECTOS COMUNS E DIVERGENTES ENTRE AS INTERPRETAÇÕES TRADICIONAL E CRISTOLÓGICA

Aspectos em comum	Aspectos em divergência
Interpretam a água como o Espírito.	<p>Interpretação tradicional: os rios de água viva fluem do crente.</p> <p>Interpretação cristológica: os rios de água viva fluem de Jesus.</p>
A bênção é algo que os crentes desfrutarão somente mais tarde.	<p>Interpretação tradicional: as palavras de Jesus continuam até o fim do verso 38.</p> <p>Interpretação cristológica: as palavras de Jesus terminam na primeira cláusula do verso 38.</p>
A promessa do Espírito está relacionado ao convite de Jesus na festa das cabanas.	
Jesus é único que fornece a água viva e satisfaz a sede	

APÊNDICE C: OCORRÊNCIAS DOS TERMOS δόξα E δοξάζω

Tabela adaptada de Bauckham, 2015, p. 45

Significados

Hebraico, <i>kābôd</i>, כבוד Raíz: כבוד, ser pesado	Importância Riqueza Poder	Honra Prestígio Reputação	Esplendor visível
Grego extra-bíblico, <i>doxa</i>, δόξα Verbo: δοκέω, pensar, crer, supor	Opinião	Reputação (usualmente bom = honra)	
Grego Antigo Testamento (LXX), <i>doxa</i>, δόξα		Honra Prestígio Reputação	Esplendor visível
Novo Testamento, <i>doxa</i>, δόξα		Honra Prestígio Reputação	Esplendor visível

Frequência no Novo Testamento

doxa, δόξα Jo 19x; 2Co 19x; Ap 17x; Rm 16x; Lc 13x; 1Co 12x; etc.

doxazō, δοξάζω Jo 23x; Lc 9x; At 5x; Rm 5x; Mt 4x; 1Pe 4x; 2Co 3x; etc.

Ocorrências de *doxa* (δόξα) e *doxazō* (δοξάζω) em João

Referência	<i>doxa</i> , δόξα	<i>doxazō</i> , δοξάζω	Referência	<i>doxa</i> , δόξα	<i>doxazō</i> , δοξάζω
1.14	X		12.28		X
1.14	X		12.41	X	
2.11	X		12.43	X	
5.41	X		12.43	X	
5.44	X		13.31		X
5.44	X		13.31		X
7.18	X		13.32		X
7.18	X		13.32		X
7.39		X	13.32		X
8.50	X		14.13		X
8.54		X	15.8		X
8.54	X		16.14		X
8.54		X	17.1		X
9.24	X		17.1		X
11.4	X		17.4		X
11.4		X	17.5		X
11.40	X		17.5	X	
12.16		X	17.10		X
12.23		X	17.22	X	
12.28		X	17.24	X	
12.28		X	21.19		X

APÊNDICE D: CONTRASTE ENTRE A BUSCA POR GLÓRIA ENTRE JESUS E AS AUTORIDADES JUDAICAS

Autoridades judaicas	Passagens	Jesus	Passagens
Aceitam glórias humanas	5.41	Busca a glória daquele que é único Deus	5.44
Aceitam glórias uns dos outros	5.44	---	---
Buscam sua própria glória	7.18; 8.50	Busca a glória daquele que lhe enviou	7.18
Glorificam a si mesmos	8.54	---	---
Amam a glória dos homens	12.43	Ama a glória de Deus	12.43

APÊNDICE E: OS SETE SINAIS DO EVANGELHO DE JOÃO

Sete sinais	Chamado de sinal	Detalhes enfatizando o milagre	Indicações explícitas sobre o significado
1. Água em vinho	2.11	Seis jarros de água contendo 20 ou trinta galões em cada (2.6)	
2. Cura do filho do oficial	4.54	Estava à morte (4.47); curado na hora em que Jesus falou (4.52-53)	
3. Cura do homem paralítico no Sábado	6.2	Enfermo há 38 anos (5.5)	Jesus faz as obras de Deus no Sábado (7.17)
4. Alimentação de 5.000 homens	6.14,26	Sobraram 12 cestos de pão	“Eu sou o pão da vida” (6.35)
5. Cura do homem cego no sábado	9.16	Cego de nascença (9.1; cf; 9.32)	“Eu sou a luz do mundo” (8.12;9.5) “os que não veem vejam” (9.39)
6. Ressurreição de Lázaro	12.18 (cf. 11.47)	Já sepultado há quatro dias (11.17,39)	“Eu sou a ressurreição e a vida” (11.25)
7. Ressurreição de Jesus	2.18-19 (cf. 6.30; 20.30-31)	cf. 20.6-7, 12, 20, 27	
Eventos miraculosos não chamados de sinais (não com o sentido indicado por 20.31)			
Caminhando sobre as águas (6.1-15)			
A grande pesca (21.4-11)		153 grandes peixes; a rede não se rompeu (21.11)	