

2

A relação de Paulo e João: de Bultmann aos nossos dias

2.1.

Introdução

A relação teológica e semântica de Paulo com João só é estudada nos comentários sobre o EvJo ou em estudos de pontos específicos de contato entre os dois *corpora*¹². O tema não é tido em conta nos comentários às cartas paulinas. Isso se explica pelo fato de o EvJo ser posterior às cartas de Paulo, não tendo assim que verificar dependência de Paulo em relação a João. Disto resulta que o *status quaestionis* é suficientemente estabelecido a partir dos estudos de comentários sobre o EvJo e sobre estudos de aspectos pontuais desta relação. Ademais, após Bultmann, não são numerosos os estudiosos que se interessaram por essa temática.

O carro-chefe da pesquisa da relação de Paulo com João são os estudos de Bultmann, sendo quem mais se interessou pela novidade da teologia neotestamentária apresentada pelos dois *corpora* conjuntamente. Esse autor dedica praticamente toda sua obra sobre o NT para tratar da teologia de Paulo e de João¹³. Para ele, “o querigma cristão tem seu parâmetro em Paulo e João, em comparação com os quais o ‘resto’ do Novo Testamento quase se torna ‘secundário’”¹⁴.

¹² A relação de *corpora* diferentes é uma abordagem que poderá se estender ao conjunto do Cânon. Encontram-se cá e lá portas abertas para isso. Paul Ricoeur relacionou Paulo e os Sinóticos: “Façamos algumas proposições nessa direção. Não haveria uma convergência de significação entre a vinda da ‘justiça de Deus’ *sem a Lei* na doutrina de Paulo, e a vinda proclamada em parábolas [...], por exemplo, na parábola da pérola e, de maneira mais explícita, na parábola do grande banquete [...] E, por contraste, a tentativa mortal de se obter justiça *pela Lei* não encontra sua contraparte nas parábolas ‘trágicas’? Do mesmo modo, a ‘liberdade que a justiça dá’ não está descrita nas parábolas de conversão e de decisão?” (RICOEUR, P. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 215). A relação entre o EvJo e os sinóticos é mais comum (cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio Según San Juan*. Salamanca: Herder, 1980. V. 1. pp. 53-76).

¹³ Cf. BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. (1948-1953). Esta obra contém três partes: I. Premissas e motivos da teologia neotestamentária; II. A teologia de Paulo e de João; III. O desenvolvimento até a Igreja Antiga. A I e a II partes são, respectivamente, “premissas” e “desenvolvimento” da teologia paulina e joanina, em última análise. Fazendo eco da concepção bultmanniana, Millas afirma: “Paulo – e João – teriam superado o perigo corrigindo radicalmente a influência das correntes de pensamento contemporâneas [*judaísmo, gnose e religiões místicas*], chegando a uma reflexão teológica que teria afirmado decisivamente a identidade do cristianismo nascente” (MILLAS, J.M. La concepción Paulina de la fe y la existencia cristiana según la interpretación de Rudolf Bultmann. *EstE* 65 (1990), p. 193).

¹⁴ BRAKEMEIER, G. Apresentação à edição Brasileira. In: BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 27.

Bultmann deu novo enquadramento a várias questões do Novo Testamento¹⁵. Se é verdade que não conseguiu unanimidade para todas as questões levantadas por ele, é também verdade que ele não pode ser ignorado em nenhuma delas, dada a profundidade e originalidade de seus estudos. Na relação específica de Paulo com João são dele as reflexões que instigaram esta pesquisa.

Bultmann é fortemente influenciado pela filosofia existencialista de Martin Heidegger, Sören Kierkegaard e pelo estudo da história das religiões¹⁶. Isso deixou marcas em seu entendimento do NT. A relevância do querigma cristão está, para ele, em propor uma decisão para uma existência autêntica. O seu estudo do NT é contextualizado na relação com o ambiente religioso e cultural do período neotestamentário. Para entender a contribuição de Bultmann, deve-se ter presente seu pressuposto de que as novas percepções da vida, mesmo a religiosa, estão sempre ligadas a um feixe de relações. Onde o cristianismo tem a ver com as religiões místicas, com o mito gnóstico, com o ambiente helenista de modo geral¹⁷.

¹⁵ Especificamente quanto ao EvJo – a primeira edição do comentário de Bultmann sobre o Evangelho de João é de 1941: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen. Vandenhoe & Ruprecht, 1952 –, Bultmann toma posição sobre três questões principalmente: a) a utilização das fontes: 1. Fonte dos sinais (*semeia-Quelle*); 2. Fonte de sabor gnóstico nos discursos de revelação (*Offenbarungsreden*); 3. Fonte para a paixão e ressurreição. A hipótese de Bultmann das fontes praticamente não subsiste diante da evidência de elementos redacionais que verificam a unidade literária e teológica do EvJo: “1) O Quarto Evangelho é uma obra perfeitamente unitária, que o autor construiu sobre um plano bem definido ao qual conferiu um espírito unitário. 2) O Evangelho constitui, assim, uma unidade estilística extraordinariamente trabalhada que, de fato, marca o joanismo em todas as partes” (BLANK, J. *O Evangelho segundo São João*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 21). Se existem fontes, a redação como encontramos não nos permite ter acesso a elas. b) a pluralidade de etapas redacionais: três etapas: as fontes; o evangelista; “um autor eclesiástico”, dando-lhe uma orientação mais “ortodoxa” ao evangelho que resultava difícil de ser assimilado eclesialmente. Esta figura do “redator eclesiástico” de Bultmann encontra ressonância na figura do “Jean III” de Boismard (cf. BOISMARD, M.-E; LAMOUILLE, A. *L’Évangile de Jean*. Commentaire. Paris: Cerf, 1977). c) a independência a respeito dos sinóticos: o tema da dependência (com as mais variadas teorias) perdurou até Bultmann, dado como pressuposto: João conhece e depende dos Sinóticos. Com ele começa uma nova onda de defensores da independência. O mistério da relação de João com a tradição Sinótica pode sempre continuar a dividir os pesquisadores, duas coisas, porém são certas: existe uma relação e ela é misteriosa. Cf. GOURGUES, M. Cinquante ans de recherche johannique. De Bultmann à la narratologie! In: *De bien des manières: La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*. Paris: Cerf, 1995, pp. 230-232.

¹⁶ O estudo da história das religiões será influenciado por diversos ramos do saber: pelas abordagens psicológica (Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Karol Kérény, Melanie Klein), fenomenológica (Rudolf Otto, Mircea Eliade), ou a figura da mitologia comparativa (Joseph Campbell, Georges Dumézil) ou em antropologia social (Claude Lévi-Strauss). Esses, por sua vez, irão influenciar Bultmann.

¹⁷ Cf. BULTMANN, R. A Cristologia do Novo Testamento. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, pp. 109-110.

Para Bultmann, o que é normativo na Escritura é o querigma. Paulo e João elaboram interpretações do querigma, interpretações demitizantes¹⁸. O processo, porém, não está acabado, é mesmo necessário continuá-lo, libertando a fé e todo seu potencial de chamar as pessoas a uma decisão para a autenticidade de sua existência, levando em conta a visão de mundo (*Weltanschauung*) própria de uma época¹⁹.

Ao tratar do quadro histórico da teologia de João, Bultmann mostrou como ele vê a relação deste com Paulo. Eis o pressuposto do autor:

A relação entre João e Paulo, porém, não pode ser entendida segundo o esquema de um desenvolvimento monolinear da teologia protocristã, pois ambos vão a direções totalmente diferentes. Como João se encontra a certa distância da comunidade primitiva, ele deverá ser mais recente do que Paulo; mas João não pressupõe a este como elo intermediário entre si e a comunidade primitiva. A literatura deuteropaulina, o modo como desenvolveu o paulinismo, ilustra-o (Colossenses, Efésios, 2 Tessalonicenses, Pastorais, 1 Pedro) – este é um mundo diferente do de João²⁰.

Bultmann afirma que o cristianismo não se desenvolveu como uma “grandeza uniforme”. Pode-se falar de variadas formulações do cristianismo. Como pré-paulina, admite a existência de uma percepção ainda nos limites do judaísmo palestino, que seria o querigma da comunidade primitiva, e outra já em comunidades de cristãos helenistas. Essas concepções, segundo o autor, mantiveram-se vivas ao lado de Paulo, mesmo com influxos recíprocos.

Encontra-se representação dessas variadas correntes na teologia joanina, porém, sem influência paulina²¹. A dialética de pontos de encontro e desencontro marca o estudo de Bultmann quanto à relação de Paulo e João.

Depois de Bultmann, o tema da relação de Paulo e João voltou de modo, em grande parte, repetitivo com Dodd. Após pontuar a relação do EvJo com os

¹⁸ “Sob demitologização entendo um procedimento hermenêutico que interroga enunciados ou textos mitológicos quanto a seu teor de realidade” (Id. O problema da demitologização. In: Id. *Demitologização*. Coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 95). Alhures diz: “Pode-se dizer que os mitos dão à realidade transcendente uma objetividade imanente a este mundo. Eles atribuem uma objetividade mundana àquilo que é não-mundano” (Id. *Jesus. Mythologie et démythologisation*. Paris. Du Seuil, 1968, p. 193). Bultmann não propõe a remoção da linguagem mítica, mas a reinterpretação para torná-la significativa.

¹⁹ Eis um clássico texto de Bultmann: “Não se pode utilizar luz elétrica e aparelho de rádio, em casos de doença empregar modernos meios médicos e clínicos e, simultaneamente, acreditar no mundo dos espíritos e dos milagres do Novo Testamento. E quem supuser que o pode para sua pessoa, dever-se-á dar conta de que se declará-lo como postura da fé cristã, estará com isso tornando incompreensível e impossível a proclamação cristã no presente” (Id. Novo Testamento e mitologia. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 16).

²⁰ Id. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 433.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 107.

sinóticos, ele fala daquilo em que pode o EvJo assemelhar-se aos escritos paulinos. Dodd indica as fases do estudo do EvJo: de uma inocente tentativa de harmonizar os escritos paulinos e joaninos, passou-se ao criticismo no qual foi destacado o próprio de cada livro e, segundo ele, teria se tornado comum, em um dado momento das pesquisas, superestimar a dependência em relação a Paulo.

Numa etapa posterior do criticismo, a atenção voltou-se para aqueles aspectos do Quarto Evangelho pelos quais ele se assemelha à literatura teológica do Novo Testamento, e, particularmente, às epístolas paulinas. Tornou-se comum descrever o Quarto Evangelista como “o maior dos seguidores de Paulo”, e sua obra como “deuteropaulina”.

É bem provável que o evangelista não tenha escapado ao poderoso influxo do primeiro grande teólogo cristão, cujas obras nos foram conservadas. Mas o alcance verdadeiro da influência paulina sobre o pensamento joanino tem sido exagerado. Os que ligam João muito intimamente à tradição paulina são inclinados a subestimar sua contribuição específica para a religião e a teologia do cristianismo primitivo. Sem dúvida, Paulo elucidou a questão judaica, e afirmou, de uma vez por todas, a independência eclesial, espiritual e intelectual do cristianismo gentílico. Ele também abriu novas pistas usando maneiras correntes de pensar para esclarecer o evangelho cristão. Nesse sentido ele pode ter preparado o caminho para a comunidade cristã joanina. Além disso, seu trabalho em Éfeso deve ter influenciado diretamente o círculo dentro do qual o Quarto Evangelho foi escrito, se não influenciou o próprio autor. Pode ser que a “cristologia cósmica” de Paulo, como é chamada, fosse um fato sugestivo para estimular o pensamento do Quarto Evangelho. Mas não é prudente supor que Paulo seja a única origem desta cristologia; em todo caso, sua imposição global em Paulo e em João é tão diferente, que é precário supor qualquer conexão direta – certamente qualquer conexão literária – entre elas. A apresentação que Paulo faz da doutrina do Homem Celeste tem pouca coisa em comum com a doutrina joanina do Filho do Homem que desce e sobe, além do seu fundamento comum na atribuição, feita pelo cristianismo primitivo, do título “Filho do Homem” a Jesus, e de ideias possivelmente não cristãs que cada um utilizou de modo diferente. A inconfundível apresentação paulina do cristianismo, que se encontra nas Grandes Epístolas segue caminhos notavelmente diversos do pensamento joanino. Se em Colossenses e Efésios (supondo que esta última seja paulina) Paulo mais se aproxima de João, podemos vantajosamente observar que a exposição do pensamento, pelo menos em Colossenses, foi provocada pelo contato com ideias heréticas ou semicristãs de tipo “gnóstico” na província da Ásia; e estas ideias nos levam diretamente a um universo que, como veremos, está mais intimamente relacionado com o pensamento joanino do que qualquer coisa especificamente paulina. Por conseguinte, é somente com cautela que podemos usar Paulo para interpretar João. As semelhanças que notamos estão amplamente em pontos nos quais o próprio Paulo não era, com muita probabilidade, original. Pertencem a uma corrente judaico-helenista que provavelmente existia no cristianismo quase desde o começo.

Fato é que o pensamento deste evangelho é tão original e criativo que a pesquisa de suas “fontes”, ou mesmo de “influências” que ele possa ter sofrido, pode facilmente nos deixar perplexos. Quaisquer que tenham sido as influências presentes, foram controladas de modo magistral por uma inteligência poderosa e independente. Não existe livro algum, seja do Novo Testamento, seja fora dele, realmente semelhante ao Quarto Evangelho. Não obstante, seu pensamento implica certo substrato de ideias com as quais, na suposição do autor, os leitores

podiam estar familiarizados. Até que ponto somos capazes de reconstruir este substrato?²².

Dodd admite que “é bem provável que o evangelista não tenha escapado ao poderoso influxo do primeiro grande teólogo cristão”, e que poderia ter “preparado o caminho para a comunidade cristã joanina”, chegando mesmo a influenciar o autor do EvJo. Dodd, porém, não indica em que aspecto teria sido este influxo. Ele acena ao aspecto cristológico, mas somente na relação do EvJo com as deuteropaulinas.

Para Dodd está clara a exclusão de “qualquer conexão literária”, e mesmo no conjunto da teologia ele afirma que o caminho de Paulo é notavelmente diverso do pensamento joanino. Esta diversidade possui, porém, um veio comum, que é o esforço de reinterpretar o querigma. As obras deles (Paulo e João) “representam os mais significativos e ousados desenvolvimentos da pregação apostólica no Novo Testamento”²³.

Dodd não deixa claro se a relação de João com Paulo se deve somente a um substrato de ideias comuns advindas da corrente judaico-helenista ou se teria alguma dependência, como parece indicar ao falar do trabalho missionário de Paulo em Éfeso. Esta falta de clareza se deve realmente ao que ele afirma do autor do EvJo como tendo uma “inteligência poderosa e independente”. Ou seja, mesmo se houvesse alguma dependência, esta teria sido domesticada pela originalidade do autor do EvJo. Isso fez com que todo o material (escrito ou oral) fosse submetido a uma organização conceitual na qual, só com dificuldade, podem ser apontadas fontes distintas²⁴.

²² DODD, C.H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1977, pp. 19-21.

²³ Id. *La prédication apostolique et ses développements*. Paris: Universitaires, 1964, p. 95.

²⁴ Cf. DODD, C.H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1977. Nesta obra, Dodd aponta quatro veios de influxo: a) o influxo da literatura hermética: “a maior parte destes escritos são provavelmente mais tardios que o Quarto Evangelho. [...] Mas o tipo de pensamento religioso que eles representam pode ser seguido até um período mais antigo” (p. 23); b) o influxo do judaísmo helenístico: “A figura mais conhecida e representativa do judaísmo helenístico é Fílon de Alexandria” [...]. “sempre tem sido reconhecido que o pensamento joanino tem uma espécie de afinidade com o de Fílon” (pp. 77-78); c) o influxo do judaísmo rabínico: “é perfeitamente evidente que está subjacente um idioma semítico. Isto coloca o Evangelho dentro de um contexto judaico, do qual devemos estar conscientes” (p. 104). d) o influxo do gnosticismo: “o gnosticismo pode ser considerado como um movimento religioso, mais antigo que o cristianismo, e originalmente independente dele [...]”. Dodd se propõe a “detectar elementos da doutrina gnóstica que possa provir de uma etapa mais primitiva, e pertencem ao clima geral de pensamento religioso no qual viveram o Quarto Evangelista e seus leitores.” (pp. 141-142). Nota-se que o autor não fala de nenhum influxo de Paulo, como teria admitido.

Charles Barrett destacou pontos de contato entre Paulo e João: teológico, cristológico, antropológico e escatológico. Quando fala dos pontos comuns entre Paulo e João, ele não acrescenta novidade ao que já foi dito por Bultmann e Dodd. Assevera que o contato teológico é devido a que ambos estejam ancorados na “primitiva tradição cristã” e que “João não era um deuteropaulinista”, no entanto, o autor admite que “a teologia joanina pressupõe a existência da paulina”²⁵.

Rudolf Schnackenburg colhe o fruto dos estudos que o precederam. Como os demais autores, seu foco principal é a relação da cristologia de Paulo e de João. Com Schnackenburg a pesquisa chega aos anos 70.

Não obstante a grande valorização dos métodos sincrônicos que se seguiu, nota-se um desinteresse do ambiente acadêmico pela relação teológica dos *corpora*, particularmente no Novo Testamento, a não ser que houvesse explícita dependência textual; e esse não é o caso do EvJo em relação ao escritos paulinos.

Recentemente, esta relação de Paulo com João, enquanto autores de escritos, foi revisitada quanto à origem do Apocalipse²⁶. O autor do artigo que trata desta questão indaga sobre o fato de o Apocalipse de João ter sido escrito na Ásia Menor, e esta região teria sido evangelizada por Paulo. Questiona, também, sobre a atitude de João para com o legado recebido do grande missionário dos gentios.

O artigo privilegia, ainda, o aspecto histórico e não o literário e teológico, que são os que interessam à presente pesquisa. Isso não indica que não seja relevante reafirmar a anterioridade histórica de Paulo e sua presença missionária na Ásia Menor, mas estes são fatos tidos por certos na pesquisa.

2.2. Relação de Paulo e João a partir da teologia

Na sequência, serão feitas, pontualmente, as relações de Paulo com João. Os limites da exposição estão estabelecidos pelos pontos tratados pelos autores no que tange à relação de Paulo e João. Outros autores, não diretamente interessados nesta relação serão citados tanto quanto esclareçam os pontos tratados pelos

²⁵ BARRETT, C.K. *The Gospel according to John*. Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2. ed. London: SPCK, 1978, p. 47.

²⁶ Cf. MÜLLER-FIEBERG, R. Paulusrezeption der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des apostels im letzten Buch des biblischen Kanons. *NTS* 55, n. 1, 2009, pp. 83-103.

próprios autores que estarão no foco da pesquisa. Embora os autores tratados sejam exegetas e não teólogos sistemáticos, para bem dispor a exposição, serão utilizados os tratados sugeridos pela sistemática: criação, antropologia, cristologia, escatologia, eclesiologia. Vale ressaltar que nem todos os autores citados trataram de todos estes pontos quando falam da relação de Paulo com o João.

2.2.1. Criação

Tanto para João quanto para Paulo o mundo continua compreensível como criação de Deus. Em ambos, está demitologizado o dualismo gnóstico, e o conceito de Deus contém a paradoxal união de juízo e graça²⁷. Este é o pressuposto da reflexão sobre o ser humano e sua colocação no mundo: Deus não faz parte do mundo, nem tampouco ele é o mundo como um todo, ele está, sim, justaposto ao mundo. Não há intenção de caracterizar Deus como causa do mundo, “a intenção é de mostrar que o mundo está qualificado como criação, ele tem o caráter de criação, ou seja, ele não é visto apenas como algo objetivamente existente”²⁸. Tal visão não é própria só de Paulo e do João, visto que todo o Novo Testamento assume as primeiras páginas do Gênesis como pedra angular e dado definitivo: Deus é o criador e as coisas são criaturas²⁹.

Paulo vê o tema da criação em relação à justificação. A justificação é uma nova criação, uma “renovação intrínseca do ser”³⁰, pois quem está em Cristo é “nova criação” (καινή κτίσις 2Cor 5,17); enquanto, para João, a novidade

²⁷ Cf. BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, pp. 437-438.

²⁸ Id. A Escatologia do Evangelho de João. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 122.

²⁹ Mt 6,15-34: Deus é o Pai que cuida dos pássaros e dos lírios do campo; ele faz chover e nascer o sol sobre justos e injustos (cf. Mt 5,45); é em Deus que “vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28); por haver criado todas as coisas, pode submetê-las a Jesus (cf. Hb 2,8); este é o pressuposto para a criação de “um novo céu e uma nova terra (Ap 21,1).

³⁰ Cf. BENOIT, P. Paulinisme et Johannisme. *NTS* 9, n. 3, 1963, p. 202. Esta é a visão católica da justificação. Bultmann não compartilha desta renovação do ser, sendo a justificação uma ação essencialmente forense: “não se refere a nenhuma qualidade da pessoa, e sim designa uma relação” (BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 335.) e, ainda, “a pessoa é nova na medida em que crê, não por apresentar novas qualidades objetivas (*vorfindlich*)” (Id. O problema da “Teologia Natural”. In: *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 137). Neste sentido a fé não é algo novo, mas é um novo modo de entender-se a si mesmo de uma nova maneira.

corresponde ao julgamento que se dá: quem escuta a palavra do enviado tem a vida eterna (cf. Jo 5,24). Este é o campo da revelação, do conhecimento³¹.

Paulo depende da categoria “criação” para sua teologia, enquanto que em João predominam a “revelação” e o “conhecimento”. Por isso, Paulo destaca a desordem na criação feita pelo pecado, um poder personificado; João, por sua vez, destaca que o pecado é não crer em Jesus, é recusá-lo. Por isso “para João pecado é uma ofensa contra a luz, para Paulo ele é uma desordem introduzida na primeira criação e que a segunda vem curar”³². Isso, porém, não cria “nenhuma oposição entre estes modos de ver, mas uma complementaridade enriquecedora, e que importa não descuidar as nuances”³³. A criação é, para Paulo e João, mais um pressuposto teológico do que um *teologumenon*.

2.2.2. Antropologia

A terminologia antropológica característica de Paulo (σῶμα, ψυχή, καρδία, νοῦς, νόημα), que remonta ao AT, é relativamente rara em João. Mas “a despeito de todas as diferenças no modo de pensar e na terminologia, existe uma profunda afinidade objetiva entre João e Paulo”³⁴. A antropologia cristã se realiza em um modo escatológico de viver. Tanto para Paulo quanto para João, o ser humano só pode ser aquilo que já é. “Justamente por isso, Paulo exorta os crentes a serem santos, por já estarem santificados (cf. 1Cor 1,2; 6,11; cf. 5,7). Precisamente por isso, também exorta a andar no Espírito, pois o crente já está no Espírito (cf. Gl 5,25). Por isso, também, exorta a aniquilar o pecado, porque o crente já está morto para o pecado (cf. Rm 6,11ss). Ou o dito joaninamente: precisamente porque os crentes não são ‘do mundo’ (τοῦ κόσμου Jo 17,16), podem vencer o mundo”³⁵.

Paulo e o João colocam como fundamento da vida cristã a fé. Paulo prioriza o substantivo, João destaca o verbo. Para Paulo, a fé é, antes de tudo, confiar em alguém; para João há um conteúdo a se aderir: Jesus é o Cristo o Filho de Deus

³¹ Cf. BROWN, J.K. Creation's Renewal in the Gospel of John. *CBQ* 72, n. 2, 2010, pp. 275-290.

³² BENOIT, P. Paulinisme et Johannisme. *NTS* 9, n. 3, 1963, p. 201.

³³ *Ibidem*, p. 205.

³⁴ BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 437.

³⁵ Id. Novo Testamento e Mitologia, In Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 33. Alhures, ele diz: “Exteriormente nada mudou para o crente, mas a relação com o mundo é outra: o mundo já não o afeta mais; a fé é a vitória sobre o mundo (1Jo 5,4)” (p. 28).

(cf. Jo 20,31). O ser humano se determina na decisão que toma perante a proclamação³⁶.

O discurso antropológico, com o evento Cristo, ganha um referencial para reflexão: a relação com Cristo. Barrett remarca que uma das mais características frases paulinas, o ἐν Χριστῷ, está estreitamente ligada, em significado, com o “permanecer em” do EvJo³⁷. Porém, “a fé não altera a natureza humana; [...] o justificado não possui novas qualidades verificáveis; mas, que o pecador é o [mesmo] justificado”³⁸. Ademais, “a descrença é, por excelência, a disposição fundamental da existência humana, que ela inclusive a constitui como tal”³⁹.

O Novo Testamento em geral e Paulo e João, em especial, não conhecem uma antropologia não teológica. O ser humano não é visto em si, mas na sua relação com Deus, assim como Deus e Jesus Cristo são vistos na relação com o ser humano.

Schnackenburg fala da relação com Jesus com certo misticismo, incluindo a categoria de amizade. Esta categoria está explicitamente presente no EvJo (cf. Jo 15,15: ὑμεῖς δὲ εἶρηκα φίλους), mas o autor alega estar seu significado também na teologia paulina.

Quem quiser entender a amizade com Jesus em sua dimensão profunda, deve assimilar um pensamento que aparece tanto em Paulo quanto em João: a amizade com Jesus é uma união interna com o Cristo paciente e ressuscitado e uma adesão ao Espírito Santo que nos é infundido e nos torna filhos de Deus. Paulo sabe que os sofrimentos aceitos por servir a Cristo, o fazem participar existencialmente na sua paixão e morte⁴⁰.

A relação do ser humano com Cristo é tão visceral que, o ser humano sem a fé está sob a ira, ou é mundo sob a ira. A obediência lhe é proposta como alternativa que lhe permite não ser mais do mundo, embora estando no mundo.

³⁶ Cf. BARRETT, C.K. *The Gospel according to John*. Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2. ed. London: SPCK, 1978, p. 58. Este sintagma será fundamental para a compreensão da existência nova do discípulo. Tanto a exegese do II capítulo, quanto a síntese do IV capítulo, retomarão o sintagma ἐν Χριστῷ.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 57. Este será o ponto crucial defendido nesta pesquisa quanto à relação de Paulo e João, no tocante à gênese do discípulo (vide capítulos seguintes).

³⁸ BULTMANN, R. O problema da “teologia natural”. In: *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 146.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ SCHNACKENBURG, R. *Amistad con Jesús*. Salamanca: Síguime, 1998, pp. 75-76.

Exige-se dele abdicar-se de toda segurança que não seja aquela que vem da fé, da vida esperada de Deus⁴¹.

2.2.3. Cristologia

Neste ponto, interessa o que no NT foi revelado sobre Jesus Cristo e sua obra salvífica. O foco é o que Paulo e João falaram em comum ou em tensão entre si sobre este tema. Aqui a pesquisa não será feita estudando o NT, mas o legado dos autores a partir de Bultmann.

Bultmann pressupõe que “em Paulo e em João, o ensino do Jesus histórico não tem nenhuma ou apenas muito pouca importância” e que “a personalidade de Jesus não tem relevância para o querigma de Paulo nem para o de João, aliás, tampouco para o NT de modo geral”, e acrescenta: “está claro que, para Paulo, e, de modo ainda mais radical, para João, Jesus, isto é, sua vinda, sua cruz e sua ressurreição ou exaltação, têm o sentido de evento escatológico”⁴². Nenhum dos dois se interessa pela figura do Jesus histórico, pois “as lendas do nascimento virginal e da ascensão de Jesus encontramos só esporadicamente; Paulo e João não as conhecem”⁴³.

O fato extraordinário do cristianismo, anunciado no querigma, é revestido de uma linguagem mítica: “a cristologia está moldada segundo o mito gnóstico da redenção, tanto em João quanto em Paulo”⁴⁴. Paulo e João dão um passo e começam a elaborar demitologização. O que interessa a eles é o anúncio de algo

⁴¹ Cf. a exegese de Fl 3 sobre “confiança na carne” no capítulo II.

⁴² BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, pp. 76-78. Em outro lugar, Bultmann afirma: “Diretamente, Paulo de forma alguma está determinado pelo Jesus histórico” e ainda “o acesso a Cristo se dá exclusivamente pelo κήρυγμα” (Id. O que o Jesus histórico significou para a teologia de Paulo. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, pp. 81-101).

⁴³ Id. Novo Testamento e mitologia. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 19. SCHNACKENBURG, R. Cristologia do Novo Testamento. In: *Misterium salutis*. sapiencial judaico-helenista, e até mesmo coloca em guarda a hipotética existência de um uniforme mito gnóstico de redentor. Sobre o que Bultmann chama “legenda”, Benoit argumenta que embora a concepção virginal de Jesus apareça tardiamente, ela é de boa fonte, e o que chamam de “criação de um mito”, ele prefere chamar a “descoberta de um mistério” (cf. BENOIT, P. *Paulinisme et Johannisme*. NTS 9, n. 3, 1963, p. 195).

⁴⁴ BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 434. Afirma em um artigo: “Não só os mistérios pagãos conhecem a figura do Deus redentor que morre, mas principalmente a mitologia gnóstico-pagã conhece aquela figura da divindade preexistente, e que, obedecendo à vontade do pai, veste a roupagem deste mundo e toma sobre si a aflição, ódio e perseguição, a fim de abrir para os seus o caminho rumo ao mundo celestial” (Id. A Cristologia do Novo Testamento. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 105).

capaz de mudar a percepção da existência. A roupagem histórica do querigma é de todo secundária nestes escritos neotestamentários. A pergunta “quem foi Jesus”, não interessa, não é relevante. A questão pertinente é qual a exigência do querigma para a vida do interlocutor; não a “*historie*” (fatos acontecidos), mas a “*geschichte*” (eventos significativos existencialmente)⁴⁵.

Barrett, na procura da gênese da cristologia do Novo Testamento, se atém à sua fonte no Antigo Testamento. Ele não dá nenhum espaço para as polêmicas sobre as fontes do EvJo. Barrett destaca que ambos fundam sua reflexão cristológica no Antigo Testamento, mais precisamente na fé judaica, pois “a salvação vem dos judeus” (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν Jo 4,22) e é deles que vem Jesus segundo a carne (cf. Rm 9,5: ἐξ ᾧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα). O messianismo de Jesus está diretamente ligado à esperança de Israel⁴⁶.

Schnackenburg dedica um *excursus* no seu comentário ao EvJo para tratar da relação de Paulo e João⁴⁷. A afirmação central de sua análise é que vai “Paulo mais na direção de uma *theologia crucis* e João mais na direção de uma *theologia gloriae*”⁴⁸. O autor destaca os pontos de encontro e as diferenças, porém sinaliza que “não se deve converter as diferenças em oposição”⁴⁹. Ele sintetiza estas duas ideias afirmando:

Entre a cristologia paulina e a joanina há notáveis diferenças que, certamente não permitem ocultar o querigma subjacente de Cristo crucificado e ressuscitado, que, porém, o modificam, matizam e atualizam com tais diferenças que se impõe uma comparação⁵⁰.

⁴⁵ Cf. Id. O que o Jesus histórico significou para a teologia de Paulo. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 97. Em outro artigo afirma: “não se deve perguntar pelos fundamentos históricos de sua história, sua morte; o significado de sua história se deriva daquilo que, através dele, Deus pretende me dizer.” (Id. Novo Testamento e Mitologia. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 39). Também afirma que “a cristologia não consiste em especulações acerca da essência, mas na proclamação do evento de Cristo, e que contemplar esse evento compreendendo-o não é especulação, mas reflexão sobre si mesmo, sobre a própria existência nova”. Neste mesmo artigo diz: “Tanto faz se ele sabia ser o Messias ou não” (Id. A Cristologia do Novo Testamento. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, pp. 116-119).

⁴⁶ BARRETT, C.K. *The Gospel according to John*. Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2. ed. London: SPCK, 1978, pp. 54-55.

⁴⁷ Cf. SCHNACKENBURG, R. La cristología paulina e la cristología joánica. In: Id. *El Evangelio según san Juan*. Salamanca: Herder, 1980. V. 4. p. 108-125.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 125.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 110.

Schnackenburg destaca a justa diferença dos enfoques da *theologia crucis* paulina e a *theologia gloriae* joanina. Este é um modo sintético de tratar o assunto. Pois João possui uma clara *theologia crucis*, embora subordinada à encarnação. A *theologia gloriae* paulina pressupõe a cruz⁵¹.

Na relação de Paulo com João, três pontos são destacados pelos autores quanto à cristologia: a) O preexistente e seu envio; b) O título de Filho de Deus; c) O querigma do Cristo crucificado e ressuscitado.

a) O Preexistente e seu envio

A descrição feita por Paulo e João do envio do Filho de Deus preexistente em figura humana (Fl 2,6-11; Jo 1,14) e do acontecimento salvífico, expressam uma concepção mítica do universo. Essa linguagem mitológica do redentor que desce e sobe como “ente celeste preexistente” traz em si o conteúdo verdadeiro da proclamação neotestamentária, que quer indicar que no “evento Cristo” não se trata de uma pessoa intramundana que está agindo para um destino intramundano, mas ali nos deparamos com a ação do próprio Deus⁵².

Atendo-se à análise dos textos, Schnackenburg constata que o envio do Filho de Deus supõe um contexto histórico-tradicional⁵³. A estrutura formal das frases é a mesma: “Deus enviou seu filho para que...” (Gl 4,4; Rm 8,3; Jo 3,16s). O envio coloca em foco Deus (não o “Pai”) e se expressa mediante os verbos

⁵¹ A *theologia gloriae* é a manifestação da δόξα no encarnado, enquanto que a *theologia crucis* de Paulo seria um Jesus terreno despojado dela. Ora isso é secundário, se pensarmos a compreensão que tem Paulo da δόξα, como “brilho celestial”. João também admite que Jesus não manifeste aqui este brilho celestial, a sua δόξα é paradoxal, ou seja, é na paixão, na atuação obediente ao Pai que ela se mostra. Neste sentido, também Paulo admite que o Jesus terreno e sua cruz revelam a δόξα divina (cf. BULTMANN, R. A Cristologia do Novo Testamento. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 117).

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 117; também em “Novo Testamento e mitologia”, p. 13. Schilier afirma que “o mito foi historicizado no NT de tal modo que para sua relação com Jesus Cristo ele foi desfeito enquanto mito. O mito chegou a seu termo, que é, ao mesmo tempo, a sua realização” (SCHILIER. *Le Nouveau Testament et le Myte. Apud H. Fries. Démythologisation et vérité théologique*. In: SCHNACKENBURG, R. et al. *Message de Jésus e l'interprétation moderne. Mélanges Karl Rahner*. Paris: Cerf, 1969, p. 201).

⁵³ Para Paulo, o envio do Filho de Deus se orienta de antemão e em forma plena e total para o acontecimento da cruz, para a morte expiatória e vicária. Para João, a redenção do mundo se realiza fundamentalmente mediante a encarnação do λόγος: mediante este *sumum opus Dei*, a criação e a imagem do homem são restabelecidas em pureza e santidade originais. De qualquer modo, Schnackenburg, não excluindo a linguagem comum do ambiente helenista em seu contato com o mito do redentor, tal como é proposto por Bultmann, afirma dependência da reflexão sapiencial judaica (cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según san Juan*. Salamanca: Herder, 1980. V. 4. pp. 118-120).

ἀποστέλλω e πέμπω que dificilmente apresentam diferença de significado. Trata-se de um envio ao mundo (explicitamente Jo 3,17, de modo indireto Gl 4,3; Rm 8,2; 5,12s) e com uma finalidade soteriológica (orações finais com ἵνα)⁵⁴.

É comum a ideia da preexistência em sua aplicação a Jesus Cristo⁵⁵. Segundo Schnackenburg, Paulo teria haurido esta concepção da especulação sapiencial judaica. Para João o conceito da preexistência tem ademais um ambiente apologético frente aos discípulos do Batista (cf. Jo 1,15.30) e frente aos Fariseus que se diziam filhos de Abraão (cf. Jo 8,58). A preexistência adquire peso notável em toda a cristologia joanina. “Comparada com as passagens paulinas que se ordenam para a ação redentora de Jesus na cruz, a preexistência em João se converte no pressuposto da atividade terrena de Jesus e aponta para a revelação de sua glória sobre a terra e a participação dos crentes na glória celestial do Cristo (cf. Jo 17,24)”⁵⁶. Tanto para Paulo quanto para João, o envio do redentor tem o significado de um evento escatológico; ele representa a virada dos tempos (cf. Jo 3,19; 9,39; Gl 4,4).

b) O Filho de Deus

Barrett, como já afirmado, se atém à linguagem e teologia do Antigo Testamento como suficiente para explicar a aproximação de Paulo e João. Para João é mantida a tradição semita do Filho do Homem⁵⁷, enquanto que Paulo opta pela de Homem Celeste e o último Adão (cf. 1Cor 15,45-47)⁵⁸.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 110. Este autor alemão vê como desnecessária referência ao “mito gnóstico do redentor”. Ademais, não é comprovada a existência de uma concepção clara deste mito e seu influxo na teologia cristã.

⁵⁵ Brown destoa deste pensamento. Ele afirma que: “erroneamente se afirma que Paulo proclamou a mesma espécie de cristologia da preexistência que João”; ele admite que o texto da carta aos Filipenses não se refira à encarnação, mas somente “à vida terrena de Jesus” (BROWN, R. E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas. 1981, p. 47).

⁵⁶ Cf. SCHNACKENBURG, R. La cristología paulina e la cristología joánica. In: Id. *El Evangelio según san Juan*. Salamanca: Herder, 1980. V. 4. p. 115. Para Benoit a revelação da preexistência do Cristo, em perspectivas diferentes pelas obras de Paulo e João, tem seu fundamento exclusivamente no AT, quando refletem a relação de Palavra e Espírito, sempre envolvidos na criação e revelação. Segundo nosso autor, o que caracteriza Paulo e João é justamente o enfoque diferenciado: o primeiro enfoca a criação e o segundo a revelação (cf. BENOIT, P. *Paulinisme et Johannisme*. NTS 9, n. 3, 1963, p. 195). Nesse artigo, Benoit apresenta uma desconfiança em relação às teorias recém-aparecidas no seu tempo das fontes do EvJo.

⁵⁷ Jo 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27; 6,53.62; 8,28; 12,23; 12,34 (duas vezes); 13,31.

⁵⁸ Cf. BARRETT, C.K. *The Gospel according to John*. Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2. ed. London: SPCK, 1978, p. 55.

Embora “Filho do homem” não seja o título cristológico predominante nem em Paulo, que é κύριος, nem no EvJo, que é ὁ υἱός, ele exerce, porém, um pólo de unidade. A base comum, na opinião de Schnackenburg, como para Barrett, é a concepção judaico-cristã do Filho de Deus em sentido messiânico. Paulo recolhe a fórmula da constituição do descendente de Davi como Filho de Deus a partir da ressurreição (cf. Rm 1,4) e João vincula por três vezes o Filho de Deus com uma designação messiânica (cf. Jo 1,49; 11,27; 20,31). O ponto comum é que o Messias é Filho de Deus. Paulo, por sua vez irá enfatizar esse Filho de Deus que se entrega e que é entregue à morte (cf. Gl 2,20; Rm 8,32), enquanto João irá destacar esse Filho de Deus como igual em natureza a Deus (cf. Jo 5,18; 10,33).

A partir desse título vê-se também o desenvolvimento independente das cristologias paulinas e joaninas, “Paulo mais da direção de uma *theologia crucis* e João preferentemente na de uma *theologia gloriae*”⁵⁹.

c) O querigma do Cristo crucificado e ressuscitado.

Tanto em Paulo quanto no EvJo encontra-se o querigma antiquíssimo do Cristo crucificado e ressuscitado. Entenda-se que na crucificação está a entrega da vida pelos homens e por sua salvação.

Se da sua parte João não emprega o verbo παραδίδομι, e sim τίθημι, isso não passa de uma variante de peculiaridades linguísticas. A preposição ὑπέρ, importante na ideia de entrega, aparece abundantemente no EvJo⁶⁰. Por outro lado, a ressurreição de Jesus “em três dias” (ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν Jo 2,19; cf. 2,20) está em tensão com a ideia joanina da exaltação. O Jesus joanino é exaltado sobre a cruz para sua glória celeste (cf. Jo 12,32: καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν).

⁵⁹ SCHNACKENBURG, R. La cristología paulina e la cristología joánica. In: Id. *El Evangelio según san Juan*. Salamanca: Herder, 1980. V. 4. p. 117. A palavra da cruz sendo algo incompreensível e absurdo elimina todo orgulho humano (cf. 1Cor 1,18.29), o que sustenta a tese fundamental da justificação pela cruz. Para João a cruz é o lugar do dom da vida divina feita pelo cristo exaltado (cf. Jo 3,15). Esta diferença é mostrada sob outra perspectiva por Benoit; enquanto para João “a salvação consiste antes de tudo em renascer para a vida do verdadeiro conhecimento de Deus na luz, enquanto que a salvação paulina reside essencialmente na passagem da morte para a vida por recriação de todo o ser” (BENOIT, P. Paulinisme et Johannisme. *NTS* 9, n. 3, 1963, p. 200).

⁶⁰ Jo 10,11.15b, 15,13; 6,51 “minha carne para a vida do mundo”; 11,50-52 e 18,14 deveria um homem morrer pelo povo; 17,19 “e por eles eu me consagro”.

De qualquer modo, vemos João ancorado no primitivo querigma cristão da ressurreição ao terceiro dia, isto é, “no primeiro dia da semana” (τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Jo 20,1; cf. 20,19); a “glorificação” de Jesus chega com sua ressurreição, quando então pode comunicar o Espírito (cf. Jo 7,39b; 12,16 com 2,22). “São passagens que, ao menos em seu conjunto, não se pode negá-las ao evangelista para atribuí-las a uma redação, que teria sido a primeira a introduzir a ideia de expiação”⁶¹.

Os autores destacam contatos e tensões entre Paulo e João quanto à cristologia. Tanto as diferenças quanto os pontos comuns precisam de uma explicação. A pesquisa está aberta, com um veio que pode ser explorado com proveito para a teologia.

2.2.4. Eclesiologia

Neste ponto interessa à pesquisa a novidade comunitária que permaneceu como resultado da ação do Cristo: tanto espiritual quanto institucionalmente, tanto escatológica quanto historicamente.

O que inicialmente se constata é que a terminologia histórico-salvífica da comunidade, ou seja, a ἐκκλησία falta em João, enquanto é abundante nas cartas paulinas. Falta também no EvJo o καλεῖν, κλησιν, κλητοί no sentido histórico-salvífico. Encontramos em João o ἐκλέγω (Jo 6,70; 13,18; 15,16) com reminiscência histórico-salvífica, mas ἐκλογή e ἐκλεκτοί também não ocorrem em João. Está ausente a designação dos cristãos como ἄγιοι⁶².

Não obstante esse fato de não ser encontrado no EvJo este vocabulário eclesiológico presente no restante do Novo Testamento, nem por isso deixa de haver um verdadeiro discurso eclesiológico no EvJo, sobretudo desenvolvido com as imagens do rebanho (Jo 10) e da videira (Jo 15,1-8); estas imagens têm no Antigo Testamento uma retaguarda que permite passar uma forte reflexão sobre a nova realidade da comunidade dos que creem em Cristo⁶³. A perícopa da videira apresenta uma novidade eclesiológica: os ramos não fazem a videira existir, ela os

⁶¹ Cf. SCHNACKENBURG, R. La cristología paulina e la cristología joánica. In: Id. *El Evangelio según san Juan*. Salamanca: Herder, 1980. V. 4. p. 116.

⁶² Encontramos a designação dos discípulos como “santificados” (ἡγιασμένοι) (Jo 17,19).

⁶³ Cf. SCHNACKENBURG, R. *La nature et le mystère de l'Église dans le Nouveau Testament*. In: Id. *La Bible et le mystère de l'Église*. Paris: Desclée, 1964, pp. 53-62.

precede; os ramos são videira na videira. Esta mesma intuição eclesiológica segue a reflexão paulina do Corpo de Cristo, na qual o Corpo não é constituído pelos membros, e sim por Cristo; portanto, ele existe antes e além dos membros, não por meio deles e por eles⁶⁴.

Para Bultmann, no evangelho de João – sem os acréscimos do “redator eclesiástico” – não há terminologia eclesiológica e sacramental⁶⁵. Neste caso ficariam como claros acréscimos redacionais as referências ao Batismo e à Ceia do Senhor (Jo 3,5; 6,51b-58)⁶⁶. Mas, se for considerado o texto final do EvJo, como de resto se deve fazer, é clara a relação dos textos acima com os textos paulinos (Rm 6,1-7; 1Cor 11,17-34).

A expectativa de certa terminologia eclesiológica, fez com que Bultmann não admitisse nenhum discurso eclesiológico em João. Surpreende, porém, sua afirmação que “não existe fé no Cristo que não seja ao mesmo tempo fé na Igreja como portadora do querigma. Mas a fé na Igreja é ao mesmo tempo a fé no Cristo”⁶⁷. A surpresa é pelo que Bultmann entende por Igreja: realidade escatológica – sem sinais históricos constitutivos – cuja origem se dá pela pregação da palavra. “Para Paulo a ἐκκλησία não é em primeiro lugar a reunião cultural, mas uma grandeza histórico-escatológica, o verdadeiro Israel no qual estão reunidas todas as comunidades individuais”⁶⁸.

A imagem da Igreja como “Corpo de Cristo”, no seu sentido teológico, deve ser considerada como criação teológica do próprio Paulo, visto que ela não se apresenta em nenhuma outra parte do Novo Testamento. Nesta Igreja cada indivíduo realiza sua condição, o que se define como existência escatológica que não está ligada a este *tempo* de outra forma que de modo exterior; aliás, a Igreja toda é uma realidade que, em definitivo, não pertence ao mundo, ela é, desde já, subtraída deste *tempo* pela ação de Cristo. Desta concepção de Paulo não está excluída a organização da Igreja, na qual o próprio Apóstolo exerce sua

⁶⁴ Cf. BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 379. Pouco antes havia afirmado: (*Idem*, p. 376) esta novidade será retomada no comentário à perícopes Jo 15,1-8 no capítulo III.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 436s.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 402s.

⁶⁷ BULTMANN, R. Exegética, 468-469. *Apud* REFOULÉ, F. Cristologie de Bultmann. In: Id. *Que dites-vous du Christ? De Saint Marc à Bonhoeffer*, p. 132.

⁶⁸ Id. A Cristologia do Novo Testamento. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 112.

autoridade, inclusive sobre o uso dos carismas⁶⁹. Bultmann diz que “A ἐκκλησία é um fenômeno tão ambíguo como a cruz de Cristo: visível como fato no mundo, invisível, porém, simultaneamente visível para o olho da fé, como grandeza do mundo vindouro”⁷⁰.

A metáfora da vinha e dos ramos (cf. Jo 15,1-8) “constitui um paralelo com a ideia paulina do ‘Corpo de Cristo’”⁷¹. Os contatos de Paulo com João vão além dessas duas imagens. A concepção de Paulo do “Israel de Deus” (Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gl 6,16) possui forte contato com a designação de Natanael como “verdadeiro israelita”, porque crê em Jesus (ἀληθῶς Ἰσραηλῆτις Jo 1,47)⁷². Há também uma contraparte negativa, de uma anti-Igreja que seria, no EvJo, a “sinagoga” (Jo 9,22; 12,42: não enquanto lugar físico, mas como comunidade de pertença), que teria forte correspondência com a concepção paulina da “Jerusalém de agora” como Agar (cf. Gl 4,25: τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ).

A eclesiologia joanina coloca o destaque na relação pessoal com Jesus, os ramos com a Videira. Esta dimensão é muito cara aos nossos tempos. Ter Jesus como “meu salvador pessoal” se tornou a fonte da espiritualidade. Ao lado da eclesiologia paulina do “Corpo de Cristo” (cf. 1Cor 12,12-31), com seus vários membros, com carismas e funções diferentes, João marca a identidade do discípulo pela sua relação direta com Jesus Cristo: ramos e videira⁷³.

Isto nos leva a concluir os pontos de encontro e tensões entre a percepção paulina do “Corpo” e a joanina da “videira”. Concede-se que no pensamento joanino e no paulino haja uma mesma doutrina de fundo, uma coincidência interna que é a essencial dependência de Jesus Cristo. Porém, se distinguem no fato de que a escola joanina o expressa de um modo mais acorde com a tradição bíblica vétero-testamentária (cf. Is 5,1-7; Jr 2,21; Ez 17; Sl 80); Paulo depende mais, neste aspecto, do mundo greco-romano que concebe a sociedade como um corpo vivo. Ademais, encontramos outra distinção que, embora sutil, na prática é importante: a imagem de Paulo sugere um “organismo” mais estruturado, mais “hierarquizado”, em certo modo. A escola joanina se centra preferentemente,

⁶⁹ Cf. SCHNACKENBURG, R. *La nature et le mystère de l'église dans le Nouveau Testament*. In: Id. *La Bible et le mystère de l'Église*. Paris: Desclée, 1964, pp. 35-37.

⁷⁰ BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 376.

⁷¹ SCHNACKENBURG, R. *La nature et le mystère de l'église dans le Nouveau Testament*. In: Id. *La Bible et le mystère de l'Église*. Paris: Desclée, 1964, p. 58.

⁷² Cf. BROWN, R.E. Johannine Ecclesiology. The community's origins. *Int* 31, n. 4, 1977, p. 382.

⁷³ Cf. Id. *L'église héritée des Apôtres*. 3. ed. Paris: Cerf, 1996, pp. 158-164.

ainda que não exclusivamente, na “vida” que unifica essencialmente a videira e os ramos, e os ramos entre si. Isto parece indicar que a eclesiologia da escola joanina é uma “eclesiologia da responsabilidade”⁷⁴.

2.2.5. Escatologia

O cristianismo tem a ver com a resposta ao sentido último da vida e da história. O sentido último é realizado pelo τέλος, pelo definitivo, pela vida plena dada a partir do juízo e da graça, enfim pela consumação. Este sentido é dado por Jesus Cristo.

O Novo Testamento apresenta claramente duas perspectivas do desfecho da história: de um lado, a escatologia do fim, de cunho apocalíptico e ligado a catástrofes que poriam termo a este mundo, manifestando a δόξα de Jesus, que será sua vinda gloriosa no fim dos tempos; de outro lado, a escatologia realizada⁷⁵, onde já está alcançada a δόξα de Jesus. Da escatologia do fim, os Sinóticos são os representantes mais significativos; a escatologia realizada é representada, no Novo Testamento, pela visão escatológica de Paulo e do João.

A pregação mitológica, segundo Bultmann, foi conservada e continuada em sua forma mitológica pela comunidade cristã primitiva; o que é visto nos Sinóticos. Muito cedo, porém, começou o processo de demitologização, parcialmente com Paulo e definitivamente com João. Para Paulo, quem está em Cristo já é nova criatura (cf. 2Cor 5,17), e para João quem crê em Cristo tem a vida eterna (cf. Jo 5,24). Há um processo de superação da visão da escatologia a partir de um drama cósmico, aguardado para um futuro cronológico.

Para Bultmann, tanto em Paulo quanto no EvJo a ideia da δόξα de Jesus está historicizada (cf. Jo 1,14; 2Cor 3,7ss), e em ambos a nova vida aparece sob a máscara da morte (cf. Jo 11,25s; 16,33; 2Cor 4,17s), sendo que o “novo éon irrompeu no evento Jesus Cristo”⁷⁶. “Para ambos o evento escatológico é

⁷⁴ SANCHEZ MIELGO, G. Imágenes eclesiales en el Evangelio joánico. *CiTom* 131, 2004, p. 537. Brown chama a eclesiologia joanina de “eclesiologia de adesão” (BROWN, R.E. *L'église héritée des Apôtres*. 3. ed. Paris: Cerf, 1996, p. 141).

⁷⁵ DODD, C.H. *La prédication apostolique et ses développements*. Paris: Universitaires, 1964, p. 92, prefere chamar de “escatologia sublimada”.

⁷⁶ BULTMANN, R. A Cristologia do Novo Testamento. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal. 1987, p. 118. Alhures, afirma: “O evento que, como fato dentro do tempo, transforma todo o mundo – por ser evento crítico – é o envio e a missão de Jesus” (Id. A

compreendido como o que se realiza já no presente, embora João seja o primeiro a levar essa concepção até as últimas consequências”⁷⁷, “o qual elimina por completo a escatologia apocalíptica”⁷⁸.

A Igreja é a comunidade escatológica dos santos, que já estão justificados e que vivem porque estão em Cristo; em Cristo que, como segundo Adão, superou a morte e “fez brilhar a vida e a imortalidade pelo evangelho” (Rm 5,12-14). Como “a morte foi tragada pela vitória” (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος 1Cor 15,54), por isso Paulo pode dizer que as esperanças e promessas dos profetas se cumpriram com a proclamação do Evangelho: “Eis agora o tempo, sobretudo oportuno (do qual falou Isaías), eis agora o dia da salvação” (2Cor 6,2). O Espírito Santo, que era esperado como a dádiva do tempo da bem-aventurança, já foi concedido; desse modo o futuro é antecipado”⁷⁹.

Bultmann, como já foi dito acima, afirma que, depois de Paulo e em continuidade com ele, João demitologizou a escatologia de modo radical. Para João o que constitui o acontecimento escatológico são a vinda e a partida de Jesus. “O julgamento é este: que a luz veio ao mundo, e os seres humanos amaram mais as trevas que a luz; porque as suas obras eram más” (Jo 3,19). “Agora é o momento de ser julgado este mundo; agora o seu príncipe será expulso” (Jo 12,31). Para João a ressurreição de Jesus, Pentecostes e παρουσία de Jesus são um único acontecimento, e os que creem possuem, já agora, a vida eterna. “Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado” (Jo 3,18). “Quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus” (Jo 3,36). “Em verdade, em

escatologia do Evangelho de João. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 127).

⁷⁷ Id. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 437. Esta concepção exigiu que atribuisse algumas passagens que se referem a uma escatologia do fim (Jo 5,28s; 6,39.40.44.54; 12,48) a um “redator eclesiástico” que teria, desse modo, feito com que o evangelho revolucionário se tornasse aceitável no plano eclesiástico. Esta é uma solução com grande agressividade ao texto final, que é submetido a cortes para dele tirar uma teologia supostamente original, sendo que o que interessa é o sentido deste texto que está aí e não “a concepção básica do evangelho” sem os acréscimos (cf. A escatologia do Evangelho de João. In: BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 121, em nota).

⁷⁸ Id. *Novo Testamento e mitologia*. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 28.

⁷⁹ Cf. BARRETT, C.K. *The Gospel according to John*. Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2. ed. London: SPCK, 1978, p. 55. Barrett destaca a novidade de Paulo e do EvJo justamente quanto à ação do Espírito na vida dos cristãos. É o Espírito que realiza a escatologia. Cf. também BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 62.

verdade vos digo, que vem a hora, e *já chegou*, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem viverão” (Jo 5,25). “Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra viverá; e todo o que vive e crê em mim, não morrerá eternamente” (Jo 11,25-26). Essas passagens, no parecer de Bultmann, atestam claramente que o que se deve esperar não está, cronologicamente, diante dos que creem, mas diante deles como oferta⁸⁰. Paulo e João concebem o ser humano já em um “existir escatologicamente”; mas isto não seria um estado, “algo assumido de uma vez por todas, mas sim algo que se deve comprovar sempre nas situações concretas”⁸¹.

A existência escatológica, porém, não é uma conquista, uma “obra”, foi Deus quem fez novo o próprio ser humano: “Se alguém está em Cristo, é nova criatura: as coisas antigas passaram; eis que se fizeram novas!” (2Cor 5,17). Assim diz Paulo. O mesmo afirma, em sua linguagem, João. Ele diz que o conhecimento da verdade de Deus, revelada em Jesus, liberta o ser humano (Jo 8,32), a saber, da escravidão sob o pecado (Jo 8,34). O ser humano é chamado por Jesus da morte para a vida (Jo 5,25), das trevas da cegueira para a luz (Jo 9,29). O crente é alguém que “nasceu de novo” (Jo 3,3ss), obteve uma nova origem⁸².

Segundo Dodd, Paulo elabora um “misticismo crístico”⁸³, no qual o futuro esperado nos alcança pelo dom do Espírito Santo, que é o novo princípio de vida cristã, enquanto que para João a vida eterna já nos é dada pela fé em Jesus. Ambos – Paulo e João – enveredam pelo caminho da escatologia realizada, sendo que, para Dodd, como já dissera Bultmann, João é sua “radicalização”, chegando a uma “escatologia sublimada”⁸⁴.

Brown postula que o processo de ênfase em uma “escatologia realizada” feita pelo EvJo teria sido motivado pela expulsão dos cristãos das sinagogas, foi

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 63.

⁸¹ BULTMANN, R. Novo Testamento e Mitologia, In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 28. Nesta mesma página diz: “O juízo universal não é um evento cósmico vindouro, mas o fato de que Jesus veio ao mundo e chamou à fé (Jo 3,19; 9,39; 12,31)”.

⁸² Cf. *Ibidem*, p. 37. Assim, Bultmann justifica o processo de demitologização dos Evangelhos, visto que o processo já começou no próprio NT com Paulo e João. Ele admite como motivação desta demitologização da escatologia a apresentação existencial do querigma feito por Paulo e por João.

⁸³ Cf. DODD, C.H. DODD, C.H. *La prédication apostolique et ses développements*. Paris: Universitaires, 1964, p. 90.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 92. De qualquer modo não é apresentado, neste ponto, o tipo de relação de Paulo com João, se de dependência criativa, de substrato comum ou de total independência.

“a necessidade de enfatizar o que tinham ganhado poder justificar o desenvolvimento de um forte senso joanino de escatologia realizada”⁸⁵.

Barrett admite uma relação teológica da justificação paulina, segundo a qual “não há mais condenação para os que estão em Cristo Jesus” (Οὐδὲν ἄρα νῦν κατὰκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Rm 8,1); com a compreensão joanina de que “aquele que crê em mim não será julgado” (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται Jo 3,18), de cunho claramente escatológico, em que o crente é alcançado pelo τέλος⁸⁶.

Schnackenburg concebe que o EvJo tenha reinterpretado a terminologia escatológica tradicional, porém descarta que esteja provado ou mesmo que seja provável que ele tenha descartado a fé comum da Igreja primitiva na espera da παρουσία. Não é correto dizer que o EvJo tenha efetuado uma “desescatologização”; o que fez foi destacar o “já” da ação do Filho, a experiência da vida que ele possui é algo presente e acessível⁸⁷. O que Paulo e João fazem é uma valorização do novo que alcançou aquele que está em Cristo (Paulo), que crê (João). Não há por que exorcizar a escatologia do fim, pois ela, embora usando uma terminologia disponível da apocalíptica judaica, resguarda aquela reserva de não cumprimento, que é essencial para a esperança⁸⁸.

Paulo, ao manter os traços da apocalíptica na sua exposição sobre a escatologia, não quis com isso destacar data e circunstâncias, mas “a certeza e a promessa que eles contêm para a situação presente do cristão”⁸⁹. A relação de Paulo com João quanto à escatologia está na atualização vivencial.

Admitidas as ponderações de Schnackenburg, mas considerando a evidência dos dados de Paulo e de João, acrescida da reflexão teológica, nasce a indagação do lugar que ocupa na vida cristã e no pensar eclesiológico o que já aconteceu do extraordinário trazido pela visita de Deus em Jesus Cristo.

⁸⁵ BROWN, R.E. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 52. Embora esteja por ser demonstrada, esta concepção de Brown consegue uma boa síntese de teologia, história e texto final do evangelho.

⁸⁶ Cf. BARRETT, C.K. *The Gospel according to John*. Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2. ed. London: SPCK, 1978, p. 56. Segundo o autor, há uma correspondência do “estar em Cristo” paulino com o “crer em Cristo” joanino.

⁸⁷ Cf. SCHNACKENBURG, R. Église et parousie. In: Id. *Le message de Jésus et l'interprétation modern: Mélanges Karl Rahner*. Paris: Cerf, 1969, p. 12. O autor submete a visão de Bultmann a uma análise crítica.

⁸⁸ Esta “reserva escatológica” está presente em Paulo e em João, como será demonstrado no IV capítulo.

⁸⁹ SCHNACKENBURG, R. Église et parousie. In: Id. *Le message de Jésus et l'interprétation modern: Mélanges Karl Rahner*. Paris: Cerf, 1969, p. 32.

Entre os cristãos das diversas comunidades, que lugar tem ocupado a novidade já verificada na história pelo testemunho dos textos revelados e de pessoas que experimentaram?

Eis alguns textos ilustrativos de Paulo: Gl 4,4: “quando veio a plenitude do tempo (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), Deus enviou o seu Filho”; Rm 5,1: “Justificados pois pela fé (δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως), temos paz diante de Deus (εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν)”; Rm 8,1: “Não há mais condenação para os que estão em Cristo Jesus (Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)”; 2Cor 5,17: “Portanto, se alguém está em Cristo, é criatura nova (καινὴ κτίσις). O que era antigo passou (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν), agora tudo é novo” (γέγονεν καινὰ)”. Estas afirmações paulinas são fortes e carregadas de consequências para a vida do discípulo; sua auto-compreensão deve sempre de novo ser revista a partir da escatologia⁹⁰.

E o que dizer das afirmações do EvJo?: Jo 3,18: “Quem crê nele não será condenado (οὐ κρίνεται), mas quem não crê já está condenado (ἤδη κέκριται)”; Jo 3,36: “aquele que crê no filho já tem a vida eterna” (ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον)”; Jo 5,25: “em verdade, em verdade vos digo: vem a hora, e é agora (νῦν ἐστίν), em que os mortos ouvirão a voz do filho de Deus e os que a ouvirem viverão (οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν)”; Jo 11,25-26: “Jesus disse a ela: Eu sou a ressurreição e a vida (ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ). Quem crê em mim, ainda que tenha morrido viverá (καὶ ἂν ἀποθάνῃ ζήσεται). E todo aquele que vive e crê em mim, não morrerá jamais (μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα). Crês isto?”

Crês isto? Este questionamento final pode bem ser uma retomada do conjunto de textos que foram indicados aqui. Eles são uma proclamação de um fato sempre presente. Não se trata de um estado doravante instaurado, o que se tornaria passado em algum momento. Mas o anúncio sempre presente do evento Jesus Cristo abre ao discípulo o espaço do poder ser, do futuro, do estar na vida⁹¹.

Fica patente que ao indicativo segue sempre um imperativo. Este é o ponto de uma síntese existencial da escatologia do fim e a escatologia realizada. Se fosse somente voltada para o fim, enquanto algo que está diante, esvaziaria a novidade

⁹⁰ Não está excluída a possibilidade do “seja rejeitado” (ἀδόκιμος γίνωμαι) apresentado por Paulo, em 1Cor 9,27.

⁹¹ Cf. BULTMANN, R. A Escatologia do Evangelho de João. In: Id. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 129.

da vida cristã; mas se retirasse a perspectiva voltada para o futuro, a tensão da vida cristã perderia seu lugar. “A fé perderia seu sentido, se o crente acreditasse que já está garantido”⁹².

Como pode uma pessoa entrar em relação com essa novidade? Os textos testemunham que isso se dá pela adesão da fé. A esse respeito Paulo e João têm algo comum a testemunhar; particularmente sobre o novo sujeito que nasce do contato com o novo de Deus em Cristo: o discípulo.

2.3. Concluindo

Esta relação entre Paulo e João carece de ser estudada de forma orgânica. Este é campo próprio da Teologia Bíblica, na qual a partir de textos chega aos horizontes comuns na teologia. Para evidenciar a relação de Paulo com João foi escolhida, nesta pesquisa, de modo exemplar para constatação, a perícopes de Fl 3,1-16 e Jo 15,1-8. A escolha destes dois textos encaminhou a pesquisa para a análise do *proprium* do discípulo, o que é essencial para sua existência.

A perícopes paulina, que será estudada no capítulo seguinte, encontra-se na carta aos Filipenses. Trata-se de uma carta autenticamente paulina. Não obstante as muitas hipóteses de composição desta carta, permanece aberta a possibilidade de retê-la um escrito único; que é o pressuposto da abordagem desse estudo⁹³.

A perícopes joanina que será estudada no terceiro capítulo, encontra-se dentro de um escrito com uma complexa história de fontes, de composição e de autoria⁹⁴. Admite-se uma a unidade da obra⁹⁵. A esta pesquisa, porém, interessa

⁹² Id. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 391.

⁹³ Cf. FEE, G.D. *Paul's letter to the Philippians*. Michingan: W. B. Eerdmans, 1995, p. 1: “Este comentário foi escrito a partir da perspectiva de que Filipenses era uma carta”. Também MAZZAROLO, I. *Carta de Paulo aos Filipenses*. Rio de Janeiro, Mazzarolo, 2009, p. 20 fala de “um escrito único”. Por outro lado Gnilka fala de duas cartas: 1. “carta da prisão” (1,1-3,1a; 4,2-7.10-23); 2. “carta polêmica” (3,1b-4,1.8s). (Cf. GNILKA, J. *La lettera ai Filippesi*. Brescia. Paideia, 1972, pp. 52-53).

⁹⁴ Cf. SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio Según San Juan*. Salamanca: Herder, 1980. V. 1. p. 43: “não é previsível uma solução da questão joanina, um acordo sobre as numerosas questões particulares que nela concorrem de maneira complexa”, mas toda a pesquisa “confirma o evangelista como expoente principal do EvJo, não que como teólogo bem definido, que imprimiu um caráter teológico unitário ao EvJo” (p. 104).

⁹⁵ Cf. LÉON-DUFFOUR, X. Où en est La recherche johannique?. In: *Origine et postérité de l'évangile de Jean. XIII Congrès de l'ACFEB Toulouse*. Paris, Cerf, 1990, p. 29: “A questão do autor perde sua importância diante do acordo para proclamar a unidade da obra.”

pelo texto canônico, onde a perícópe em estudo se encontra no contexto do grande discurso de despedida de Jesus feito aos seus discípulos.

As questões exegéticas que serão tratadas dizem respeito à percepção que cada um dos textos tem do discípulo, destinatário da revelação. Do estudo dos textos se pretende chegar ao rosto do discípulo nestes dois escritos e, verificar se o que é essencial é também comum aos dois *corpora*.