

### 3 O TEXTO DE Jo 1,14-18

#### 3.1. O texto grego de Jo 1,14-18: tradução e notas de crítica textual

v. 14 <sup>a</sup>	Kai. ō Iogoj sarx egeneto	<i>E o Iogoj se fez carne</i>
v. 14 <sup>b</sup>	kai. eskhnwsen en hmiñ(	<i>e armou a tenda entre nós;</i>
v. 14 <sup>c</sup>	kai. eqeasameqa thn doxan autou(	<i>e nós vimos a sua glória,</i>
v. 14 <sup>d</sup>	doxan wj monogenouj para. patroj( plhrhj caritoy kai. alhqeiaj.	<i>glória que ele tem junto ao Pai de Filho único cheio de graça e de verdade.</i>
v. 15 <sup>a</sup>	Iwannhj marturei/peri. autou/	<i>João dá testemunho dele</i>
v. 15 <sup>b</sup>	kai. kekragen I egwn\	<i>e clama dizendo:</i>
v. 15 <sup>c</sup>	outoy hñ oj eipon\	<i>Este era aquele do qual eu disse:</i>
v. 15 <sup>d</sup>	ō opisw mou ercomenoy	<i>O que vem depois de mim</i>
v. 15 <sup>e</sup>	emprosqen mou gegonen,	<i>passou adiante de mim,</i>
v. 15 <sup>f</sup>	ōti prwtoj mou hñ.	<i>Porque existia antes de mim.</i>
v. 16 <sup>a</sup>	ōti ek tou/plhrwmatoy autou/ hmeiñ pantej elabomen kai. carin anti. caritoy\	<i>Pois de sua plenitude todos nós recebemos e graça por graça.</i>
v. 17 <sup>a</sup>	ōti ō nomoj dia. Mwusewj edogh(	<i>Porque a Lei foi dada por Moisés;</i>
v. 17 <sup>b</sup>	h̄ carij kai. h̄ alhqeia dia. Ihsou/ Cristou/ egeneto\	<i>A graça e a verdade vieram por Jesus Cristo.</i>

v. 18 <sup>a</sup>	Qeon oudeij ewraken pwptel\	<i>Ninguém jamais viu a Deus:</i>
v. 18 <sup>b</sup>	monogenhj qeoj o`wh eij ton koj pon tou/ patroj	<i>O Unigênito Deus, o que está voltado para o seio do Pai,</i>
v. 18 <sup>c</sup>	ekeihoj exhghsato	<i>Este o deus a conhecer.</i>

### Notas de crítica textual

Segundo o *Novum Testamentum Graece*<sup>1</sup> o texto de Jo 1,14-18 apresenta apenas uma variante textual digna de nota<sup>2</sup> no v. 18 referente a monogenhj qeoj:

V. 18: As seguintes testemunhas:

- P<sup>66</sup>  $\aleph^1$  B C\* L pc sy<sup>hmg</sup>; Or<sup>pt</sup> Did trazem monogenhj qeoj
- P<sup>75</sup>  $\aleph^1$  33pc; Cl<sup>pt</sup> Cl<sup>ex Thdpt</sup> Or<sup>pt</sup> trazem o artigo antes de o` monogenhj qeoj
- A C<sup>3</sup>  $\Theta$   $\Psi$  f<sup>1.13</sup> M lat. Sy<sup>c.h.</sup> o` monogenhj ui`oj
- W<sup>s</sup> it; Ir<sup>lat pt</sup> monogenhj ui`oj qeoj.

O peso dos testemunhos - P<sup>66</sup>  $\aleph^1$  B C\* L pc sy<sup>hmg</sup>; Or<sup>pt</sup> Did - faz optar pelo texto monogenhj qeoj<sup>3</sup>. Também é possível um “o` monogenhj” absoluto, devido ao v. 14, pois, encerraria a questão de se acrescentar um *qeoj* ou ui`oj interpretativo. A forte testificação externa *qeoj* poderia estar em oposição com (o) monogenhj; o Unigênito, que é de natureza divina, “*O Unigênito, Deus*” e ou/ “*O Unigênito divino*”<sup>4</sup>. Mas não se pode fechar a questão com segurança. Porém, não poucos exegetas<sup>5</sup> por causa da correspondência com patroj preferem *monogenhj ui`oj*. Sem dúvida, o que caracteriza o escrito Joanino é a relação de intimidade *Pai e Filho*; por este motivo, neste estudo, dar-se-á preferência aos testemunhos que

<sup>1</sup> NESTLE; ALAND., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 27<sup>a</sup> Ed., 1993.

<sup>2</sup> Variantes que não interferem no texto: V. 15: outoj h $\alpha$  o eipwn\  $\aleph$  B \* C\*; Or  
V. 16: kai; A C<sup>3</sup> W<sup>s</sup>  $\Theta$   $\Psi$  f<sup>1.13</sup>

V.17: carij P<sup>66</sup>  $\aleph$  B C\*D L

V. 18b: As testemunhas W<sup>s</sup> c sy<sup>c</sup> trazem exhghsato.+ hmi $\eta$

<sup>3</sup> (Some-se a estas também as testemunhas que antecedem o artigo antes de o` monogenhj qeoj P<sup>75</sup>  $\aleph^1$  33pc; Cl<sup>pt</sup> Cl<sup>ex Thdpt</sup> Or<sup>pt</sup>).

<sup>4</sup> A tradução o “*O Unigênito divino*” se explicaria pela falta do genitivo qualificativo tou, assim como, também para o v. 1<sup>c</sup>: “E o logoj era divino”. CARREIRA DAS NEVES, J., *Escritos de São João*, Lisboa: UCE, 2004, p. 124.

<sup>5</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 294.

trazem “o monogenhj uiøj” (“*O Filho Único que está no seio do Pai*”). O título “monogenhj uiøj” expressa o que Jesus é para Deus. A variante textual não altera substancialmente o sentido do versículo. O uiøj é Jesus e Jesus é *qeoj*. Estaria voltando à proposição inicial do prólogo v. 1,1<sup>c</sup>.

### 3.2.

#### O texto no contexto do Evangelho de João

##### 3.2.1.

#### O Evangelho segundo São João e sua estrutura

O Evangelho Segundo João faz parte de um grupo de escritos chamados de escritos Joaninos - Evangelho e Cartas - os quais se atribuem a uma mesma comunidade ou escola<sup>6</sup>. É uma obra pouco comum. Diverge não apenas dos escritos de seu próprio gênero - Evangelhos Sinóticos -, como não apresenta nenhuma semelhança com nenhum dos outros escritos neotestamentários que não faça parte do chamado “círculo Joanino”.

Este escrito foi recebido no Cânon<sup>7</sup> do Novo Testamento como um “Evangelho<sup>8</sup>”, aliás, o último, e desde então foi designado “Evangelho segundo São João”<sup>9</sup>. A sua forma é de um evangelho tradicional. Como nos Sinóticos a narrativa desenvolve-se no período que começa com João Batista e termina com a Ressurreição. João apresenta o seu Evangelho como mensagem salvífica a ser aceita pela fé. Assim o explicita em 20,30-31: “*Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Estes*

<sup>6</sup> A tradição tem visto uma familiaridade entre o Apocalipse e estes escritos, porém é difícil estabelecer o tipo de contato existente entre eles. Os dados que apontam na direção de uma relação de origem entre o Apocalipse e os escritos Joaninos são excessivamente débeis para provar uma autoria comum. TUÑI, J. O.; XAVIER ALEGRE, *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, Navarra, Estella: Verbo Divino, 1998, p. 14.

<sup>7</sup> Graças à defesa que do Evangelho fez Irineu de Lyon ele foi recebido no Cânon (Cânon de Muratori por volta de 170). BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 24.

<sup>8</sup> O termo Evangelho aqui é entendido como a produção literária do anúncio salvífico de Jesus Cristo, que testemunha e propõe à aceitação de fé as palavras e as obras de Jesus, sua morte e ressurreição como proclamação salvífica. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 44.

<sup>9</sup> A crítica da composição apostólica de João teve origens nas polêmicas contra as heresias, na comparação com os sinóticos e nas contradições existentes no próprio texto de João. Pelas referências patrísticas de Irineu e Clemente de Alexandria, citadas por Eusébio, além de Pápias que faz alusões a um presbítero de nome João, como das citações contemporâneas relativas ao Evangelho, se deduz que já no século II existia o problema da paternidade do Evangelho. BARRET, C. K., op. cit. p. 24.

foram escritos para que continues a acreditar<sup>10</sup> (ou para que creiais) que Jesus é o Cristo, e Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”. A Fé no Filho que o Pai enviou e que fala as palavras de Deus é a condição para se atingir a Vida. A finalidade do Quarto Evangelho é, pois, aprofundar, animar ou suscitar a Fé em Jesus mostrando sua identidade de Cristo e Filho de Deus (cf. Jo 20,30-31).

Trata-se de uma literatura engajada, movida pelo desejo de levar à fé. Isto significa que houve uma seleção de material cuidadosamente elaborada e uma estrutura no modo de organizar e narrar que fortaleça (e ou provoque) a fé, isto é, uma releitura do projeto teológico. A disposição organizada do material é muito mais complexa do que qualquer esquema<sup>11</sup>. No entanto, uma análise sincrônica revela que este Evangelho possui uma estrutura do conjunto perfeitamente perceptível em suas grandes linhas, em sua linguagem teológica e em seu estilo característico, e passa uma sensação de grande coesão e consciente persecução de seu objetivo.

### 3.2.1.1. A macro-estrutura

A divisão mais comum<sup>12</sup>, em duas partes centrais bem distintas, *Livro dos Sinais e Livro da Glória*<sup>13</sup> é sugerida pelo próprio Evangelho<sup>14</sup>:

<sup>10</sup> O texto grego evidencia duas possíveis leituras. Em João 20,30-31 o verbo πιστεω – (crer em, confiar) segundo o P<sup>66v1</sup> α\* B Θ e outros minúsculos está no presente do subjuntivo πιστευητε.....εχητε – “para que continueis a acreditar”. O Evangelho teria sido escrito com o objetivo de fortalecer, animar a fé. A outra leitura traz o verbo no subjuntivo aoristo: πιστευσητε .....σχητε – para que creiais – como se o escrito fosse dirigido aos que não tinham ainda abraçado a fé. No Evangelho de João - a oração introduzida por ινα (para que) sempre traz o verbo no tempo presente do subjuntivo: *Para que continueis a acreditar*. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 204-205.

<sup>11</sup> O Evangelho de João é de uma complexidade tal que se abre a uma diversidade de esquemas. Já foram propostos cerca de trinta esquemas. O estabelecimento de um esquema é uma operação de seleção e reagrupamento, que compromete profundamente a seqüência da leitura. Longe de ser perfeitamente objetivo todo esquema decorre de um processo de releitura e a leitura consiste sempre em escolher entre duas direções possíveis. BLANCHARD; Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 47.

<sup>12</sup> Esta divisão para a estrutura do livro além de muitos outros trabalhos, sobretudo, segue o de BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 160.

<sup>13</sup> A terminologia “Livro dos Sinais e Livro da Glória” é de autoria de DODD C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 346.

<sup>14</sup> O final do cap. 12 e o início do cap.13 indicam claramente um corte na narração. Entre as duas divisões tem-se um texto de transição: Em 12,37- 43 há um sumário, uma análise do ministério público de Jesus e seu impacto junto ao povo; 12,44-50 são as últimas palavras de Jesus dirigidas ao povo. Portanto, 12,37-50 serve como transição entre a primeira e a segunda parte, funcionando como uma dobradiça. No cap. 13 temos uma nova etapa; 13,1 é um enfático novo início agora dirigido só para os discípulos, *os seus*, e uma conclusão 20,30-31. Também o fato de a narrativa dos “sinais” referir-se ao ministério de Jesus no período anterior à ceia de despedida e de não

Prólogo	1ª parte	2ª parte	Epílogo
1,1 - 18	1,19 - 12,50 Livro dos Sinais	13,1 – 20,21 Livro da Glória	21,1 -25

### **1,1-18: Prólogo**

Um primitivo hino cristão<sup>15</sup>, oriundo provavelmente dos círculos Joaninos, adaptado como pórtico à narração evangélica da vida da *Palavra encarnada*.

### **1,19 - 12,50: O Livro dos Sinais**

O ministério de Jesus, que se manifesta em *sinais e palavra* a seu povo como revelação de seu Pai, e é rejeitado.

### **13,1-20,31: O Livro da Glória**

Aos que creem Nele, Jesus mostra sua glória retornando ao Pai na “hora” de sua crucifixão, ressurreição e glorificação. Uma vez glorificado, comunica o Espírito vivificante.

### **21,1-25: Epílogo**

Relato adicional das aparições na Galiléia após a ressurreição e segunda conclusão.

#### **3.2.1.2.**

#### **A estrutura das partes**

Se a estrutura em seu conjunto global se apresenta simples, nos seus detalhes é bastante complicada<sup>16</sup>. A estrutura literária é determinada por dupla progressão. Progressão sob o prisma que Jesus faz de sua Glória até a sua Hora. O Evangelho olha toda a vida de Jesus através do prisma da Hora. Hora que ainda não veio em 1-12 (cf. 2,4; 7,6. 30; 12,23. 27); e a Hora que chegou 13-20 (13,1;

---

haver traço da palavra “sinal” no conjunto da narrativa da paixão (exceto na conclusão 20,30), sugere um esquema dividido em duas partes. Este esquema tornou-se tradicional apesar de ter o inconveniente de quebrar a seqüência cronológica perfeitamente explícita ao longo do livro (cf. 11,55; 12,1; 12,12; 12,20). FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 258.

<sup>15</sup> JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1986, p. 94.

<sup>16</sup> O livro dos Sinais oferece inúmeras possibilidades de subdivisões. A divisão das unidades e das subunidades de cada uma das partes, segundo o método do estudioso, pode sofrer interferências de opções *a priori* que dependam forçosamente de sua subjetividade. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 26-27. DODD divide o Livro dos Sinais em sete partes: 2,1-4,42; 4,46-5,47; 6, 1-71; 7-8; 9-10; 11,1-53; 12,1-36. Epílogo: 12,37-50. DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 345-442. Aqui a opção foi por não apresentar nenhuma divisão pelo fato de não se encontrar argumentos que a justificassem em virtude de sua pluralidade e abertura.

17,1). Progressão sob o prisma das reações fé x incredulidade que provocam esta revelação.

a) No *Livro dos Sinais*<sup>17</sup> (1,19-12,50) o autor apresenta, intercalados por discursos, uma seleção de sete<sup>18</sup> narrativas de sinais através dos quais a obra de Jesus é manifestada ao mundo:

- 1) O primeiro sinal de Caná (2,1-12);
- 2) O segundo sinal de Caná (4,43-54);
- 3) A cura do paralítico da piscina de Betzatá (5,1-16);
- 4) A multiplicação dos pães e dos peixes (6,1-13);
- 5) Jesus caminha sobre as águas (6,16-21);
- 6) A cura do cego de nascença (9,1-12);
- 7) A ressurreição de Lázaro (11,1-44).

Neste *Evangelho dos sinais* Jesus se apresenta publicamente a fim de se definir a si mesmo e interpelar os ouvintes-destinatários de então e de sempre, no referente à “fé” na sua pessoa. Toda a vida de Jesus é uma *revelação*. João procura mostrar isto usando o monólogo ou o diálogo - *Discursos* que ajudam a ler os *Sinais*<sup>19</sup>, ou vice-versa -, salientando aí a importância do compromisso da Fé. Os episódios são dispostos e concatenados de modo a constituírem um crescendo: Jesus desvela sempre mais seu próprio mistério, e os espectadores são forçados ou a amadurecer e purificar sua fé, ou a fechar-se numa incredulidade sempre mais consciente e decidida. A dramaticidade do relato torna-se evidente quando se tem presente que, para João, optar a favor ou contra Cristo é a antecipação do juízo final<sup>20</sup>. Em todo o Evangelho está presente a dialética joanina: *Revelação e fé*, com acento na fé.

<sup>17</sup> A palavra “sinais” evoca a busca de um sentido para os eventos pelo crivo da fé em “Jesus Cristo, Filho de Deus”. O evangelista propõe-se a relatar não apenas os fatos em si, mas também os “sinais”, isto é, os atos já profundamente interpretados. Em 20,30-31 sugere que a palavra “sinais” designa o conjunto das atividades de Jesus, atos e palavras. BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 43-44.

<sup>18</sup> Isolando-se as narrativas dos “sinais” presentes no Quarto Evangelho, constata-se que são no total de sete. Considerando-se que o número sete tem valor simbólico tem-se, então, uma série representativa da totalidade das ações extraordinárias realizadas por Jesus. A esses sete sinais, o capítulo 21 acrescenta a narrativa de um oitavo, sobre a pesca milagrosa na Galiléia, depois da ressurreição de Jesus (21,1-14). BLANCHARD, Y. M., op. cit. p. 44.

<sup>19</sup> É muito significativo o fato da palavra “sinal” em Jo 2,4 vir em relação com a “hora”. Sugere que a “hora” foi considerada como ponto de partida para a releitura que daria aos atos de Jesus seu pleno valor de sinal. BLANCHARD, Y. M., op. cit. p. 44.

<sup>20</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 259.

b) O *Livro da Glória* mostra a mesma coisa salientando a importância do Amor e narrando o “supremo Sinal”: a volta de Jesus ao Pai através de sua Morte e Ressurreição. Por ele, Jesus ressuscitado aparece a seus discípulos em sua condição de Senhor e Deus (cf. 20,25. 28). Este retorno significa a glorificação de Jesus (cf. 13,31; 16,14; 17,1. 5. 24). O autor classifica este regresso de “hora” – a “hora de sua morte” – e esta morte tem por nome “glória” (cf. 12,23; 17,1. 22. 24). Os sinais prefiguravam a “glória” de Jesus para aqueles que tinham fé suficiente e podiam *ver* seu significado para além dos sinais (cf. 2,11; 11,4. 40), porém muitos receberam aqueles sinais com uma *visão* limitada e uma *fé* incipiente. A estrutura do *Livro da Glória*, seguindo a própria narrativa, pode ser dividida em três momentos<sup>21</sup>:

- 1) 13,1-17,26: A “ceia de despedida” na qual se insere os “Discursos de Adeus”;
- 2) 18,1-19,41: A narrativa da Paixão;
- 3) 20,1-31: A narrativa da Ressurreição e das conseqüentes aparições.

O *livro da Glória* termina em 20,30-31 com uma conclusão própria. Após esta conclusão é acrescentado um capítulo com nova conclusão: 21,1-25. Trata-se de um **Epílogo**, adicionado ao corpo do Evangelho, para responder a assuntos de ordem eclesial que, entretanto, foram surgindo nas comunidades Joanas<sup>22</sup>.

Antes do Livro dos Sinais, o autor apresenta um “**Prólogo**” sobre a pessoa do “*logoj*” (1,1-18)<sup>23</sup>. É uma peça literária bela e profunda, pelo ritmo poético e pela carga simbólica que representa<sup>24</sup>. E não mais a pessoa do “*logoj*” aparece no Quarto Evangelho<sup>25</sup>.

A ação de Jesus narrada no livro da “glória”, dirigida aos que haviam crido nos *sinais* (Jo 2-12), torna-se realidade para os que haviam sido antecipados pelos *sinais* do primeiro livro, de forma que o Prólogo pode exclamar: “*E nós vimos a sua glória: glória de Filho único do Pai*” (cf. 1,14).

<sup>21</sup> BROWN R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1970, p. 160.

<sup>22</sup> A Crítica textual não tem qualquer prova do Quarto Evangelho sem este Epílogo como adição de um tempo posterior. Desta forma, o Evangelho deve ser visto e estudado como uma unidade literária. CARREIRA DAS NEVES, J., *Escritos de São João*, Lisboa: UCE, 2004, p. 18.

<sup>23</sup> O termo *logoj* será aprofundado a seu tempo.

<sup>24</sup> CARREIRA DAS NEVES, J., op. cit. p. 123-125.

<sup>25</sup> O Prólogo será objeto de maior aprofundamento posteriormente.

### 3.3. O Prólogo no conjunto do Evangelho<sup>26</sup>

O Evangelho Segundo João tem uma introdução grandiosa<sup>27</sup>: abre-se com um Prólogo (1,1-18). Será necessário todo o Evangelho para esclarecer as afirmações misteriosas do Prólogo, que condensa a visão global do evangelista João sobre o mistério de Cristo; pois o Prólogo não diz outra coisa diferente do Evangelho. E o Evangelho não desenvolve uma teologia abstraída da história dos homens. É a ação do *logoj* no mundo, na *carne*, que o interessa, seu testemunho prestado à verdade. Este Evangelho vai ser justamente a narração daquilo que viram as testemunhas, o Batista (1,6-8. 15) e a comunidade (1,14<sup>c</sup>.16).

O Evangelho apresenta uma teologia peculiar. Os Sinóticos têm como anúncio central o *Reino de Deus*<sup>28</sup> - *basileia tou/ qeou/-* ; o tema fundamental de João é a *auto-revelação* do eterno monogenhj qeoj proclamada no Prólogo (1,14). A cristologia do Prólogo condiciona toda a teologia do Evangelho. O objeto teológico próprio do Quarto Evangelho é por em primeiro plano, na ação terrena e nos discursos de Jesus, a figura excelsa do Revelador e salvador escatológico, evidenciar a glória do *logoj* que desce sobre a terra para habitar no meio de nós (cf. 1,14) e indicar, enfim, o permanente sentido salvífico dos fatos que historicamente aconteceram. Crer para o evangelista significa *ver* o Jesus da

<sup>26</sup> A questão de se o Prólogo se antepõe ao Evangelho ou se lhe é posterior é pertinente. É possível apresentar argumentos em favor dos dois pontos de vista. O mais importante é destacar o interesse cristológico que moveu o evangelista a antepor este Prólogo ao próprio relato evangélico. Segundo Schnackenburg “Só mostrando a origem divina do Revelador se podia apresentar na devida luz seu singular significado salvífico, tal como *logoj* se expressa e se representa de palavra e de obra nos ditos e feitos do Jesus terrestre”. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v.I, Barcelona: Herder, 1980, p. 241-242.

<sup>27</sup> Esta introdução segundo SCHNACKENBURG não é um prefácio literário (como em Lc 1,1-4) e nem um próêmio (como em 1 Jo 1-4); na forma como tem nos chegado é uma parte constitutiva e inseparável do Evangelho. Os Evangelhos de Mt e Lc antepõem uma história da infância, João com base em sua idéia de Cristo, quis seguir a história de Jesus até sua pré-existência através de uma confissão de fé e um hino de louvor. O evangelista mantendo-se na tradição da consignação escrita de evangelhos quis oferecer um relato que narrasse a vida de Jesus na terra tal como ele a enfocava na fé (cf. 20,30); porém ao mesmo tempo queria também, conforme sua fé em Cristo, ultrapassar o limite vigente e descobrir a seus leitores desde o princípio o mistério da procedência de Jesus, que aparece mais que suficientemente no Evangelho. SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 241. Também SENÉN VIDAL diz que por ser um “hino” que se recitava nas celebrações das comunidades Joaninas de seu tempo, pareceu ao evangelista um texto adequado como introdução à temática de seu livro, que está centrada na figura do Salvador divino que vem a este mundo trazer a revelação celeste. SENÉN VIDAL, *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discípulo “Amigo” de Jesus*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 384.

<sup>28</sup> A idéia de Reino que aparece em Jo 3,3-5 é substituída pela idéia de vida eterna. Mas nos Sinóticos, *vida* significa um bem escatológico, em João a escatologia recebe uma acentuação diversa, pertence também ao presente (cf. Jo 5,24). Todavia a idéia de cumprimento se encontra também em João (cf. 5,29). DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 173-180.

história (σαρξ), mas neste *ver* também *entrever a glória* (dimensão pós-pascal). A maior parte dos discursos se reporta ao mistério da pessoa de Jesus, à sua pré-existência, sua relação com o Pai, sua vinda ao mundo, sua missão no mundo, o seu retorno ao Pai<sup>29</sup>. A geração divina é um tema joanino explícito. O Prólogo, pois, define a elaboração muito peculiar da teologia joanina:

**1. Jesus a Palavra do Pai:** O Evangelho que começa com um hino que louva a Palavra não deixa de ser uma forma muito adequada de iniciar o relato escrito do kerigma apostólico. Em 5,24 e 15,3 Jesus mesmo caracteriza sua mensagem como uma “palavra” (igual à do Pai: 3,34; 6,63<sup>b</sup>; 8,47; 14,10); o Prólogo<sup>30</sup> expõe como o mesmo mensageiro era também a Palavra. Já o termo palavra que implica uma revelação, trata não tanto de uma idéia divina, quanto de uma comunicação de Deus<sup>31</sup>. Esta Palavra é rejeitada. No Evangelho temos indícios de que comparações entre a “Palavra de Deus” dirigida aos homens e a “Palavra de Jesus”, que é o enviado ao mundo e é chamado Deus (καὶ θεοῦ ἡ ὁ λόγος), e que é o único que revela o Pai, resulta em contradições porque recusam recebê-lo como a Palavra de Deus: Os homens não reconhecem (a palavra) que é Jesus 7,46; 12,37. 48-50; não o aceitaram 3,12; 5,43. 47; 10,33-36.

**2. Testemunho:** O testemunho de João Batista em 1,6-8 sobre a *luz* verdadeira é uma narração em estilo solene de envio, que é realçado pelo fato de vir reforçado no v. 15 sobre a preexistência, intercalando os vv. 14. 16 que relatam a confissão de fé da comunidade crente. Estes testemunhos de João Batista merecem atenção especial no desenvolvimento da teologia do Evangelho. Após o Prólogo, a narrativa em prosa no v. 19 se inicia com João Batista esclarecendo dúvidas sobre sua identidade messiânica; no v. 27 repete o testemunho da preexistência com a conotação de historicidade do fato: “*Isto se passava em Betânia, do outro lado do Jordão*”. Em seguida, após a apresentação pública de que “*Jesus é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo*” torna a insistir no testemunho da preexistência (v. 30) e finaliza atestando ser Jesus o “*Filho de Deus*” (v. 34). Continuando a narração é ainda o Batista quem apresenta Jesus aos futuros discípulos que apoiados no testemunho dele seguem a Jesus (v. 35-39), porém são confirmados por um “*venham e vejam*” (1,39) e formam a sua

<sup>29</sup> BLINZLER, J., *Giovanni e i Sinnotici*, Brescia: Paideia, Studi Biblici, n. 5, 1968, p. 13-20.

<sup>30</sup> BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v.I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 199-205.

<sup>31</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 241-242.

comunidade. Só então é iniciada a atuação histórica do *logoj* feito carne, que possibilita aos crentes posteriores confessar nele sua fé. A insistência do seu testemunho no mistério da origem divina de Jesus (1,27. 30) mostra porque João Batista foi inserido no Prólogo<sup>32</sup>. Em todo o Evangelho a “Fé” Joanina está sempre referida a testemunhos.

**3. Práxis salvífica:** A união do crente com o revelador. O fundamento da fé é crer no Filho único de Deus. É no próprio ato de fé em Jesus que se recebe<sup>33</sup> a salvação. Quem crê em Jesus tem a vida eterna; quem não crê já está julgado (3,18). A revelação que vai acontecer, para ser vista e testemunhada depende do ato de fé no Filho que o Pai envia (6,40). *Crer em seu nome* (1,12). É o Pai quem protege e apóia a atividade reveladora e salvífica de Jesus sobre a terra, já que deu ao Filho ter a vida em si mesmo (5,26) e o poder de julgar (5,27).

**4. Cristologia** – Jesus Cristo que ao final do Prólogo (cf. 1,17) é identificado com o *qeoj hñ o' lojoj* (cf. 1,1<sup>c</sup>) e com *monogenhj qeoj* (cf. 1,18) é o fundamento da cristologia joanina. A auto-designação de Jesus como “o Filho” é o meio preferido do evangelista para descobrir na fé certas dimensões profundas do ministério terrestre de Jesus. A singularidade do envio de Jesus e a relevância de suas palavras e feitos se expressam mediante a peculiaridade de suas relações com Deus, e mais concretamente através de sua relação filial<sup>34</sup>.

**a) A cristologia da preexistência:** *¶En arch/ hñ o' lojoj*

- A expressão *'Egw. Eimi*: Com esta expressão Jesus reivindica a participação na própria eternidade de Deus: “*prin ¶Abraam genesqai egw. eimi*,” (*Antes que Abraão nascesse Eu Sou*<sup>35</sup> [8, 58]). A mais ousada afirmação de Jesus sobre si mesmo se repete por quatro vezes em sentido

<sup>32</sup> O testemunho de João Batista no v. 15 intercalado deliberadamente entre o v. 14 e 16 tem provavelmente um sentido apologético conforme também em 3,27-30; 5,33-35; 10,41. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 243.

<sup>33</sup> No Prólogo, a afinidade de “receber” (*oʃoi de. el abon* 1,12) com o crer é própria do Ev. de João; aceitar as palavras é o mesmo que aceitar o revelador e isto perfaz o ato de fé joanino. SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 549.

<sup>34</sup> Esta relação filial se manifesta na autoridade reveladora do Filho e em sua participação nas obras do Pai: Cf. 3,35<sup>b</sup>; 5,20<sup>b</sup>-23. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 53-55.

<sup>35</sup> No Antigo Testamento *'Egw. Eimi* é a palavra com que Deus revela sua presença pessoal (cf. Ex 3,6) ou impõe uma obrigação (cf. Ex 20,2), a revelação do nome de Deus em Ex 3,13-14. Porém é, sobretudo, no Dêutero-Isaiás (44-55) que *'Egw. Eimi* se transforma em um nome divino (Is 43,25; 51,12; 52,6). Jesus fala da mesma forma que fala Javé no Dêutero-Isaiás (cf. 8,28). João chama a atenção para as implicações de divindade que leva consigo o uso do *'Egw. Eimi* por parte de Jesus: 8,58; 18,5. O mesmo é a revelação de Deus. GARCIA-VIANA, L. F., *El Cuarto Evangelio – Historia, Teología y Relato*, Madrid: San Pablo, 1997, p. 59-62.

absoluto (cf. 8,24. 28. 58; 13,19)<sup>36</sup>. O *Egw. Eimi* não é simples declaração de identidade. Semelhante revelação leva a pensar na sarça ardente (3,14; Is 41,4; 43,11. 15. 25; 45,18-22). Assume valor epifânico. O uso freqüente desta expressão por Jesus evidencia sua importância teológica para o Evangelho de João.

▪ Participação no ser divino: *kai. qeoj hñ o' logojã*

Participação no ser divino (cf. 8, 26. 29). O Evangelho completa o testemunho do Prólogo proclamando: “*Meu Senhor e meu Deus*” (20,28). “*Eu e o Pai somos um*” (10,30). *Sai de Deus e dele venho* (8,42<sup>b</sup>).

▪ A unidade do Pai e do “O Filho” – *kai. o' logoj hñ proj ton qeon*

A comunhão de vida do “*o' logoj hñ proj ton qeon*” permeia todo o Evangelho, “*Não estou só porque o Pai que me enviou está comigo*” (cf. 8,16<sup>b</sup>; 8,29) mas, especialmente, está expressa claramente em todo o capítulo 14: “*Quem me viu, viu o Pai* (v. 9); “*Não crês que eu estou no Pai e o Pai em mim?* (v. 10<sup>a</sup>); “*Mas o Pai que permanece em mim, realiza suas obras* (v. 10<sup>c</sup>); “*Crede-me: eu estou no Pai e o Pai está em mim* (v. 11) “*a fim de que o Pai seja glorificado no Filho*” (v. 13); e em 14,31: “*Mas o mundo saberá que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou.*”

- b) **A cristologia do Filho único:** *monogenhj qeoj o' wh eij ton kojpon tou/ patroj ekeihoj ewhghsatoã* A relação “Pai-Filho” revelada no Prólogo é a chave para a compreensão do Jesus joanino, o “Revelador do Pai”: O Filho é o exegeta de Deus. A revelação de Deus pelo *monogenhj qeoj*. Esse propósito essencial da teologia e cristologia joanina se revela na auto-designação de Jesus como: “O Filho”<sup>37</sup>. No aspecto formal merecem destacar aquelas passagens onde primeiro se menciona “o Pai”; isto é: nas

<sup>36</sup> Na autoproclamação de Jesus em linguagem simbólica como a realização daquilo que os grandes símbolos do povo bíblico e mesmo da humanidade apontam em quatro textos nos quais o uso do EU SOU é absoluto, sem predicado, a expressão assume a fórmula de um título (8,24. 28. 58; 13,19). Acompanhado de um predicado explícito donde se descreve a Jesus mediante uma metáfora são sete: *Eu Sou* o Pão da Vida; *Eu Sou* a Luz do Mundo; *Eu Sou* a Porta das Ovelhas; *Eu Sou* o Bom Pastor; *Eu Sou* a Ressurreição e a Vida; *Eu Sou* o Caminho, a Verdade e a Vida; *Eu Sou* a Verdadeira Vide. GARCIA-VIANA, L. F., op. cit. p. 58-62.

<sup>37</sup> O Filho está em uma relação tão estreita com o Pai que devem ser consideradas no mesmo relevo cristológico as expressões nas quais o Jesus joanino fala “do Pai” ou de “meu Pai”. “O Filho” em forma absoluta se encontra 18 vezes em Jo e 4 vezes nos Sinóticos (Mc 1,11; 9,7; 12,6; 13,32; Mt 11,27 e par). Quando se confronta suas relações com Deus é algo tão surpreendente e tão tipicamente joanino que merece uma atenção especial. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 53-55.

que se põe em relevo a relação Pai-Filho<sup>38</sup>: O Pai ama o Filho (3,35 e 5,20): Isto ocorre, sobretudo, no grande discurso do capítulo 5,17ss e em 6,40 (a vontade do Pai é que todo aquele que vê o Filho...). O Pai dá testemunho do Filho (8,18). Jesus fala do Pai que me enviou (7,16; 8,18; 12,49), Em outras passagens, resulta do contexto, que o Pai é quem o envia<sup>39</sup>: 4,34; 5,24. 30; 6,38. 39; 7,16. 28. 29. 33; 8,26. 29; 9,4; 12,44. 45; 13,20; 15,21; 16,5. “*Vim em nome de meu Pai*” (5,43). “*Aquele que Deus enviou*”<sup>40</sup> (3,34).

c) **A atividade criadora e redentora:** panta dil autou/ egeneto( kai. cwrij autou/ egeneto oude. ephá (Jo 1,3).

▪ O poder de dar a vida está ligado à criação por meio dele. Meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho (5,17). “*As obras que eu faço em nome de meu Pai dão testemunho de mim*” (10,20). A possibilidade de salvação que se lhes abre ao crente no Filho: “... *para que todo que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna*” (3,16<sup>c-d</sup>)<sup>41</sup>: 3,17. 36<sup>a</sup>; 6,40 e respectivamente o juízo que ameaça aos incrédulos: 3,36<sup>b</sup>; 5,22; cf. 3,18.

▪ Jesus Vida e Luz: en autw| zwh. hñ( kai. hì zwh. hñ to. fwj twh anqrwpwn\ (1,4). A intenção de todo o Evangelho é mostrar como a obra de Cristo é evidente por si mesma; suas obras são luminosas (5,36; 14,2).

▪ Sua atividade reveladora no mundo: “*Eu sou a Luz do mundo*” (8,12); *Eu a luz vim ao mundo...* (12,46; 9,39).

<sup>38</sup> Não se faz necessário apresentar em detalhe o imenso material que o Evangelho oferece; para nosso propósito basta ordená-lo de acordo com as distintas expressões selecionadas e com os grupos de motivos.

<sup>39</sup> Também é certo que freqüentemente fala “Aquele que me enviou” (3,34; 5,37; 6,57; 6,20). Cristo se apresenta como porta voz de quem o enviou (cf. 7,16-18. 28-29). “O Pai que me tem enviado” (o pemyaj me pathr ekeihoj): 5,37; 6,44; 8,16. 18; 12,49; 14,24. 26; no mesmo sentido: 5,23 (ton patera ton pemyanta auton). Surpreende que no envio do Filho único, no capítulo 3 (3,16; 3,17 e 3,18), não se mencione o Pai, senão que o sujeito seja Deus. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 53-55.

<sup>40</sup> O evangelista recorre com relativa freqüência à designação Deus em lugar do Pai; é um indício provável de que recolhe uma forma de falar anterior a ele, vinculando-a com a cristologia do Filho. Na realidade, para o evangelista o Deus que enviou o Filho não é outro senão o Pai. O Jesus joanino fala às vezes de si mesmo como do “Filho de Deus” (3,18; 5,19. 25; 10,36; 11,4) e desde logo no mesmo sentido que de “O Filho”, porém no Quarto Evangelho dá a entender que o título “O Filho de Deus” tem outras raízes e outros *Sitz im Leben* (confissões 1,34; 1,49; 11,27; 20,31) e que a expressão “O Filho”, é reservada a Jesus. GUILLET, J., op. cit. p. 50-57.

<sup>41</sup> “Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo” (5,26). Esta relação é a que nos transmite a vida eterna, a graça e a verdade. Sua realização de obras que são sinais e que patenteiam seu poder vivificante: “Eu vim para que tenham a vida e a tenham em abundância” (10,10<sup>b</sup>). “Eu sou a ressurreição e a vida” (11,25), “Quem vive e crê em mim jamais morrerá” (11,26). O Filho dá a vida a quem quer (5,21). GARCIA-VIANA, L. F., *El Cuarto Evangelio – História, Teologia y Relato*, Madrid: San Pablo, 1997, p. 56-59.

## 5. Visão de Deus: *Qeon oudeij ewraken pwpote*(1,18)

▪ Ver o Pai: *Não que alguém tenha visto o Pai; só aquele que vem de junto de Deus viu o Pai* (6,46). “*Jamais ouvistes a sua voz, nem contemplastes a sua face* (5,37<sup>b</sup>). “O que viu” (3,32), “O que vi junto do Pai” (cf. 8,38).

▪ Ver a glória: *kai. eqeasameqa thn doxan autou( doxan wj monogenouj para. patroj( plhrhj caritroj kai. al hqei ajl* (1,14c) Ver a glória de Deus ou de Cristo: 2,12; 11,40; 12,41; 17,24. Somente em 2,12 fala de “manifestar” a sua Glória<sup>42</sup> e seus discípulos creram nele. Glória com a hora e cruz (2,12)<sup>43</sup>.

▪ Jesus saiu do Pai e ao Pai retorna outra vez e este é o caminho da exaltação e glorificação (16,5; 16,14; 16,28; 17,1. 5).

▪ Luz x trevas: *kai. to. fwj en th/ skotia| faipei( kai. h` skotia auto. ouw kate|abenl* (1,5). *en tw/ kosmw| hñ( kai. o kosmoj diV autou/ egeneto( kai. o kosmoj auton ouk egnwl eij ta. idia hqen( kai. oi` idioi auton ouw pare| abon* (1,10-11): “*Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas ações eram más*” (3,19). *Quem me segue não andarà nas trevas, mas terá a luz da vida* (8,12). “*Vim em nome de meu Pai mas não me acolheis*” (5,43)<sup>44</sup>.

**6. Os verbos** *lambanw*, *pisteúw*, *diádwmi*, *gignomai*, *ginwskw*, *ercomai*, *oraw*, *qeapmai*, são de grande importância para a teologia e estão presentes em todo o Evangelho: *ofoi de. e| abon auton( edwken autoij ekousian tekna qeou/ genesqai( toij pisteupusin eij to. onoma autou( oij ouk ex aimatwn oude. ek qel hmatoj sarkoj oude. ek qel hmatoj androj al lV ek qeou/ egennhghsan* (Jo 1,12)

**7. O tema da filiação divina para os crentes:** Nascer do alto (cf. 3,3:); O poder de ser filho de Deus vem do nascimento da água e do Espírito (3,6); O Espírito é que vivifica (6,63). Jesus com sua morte iria congregar na unidade *os*

<sup>42</sup> O termo glória aqui significa claramente a manifestação da presença e do poder de Deus, consequência da encarnação do *logoj*.

<sup>43</sup> A glorificação do Pai no Filho 14,13; ou pelo Filho 17,1. Porém a última passagem fala também da (precedente) glorificação do Filho pelo Pai; só que Jesus na oração ao Pai não diz “o Filho” e sim “teu Filho”. Morte como glorificação: O enviado que desce do céu para fazer a vontade do Pai e depois volta ao Pai. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 50-57.

<sup>44</sup> “Procuravam, então, prendê-lo, mas ninguém lhe pôs a mão, porque não chegara a sua hora” (7,30). “Vós, porém, procurais matar-me, a mim, que vos falei a verdade que ouvi de Deus” (8,40). O mistério da rejeição de Jesus que explica a incredulidade em sua pessoa faz parte da dinâmica do Evangelho: os que crêem e os que não crêem (cf. 3,18). SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 465-469.

*filhos de Deus dispersos* (11,52). “Filhinhos, por pouco tempo ainda estou convosco” (13,33). A sua morte e ressurreição concede o dom da filiação: “Vai, porém, a meus irmãos e dize-lhes: Subo a meu Pai e vosso Pai; meu Deus e vosso Deus” (20,17<sup>b</sup>).

**8. A morada de Deus:** *Armou sua tenda entre nós* (1,14<sup>b</sup>).

Jesus na carne agora é o lugar da morada de Deus entre os homens. O novo templo. Purifica o templo que é o seu corpo (cf. 2, 18-22).

**9. Jesus e Moisés** (v. 17): 5,39-46; 6,32; 7,22-23; 9,28-29; 3,14 (Moisés x Filho do Homem).

**10. O homem Jesus:** 4,29; 5,12; 7,46; 9,11. 24. 33; 11,50; 18,17; 18,29 e “*Eis o Homem*” (cf. 19,5).

Verificando essas afirmações, entre outras, se vê emergir todos os aspectos essenciais do ministério revelador e salvífico de Jesus proclamado no Prólogo.

### 3.4.

#### O Prólogo como contexto imediato de Jo 1,14-18

##### 3.4.1.

##### Estrutura do prólogo

A estrutura literária do Prólogo<sup>45</sup> é muito discutida e as diversas abordagens dos estudiosos dividem-se em extremo<sup>46</sup>, bem como métodos e perspectivas<sup>47</sup>. O que mais impressiona no Prólogo, além de seus numerosos problemas exegéticos

<sup>45</sup> Feuillet expõe uma imensa lista de propostas de planos. A dificuldade maior são as idéias que comandam as divisões: se a partir dos processos literários freqüentemente utilizados por escritores bíblicos ou da teologia ou ainda dos termos e conceitos do Prólogo. Qualquer proposta não passa de ensaio de solução. Para Feuillet é impossível tentar compreender a estrutura do Prólogo sem levar em conta os processos literários utilizados pelo evangelista, sua maneira peculiar de compor. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 134-135.

<sup>46</sup> As questões de método, a organização do texto, a perspectiva de leitura sincrônica ou diacrônica, mais simplificada ou mais detalhada, tudo isto traz dificuldades. Por ser considerada uma obra particularmente difícil, incontáveis são os planos propostos pelos comentadores para o Prólogo Joanino. FEUILLET, A., op. cit. p. 134-135. Para SCHNACKENBURG deve-se ter sempre em conta de que a proposta de solução é decisão pessoal. Porém, ao mesmo tempo deve-se também ter em conta o fator de insegurança. Ele reconstituiu o hino fundamentado em considerações literárias, de crítica estilística, histórico-religiosas e teológicas: 1ª estrofe: vv. 1-3; 2ª estrofe vv. 4. 9<sup>ab</sup>; 3ª estrofe vv. 10<sup>ac</sup>. 11 e a 4ª e última estrofe vv. 14<sup>abc</sup>. 16. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 246.

<sup>47</sup> LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 42-46. Há muito de verdadeiro em cada uma das diferentes proposições, mas os critérios que servem de base à análise não são muito satisfatórios, sobretudo quando, reflexões sobre o conteúdo se misturam a observações puramente literárias. Baseada na prosódia grega, segundo as regras da poesia; segundo as regras da poesia hebraica; ou uma terceira perspectiva segundo a leitura que se faz do Prólogo.

e teológicos, é a extraordinária amplidão da perspectiva<sup>48</sup> a respeito de sua origem, da pertença ao Quarto Evangelho, de sua estrutura literária e ainda a respeito do substrato histórico-religioso do qual ele surge.

Para definir, com certa segurança, a estrutura do conjunto do Prólogo, faz-se necessário conhecer os processos literários utilizados pelo autor<sup>49</sup>. De fato, João tem uma maneira peculiar de compor e não cessa de reinterpretar as designações habituais<sup>50</sup>. De suma importância é assenhorar-se do sentido do evangelista, conhecer o que o levou a restaurar a forma original do “hino ao Iogoj” e colocá-lo como a porta de entrada do Evangelho<sup>51</sup>.

A abordagem feita no Prólogo renova totalmente a apresentação tradicional da pessoa de Cristo. O texto do Prólogo apresenta duas possibilidades de abordagem do mistério de Cristo que pode ser refletido a partir de sua eternidade em Deus ou do ministério terrestre de Jesus<sup>52</sup>: O Iogoj **se fez** Jesus Cristo ou: Jesus Cristo é o Iogoj ?

No primeiro caso, o movimento seria de *anabasi* para *katabasi*, do Iogoj à encarnação. O ponto de partida já não é tanto a existência concreta de Jesus, mas a meditação filosófica sobre um Iogoj divino<sup>53</sup>, princípio de razão e de palavra que assegura ao universo, existência e permanência<sup>54</sup>. O Prólogo narraria a história do Iogoj supra-temporal que, depois de ter exercido sua atividade no mundo como *asarcoj* (não encarnado), tornou-se *ehsarcoj*, (encarnado). No segundo caso, o assunto do Prólogo do início ao fim é o próprio Jesus Cristo

<sup>48</sup> A leitura que se faz do Prólogo interfere na perspectiva. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 46.

<sup>49</sup> Em um texto do Quarto Evangelho não parece suficiente apelar para processos mais ou menos comuns nos autores bíblicos: paralelismo, inclusão semítica, construção por envolvimento ou concêntrica. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 149.

<sup>50</sup> FEUILLET, A., op. cit. p. 149.

<sup>51</sup> Este assunto será objeto de aprofundamento a seu tempo.

<sup>52</sup> Não há dúvida de que o Iogoj e Jesus Cristo são o mesmo. Os esquemas que o NT usa para exprimir o mistério de Cristo são essencialmente dois: “do homem a Deus” e de “Deus ao homem”. Os dois esquemas estão presentes no Evangelho de João. No Prólogo o movimento é do “alto para baixo” e no Evangelho é de “baixo para cima”. Estes dois esquemas possuem um núcleo comum e, finalmente, são menos diferentes do que parecem. O pensamento parte sempre - ainda que na linha de fundo - da encarnação. Chegou-se à preexistência a partir da obra e da manifestação de Cristo no tempo. A mediação do Filho na criação partiu de sua meditação na história, e não vice-versa. FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 275.

<sup>53</sup> Esta questão será aprofundada quando se tratar da análise semântica do Iogoj.

<sup>54</sup> BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 94.

compreendido nos seus múltiplos aspectos e que, desde as origens, age no mundo. O movimento seria de *katabasij* para *anabasij*.

No caso de se optar pelo esquema da descida cujo sujeito é o *logoj* pode-se distinguir entre as inúmeras propostas uma estrutura que espontaneamente está na superfície do Prólogo<sup>55</sup>. Há em Jo 1,1-18, uma estrutura quiástica, na divisão do hino em quatro estrofes, naturalmente confirmada pela inclusão literária da presença do termo *logoj* nos vv. 1 e 14, pela menção a João Batista em 1,6-8 e depois em 1,15 e também pelo *logoj* junto de Deus em 1,1 e 1,18.

**A** - Primeira estrofe (vv. 1-5): O *logoj* de Deus, junto a Deus (preexistente)

**B** - Segunda estrofe (vv. 6-8): O testemunho que o designa como luz

**B'** - Terceira estrofe (vv. 9-13): Revelando sua luz aos homens

**A'** - Quarta estrofe (vv. 14-18): O *logoj* feito carne é o Filho único (preexistente).

Esta estrutura da preexistência à encarnação que se baseia na apresentação da atividade sucessiva do *logoj* eterno de Deus, como agente da criação, fonte de vida e luz para os homens, agindo no mundo até fazer-se carne, tem como centro a encarnação. Porém ela apresenta algumas dificuldades como: o testemunho de João Batista (vv. 6-8) que parece referir-se a Jesus e assim separaria os dois períodos, um relativo ao *anarchoj* e o outro referente ao *enarchoj*; a encarnação já constituiria o horizonte dos vv. 9 e 11, já podendo ser interpretados como de Jesus<sup>56</sup>; enfim, o v. 5 com o presente *fai,nei* parece dizer respeito ao tempo atual da encarnação.

Na perspectiva do esquema da encarnação à preexistência, Jesus Cristo seria o sujeito do Prólogo e o *logoj* seu predicado. A seqüência não é do tipo cronológico, mas apresenta três níveis paralelos tendo sempre presente a trajetória concreta, histórica de Jesus: começa com uma afirmação geral (vv. 1-5), à qual segue um detalhe histórico (vv. 6-13) e, enfim a confissão de fé (vv. 14-18). Todas as três partes se ocupam de Jesus, o *logoj* encarnado compreendido nos seus múltiplos aspectos. Esta apresentação tem o inconveniente de considerar como segura a identificação imediata do *logoj* com Jesus Cristo, não acentuar a

<sup>55</sup> JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 94-95.

<sup>56</sup> Trata-se do desconhecimento do *logoj* por homens de todas as raças, incluindo o povo eleito. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 154.

atividade do I ogoj não encarnado e nem explicar como antes do tempo ver Jesus Cristo no I ogoj<sup>57</sup>.

Há autores<sup>58</sup> que conseguem ver a presença de uma estrutura parabólica que partindo da temática joanina “crer na luz é vida” (vv. 12s) desenvolve-se pelos dois lados da curva parabólica na tentativa de explicar esta experiência. Parte-se da experiência histórica (vv. 11-14) e se percorrem as duas laterais da curva. Por um lado sobe-se à sua ação criadora e sua existência eterna junto de Deus; pelo outro se atinge sua obra redentora e reveladora<sup>59</sup>. Acolhe as duas perspectivas: preexistência e encarnação em dois movimentos simultâneos (cf. Fl 2,6-11; Cl 1,15).

Considerando-se o respaldo da literatura sapiencial, a influência do ambiente helenista no texto do Quarto Evangelho, a escolha do título I ogoj aplicado a Jesus, as inúmeras citações no Evangelho que expressam uma teologia da preexistência, e o tema do envio que faz de Jesus “o revelador do Pai”, vê-se que há elementos que permitem optar por uma estrutura que apresenta Jesus como o “Revelador” dos mistérios celestes. Portanto, a organização do Prólogo, como está no Evangelho, se enquadraria na estrutura anabasi j para katabasi j, “do I ogoj à encarnação”; muito embora esta reflexão dependa da experiência que a comunidade Joanina teve do ministério terrestre de Jesus.

Todo o texto manifesta uma profunda unidade orgânica interna e, ao mesmo tempo, uma clara unidade temática com o resto do Evangelho. Porém, faz-se necessário ainda examinar em Jo 1,1-18 sua gênese literária e o movimento das idéias.

<sup>57</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 154.

<sup>58</sup> BOISMARD, FEUILLET, citados por FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 277.

<sup>59</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B., op. cit. p. 278. Pode-se afirmar que todas estas hipóteses propostas estão de forma diferenciada, dependendo da perspectiva, presentes na estrutura do Prólogo, pois a dinâmica que o movimenta é o pensamento do evangelista. Isto corresponde ao estilo Joanino que gosta de apresentar seu pensamento de modo criativo e múltiplo, retomando-o com acentos diferentes e maior precisão para aprofundá-lo. O discurso inteiro está em cada parte, mas de uma parte para outra existe progresso.

### 3.4.2.

#### O Movimento das idéias do Prólogo<sup>60</sup>

##### 1 - Primeira estrofe: 1,1-5:

Na perspectiva que o Prólogo evidenciaria as etapas sucessivas da história da salvação<sup>61</sup>, embora não claramente distintas, da criação até a encarnação, o *logoj* está presente na primeira estrofe de três maneiras: na eternidade, na criação, e no mundo como Luz.

- a) - No princípio *existia*<sup>62</sup> o *logoj* (v. 1,1a)
- b) - O *logoj* *estava*<sup>63</sup> voltado para Deus (v. 1,1b)
- c) - O *logoj* *era*<sup>64</sup> Deus (v. 1,1c)

Estas três frases fundamentais descrevem o ser eterno divino preexistente do *logoj*. É notável que as primeiras palavras do Prólogo sejam as mesmas do Gênesis, embora em Jo 1,1, a expressão *¶En arch¶* descreva o *logoj* junto a Deus antes da criação. A palavra “princípio” (1,1<sup>a</sup>) não designa a criação, pois ela só é mencionada mais tarde em Jo 1,3. No princípio (*¶En arch¶* Jo 1,1) não é um conceito temporal, mas uma apreciação qualitativa equivalente à “esfera de Deus”. As palavras “em princípio” se referem a um momento anterior à criação, sugere que vai produzir-se uma criação, um começo<sup>65</sup>. O Prólogo diz que o *logoj* existia, e que era um ser divino<sup>66</sup>; não especula sobre sua forma

<sup>60</sup> Uma compreensão profunda do conjunto do Prólogo está ligada à descoberta das idéias diretrizes do evangelista. Pois existe no Prólogo de João uma real progressão do pensamento do autor. O tema central de seu evangelho é a encarnação do *logoj*. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 7.

<sup>61</sup> Segue-se aqui o esquema de Joaquim Jeremias. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 103-110.

<sup>62</sup> O evangelista utiliza o imperfeito do verbo “*ei mi*,” que exprime muito claramente a existência *h¶* o *logoj*. Existir no princípio é existir de maneira absoluta, desde sempre. FEUILLET, A., op. cit. p. 30-32.

<sup>63</sup> O verbo “*ei mi*,” nesta segunda proposição não mais exprime como o primeiro o sentido de existência; porém seguido de uma preposição, indica uma relação. Aqui a preposição *h¶* *pro j* (para) exprime a proximidade ou o contato com outro ser. Este outro ser junto do qual ou com o qual está o *logoj* é Deus, o Pai. Com efeito, no NT, a palavra *qeo j* com o artigo, designa, comumente, a pessoa do Pai. FEUILLET, A., op. cit. p. 30-32.

<sup>64</sup> Este terceiro imperfeito - *h¶* - é simplesmente copulativo, isto é, tem função de unir o predicativo ao sujeito. A palavra *qeo j* é colocada de modo a atrair a atenção sobre si. Aqui *kai. qeo j h¶* o *logoj* não é mais acompanhada de artigo, pois não designa mais o Pai, porém Deus sem distinção das pessoas. FEUILLET, A., op. cit. p. 33.

<sup>65</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 253.

<sup>66</sup> Com o caráter de pessoa do *logoj* se traça uma clara linha divisória com respeito à especulação Judeu-helenista sobre a Sabedoria, com respeito à doutrina Filoniana do *logoj* e, sobretudo, com respeito às listas gnósticas de potências da criação que procedem de Deus e vão emanando umas de outras. Esta olhada retrospectiva ao início da criação permite ao evangelista mostrar a origem

preexistente, mas sobre o que fazia: “*E o Iogoj estava voltado para Deus*” (v. 2). O Iogoj tem sua origem na eternidade, e desde então vive totalmente em perfeita relação com Deus e quem quer que entre em relações com o Iogoj obtém relações com o próprio Deus vivo<sup>67</sup>.

Em seguida o Iogoj é apresentado como **mediador da criação**:

*Tudo foi feito por meio dele*

*e sem ele nada existiu [do que existe]* (v. 3)

O Iogoj é o fundamento da criação. Porque o mundo foi criado por seu intermédio (1,3), tudo está em íntima relação com ele; pois, tudo (panta) foi criado não só por ele, mas também nele. Isto significa que a criação é um ato de Revelação. O Iogoj tem um direito que se refere a todos os homens – a cada um deles, quer o reconheçam ou não (cf. 1,10). Enfim, o Iogoj – **Vida** era a **Luz dos homens**:

*Nele estava a vida*<sup>68</sup> [ou *naquilo que existe o Iogoj era a vida*],

*e a vida era a luz dos homens* (v. 4).

*E a luz brilha nas trevas,*

*E as trevas não a detiveram*<sup>69</sup> (v. 5).

Segundo Brown<sup>70</sup> estes versos estão completando o sentido do v. 3, já que a luz foi a primeira coisa criada por Deus (cf. Gn 1,3). O evangelista retoma o tema da Palavra-Luz que estava presente à criação. Também a vida é um tema ligado à criação (cf Gn 1,11 e também Gn 1,20. 24). Porém o Gênesis fala em seu primeiro capítulo da vida natural, enquanto o Prólogo se refere ao dom da vida eterna que o homem perdeu no paraíso. À luz os homens preferiram as trevas. Esta luz salutar

---

eterna do divino Revelador e Salvador, que estava junto ao Pai (cf. 17,5). SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 254.

<sup>67</sup> Outros hinos e formulações cristológicas já confessavam a fé na preexistência real, pessoal de Jesus. Cf. Fl 2,6-11; Cl 1,15ss; Hb 1,3.

<sup>68</sup> Este versículo é bastante complicado, pois depende da colocação da vírgula antes ou depois de “nele” se referir ao mundo criado ou ao Iogoj: “o que foi feito era vida nele” ou o que foi feito, naquilo, o Iogoj era a Vida. Ou ainda: “o que Nele foi feito era a vida”, FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 35.

<sup>69</sup> O verbo katalambanow pode significar “apoderar-se de”, “reter”, “deter” “entravar” ou então “apreender” no sentido de “compreender”, “acolher”. A tradução “as trevas não a detiveram” é voluntariamente ambígua. A primeira interpretação insiste no caráter vitorioso da luz. Em todo o Evangelho, o Cristo triunfa sobre o poder do mal, sobre o príncipe deste mundo (cf. 12,31; 14,30). A segunda interpretação já anuncia a recusa oposta ao Iogoj. O sentido figurado das trevas é manifesto nos dois casos. JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 28.

<sup>70</sup> BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 202-203.

brilhava em vão – Luz da nova criação, luz escatológica com o seu estranho e duplo efeito de fazer ver aqueles que não vêem, e de tornar cego, aqueles que vêem (cf. Jo 9,39).

“*As trevas não a detiveram*” (v. 5). Houve uma tentativa das trevas vencerem a luz concretamente com a queda do homem (Gn 3). Note-se que o aoristo *katelethen* recebe deste modo seu significado normal como referido a uma ação singular passada. Apesar do pecado a luz deu um raio de esperança (cf. Gn 3,15)<sup>71</sup>. Portanto, estes versos (4-5) têm como pano de fundo os primeiros três capítulos do Gênesis.

## 2 - Segunda estrofe: 1,6-8:

Na segunda estrofe (vv. 6-8) o evangelista insere uma breve passagem de sua criação dizendo que Deus tinha anunciado a chegada do *logoj* por meio de um profeta chamado João <sup>72</sup>. O Batista é honrado como a grande testemunha humana que Deus enviou para dar testemunho de Cristo, mas rejeita-se qualquer sobreestima do seu papel<sup>73</sup>: “*Ele não era a luz*”. A importância desta declaração é confirmada porque o evangelista a repete no v. 15 na qual o Batista diz que o Cristo *lhe* é superior porque vinha da eternidade.

## 3 - Terceira estrofe 1,9-13:

<sup>9</sup>*Ele (o logoj ) era a luz verdadeira* <sup>74</sup>, *que ilumina todo homem que vem ao mundo* <sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Pode-se ver que a interpretação cristã que a semente da mulher venceria a serpente atribuída à vitória de Jesus era muito valorizada (cf. Ap 12), em termos da vitória do Filho da mulher sobre a serpente. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 203.

<sup>72</sup> Muitos estudiosos sugerem que estes versículos seriam o começo original do Evangelho, que o evangelista deslocou e acrescentou ao Prólogo e que teria sua seqüência no v. 19. O tema do testemunho no v. 7 e em 19 explica melhor a estranha expressão testemunhar a favor da luz do v. 7. TUÑI, J. O., *O Testemunho do Evangelho de João*, Petrópolis: Vozes, 1989, p. 111.

<sup>73</sup> A razão desta advertência contra uma superestima do Batista pode achar-se na situação da Ásia Menor no fim do século I d.C.. Os Atos dos Apóstolos (19,1-6) sugerem que havia rivalidade em Éfeso entre os discípulos do Batista e a Igreja. Mas esta razão poderia também ser inteiramente pessoal: talvez a pessoa do autor fosse daqueles que tomaram o Batista pela luz até encontrar Jesus. É possível que seus partidários tenham atribuído o título de luz a João Batista. O v. 8 serve como uma refutação. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 105.

<sup>74</sup> A insistência na luz verdadeira reassume o tema do v. 8, entretanto a menção da vinda ao mundo serve para preparar o v. 10. A imagem da luz vem do AT: “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz...” (cf. Is 9,2s e também 60, 1-2). O Prólogo de João combina o testemunho do Batista à voz de Isaías no deserto e à proclamação profética da vinda da luz. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 204.

<sup>75</sup> Estes vv. 9-11 comportam duas leituras ou uma leitura em dois níveis. Na primeira o verbo vir “que vem ao mundo” está relacionado com “todo homem”. “Todo homem que vem ao mundo” é uma conhecida expressão rabínica para designar os seres humanos. Os vv. 10 e 11 resumem a história do mundo antes da encarnação. A revelação de Deus (a sua Palavra) fora desconhecida

<sup>10</sup>*Ele estava no mundo  
e o mundo foi feito por ele  
e o mundo não o conheceu.*

A ação iluminadora do Iogoj estende-se a todos os homens sem exceção. O destino do Iogoj no mundo como luz continua; projeta luz sobre, revela, faz aparecer o estado do mundo e do homem diante de Deus (cf. 3, 19-21). O poder revelador do Iogoj é a razão pela qual o mundo não o conheceu (cf. v. 10).

<sup>11</sup>*Veio para o que era seu,  
E os seus não o receberam.*

<sup>12</sup>*Mas aos que o receberam  
ele deu o poder de se tornarem filhos de Deus,  
aos que crêem em seu nome,*

<sup>13</sup>*Aqueles que não nasceram do sangue  
nem da vontade da carne,  
nem da vontade do homem,  
mas de Deus .*

Até mesmo entre os seus, em Israel, as portas se fecharam; ele foi rejeitado (v. 11). O mundo o renegou; não o conheceu. Porém alguns o receberam (v. 12<sup>a</sup>) e, lá onde o acolheram, onde os homens criam nele, ele concedia o dom supremo entre todos: o poder de “tornaram-se filhos de Deus”<sup>76</sup> (v. 12<sup>b</sup> cf. 1 Jo 3,1-2). O v.

---

pelos homens. A segunda liga o verbo “vir” à palavra “luz” (a luz verdadeira que vindo ao mundo...) fazendo então alusão à encarnação e se aplica à rejeição de Jesus pelo “mundo” e pelos judeus. Esta explicação se apóia sobre a menção de João Batista logo antes do v. 9 e sobre a afirmação do v. 12, de que se tornaram filhos de Deus os que crêem em seu nome. Sobre esta terceira estrofe reina grande discordância. Os vv. 10-12 parecem referir-se à palavra feita carne no ministério de Jesus ou está se referindo à atividade da Palavra divina no AT ou à Sabedoria? BROWN é da opinião que se refere ao ministério de Jesus. A questão é que o autor colocou o testemunho do Batista nos vv. 6-8 falando da luz. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 206. Entretanto, ela se choca com o fato anunciado no v. 14 que “o Verbo se fez carne”. Na literatura sapiencial o Iogoj já agia no mundo e para o evangelista o Iogoj era o Cristo preexistente (cf. Fl 2,6). JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 30.

<sup>76</sup> O Prólogo parece afirmar que a Luz do Iogoj acolhida antes da encarnação, já havia feito o dom de “ser filhos de Deus”. No que se refere a Israel Deus sempre suscitou profetas e justos. (Cf. Sb 7,27). Em Filon, Iogoj e Sabedoria permutam entre si seus atributos: comunicam aos homens vida, luz, alimento celeste, bebida espiritual. No caso dos pagãos, várias luzes foram concedidas aos gentios (cf. o livro de Jonas). Na época do Novo Testamento esta compreensão é atestada nos ambientes judaicos helenizados. Faz eco a Jo 11,52 quando declara: “Era preciso que Jesus morresse pela nação e não somente por ela, mas para reunir na unidade os filhos de Deus dispersos”. Antes do conhecimento explícito do nome de Jesus, já havia, portanto, filhos de Deus dispersos no mundo. Faziam parte daquelas ovelhas que o Pastor devia reunir (10,16). O Iogoj se

13 explica o dom do Iogoj, “Tornar-se filhos de Deus”<sup>77</sup>. Exprime a intenção de uma relação concreta entre Deus e o homem - de pessoa a pessoa. O Iogoj possui o poder de comunicar-se a todos os homens. A filiação divina não é de ordem humana. É no Filho Único de Deus que todos nasceram de Deus (cf. 1 Jo 5,18; Jo 3, 5). É por isso que o Filho único deve ser homem entre os homens. O dom do Iogoj precede e condiciona a fé explícita em Cristo “*Aqueles que crêem (no presente) em seu nome... aqueles que nasceram (no passado) de Deus*”<sup>78</sup>.

#### 4. - Quarta estrofe 1,14-18:

<sup>14</sup>“*E o Iogoj se fez carne  
e armou a tenda entre nós”  
e nós vimos sua glória,  
glória que ele tem junto ao Pai de Filho único  
repleto de graça e de verdade*”.

O Iogoj que estava em comunhão com o Pai faz comunhão com os homens. Aplicando-o ao Cristo, é numa perspectiva totalmente nova que ele vai condensar a história do mundo, de Israel e da vinda do Cristo<sup>79</sup>. Assumindo a condição humana, tomou a decisão mais assombrosa (v. 14), atingiu o ápice da história da salvação<sup>80</sup>. Pela ação de fazer-se carne o Iogoj se revela<sup>81</sup>.

O v. 15: Segunda inserção do evangelista. Desta vez ele faz o Batista testemunhar para dizer que foi a respeito deste manifestado “na carne” que ele disse: “*Este era aquele do qual eu disse: O que vem depois de mim passou adiante de mim, porque existia antes de mim*”. A visão da glória do Iogoj encarnado para os crentes posteriores é possível também graças ao

---

encarnou para manifestar o que já existia. Em Paulo também (cf. Rm 1-2). JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 30.

<sup>77</sup> Segundo João não se pode crer sem prévia afinidade interior com o Cristo ou com a verdade. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 10.

<sup>78</sup> Este v. 13 possibilita uma leitura equivocada fundamentada no dualismo joanino que o lêem no singular (nasceu ao invés do plural nasceram) com referência ao nascimento virginal de Jesus. O Quarto Evangelho constantemente repete que existem duas possibilidades de existência, duas espécies de vida: a vida inferior que surge da natureza, isto é, a filiação terrestre, e a superior que surge do dom do Iogoj: a filiação divina. O nascimento natural embora não seja desprezível, não possibilita ao homem ver a Deus como ele é. Não existe senão um só meio de ir para Deus: o novo nascimento (cf. Jo 3,5ss). E o único que pode fazer este dom é o Iogoj. FEUILLET, A., op. cit. p. 107.

<sup>79</sup> JAUBERT, A., op. cit. p. 28.

<sup>80</sup> Somente a encarnação do Filho de Deus realizou, em sua plenitude, a inserção de Deus na história humana. Sarx afirma a plena humanidade. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid, Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>81</sup> Esta estrofe será aprofundada posteriormente.

testemunho daqueles que presenciaram a vinda do *logoj* na carne, sua atuação histórica.

Os vv. 16-18 mostram os efeitos para a humanidade do acontecimento salvífico do “*logoj fazer-se carne*”:

<sup>16</sup> “*Pois de sua plenitude todos nós recebemos e graça por graça*”.

O *logoj* encarnado leva em si a plenitude dos dons de graça, pelas quais os crentes dão graças jubilosamente.

<sup>17</sup> “*Porque a Lei foi dada por Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo*”.

O v. 17 põe em claro o contexto do Antigo Testamento no qual se inscreve e tem que entender a atuação de Jesus.

<sup>18</sup> “*Ninguém, jamais viu a Deus: O Filho único, Que está voltado para o seio do Pai, Este o deu a conhecer*”<sup>82</sup>.

O Pai e o Filho gozam da mais íntima comunhão. Somente o Filho conhece o Pai e o manifesta. O Deus invisível se manifestou agora em Cristo, em plenitude de glória, de graça, e de verdade.

Como queira que se determine a extensão e divisão das estrofes, o movimento das idéias dificilmente se poderá impugnar. Segundo este movimento o evangelista adaptou e assumiu este hino para seus fins no princípio do Evangelho interpretando-o no sentido da encarnação e da acolhida do *logoj* entre os homens: *fé e incredulidade*. Todo o movimento do Prólogo tem em vista a descrição da história da revelação de Deus por sua “Palavra” em forma de hino e está concluído com uma exaltação à ação de Deus na história, quando sua Palavra *fez-se carne*.

---

<sup>82</sup> O verbo *exhghsaw* significa contar uma narração, revelar ou explicar segredos divinos. Jesus é o exegeta do Pai. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid, Cristiandad, 2003, p. 255.

### 3.4.3.

#### O Prólogo: gênese, estilo e gênero literário

O estilo rítmico do Prólogo traz dificuldades à crítica literária. O texto do Prólogo não responde aos cânones nem da poesia grega e nem da versificação semítica. A análise literária faz pensar que o Prólogo preexistiu de forma mais simples, ou se baseou em uma composição versificada, um “Prólogo original”: *Urprolog*<sup>83</sup>. Há de fato uma distinção clara entre os fragmentos poéticos e hínicos (1,1-5. 9-12. 14. 16) e os fragmentos escritos em estilo narrativo ou em prosa (1,6-8. 15 + 1,17. 18). Há também o versículo 13 que apresenta fortes indícios de ter sido acrescentado posteriormente visando reforçar e ou esclarecer o v. 12. Além do fato de que algumas palavras centrais no Prólogo não voltam jamais ao Evangelho, como *logoj* (“Palavra” tomado no sentido pessoal absoluto) *plhrwma* (pleroma) e *cařij* (graça); elas seriam indício de passagens pré-joaninas.

O seu gênero literário se assemelha aos hinos ou Salmos litúrgicos<sup>84</sup> que celebram a soberania de Deus como Criador ou como Senhor da história que eram compostos para cerimônias litúrgicas e apresentavam um caráter comunitário que se manifestava pelo uso do diálogo, refrão, aclamação, ação de graças e ainda pela participação coletiva (cf. 1 Cr 16,34-35; 29,20) que constituía assim uma espécie de apelo e de resposta<sup>85</sup>. O paralelismo<sup>86</sup> em série ascendente é a característica

<sup>83</sup> Descobrir como era este hino anteriormente e quais versículos faziam parte dele numa tentativa de reconstruí-lo e suas razões tem ocupado a atenção de muitos estudiosos. A reconstrução do hino depende do método e ponto de vista que se dê preferência em cada caso. Se determinado segundo a métrica, ou o ritmo, ou em comparação com os demais hinos do NT, ou pela estrutura temática ou ainda pela crítica estilística, ou se toma em consideração como pano de fundo a história das religiões. Ademais os diversos métodos não têm o mesmo valor para que se faça uma combinação entre eles. Há que reconhecer o fator da probabilidade, da insegurança. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 245.

<sup>84</sup> Sua forma assemelha-se em algum sentido ao Salmo 78, que é uma descrição poética da história de Israel, no qual após uma afirmação sobre a bondade de Deus ou a uma descrição sobre os atributos divinos em terceira pessoa segue-se o relato de uma experiência comunitária em forma de confissão de fé. BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 198.

<sup>85</sup> MONLOUBOU, L. et. al., *Os salmos e outros Escritos*, São Paulo: Paulus, 1996, p. 56. Também segundo STADELMANN seus elementos comportam muitas variantes. Cf. Sl. 33; 8; 19; 104. STADELMANN, L., *Os Salmos – Estrutura, Conteúdo, Mensagem*, Petrópolis: Vozes, 1983, p. 27. 88-89.

<sup>86</sup> O paralelismo se apresenta geralmente sob três formas: paralelismo sinônimo (o segundo versículo repete o conteúdo do primeiro), paralelismo antinômico (o segundo versículo diz o contrário do primeiro), o paralelismo sintético (o segundo versículo acrescenta uma nova idéia à primeira). Mas no Prólogo acha-se uma quarta forma, muito acentuada e muito rara – uma hábil elaboração da forma sintética, isto é, um paralelismo em série ascendente (paralelismo como degrau de escada), assim designado porque cada versículo retoma uma palavra do precedente como que para erguê-la de um degrau. No Prólogo de João, esta forma está presente, por exemplo, em 1,4s e 1,14 b.16 (omitindo-se o v. 15 por razões que serão indicadas adiante). JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 96.

formal dominante do Prólogo. Segundo J. Jeremias o *Urprolog* deve ser de origem cristã. Seria um hino<sup>87</sup> cantado por ocasião da Eucaristia cotidiana “*Christo quasi Deo*” (“ao Cristo como Deus”)<sup>88</sup>.

A tese de que o “Prólogo” é um hino reconstruído a partir de um *Urprolog* se apóia nas seguintes razões<sup>89</sup>:

- a) Uma análise crítico-literária mostra a diferença entre frases e versos, talvez estrofes rítmicas poéticas e as partes em prosa ou adições como concretamente nos vv. 6-8 e também o v. 15 ou ainda, se é possível duvidar os vv. 12<sup>cd</sup>, 13, 17, 18.
- b) Também na estrutura e no movimento das idéias se destacam fissuras e saltos, nas intercalações sobre João Batista (vv. 6-8, 15); também a forma de expressão difícil do v. 9<sup>90</sup>, a linguagem pleonástica nos vv. 12-13<sup>91</sup>, os dois surpreendentes versículos finais (17-18)<sup>92</sup>, que dão a sensação de haver sido acrescentados bruscamente.
- c) A crítica ao estilo reconhece em alguns versos e fragmentos de versos a ausência do estilo tipicamente Joanino, e em outras, em troca, uma acumulação deles, e estas observações estão bastante em consonância com a investigação de crítica rítmica e de crítica da matéria.
- d) Observações sobre a linguagem e os conceitos. É surpreendente que o título absoluto de *logoj* só se empregue aqui (cf. 1,1. 14)<sup>93</sup>. Outros conceitos teológicos, que só aparecem no Prólogo, são “armar a tenda” “o *logoj* entre os homens” (v. 14), sua “plenitude” de “graça e verdade” e a comunicação da mesma (v. 16);

<sup>87</sup> Cf. Os Salmos ou hinos do AT: 106; 107; 118. Como todas as Igrejas missionárias e comunidades vivas, a Igreja das origens era uma Igreja que cantava (cf. Cl 3,16; Fl 4,19; Fl 2,6-11; Cl 1,15 -20; 1 Tm 3,16; 2 Tm 2,11-13; Hb 1,2s; O Apocalipse). JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 94.

<sup>88</sup> Como o diz Plínio a Trajano em sua célebre *Carta X - 96*. Encontra-se também em Fl 2,6-11 um hino pré-paulino a Cristo, no qual Paulo inseriu comentários. O fluxo da vida nova e o impulso de uma grande energia espiritual eram sem cessar traduzidos pelo canto, pelo hino, pelo louvor. Os Salmos floresciam em todos os lábios (cf. Cl 3,16 e Fl 5,19). Os ofícios das Igrejas das origens eram um contínuo júbilo, uma grande harmonia de adoração e louvores. JEREMIAS, J., op. cit. p. 97-98.

<sup>89</sup> Aqui sigo o comentário de SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 244-245.

<sup>90</sup> O v. 9 apresenta dificuldade em relação ao verbo *vir*. Está relacionado à luz ou a todo homem?

<sup>91</sup> Os vv. 12-13: Se o crer torna filhos de Deus, por que a repetição?

<sup>92</sup> Os vv. 17-18: O paralelo entre Jesus e a Torá que percorre em filigrana todo o Prólogo agora está exposto.

<sup>93</sup> No próêmio de 1 Jo 1,1 o termo vem com a expressão no genitivo *peri tou logou thj zwhj*.

termos teológicos de suma importância, porém que não foram incorporados ao vocabulário específico do quarto evangelista.

O *Urprolog*, o hino original, segundo propõe Brown<sup>94</sup> seria constituído dos vv. 1-5. 10-12<sup>b</sup>. 14. 16.

- a) Primeira estrofe: vv. 1-2            A Palavra<sup>95</sup> junto a Deus
- b) Segunda estrofe: vv. 3-5            A palavra e a criação
- c) Terceira estrofe: vv. 10-12<sup>b</sup>.      A Palavra no mundo
- d) Quarta estrofe: vv. 14.16          A participação da comunidade na Palavra.

Conclui-se, pois, com razão que é preciso distinguir no Prólogo de João entre o prólogo original e os comentários do evangelista a seu respeito. O evangelista utilizou-se de um hino<sup>96</sup> como base para o prólogo de sua obra (1,1-18). A este hino foram acrescentadas adições: O material referente a João Batista vv. 6-8, o v. 9 (para fazer a ligação) e v. 15; amplificação do v. 12<sup>c</sup>-13 e na última estrofe os vv. 17-18.

Conseqüentemente, pode-se afirmar que o Prólogo é um cântico dos inícios do cristianismo, vigorosamente construído, um salmo, um **hino** ao *logoj* em forma de poesia profunda e misteriosa que exalta a Cristo em sua pré-existência e em sua encarnação. O seu estilo literário está em consonância com os demais hinos cristãos do Novo Testamento que narram a ação salvífica experimentada na vida de Jesus pelos cristãos.

O Prólogo do Quarto Evangelho apóia-se numa experiência comunitária que lhe é a base<sup>97</sup>. Tudo isto se explica com a maior lucidez se o evangelista se

<sup>94</sup> Segundo BROWN, no quadro de opiniões dos pesquisadores do hino original, todos concordam que os vv. 6-8 e 15 sejam adições secundárias, e muitos incluem ainda os vv. 9, 12-13, 17-18. Só tem acordo geral acerca dos vv. 1-5, 10-11 e 14 como partes do poema original. Os critérios são: a qualidade poética dos versos (extensão, número de acentos, coordenação, etc), outro critério para determinar os versos do original é o do encadeamento e o ritmo das idéias. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 196-197.

<sup>95</sup> Até aqui o termo *logoj* vem sendo usado neste estudo em todo o texto, mas como é uma citação e o autor usa o termo “palavra” traduzindo o termo *logoj*, para ser fiel ao autor, manteve-se o termo “palavra”.

<sup>96</sup> Os cânticos cristãos primitivos tornaram possível ultrapassar o marco posto, exceder o limite do conjunto de expressões até então utilizadas para expressar a experiência que os primeiros cristãos fizeram de Jesus exaltando-o em sua preexistência e em sua encarnação (cf, Fl 2,6-11; Cl 3,16; Fl 4,19; Cl 1,15 -20; 1 Tm 3,16; 2 Tm 2,11-13; Hb 1,2s; O Apocalipse). A maior parte dessas passagens citadas pertence a hinos ou doxologias, o que indica que o título “Deus” se aplicava a Jesus com mais facilidade nas fórmulas litúrgicas que em relatos ou na literatura epistolar. BROWN, R., op. cit. p. 199.

<sup>97</sup> Talvez por isso seja tão difícil enquadrá-lo em um esquema único. O Evangelho de João e suas cartas supõem a existência, dentro da comunidade joanina, de um grupo que formava uma espécie

apropriou de um cântico que tinha afinidade com sua teologia e seu modo de ver, ainda que autônomo e já existente, e o empregou como “Frontispício” de seu Evangelho. Para Barret<sup>98</sup> a melhor descrição do estilo do Prólogo seria de “prosa rítmica”, pois todo o texto manifesta uma profunda unidade interna e ao mesmo tempo temática com o resto do Evangelho.

### 3.5.

#### O texto Jo 1,14-18: unidade, estrutura e contexto

##### 3.5.1.

##### Unidade literária

A quarta seção do Prólogo 1,14-18 é também a última. A referida seção forma uma inclusão com a primeira (Jo 1,1)<sup>99</sup>. O termo *logoj* ausente desde o v. 1 reaparece, como que para polarizar o v. 14 com o começo do hino: O *logoj era e fez-se*; O *logoj estava com Deus e armou a tenda entre nós*; O *logoj era Deus e fez-se carne*<sup>100</sup>.

A afirmação contundente do v. 1:  $\forall \text{En arch}\eta \text{ h}\eta \text{ o } \text{logoj}$  domina todo o texto. Aquele que *existia no princípio* é o sujeito de um novo acontecimento. O conteúdo que é afirmado é que aquele que “**era**” “**fez-se**”. Associado ao *logoj* está agora **egeto** e não mais **h**. É dele que o v. 14 diz:  $\text{Kai. o } \text{logoj sarx egeto}$ . Isto caracteriza uma inclusão na qual o termo *logoj* é o agente convergente<sup>101</sup>. Portanto, o *Kai.* no início do v. 14 tem a função de enfatizar o que vai ser dito. É o momento culminante da *Revelação* cujo movimento tem sua origem na eternidade. A seqüência de  $\text{h}\eta$  (1. 4. 9. 10) que precede **egeto**<sup>102</sup> aponta para o acontecimento da encarnação do *logoj* divino. Com **egeto** se anuncia uma nova

---

de “escola” que cultivava e atualizava a tradição comunitária. SENEN VIDAL, *Los Escritos Originales De La Comunidad Del Discipulo “Amigo” de Jesus*, Salamanca: Sigueme, 1997, p. 41.

<sup>98</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio según san Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 227.

<sup>99</sup> BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 207.

<sup>100</sup> A palavra  $\text{sarx}$  indica o homem todo, a forma humana e não apenas o corpo humano, mas o homem todo sob seu aspecto de ser perecível e efêmero; o elemento kenótico (cf. Fl 2,7); representa o homem em oposição a Deus, sublinhando sua fragilidade. A linguagem fortemente realista para expressar a realidade da encarnação. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 98.

<sup>101</sup> O *Kai.* do v. 14 não deve ser lido como uma partícula coordenativa, mas como uma partícula consecutiva, isto é, com uso enfático para destacar o que vai ser dito do *logoj*. Teria o sentido de *então, por isso...* O *Kai.* indica no hino primitivo um progresso histórico que aponta para mais adiante. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 282-283.

<sup>102</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 248.

maneira no modo de existir do Iogoj indicada pela substituição entre eīnai e genesqai<sup>103</sup>. O fato de o Iogoj ter se tornado ser humano não acarreta um despojar-se do Iogoj divino.

Na parte posterior o texto de Jo 1,14-18 está também naturalmente delimitado porque com o v. 18 o hino é finalizado.

Esta quarta estrofe (1,14-18) apresenta fortes indícios de quebra de unidade:

- Diferenças de estilo: Há clara distinção entre os fragmentos poéticos e hínicos (vv. 14. 16) e os fragmentos escritos em estilo narrativo ou em prosa (vv. 15. 17. 18).

- Diferenças de vocabulário: a) termos do contexto grego-helenista (Iogoj, al hqeiāj, carij, plhrwmatoj); b) termos do Antigo Testamento<sup>104</sup> (εσκηνω, doxa); c) as expressões hebraicas (επεσαμεθα thn doxan, caritoj kai. al hqeiāj<sup>105</sup>, e Qeon oudeij ewraken))

- Indícios da história de sua formação: o v. 14 parece ter sofrido ampliações, pois da 3ª pessoa (do narrador) nos versos do v. 14<sup>ab</sup> passa para a 1ª pessoa do plural em 14<sup>c</sup> (sujeito pessoal).

- A segunda inserção do Batista v. 15 aparece no esquema como simétrica da primeira inserção (segunda estrofe vv. 6-8).

- οἱ: A partícula que inicia o v. 16 dá continuidade às palavras de João Batista; ainda que o mais provável é que estivesse unida ao v. 14.

- Os vv. 17 e 18 além de serem escritos em prosa, apresentam também notável referencia a uma contraposição entre Jesus e Moisés, o que denota ampliação.

- Desconcertante é o fato da afirmação οἱ Iogoj sarx egeneto vir respaldada por conceitos da mais antiga tradição veterotestamentária.

- Surpreende também o aglomerado dos termos da confissão de fé 1,14. 16: “kai. εσκηνωσεν εν hmiñ Armou sua tenda entre nós”, “kai. επεσαμεθα thn doxan autou/ Nós vimos sua glória”, “(doxan wj monogenouj para. patroj Glória que ele tem junto ao Pai”, “plhrhj caritoj kai. al hqeiāj Cheio de graça e verdade”, “οἱ ek tou/plhrwmatoj autou/hmeij pantej el abomen kai. carin anti. caritoj\ Porque da plenitude dele todos nós recebemos e graça sobre graça”.

<sup>103</sup> GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 29-30.

<sup>104</sup> O termo !kv é traduzido pela LXX por εσκηνωσεν.

<sup>105</sup> Traduz a expressão hebraica תמאכדסח,

Segundo esta análise literária, o texto 1,14-18 apresenta uma série de elementos que comprovariam falta de unidade. Ficou igualmente evidenciado com alto grau de probabilidade que todo o texto do Prólogo é fruto de uma gestação progressiva e muito difícil de reconstruir. A análise do movimento das idéias indicou que as diversas partes estão entrelaçadas entre si do ponto de vista temático e de conteúdo e constituem uma unidade de composição. A dinâmica “Revelação e Fé” que conduz o Prólogo continua presente de modo bastante evidente em 1,14-18. Por conseguinte, trata-se de uma unidade de composição.

### 3.5.2.

#### Estrutura de Jo 1,14-18

A seção 1,14-18 difere da estrutura das seções anteriores, não só pela variedade de sujeitos (3ª pessoa do singular e 1ª pessoa do plural) que provoca uma dinâmica própria, como também pelas articulações produzidas pela alternância entre trechos em verso e em prosa.

No primeiro verso a repetição dos termos *doxa* e *carij* nos vv. 14<sup>cd</sup> religa o v. 14<sup>b</sup> com o v. 16, saltando o v. 15. O v. 15 em prosa interrompe o hino (cf. *oiti* consecutivo do v. 16) para inserir a afirmação de João Batista sobre a preexistência do *logoj* divino encarnado. A continuação natural do v. 14 seria o v. 16. Neste verso o encadeamento da idéia seria com o v. 14<sup>d</sup> pelo termo *plhrwmatoj* e a expressão *Kai. carin anti. caritoj*. O v. 17 corta novamente o estilo do hino em primeira pessoa do plural presente nos vv 14<sup>c</sup> (*kai. eqeasameqa ten doxan autou*) e v. 16<sup>b</sup> (*autou/ hmeij partej el abomen*). Também soa estranho, dentro do hino, a designação de “Moisés” e de “Jesus Cristo”, que o hino o chama de *logoj*<sup>106</sup>, assim como a antítese Lei e Graça. Este v. 17, bem como o v. 18 que conclui o Prólogo tem o caráter de uma sentença teológica que devia fazer parte do ensinamento da escola, para destacar a dimensão divina e a exclusividade da revelação e salvação cristãs.

Mas, a seção deve ser analisada a partir da idéia que preside o hino todo, isto é, da revelação do “*logoj* entre os homens” uma vez que é esta a noção central desta seção. Assim sendo pode-se discernir uma estrutura bipartida:

<sup>106</sup> O nome Jesus Cristo só figura no Evangelho de João nesta passagem e em 17,3.

a) A primeira, vv. 14-15 que descreve a presença do *logoj* feito homem e a experiência de sua glória confessada pela comunidade crente à qual se une o testemunho de João Batista (vv. 14-15).

b) A segunda parte expressa a consequência da primeira: a recepção da salvação na comunidade na qual se manifesta a plenitude divina (vv. 16-18).

### 3.5.3.

#### O texto de Jo 1,14-18 no Prólogo

Para o texto do Prólogo a quarta seção é central, tudo encontra sentido nela:

1. **O texto 1,14-18 tem sentido hermenêutico:** É chave de interpretação para o sentido do *logoj* em todo o Prólogo.

a) O papel revelador e comunicador do *logoj* se esclarece tendo em vista sua epifania terrena ao fazer-se carne e manifestar a glória (1,14<sup>ab</sup>).

b) A identificação do *logoj*: A relação do *logoj* eterno que estava em Deus (1,1) com o *logoj sarx egeneto* (1,14<sup>a</sup>) e com o *monogenouj para patroj* (1,14<sup>d</sup>) o identifica como Filho Único do Pai e com Jesus Cristo (O v. 14<sup>d</sup> realça a identificação do *logoj* com o Filho Único do Pai e o v. 17 do *logoj* com Jesus Cristo);

c) A afirmação soteriológica básica que designa expressamente a consequência da salvação “e graça sobre graça”;

d) Somente o Filho único pode revelar o Pai e dá-lo a conhecer.

2. **O caráter absoluto e exclusivo da revelação de Jesus.** O contraste entre o *logoj* e a figura de João Batista (v. 15), entre Jesus Cristo e Moisés (v. 17) para expressar a exclusividade da salvação cristã frente a outras figuras salvadoras. O mesmo motivo dos vv. 6-8 se repete no v. 15 para ligar o testemunho de João Batista ao testemunho da comunidade cristã e para enfatizar a dimensão divina do revelador: afirmação da preexistência do *logoj* divino. É para aprofundar a autenticidade da revelação que o Cristo trouxe que ficam realçadas a preexistência divina do *logoj* e sua permanência no seio do Pai: “*Ninguém jamais viu Deus: O Filho único que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer*”<sup>107</sup>. No v. 18 proclama-se o caráter absoluto e universal da Fé cristã.

<sup>107</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 7.

3. **Função de “Foz” de todo o hino:** Nesta última estrofe do hino o autor faz desaguar nela todos os rios da revelação que correram através do percurso das outras três estrofes. Como um mar esta estrofe se abre para acolhê-los: O Iogoj divino que é Deus e que estava junto de Deus é o Iogoj criador... que é o Iogoj revelador (luz)... que a partir do v. 14 é o Iogoj *que se fez homem...* que é o *Filho único do Pai...* que é *Jesus Cristo, cheio de graça e verdade...* que é o *único que viu a Deus* e, portanto, *é o único* que o dá a conhecer e no qual os cristãos viram a glória de Deus.

4. **O caráter bíblico do texto é dado em 1,14-18:** - O texto está respaldado por termos de grande peso simbólico pertencente a textos bíblicos da revelação do AT característicos das narrativas que falam da presença de Deus (glória; graça e fidelidade; armar a tenda), por alusões aos grandes temas do Êxodo (Deus no meio do seu povo; Moisés, a visão da glória; a Lei).

5. **O contraste entre a salvação trazida por Jesus e a Lei,** para marcar a exclusividade do cristianismo frente ao judaísmo (v. 17) e retoma o tema da graça dos v. 14 e 16.

6. **A realidade da novidade em novos pares de antíteses:** não mais luz / trevas; luz verdadeira / João Batista; nascidos de Deus / nascidos da carne; acolher / rejeitar. Mas: O Iogoj que *era* Deus (v. 1<sup>a</sup>) *fez-se* homem (v. 14); junto a Deus (v.1<sup>b</sup>) *habitando entre os homens* (v.14<sup>b</sup>); João Batista veio primeiro / mas *Jesus Cristo existia antes dele* (v.15); A plenitude de dons não mais só para os seus / *mas para todos* (v.16); Moisés é o portador da Lei / *Jesus Cristo da graça e da verdade* (v. 17); Ninguém viu a Deus / *O Filho único que estava no seio do Pai é quem o revela* (v. 18).

Essas observações permitem concluir que a seção 14-18 constitui o bloco decisivo do hino<sup>108</sup>.

### 3.5.4. O texto de Jo 1,14-18 no Evangelho de João

Pode-se afirmar que o v. 14 define a “Teologia” do Evangelho centrada na revelação do Pai pelo Filho. O Iogoj feito carne em toda sua vida de homem, não fez senão revelar (v. 18) o mistério de Deus que “*ninguém jamais viu*” (6,46),

<sup>108</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 43.

antes de ele próprio revelar-se à visão em Jesus Cristo, seu Filho único (vv. 17-18).

Nesta quarta seção, 1,14-18, estão justamente concentradas afirmações apoiadas nos testemunhos que terão grande peso teológico no Evangelho<sup>109</sup>. A revelação joanina é o encontro na fé com o Transcendente na pessoa de Jesus de Nazaré: “*Quem me viu, viu o Pai*” (14,9). Ele intervém na história da humanidade pela sua palavra pessoal, o *logoj*, Jesus Cristo; por Jesus Cristo ele esgota o que nos tem a dizer<sup>110</sup>. O verdadeiro maná / pão do céu é o próprio Jesus que desce do céu na carne para dar vida ao mundo: a nova *Palavra do Pai* mediada por Jesus que, mais ainda, é carne, ou seja, ele mesmo (6,32s). O *logoj* que antes estava na glória junto ao Pai (cf. 17,5. 24), agora assume a baixeza da existência humana terrestre; antes estava junto a Deus (1,1<sup>b</sup>), entretanto, agora *arma sua tenda* entre os homens e o faz concretamente em forma humana<sup>111</sup>. Aqui resplandece a maravilha da presença que já agia na criação. O Revelador manifestou a sua glória em sua pura humanidade. A glória de Deus foi vista no acontecimento do *logoj sarx egeneto*. A glória não pode contemplar-se através da carne, nem junto à carne, mas *na carne*, e não em outra parte<sup>112</sup>. A narrativa da paixão está sob o prisma da glória (1,14). Não somente estes textos narrativos, mas todo o Evangelho que é lido à luz da “Hora”. O amor sem limites *tmakdsx*, de um Deus que se fez carne revelou-se em plenitude na “Cruz” ao fazer-se dom: “*Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos*” (15,13). A glória de Deus se manifesta quando o amor chega à sua plenitude (13,1ss). Portanto, 1,14-18 é o substrato de todo o Evangelho. A confissão da visão da glória em 1,14 está confirmada pela confissão de Tomé (20,28): “*Meu Senhor e meu Deus*”.

<sup>109</sup> BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 95.

<sup>110</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 6.

<sup>111</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 283.

<sup>112</sup> Quando João começa a falar da *Palavra* enquanto feita *carne*, sua linguagem adquire um colorido mais bíblico-veterotestamentário. Em João o emprego dos termos *doxa( carij kai. alhqeiaj* está condicionado por seus antecedentes bíblicos. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 251.

### 3.6. Comentário ao texto de Jo 1,14-18

#### 3.6.1. A presença do *logoj* no mundo e a experiência da glória (vv. 14-15)

A experiência da presença de Deus no texto joanino em circunstâncias totalmente novas é nitidamente afirmada por meio de uma confissão hínica comunitária: “Kai. o *logoj sarx egeneto kai. eskhnwsen en hmiñ( kai. eqeasameqa thn doxan autou*”. Como a experiência de salvação tem sempre sentido comunitário, o homem agradecido por essa experiência, sente o dever de suscitar nos fiéis a confiança em Deus.

“Kai. o *logoj sarx egeneto*” - Este acontecimento ansiosamente esperado para o fim dos tempos, agora testemunhado, é palpável, visível, e experimentado por um grupo de discípulos que não podendo conter-se explode em uma “ação de graças” na qual se intensifica antes de tudo a novidade absoluta do *logoj* entre os homens.

No encontro pessoal com Jesus de Nazaré, a comunidade não apenas contemplou a Deus, mas fez a experiência única de tocá-lo, de ouvi-lo (1 Jo 1,1), de segui-lo (1,39) e de vê-lo dar a vida na cruz (10,17). É esta realidade que ela quer confessar para o leitor do Evangelho ao proclamar que viu a “Glória” na carne de Jesus Cristo (1,14). Contemplar “a glória do *logoj* feito carne” significa contemplar toda a vida de Jesus como *Palavra de Deus* tal e qual está narrada no Evangelho, do testemunho de João Batista até à cruz e ressurreição<sup>113</sup>. É a Palavra de Deus que criou o mundo que agora decide “kai. eskhnwsen en hmiñ( fixar sua tenda<sup>114</sup>, fazer-se homem no meio dos homens para salvá-los: “*Vinde ver um homem que disse...*” (4,29).

João Batista testemunha que o preexistente e que tem uma vida de unidade total com Deus desde sempre, agora fez-se ser humano e está entre nós (v. 15). Este testemunho expressa a idéia força do texto que está na “nova relação de Deus com os homens” que acontece de forma pessoal em Jesus de Nazaré: Kai. o *logoj sarx egeneto* na qual a experiência de fé da comunidade pontua como expoente máximo de todo o texto. O testemunho de João Batista é um agradecimento

<sup>113</sup> KLAUS, W., *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia: Queriniana, 2005, p. 65.

<sup>114</sup> Aqui o verbo *eskhnwsen* não significa mais acampar, no sentido de uma estada passageira. Mas morar, fixar. Pois o aoristo deve ser entendido como ingressivo: “*logoj* fez morada entre nós”. MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 49.

retrospectivo pelo estreitamento dos laços de lealdade entre Deus e o seu povo, graças à intervenção divina e, ao mesmo tempo, uma visão de confiança para o futuro. O testemunho confirma que Deus é fiel. Portanto, segundo 1,15, a atuação de Jesus devia ser entendida como inscrita na continuidade da revelação veterotestamentária.

No texto não temos simplesmente um relato de uma experiência de Deus, mas uma confissão hínica de fé. A fé da comunidade se funda na contemplação real de um ser, ainda que glorioso, foi uma pessoa histórica<sup>115</sup>. “O fazer-se carne” do Iogoj efetua a revelação do divino na terra, uma vez que em Jesus a doxa divina do Iogoj se torna transparente para os que o acolhem.

A confissão de fé plenifica a vida dos fiéis pela identidade religiosa que lhes é conferida na comunidade de fé. Por isso há a necessidade de confessá-la, acompanhada do testemunho (1,15). Esta confissão é um testemunho prestado à ação do Iogoj na história da salvação. Portanto, a história do Iogoj chega a seu ponto culminante com a confissão de fé “kai. eqeasameqa thn doxan autou” (1,14).

### 3.6.1.1.

**Vocabulário semântico dos termos de Jo 1,14:** “Kai. o Iogoj sarx egeneto kai. eskhnwsen en hmiñ( kai. eqeasameqa thn doxan autou/ doxan wj monogenouj para. patroj( plhrhj caritoj kai. alhqeijaj” (1,14).

#### a) Kai. o Iogoj sarx egeneto

A comunidade que confessou a experiência irrepetível e única do Iogoj encarnado sobre a face da terra a expressou com elementos que são tão inauditos na história da Revelação quanto a própria experiência vivenciada: Kai. o Iogoj sarx egeneto.

O termo Iogoj<sup>116</sup> é um termo aberto a múltiplos significados<sup>117</sup> que, em sua maior parte, se pode reduzir a dois sentidos<sup>118</sup>: o “Iogoj imanente”, o pensamento

<sup>115</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>116</sup> Verbete Iogoj - O termo Iogoj é um substantivo verbal derivado do verbo grego Iegw. Os sentidos básicos do verbo são dois: 1. Relatar ou narrar; 2. Dizer ou falar. O sentido do termo estaria conectado com estes sentidos do verbo, mas dependendo do contexto pode possuir uma variedade de sentidos: explanação, teoria, argumento, conversação, diálogo, etc. TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4, New York: Doubleday, 1992, p. 348.

<sup>117</sup> Verbete Iogoj: Segundo o verbete Iogoj do “Le Grand Bailly” já em Platão o termo abrange uma enorme gama de significados: uma palavra, proposição, definição, um dito, sentença,

interno<sup>119</sup>, e o “*logoj proferido*” expressão oral da idéia<sup>120</sup>. No período da literatura grega clássica, o termo *logoj* era comumente usado no sentido de “palavra”<sup>121</sup>. Porém na literatura filosófica nunca é usado como uma simples palavra<sup>122</sup>, referindo-se sempre ao processo racional humano.

O conceito filosófico de *logoj* vem do conteúdo intencional do que se enuncia e da unidade de sentido do ser. Este conceito foi sendo desenvolvido e ampliado por filósofos desde o pré-socrático Heráclito<sup>123</sup> (500 a.C., cf. *Fragm. 1 e 2*), no sentido de proposição, explanação e também como o do princípio ordenador do Cosmo (*Fragm. 30*) até o estóico Zenão. A origem do emprego do termo *logoj* associado com o discurso racional remonta a Platão (429-347 a.C.) em seus “Diálogos” e também a ele se atribui o desenvolvimento da alta idéia do *logoj* divino que desde então conheceu muitos seguidores. Aristóteles (384-322 a.C.) também o usa com diferentes sentidos. Frequentemente o utiliza no sentido de “definição” e também de “razão” (*Metafísica 991<sup>b</sup>*) introduzindo-o dentro do contexto ético para designar a razão do mundo assim como o comportamento moral racional dos homens (*orqoj logoj*). Este sentido foi central para o estoicismo (Zenão 335- 263 a.C.), que logo o utilizou como regra de conduta e ponto de partida para uma inteligência global da realidade, que abarca o homem e sua natureza.

---

provérbio, revelação divina, resposta a um oráculo, argumento, discurso, discussão filosófica, razão e outros sentidos. BAÍLLY. A., *Le Grand Bailly*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 1200.

<sup>118</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 230.

<sup>119</sup> O termo *logoj* como pensamento não é nem a faculdade nem o processo de pensar como tal, senão uma unidade articulada de pensamento, capaz de expressão inteligível, seja em forma de uma só palavra (= *rhma*), frase ou oração, ou de um discurso prolongado, ou inclusive um livro. Se, é ou não pronunciada ou escrita é uma questão secundária. Em qualquer caso é *logoj*, o pensamento articulado ou linguagem significante. Por trás subjaz a idéia do que está ordenado racionalmente, tal como a proporção em matemática, ou o que chamamos “lei” na natureza. DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 307.

<sup>120</sup> O termo *logoj* como expressão oral não é simplesmente a voz (*fwnh*), nem a fala (*lalia*), mas a “palavra” com seu conteúdo racional. Para os gregos o termo nunca significa a mera “palavra” como conjuntos de sons (voz), mas a palavra enquanto determinada por um significado e que comporta um significado. Cf. DODD, C. H., *Interpretación Del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 307.

<sup>121</sup> Verbete *logoj* TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4, New York: Doubleday, 1992, p. 348.

<sup>122</sup> Referindo-se a uma simples palavra ou vocábulo, a literatura filosófica grega, utiliza os termos *onoma*, *rhma*, *hroj lexij*. Verbete *logoj* TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., op. cit. p. 348.

<sup>123</sup> Segundo BARRET é muito duvidoso que nos primeiros estágios da filosofia se tenha feito uso do termo *logoj*; e é mais duvidoso ainda que se atribua a Heráclito uma autêntica doutrina do *logoj*. Sem dúvida a palavra se prestava a um emprego em sentido panteísta. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 230.

No sistema teístico o termo era usado como elemento de um relato sobre a auto revelação de Deus, na qual o pensamento se comunica por meio de sua palavra. Sem dúvida a palavra *logoj* se prestava a um emprego em sentido panteísta; tanto que os primeiros estóicos não tinham outro Deus senão o *logoj*, isto é, o princípio racional que confere existência ao universo, e segundo o qual deveriam conformar sua vida os homens dotados, em maior ou menor quantidade de *logoj spermatikoi*.

A fusão de estoicismo e platonismo dos dois últimos séculos antes da era Cristã, que confere um elemento difuso, porém enormemente significativo, do pano de fundo religioso do Hermetismo, do Judaísmo Helenista, particularmente de Fílon de Alexandria e das primeiras comunidades cristãs, propiciou um largo uso do termo como “paradigma inteligível”: o princípio racional do universo estóico era o *logoj* de Deus<sup>124</sup>. O uso comum entre os gregos (à parte da reflexão filosófica) havia feito da palavra *logoj* um termo perfeitamente adequado para descrever qualquer manifestação do próprio ser<sup>125</sup>. Esta doutrina que buscava uma relação unitária do mundo e da existência e que tratava de enquadrar o homem no contexto global da realidade, tem muito pouco a ver com o *logoj* joanino<sup>126</sup>. A diferença aparece também no conceito de “mundo” e na relação que se adota frente a ele; o *logoj* filosófico penetra e sustenta o cosmos, que em sentido grego é um todo ordenado e harmonioso, entretanto que em Jo 1,10 o “mundo” é uma magnitude negativa que se opõe ao *logoj*<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 296.

<sup>125</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 230.

<sup>126</sup> A questão da influência da gnose em João não pode ser medida por citações de diferentes passagens, senão com o que está relacionado com o contexto ideológico no qual o *logoj* de João se inscreve no conjunto do Prólogo. É comum se atribuir uma contribuição do gnosticismo ao ambiente cultural e religioso de João, no qual se insere o uso do termo *logoj* pelo evangelista. Porém essa afirmação carece de fundamento uma vez que não se encontra em textos gnósticos o uso do termo *logoj* anteriores a João; no entanto aparece em textos estóicos deste mesmo período. O gnosticismo oriental se desenvolveu sob a influência da fé veterotestamentária no Deus criador, relegando drasticamente a mitologia e se cercando da cosmologia gnóstica, dando espaço à fé na criação; estabelecendo o interesse pela relação do homem com Deus, isto é, do interesse pela soteriologia. As *Odes de Salomão* se apresentam como a obra mais próxima desse período (cf. Ode 12,3. 11-12; 16,18-29; In: *Revista Bíblica Brasileira*, Ano 17, Fortaleza: Nova Jerusalém, 2000, p. 47. 49). A figura do *logoj* como criador e revelador deve entender-se no sentido desse gnosticismo, sobre a base de um dualismo caracteristicamente modificado. BARRET, C. K., op. cit. p. 230.

<sup>127</sup> SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 296.

O termo *logoj* é usado freqüentemente na LXX (Septuaginta)<sup>128</sup> e quase sempre traduz o termo hebraico *rbD*" (ou o seu equivalente arameu *hLm*), um termo cujo conteúdo semântico coincide em parte com o do *logoj*, porém que não é totalmente idêntico. Deriva da raiz *rbD*, que significa falar, e *rbD*" é essencialmente a palavra falada como meio de comunicação<sup>129</sup>. E este uso de *logoj* como tradução de *rbD*" inevitavelmente influenciou no sentido como o *logoj* foi compreendido. No AT *hwHy-rbD*. se usa freqüentemente para designar a comunicação de Deus com os homens, a revelação de si mesmo, especialmente por meio dos profetas, aos quais “*vem a Palavra do Senhor*”. A totalidade da revelação de Deus se denomina *hrAT*, termo que freqüentemente é paralelo ou virtualmente sinônimo de *hwHy-rbD*.

Na LXX<sup>130</sup> o termo *logoj* aparece com freqüência na tradução grega de modo especial em dois tipos de passagens: No primeiro, a *Palavra de Deus* é criativa (Sl 33,6: “Pela *hwHy-rbD*. se criaram os céus”. Na LXX: Sl 32,6: *tw| logw| tou/ kuriou oi` ouranoi. esterewQhsan*). No segundo grupo, a *Palavra de Deus* é a mensagem do profeta, isto é, o meio pelo qual Deus comunica ao povo suas intenções (Em Jr 1,4: *rmale yl ae hwHy>rbD>yhijw: // kai. egeneto logoj kuriou proj auton*)<sup>131</sup>) Em todas as passagens de cada grupo, a palavra não é um termo abstrato, e sim uma realidade que se pronuncia e que produz uma ação (cf. Is 2,3; 45,23; 55, 10-11). Toda a idéia de revelação no AT está determinada pela analogia da Palavra falada e escutada, enquanto distinta da idéia de revelação como visão<sup>132</sup>. Para o hebreu, a palavra, uma vez pronunciada, tem por si mesma uma espécie de existência substantiva (cf. Is 55,10-11; Sb 18,15-16)<sup>133</sup>.

Do mesmo modo, no Prólogo de João se pensa na criação e na revelação; e o resto do Evangelho nos anima a supor que aqui se pode encontrar uma influência

<sup>128</sup> Verbetes *logoj*: A LXX traduz por *logoj* 90 por cento das vezes a palavra hebraica *rbD*". Os outros 10 por cento ela traduz por *rhma*. TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4, New York: Doubleday, 1992, p. 349.

<sup>129</sup> DODD, C. H., *Interpretación Del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 307.

<sup>130</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 231.

<sup>131</sup> Conferir também Ez 1,3; Am 3,1., BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 231.

<sup>132</sup> DODD, C. H., op. cit. p. 308.

<sup>133</sup> Muito embora possa ser mera figura de linguagem, deve admitir-se, sem dúvida, que a facilidade para usar tal linguagem aponta a uma tendência habitual do pensamento a atribuir à palavra falada uma existência e uma atividade por si mesma; e de fato tal tendência está profundamente impressa na língua hebraica: *a palavra é enviada, vem, vai, permanece* (cf. Is 40,8). DODD, C. H., op. cit., p. 308.

do AT. O que João afirma é precisamente que a Palavra atemporal ( $\text{VEn arch}\eta$ ) se fez acontecimento ( $\text{sarx egeneto}$ ). Portanto, ao espírito grego não se pode atribuir a paternidade da idéia joanina do  $\text{logoj}$ , convém buscá-la em outras formas de expressão bíblica no AT. Na realidade, se desenvolveu já no AT uma teologia da *Palavra de Deus* que parte do relato da criação e do fato da revelação e através de peças poéticas conduz à literatura sapiencial do judaísmo tardio<sup>134</sup>.

A tardia teologia judaica comparada com o AT preferiu outros conceitos para designar a “Palavra de Deus”, sem, contudo, deixar de continuar falando desta Palavra, como acontece em Sb 9,1s, que ressalta a afinidade existente entre a Palavra de Deus e Sabedoria<sup>135</sup>. Assim o conceito judeu de Sabedoria ( $\text{hmkx}$ ) proporciona uma linha de interpretação muito importante do  $\text{logoj}$  Joanino. Já no livro dos Provérbios (cf. Pr 8,22ss) a Sabedoria possui uma existência independente com respeito a Deus uma vez que inclui uma relação com o mundo criado. Nos livros sapienciais posteriores a Sabedoria vai se convertendo progressivamente em um ser pessoal ao lado de Deus e frente ao mundo criado. Os textos de Sb 7,22 (“*Pois a Sabedoria artífice de tudo mo ensinou!*”) e 7,27 (... *entrando nas almas boas de cada geração, delas faz amigos de Deus e profetas*) ilustram a dupla função, cosmológica e soteriológica, da Sabedoria<sup>136</sup>.

A teologia da Palavra de Deus na criação (Gn 1), na boca dos profetas (cf. Is 40,5-8; 55, 9-11; Jr 1,4. 11; 2,1, etc.) e na Lei (cf. Sl 119, 38. 41. 105, etc.) tem múltiplas funções que facilmente se podem comparar com as afirmações sobre o  $\text{logoj}$  Joanino; porém não autorizam a derivar exclusivamente dela a doutrina joanina do  $\text{logoj}$  ainda que possa haver influído nesta mediatamente através da Sabedoria e da especulação sobre a Torah<sup>137</sup>.

No NT segundo Schnackenburg<sup>138</sup>, o caráter e pessoa do  $\text{logoj}$  cristão brotou da genuína confissão cristã do Jesus vindo historicamente como  $\text{logoj}$ -Cristo, e que só dela pode surgir com tal claridade. Barret comunga também da

<sup>134</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v.I, Barcelona: Herder, 1980, p.297-298.

<sup>135</sup> SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 297-298.

<sup>136</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 231.

<sup>137</sup> O pensamento geral do judaísmo une a Torah e a glória de Deus na criação (cf. Sl 19). A criação por meio da palavra tem ampla base escriturística. A palavra criadora estava no mundo. O Rabi Eliezer ben José, da Galiléia dizia: “Antes que o mundo fosse feito a Torah foi escrita e permanecia no seio de Deus... Foi por ela que Deus criou o mundo. A Torah, que é a Palavra de Deus é vida e luz para os homens”. DODD, C. H., *Interpretación Del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 108.

<sup>138</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 307.

mesma idéia de que se deve buscar no cristianismo primitivo o pano de fundo do pensamento Joanino quando diz:

“No Novo Testamento, a Palavra de Deus é com muita freqüência a própria mensagem da salvação, isto é, o Evangelho, ou a boa Notícia (veja-se, por exemplo, Lc 8,11; 2 Tm 2,9; Ap 1,9; cf. especialmente 1 Jo 1,1) proclamada por Paulo (At 13,5; 1 Ts 2,13), pelos demais apóstolos (At 6,2) e pelo próprio Jesus (Lc 5,1; Mc 2,2; e outras muitas passagens). Porém o Evangelho que Paulo proclamava era a pessoa mesma de Cristo (cf. 1 Cor 1,23; 2 Cor 4,1-6; Gl 3,1); e o mesmo se pode dizer dos demais apóstolos (cf. At 2,36; 4,12). Por outra parte, no entanto, os Evangelhos Sinóticos têm razão ao sugerir que Jesus anunciou a chegada do Reino de Deus (Mt 13,19). João representa o verdadeiro núcleo da mensagem de Jesus, centrado na própria pessoa do portador da salvação”<sup>139</sup>.

Com o termo o termo **sarx**<sup>140</sup> (carne) João quis salientar a condição humana do Iogoj, sua plena condição de criatura. No AT, “carne” pode tornar-se sinônimo de “ser humano”<sup>141</sup>. Carne no NT significa (como no AT) o ser humano do qual fazem parte a fraqueza e a impotência, seus limites e sua fragilidade (cf. 3,6; 6,63). O termo **sarx** não substitui simplesmente o termo homem, pois no pensamento do evangelista é um termo que expressa o que é ligado à terra (cf. 3,6), o caduco e perecível (cf. 6,63), algo como um modo tipicamente humano de existir, a diferença de todo o divino celestial<sup>142</sup>. Em João **sarx** não tem a conotação pejorativa de carne pecadora, prisioneira do pecado, de se opor à ação de Deus; é a realidade concreta de nossa existência<sup>143</sup>. Então, quando o Iogoj celestial torna-se carne, ele não vem ao encontro de um mundo que lhe estivesse oposto. Pelo fato de que o mundo foi criado pelo Iogoj e que ele significa para o

<sup>139</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 232.

<sup>140</sup> O termo **sarx** (carne) não substitui simplesmente o termo homem, pois no pensamento do evangelista é um termo que expressa o que é ligado à terra (cf. 3,6), o caduco e perecível (cf. 6,63), algo como um modo tipicamente humano de existir, a diferença de todo o divino celestial. Aqui se manifesta o dualismo cósmico de “baixo-cima” (cf. 3,3; 8,23) “terra-céu” (cf. 3,31). No encarnado o céu baixa à terra. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 284.

<sup>141</sup> Em todo caso falta em Jo 1,14 o tom “dualista” do evangelista toda vez que ele aborda o contraste entre “carne e espírito” (1,13; 3,6; 6,63). MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 48.

<sup>142</sup> GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 29.

<sup>143</sup> Cristo na carne não é o representante da humanidade adâmica, como para Paulo (cf. Rm 8,3), mas o que conduz os homens ligados à terra ao mundo celestial da vida e da glória. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 284.

mundo desde já luz e vida, representando sua propriedade, (cf. Jo 1,3. 4. 11) céu e terra não são esferas fundamentalmente separadas<sup>144</sup>.

Para os filósofos gregos<sup>145</sup> a transitoriedade é uma marca característica de σαῖς. Em Homero significa quase sempre a carne do homem, em distinção com seus ossos, tendões, (no plural) etc. Epicuro deu a esta idéia um novo jeito. O desaparecimento é apenas uma dispersão de átomos; isto não deixa nada para trás. Sendo assim, o início e a razão de todo bem é o bem-estar, (ἡδονή) desejo do estômago (entendimento). Quando a energia vital e o desejo passam, desaparecem a carne e os ossos. Os deuses, diferentes dos homens e animais não têm σαῖς, mas são λογισμός (palavra, raciocínio), νοῦς (mente), ἐπιστήμη (introspecção). Desta forma, a natureza imperecível do homem se contrasta, mais e mais com sua σαῖς perecível.

No Antigo Testamento da LXX os equivalentes da σαῖς em hebraico são רֶפֶא e רֶשׁ. O termo רֶפֶא é muito mais freqüente (266 vezes contra 17). קֶרֶא também representa רֶפֶא, cerca de 50 vezes, referindo-se principalmente à carne como alimento. σαῖς tem um significado mais lato. Pode até significar a raça humana (cf. Is 40,5-6).

- רֶפֶא: significa “carne” como comida dos homens (cf. 1 Sm 2,13.15; Nm 11,33; Dt 14,8; Gn 41,2; Dn 10,3).
- De modo semelhante רֶפֶא também significa “carne humana” (cf. Gn 2,21 e Dn 1,15) em Ez 37,6. 8.
- רֶפֶא: também significa o corpo humano na sua inteireza, especificando a parte para a totalidade (cf. 1Rs 21,27; Jó 4,15). A carne, porém, não é meramente o corpo, como também o homem total como pessoa (cf. Sl 63,1; 54,3). A carne representa o próprio ser da pessoa (cf. Jó 19,25).
- O próprio-eu (cf. Gn 2,23) parente (cf. Gn 37,27); toda carne significa “todas as pessoas” (cf. Is 66,23).

Pelos significados que foram aduzidos acima fica claro que embora o ponto de partida seja comum à literatura grega e hebraica, há sensível diferença nas conseqüências antropológicas. No AT a “carne” significa o homem em sua

<sup>144</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 48.

<sup>145</sup> Verbete σαῖς: COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2ª Ed., São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 274-284.

totalidade; o homem é “carne” na sua essência. Segundo o conceito grego, do outro lado, o homem possui “carne”, mas não é “carne”<sup>146</sup>.

A mesma distinção se revela no entendimento da transitoriedade. No AT, a “carne” significa o homem na sua transitoriedade, como aquele que sofre a doença, a morte, o medo, etc. (cf. Is 40,6. 8). Não é seu “desejo”, propriamente dito; este se expressa, preferivelmente, por outros termos, tais como “coração” (cf. Gn 8,21). O judaísmo, nas suas várias formas, vinculava a carnalidade do homem com seu pecado, sem, porém, interpretar a “carne” como sendo a própria causa do pecado. Deve haver um relacionamento entre a carne e a dependência da carne (Sl 51,5).

O judaísmo helenista demonstrava sua peculiaridade em duas alterações características feitas na LXX, em comparação com o texto massorético. Em Ez 10,22 não fala da carne dos querubins, e em duas passagens do livro de Números (16,22 e 27,16) traduz a frase hebraica “Deus dos espíritos de toda carne” por “Deus dos espíritos e de toda a carne”. O homem na sua transitoriedade, agora é chamado “carne e sangue” (Sir 14,18).

Em Qumran, no que diz respeito ao homem, o termo *saʿr* considera-o mera carne, pertence à comunidade da iniquidade (1 Q S 11,12); e em 1QH 15,16-17: “Tu somente criaste o justo... Tu levantarás a glória dele dentre a carne; os maus, porém, criaste para o tempo da tua ira”. O homem justo, portanto, recebe sua vida da parte de Deus; já não se deriva da carne. Sempre é Deus, ou a Sua retidão justificadora que se contrapõe à carne<sup>147</sup>.

O uso de **egeneto** é muito próprio do evangelista. É difícil determinar com toda precisão o sentido de *egeneto*. Não pode ser “veio a ser” porque a Palavra continua sendo o sujeito de novas afirmações. A Palavra entrou na cena humana como carne, ou seja, como homem. O uso do termo *egeneto* traduzido por “Fez-se”, “Tornou-se” completa a afirmação. O verbo *Gignomai* está no modo indicativo aoristo médio 3ª pessoa do singular: *egeneto*. O peso semântico do verbo *gignomai* (“Fazer-se”, tornar-se) tem peculiar importância na busca do sentido de *egeneto*. Em combinação com um nome predicativo, ele expressa que uma pessoa ou coisa transforma sua propriedade ou condição, a fim de tornar-se

<sup>146</sup> Verbete Carne/*saʿr*: COENEN, L; BROWN, C, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2ª Ed., São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 276.

<sup>147</sup> Verbete Carne/*saʿr*: COENEN, L; BROWN, C., op. cit. p. 276.

algo que não era antes<sup>148</sup>. Parece estar claro que o uso terminológico em questão pertence àquela esfera de concepções em que uma figura divina é capaz de mudar de aparência (cf. 1 Tm 3,16). Mas a idéia que subsiste no contexto imediato de Jo 1,14 requer a idéia da “epifania” como categoria de interpretação. O “Fazer-se carne” do *logoj*, efetua a revelação do divino na terra, uma vez que em Jesus a doxa divina do *logoj* se torna transparente para os que o acolhem. O uso terminológico de *egeneto* requer não apenas uma mudança no modo de aparecer, mas uma mudança no modo de ser<sup>149</sup>. O paradoxo que encerra esta afirmação atravessa todo o Evangelho: a Palavra em sua pura humanidade é quem revela Deus, é nela que se contempla a Glória<sup>150</sup>.

b) **kai. *eskhnwsen en himiñ***

A tradução do termo *eskhnwsen* segundo o evangelista quer significar que ele fixou sua morada<sup>151</sup>, habitou – metáfora bíblica para a presença de Deus: Ap 7,15; 21,3; Mc 9,5; 16,9. João utiliza-se de uma expressão e de um modo judaico de falar “*E armou a tenda entre nós*”; dá idéia da presença de Deus em um evento histórico. Tudo isto pressupõe a idéia judaica da *hnikw* da habitação de Deus em meio ao seu povo e no mundo. Evoca importantes ecos do AT. O verbo *skhnōw* significa, propriamente, “viver em uma tenda”, de onde se deriva “armar a tenda”, “habitar”. Moisés ergue uma Tenda como uma presença temporária de YHWH prévia (anterior) à plena restauração da divina presença pela qual ele posteriormente intercede (Ex 33,7).

c) **kai. *ewgasameqa thn doxan autou/***

*ewgasameqa*<sup>152</sup>. (*thastai*) Não é fácil fazer uma distinção nítida entre os numerosos verbos que exprimem em João a idéia de visão (*oraw*, *bl epw*, *thorew*, *idew*)<sup>153</sup>. O verbo ver em João em muitos casos tem o sentido de aceitação, de crer, de visão que penetra a superfície (cf. Jo 6,26; 9,36ss).

<sup>148</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 47.

<sup>149</sup> MÜLLER, U., op. cit. p. 44-46.

<sup>150</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 248.

<sup>151</sup> BARRET, C. K., op. cit. p. 248.

<sup>152</sup> (cf. 2,11; 11,40) SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 285.

<sup>153</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 107.

A **doxa** (glória) é um termo muito importante para o evangelista. “*Ver a glória*” é uma associação teológica que está na dependência do sentido Bíblico-judaico e pertence ao campo semântico teofânico. No grego clássico e no helenista *doxa* significa, normalmente, “opinião”, “reputação”. Nos LXX, *doxa* traduz, em geral, o termo hebraico *דוּכָּ* e denota, especialmente, a manifestação visível (com frequência, da luz) que acompanha a uma teofania<sup>154</sup>. O termo glória em João se entende como sendo uma revelação da parte de Deus, ou como sendo a intervenção na história, feita pelo poder dele<sup>155</sup>. A contemplação da glória de Jesus se refere no Evangelho à manifestação do poder de Deus em Jesus<sup>156</sup>.

João afirma que a Glória de Deus se manifestou em Jesus (1,14) e especialmente em seus milagres<sup>157</sup>, pela percepção dos “Sinais” milagrosos mediante a fé (cf. 2,11; 11,40). A glória se manifesta nas ações e palavras de Jesus, portanto, em sua carne (cf. Jo 2,11). Esta manifestação corporal da glória em Jesus atinge o mais alto grau através de sua exaltação e morte na cruz, “sua glorificação”<sup>158</sup>. A glorificação de Jesus torna-se uma realidade por seus sofrimentos, morte e ressurreição. A glória em Jo 1,14 porta também o sentido de “salvação”<sup>159</sup>. O sentido de glória em João como glorificação, salvação está muito próximo do sentido no dêutero Isaiás (49,5; 46,13; 44,13). A glória de Deus se manifesta em sua ação, fiel a seu próprio caráter, e este caráter se manifesta como misericórdia.

d) **wj monogenouj para patroj** (1,14).

O termo grego **monogenhj** é um termo próprio do evangelista aplicado a Jesus (1,14. 18; 3, 16. 18; 1 Jo 4,9). Com ele quer destacar, todavia, especialmente a *doxa* singular que compete ao Filho de Deus. O termo tem o sentido de único gerado, filho único, de uma mesma raça, de uma única espécie<sup>160</sup>. É provável que

<sup>154</sup> No grego clássico e no helenista *doxa* significa, normalmente, “opinião”, “reputação”. Na LXX, *doxa* traduz, em geral, o termo hebraico *דוּכָּ* e denota, especialmente, a manifestação visível (com frequência, da luz) que acompanha a uma teofania. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>155</sup> Verbete *doxa*, *Dicionário Internacional de Teologia do NT*, São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 902.

<sup>156</sup> SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 285.

<sup>157</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>158</sup> BARRET, C. K., op. cit. p. 249.

<sup>159</sup> Cf. glorificação/ exaltação: Jo 12, 23. 28; 13,31; 17,1ss.

<sup>160</sup> Verbete *monogenej*, BAÍLLY, A., *Le Grand Bailly*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 1295.

a base esteja no termo hebraico *dyxj*, o qual pode significar tanto “único, unigênito, único gerado” como “Filho amado”. A palavra *monogenhj* é exclusivamente Joana e é usada pelo evangelista para manifestar o caráter perfeitamente único da filiação de Jesus, o Filho amado do Pai<sup>161</sup>, enviado do Pai (3,31-32; 6,46) que está no seio do Pai: “*Não crês que estou no Pai e o Pai em mim?*” (cf. 14,10<sup>a</sup>). A insistência sobre o amor como fonte deste dom (cf. 3,16) é uma das características do Evangelho de João. O que interessa não é o processo de geração, mas a total disponibilidade do Filho sempre voltado para o Pai<sup>162</sup>, sempre ativo em corresponder ao dom do qual é portador<sup>163</sup>. Unicamente o Filho pertence ao mundo de Deus. Por isso só ele é capaz de revelar Deus e conceder vida eterna. O objetivo do Evangelho é a comprovação da fé de que Jesus é o Filho de Deus, ou seja, é ressaltar a divindade de Jesus (Jo 11,27; 20,31).

e) **plhrhj caritoj kai. alhqeiaj**

O termo **plhrhj** tem o sentido de pleno, cheio<sup>164</sup>. A abundância do amor e da fidelidade de Deus que aconteceu em e por Jesus Cristo. Associado a *carij* está *pl hrwmatoj* que é Plenitude, completude, perfeição<sup>165</sup>. Tem o sentido da plenitude dos dons esperados para o fim dos tempos que vieram por Jesus Cristo. Deus derramou os seus dons superabundantes, um dom depois do outro: eleição, filiação divina, redenção, o Dom do Espírito, a vida eterna. Uma vez Deus concedeu aos homens um grande dom: Sua Lei – Sua vontade revelada por Moisés: agora em Jesus, Deus se revelou em plenitude – acima da Lei existe a graça. Poço inesgotável. De sua plenitude todos nós recebemos “*e graça sobre graça*” (v. 16).

O termo **carij** geralmente se traduz por dom, presente, bondade. Também tem o sentido da graça que se manifesta, da bondade que se comunica gratuitamente a outrem<sup>166</sup>. Na LXX traduz o termo *lx*, do AT que significa o favor de Deus, sua bondade, benevolência e graciousidade. Este termo apresenta dois

<sup>161</sup> A LXX traduziu o hebraico *dyhj* (Am 8,10; Jr 6,26; Zc 12,10) “o filho único” por *agapetoj*. Portanto, *monogenhj* está bem próximo de *agapetoj* - o bem-amado (cf. Mc 1,11; 9,7).

<sup>162</sup> A preposição *para*. rege o genitivo que se refere a *patroj*.

<sup>163</sup> Cf. v. 17; e também o discurso do cap. 5.

<sup>164</sup> Verbete *pl eřej* BAÍLLY, A., *Le Grand Bailly*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 1572.

<sup>165</sup> Verbete *pl eroma*, BAÍLLY, A., op. cit. p. 1573.

<sup>166</sup> Verbete *carij* - *itoj* BAÍLLY, A., op. cit. p. 2125.

significados fundamentais: “misericórdia”, que salienta o aspecto gratuito de benevolência; “lealdade, fidelidade” que ressalta o compromisso<sup>167</sup>. Conceitualmente é similar a *dsx*, (amor-fidelidade), com acréscimo de uma particular nuance, ou seja, a absoluta gratuidade deste dom de amor<sup>168</sup>. É a expressão teológica do amor insondável de Deus. No hebraico o substantivo *!x*, (graça, favor<sup>169</sup>) deriva também da raiz *!nx* que designa nas relações humanas uma atitude de benevolência, na maioria das vezes da parte de um superior para com um subordinado<sup>170</sup>. A concepção do AT sobre a graça caracteriza-se pela consciência da solicitude livre e incondicionada de um Deus (Ex 33,19; 34,6; Dt 7.7) que existe para seu povo. Solicitude que se traduz no perdão e na misericórdia. No NT na teologia paulina<sup>171</sup>, o termo se torna, ele mesmo, um conceito central da mensagem cristã<sup>172</sup>. No AT não há nenhuma palavra que exprima o sentido teológico cristão de *cařij*. A graça, no NT, é antes de tudo, o Deus trino e gracioso que oferece seu amor. Em João é a vida divina que o homem recebe. É o evento de Cristo que se identifica com a graça. A revelação da vida e da Luz que é Jesus Cristo (Jo 14,6; 8,12).

***al hqeiāj*** é a verdade, real, em realidade<sup>173</sup>. Na tradição bíblica a concepção de verdade é existencial<sup>174</sup>. O termo está relacionado com a fidelidade de Deus à Aliança, às suas promessas de salvação; difere da concepção grega que está mais

<sup>167</sup> Verbete *!nx* - ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-português*, S. Paulo: Paulus, 1997, p. 234.

<sup>168</sup> CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*. In: *Bibbia e Oriente*, volume 14, p. 108 et. seq. 1972.

<sup>169</sup> O substantivo *!x*, (69 casos) só aparece no singular sendo sua maior frequência nos livros narrativos.

<sup>170</sup> Verbete *!nx* - A expressão: “achar graça aos olhos de...” constitui uma fórmula freqüente especialmente nos textos narrativos. A expressão mostra claramente que se trata não tanto de uma ação concreta quanto da atitude geral que a ação pressupõe. Em Ex 33-34 (cf. Nm 11) estas passagens se limitam no geral a caracterizar a relação em que se encontra Moisés com respeito a YHWH. Aquele em cujos olhos se acha graça é sempre um superior. A fórmula provavelmente teve origem na linguagem da corte, ainda que com o passar do tempo tenha sido democratizada e possa ter sido aplicada a qualquer que fosse considerado como superior frente ao outro mais frágil (cf. Gn 39,4. 21; Rt 2,2. 10. 13). Como atitude de um superior *!x*, traz consigo sem dúvida, o aspecto de condescendência, favorecimento. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual Del Antiguo Testamento*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1978, p. 817-820.

<sup>171</sup> Nos escritos do NT a palavra *graça* encontra-se muitíssimas vezes nos escritos de S. Paulo e S. Pedro e nos dois escritos de Lucas. Nos escritos Joaninos apenas seis vezes, das quais quatro vezes somente em Jo 1,14-18. No Evangelho em fórmulas litúrgicas (6,11; 11,41) e uma vez em 2 Jo 3.

<sup>172</sup> A antítese Lei e Graça é tipicamente paulina.

<sup>173</sup> Verbete *al hqeiāj* BAÍLLY, A., *Le Grand Bally*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 76.

<sup>174</sup> Nos livros sapienciais a verdade é o desejo prático do conhecimento para a vida, do caminho de Deus, de sua Lei.

relacionada à compreensão teórica e intelectual<sup>175</sup>. Em João a *Verdade de Deus* assume uma característica da sua intervenção na história da salvação: “*Para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade* (Jo 18,37). Por isso a verdade é o que Jesus ouviu junto do Pai (8,40), está intimamente relacionada com a palavra de Jesus (3,34). Portanto, a verdade é igual à palavra de Deus: “*Tua Palavra é Verdade*” (Jo 17,17). Em Jo 1,14 o *logoj* é pleno da verdade de Deus, de sua Palavra e o portador da mais completa revelação de Deus, objeto de toda busca humana. Também Jesus no Evangelho de João se apresenta com o conceito que a verdade tinha nos livros sapienciais como o desejo prático do conhecimento para a vida, do caminho de Deus, de sua Lei: “*Eu sou o caminho, a verdade e a vida*” (Jo 14,6). Quer dizer, Jesus é o verdadeiro caminho para o Pai e toda e qualquer revelação ou conhecimento de Deus se manifesta através das palavras e obras de Jesus que é cheio de amor e fidelidade; isto é, da constância da misericórdia divina<sup>176</sup>, que é a Verdade.

### 3.6.2.

#### A recepção da comunidade (v. 16-18)

Os vv. 14. 16 remetem para a fonte de plenitude de bens que vêm de Deus com o adjetivo “*pl hrhj*” seguido dos dois substantivos *caritoj kai. alhqeiaj* que refletem de maneira singular a heranças do Antigo Testamento *tmak dsx*, (Ex 34,6). Pela visão da glória do *logoj* a comunidade obtém participação em sua plenitude. A Glória significa plenitude da graça e da verdade. Esta verdade entrelaça tempo e eternidade (1,1. 14), pois mostra, numa única visão, o estado eterno do *logoj* (1,1) e o fato temporal de sua vinda *Kai. o logoj sarx egeneto* (1,14) sem que o término de sua atividade salvadora, por exemplo por meio da morte, sequer ocupe a cena<sup>177</sup>.

A confissão hínica da comunidade olha em retrospecto para a atuação do *logoj* na terra como um tempo duradouro de salvação. O tempo de sua ação cheia de graça perdura também no tempo da comunidade que vive agora. Igualmente, ela continua a ter participação em sua plenitude. Trata-se, pois, de um verdadeiro acontecimento, singular e inédito; e se reveste do caráter de aproximação,

<sup>175</sup> Cf. Jo 18,38 a pergunta de Pilatos: “O que é a Verdade”?

<sup>176</sup> Cf. Os Sl 89,15 amor e verdade precedem tua face; O Sl 40,11: diz não ocultei tua justiça na grande assembleia: falei de tua fidelidade e de tua salvação.

<sup>177</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 48.

relacionalidade, e concretude. O que é dito é o que é experimentado comunitariamente: ołti ek tou/ autou/ hmeij pantej el abomen kai. carin anti. caritoj (v. 16).

A comunidade experimenta a abundância de vinho (2,7-9); O amor que salva (3,16); O dom do Espírito sem medidas (3,34<sup>b</sup>); a água viva (4,10); O Pão da Vida (6,35); a Sabedoria que distribui largamente seus dons: “*Se alguém tem sede, que venha a mim e beba*” (7,37); O Bom Pastor que dá a vida: “*Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude*” (10,10); a vida eterna: “*Quem vive e crê em mim jamais morrerá*” (11,26); O amor infinito: “*Amou-os até o fim*” (13,1); o dom da amizade (15,15); o dom da maternidade: “*Eis tua mãe!*” (19,27); o dom da fraternidade com Jesus: “*Vai, porém, a meus irmãos*” (19,17<sup>b</sup>); o dom da paternidade divina: “*Subo a meu Pai e vosso Pai* (20,17<sup>c</sup>); o dom do Espírito Paráclito (20,22); e para sempre o dom de “novo povo” de Deus: “*Meu Deus e vosso Deus*”. (20,17<sup>d</sup>).

Os vv. 17 e 18 retomam os grandes eixos teológicos da revelação do Antigo Testamento: o mediador da revelação: Moisés; o instrumento da revelação: A lei; a impossibilidade da visão de Deus. Agora: não mais um mediador, mas o próprio (monogenhj) Filho é quem revela Deus, seu Pai (10,30); para os homens não mais a “Lei”, mas a “Graça” (3,17). A visão de Deus é permitida a todo aquele que crer: “*Quem me viu, viu o Pai. Não crês que eu estou no Pai e o Pai está em mim?*” (14,9. 10).

O relato de Deus é a vida de Jesus. Deus é encontrado em Jesus; Deus é revelado em Jesus; a sabedoria de Deus torna-se manifesta em Jesus; Jesus é o amor pleno de Deus que ama até dar a vida (15,13); Deus é glorificado em Jesus e Jesus é glorificado nele (13,32). Jesus é o Igoj que é Deus (1,1), Jesus é a Palavra eterna de Deus: “*Pois de sua plenitude todos nós recebemos e graça por graça*” (v. 16).

### 3.6.3.

#### A designação de Jesus como *logoj*<sup>178</sup>

A aplicação do título de *logoj* a Cristo é específica da apresentação Joanina<sup>179</sup>. O termo *logoj* tomado no sentido pessoal e absoluto, não é encontrado no Novo Testamento a não ser no Prólogo de João<sup>180</sup>. Para melhor delimitar o sentido do *logoj* no Prólogo, é importante descobrir seu contexto.

A filosofia grega teve grande importância no pensamento judaico dos dois últimos séculos a.C., sobretudo nos intelectuais judeus que viviam na diáspora, e, de entre estes, nos que viviam no Egito, com a sua capital intelectual, Alexandria<sup>181</sup>. Fílon de Alexandria<sup>182</sup>, é o primeiro a associar as narrativas bíblicas da criação - a perfeita eficiência da Palavra divina (Gn 1 e 2) ao *logoj* dos filósofos, - personificação da razão divina presente no universo. Em sua obra<sup>183</sup> ele se antecipa ao uso do título de *logoj*, atribuindo ao *logoj* divino uma função na criação e na revelação análoga à da Sabedoria, mas sem personificá-lo completamente<sup>184</sup>. O Prólogo de João segue essa mesma tradição, mas não

<sup>178</sup> Os numerosos estudos mostram que na história da exegese e da teologia do NT parece não existir, indubitavelmente, assunto mais controvertido do que o da origem e do significado do *λογος* em São João; portanto, essa busca tem sempre o caráter de tentativa, e múltiplas pistas de pesquisas são viáveis. Desde Platão que desenvolve a idéia do “*λογος* divino”, passando pelos estóicos, hermetistas, até o judaísmo helenista e a gnose. COTHENET, E. et al., *Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*, São Paulo: Paulinas, 1988, p. 121.

<sup>179</sup> Ao dar o título de *logoj* a Cristo o evangelista mostrou que este era familiar a ele e aos seus leitores. O hino provavelmente vem de uma comunidade fortemente influenciada pela teologia judaico-helenista, comunidade esta que andava à procura de uma expressão e de uma interpretação para sua fé em Cristo, que tivesse uma forma adequada ao pensamento elevado do seu tempo. SCHREINER, J. ; DAUTZENGER, G., *Forma e Exigências do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 349.

<sup>180</sup> A palavra *logoj* no sentido cristológico pessoal absoluto aparece somente no Prólogo em Jo 1,1.14. Aparece com um genitivo *peri. tou/ logou thj zwhj* & uma única vez também na Primeira Carta de João (1Jo 1,1) e ainda, também apenas uma vez, no Livro do Apocalipse, na expressão: *kai. keklhtai to. onoma autou/ o logoj tou/ qeou* (Ap 19,13) e não mais volta a aparecer em nenhum outro livro do NT.

<sup>181</sup> Os livros sapienciais demonstram com largueza esta influência. Não se trata de negar a Palavra de Deus, mas de viver e pensar de harmonia com os novos dados culturais. Mas nesse processo de inculturação a “sabedoria” dos livros sapienciais recebe por osmose as características da “Dabar” bíblica. CARREIRA DAS NEVES, J., *Escritos de São João*, Lisboa: UCE, 2004, p. 108.

<sup>182</sup> Fílon de Alexandria, filósofo religioso judeu, buscando um sentido espiritual ou alegórico do destino da alma humana propôs-se a ir além do sentido histórico ou literal dos textos bíblicos. BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 93.

<sup>183</sup> A obra “A instrução da exegese alegórica” de Fílon de Alexandria. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 152-153.

<sup>184</sup> A identificação do *λογος* divino com o ser humano Jesus de Nazaré é especificamente cristã.

depende diretamente dela. Pois, João o usa no sentido de revelação pessoal de Deus<sup>185</sup>.

Se as diferenças entre o *logoj* joanino e o *logoj* do judeu alexandrino Fílon não permitem a identificação dos dois conceitos é, contudo, possível ver diversos pontos de contato, por exemplo, o papel do *logoj* na criação e na revelação (1,3). Porém é certo que idéias audaciosas, muitas delas repetidas por Fílon, tornaram-se comuns no judaísmo de língua grega na época em que a comunidade joanina tentava traduzir o mistério de Jesus para o público grego acostumado a noções filosóficas como o *logoj*. Dodd<sup>186</sup> diz que a concepção joanina do *logoj* formou-se analogamente à de Fílon, sob a guia do pensamento judeu-helenístico, como um termo grego apropriado que incorporou e assimilou convenientemente as idéias de “Palavra de Deus” e de “Sabedoria” (ou da Torah).

Para J. Jeremias<sup>187</sup> é na versão dos LXX (Setenta), e não em Fílon, que se deve buscar a origem do conceito de *logoj* como revelação de Deus. Na descrição da teofania de Deus no capítulo 3 do livro de Habacuc diz-se no texto hebraico: *rbD" %lyt wmp'l*. (a peste caminhava diante de Deus [cf. Hab 3,5]). Porém *rbD*, foi erradamente traduzido pela LXX (Setenta) por *rbD" "pro. proswpou autou/ poreusetai lojoj*”. “Diante de Deus virá o *logoj*”. Assumindo para o termo *logoj* o sentido de *rbD" Palavra do Antigo Testamento*<sup>188</sup>. O ponto de impacto deste conceito da Palavra como precursora de Deus se acha em Sb 18,15, onde o *logoj* de Deus é descrito como um guerreiro austero munido de espada afiada, lançando-se do trono real para a terra como “Palavra precursora de Deus”<sup>189</sup>.

Por conseguinte, deve-se procurar a pré-história do título de *logoj* no campo do judaísmo helenístico, onde a *Palavra* era tida como a *revelação* de Deus. O *logoj* e a *Sabedoria* eram manifestações de Deus, pelas quais ele

<sup>185</sup> BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 94.

<sup>186</sup> Citado por SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 308.

<sup>187</sup> Segundo J. Jeremias o conceito de *logoj* em Fílon não passa de um receptáculo eclético das idéias do Antigo Testamento, de Platão e dos estoicos, que dificilmente se pode aproximar daquele do Prólogo. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 112.

<sup>188</sup> JEREMIAS, J., op. cit. p. 112.

<sup>189</sup> No Novo Testamento, em Ap 19,13 o termo *logoj* é usado com o sentido muito próximo de Sb 18,15: “O *logoj de Deus*” é descrito como o herói que chega montado em um cavalo branco, com uma espada na boca: *kai. peribebhmenojoj imation bebammenon aijnati( kai. keklhtai to. onoma autou/ o' lojoj tou/ qeoua*

intervinha no mundo, instrumentos de sua ação<sup>190</sup>. A *Palavra de Deus* comunicava a maior das sabedorias e é por isso que a lei dada por Moisés superava todas as sabedorias humanas (cf. Dt 4,5-8). Esta Palavra-Sabedoria era o apanágio de Israel. O livro de Baruc celebrava a Sabedoria, cujos caminhos eram inacessíveis aos homens, mas que Deus dera a Israel sob a figura da lei (cf. Br 4,1-2).

O conceito de Sabedoria no judaísmo tardio convergiu para o de co-mediadora da criação até fundir-se com o de *Palavra de Deus* “... *Senhor de Misericórdia que tudo criastes com tua Palavra e com tua Sabedoria formastes o homem*” (cf. Sb 9,1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>); “*A fonte da Sabedoria é a Palavra de Deus nos céus*” (cf. Sir 1,5); “*Toda Sabedoria vem do Senhor, ela está junto dele desde sempre*” (cf. Sir 1,1). A Sabedoria é o selo de Deus sobre sua obra (cf. Sb 9,9). Esta Sabedoria penetrava o mundo e presidira à criação: “*Ela estava presente quando Deus assentava os fundamentos da terra, brincando diante dele o tempo todo e achando suas delícias em estar com os filhos dos homens*” (cf. Pr 8,29-31)<sup>191</sup>. O texto mais próximo do Prólogo de João, todavia, parece ser o de Sirac 24,1-22. A configuração singular da concepção sapiencial judaica apesar de não afirmar explicitamente que a Sb era Deus (Sir 24,2), contudo lhe atribui uma preexistência por ser considerada companheira do trono de Deus (Sb 7,26). Desde toda a eternidade, Deus vive com sua Palavra, que vem a ser precisamente o agente de sua manifestação (cf. Sir 24,9, e Sb 9,9)<sup>192</sup>. A diferença é que a Sabedoria de Israel é criada (cf. Sir 1,4; Pr 8,22-31) e a *Palavra* existe desde o princípio (Jo 1,1)<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 31-32.

<sup>191</sup> JAUBERT, A., op. cit. p. 31-32.

<sup>192</sup> Se a rica tradição do judaísmo sobre a “Sabedoria” de Deus, criadora e salvadora (cf. especialmente Pr. 8; Sir 1,1-10; 24,1-22; Sb 7,21-28; 9; Br 4,1-4; Henoc Etíope 42,1-2) cantava hinos à Sabedoria de Deus também o judaísmo helenista com Filon transforma Sofía em seu equivalente masculino Iogoj; assim, o cristianismo, neste caso do hino. Algo especialmente natural, no qual identifica a Sabedoria-Iogoj com Jesus. SENÉN VIDAL, *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discípulo “Amigo” de Jesus*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 385.

<sup>193</sup> A noção de preexistência já existia no judaísmo cuja tradição diz que sete realidades são anteriores à criação do mundo: a Lei, o Trono de glória, o jardim do Éden, o Santuário, o Nome do Messias, a Geena e a penitência. Outro caminho para a preexistência é o dos profetas e de sua vocação (cf. Jr 1,5), cuja vocação é uma irrupção de Deus em sua vida, mas é também uma missão para a qual Deus lhe trouxe à vida. Ver também Sl 139, 1-4; 13-16. E no NT ver Paulo em Gl 1,15. Também a teologia da preexistência Paulina em Cl 1,15 e 18 e no grandioso hino aos Filipenses está na mesma linha. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 16-17.

Conseqüentemente, a escolha da palavra *logoj* para designar o Cristo preexistente, prende-se à idéia de “*Revelação pela Palavra*”, comprovação da presença e da ação do Deus vivo desvendando seu próprio mistério. Esta *Palavra* tem justamente por caráter essencial o possuir uma existência pessoal<sup>194</sup>. A novidade cristã é que esta *Palavra-Sabedoria* preexistente tenha para sempre assumido “*a carne*”<sup>195</sup>. Na pessoa de Jesus se revela, pois, o Pai em toda sua plenitude de *graça e de verdade* (vv. 16-18). Se Jesus é a Palavra, ele é, ao mesmo tempo, a Sabedoria, a Justiça e a Verdade. Na vida de Jesus foram superadas assim a revelação e a graça que estavam presentes na lei de Moisés<sup>196</sup>.

Portanto, o Prólogo é um Hino<sup>197</sup> que conta a *história da Palavra*, em cinco etapas, desde o princípio, quando “estava com Deus” no seu silêncio<sup>198</sup> até o final, quando “se fez carne para habitar entre nós”: **existia, estava, era, desconhecida pelo mundo, até fazer-se carne** quando os cristãos puderam ver sua **glória**. O Prólogo refletiria um estado avançado do título pela Igreja<sup>199</sup>. Para os primeiros cristãos, o título *logoj* de Deus é aplicado ao Senhor do mundo (cf. 1 Jo 1,1ss) e igualmente ao Cristo Preexistente (Jo 1,1ss; 1Jo 1,1ss). “*No princípio a Palavra já existia e a Palavra estava voltada para Deus e a palavra era Deus e o mundo foi feito por ela e o mundo não a conheceu e então a Palavra se fez carne e armou a tenda entre nós*”.

<sup>194</sup> GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 14.

<sup>195</sup> JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 32.

<sup>196</sup> A realidade pessoal de Jesus Cristo faz que sejam superadas as instâncias mediadoras. Agora há um Mediador, o *logoj* de Deus que se fez carne. Ele é a própria Sabedoria, a própria Palavra de Deus. GUILLET, J., op. cit. p. 28.

<sup>197</sup> Os hinos a Cristo, dos primeiros cristãos contêm os três modos de existência de Cristo: preexistência, vida terrestre e exaltação. Porém o hino do Prólogo não expressa de forma explícita a exaltação, ainda que no v. 16 se pressuponha. Somente 1 João e Fl 2, 6-11 relatam a história da salvação em forma de hino.

<sup>198</sup> Cf. Sb 18,14; O silêncio de Deus é uma noção que provém do judaísmo, onde estivera ligada com a exegese de Gn 1,3: “E Deus disse: Faça-se a luz”. Os rabinos perguntam: o que havia antes de Deus falar? E davam a resposta: o silêncio de Deus. O Silêncio que precedeu a revelação de Deus na criação. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 114.

<sup>199</sup> Na carta que Inácio de Antioquia escreveu à Igreja de Magnésia fala de Cristo como o *logoj* de Deus: “Jesus Cristo, que é o *logoj* de Deus, saiu do silêncio” (Mg 8,2). JEREMIAS, J., op. cit. p. 114.

### 3.7. Síntese teológica

O logoj divino tornou visível sua glória entre os homens e os seus receberam participação em sua “plenitude”. Esta novidade proclamada no Prólogo, no texto 1,14-18 é o centro de toda a *boa nova* joanina. A encarnação do logoj -Jesus Cristo fez acontecer o evento mais esperado pelos homens: a visão da glória de Deus. Ver a Deus *face a face* era o grande anseio de toda humanidade. E não só! A grande problemática da relação do homem pecador com Deus também ficou resolvida: O Filho, Jesus Cristo, portador em plenitude da *graça* e da *verdade* reconciliou todos os homens com Deus. E mais ainda! Os tornou *filhos de Deus* (1,12; 20,17). O envio do Filho como salvador (3,16) é absolutamente a melhor notícia, euaggelion.

No decorrer deste segundo capítulo ficou constatado que este texto, como também todo o Quarto Evangelho, é fruto da mais alta elaboração teológica. A narrativa evangélica Joanina não trata primeiramente de uma exposição historicamente rigorosa dos fatos de uma determinada época cronológica que se deram em relação a Jesus de Nazaré, mas no sentido soteriológico da sua vida, morte e ressurreição<sup>200</sup>. Esse anúncio segundo João é um testemunho sobre a pessoa de Jesus nas suas relações com o Pai e um apelo à “Fé” naquele que se apresentou como “Caminho, Verdade e Vida” (Jo 14,6). O Evangelho com a assistência do “Paráclito” (14,26; 15,26) captou o evento salvífico do nascimento do “Redentor” em seu significado histórico, salvífico, cósmico e escatológico<sup>201</sup>. Jesus é o enviado que revela o Pai aos homens e quer dar-lhes a Vida.

A revelação<sup>202</sup> em termos joaninos é a presença de Deus encontrado na fé em Jesus, sempre de modo que Deus tome a iniciativa em liberdade: revelação é autopresença (Eu Sou: 8,28. 58; 13,19), autocomunicação (5,19; 8,18; 10,30), e autodoação (3,16; 10,17-18;) de Deus em Jesus.

<sup>200</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 72-73.

<sup>201</sup> O Evangelho restitui ao mesmo tempo a pregação de Jesus de Nazaré e o ensinamento claro do Espírito. Ele relaciona o tempo da memória, que pode depender dos ouvintes-testemunhas, e o da contemplação do mistério, que pertence aos crentes. Relacionando estes dois tempos, muitas vezes em função de seu projeto, o evangelista transformou a tradição comum. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 23.

<sup>202</sup> HAIGHT, R., *Jesus, Símbolo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 2003, p. 20.

O Quarto Evangelho, ao narrar uma nova vida de Jesus, responde às exigências que o debate teológico de seu tempo requeria: a fé cristã buscava identidade e, portanto, fazia-se necessário uma exposição mais aprofundada do dado tradicional. Talvez esse fato e a distância (mais ou menos 60 anos) fizesse com que o redator final recorresse explicitamente à assistência do Espírito Santo<sup>203</sup>. Ele devia oferecer provas de que suas afirmações eram historicamente aceitáveis e correspondiam à verdade, bem como de que sua aplicação atualizante era justificada e correspondia à realidade autêntica, divina, da revelação salvadora de Jesus e estava no horizonte interpretativo da fé cristã.

A crise religiosa provocada simultaneamente por várias circunstâncias<sup>204</sup> que abalaram profundamente a fé cristã exigiu uma afirmação de fé normativa e vigorosa para dar expressão àquilo que todos deviam crer. A situação de confusão e desorientação do período pós-separação do judaísmo sugere a necessidade de fazer referência a um credo, de viver a partir de uma afirmação querigmática<sup>205</sup>. Uma afirmação de fé supõe uma comunidade de fé consciente do que realmente pretende confessar: A fé em Jesus Cristo, como Filho único do Pai, enviado como salvador do mundo (cf. Jo 20, 31). Foi isto que a comunidade cristã quis expressar quando confessou que o *Logos* se fez carne e nele ela viu a presença de Deus.

É por isso que o texto de Jo 1,14-18 está estruturado pela confissão de fé seguida do testemunho de João Batista e a consequência deste ato de fé. São dois aspectos da mesma realidade, pois o homem não chega à confissão de fé sem antes experimentar a consequência dela em sua vida. Assim como em 1,14-18 e em todo o Prólogo o pensamento de fundo que percorre todo o Evangelho é o de “Revelação e Fé”. A revelação é a fé sendo correspondida, ou mesmo estimulada

<sup>203</sup> Cf. Jo 14,16-17; 14,26; 15,26; 16,12-13.

<sup>204</sup> A separação do judaísmo, a guerra romana que destruiu o Templo e Jerusalém (68-70 d.C.), a reorganização do judaísmo farisaico (+ ou – 90 d. C.), as inúmeras filosofias com substrato religioso (gnose, mandeísmo, hermetismo), que pululavam na região da bacia do Mediterrâneo, além da perseguição de Domiciano (81-96 d. C). Porém, foi a separação do judaísmo que mais exigiu uma nova reflexão dos dados da fé.

<sup>205</sup> Para o judaísmo renovado, a presença de Deus se dava na *Torah*, manifestação última da vontade de Deus. O judaísmo sinagoga concebia a presença salvífica de Deus na *shekiná*. A eles João opõe drasticamente que Jesus Cristo é a verdadeira e definitiva manifestação de Deus (cf. 1,17-18). Portanto, o tema da natureza da presença de Deus é retomado por João para rejeitar a Lei como a manifestação última de Deus e a sinagoga como lugar de sua morada. Assim, uma profunda mudança ocorre no modo da revelação do AT: agora, no NT, ela acontece na carne de Jesus Cristo, a Palavra eterna do Pai, e não mais escrita nas tábuas de pedra (cf. Ex 34,1-9). KÖNINGS, J., *Evangelho Segundo João: amor e fidelidade*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 31-50.

e desencadeada pelo Pai de Jesus: “*Ninguém vem a mim se o Pai que me enviou não o atrair*” (6,44).

Portanto, o texto de Jo 1,14-18 é uma ação de graças em forma de hino, um testemunho vivo, que pertence às fórmulas litúrgicas da comunidade cristã primitiva, uma exaltação à ação de Deus na história que em sua grande misericórdia enviou seu “Filho” como *Salvador do mundo* (cf. 3,16; 4,42) e permitiu aos que creram no “Nome” de seu Filho fazer a experiência e confessá-la.

Este texto permite que se releia o *Prólogo* como uma exaltação a toda a atividade histórica da revelação de Deus por sua “Palavra” desde quando estava voltada para Deus até FAZER-SE CARNE.