



Fabio Ramirez dos Santos N. Ferreira

**A Habitação do Logos: um estudo de João 1,14 à luz do
conceito veterotestamentário do tabernáculo israelita.**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Isidoro Mazzarolo

Rio de Janeiro
Abril de 2015



Fabio Ramirez dos Santos N. Ferreira

A Habitação do Logos: um estudo de João 1,14 à luz do conceito veterotestamentário do tabernáculo israelita.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Teologia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Isidoro Mazzarolo

Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Waldecir Gonzaga

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Carlos Frederico Schlaepfer

ITF

Prof^a. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciência Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 09 de abril de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador

Fabio Ramirez dos Santos Neves Ferreira

Bacharelou-se em Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo. Participou como conferencista em diversos seminários na área de Teologia. Atuou como professor de Religião no Colégio Adventista de Jacarepaguá, no Colégio Adventista de Campo Grande e no Colégio Adventista de Americana.

Ficha Catalográfica

Ferreira, Fabio Ramirez dos Santos N.

A habitação do Logos: um estudo de João 1,14 à luz do conceito veterotestamentário do tabernáculo israelita / Fabio Ramirez dos Santos N. Ferreira; orientador: Isidoro Mazzarolo. – 2015.

102 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia bíblica. 3. Exegese do NT. 4. Evangelhos. 5. João. 6. Logos. 7. Habitar. 8. Tabernáculo. I. Mazzarolo, Isidoro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao meu orientador Isidoro Mazzarolo, pelo interesse, parceria e auxílio para a realização deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos. Por meio destes, tive tempo e liberdade para o cumprimento da pesquisa.

Aos professores Carlos Frederico Schlaepfer e Waldecir Gonzaga, os quais compuseram a banca avaliadora. As palavras proferidas por ambos foram de grande valia para uma melhor visão crítica do trabalho apresentado.

Aos meus pais, que são atenciosos e disciplinadores em todos os momentos.

Aos meus colegas de mestrado Cláudio, Davi, Joseph e Rodrigo. Todos foram essenciais por estarem sempre prontos a ajudar.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam e ajudaram.

Resumo

Ferreira, Fabio Ramirez dos Santos Neves; Mazzarolo, Isidoro. **A Habitação do Logos: um estudo de João 1,14 à luz do conceito veterotestamentário do tabernáculo israelita.** Rio de Janeiro, 2015. 102p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação aborda o estudo de João 1,14, especificamente no uso do verbo “habitar” (σκηνώ). Semelhanças textuais e temáticas aproximam o texto estudado das tradições veterotestamentárias acerca do tabernáculo israelita. O verbo skenoô e as variações provindas de sua raiz são usados pela LXX na maioria dos textos em que o tabernáculo está em questão. Desta forma, é pretendido pela pesquisa analisar a possibilidade do texto joanino ter a habitação de Deus no tabernáculo (eg. Ex 25,8) como base para a habitação do Logos entre os homens. Para alcançar tal objetivo, será feita uma análise comparativa entre o texto de João 1,14 e as declarações acerca do tabernáculo presentes no Antigo Testamento.

Palavras-Chave

Teologia Bíblica; Exegese do NT; Evangelhos; João; Logos; Habitar; Tabernáculo.

Abstract

Ferreira, Fabio Ramirez dos Santos Neves; Mazzarolo, Isidoro (Advisor). **The dwelling of the Logos: A study of John 1.14 in the light of the Old Testament concept of the israelite tabernacle.** Rio de Janeiro, 2015. 102p. Msc. Dissertation - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation deals with the study of John 1:14, specifically in the use of the verb "to dwell" (*σκηνώω*). Textual and thematic similarities approach the text studied in the Old Testament traditions about Israelite tabernacle. The *skenoô* verb and variations stemmed from its root, are used by the LXX in most texts where the tabernacle is in question. Thus, it is intended for research examining the possibility of the text of John have the habitation of God in the tabernacle (eg Ex. 25.8) as the basis for the dwelling of the Logos among men. To achieve this goal, a comparative analysis of the text of John 1:14 with the statements about the tabernacle present in the Old Testament will be made.

Keywords

Biblical Theology; Exegesis of the New Testament; Gospels; John; Logos; Dwell; Tabernacle.

Sumário

1. Introdução.....	9
2. Introdução ao evangelho de João.....	11
2.1. Autoria.....	12
2.1.1. Atribuição tradicional: o apóstolo João.....	14
2.1.2. A base para o questionamento da hipótese tradicional: o texto.....	16
2.1.3. A escola joanina.....	17
2.2. Data e local.....	19
2.3. Estutura.....	21
3. Contexto literário de Jo 1,14: o Prólogo.....	23
3.1. Introdução ao Prólogo.....	23
3.2. Comentários exegeticos.....	31
4. Tabernáculo israelita.....	39
4.1. Definição e estrutura.....	42
4.2. Função.....	45
4.3. O tabernáculo e a glória.....	50
5. Utilização dos termos no NT.....	55
5.1. O uso de σκηνη/σκήνωμα no NT.....	55
5.2. O uso de κατασκηνώ no NT.....	59
5.3. O uso de σκηνώ nos escritos de João.....	60
5.4. Fundamentos veterotestamentários para o sentido de σκηνώ em João.....	62
5.5. Sentido e aplicação de σκηνώ em Jo 1,14.....	69
6. Comentário exegetico de Jo 1,14.....	71
6.1. E o Logos se fez carne.....	71
6.2. E habitou entre nós.....	76
6.3. E vimos a glória dEle.....	80
6.4. Único do Pai.....	86
6.5. Cheio de graça e de verdade.....	88
7. Conclusão.....	91
8. Referências Bibliográficas.....	96

Lista de siglas e abreviações

a.C.	antes de Cristo
AT	Antigo Testamento
BH	<i>Bíblia Hebraica</i>
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
BHS ^{APP}	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . Aparato crítico.
Cf	Conferir
c., cc.	Capítulo(s)
d.C.	depois de Cristo
ed.	Editor(es)
e.g.	exempli gratia (por exemplo)
<i>EstBib</i>	Estudos Bíblicos
f.	Feminino
LXX	Septuaginta
Mss	manuscritos hebraicos
<i>NIB</i>	<i>The New Interpreter's Bible</i>
NT	Novo Testamento
org.	Organizador(s)
p.	página
sg.	Singular
TM	Texto Massorético
v. / vv.	Versículo(s)
vol.	Volume
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTB</i>	<i>Vocabulário de Teologia Bíblica</i>

1

Introdução

A pesquisa a seguir terá como objetivo o estudo do sentido do verbo *σκηνώω*, “habitar”, dentro de Jo 1,14. Para alcançar este propósito, recorrer-se-á ao AT, bem como à análise comparada do uso dos principais termos envolvidos no estudo. O trabalho como um todo não foi produzido sob ênfase diacrônica. Isto não significa que a análise histórica da formação do texto foi rechaçada ou não levada em consideração, mas apenas que a pesquisa buscou interpretar o sentido do uso do verbo em sua forma final. Portanto, mesmo que Jo 1,14 tenha sofrido edições, juntamente com Prólogo e os textos usados do AT, tais etapas de produção nada acrescentam ao objetivo da pesquisa, que é a análise do texto bíblico recebido.

Primeiramente o trabalho contará com uma breve introdução ao Evangelho de João. Aqui, o leitor será informado das principais posições a respeito dos seguintes tópicos: autoria, data, local e estrutura. Conquanto a atribuição do evangelho a João tenha sido por muito tempo acreditada pelos estudiosos, aproximadamente a partir do final do século XIX, sérias contestações foram feitas, levando em consideração aparentes problemas textuais que não colaboravam para uma autoria apostólica. Desta maneira, será reproduzida as duas posições, apresentando seus pontos fortes e fracos. Não será alvo desta pesquisa a confirmação ou rejeição de quaisquer pontos de vista, mas apenas representá-los. O próximo tópico reproduzirá as principais posições acerca da data e do local de composição do evangelho. Por último, uma breve análise da estrutura do evangelho.

No capítulo seguinte, com a tradução do texto grego de Jo 1,14, dar-se-á início ao estudo específico do tema proposto, a saber, o sentido do verbo “habitar” dentro do verso. Após a tradução do texto, o próximo capítulo abordará o contexto literário do verso 14, a saber, o Prólogo do evangelho. Uma introdução ao Prólogo, tratando do conteúdo geral dos versos que o compõem, será seguida por comentários exegéticos de 17 versos. O verso 14 receberá atenção especial em um capítulo posterior da pesquisa. Conforme referido acima, os comentários exegéticos foram

produzidos sob ênfase sincrônica, visando a compreensão do contexto de Jo 1,14 em sua forma final.

A análise comparada da terminologia empregada por João com a usada pela LXX evidencia a semelhança do texto joanino com as tradições veterotestamentárias do tabernáculo israelita. A presente pesquisa, por conseguinte, tentará demonstrar o ponto de contato entre João e os relatos do tabernáculo, com o fim de sustentar a hipótese de que Jo 1,14 está fundamentado no AT. Assim, o capítulo 5 tratará especificamente do tabernáculo israelita, analisando sua estrutura, função e sua relação com a glória de Deus, tema que é significativo no texto joanino. O objetivo de tal análise é verificar se a concepção do tabernáculo pode estar por trás do sentido do verbo *σκηνώ*, usado em Jo 1,14.

O próximo capítulo cuida da análise do uso dos termos envolvidos em Jo 1,14, e relacionados com a ideia da “habitação” do Logos. Conforme será observado, o verbo usado por João para descrever a ideia do “habitar” é *σκηνώ*, o qual é sinônimo de *κατασκηνώ*, verbo muito usado pela LXX. Ambos os verbos são usados pela tradução grega do AT para traduzir o verbo hebraico *יָשַׁב*, o qual significa “habitar”, “armar a tenda”. Tal verbo hebraico é usado nos relatos do tabernáculo, tem uma conotação de algo temporário e, principalmente, é largamente usado para representar a habitação de Deus na terra. Outro termo que chama atenção, e será analisado na pesquisa, é o substantivo *σκηνή*. Compartilhando a mesma raiz de *σκηνώ/κατασκηνώ*, o substantivo é massivamente usado pela LXX para traduzir o termo hebraico *יָשַׁב*, o qual é aplicado para o tabernáculo, e compartilha a mesma raiz do verbo *יָשַׁב*. A finalidade deste estudo dos termos será fundamentar a hipótese de que as tradições veterotestamentárias referentes ao tabernáculo estão por trás do conceito da habitação do Logos.

Com a tradição do tabernáculo e as semelhanças linguísticas analisadas, o próximo passo na pesquisa será o comentário exegético de Jo 1,14. Com a hipótese do background do AT em mente, a compreensão do verso pode se tornar mais simples.

O último capítulo da dissertação é a conclusão da pesquisa, onde todos os dados e informações analisadas serão condensados e resumidos.

2

Introdução ao Evangelho de João

Tendo sido conhecido por muitos anos como um evangelho grego escrito para gregos¹, João tem despertado muita curiosidade. Ele possui um texto muito bem conservado², e como bem observou C. H. Dodd, “não existe livro algum, seja no Novo Testamento, seja fora dele, realmente semelhante ao quarto evangelho”³. Segundo Jo 20,30s, o quarto evangelho foi escrito tanto para levar pessoas à crença em Jesus, como para fortalecer aqueles que já creem⁴.

O QEv (quarto evangelho) não se trata de uma tradução provinda de uma língua semítica, embora, devido ao estilo e a gramática, sua linguagem seja um grego semitizante⁵.

Ao se deparar com o QEv, é percebida uma diferença no seu desenvolvimento quando comparado com os evangelhos sinóticos. Até o século XVIII, as diferenças entre João e os sinóticos eram explicadas com a suposição de que o apóstolo, após ler os sinóticos, escrevera outro evangelho para servir de complementação⁶. Segundo D. A. Carson, foram as diferenças entre os sinóticos e o QEv que destacaram a independência de João e o fizeram ser estudado separadamente ao longo da história da igreja⁷.

A relação entre João e os sinóticos, apresentando mais diferenças do que semelhanças, levou a proposição de duas teses principais: a da dependência literária e a da independência literária. A questão, desde seu início, sempre foi muito debatida. Segundo Jean Zumstein, no estado atual dos estudos, nenhuma resposta definitiva pode ser dada a respeito. João, argumenta o autor, parece não ter feito uso dos sinóticos, conquanto isso não exclua a possibilidade dele os ter lido⁸. É possível que tanto as diferenças não sejam sinônimas de desconhecimento, como as

¹ G. E. LADD, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Hagnos, 2003, 327.

² J. ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, in D. MARGUERAT (org.), *Novo Testamento: História, Escritura e Teologia*, São Paulo, Edições Loyola, 2009, 442.

³ C. H. DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, São Paulo, Edições Paulinas, 1977, 15.

⁴ F. F. BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, São Paulo, Vida Nova e Mundo Cristão, 1987, 24.

⁵ R. BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Teológica, 2004, 438.

⁶ R. E. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 2004, 493.

⁷ D. A. CARSON, *O Comentário de João*, São Paulo, Shedd Publicações, 2007, 25.

⁸ ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 449-450.

semelhanças, sinônimas de repetição. Comentando sobre o assunto, Isidoro Mazzarolo nota que isto pode significar intenção e direcionamento da obra, como resultado da atuação do Espírito Santo sobre a autonomia do escritor⁹.

John H. Bernard, em sua análise comparativa do QEv com os sinóticos, observa que tanto pode ser percebido em João uma tradição mais antiga do ministério de Jesus do que a utilizada pelos sinóticos, como uma comum aos sinóticos, podendo João ter utilizado os sinóticos¹⁰. Além de Bernard, Erich Mauerhofer¹¹ e F. F. Bruce¹² são exemplos de estudiosos que, em suas pesquisas recentes, sustentam certo grau de dependência literária de João em relação aos sinóticos. Para os autores, ainda que a dependência não seja explícita, pelo menos uma familiaridade pode ser observada. Para Isidoro Mazzarolo, há uma complementação entre os evangelhos, e portanto, existe uma evolução, e não mera repetição¹³.

A confiabilidade histórica do QEv já passou por todos os tipos de suposições na pesquisa bíblica. Até o século XVIII, comenta Raymond E. Brown, era indiscutível a fidedignidade do QEv, chegando até a ser considerado mais crível que os sinóticos – por ser, de acordo com uma declaração do próprio evangelho, fruto de uma testemunha ocular¹⁴. Contudo, a partir de meados do século XIX, o QEv passou a ser considerado o de menor valor histórico¹⁵.

2.1

Autoria

O título do evangelho de João, presente nos manuscritos, ocorre com a seguinte variação¹⁶:

⁹ I. MAZZAROLO, *Lucas em João: Uma nova leitura dos evangelhos*, Rio de Janeiro, Mazzarolo Editor, 2004, 32.

¹⁰ J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, Edinburgh, T&T Clark, 1993, xciv-xcvi.

¹¹ E. MAUERHOFER, *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, São Paulo, Editora Vida, 2010, 268.

¹² BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 16.

¹³ MAZZAROLO, *Lucas em João: Uma nova leitura dos evangelhos*, 31.

¹⁴ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, 493.

¹⁵ CARSON, *O Comentário de João*, 31-32.

¹⁶ Conforme Nestle-Aland²⁸, 292.

- KATA ΙΩΑΝΝΗΝ: **Ⲛ**¹ **B**¹
- ευαγγέλιον κατα Ιωαννην: **ⲡ**^{66.75} (A) C D K L W^s Δ Θ Ψ *f*¹ 33. 565. 700. 892. 1241. 1424 **Ⲙ** *vg*^{ww}
- ευαγγέλιον του κατα Ιωαννην αγιου ευαγγελιου: Γ
- το κατα Ιωαννην αγιον ευαγγέλιον: 579
- Omitem o título: **Ⲛ**^{*} **B**^{*}

Das variantes apresentadas acima, na questão da antiguidade, é importante observar a designação “evangelho segundo João” (ευαγγέλιον κατα Ιωαννην) nos papiros **ⲡ**⁶⁶ (c. 200) e **ⲡ**⁷⁵ (séc. III). O título “Segundo João” (KATA ΙΩΑΝΝΗΝ), adotado para o texto do Nestle-Aland²⁸, está presente na primeira correção dos códices **Ⲛ** (sécs. IV – VI) e **B** (séc. IV). Chama atenção, entretanto, a omissão do título presente nos códices **Ⲛ**^{*} e **B**^{*} (leitura original dos manuscritos; ambos do séc. IV).

A questão que provém do título dos manuscritos descritos acima é saber quem é esse João. Embora o QEv não mencione seu autor¹⁷, tradicionalmente tem sido identificado como o evangelista, discípulo de Jesus. Outra hipótese, levantada por alguns estudiosos, é identifica-lo como o presbítero João (cf. o autor se apresenta nas cartas de 2 e 3 João)¹⁸.

O QEv, conforme observado acima, já no século II era designado como “Evangelho Segundo João” em Papiros e nos escritos dos autores cristãos¹⁹. Entretanto, pouco depois do ano 200, o evangelho já se deparou com outras possibilidades de autoria²⁰. A partir do século XVIII, e conseqüente avanço da pesquisa bíblica, sérias contestações sobre a autoria foram levantadas a partir da análise da composição literária do evangelho²¹. Sendo encontradas no texto aporias, incongruências e repetições, os estudiosos modernos (século XIX e primeira metade do século XX) começaram a perceber que a atribuição tradicional do evangelho ao discípulo João, filho de Zebedeu, tornara-se inconsistente, senão improvável. A

¹⁷ Y. BLANCHARD, *São João*, São Paulo, Paulinas, 2004, 12.

¹⁸ ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 461.

¹⁹ A. NICCACCI; O. BATTAGLIA, *Comentário ao Evangelho de São João*, Petrópolis, Vozes, 1981, 10.

²⁰ MAUERHOFER, *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, 241.

²¹ Mais à frente serão observados alguns elementos de desordem.

identificação do autor do QEv, neste período, pode ser considerada a *questão joanina*²².

Conforme George R. Beasley-Murray, a questão da autoria do QEv está longe de ser simples²³. A seguir, será apresentado um breve resumo das principais posições.

2.1.1

Atribuição tradicional: o apóstolo João

O evangelho de João apresenta um personagem enigmático conhecido como o Discípulo Amado. O texto parece indicar que esse discípulo era um amigo de Pedro, pois das cinco aparições dele no evangelho, quatro são com Pedro²⁴. Na primeira (Jo 13,23), em que ele é descrito como “que Jesus amava” (ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς), a cena se desenvolve na última ceia. É ao Discípulo Amado, o qual está ao lado de Jesus, que Pedro pede para perguntar a Jesus quem seria o traidor. Na segunda (Jo 20,2), Pedro e “o outro discípulo a quem Jesus amava” (τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς) correm ao sepulcro de Jesus após serem avisados por Maria Madalena que a pedra havia sido removida. Na terceira (Jo 21,7), é o discípulo “que Jesus amava” (ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) que reconhece Jesus após sua ordem de jogar a rede à direita do barco. Na quarta (Jo 21,20), é apresentado um contraste entre o destino de dois discípulos de Jesus. Eles são, novamente, Pedro e “o discípulo a quem Jesus amava” (τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς). A única menção do Discípulo Amado em que ele não está com Pedro é o episódio em que Jesus deixa Maria, sua mãe, aos cuidados do Discípulo Amado que estava ao lado de Maria (Jo 19,26).

O Discípulo Amado, portanto, seria um amigo de Pedro; responsável por Maria, mãe de Jesus; a testemunha ocular descrita em Jo 19,35 e, segundo Jo 21,24,

²² ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 460.

²³ G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, in B. M. METZGER (org.), *Word Biblical Commentary*, Texas, Word Books, 1987, xxxv.

²⁴ Em João 18,15 aparece uma referência a um “outro discípulo” (ἄλλος μαθητής) que estava junto a Pedro na prisão de Jesus. Ele é quem leva Pedro para dentro do palácio (18,16) por ser conhecido do sumo sacerdote. Por ser uma identificação implícita, não optei por incluí-la acima.

o que deu testemunho e escreveu estas coisas (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων, καὶ γράψας ταῦτα).

A partir da identificação que o evangelho faz de quem escreve (Jo 21,24) com o Discípulo Amado, José L. Sicre descreve as principais deduções provenientes desta informação: o autor seria um discípulo; estaria entre os mais achegados de Jesus e não seria Pedro nem Tiago²⁵. Familiaridade com a Palestina e o universo judaico têm sido fatores contribuintes para a origem judaica do autor²⁶. F. F. Bruce, por exemplo, observa que um autor que não fosse judeu não teria facilidade em descrever os debates teológicos acerca da interpretação da lei, os quais foram registrados no evangelho envolvendo Jesus e os líderes religiosos²⁷.

Segundo Raymond E. Brown, existem três hipóteses sobre a identificação do Discípulo Amado. A primeira se refere a um personagem conhecido no Novo Testamento, podendo ser João, filho de Zebedeu, Lázaro, João Marcos ou mesmo Tomé. A segunda o identifica como um símbolo do discípulo perfeito. A terceira levanta a hipótese de ser um personagem secundário, mas que ficou conhecido por ser o fundador da comunidade joanina²⁸.

Brooke F. Westcott, teólogo do século XIX, propôs que a evidência interna é suficiente para identificar o autor do QEv com João, filho de Zebedeu²⁹. John H. Bernard, em sua pesquisa sobre a autoria do QEv, observa que a autoria apostólica do QEv está profundamente enraizada na tradição cristã, e que foi documentada e aceita por Irineu, Hipólito, Clemente de Alexandria, Tertuliano e Orígenes³⁰. Erich Mauerhofer, após analisar as principais referências à autoria do QEv na igreja antiga, conclui que a tradição da igreja antiga dá um testemunho muito claro sobre a autoria do apóstolo João, filho de Zebedeu³¹. Devido à escassez de informações

²⁵ J. L. SICRE, *Um Encontro Fascinante com Jesus: o quarto evangelho*, v.3, São Paulo, Paulinas, 2004, 49-50.

²⁶ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, 503. Para informações detalhadas de textos bíblicos que supõem uma autoria judaica, ver: J. L. SICRE, *Um Encontro Fascinante com Jesus: o quarto evangelho*, v.3, São Paulo, Paulinas, 2004, 50.

²⁷ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 11-12.

²⁸ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, 501-502.

²⁹ B. F. WESTCOTT, *The Gospel According to St. John*, London, John Murray, 1882, xxiv-xxv.

³⁰ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, iv-lvi.

³¹ MAUERHOFER, *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, 241.

disponíveis sobre o apóstolo, F. F. Bruce argumenta não ser tão evidente assim a implausibilidade de sua autoria³².

Embora os estudos recentes tenham levantado questionamentos quanto à hipótese tradicional de autoria, diversos estudiosos modernos ainda sustentam a autoria do apóstolo João³³.

2.1.2

A base para o questionamento da hipótese tradicional: o texto

Charles H. Dodd observa que no período pré-crítico³⁴ a ênfase dos estudos no evangelho de João estava sobre a harmonização dele com os sinóticos, e que com a chegada do movimento crítico, as diferenças e contrastes tomaram a dianteira nas pesquisas³⁵. Desta forma, as dúvidas concernentes à uma coesão esperada em um texto de autoria singular, foram levantadas. A cada passo, a pesquisa crítica salientava a insustentabilidade da hipótese da autoria de João, filho de Zebedeu. Segundo George E. Ladd, diferenças no estilo do grego, a ausência do conceito do “reino de Deus”, o dualismo e a expressão *ego eimi* são exemplos de disparidades que levaram os pesquisadores a interpretar o evangelho como uma obra helenística, produto do segundo século³⁶.

As análises das aporias e incongruências deste evangelho, juntamente com os estudos sobre a relação do QEv com os sinóticos, também foram motivos para o questionamento da hipótese tradicional, a saber, de ser João, filho de Zebedeu, o autor do evangelho. Desta forma, uma tentativa de se explicar tais tensões e dessemelhanças tem sido por meio de teorias a respeito de diferentes fontes ou composições para o texto³⁷.

³² BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 14-15.

³³ R. FABRIS; B. MAGGIONI, *Os Evangelhos*, v.2, São Paulo, Edições Loyola, 1998, 263.

³⁴ Para o autor, esse período representa o estudo bíblico antes do século XVIII.

³⁵ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 13.

³⁶ LADD, *Teologia do Novo Testamento*, 325-327.

³⁷ J. MATEOS; J. BARRETO, *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*, São Paulo, Paulinas, 1989, 11.

Como descontinuidades e incongruências presentes no texto do QEv³⁸, pode-se destacar: a ordem dos capítulos 4-7³⁹, a aparente conclusão do discurso de Jesus em 14,31, o qual não ocorre – sendo dada continuidade ao discurso até 17,26, e a dupla conclusão do evangelho (em 20,30-31 e 21,24-25);

Partindo da análise das passagens que apresentam dificuldades no evangelho de João, a opinião majoritária dos autores, nas últimas décadas, tem sido a conclusão de que, quer por transposição acidental, quer por erro editorial, as ordens de algumas passagens não estão nas suas posições próprias⁴⁰.

Segundo Blanchard, as discrepâncias observadas no QEv tornaram inevitável a hipótese de autores sucessivos, trabalhando numa redação escalonada no tempo⁴¹. J. Zumstein, por exemplo, conclui a questão da integridade literária do evangelho de João apoiando a hipótese de várias redações⁴². Também Isidoro Mazzarolo, em sua pesquisa sobre a redação do evangelho de João, comenta que autores especializados em exegese joanina apontam para uma redação de, no mínimo, três camadas⁴³.

2.1.3

A escola joanina

Raymond E. Brown sustenta que a peculiaridade do QEv, bem como sua aproximação com as três epístolas de João, permite reconstruir algo do pano de fundo de João⁴⁴.

Ao serem considerados os problemas literários e a singularidade da teologia do evangelho de João, levanta-se o questionamento pela autoria. As tensões do

³⁸ Para um estudo completo sobre todas as descontinuidades, incongruências e aporias presentes no quarto evangelho, ver J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, Edinburgh, T&T Clark, 1993, xvi-xxx.

³⁹ Raymond E. Brown faz uma breve análise da possível desordem entre os capítulos 4-7. O autor comenta que a reestruturação proposta pela maioria dos estudos críticos não encontra qualquer prova manuscrita, deixa problemas na fraseologia dos capítulos, pressupõe uma ordem que interessaria o autor e, por último, supõe que o responsável pela forma final não teria percebido a desordem (cf. R. E. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 2004, 500).

⁴⁰ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, xvi.

⁴¹ BLANCHARD, *São João*, 28 e 36.

⁴² ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 443.

⁴³ MAZZAROLO, *Lucas em João: Uma nova leitura dos evangelhos*, 33.

⁴⁴ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, 507.

evangelho parecem desfazer a hipótese de uma autoria única. Contudo, apesar das divergências, o evangelho apresenta uma forte unidade literária e teológica, o que torna-se provável a hipótese de uma comunidade joanina que esteve responsável pela “produção” do evangelho⁴⁵. J. Zumstein observa que um trabalho de redação que se estende por determinado período de tempo supõe um meio estável, um círculo teológico, que seria a escola joanina⁴⁶. Desta forma, ela seria a comunidade que ficou responsável pela longa atividade de releitura e reflexão sobre as tradições de Jesus Cristo⁴⁷.

Traçar a origem da escola joanina é um trabalho difícil e grandemente especulativo, por se tratar de hipóteses. Para Charles H. Dodd, a formação da comunidade joanina pode estar fundada sobre a influência paulina. Tal conclusão provém do resultado de alguns estudos, dos quais se tem observado uma dependência do QEv com os escritos paulinos. Vale ressaltar, entretanto, que para Dodd tal dependência tem sido exagerada⁴⁸.

A seguir será resumidamente apresentada a reconstrução histórica da escola joanina proposta por Raymond E. Brown. Segundo o autor, a comunidade joanina passou por quatro fases⁴⁹:

1. Fase precedente ao evangelho escrito (até 70 ou 80 d.C.). Aos judeus seguidores de Jesus, teriam se agregado, aos poucos, judeus com uma mentalidade contrária ao templo. Estes entrariam em conflito com os judeus tradicionais. A consequência foi a expulsão desses cristãos. O Discípulo Amado seria um homem que conhecera Jesus e que estivera à frente do conflito.
2. Fase em que o texto básico foi escrito. A comunidade expulsada teria se mudado para Éfeso. O meio helenista influenciaria a linguagem do evangelho. Problemas como perseguição e rejeição seriam o motivo para a comunidade desenvolver o conceito não-pertença ao mundo.

⁴⁵ BLANCHARD, *São João*, 36.

⁴⁶ ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 457.

⁴⁷ BLANCHARD, *São João*, 38-39.

⁴⁸ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 13-14.

⁴⁹ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, 508-510.

3. Fase em que as epístolas joaninas, 1 e 2 João, são escritas (c. 100 d.C.). Ocorre a divisão da comunidade em dois grupos: a) os que aderiram a visão de 1 e 2 João; e b) os desertores que foram considerados anticristos.
4. Fase em que 3 João é escrito (100-110 d.C.). Neste momento um redator teria acrescentado o capítulo 21 a João.

Pode-se concluir da proposta de R. E. Brown que a comunidade joanina seria fruto de um rompimento com o judaísmo tradicional. Sua futura localidade de residência, Éfeso, teria dado a comunidade o balanço necessário entre o judaísmo e o helenismo. Charles K. Barrett observa que a hipótese do pano de fundo judaico como responsável pela origem do evangelho tem sido reiterada por muitos estudiosos. A motivação para isso, comenta o autor, está tanto numa rejeição à Bultmann e seus seguidores – que tem proposto um pano de fundo predominantemente gnóstico para o evangelho, quanto na luz provinda dos achados de Qumran⁵⁰.

Conquanto as tensões do evangelho possam indicar equívocos ou erros, A. Destro e M. Pesce defendem que as tensões fazem parte de uma unidade pretendida pela redação final⁵¹.

2.2

Data e Local

Segundo D. A. Carson, as pesquisas sobre a data do evangelho de João estabelecem, em sua maioria, possibilidades entre os anos 55 e 95 d.C. Contudo, para o autor, nenhum argumento é completamente convincente⁵².

Embora alguns autores conservadores, segundo Erich Mauerhofer, sustentem a hipótese de que o evangelho teria sido escrito antes do ano 70 d.C., por não fazer referência à destruição do templo⁵³, o autor propõe que tal silêncio é intencional,

⁵⁰ C. K. BARRETT, *The Gospel of John and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, 7-8.

⁵¹ A. DESTRO; M. PESCE, *Cómo Nació el Cristianismo Joánico*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2002, 19.

⁵² CARSON, *O Comentário de João*, 82.

⁵³ Este argumento é debatido por D. A. Carson. Para ele, a importância do templo para os judeus na diáspora variava muito, o que pode ser um indício de que, embora tenha sido escrito após 70 d.C., a referência ao templo não foi importante (cf. D. A. CARSON, *O Comentário de João*, São Paulo, Shedd Publicações, 2007, 83). Tal observação também é feita por F. F. Bruce. Ele comenta que tanto a destruição do templo quanto o fim dos sacrifícios fizeram pouca diferença na vida dos

ou seja, não possuía importância para o autor tal fato histórico⁵⁴. Por outro lado, a falta de um claro conhecimento do QEv, por parte dos primeiros cristãos, bem como a avançada teologia do evangelho, levaram alguns estudiosos modernos a propor uma data bem recente para o evangelho de João⁵⁵.

Raymond E. Brown assinala que a presença de um trecho do evangelho no P⁵² (papiro encontrado no Egito e datado em 150 d.C.) possibilita a conclusão de que, devido ao tempo necessário para o evangelho se espalhar até o Egito, o QEv foi escrito antes de 125 d.C.⁵⁶.

J. Zumstein sustenta que o confronto entre os discípulos e a Sinagoga (c.80-90 d.C.), presente no QEv, deve ser a base para fixar a data mais antiga para o evangelho⁵⁷.

A informação procedente dos historiadores cristãos antigos (e.g. Irineu e Eusébio⁵⁸) é que o evangelho teria sido composto em Éfeso⁵⁹.

A partir do século XX foram intensificados os estudos acerca das dependências literárias e dos parentescos histórico-religiosos do QEv⁶⁰. Tais estudos foram decisivos para identificar possíveis influências predominantes sobre o evangelho de João. Para alguns, essas influências podem determinar sua origem. George R. Beasley-Murray destaca que a composição do evangelho tem sido atribuída, comumente, a quatro regiões: a) Éfeso – localização tradicional; apontado pelos Padres da Igreja; b) Alexandria – os seguintes fatores foram decisivos para esta atribuição por alguns estudiosos: a circulação no início do segundo século – atestado pelo P⁵², o uso do evangelho pelos gnósticos egípcios, o grande número de judeus e samaritanos residentes e a afinidade literária com a epístola de Barnabé; c) Síria – para esta localidade se têm levantado os seguintes argumentos: afinidades com Inácio de Antioquia e as Odes de Salomão, a tradição aramaica por trás do

judeus da dispersão (cf. F. F. BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, São Paulo, Vida Nova e Mundo Cristão, 1987, 25).

⁵⁴ MAUERHOFER, *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, 265-266.

⁵⁵ BEASLEY-MURRAY, *John*, lxxv.

⁵⁶ R. E. BROWN, *Evangelho de João e Epístolas*, São Paulo, Edições Paulinas, 1975, 9.

⁵⁷ ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 458.

⁵⁸ Para detalhes das citações patrísticas, ver a tradução do texto original em E. MAUERHOFER, *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, São Paulo, Editora Vida, 2010, 234 e 239.

⁵⁹ NICCACCI; BATTAGLIA, *Comentário ao Evangelho de São João*, 12.

⁶⁰ MAUERHOFER, *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, 243.

texto grego e a possível conexão com o gnosticismo siríaco; e d) Palestina – contatos com Qumran e a religião samaritana têm feito alguns estudiosos postularem esta hipótese⁶¹. Para D. A. Carson, não é convincente o pressuposto de que o evangelho de João só possa ter recebido determinada influência literária no lugar de origem de tal influência⁶².

F. F. Bruce argumenta ser provável a publicação do evangelho na província da Ásia⁶³.

Segundo Y. Blanchard, devido ao confronto entre a comunidade joanina e a Sinagoga, a comunidade teria se transferido para a Ásia Menor, provavelmente para Éfeso⁶⁴. Contudo, para J. Ramsey Michaels, não é confiável a localização da comunidade joanina, bem como a existência da comunidade, por se tratar de uma hipótese da qual se dispõem poucas informações⁶⁵.

2.3

Estrutura

Apesar de ser objeto de muitas discussões⁶⁶, a estrutura do QEv pode ser considerada simples⁶⁷ e fácil de se estabelecer⁶⁸. Para E. Mauerhofer, “nenhum evangelho foi tão maravilhosamente emoldurado como o de João”⁶⁹.

A estrutura adotada pela maioria dos estudiosos é composta por um Prólogo (1,1-18) seguido de uma divisão do evangelho em duas partes (1,19-12,50 e 13,1-20,31), e um epílogo (21,1-25)⁷⁰. Raymond E. Brown e C. H. Dodd estruturam o evangelho de maneira semelhante. Entretanto, os autores variaram na nomenclatura das duas partes centrais do evangelho. Para Brown⁷¹, as seções 1,19-12,50⁷² e 13,1-

⁶¹ BEASLEY-MURRAY, *John*, lxxix.

⁶² CARSON, *O Comentário de João*, 87.

⁶³ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 12.

⁶⁴ BLANCHARD, *São João*, 38.

⁶⁵ J. R. MICHAELS, *The Gospel of John*, Michigan, W. B. Eerdmans, 2010, 38.

⁶⁶ FABRIS; MAGGIONI, *Os Evangelhos*, 256.

⁶⁷ CARSON, *O Comentário de João*, 103.

⁶⁸ ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 439.

⁶⁹ MAUERHOFER, *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, 260.

⁷⁰ BEASLEY-MURRAY, *John*, xc.

⁷¹ BROWN, *Evangelho de João e Epístolas*, 14.

⁷² Esta seção 1,19-12,50 é dividida em duas partes por John H. Bernard: 1,19-4,54 e 6, que compreende o movimento Betânia – Galiléia – Jerusalém – Galiléia; e 5.7-12, que trata do

20,31 receberam o nome, respectivamente, de “Livro dos Sinais” e “Livro da Glória”. Já para Dodd⁷³, a nomenclatura ficou, respectivamente, “Livro dos Sinais” (2,1-12,50) e “Livro da Paixão”. Segundo D. A. Carson, embora essas nomenclaturas tenham se tornado comuns para as divisões do evangelho, elas não restringem com exatidão os temas “Sinais” e “Glória/Paixão”. Isto porque, prossegue Carson, em 20,30-31 é deixado claro que, para o evangelista, todo o evangelho é um livro de sinais; e nos trechos 1,29.36; 6,35ss; e 11,49-52 são encontradas alegações relacionadas tematicamente com a Paixão⁷⁴. Para Robert H. Lightfoot, a primeira parte trata do ministério público de Jesus, e a segunda parte, dos eventos finais, dos quais o ponto central é a paixão de Jesus⁷⁵.

É interessante a estrutura proposta por M. -E. Boismard, que divide o evangelho de João em sete períodos, em conexão com as principais festas judaicas⁷⁶. Contudo, B. Maggioni comenta que, ainda que seja artificial, a proposta de Boismard tem um mérito por chamar a atenção para as festas judaicas no QEv⁷⁷. Embora Robert H. Lightfoot não atribua um caráter de estrutura às festas judaicas, ele nota que toda a obra de Jesus no QEv está em conexão com as festas judaicas⁷⁸. Isidoro Mazzarolo argumenta que, sendo feito um estudo crítico das camadas redacionais do evangelho, é possível se observar uma proximidade da estrutura com os sete dias da criação⁷⁹.

Embora pesquisas recentes tenham procurado estruturar o QEv por temas específicos, D. A. Carson observa que tais estruturas acabam se tornando mutuamente excludentes pelo fato de que a procura sistemática por temas pode tornar possível todo tipo de paralelos e quiasmos⁸⁰.

ministério de Jesus em Jerusalém (cf. J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, Edinburgh, T&T Clark, 1993, xxx).

⁷³ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 385.

⁷⁴ CARSON, *O Comentário de João*, 103.

⁷⁵ R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, London, Oxford University Press, 1972, 11.

⁷⁶ M. -E. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris, 1953, 136-138.

⁷⁷ FABRIS; MAGGIONI, *Os Evangelhos*, 256.

⁷⁸ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 20.

⁷⁹ Para mais informações sobre a estruturação sugerida por Isidoro Mazzarolo, ver: I. Mazzarolo, *Nem aqui, nem em Jerusalém: o evangelho de São João*, Porto Alegre, Mazzarolo Editor, 2000, 38.

⁸⁰ CARSON, *O Comentário de João*, 104.

3

Contexto Literário de Jo 1,14: o Prólogo

3.1

Introdução ao Prólogo

Sendo uma das passagens neotestamentárias mais discutidas⁸¹, os dezoito versos que compõem o Prólogo do QEv estão entre os mais significantes de todo o Novo Testamento⁸². De acordo com Rudolf Bultmann, o tema de todo o evangelho está presente no Prólogo, a saber, a encarnação do Filho de Deus (1,14)⁸³. Ele tem o propósito, segundo Xavier Léon-Dufour, de introduzir o leitor em toda a narrativa evangélica⁸⁴. Para John H. Bernard, o Prólogo oferece uma explicação filosófica da tese do QEv, que é Jesus como o revelador de Deus⁸⁵. Raymond E. Brown observa que no Prólogo, que serve de prefácio ao evangelho, a visão joanina de Cristo é condensada⁸⁶. Ele é a mais clara e completa declaração da cristologia da encarnação no Novo Testamento⁸⁷. Charles K. Barrett declara que o Prólogo não diz nada a mais do que o restante do evangelho. A diferença, prossegue ele, é que ele apresenta de forma cosmológica o que o evangelho apresentará de forma soteriológica⁸⁸.

A pergunta sobre a originalidade do Prólogo, com relação ao restante do evangelho, tem levantado muita discussão. Desde a concepção clássica de pertencer a mesma autoria do restante do evangelho, até a hipótese do Prólogo ser um poema gnóstico, muitos estudiosos têm dedicado centenas de páginas ao assunto. Muitos têm sugerido que o Prólogo é um poema provindo de alguma outra tradição religiosa⁸⁹. Para uns, sua fonte seria um hino em honra do Logos, para outros, uma

⁸¹ F. DE LA CALLE, *Teologia do Quarto Evangelho*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, 38.

⁸² R. KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, Atlanta, John Knox Press, 1976, 24.

⁸³ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, 471.

⁸⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, São Paulo, Edições Loyola, 1996, 38.

⁸⁵ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, cxxxviii.

⁸⁶ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, 464.

⁸⁷ KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 29.

⁸⁸ C. K. BARRETT, *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, London, The Camelot Press, 1975, 131.

⁸⁹ CARSON, *O Comentário de João*, 112.

antiga confissão de fé⁹⁰. Todavia, alguns estudiosos recentes ainda sustentam a hipótese de que o Prólogo tenha sido escrito após a conclusão do evangelho⁹¹, assim como a introdução de uma obra é escrita por último⁹². É válido destacar que algumas palavras que estão no Prólogo são únicas, não se encontrando no restante do evangelho (logos, plenitude e graça). Elas podem ser um indício de passagens pré-joaninas⁹³. Por outro lado, F. F. Bruce, por exemplo, observa que palavras-chave presentes no Prólogo como vida, luz, testemunho e glória aparecem em todo o evangelho⁹⁴. Embora se esteja longe de uma solução, ou pelo menos da aceitação de uma hipótese comum, o relacionamento “íntimo” do Prólogo com o restante do evangelho é evidente.

O Prólogo do QEv foi escrito em prosa rítmica⁹⁵. A estrutura do Prólogo não é tão evidente, o que pode ser observado pela grande variedade de propostas concernentes à organização do texto⁹⁶. Abaixo, como exemplo, é reproduzido o modelo estrutural proposto por Alan Culpepper:

1-2	18	O Logos com Deus
3	17	O que veio pelo Logos
4-5	16	O que foi recebido do Logos
6-8	15	João anuncia o Logos
9-10	14	O Logos entra no mundo
11	13	O Logos e os seus
12a	12c	O Logos é aceito
	12b	O dom do Logos para aqueles que O aceitarem

⁹⁰ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 41.

⁹¹ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, cxxxviii.

⁹² CARSON, *O Comentário de João*, 112.

⁹³ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 40.

⁹⁴ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 33. Para uma comparação mais detalhada entre os temas presentes no Prólogo como o evangelho, ver D. A. CARSON, *O Comentário de João*, São Paulo, Shedd Publicações, 2007, 111.

⁹⁵ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 33.

⁹⁶ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 42.

Ele sugere que a base (pivô) do Prólogo é a conferência do status de “filhos de Deus” para aqueles que crerem⁹⁷. A despeito das pequenas dificuldades encontradas neste modelo estrutural, D. A. Carson considera a proposta de Alan Culpepper uma das mais críveis⁹⁸. Para Joseph N. Sanders, entretanto, não parece ser possível arranjar o Prólogo num esquema métrico que seja aceitável⁹⁹. Embora a estrutura proposta por Alan Culpepper seja bem sistematizada, Rudolf Bultmann chama atenção para a centralidade do verso 14, não somente ao Prólogo, mas a todo o evangelho¹⁰⁰. Assim também o faz Jacques Guillet ao declarar que o verso 14 “é a frase-chave do Prólogo, o acontecimento para o qual, desde o princípio o Logos se encaminhava”¹⁰¹. Robert Kysar considera esse verso como o “coração” do Prólogo¹⁰². Já para Robert H. Lightfoot, o tema central de todo o evangelho é a vida (ou luz) oferecida a todos os homens por meio do Logos (1,4). Para o autor, todas as seções do QEv tratarão, de uma forma ou de outra, com este tema¹⁰³.

José O. T. Vancells argumenta que existem indicações no texto do Prólogo que sugerem uma produção progressiva, como por exemplo, uma diferença entre fragmentos poéticos e em prosa. Além do mais, o autor chama atenção para o verso 13, que, segundo ele, parece ter sido acrescentado posteriormente¹⁰⁴.

Ao se deparar com o Prólogo, é claramente observado que o Logos ocupa um papel central¹⁰⁵. Embora o termo só apareça em dois versículos (1 e 14), ele é o sujeito de todo o texto do Prólogo¹⁰⁶. R. H. Lightfoot observa que no verso 1 a referência é sobre sua vida divina, eterna, e no verso 14, sobre sua encarnação¹⁰⁷. Ele, o Logos, não só é agente da criação, mas também da redenção¹⁰⁸. Aliás,

⁹⁷ R. A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville, Abingdon Press, 1998, 116.

⁹⁸ CARSON, *O Comentário de João*, 113.

⁹⁹ J. N. SANDERS, *A Commentary on the Gospel According to St John*, London, Adam & Charles Black, 1977, 67.

¹⁰⁰ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, 471.

¹⁰¹ J. GUILLET, *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, 29.

¹⁰² KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 28.

¹⁰³ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 19.

¹⁰⁴ J. O. T. VANCELLS, *O Testemunho do Evangelho de João*, Petrópolis, Vozes, 1989, 111.

¹⁰⁵ D. WOOD, *The Logos Concept in the Prologue to the Gospel according to John*, *The Theological Educator*, 85.

¹⁰⁶ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 47.

¹⁰⁷ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 78.

¹⁰⁸ KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 27.

conforme Marilynne Robinson nota, a encarnação está completamente relacionada com a criação¹⁰⁹, pois ambas são atos gratuitos de Deus.

No QEv, este termo é aplicado como um título a um ser, uma pessoa. Tendo o Logos sua apresentação clássica no Prólogo do QEv, Xavier Léon-Dufour observa que este título, em sentido pessoal e absoluto, não encontrará paralelo em todo o Novo Testamento¹¹⁰. Entretanto, tal declaração é discutível. É verdade que o termo como um título para Cristo é exclusivo do Prólogo do QEv, contudo, ele aparece outras duas vezes na literatura joanina, a saber, 1 Jo 1,1-3 e Ap 19,13¹¹¹. O termo “logos” (λόγος), dentro do QEv, aparece 36 vezes fora do Prólogo (somadas todas as suas variações de declinação, número e pessoa). Contudo, em nenhuma delas é indicada expressamente uma relação com a pessoa de Cristo¹¹². Charles H. Dodd, em seu exame da utilização do termo em todo o QEv, conclui que, fora do Prólogo, o termo “logos” é usado em um sentido especial, diferente de seus correspondentes λαλέω (falar) e φωνή (voz). Desta maneira, prossegue ele, Logos não tem o sentido de uma palavra pronunciada, mas indica a verdade eterna (ἀλήθεια), esta como realidade última do universo¹¹³.

Conforme observado por George E. Ladd, Jesus nunca é apresentado fazendo uma referência do termo “logos” à sua própria pessoa¹¹⁴. Conquanto tal declaração seja percebível, Charles H. Dodd sugere, a partir de textos como Jo 5,24.38; 6,63 e 14,6, que Cristo não apenas dá a palavra (λόγος) que é verdade, mas que ele é a verdade. Ou seja, o que as palavras de Cristo são, ele é¹¹⁵. Desta forma, pode-se concluir que a designação do Logos como uma pessoa só é encontrada no Prólogo; e que em todo o restante do evangelho o termo será utilizado num sentido de ser uma mensagem divina, mensagem esta que é em si o seu conteúdo, a saber, a

¹⁰⁹ M. ROBINSON, *John's Prologue as Midrash: Wisdom and Light*, Christian Century, 2012, 11-12.

¹¹⁰ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 49. O autor está ciente das duas aparições do termo num sentido pessoal (1 Jo 1,1-3 e Ap 19,13). O argumento para 1 Jo 1,1 é de que o texto não afirma que a testemunha teve um contato direto com o Logos, mas que teve um conhecimento dele. Já para Ap 19,13, o autor sustenta que o contexto pode dar margem para relacionar a expressão “Logos de Deus” com a “Palavra da Vingança”, que é um conceito veterotestamentário, não sendo, portanto, um título pessoal.

¹¹¹ LADD, *Teologia do Novo Testamento*, 357.

¹¹² DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 357.

¹¹³ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 357.

¹¹⁴ LADD, *Teologia do Novo Testamento*, 357.

¹¹⁵ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 357s.

verdade. Stanley B. Marrow comenta que o fato do termo não ser mais utilizado no evangelho pode se dever à simples razão de que “o Logos se fez carne”, portanto, não há mais necessidade de retornar a um título que foi atualizado¹¹⁶.

O termo “logos” não é inovação do Prólogo do QEv, mas é encontrado já em tempos bem anteriores à era cristã. Sua fonte já foi buscada tanto no pensamento helenista quanto no hebraico. A primeira ideia do Logos será encontrada nos escritos do filósofo Heráclito (sexto século a.C.). Para ele, o Logos é o princípio eterno de ordem no universo.¹¹⁷ Ele preexiste a todos os seres, sendo a fonte de toda a realidade. Damião Berge, em sua extensa pesquisa acerca do Logos heraclítico, observa que o Logos tem a função reveladora de Deus, o Um (título usado pelo filósofo de Éfeso). O Logo heraclítico, prossegue o autor, é tanto o querer quanto o saber divino¹¹⁸. Segundo Xavier Léon-Dufour, mesmo que o evangelista não tivesse tido contato com os escritos de Heráclito, ele deveria ter sofrido certa influência da doutrina estóica do Logos, na qual ele é a razão imanente do mundo¹¹⁹. Na teologia estóica, o Logos possuía grande importância. Ele provia a base para a vida moral e racional; era considerado um poder divino com a capacidade criadora¹²⁰. Charles H. Dodd argumenta que não é necessário buscar a origem da doutrina do Logos em Heráclito. Para o autor, parece que o filósofo não estava querendo ensinar o que os estóicos e comentaristas cristãos supunham¹²¹. O gnosticismo também foi sugerido como pano de fundo para o desenvolvimento do conceito do Logos. D. A. Carson argumenta que este movimento ainda é mal definido, e que há pouca evidência de que ele tenha se desenvolvido antes do QEv ter sido escrito¹²². Raymond E. Brown acrescenta que, sendo os escritos gnósticos provenientes do segundo século, são eles que dependem de João, e não o contrário¹²³.

Fílon de Alexandria, judeu do primeiro século, fez uma união da filosofia helenística com a religião judaica. Ele utilizou o conceito do Logos para servir de

¹¹⁶ S. B. MARROW, *The Gospel of John: A Reading*, New York, Paulist Press, 1995, 6.

¹¹⁷ LADD, *Teologia do Novo Testamento*, 357.

¹¹⁸ D. BERGE, *O Logos Heraclítico: Introdução aos Estudos dos Fragmentos*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969, 220-221 e 225.

¹¹⁹ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 48.

¹²⁰ LADD, *Teologia do Novo Testamento*, 357.

¹²¹ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 353.

¹²² CARSON, *O Comentário de João*, 114.

¹²³ BROWN, *Evangelho de João e Epístolas*, 13.

mediação entre o Deus transcendente e a criação¹²⁴. Para Luis F. Ladaria, a filosofia religiosa de Fílon de Alexandria pode ter influenciado a doutrina do Logos no QEv, se bem que Fílon pareça ter como fonte o próprio Antigo Testamento¹²⁵. Segundo T. W. Manson, o conceito do Logos para Fílon é metafísico, enquanto para João é histórico¹²⁶.

Na literatura sapiencial é encontrada a personificação da sabedoria de Deus¹²⁷. Ela torna-se o agente da criação¹²⁸; traduz “o pensamento hipostasiado de Deus, projetado na criação, e permanecendo como um poder imanente dentro do mundo e do homem”¹²⁹. T. W. Manson explica que foram três as passagens principais que fundamentaram a elaboração da doutrina da existência da sabedoria, a saber, Provérbios 8, Eclesiástico 24 e Sabedoria 7-9. Os textos têm em comum a atividade criadora da sabedoria junto de Deus¹³⁰. Tais semelhanças com o conceito do Logos levaram muitos estudiosos a ver a sabedoria como fundamento para a teologia do Logos. Francisco de La Calle observa que, diferente da sabedoria judaica (Pr 8,22s), o Logos não é uma criação de Deus¹³¹.

Na LXX, o termo “logos”, na maioria dos casos, traduz a palavra hebraica דְבַרְיְהוָה. Segundo Charles H. Dodd, a expressão *dabar yhw*, no AT, se refere a uma revelação pessoal de Deus¹³². D. A. Carson nota que, devido à frequência com que João cita ou alude ao AT, é válido buscar no AT a origem do sentido que o evangelista quer dar ao termo. O autor observa que a “palavra do Senhor” (*dabar yhw*) está ligada com a atividade de Deus na criação, na revelação e na libertação¹³³. Marie-Joseph Lagrange observa que a “palavra do Senhor”, no AT, parece ser o próprio pensamento de Deus sendo colocado pra fora¹³⁴. Rudolf

¹²⁴ LADD, *Teologia do Novo Testamento*, 358.

¹²⁵ L. F. LADARIA, *O Deus Vivo e Verdadeiro: O Mistério da Trindade*, São Paulo, Edições, Loyola, 2005, 319.

¹²⁶ T. W. MANSON, *The Johanne Jesus as Logos*, in M. J. TAYLOR (ed.), *A Companion to John: Readings in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles)*, New York, Alba House, 1977, 37.

¹²⁷ MANSON, *The Johanne Jesus as Logos*, 38.

¹²⁸ CARSON, *O Comentário de João*, 115.

¹²⁹ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 367.

¹³⁰ MANSON, *The Johanne Jesus as Logos*, 38-41. Ao se referir ao livro de Sabedoria, o autor esclarece que é marcante sobre ele influência grega. Manson chega a sugerir que o que está escrito sobre a sabedoria tenha sido baseado em Pr 8, e escrito à luz da doutrina estoica.

¹³¹ DE LA CALLE, *Teologia do Quarto Evangelho*, 42.

¹³² DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 351-352.

¹³³ CARSON, *O Comentário de João*, 115.

¹³⁴ M. -J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, Paris, Librairie Lecoffre, 1947, 3.

Bultmann argumenta que o Prólogo começa com uma referência a Gn 1 (ἐν ἀρχῇ - בְּרֵאשִׁית), desta forma, o “disse Deus” (Sua Palavra) de Gn 1, que demonstra o agir poderoso de Deus, tem relação com o Logos¹³⁵. Segundo T. W. Manson, a maneira de pensar sobre a “palavra”, sendo utilizada no AT, não é filosófica, mas pertence a uma antiga compreensão da “palavra” como algo que faz algo. Como exemplo, o autor cita as “winged words” (palavras aladas) de Homero, as quais, logo que proferidas, voam como um pássaro ou como flechas. Elas são efetivas, e sempre causam algo (bom ou mal). Da mesma forma, continua Manson, são as palavras do Senhor: elas acontecem e fazem acontecer (cf. Is 55,11)¹³⁶. Raymond E. Brown vai mais longe ao afirmar que o Logos do Prólogo é uma união do conceito da “palavra do Senhor” com o da sabedoria¹³⁷.

No AT é comum a revelação de Deus ser feita por meio de Sua Palavra. A expressão “e veio a palavra do Senhor” (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה), na qual o verbo também pode ser traduzido por “aconteceu”, é recorrente (1 Sm 15,10; 1 Re 16,1; Is 38,4; Jr 13,8), e descreve a atividade constante de autorrevelação de Deus para Seu povo. Partindo da observação feita por Rudolf Bultmann de que em Jesus a revelação de Deus foi dada de uma vez por todas¹³⁸, pode-se sugerir que, no AT, a *dabar yhwh* tem um caráter transitório, e em Jesus, tem um caráter definitivo e completo.

Para um judeu, o conceito da Palavra de Deus significa o Seu poder criativo em ação¹³⁹. Bruce J. Malina e Richard L. Rohrbaugh observam que a “palavra”, sendo parte da comunicação humana, tem a função de revelar o ser do pronunciante. Como Palavra de Deus, o Logos produz toda a realidade e é a autorrevelação de Deus, devendo ser divina do ponto de vista da criatura. Os autores sustentam que é neste sentido que o uso do termo Logos no Prólogo deve ser entendido¹⁴⁰.

Robert Kysar sustenta a opinião de que é provável que a ideia do Logos tenha origem em diferentes filosofias e religiões. Para ele, João tem a intenção de transmitir, por meio da utilização do termo “logos”, um sentido rico e variado,

¹³⁵ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, 498.

¹³⁶ MANSON, *The Johanne Jesus as Logos*, 42.

¹³⁷ BROWN, *Evangelho de João e Epístolas*, 22.

¹³⁸ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, 497.

¹³⁹ A. M. HUNTER, *The Gospel According To John*, London, Cambridge University Press, 1965, 16.

¹⁴⁰ B. J. MALINA; R. L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, 31 e 35.

sendo seu propósito alcançar leitores tanto judeus quanto gentios. Ao usar tão rica palavra, João eleva o Logos a uma categoria nunca antes vista, tanto para o judaísmo quanto para a filosofia grega¹⁴¹. De forma semelhante, Charles H. Dodd argumenta que o Logos, principalmente nas primeiras frases do Prólogo, é melhor compreendido quando se tem em vista não somente as associações com o conceito veterotestamentário da palavra do Senhor, mas o estoicismo modificado por Fílon e a ideia de sabedoria na literatura sapiencial¹⁴². W. Hall Harris explica haver três ênfases sobre a cristologia do Logos. A primeira tem que ver com Sua relação com Deus, sendo, portanto, revelada Sua divindade (cf. Jo 1,1); a segunda tem que ver com a criação, sendo enfatizada Sua atividade (cf. Jo 1,3); e a terceira, com Sua humanidade, pois Ele “se fez carne” (cf. Jo 1,14)¹⁴³.

Os grandes temas presentes no evangelho se encontram condensados no Prólogo¹⁴⁴. Desta forma, é possível observar a relação intrínseca entre o Prólogo e o evangelho como um todo. Embora seja a abertura do QEv, o Prólogo não é propriamente uma introdução como a encontrada no evangelho de Lucas (Lc 1,1-4)¹⁴⁵. Vale observar, contudo, que alguns comentadores destacam uma função genealógica no Prólogo – comum na tradição semítica – quando ele não se foca numa genealogia humana, mas, ao invés disso, numa divina¹⁴⁶. D. A. Carson comenta que o Prólogo funciona como a introdução temática do QEv¹⁴⁷. Desta forma, nota-se que por meio dele é possível para o leitor a compreensão das doutrinas de todo o evangelho¹⁴⁸. Segundo Basil De Pinto, o plano estabelecido por Deus para a salvação da humanidade se encontra na abertura do QEv¹⁴⁹.

¹⁴¹ KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 25.

¹⁴² DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 374.

¹⁴³ W. H. HARRIS, *Teologia dos Escritos Joaninos*, in R. ZUCK (ed), *Teologia do Novo Testamento*, Rio de Janeiro, CPAD, 2009, 214.

¹⁴⁴ J. BORTOLINI, *Como Ler o Evangelho de João*, São Paulo, Paulus, 1997, 18.

¹⁴⁵ DE LA CALLE, *Teologia do Quarto Evangelho*, 39.

¹⁴⁶ R. E. BROWN; J. A. FITZMYER; R. E. MURPHY, *Comentario Biblico San Jeronimo*, Tomo IV, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972, 417.

¹⁴⁷ CARSON, *O Comentário de João*, 111.

¹⁴⁸ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 11.

¹⁴⁹ B. DE PINTO, *John's Jesus: Biblical Wisdom and the Word Embodied*, in M. J. TAYLOR (ed.), *A Companion to John: Readings in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles)*, New York, Alba House, 1977, 59.

3.2

Comentários Exegéticos (Jo 1,1-18)

A seguir será apresentado um breve comentário do contexto literário de Jo 1,14, a saber, o Prólogo. A análise será feita do texto em sua presente forma, não sendo prioridade o estudo da evolução histórica e literária. Como é foco deste trabalho a análise do verso 14, reservar-se-á uma análise mais detalhada e individual para ele posteriormente. Desta forma, o comentário que segue abarca os restantes 17 versos do Prólogo.

v. 1: A primeira expressão escrita pelo evangelista (ἐν ἀρχῇ) encontra paralelo em Gn 1,1 (בְּרֵאשִׁית). Para Ernst Haenchen, não se trata de uma coincidência. De forma intencional, continua o autor, o Prólogo vai mais longe que a criação de Gênesis ao descrever que o Logos possuía sua existência antes do princípio de todas as coisas¹⁵⁰. Desta forma, comenta Stanley B. Marrow, a expressão não só implica um início bem anterior que o retratado nos sinóticos, mas como anterior ao próprio Gênesis¹⁵¹. Além do contato com o “princípio” de Gênesis, Raymond E. Brown sugere haver correspondência com o conceito da luz, a qual tanto é primeiro dom de Deus na criação, como o dom do Logos para a humanidade¹⁵². Na mesma linha de raciocínio está Rudolf Bultmann, o qual observa que estar o conceito do Logos relacionado com a criação significa que Deus se revelou na criação. E a Palavra, continua ele, ao mesmo tempo “que era a ‘vida’ para o mundo criado, foi também a ‘luz’ para os seres humanos”¹⁵³.

Ernst Haenchen argumenta que a diferença na utilização do artigo definido grego entre as duas aparições da palavra Deus (θεός), ou seja, o fato de o artigo só estar presente no primeiro termo (“e o Logos estava com Deus”), tem o propósito de sanar o mal entendido de que o Logos seria o próprio Deus, sendo, portanto, divino (“e o Logos era Deus”). Para o autor, θεός e ὁ θεός (“divino” e “o Deus”) já eram entendidos naquela época como coisas diferentes, além de tal visão já ser

¹⁵⁰ E. HAENCHEN, *John 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, 109.

¹⁵¹ MARROW, *The Gospel of John: A Reading*, 5.

¹⁵² BROWN, *Evangelho de João e Epístolas*, 22.

¹⁵³ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, 445.

encontrada em Fílon de Alexandria, a saber, de que o Logos não seria Deus no sentido estrito¹⁵⁴. D. A. Carson contra argumenta esta interpretação alegando não ser suficiente dizer que o Logos não tem a mesma qualidade de Deus por uma diferença na utilização de um artigo. O autor destaca que se o propósito de João fosse definir o Logos como divino, a utilização da palavra grega θεῖος (divino) seria perfeitamente adequada¹⁵⁵. Assim também comenta Robert Kysar, ao afirmar que interpretar a falta do artigo como proposital para conceber o Logos como divino é forçar o texto¹⁵⁶. F. F. Bruce salienta que a diferença na utilização do artigo é necessária pelo contexto do verso. Diz o autor que, pelo fato de na sentença anterior ser destacada a permanência do Logos “com” Deus, se na última sentença (“e o Logos era Deus”) tanto o Logos quanto Deus fossem precedidos de artigo, o significado seria que o Logos é completamente idêntico a Deus, o que é impossível se o Logos está com Ele. Desta forma, para F. F. Bruce, o sentido da declaração de João seria que o Logos compartilha da natureza e do ser de Deus¹⁵⁷. Esta relação existente entre o Logos e Deus, segundo R. H. Lightfoot, pode ser comparada cuidadosamente com algumas passagens do AT que falam do “nome” de Deus. O autor argumenta que o “nome” de Deus pode ser visto como uma manifestação de Seu ser, embora seja independente dEle (cf. Ex 33,19; Dt 12,5; Sl 54,1 e Is 30,27). O “nome” de Deus, continua Lightfoot, representa uma automanifestação de Deus. Em Jo 1,14 será “descrita a total, completa ação de Deus na revelação tanto de Sua natureza como de Seu caráter”¹⁵⁸.

v.2: Segundo Joseph Sanders, o v.2 tem a função de recapitular o que fora dito anteriormente¹⁵⁹. Na mesma linha de pensamento está John H. Bernard, que considera o verso como um sumário para as declarações anteriores¹⁶⁰. Para F. F. Bruce, embora o verso possa ser lido como uma repetição da segunda frase do v.1, ele é mais do que isso. O autor propõe a possibilidade de haver uma referência a

¹⁵⁴ HAENCHEN, *John 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 109.

¹⁵⁵ CARSON, *O Comentário de João*, 117.

¹⁵⁶ KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 27.

¹⁵⁷ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 36.

¹⁵⁸ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 79. Tradução nossa. Texto original: “describe the full, complete action of God in the revelation both of His nature and of His character”.

¹⁵⁹ SANDERS, *A Commentary on the Gospel According to St John*, 70.

¹⁶⁰ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 3.

passagens em que a sabedoria é colocada na criação com Deus (e.g. Pr 8,22-31)¹⁶¹. D. A. Carson sugere que o v.2 funciona como uma ligação entre o verso antecedente e o subsequente¹⁶².

v.3: João, comenta Joseph Sanders, parece estar enfatizando a ação individual e necessária do Logos na criação. Conforme o autor, tal declaração encontra paralelo no AT, nos livros deuterocanônicos e, mais diretamente, no NT. Para o AT, há o elo na característica criadora da “palavra do Senhor” e da “sabedoria”. No NT, o conceito pode ser encontrado em textos como 1Co 8,6; Cl 1,16 e Hb 1,2¹⁶³. R. H. Lightfoot comenta que a ênfase do verso é destacar que nada pode existir por si mesmo, pois o Logos é a fonte de toda a criação¹⁶⁴. F. F. Bruce destaca que o evangelista quer deixar claro as funções na criação: Deus como criador e o Logos como agente. As duas partes do verso, comenta Bruce, querem dizer a mesma coisa, uma positivamente e outra negativamente¹⁶⁵. Expressar negativamente o que fora expressado positivamente, segundo John H. Bernard, é uma característica comum na poesia hebraica, a qual é usada algumas vezes pelo evangelista. O autor destaca que a segunda parte do verso exclui duas crenças falsas que eram comuns em meios gnósticos, a saber, que a matéria é eterna e que anjos e éons têm parte na criação¹⁶⁶.

v.4: As palavras “vida” e “luz”, observa C. K. Barrett, estão entre as mais características do QEv. Ambos os conceitos, continua o autor, estão enraizados no AT (e.g. tanto a vida como a luz são essenciais na criação)¹⁶⁷. Para Joseph Sanders, o Logos não só atua como criador da vida, mas como mantenedor dela¹⁶⁸. Segundo Xavier Léon-Dufour, o Logos é a fonte permanente de vida. O autor nota que este pensamento pode ser achado nas palavras de Jesus, ao dizer que veio para as ovelhas para que elas tenham vida em abundância (cf. Jo 10,10), ou mesmo quando Ele se autointitula a vida (cf. Jo 14,6)¹⁶⁹. F. F. Bruce chama atenção para Jo 5,26 (“Porque

¹⁶¹ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 36-37.

¹⁶² CARSON, *O Comentário de João*, 118.

¹⁶³ SANDERS, *A Commentary on the Gospel According to St John*, 71.

¹⁶⁴ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 79.

¹⁶⁵ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 37.

¹⁶⁶ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 3.

¹⁶⁷ BARRETT, *The Gospel According to St John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, 131.

¹⁶⁸ SANDERS, *A Commentary on the Gospel According to St John*, 72.

¹⁶⁹ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 71.

assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo”) afirmando que há uma relação temática, tratando-se, portanto, de uma ampliação de Jo 1,4. O sentido, prossegue o autor, é o de que o Logos participa da vida do Pai, sendo, desta maneira, diferente da criatura. Da mesma forma como se autointitula a vida (e.g. Jo 11,25), Jesus também se autointitula a luz (Jo 8,12; 9,5; 12,46)¹⁷⁰. Atuando como a luz dos homens, o Logos possui sua importante função diante dos seres humanos. Esta iluminação, segundo F. F. Bruce, parece estar no âmbito espiritual¹⁷¹. Não tão distante de Bruce, Joseph Sanders destaca o sentido da luz como uma fonte de revelação para os seres humanos¹⁷².

v.5: Em Gn 1,2 é descrito a criação dominada pelas trevas, até que no v.3, pela palavra de Deus, a luz é chamada à existência. Por conseguinte, as trevas são dissipadas. Neste verso de João, F. F. Bruce argumenta que existe íntima relação com os versos de Gênesis referidos acima. Para o autor, assim como na criação de Gênesis as trevas foram dissipadas pela luz enviada por Deus, em João as trevas do ser humano foram dissipadas pela luz do Logos. O sentido da dualidade entre luz e trevas, continua Bruce, deve ser visto mais em termos éticos (luz: bondade, verdade; trevas: maldade, falsidade) do que metafísicos¹⁷³. O tipo de manifestação pretendido pelo uso do verbo *φαινώ*, “resplandecer”, explica Barrett, não é num sentido sobrenatural, como uma teofania, mas apenas para demonstrar a propriedade eterna da luz de brilhar nas trevas¹⁷⁴. O autor Xavier Léon-Dufour, comentando sobre o princípio da existência do binômio luz/trevas, argumenta que não é necessária a dedução de que as trevas existiam antes da luz ou mesmo ao lado dela para elas [trevas] serem superadas pela luz somente no momento do advento desta. Conforme o autor, as trevas são um pressuposto da luz, ou seja, elas só existem por causa da luz¹⁷⁵.

vs.6-8: A figura de João Batista ocupa o lugar central nesses versos. Entretanto, chama atenção o fato dele ser somente nomeado como “João”. O título

¹⁷⁰ BARRETT, *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, 131.

¹⁷¹ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 38.

¹⁷² SANDERS, *A Commentary on the Gospel According to St John*, 72.

¹⁷³ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 38.

¹⁷⁴ BARRETT, *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, 132.

¹⁷⁵ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 74-75.

“Batista” não aparece no evangelho, e, segundo J. Ramsey Michaels, seu ministério de batismo só será mencionado a partir do v. 25¹⁷⁶. F. F. Bruce observa que os três evangelhos sinóticos são iniciados com a descrição do ministério de João Batista, não sendo diferente no evangelho segundo João, conquanto no Prólogo a descrição pareça ter o propósito também de fazer uma conexão entre as verdades eternas com a história humana¹⁷⁷. Embora muitos estudiosos argumentem que os trechos referentes ao Batista sejam uma interpolação no Prólogo, Barrett comenta ser desnecessário pensar assim. Para ele, o fato de João ocupar um importante papel no evangelho é suficiente para ser introduzido no Prólogo¹⁷⁸. Semelhantemente se expressa Xavier Léon-Dufour quando nota não ser satisfatória a atribuição do trecho a um redator. Segundo o autor, o contexto imediato dos versos que falam de João Batista justifica sua evocação. Léon-Dufour explica que o chamado de uma testemunha é comum nas atitudes de Deus no AT, e tem a função, no Prólogo, de confirmar que o mesmo Logos que estava com Deus na criação, agora está presente no mundo¹⁷⁹. É importante observar que o tema do “testemunho”, o qual permeia todo o Prólogo (e o evangelho, de forma geral)¹⁸⁰, pode ser verificado na função de João Batista (Jo 1,7). Embora a expressão “enviado de Deus” (*ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*) possa causar alguma incompreensão quanto a natureza de João (se seria um tipo de anjo), no decorrer da descrição da função e ministério do Batista fica evidente que ele é um homem escolhido para uma função puramente humana¹⁸¹.

v.9: São duas as possibilidades levantadas pelos comentadores para a tradução do verso. A primeira seria creditar a oração participial (*vinda ao mundo*) à luz; a segunda, a todo homem. Desta forma, o sentido poderia tanto ser que “a luz, que veio ao mundo, ilumina a todo homem” ou que “a luz ilumina todo homem que vem ao mundo”. D. A. Carson observa que o que “vem ao mundo” é a luz. Segundo o autor, a vinda da luz ao mundo parece dizer, em outras palavras, o que será declarado no v.14, a saber, a encarnação do Logos¹⁸². Conforme foi visto acima, tal

¹⁷⁶ MICHAELS, *The Gospel of John*, 58.

¹⁷⁷ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 39.

¹⁷⁸ BARRETT, *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, 132.

¹⁷⁹ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 76-77.

¹⁸⁰ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 40.

¹⁸¹ MICHAELS, *The Gospel of John*, 59.

¹⁸² CARSON, *O Comentário de João*, 122.

correlação está presente no modelo estrutural proposto por Alan Culpepper, no qual ele propõe um paralelo entre os versos 9/10 e 14. Por outro lado, Xavier Léon-Dufour assinala que o sentido de um encontro pessoal, ao invés de uma vinda global por meio da encarnação, é mais claro pelo contexto¹⁸³. A vinda da luz tem sido interpretada por alguns como um processo, que tem ocorrido ao longo dos séculos, e por outro como um evento único, a saber, a encarnação. Contudo, das duas possibilidades, a que parece encontrar embasamento no contexto é a de uma vinda global, na encarnação. J. Ramsey Michaels observa que se for identificada a luz com Jesus, então a vinda não pode ser vista como um processo, mas como um evento que foi o nascimento de Cristo. O autor destaca que em outros lugares do evangelho a vinda da luz é descrita como um evento completo, não um processo (cf. 3,19 e 12,46). Além disso, se a luz é um ser humano, então ela deve vir ao mundo como qualquer ser humano vem¹⁸⁴. Segundo F. F. Bruce, a “luz vinda ao mundo” é uma antecipação da declaração encontrada no evangelho de que Jesus é a luz do mundo (8,12; 9,5)¹⁸⁵. Tal observação serve de apoio à leitura de que a oração participial citada acima se refere à luz.

v.10: Para Xavier Léon-Dufour, há um encadeamento entre os versos 9, 10 e 11. O autor observa que a luz que veio ao mundo, foi rejeitada por ele¹⁸⁶. J. Ramsey Michaels argumenta que no v. 10, estando em relação com o v.9, fica evidente a relação entre a luz e o Logos, pois tanto um quanto outro estão no mundo¹⁸⁷. F. F. Bruce destaca a escolha que o evangelista faz em pôr lado a lado orações coordenadas principais, não indicando uma lógica entre elas. Se o verso fosse estruturado com frases subordinadas, o autor sugeriria a seguinte leitura: “Ele estava no mundo, mas este, apesar de dever sua existência a ele, não o reconheceu”¹⁸⁸. John H. Bernard destaca que a forma verbal ἦν (estava) denota uma existência contínua (assim também nos versos 1-4) e que, por isso, a ideia pode ser de que o Logos estava presente no mundo antes mesmo da encarnação¹⁸⁹.

¹⁸³ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 82.

¹⁸⁴ MICHAELS, *The Gospel of John*, 62-63.

¹⁸⁵ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 40-41.

¹⁸⁶ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 83.

¹⁸⁷ MICHAELS, *The Gospel of John*, 64.

¹⁸⁸ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 41.

¹⁸⁹ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, 13.

v.11: O Logos, que mesmo tendo o papel principal na criação do mundo (v.10), não foi conhecido por ele, agora é rejeitado pelos “seus”. Embora o pronome “seus” possa tanto se referir ao mundo como aos judeus, David Stern argumenta que o último é o mais relevante dentro do contexto¹⁹⁰. Conforme observa John H. Bernard, o tema da rejeição, o qual é frequente em todo o evangelho, é a declaração do verso. Segundo o autor, é interessante notar que não é dito que seu povo não o “conheceu”, como ocorreu com o mundo, mas que não o recebeu¹⁹¹.

v.12.13: A rejeição apresentada no verso anterior não abarca todos os homens. Segundo é apresentado agora, existe um grupo que acolhe o Logos. F. F. Bruce destaca que aqueles que acolheram o Logos receberam direito à bênçãos e privilégios. Tais bênçãos e privilégios, segundo o autor, se resumem no fazer parte da família de Deus¹⁹². Xavier Léon-Dufour ressalta que a acolhida consiste em crer no seu Nome. E ser “filhos de Deus” (τέκνα θεοῦ) é consequência dessa acolhida¹⁹³. O verso 13 pode ser considerado uma antecipação do capítulo 3, onde ocorre o diálogo de Jesus com Nicodemos. Lá é apresentado que o nascimento do Espírito nada tem que ver com o nascimento da carne. O novo nascimento é, ao mesmo tempo, interior e exterior: interior no sentido de que a transformação ocorrida não é material, ela acontece no íntimo do homem; e exterior no sentido de que ele, o novo nascimento, não é produto do homem, ou seja, não vem dele, mas vai para ele (pelo Espírito). Segundo F. F. Bruce, “os negativos repetidos insistem em que o nascimento na família de Deus é bem diferente do nascimento físico”¹⁹⁴. O nascimento, embora não seja físico, é real, consistindo numa verdadeira pertença a Deus, uma salvação já experimentada no presente¹⁹⁵. A ênfase do redator, comenta Ernst Haenchen, é que o tornar-se cristão não depende de um processo natural de procriação [estando ligado, portanto, a uma determinada família ou nação], mas unicamente de um ato de Deus¹⁹⁶.

¹⁹⁰ D. H. STERN, *Comentário Judaico do Novo Testamento*, São Paulo, Atos, 2008, 181.

¹⁹¹ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, 15.

¹⁹² BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 43.

¹⁹³ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 86.

¹⁹⁴ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 43.

¹⁹⁵ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 88.

¹⁹⁶ HAENCHEN, *John I: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 118.

v.15: Pela segunda vez, acontece no Prólogo uma intercalação com João, o Batista. O que é dito sobre João – que ele tem testemunhado a respeito do Logos que já existia antes dele – encontra paralelo no verso 30. Para F. F. Bruce, o intuito é deixar claro que a luz de que João deu testemunho (vv.7-8) é o Logos do verso 14. Ernst Haenchen complementa com a observação de que há também o objetivo de deixar claro o cumprimento da profecia de João¹⁹⁷. Comparando com o que fora dito anteriormente sobre o Batista (vv. 6-8), R. H. Lightfoot observa uma mudança no tempo verbal. Enquanto na primeira referência os verbos estão no passado, agora o tempo verbal é presente. Para o autor, o motivo é relacionar os versos 3-13 com o Logos pré-encarnado, enquanto a partir do verso 14, o foco estaria sobre o Logos encarnado¹⁹⁸.

v.16: A preposição ἀντὶ tem sido alvo de muitas discussões acerca de sua interpretação. Segundo destaca D. A. Carson, as interpretações mais importantes para a preposição são as seguintes: “corresponde a”; “em retorno por”; “sobre/em adição a”; e “em lugar de”¹⁹⁹. Conforme é possível notar, cada possibilidade levantada alteraria o sentido da frase. Ernst Haenchen, comentando sobre a possibilidade do sentido da preposição ser “sobre”, faz referência ao argumento de R. Bultmann e Charles K. Barrett, no qual ambos parecem encontrar numa declaração de Fílon o caminho para a interpretação²⁰⁰.

v.17: A expressão “graça e verdade” (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) é comumente usada para Deus no AT (cf. Ex 34,6; Sl 40,11 e 86,15). Possivelmente, ao aplicar para Cristo uma expressão do AT que era utilizada para Deus, João quer mostrar que Jesus Cristo é a revelação do próprio ser de Deus. David Stern comenta que, sendo a graça e a verdade atributos pessoais de Deus, conforme é apresentado no AT, a presença delas em Jesus revela sua procedência, bem como sua natureza²⁰¹. Quem Deus era (é) e o que sempre fazia (faz) pela humanidade, agora se torna realidade em Jesus Cristo. A antítese apresentada aqui, a saber, lei por Moisés/graça

¹⁹⁷ HAENCHEN, *John 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 120.

¹⁹⁸ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 87.

¹⁹⁹ CARSON, *O Comentário de João*, 132.

²⁰⁰ HAENCHEN, *John 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 120.

²⁰¹ STERN, *Comentário Judaico do Novo Testamento*, 183.

e verdade por Jesus Cristo, parece destacar que, no Logos, toda a revelação de Deus encontra sua plenitude²⁰².

v.18: Existe no verso uma dificuldade para a crítica textual. São duas as variantes apresentadas: “o Filho unigênito”, “o Deus unigênito” e “unigênito/único”. Segundo F. F. Bruce, a evidência textual favorece a versão “Deus unigênito”. O autor argumenta que pela expressão “Deus unigênito” não ter paralelo, alguns escribas podem ter trocado por “Filho unigênito” para harmonizar com o contexto. Por ser preferível a leitura mais difícil, “Deus unigênito” tem mais probabilidade de ser a original, comenta Bruce. Ele ainda destaca que tal leitura encontra paralelo no verso 1 (Logos era Deus)²⁰³. Por outro lado, Ernst Haenchen escolhe “Filho unigênito” como a melhor leitura para o verso. Segundo o autor, o contexto é determinante para a expressão²⁰⁴. R. H. Lightfoot argumenta que a declaração de que ninguém viu a Deus tem o propósito de corrigir certas crenças religiosas atuais que reclamavam ser possível obter uma visão da divindade. Desta forma, se baseando em textos veterotestamentários (Ex 33,20; Jz 13,22), o evangelista permanece na compreensão judaica de que a criatura é incapaz de ver o criador²⁰⁵.

4

Tabernáculo israelita

No terceiro milênio a.C., segundo Samuel N. Kramer, templos vão ganhando destaque nas principais cidades mesopotâmicas. Sacerdotes, continua o autor, ocupavam função administrativa nas cerimônias religiosas, nas quais eram oferecidos vegetais e carnes, libações de água, cerveja e vinho; queimavam-se especiarias aromáticas e incenso perfumado²⁰⁶. Portanto, a ideia de que a adoração deve se estabelecer em determinados lugares não é originada na religião

²⁰² BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 49.

²⁰³ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 50.

²⁰⁴ HAENCHEN, *John 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 121.

²⁰⁵ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 88.

²⁰⁶ S. N. KRAMER, *Mesopotâmia, o Berço da Civilização*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora S.A., 1969, 106.

veterotestamentária; este ato cultual é compartilhado pelas antigas religiões pagãs²⁰⁷.

Os israelitas, comenta R. de Vaux, atribuíam a construção dos primeiros santuários aos patriarcas. A escolha do local, na era patriarcal, era definida por meio de uma teofania (e.g. Siquém, Betel, Mambré e Berseba)²⁰⁸; no período tribal, por outro lado, o homem, por sua própria escolha, também definiu locais de culto (e.g. Gilgal, e Dã)²⁰⁹.

Brevard S. Childs comenta que desde o início do sec. XIX, aparentes problemas históricos envolvendo a elaboração do tabernáculo levaram estudiosos como de Wette a considerar o tabernáculo como figura totalmente mítica. Mas foi a formulação de Wellhausen, continua o autor, que mais influenciou o meio acadêmico. Para ele, o tabernáculo mosaico se trata de uma projeção do Templo de Salomão, feita por P, dentro do período nômade²¹⁰. Entretanto, tal teoria foi perdendo sua força com o decorrer dos estudos históricos. Gerhard von Rad, por exemplo, sustenta que o conceito da tenda da congregação (אהל מועד) não é uma criação de P, mas está baseado em antigas tradições²¹¹. A utilização de ouro na fabricação das peças do tabernáculo encontra paralelo na tecnologia egípcia usada para a construção de santuários móveis revestidos de ouro, como os encontrados no túmulo do rei egípcio Tutankamon (1336-1327 a.C.); já o formato de tenda, bem como a utilização de cortinas, encontra paralelo num santuário, feito com varas de madeira e cortinas, datado de 1100 a.C., proveniente de uma mina de cobre em Timna, ao qual se supõe ter sido confeccionado pelos midianitas²¹². Partindo dos achados arqueológicos e relatos históricos, R. de Vaux afirma ser razoável admitir que os ancestrais dos israelitas tiveram um santuário portátil, o qual era uma tenda²¹³.

²⁰⁷ W. EICHRODT, *Teologia del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, 93.

²⁰⁸ R. DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Editora Teológica, 2003, 327.

²⁰⁹ J. L. SICRE, *Profetismo em Israel – o Profeta, os Profetas, a Mensagem*, Petrópolis, Vozes, 2008, 382-384.

²¹⁰ B. S. CHILDS, *Exodus: A Commentary*, Bloomsbury Street London, SCM Press LTD, 1977, 530-531.

²¹¹ G. VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Aste, 1973, 235.

²¹² P. LAWRENCE, *Atlas Histórico e Geográfico da Bíblia*, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, 40.

²¹³ DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento* 335.

Segundo Vicente Artuso, a habitação em tendas ou cabanas era comum na vida nômade, tanto que se tornou a característica principal do nomadismo. A peregrinação por melhores terras, explica Artuso, levava os homens a terem a necessidade de montar e desmontar todo o acampamento. O autor sugere que tenha sido daí que surgiram relatos de um Deus peregrino que se revelava no acampamento do povo²¹⁴.

O tabernáculo, templo portátil utilizado pelo povo de Israel enquanto peregrinos no deserto²¹⁵, desempenhava função especial na sua religiosidade. Conforme o texto bíblico, ele estabelecia um tipo de relacionamento entre a divindade e o povo nunca antes visto. Característica marcante da religião israelita é a direção divina no estabelecimento das normas cúlticas. Do texto bíblico, principalmente dos livros de Êxodo e Levítico, advém a imagem de YHWH determinando os locais, dias, pessoas, e mesmo a forma da adoração. Até mesmo os altares eram construídos segundo especificações divinas²¹⁶. Para os adoradores, a construção de uma casa\templo para a divindade, segundo Richard J. Clifford, garantiria a presença de Deus no meio do povo²¹⁷.

O texto bíblico apresenta alguns sinônimos para a designação da mesma estrutura portátil utilizada pelo povo para adoração. Segundo R. De Vaux, o tabernáculo também é chamado de Tenda, Tenda da Reunião, ou do Encontro, ou da Assembléia²¹⁸. Segundo Ex 39,41, a palavra “santuário” também servia de sinônimo para o tabernáculo²¹⁹. Outro nome que também pode ser usado é “tenda da congregação”²²⁰, onde, conforme Ex 33,7.11, YHWH falava com Moisés.

²¹⁴ V. ARTUSO, *Lugares Bíblicos da Presença de Deus: Espaços de encontro e experiência religiosa*, in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 11.

²¹⁵ M. HARAN, *The Priestly Image of the Tabernacle*, Hebrew University, Jerusalem, 191.

²¹⁶ R. J. CLIFFORD, *Êxodo*, in R. E. BROWN; J. A. FITZMYER; R. E. MURPHY (eds.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, São Paulo, Ed. Academia Cristã; Paulus, 2007, 145.

²¹⁷ CLIFFORD, *Êxodo*, 151.

²¹⁸ DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento* 332.

²¹⁹ Isso se for levado em consideração o aparente paralelo entre os textos de Ex 25,8 (“E me farão um santuário [miqdash], para que eu possa habitar no meio deles”) e Lv 26,11 (“Porei o meu tabernáculo [מִשְׁכַּנִּי] no meio de vós”).

²²⁰ Tradução utilizada pela versão Almeida Revista e Atualizada para a expressão hebraica מוֹעֵד אֱלֹהִים.

As instruções dadas por Deus para a construção do tabernáculo estão presentes em Ex 25-31. Já a realização do projeto pelo povo se encontra em Ex 35-40. É interessante observar que os capítulos intermediários tratam de um único episódio, a saber, o do bezerro de ouro (32-34). Para Brevard S. Childs, a posição do relato do bezerro de ouro no texto, separando o projeto do tabernáculo de sua execução, não pode ser acidental. Tal relato, argumenta o autor, foi editado nesta posição por P por apresentar relação temática com o relato do tabernáculo, a saber, ambos os relatos (do tabernáculo e do bezerro de ouro) demonstram uma divindade se estabelecendo entre o povo para o acompanhar no deserto²²¹. Uma possível tensão pretendida pelo redator do texto repousa sobre a questão da iniciativa. No primeiro caso, do tabernáculo, a construção é iniciativa divina; no segundo, por outro lado, humana.

4.1

Definição e Estrutura

Segundo o Dicionário Vine, a palavra tabernáculo, no hebraico *מִשְׁכָּן*, também pode ser traduzida por habitação ou santuário²²². Entretanto, se analisarmos o texto cuidadosamente, parece haver uma distinção entre o tabernáculo e o santuário (cf. Ex 39,40). O termo “santuário”, no hebraico *שְׁמֵרָה* ou, simplesmente, *שְׁמֵרָה*, em seu uso pelo Pentateuco²²³, é amplamente usado como sinônimo da tenda da congregação (e.g. Ex 25,8; 28,35; 35,19; Lv 4,6; 16,3; Nm 3,31). Portanto, tanto a expressão “tenda da congregação” (*אֹהֶל מוֹעֵד*), quanto o termo “santuário” se referem à estrutura composta por dois compartimentos, Lugar Santo e Santo dos Santos, a qual servia para determinada ação cültica (e.g. Ex 27,21; 29,4). O uso do termo *מִשְׁכָּן*, por outro lado, parece ser intercambiável entre toda a estrutura sagrada (o átrio, propriamente dito, mais a tenda) e o santuário (ou tenda da congregação). Evidência disto por ser encontrada em Ex 40,6 e 29, onde o tabernáculo (*מִשְׁכָּן*) é

²²¹ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 542.

²²² W. E. WINE; M. F. UNGER; W. WHITE JR., *Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*, Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2005, 300.

²²³ Com exceção do livro de Deuteronômio, no qual o termo não aparece.

especificado como “tabernáculo da tenda da congregação”²²⁴. Já em Ex 39,33 e 40,22 observa-se uma diferenciação entre tenda da congregação e tabernáculo, apontando para estruturas separadas, embora dependentes. Por outro lado, em Nm 4,16 é possível perceber uma relação sinonímica entre tabernáculo e santuário.

Da utilização dos termos, conforme visto acima, é possível concluir que o termo “tabernáculo” (מִשְׁכָּן) pode tanto representar toda a estrutura sagrada (tenda e átrio) quanto somente a tenda da congregação. O termo “santuário”, por outro lado, é apresentado como sinônimo da expressão “tenda da congregação”, representando a estrutura bipartida que ocupa metade do átrio.

Uma solução proposta para o intercâmbio de termos demonstrado acima tem advindo de estudos dos capítulos 25-31 e 35-40, os quais têm revelado diferentes estágios no desenvolvimento da tradição do tabernáculo. Se estiverem corretos, os estágios podem ter interferido na nomenclatura²²⁵. Segundo os estudiosos, houve uma combinação entre tradições antigas da tenda da congregação e tradições sacerdotais (P) do tabernáculo²²⁶.

O sentido do termo “tabernáculo” é de uma casa, um local onde se estabelece uma morada. Textos como Ex 25,9 e Lv 26,11-13 são exemplos do uso do termo מִשְׁכָּן no sentido de uma habitação para Deus. O que significava exatamente o habitar da divindade não é determinado pelo texto. Desta forma, é plausível considerar a habitação como representativa e simbólica²²⁷. O termo, embora inicialmente²²⁸ tivesse que ver com o tabernáculo móvel construído pelo povo no deserto, posteriormente, na literatura judaica mais recente, passou a ser sinônimo poético de “templo” (cf. Sl 132,4.5), sendo até mesmo ampliado para toda a área que cercava o Templo, tanto quanto a cidade de Jerusalém (cf. Sl 46,4). No uso não religioso, מִשְׁכָּן tem que ver com a morada de um indivíduo, de Israel e de estranhos (cf. Nm

²²⁴ A expressão hebraica usada é מִשְׁכָּן אֶהְיֶה לְמוֹעֵד, na qual o termo מִשְׁכָּן, em sua forma construta, indica uma relação dependente com o substantivo subsequente, a saber, tenda.

²²⁵ DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento* 333.

²²⁶ Para uma pesquisa aprofundada sobre o assunto, ver: B. S. CHILDS, *Exodus: A Commentary*, Bloomsbury Street London, SCM Press LTD, 1977, 533-537; e G. VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Aste, 1973, 234-239.

²²⁷ S. BAKON, *Creation, Tabernacle and Sabbath*, *Jewish Bible Quarterly* vol. 25, No 2, 1997, 83.

²²⁸ O sentido pretendido aqui não é temporal, mas de aparição dentro do texto bíblico.

16,24; 24,5 e Hc 1,6, respectivamente). De importância para o presente estudo é a escolha da palavra *σκηνη*, pela LXX, como tradução de *קִנְיָה*²²⁹.

Em Ex 27,9-18 e 38,9-20, são apresentadas as características de todo o ambiente que formaria o tabernáculo. Tal região era comumente chamada de átrio²³⁰. O uso do termo “tabernáculo”, conforme visto acima, tornara-se intercambiável entre a tenda da congregação e o átrio ao seu redor²³¹. O átrio possuía um perímetro de 300 côvados (138m), o qual era composto por uma cortina de linho fino, pendurada sobre colunas de bronze com ganchos de prata²³². Todo este ambiente formava um retângulo (cf. Ex 27,18, ele possuía 100 côvados de comprimento e 50 de largura) com uma única entrada posicionada para o oriente. O átrio era dividido em duas partes: uma contendo a tenda da congregação e outra, a céu aberto, contendo o altar de holocausto e a bacia de bronze. Ao entrar no átrio do tabernáculo, portanto, o primeiro objeto ao qual os adoradores se deparavam era o altar de holocausto. Entre o altar e a entrada da tenda da congregação, era posicionada a bacia de bronze (cf. Ex 30,18).

O tabernáculo propriamente dito, também conhecido como tenda da congregação ou tenda do testemunho²³³, formava um retângulo de trinta côvados de comprimento, dez de largura e dez de altura (cf. Ex 26; 36,8-38)²³⁴. Possuía uma única entrada, a qual era direcionada para o leste. Era feito de tábuas de madeira, alinhadas verticalmente (cf. Ex 26, 15-30). Sobre a armação, eram colocadas quatro camadas de tecido: uma cobertura de linho com querubins entremeados (vv. 1-6); uma cobertura de pêlo de cabra sobre o linho (vv. 7-13); uma camada queimada de peles de carneiro (v.14a); e uma cobertura de couro fino por cima (14b)²³⁵. Interiormente, a tenda era dividida em duas partes (cf. Ex 26,33): a maior, com

²²⁹ WINE; UNGER; WHITE JR., *Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*, 300-301.

²³⁰ S. J. SCHULTZ, *A História de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2009, 79.

²³¹ LAWRENCE, *Atlas Histórico e Geográfico da Bíblia*, 40.

²³² SCHULTZ, *A História de Israel no Antigo Testamento*, 79.

²³³ Segundo Vicente Artuso, tal expressão – exclusiva de Números (Nm 1,50.53; 9,15; 10,11; 17,22-23; 18,2) – foi cunhada pela união dos conceitos de tenda e arca do testemunho (cf. V.

ARTUSO, *Lugares Bíblicos da Presença de Deus: Espaços de encontro e experiência religiosa*, in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 12).

²³⁴ DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento* 333.

²³⁵ CLIFFORD, *Êxodo*, 153.

20x10 côvados, era chamada de Santo Lugar; a menor, com 10x10 côvados, era chamada de Santo dos Santos. Uma cortina fazia separação entre os dois ambientes. No Santo dos Santos (ou Santíssimo) era colocada a Arca da Aliança. Na parte que precedia o lugar Santíssimo encontrava-se a mesa dos pães da proposição, o candelabro²³⁶ e o altar de incenso²³⁷.

4.2

Função

Durante o período patriarcal, tanto a adoração quanto os sacrifícios eram apresentados como sendo realizados nos altares (Gn 12,8; Ex 20,24 e 24,4)²³⁸. Segundo Eugene H. Merrill, a primeira vez na Bíblia que o altar aparece como local de sacrifício se deu na história de Noé, após o dilúvio²³⁹. Para as religiões primitivas, era no altar que uma divindade manifestava sua presença. Ele já está presente nos rituais religiosos desde o quarto milênio a.C.²⁴⁰.

Após o período patriarcal israelita, as oferendas que envolviam derramamento de sangue ainda continuam sendo realizadas sobre o altar, contudo, esta cerimônia parece ter sido priorizada para o altar que compunha o tabernáculo.

A complexidade da estrutura e do funcionamento do tabernáculo, bem como a falta de uma teologia proveniente do relato bíblico, levou muitos estudiosos a procurarem uma interpretação simbólica para o tabernáculo e sua função. Brevard S. Childs, em sua obra *Exodus: A Commentary*, faz uma pesquisa histórica sobre as interpretações feitas sobre a figura do tabernáculo ao longo dos séculos. Fílon de Alexandria, por exemplo, viu o universo, os elementos da natureza e os signos do zodíaco representados no tabernáculo. Flávio Josefo, Clemente de Alexandria e

²³⁶ VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, 234.

²³⁷ CLIFFORD, *Êxodo*, 155.

²³⁸ SCHULTZ, *A História de Israel no Antigo Testamento*, 78-79.

²³⁹ E. H. MERRILL, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Shedd Publicações, 2009, 232. O autor ressalta que a palavra hebraica para “altar” (mizbêa’) é derivada da raiz do verbo sacrificar (zbh), dando a entender que o ato de oferecer sacrifícios era uma função básica dos altares. Entretanto, ele observa que em alguns locais da Bíblia (e.g. Js 22,21-34) o altar cumpria uma função de memorial sagrado.

²⁴⁰ R. N. CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.1, São Paulo, Hagnos, 2001, 123.

Jerônimo são exemplos de padres da igreja que seguiram a interpretação de Fílon; Orígenes, embora faça referência a interpretação de Fílon, segue em outra direção quando vê o tabernáculo apontando para os mistérios de Cristo e da Igreja; Maimônides considerou o tabernáculo uma representação de um palácio real, onde os servos serviam a realeza por meio de ritos previamente estabelecidos. Entretanto, Childs comenta que as pesquisas não se restringiram ao simbolismo. Ainda na Idade Média, judeus combinavam uma explicação simbólica com uma função física (histórica) do tabernáculo; estudiosos católicos e protestantes, do sec. XVIII em diante, focalizaram a função histórica do tabernáculo²⁴¹. Curiosa é a assimilação feita das partes do tabernáculo com Cristo e Seu ministério. O altar de sacrifício simboliza a cruz, onde próprio Cristo tornou-se oferta pelo pecado de Seu povo. A bacia de bronze tem que ver com a purificação proveniente de Cristo (cf. Ef 5,25-27). O candelabro se refere a Cristo como a luz do mundo (cf. Jo 1,9). A mesa dos pães da proposição tipifica Cristo como o pão da vida (cf. Jo 6,33-58). O altar de incenso é Cristo em Sua função de intercessor pelos pecados (cf. Jo 17,1-26; Hb 7,25). A arca da aliança é a tipificação da própria presença de Cristo entre Seu povo. Embora as interpretações apresentadas sejam imagináveis, elas não encontram fundamentação bíblica, pois nenhum texto do NT faz uma correlação direta entre Cristo e alguma das partes do santuário. Conforme observa R. N. Champlin, tais interpretações foram exageradas²⁴².

Sem levar em consideração o possível simbolismo que possa existir nas partes e detalhes que compunham o tabernáculo, duas funções eram evidentes, a saber, a de representar a presença de YHWH²⁴³ e a de realizar cerimônias sacrificiais.

A teofania do Sinai, episódio marcante na história israelita, foi acompanhada por fenômenos naturais (Ex 19,16) que colaboraram para tornar o evento indistinto no relato bíblico. O clangor de trombeta (19,19) e o próprio monte fumegando (19,18) serviram para representar a santidade gloriosa da revelação de YHWH, bem como de Sua presença sobre o monte. Segundo Brevard S. Childs, o evento do Sinai

²⁴¹ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 538-550.

²⁴² R. N. CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.6, São Paulo, Hagnos, 2001, 309-310.

²⁴³ S. SPERO, *From Tabernacle (Mishkan) and Temple (Mikdash) to Synagogue (Bet Keneset)*, Tradition 38:3, 2004, 63.

marca o início do relato do tabernáculo. A presença de Deus que se manifestara no Sinai, prossegue Childs, agora estaria no tabernáculo; ele funcionaria, portanto, como um prosseguimento da manifestação de Deus realizada sobre o Sinai, bem como uma lembrança de tudo o que ocorrera ali²⁴⁴. A santidade de YHWH, que fora percebida na teofania do Sinai, era característica marcante do Deus de Israel. Tanto que também foi exigida a santificação do povo quando Moisés relatou a ele que o Senhor solicitara uma purificação que durasse dois dias (19,10-15). Tamanha preparação e demonstração de santidade servira para representar o que significa a presença de YHWH entre Seu povo. Ele é um Deus Santo, e exige que Seu povo também o seja (cf. Lv 11,44.45; 19,2; 20,26). A presença de Deus sendo revelada no Sinai, ou, posteriormente, no tabernáculo/templo, representava não somente a santificação do local (cf. Ex 3,5), mas de todo o povo.

Eugene H. Merrill observa que, depois do Sinai, o povo não precisaria ir ao monte para entrar em contato com a gloriosa presença de Deus sobre o monte, mas o próprio Deus desceria e habitaria no meio de Seu povo, num tabernáculo²⁴⁵. Portanto, se a presença de Deus fora transferida do monte para o tabernáculo, toda a santidade revelada no primeiro deveria fazer parte do segundo. É exatamente isto que argumenta Childs, quando declara que “o tabernáculo testifica, em sua estrutura e função, da santidade de Deus”²⁴⁶. O tabernáculo, representando a habitação do Criador, era um exemplo físico do conceito de santidade que o povo de Israel deveria ter²⁴⁷. Conforme Ex 40,34-38, o tabernáculo, por abrigar a presença do Senhor, simbolizava a divindade entre o povo também num papel de guia²⁴⁸. Isto demonstrava que o intuito não era somente a divindade habitar entre seu povo, mas cuidar dele.

O verbo que designa o ato de Deus habitar entre os homens é *שָׁכַן*. Este verbo, comumente traduzido por “habitar”, é sinônimo de morar, acampar, residir

²⁴⁴ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 539-540.

²⁴⁵ MERRILL, *Teologia do Antigo Testamento*, 344.

²⁴⁶ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 541. Tradução nossa. Frase original: “the tabernacle testifies in its structure and function to the holiness of God”.

²⁴⁷ A. ROTHKOFF, *Tabernacle*, in M. BERENBAUM; F. SKOLNIK (edd), *Encyclopaedia Judaica*, v. 19, Detroit, Macmillan Reference, 2007, 423.

²⁴⁸ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 541.

temporariamente, pousar etc²⁴⁹. Conforme pode ser percebido pelos sinônimos, o termo carrega um sentido de estabelecimento temporário. Outro verbo hebraico que também é traduzido por “habitar” é *יָשַׁב*, embora seu sentido básico seja “sentar-se”²⁵⁰. Em alguns lugares eles são empregados em paralelismo (e.g. Is 18,3 e Jr 49,31)²⁵¹. Walter C. Kaiser Jr., comentando sobre o sentido do verbo *יָשַׁב*, observa que, quando aplicado para o tabernáculo, o sentido é de que a habitação de Deus seria temporária, não definitiva. Segundo Kaiser Jr., a língua hebraica, quando se refere ao estabelecimento de uma morada, normalmente emprega o verbo *יָשַׁב*, o qual carrega o sentido de uma habitação definitiva. O autor, fundamentado na pesquisa de Frank Cross²⁵², observa que *יָשַׁב* é o verbo empregado invariavelmente quando o sentido é a habitação de Deus entre os homens; quando quer demonstrar a habitação celestial, continua ele, o verbo usado é *יָשַׁב*²⁵³.

A primeira vez na Bíblia²⁵⁴ em que o verbo *יָשַׁב* ocorre está em Ex 24,16 (“e a glória do SENHOR habitou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu por seis dias; ao sétimo dia, do meio da nuvem chamou o SENHOR a Moisés”); a segunda, em Ex 25,8 (“e me farão um santuário, para que eu possa habitar no meio deles”). A observação feita acima por B. S. Childs – na qual a presença de Deus que se manifestara no Sinai, posteriormente seria transferida para o tabernáculo²⁵⁵ –, pode ser observada em ambos os textos citados acima, caso eles sejam colocados em paralelo. Desta forma, a glória/presença de Deus primeiramente se manifestou no Sinai (cf. Ex 24,16), e posteriormente no tabernáculo (cf. Ex 40,34).

Segundo Walter C. Kaiser Jr., o ato de Deus vir habitar (“tabernacular”, cf. usa o autor) no meio de Seu povo encontra maior clareza em Ex 29,43-46. Portanto, continua o autor, a declaração de Deus sobre habitar no meio dos homens, desde o início, esteve relacionada principalmente com o tabernáculo²⁵⁶. O texto citado por

²⁴⁹ N. KIRST et al., *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*, São Leopoldo, Sinodal/Rio de Janeiro, Vozes, 2007, 251.

²⁵⁰ KIRST et al., *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*, 96.

²⁵¹ R. L. HARRIS; G. L. ARCHER; B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Vida Nova, 1998, 1562.

²⁵² F. M., CROSS, Jr, *The Priestly Tabernacle* in David N. Freedman e G. Ernest Wright, *The Biblical Archeologist Reader*, Garden City, NY, Anchor Books, 1961, 225-227.

²⁵³ W. C. KAISER, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2007, 124.

²⁵⁴ Analisando os textos em sua forma final.

²⁵⁵ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 539-540.

²⁵⁶ KAISER, *Teologia do Antigo Testamento*, 124.

Kaiser Jr. trata da promessa feita por Deus de que Ele habitaria entre Seu povo e, por causa de Sua presença, o povo seria santificado.

O serviço sacrificial, segunda principal função do tabernáculo, era central nas cerimônias cúlticas²⁵⁷. Entretanto, segundo Champlin, os sacrifícios não devem ser isolados na religião hebraica, visto serem comuns a outras religiões antigas. Embora haja alguma inovação nas cerimônias sacrificais levíticas, muito do ritual foi emprestado de outros povos (e.g. mesopotâmicos)²⁵⁸. Isso não significa, por outro lado, que o sacrifício bíblico seja uma imitação das culturas vizinhas. O que torna a religião de Israel única, na questão cúltica, é a ideologia expressa no conjunto do ritual como um todo²⁵⁹.

O texto bíblico apresenta Moisés recebendo de Deus as instruções e leis sacrificais no monte Sinai. A descrição das oferendas pode ser encontrada em Lv 1 – 7. Segundo Samuel J. Schultz, as regras gerais para a execução dos sacrifícios eram as seguintes: 1. apresentação do animal diante do altar; 2. imposição da mão sobre a vítima pelo ofertante; 3. abate do animal; 4. aspersão do sangue sobre o altar; e 5. sacrifício consumido no fogo²⁶⁰. Ainda que tais cerimônias tenham inicialmente sido realizadas nos altares, elas foram canalizadas para o tabernáculo, quando este se tornou objeto central do culto israelita²⁶¹.

Outro aspecto que também pode ser observado no tabernáculo, segundo Gerhard von Rad chama atenção, é a característica comunicativa da tenda. Nela, explica o autor, a Palavra de YHWH era pronunciada para o povo, sendo o lugar por excelência dos oráculos divinos²⁶². Pelo fato da tenda ser o lugar marcado para acontecer o encontro de Deus com Seu povo (cf. Nm 17,4 [LXX 17,19]), explica Vicente Artuso, a comunicação com Ele, que é o recebimento de Sua revelação, seria o objetivo desse encontro. Para fundamentar tal argumento, o autor cita Nm

²⁵⁷ ROTHKOFF, *Tabernacle*, 423.

²⁵⁸ R. N. CHAMPLIN, *O Antigo Testamento Interpretado: versículo por versículo: dicionário M-Z*, v.7, São Paulo, Hagnos, 2001, 5206.

²⁵⁹ M. C. TENNEY (org), *Enciclopédia da Bíblia*, v.5, São Paulo, Cultura Cristã, 2008, 320.

²⁶⁰ SCHULTZ, *A História de Israel no Antigo Testamento*, 85.

²⁶¹ F. M. CROSS Jr., *The Tabernacle: A Study from an Archeological and Historical Approach*, *The Biblical Archeologist* vol. 10 No 3, 1947, 57.

²⁶² VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, 236.

7,89, onde é dito que Moisés ouvia a voz de Deus quando entrava na tenda da congregação²⁶³.

Brevard S. Childs destaca que a característica de um “contato” com a divindade, a qual está implícita no conceito de “tenda da congregação” (ou encontro), deu lugar a um centro de serviço cúltilo – após o Sinai²⁶⁴. Gerhard von Rad sustenta que a novidade trazida pelo relato do Sinai não é nem o tabernáculo nem o sacrifício, mas a revelação de YHWH por meio de Sua glória (כְּבוֹד)²⁶⁵.

4.3

O Tabernáculo e a Glória

O vocábulo mais comum para representar a ideia de “glória” é כְּבוֹד, o qual possui a mesma raiz que o adjetivo “pesado”, a saber, כָּבֵד. Portanto, o sentido é metafórico, e tem que ver com algo importante; indica valor, dignidade e esplendor²⁶⁶. Quando usado a respeito do homem, representa sua riqueza ou reputação²⁶⁷.

O termo, entretanto, encontra seu mais significativo uso na Bíblia quando aplicado para Deus (e.g. Sl 19/18,1 e 63,2[62,3]). Neste sentido, a função é mostrar como Deus é magnífico, tremendo, inigualável²⁶⁸. O Sl 19,1 afirma ser a glória de Deus proclamada pelos céus. O verso está construído em forma de paralelismo sinonímico²⁶⁹, onde a primeira sentença (“os céus proclamam a glória de Deus”) possui o mesmo significado que a segunda (“e o firmamento anuncia as obras de suas mãos”). Desta relação existente entre as partes do verso pode-se concluir que a glória de Deus é o que Ele faz (“obras de suas mãos”). Conforme Eugene H.

²⁶³ V. ARTUSO, *Lugares Bíblicos da Presença de Deus: Espaços de encontro e experiência religiosa*, in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 12.

²⁶⁴ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 536.

²⁶⁵ VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, 239.

²⁶⁶ R. N. CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.2, São Paulo, Hagnos, 2001, 913.

²⁶⁷ J. D. DOUGLAS (org), *Novo Dicionário da Bíblia*, São Paulo, Vida Nova, 2006, 553.

²⁶⁸ C. F. PFEIFFER; H. F. VOS; J. REA, *Dicionário Bíblico Wycliffe*, Rio de Janeiro, CPAD, 2006, 870.

²⁶⁹ G. D. FEE; D. STUART, *Entendes o que lês?: um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica*, São Paulo, Vida Nova, 2011, 249.

Merrill, são duas as formas básicas de Deus se revelar: por meio daquilo que Ele fala e por meio do que faz²⁷⁰. Portanto, no Sl 19,1, pode ser associada a glória de Deus com seu próprio ser, visto Ele se revelar também pela criação. No Sl 63,2, a glória é relacionada com outro conceito: o do santuário (שֶׁדֶרָה). O salmista diz contemplar a Deus no santuário. Esta contemplação acompanha a visualização da glória de Deus.

A automanifestação por meio da glória, explica Gerhard von Rad, é a forma de YHWH revelar as expressões de Sua vontade para o povo de Israel. Seu כְּבוֹד tem que ver com seu poder, autoridade e honra. Ele, continua o autor, enche toda a criação (Is 6,3); homens e anjos o devem confessar para o louvor de Deus (Sl 29,9[28,9]); e o próprio YHWH reivindica a exclusividade do כְּבוֹד para Si (Is 42,8)²⁷¹. Segundo R. N. Champlin, o כְּבוֹד tem que ver com a expressão da santidade de Deus²⁷². Ele denota a revelação do ser, da natureza e da presença de Deus para Seu povo²⁷³. Vicente Artuso comenta que a glória indica que o Senhor está no controle dos acontecimentos, e que pode dar-lhes novo rumo. Artuso faz referência a dois momentos da história do povo de Israel, nos quais há relação com a glória de Deus, a saber, a derrota dos egípcios pelo mar (Ex 14,7.17-18) e a peregrinação no deserto, ao dar água (Ex 15,22-25; 17,1-7) e alimento (Ex 16) ao povo²⁷⁴. No texto de Ex 14,7.17-18, é descrito que com a destruição de Faraó, Deus seria “glorificado” (heb. כָּבַד). Portanto, no próprio uso do termo, bem como por seu contexto, é possível visualizar a relação da glória com o controle dos acontecimentos. Semelhante uso do verbo כָּבַד pode ser encontrado em Ez 28,22 e 39,13. Em ambos os textos, a execução do juízo de Deus sobre determinado povo (Sidom e Gogue, respectivamente) revela Sua glória.

Digno de nota é a possível relação existente entre glória, palavra e nome de Deus. Em Is 42,8 é possível observar um paralelismo sinonímico entre nome e glória; e em 2 Sm 7,13 e 1 Rs 5,5, por exemplo, é retratada a conexão existente

²⁷⁰ MERRILL, *Teologia do Antigo Testamento*, 111.

²⁷¹ VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, 238.

²⁷² CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.2, 913.

²⁷³ DOUGLAS (org), *Novo Dicionário da Bíblia*, 553.

²⁷⁴ V. ARTUSO, *Lugares Bíblicos da Presença de Deus: Espaços de encontro e experiência religiosa*, in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 20.

entre a casa de Deus (tabernáculo/templo) e Seu nome. Desta forma, pode-se supor que, assim como a glória estava em total relação com o tabernáculo, o nome de Deus, por também ser apresentado em relação com o tabernáculo, pode, por silogismo, estar relacionado com a glória. De semelhante modo argumenta Lightfoot quando sugere a relação existente entre a palavra e o nome de Deus, ambos funcionando como autorrevelações de Deus²⁷⁵.

Embora a glória, aparentemente, tenha sido vista pelo povo (Dt 5,24), não é especificado pela Bíblia sua forma, ou com o que ela se parece. Conquanto sejam muitas as vezes em que a glória é relacionada com uma nuvem que enche o tabernáculo – e posteriormente o Templo. Entretanto, Ex 24,17 afirma que o aspecto da glória do Senhor era como um fogo consumidor. Desta maneira, é possível que a glória tenha essa característica visível dupla. Isto pode ser observado em Ex 13,21-22, onde é descrito que a condução de Israel feita por Deus era caracterizada pela nuvem, durante o dia, e pelo fogo, durante a noite.

Vicente Artuso explica que a nuvem (אֲנָנִים), acompanhada pela glória, expressa a vinda de Deus em Seu mistério; ela aponta para a transcendência e imanência de Deus. O autor comenta que das cem aparições de אֲנָנִים no AT, setenta estão ligadas às aparições e intervenções do Senhor com Sua glória²⁷⁶. O texto de Nm 16,42 [LXX 17,7] evidencia esta relação entre a nuvem e a glória. No contexto do verso, o povo murmura contra Moisés e Arão, se ajuntando contra eles (cf. v.41) pelo castigo que receberam Corá, Datã e Abirão (cf. v.32). No momento do ajuntamento do povo contra seus líderes, a nuvem cobre a tenda da congregação, juntamente com a aparição da glória do Senhor. O texto, portanto, apresenta a nuvem e a glória relacionadas no mesmo evento, a saber, a manifestação de Deus. Pelo paralelismo empregado no verso, é possível observar que ambas eram sinônimas, e representavam o mesmo evento (ver Ex 16,10; 24,16; 40,34.35). Também pode ser citado Ex 19,16, momento da manifestação de Deus no Sinai diante do povo. Segundo o texto, fenômenos naturais e forte clangor de trombeta fizeram o povo estremecer. Juntamente com esta manifestação, uma espessa nuvem (עָנָן כָּבֵד) se

²⁷⁵ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 79.

²⁷⁶ V. ARTUSO, *Lugares Bíblicos da Presença de Deus: Espaços de encontro e experiência religiosa*, in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 18.

posicionou sobre o monte. O substantivo hebraico “nuvem” (עָנָן) está sendo qualificado pelo adjetivo “espessa” (כָּבֵד). Como pode ser observado, כָּבֵד possui a mesma raiz de כְּבוֹד (glória). Desta forma, é possível perceber que a característica da nuvem tem relação com a essência da glória.

Em Ex 40,34 é descrito o momento em que a glória do Senhor, representada por uma nuvem²⁷⁷, encheu o tabernáculo. O preenchimento do tabernáculo pela glória foi decorrente do término da construção do mesmo. Esta manifestação ocorrerá de forma semelhante em 2 Cr 5,13-14, quando a obra do Templo de Salomão é concluída. Tal manifestação de Deus, a saber, da demonstração visual de Sua glória, parece ter o propósito, nos textos citados acima, de validar, bem como santificar, a construção de um local para Sua habitação. Referente a santificação, a própria ordem encontrada em Ex 25,8 (“e me farão um santuário, para que eu possa habitar no meio deles”) já carrega em si mesma a característica santa do local, não no sentido de ser primeiramente santo para Deus habitar, mas no sentido de, por ser um local onde Deus habitará, será santo por causa disso. Comentando sobre o termo כָּבֵד, Walter Eichrodt acrescenta que, por ser um fenômeno externo da suprema majestade de YHWH, o termo possui certa relação com קִדְּשׁ. Em seu sentido original, prossegue o autor, o termo tem que ver com a luz do fogo divino que acompanha a teofania²⁷⁸.

Segundo Vicente Artuso, a glória do Senhor está relacionada com Sua presença, revelando que Deus protege e guia o povo²⁷⁹.

No judaísmo posterior foi cunhado o termo “shekinah” para fazer referência a manifestação da glória. Embora não apareça na Bíblia, o termo está presente nos Targuns e no Talmude. Shekinah (שכינה) significa *aquilo que habita*²⁸⁰ ou *aquilo que vive*²⁸¹. Segundo Saadiah Gaon, filósofo judeu da Idade Média, a shekinah é

²⁷⁷ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 540.

²⁷⁸ EICHRODT, *Teologia del Antiguo Testamento*, 252-253.

²⁷⁹ V. ARTUSO, *Lugares Bíblicos da Presença de Deus: Espaços de encontro e experiência religiosa*, in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 21.

²⁸⁰ M. C. TENNEY, *Enciclopédia da Bíblia*, v. 5, São Paulo, Cultura Cristã, 2008, 596.

²⁸¹ CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.6, 197.

idêntica ao “kebôd yhwh”, sendo o primeiro, portanto, o termo talmúdico escolhido para representar o termo bíblico “kebôd yhwh”²⁸².

Enquanto usado por judeus, e posteriormente por cristãos, a função será expressar a presença divina visível²⁸³. O uso do termo não diz muito sobre a natureza de Deus, antes tem que ver com a maneira dEle se manifestar²⁸⁴. Tomaz Hughes observa que a shekinah tem que ver com a comunicação de Deus ao Seu povo de Sua presença vivificante, libertadora e salvadora²⁸⁵. MacLeod é mais direto e enfático quando afirma que a shekinah não é nada menos do que a manifestação visível de Deus²⁸⁶.

Sua origem se dá entre os judeus palestinos e babilônicos, os quais se basearam na doutrina da habitação de Deus entre Seu povo – presente no AT²⁸⁷. Portanto, pelo uso é possível observar que o termo está relacionado com o כְּבוֹד de YHWH. Champlin sustenta quatro possíveis motivos para o uso do termo: 1. um termo que resumisse o conceito da autorrevelação de Deus para evitar que o homem se envolvesse em investigações proibidas sobre a divindade; 2. necessidade de ter um Deus presente, entre os homens; 3. maneira de expressar o teísmo em vez do deísmo; e 4. evitar o antropomorfismo²⁸⁸.

No AT, o meio supremo pelo qual Deus se manifesta é a Palavra. Por meio dela, tanto a vontade quanto o próprio ser de Deus é revelado aos homens²⁸⁹. Segundo Gerhard von Rad observou, a Palavra de YHWH tem seu lugar por excelência no tabernáculo para ser pronunciada para o povo²⁹⁰. Nos Targums, as expressões “shekinah”, “Glória de YHWH” e “Palavra de YHWH” tornaram-se sinônimas²⁹¹. A associação, portanto, está fundamentada na maneira de Deus se

²⁸² S. F. KOREN, *Shekinah*, in M. BERENBAUM; F. SKOLNIK (edd), *Encyclopaedia Judaica*, v. 18, Detroit, Macmillan Reference, 2007, 442.

²⁸³ PFEIFFER; VOS; REA, *Dicionário Bíblico Wycliffe*, 1811.

²⁸⁴ CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.6, 197.

²⁸⁵ T. HUGHES, “O Verbo se Fez Carne e Armou a Sua Tenda no Meio de Nós” (*Jo 1,14*), in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, 61.

²⁸⁶ D. MACLEOD, *The Incarnation of the Word: John 1:14*, *Biblioteca Sacra* 161, Jan-Mar 2004, 77.

²⁸⁷ TENNEY, *Enciclopédia da Bíblia*, v. 5, 596.

²⁸⁸ CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.6, 197.

²⁸⁹ M. C. TENNEY, *Enciclopédia da Bíblia*, v. 4, São Paulo, Cultura Cristã, 2008, 717.

²⁹⁰ VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, 236.

²⁹¹ TENNEY, *Enciclopédia da Bíblia*, v. 5, 596.

manifestar. Apesar do termo “glória”, quando aplicado para Deus no AT, tenha que ver com uma representação de Sua vontade e poder, o judaísmo tardio encontrou na Palavra de YHWH função análoga à glória.

Pode-se concluir, portanto, que a relação existente entre glória e tabernáculo indica que ambos, de certa forma, se completam. Na maioria dos textos em que a presença de Deus é revelada no tabernáculo/templo, a glória é a manifestação por excelência escolhida por Deus.

5

Utilização dos termos no NT

5.1

O uso de *σκηνη*/*σκήνωμα* no NT

O substantivo relacionado ao verbo *σκηνώω* é *σκηνη*. Ele foi escolhido pela LXX para traduzir os termos hebraicos *מִשְׁכָּן* (“tabernáculo”), *לְהָא* (“tenda”) e, ocasionalmente, *חֹפָא*²⁹² (“choupana de esteira”, “barraca”)²⁹³. Também pode ser encontrado o termo *σκήνωμα* – sinônimo de *σκηνη* –, normalmente traduzido por “tenda”. No grego secular significava um abrigo, em forma de tenda, construído com palha, folhas ou peles; o termo também era aplicado para a cobertura de um vagão ou a cabine de um navio²⁹⁴.

O substantivo *σκηνη* é encontrado 20 vezes no NT, sendo uma em Mateus (17,4) e em Marcos (9,5), duas em Lucas (9,33; 16,9), três em Atos (7,43.44; 15,16), dez em Hebreus (8,2.5; 9,2.3.6.8.11.21; 11,9; 13,10) e três no Apocalipse de João (13,6; 15,5; 21,3). Já o substantivo *σκήνωμα*, bem menos expressivo, é encontrado 3 vezes no NT, sendo uma em Atos (7,46) e duas em 2 Pedro (1,13.14).

As ocorrências de *σκηνη* em Mt 17,4, Mc 9,5 e Lc 9,33 são relatos paralelos de um mesmo episódio. A cena descrita é a da transfiguração de Jesus, na qual

²⁹² Este termo nunca é usado como sinônimo de tabernáculo (cf. L. COENEN; C. BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2000, 2476).

²⁹³ L. COENEN; C. BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2000, 2476.

²⁹⁴ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2476.

Pedro interroga Jesus sobre a necessidade de se fazerem três “tendas” (σκηνη) para Jesus, Moisés e Elias. No relato lucano, o verso precedente (9,32) acrescenta a informação de que Pedro e os outros discípulos presentes viram a “glória” (δόξα) de Jesus – tal informação não está presente nos relatos paralelos; o verso subsequente (9,34) relata a manifestação de uma “nuvem” (νεφέλη), a qual envolve as pessoas presentes no episódio – informação comum aos relatos paralelos (Mt 17,5 e Mc 9,7). A associação das palavras “glória”, “tenda” e “nuvem” parece remeter às tradições do tabernáculo mosaico²⁹⁵, onde pode ser encontrado, com frequência, os três termos relacionados no mesmo episódio (ver Ex 40,34.38).

Em Lc 16,9, Jesus, comentando sobre as riquezas, diz que os “tabernáculos” eternos serão dados aos que aplicarem seus bens corretamente.

Das três ocorrências de σκηνη em Atos, duas fazem parte da defesa apresentada por Estêvão perante o Sinédrio. Em At 7,43 é feita uma citação de Am 5,26-27. O texto profético trata de uma acusação feita ao povo de Israel por causa de sua idolatria. O povo, em vez de oferecer o devido culto a Deus, levantou o tabernáculo²⁹⁶ de Moloque; o discurso de Estêvão parece ter o propósito de destacar nos membros do Sinédrio – representando o povo judeu – a falsa religiosidade deles (cf. At 7,51). Em At 7,44, Estêvão lembra aos judeus presentes que o “tabernáculo” do Testemunho estava entre o povo, mas este sempre foi negligente com a revelação de Deus (cf. At 7,52-53). A terceira ocorrência de σκηνη em Atos se encontra em 15,16. O termo faz parte da citação de Am 9,11-12, onde é profetizado a respeito do reerguimento do “tabernáculo” caído de Davi. O tema central da seção (Am 9,11-15), segundo Robert B. Chisholm, é a promessa da restauração da glória e bênçãos para Israel²⁹⁷, a qual será estendida para as nações vizinhas. O contexto de At 15,16 é a reunião que acontece em Jerusalém para discutir sobre a questão da

²⁹⁵ Os termos δόξα e νεφέλη (nuvem) são usados pela LXX para traduzir כְּבוֹד e נֶבֶל, respectivamente.

²⁹⁶ O termo σκηνη é encontrado na LXX e na Vulgata (σκηνην τοῦ Μόλοχ). A BHS não apresenta nenhum termo hebraico que seja sinônimo de tabernáculo/tenda. Provavelmente, a diferença nas traduções resulta do uso do termo hebraico Sicute/sikkut (סִכּוּת). Tal termo pode ter sido confundido por sukkat (tenda), por apresentar as mesmas consoantes (cf. HARRIS; ARCHER; WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 1039).

²⁹⁷ R. B. CHISHOLM, *Um Teologia dos Profetas Menores*, in R. ZUCK (ed), *Teologia do Antigo Testamento*, Rio de Janeiro, CPAD, 2009, 441.

circuncisão. Tiago dá seu parecer (At 15,13-21) se utilizando da promessa de Amós, acerca da restauração de Israel, para concluir que os gentios deveriam ser aceitos como irmãos (cf. At 15,19)²⁹⁸.

É na Epístola aos Hebreus que se encontra o maior número de referências ao tabernáculo veterotestamentário. Metade dos 20 usos de σκηνη̃ no NT está em Hebreus. Segundo Brevard S. Childs, o culto levítico, centrado no tabernáculo, provê o tema central para a cristologia de Hebreus²⁹⁹. O autor de Hebreus, provavelmente se baseando em Ex 25,9 (“segundo tudo o que eu te mostrar para modelo do tabernáculo e para modelo de todos os seus móveis, assim mesmo o fareis”), argumenta sobre a transitoriedade do tabernáculo mosaico (cf. 8,5). Cristo, conforme Hb 8,2, atua como ministro do verdadeiro tabernáculo, o qual serviu de modelo para Moisés. No capítulo 9, as partes e a função do tabernáculo veterotestamentário são colocados em evidência. O ritual cúllico realizado ali era contínuo (cf. Hb 9,6.7; 10,11) e ineficaz (cf. Hb 9,9.10); o serviço realizado por Cristo no tabernáculo celestial (cf. Hb 9,11.23-24), por outro lado, é único e eternamente eficaz (cf. Hb 10,12.14).

Mais tarde no livro, o termo σκηνη̃ é utilizado como sinônimo de ‘tenda’, para salientar o nomadismo dos patriarcas (Hb 11,9)³⁰⁰. Finalmente, em Hb 13,10, o autor de Hebreus trata dos sacerdotes (“os que ministram no santuário”) que realizavam os rituais religiosos da antiga aliança. Eles, por terem recusado a Cristo, tornaram Seu sacrifício supérfluo³⁰¹.

Das três referências que Apocalipse faz ao tabernáculo, duas se referem ao tabernáculo celestial (cf. Ap 7,15). Em Ap 13,6, a besta que emerge do mar profere blasfêmias contra Deus, difamando Seu nome e Seu “tabernáculo”. De acordo como David H. Stern, a tradição judaica acreditava que Deus tem um templo/tabernáculo localizado no céu. É nesta tradição, supõe Stern, que estão fundamentadas as descrições do tabernáculo celestial presentes em Hebreus³⁰². O segundo uso de

²⁹⁸ K. R. COOPER, *The Tabernacle of David in Biblical Prophecy*, Biblioteca Sacra 168, Oct-Dec 2011, 406.

²⁹⁹ CHILDS, *Exodus: A Commentary*, 543.

³⁰⁰ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2480.

³⁰¹ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2480.

³⁰² STERN, *Comentário Judaico do Novo Testamento*, 886.

σκηνη̃ em Apocalipse (15,5)³⁰³ está dentro da seção que trata dos sete flagelos de Deus derramados sobre a humanidade (Ap 15,1-16,21). A origem dos flagelos é o tabernáculo que está no céu (cf. Ap. 15,5). Após os flagelos serem entregues para os anjos comissionados a despejá-los sobre a humanidade, o santuário celestial se enche de “fumaça procedente da glória de Deus” (cf. Ap 15,8), a qual impossibilitava a entrada de qualquer um no santuário até que os flagelos fossem cumpridos. Imagem muito semelhante se encontra em Ex 40,34-35, quando a nuvem da glória de Deus cobre o tabernáculo, fazendo com que fosse bloqueada a entrada de Moisés. A última referência a σκηνη̃ se encontra em Ap 21,3, que trata da promessa da habitação (σκηνώω) entre Seu povo; o “tabernáculo” de Deus, finalmente, está com os homens. O uso do verbo σκηνώω é de importância para esta pesquisa, visto apresentar uma possível relação com Jo 1,14. Em ambos os usos, o propósito é descrever o movimento realizado pela divindade para habitar entre os homens. Ap 21,3 parece ser uma referência direta a Ez 37,27, e apresenta o cumprimento de uma das promessas mais repetidas no AT, a saber, da habitação de Deus com Seu povo (cf. 2 Sm 7,24 Ez 11,20; 36,28; Zc 8,8).

O termo σκήνωμα, sinônimo de σκηνη̃, é usado pela LXX para traduzir a palavra hebraica לְהַיָּא (tenda, e.g. Js 3,14). Em At 7,46, ele é usado no discurso de Estêvão, na referência feita pelo mártir à “morada” (σκήνωμα) que Davi quisera construir para Deus (cf. 2 Sm 7,1-16). Em 2 Pe 1,13-14, o termo é usado para designar o corpo físico, como se fosse uma morada³⁰⁴. Pedro se sente na obrigação de, enquanto “neste tabernáculo”, compartilhar as verdades cristãs com seu destinatário, embora a ele tenha sido revelado (cf. 2 Pe 1,14) que em breve deixaria seu “tabernáculo”. Para David H. Stern, Pedro estava se referindo a sua morte³⁰⁵. Em ambos os casos, pode-se perceber que o uso de σκήνωμα quer transmitir o sentido de transitoriedade: tanto a “morada” que Davi queria construir para Deus (At 7,46), quanto o “tabernáculo” de Pedro (2 Pe 1,13-14) são temporários³⁰⁶.

³⁰³ No Novo Testamento, somente aqui e em At 7,44 é utilizada a expressão “tabernáculo do testemunho” (σκηνη̃ς τοῦ μαρτυρίου). A expressão é a tradução escolhida pela LXX da expressão hebraica תוֹרַתְךָ לְעַמְּךָ, a qual só aparece três vezes no AT (Nm 1,50.53).

³⁰⁴ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2480.

³⁰⁵ STERN, *Comentário Judaico do Novo Testamento*, 826.

³⁰⁶ O uso de σκήνωμα como sinônimo de corpo, parece estar relacionado com as declarações de João acerca de Cristo (Jo 1,14; 2,21) e de Paulo acerca dos crentes (1 Co 3,9.16; 6,19; Ef 2,21).

5.2

O uso de *κατασκηνώ* no NT

O verbo *κατασκηνώ*, sinônimo de *σκηνώ*, tem o significado de “morar”, “colonizar”, “habitar”, ou mesmo “nidificar” (e.g. Mt 13,32). Para o sentido específico de “ninho”, é encontrado o substantivo *κατασκήνωσις* em Mt 8,20 e Lc 9,58³⁰⁷. O verbo *κατασκηνώ* só aparece quatro vezes no NT, a saber, Mt 13,32; Mc 4,32; Lc 13,19 e At 2,26. Nos sinóticos, o termo aparece sempre no contexto de “aninhar”, sendo regido pelas aves (*πετεινὰ*) como sujeito. Contudo, o sentido básico de “habitação” está sempre por trás do uso. At 2,26 faz parte do relato do Pentecostes, onde os discípulos recebem o Espírito Santo e pregam para uma multidão de ouvintes. O verso 26 compõe o discurso de Pedro, e é uma citação do Sl 16[15], 9. O Salmo se refere à segurança em Deus que Davi terá nesta vida. Em Atos, o texto está sendo aplicado para Cristo, se referindo à ressurreição. O corpo (*σάρξ*) de Jesus “repousará em esperança” (*κατασκηνώσει ἐπ’ ἐλπίδι*), por saber que não permaneceria na morte (cf. At 2,27).

Além de *κατασκηνώ* não ser usado por João, seu uso no NT não transmite o sentido exato do verbo *σκηνώ*, usado em 1,14. Contudo, *κατασκηνώ* é usado pela LXX para traduzir *יָשַׁב*, *יָשַׁבְנָה*, *יָשַׁבְנָה*, *יָשַׁבְנָה*, *יָשַׁבְנָה*, sendo todos sinônimos de “habitar”, “morar”. Rudolf Schnackenburg observa que a escolha de *κατασκηνώ* para traduzir *יָשַׁבְנָה*, feita pela LXX, mostra que era comum à época a ideia da habitação de Deus no tabernáculo³⁰⁸. O uso do verbo por parte de alguns profetas (Zc 2,10; Jl 3,17) pode ter fundamentado, segundo Carson, o sentido joanino do *σκηνώ*³⁰⁹. Em Zc 2,10 [LXX 2,14], o Senhor conclama à filha de Sião que cante e exulte, pois Ele está vindo para habitar (heb. *יָשַׁבְנָה*) no meio dela. Em Joel 3,17, Deus confirma a Si mesmo como o Deus do povo, que habita (heb. *יָשַׁבְנָה*) no monte Sião.

Conforme visto acima, o substantivo *κατασκήνωσις* está relacionado com o verbo *κατασκηνώ*, ambos compartilhando a mesma raiz. O substantivo significa

³⁰⁷ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2478.

³⁰⁸ R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, in *Commentario Teologico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia Editrice, 1973, 340.

³⁰⁹ CARSON, *O Comentário de João*, 130.

Apocalipse 7,15 está dentro da seção que trata dos sete selos (Ap 6-8,1). Estes selos, cf. Ap 5,1, lacram um livro, que, segundo George E. Ladd, contém o estabelecimento do reino de Deus e a aniquilação das forças do mal³¹². A abertura dos selos, bem como do livro, só é creditada ao Cordeiro, por causa de Sua obra sacrificial (cf. Ap 5,9). A interpretação dos selos é um tanto debatida entre os estudiosos. Para Hernandes D. Lopes, por exemplo, os selos parecem representar acontecimentos sucessivos na história³¹³. Já G. E. Ladd sustenta a posição dos selos como representantes de acontecimentos que sucedem o fim – como o princípio das dores de Mt 24,8, explica o autor³¹⁴. O contexto imediato de Ap 7,15 segue a abertura do sexto selo. Este selo traz consigo alterações na natureza (cf. Ap 6,12-13), as quais perturbam os moradores da terra, fazendo-os clamar pela morte. De acordo com Ap 6,17, o sexto selo marca a chegada do dia da ira do Cordeiro – dia de julgamento dos perversos e redenção dos justos³¹⁵. Após descrever os cento e quarenta e quatro mil das tribos de Israel que foram selados, o autor de Apocalipse tem uma visão sobre uma grande multidão (Ap 7,9-17) que, estando diante do trono, louva o Cordeiro. Esta multidão, segundo Ladd, é alegre por possuir comunhão perfeita com o Cordeiro³¹⁶. Em Ap 7,15, é usada a forma verbal *σκηνώσει*, para descrever a ação do Cordeiro (“aquele que se assenta no trono”, cf. Ap 7,17) sobre a multidão remida. O sentido do verbo *σκηνώω*, neste verso, é demonstrar o ato de comunhão e presença de Deus com Seu povo, pois Ele “estenderá Seu tabernáculo” (*σκηνώσει*) sobre os que saíram da tribulação³¹⁷.

Em Ap 12,12 e 13,6, o uso do verbo *σκηνώω*, na sua forma participial, se refere aos habitantes do céu³¹⁸. O contexto de Ap 12,12 é a visão que João tem sobre a mulher e o dragão (Ap 12). O conteúdo da visão, basicamente, é a perseguição do dragão contra a mulher³¹⁹. Há um momento na visão em que é descrita uma batalha que ocorre no céu, entre Miguel e o dragão (Ap 12,7-12). Após a vitória de Miguel, o dragão é atirado para a terra (Ap 12,9). Em decorrência da vitória do povo de

³¹² G. E. LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, São Paulo, Vida Nova, 2011, 72.

³¹³ H. D. LOPES, *Apocalipse: O Futuro Chegou*, São Paulo, Hagnos, 2011, 172.

³¹⁴ LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 83.

³¹⁵ LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 82.

³¹⁶ LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 90.

³¹⁷ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2478.

³¹⁸ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2478.

³¹⁹ LOPES, *Apocalipse: O Futuro Chegou*, 255-266.

Deus por meio do sangue do Cordeiro (Ap 12,11), o céu e os que nele habitam (σκηνοῦντες) são convidados a exultar. Em Ap 13,6, “os que habitam” (σκηνοῦντας) no céu são difamados pela besta que emerge do mar (Ap 13,1-10). O contexto, portanto, trata de uma besta composta por vários animais (Ap 13,2) que, após receber autoridade do dragão, se dispõe a lutar contra Deus e Seu povo (Ap 13,6-7).

A última aparição do verbo σκηνόω em Apocalipse se dá juntamente com o substantivo σκηνη (Ap 21,3). O contexto, que trata da descrição do novo céu e da nova terra (Ap 21,1-8), afirma a habitação (σκηνώσει) definitiva de Deus com Seu povo³²⁰.

5.4

Fundamentos veterotestamentários para o sentido de σκηνόω em João

Barnabas Lindars argumenta que, embora não seja possível ter certeza sobre quais ideias veterotestamentárias estavam presentes na mente de João, há, sem dúvidas, referências ao AT³²¹. A seguir, serão analisadas as principais relações textuais entre os testamentos, com o objetivo de tentar encontrar a fundamentação veterotestamentária de João para o sentido do verbo σκηνόω.

Segundo David Stern, a palavra σκηνόω se relaciona com as palavras hebraicas שְׁכִינָה e shekinah³²².

A palavra grega σκηνη, usada pela LXX para traduzir שְׁכִינָה, possui a mesma raiz do verbo σκηνόω³²³. Portanto, é provável que o sentido do Logos “habitar” (σκηνόω) de Jo 1,14 esteja fundamentado na tradição do tabernáculo veterotestamentário.

O verbo σκηνόω é inexpressivo na LXX. Ele só aparece em três textos (Gn 13,12; Jz 5,17; 8,11). Em Gn 13,12, o verbo aparece na mesma conjugação que em Jo 1,14, a saber, indicativo aoristo ativo, 3ª p. do singular. O contexto do verso trata da separação de Abrão e seu sobrinho, Ló (Gn 13,1-13). Após ambos retornarem

³²⁰ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2478.

³²¹ LINDARS, *New Century Bible: The Gospel of John*, 94.

³²² STERN, *Comentário Judaico do Novo Testamento*, 886.

³²³ PFEIFFER; VOS; REA, *Dicionário Bíblico Wycliffe*, 890.

do Egito, local em que tinham ido para fugir da fome (cf. Gn 12,10), se dirigiram para o Negev, para lá estabelecer residência (cf. Gn 13,1). Entretanto, não conseguiram permanecer no mesmo local por possuírem muitos bens (cf. Gn 13,2.5.6); por esse motivo, houve contenda entre seus empregados (cf. Gn 13,7). A solução encontrada foi a separação. Abrão, segundo o texto bíblico, permaneceu em Canaã, e Ló se dirigiu para Sodoma (cf. Gn 13,12), para lá habitar (*σκηνώω*). A LXX escolheu o verbo *σκηνώω* para traduzir o verbo hebraico *לָהֲקֵן*. Este possui a mesma raiz que *לֶהֱקֵן*, substantivo usado no AT para se referir, principalmente, a tenda (tabernáculo). Chama atenção a pequena diferença existente entre o sentido do texto hebraico, e o sentido traduzido pela LXX. O texto hebraico afirma que Ló “armou sua tenda até Sodoma” (*וַיִּהְיֶה לֹדֹם עַד-סְדוֹמָה*). O sentido, principalmente adquirido pelo uso da preposição “até” (*עַד*), é de um movimento de armar a tenda e desarmar, até atingir o destino. A LXX transmitiu um sentido diferente quando afirmou que Ló “habitou em Sodoma” (*ἐσκήνωσεν ἐν Σοδομοῖς*). Aqui, portanto, não há o sentido de movimento pretendido pelo texto hebraico, embora haja o sentido de “armar a tenda” (*σκηνώω*).

A próxima aparição no AT do verbo *σκηνώω* está em Jz 5,17, onde o verbo aparece duas vezes. O contexto é o cântico de Débora e Baraque (Jz 5,1-31). Após a morte de Sísera, comandante do exército de Jabim, rei de Canaã (cf. Jz 4,2.22), os israelitas, sob a liderança de Débora, profetiza, e Baraque, líder na libertação das mãos de Jabim, venceram a batalha contra o rei de Canaã (cf. Jz 4,24). O cântico proferido por Débora e Baraque foi uma forma de comemorar a libertação, fazendo referência a batalha de uma forma poética. O verso 17 informa que Gileade, Dã e Aser, juntamente com Rúben (cf. vv. 15-16) não estavam unidos para a batalha. Os dois usos de *σκηνώω* pela LXX são para traduzir o verbo hebraico *יָבֵן*. Primeiro ao mencionar que Gileade “habitou” (*σκηνώω*) dalém do Jordão. Depois, para dizer que Aser “habitou” (*σκηνώω*) nas baías das costas do mar.

O último uso do verbo *σκηνώω* no AT está em Jz 8,11. O contexto é a descrição da liderança de Gideão sobre o povo, onde são mencionados vários dos seus feitos e vitórias (Jz 6,11-8,35). O capítulo 8,1-21 descreve a perseguição de Gideão e seus trezentos homens à Zeba e Salmuna, reis dos midianitas (cf. 8,5.7). No verso 11, na

tradução da Almeida Revista e Atualizada 2ª ed., Gideão sobe pelo caminho dos nômades, quando encontra o exército inimigo e o fere. O verbo *σκηγώω*, ali, está na forma participial, sendo a tradução literal “pelo caminho dos que habitam (*σκηνούντων*) em tendas (*ἐν σκηναῖς*)”. O particípio de *σκηγώω* foi escolhido pela LXX para traduzir o hebraico *הִשְׁכַּחְוּנִי*, que é o particípio construto do verbo *שָׁכַן*. O substantivo *σκηνη* foi escolhido para traduzir *לָהָא* (tenda, tabernáculo).

Portanto, do uso veterotestamentário do verbo *σκηγώω*, na LXX, pode ser observado que seu sentido sempre é de “habitar”, especificamente “armar a tenda”. Desta maneira, o verbo oferece subsídio para o uso joanino. Se bem que, conforme será brevemente analisado a seguir, o uso do substantivo *σκηνη* parece oferecer mais forte fundamentação para Jo 1,14.

No livro de Gênesis, a LXX utiliza o substantivo *σκηνη* dezessete vezes. Seu uso, na maioria dos versos, tem o significado básico de “morada”, “casa”, embora em alguns lugares ele assuma o sentido de “acampamento” (e.g. Gn 12,8; 25,16; 31,25). Com exceção de Gn 25,16; 33,17 e 35,16, todas as outras aparições de *σκηνη* são traduções da palavra hebraica *לָהָא*. Em Gn 25,16, a LXX utilizou *σκηνη* para traduzir *הַיָּט*, palavra que significa “acampamento”. Já em Gn 33,17, a palavra *σκηνη*, que aparece três vezes, é por duas vezes tradução de *בֹּתֵי*, e uma vez tradução de “casa” (heb. *בַּיִת*). A palavra *בֹּתֵי* é a forma plural de *בֵּית*, que significa “choupana de esteira” “barraca”³²⁴. Portanto, o significado seria simplesmente “barracas”, ou mesmo “tendas”. Em Gn 35,16, *σκηνη* não encontra tradução no texto hebraico (BHS). A propósito, os dois textos diferem no conteúdo. O texto hebraico, conforme a tradução da Almeida Revista e Atualizada, 2ª ed., na sua primeira metade, traz a seguinte informação: “Partiram de Betel, e, havendo ainda pequena distância para chegar a Efrata, ...”. Já o texto grego apresenta a seguinte variação: “E partiu Jacó de Betel, e armou sua tenda além da cidade que veio a ser Gader; quando chegou perto de Efrata...”. O motivo de tal inserção não parece ser de fácil solução. Tanto o texto grego pode ter se baseado em algum documento hebraico que se perdeu, como pode ter sofrido um acréscimo por algum copista para servir de complementação.

³²⁴ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2476.

Em Êxodo, o substantivo *σκηνη* aparece oitenta e seis vezes. Com exceção de Ex 18,7, todas as outras ocorrências no livro se referem ao tabernáculo israelita. Ex 18,7 trata do momento em que Moisés e Jetro, após se encontrarem, entraram na “tenda” (*σκηνη*), cujo sentido aqui é de morada provisória, acampamento de Moisés (cf. Ex 18,5).

No livro de Levítico, o substantivo ocorre cinquenta vezes. Em Lv 8,11; 15,31 e 17,4 o termo *σκηνη* foi escolhido pela LXX para traduzir o hebraico *מִשְׁכָּן*. O termo *תּוֹכֹס*, se referindo à festa dos tabernáculos, é traduzido pela LXX por *σκηνη* em Lv 23,34.42.43. Em todos os outros lugares de Levítico, o termo grego é tradução de “tenda da congregação” (*אֹהֶל מוֹעֵד*).

O uso mais proeminente no AT do termo *σκηνη* está no livro de Números. O substantivo é usado cento e doze vezes. Ele aparece tanto como tradução de *אֹהֶל* (e.g. Nm 9,17), *אֹהֶל מוֹעֵד* (e.g. Nm 4,37), *אֹהֶל הַעֵדוּת* (tenda do testemunho, e.g. Nm 9,15), *מִשְׁכָּן* (e.g. Nm 5,17) e *מִשְׁכָּן הַעֵדוּת* (e.g. Nm 10,11). Em apenas dois momentos no livro de Números o termo *σκηνη* não se refere ao santuário. O primeiro se encontra em Nm 16,26.27.30³²⁵, onde o termo *σκηνη* traduz *מִשְׁכָּן*, se referindo a morada de Corá, Datã e Abirão. O segundo, em Nm 24,5.6. O capítulo 24 trata das palavras que Balaão proferiu a Israel, a pedido de Balaque (cf. 24,10). No verso 5, o termo *σκηνη* é usado pela LXX para traduzir *מִשְׁכָּן*, se referindo às “moradas” de Israel. O verso 6 apresenta uma curiosidade quanto ao uso de *σκηνη* pela LXX. No texto hebraico (BHS), não é encontrado nenhum sinônimo usual para o substantivo *σκηνη*. A LXX apresenta o seguinte trecho: “como tendas que o Senhor firmou” (*ὡσεὶ σκηναὶ ἃς ἔπηξεν κύριος*); a BHS, o seguinte: “como aloés que o Senhor plantou” (*כַּאֲשֶׁר יָרַע אֱלֹהִים*). A diferença dos termos pode ter sido em decorrência de um erro cometido pela LXX na tradução da palavra “aloé” (*אֹלֶע*), visto partilhar a mesma raiz que *אֹהֶל*. Em todos os outros casos em que *σκηνη* é usado em Números, a aplicação do termo se dá no contexto dos preparativos para os serviços no santuário e suas execuções, das normas referentes a sua armação e transporte, e em certos episódios que ocorrem diante do tabernáculo (e.g. momento

³²⁵ Em Nm 16,30, a LXX utiliza *σκηνη* como uma interpretação do que o texto hebraico se referiu quando disse que “tudo quanto era deles”. Desta forma, a LXX incluiu *σκηνη* possivelmente querendo dizer que no “tudo” estava incluído a tenda/morada deles (cf. 16,32.33).

em que Miriã fica leprosa [12,10]; intercessão de Moisés e Arão pelo povo [16,43-46]; a escolha da linhagem de Arão para o sacerdócio [17,7 { LXX 17,22}]).

Em Deuterônimo, *σκηνη* aparece apenas oito vezes. Em Dt 1,27 e 11,6, o termo é tradução de *לְהָא*, se referindo à morada dos israelitas. Em Dt 16,13, a LXX usou o termo grego para traduzir *הַבֵּטָח*, se referindo à festa dos tabernáculos. Em Dt 31,14.15, o substantivo traduz *לְהָא מוֹעֵד*, “tenda da congregação”.

Pela análise do uso do substantivo *σκηνη* nos cinco primeiros livros da Bíblia, pode ser observado que o termo, em sua grande maioria, se refere ao tabernáculo israelita. No restante do AT, é menos expressivo o uso de *σκηνη*. Em Josué, onde o termo aparece dez vezes, cinco vezes é tradução de *לְהָא*, se referindo à tenda (casa) de Acã (Js 7,21.22.23.24); uma vez como tradução de *לְהָא מוֹעֵד* (Js 19,51); duas como tradução de *מִשְׁכָּן* (Js 22,19.29). A última ocorrência de *σκηνη* em Josué, contudo, não encontra correspondência no texto hebraico (BHS). Em Js 24,25, é descrita a aliança que Josué fez com o povo, a colocando como estatuto e direito em Siquém. A LXX acrescenta a informação de que tal aliança foi realizada “diante da tenda (*σκηνη*) do Deus de Israel” (*ἐνώπιον τῆς σκηνης τοῦ θεοῦ Ἰσραηλ*). No livro de Juízes, *σκηνη* aparece onze vezes, sempre como tradução de *לְהָא*, no sentido de acampamento/casa dos israelitas. Em 2 Samuel, o substantivo aparece seis vezes, nas quais duas traduzem *לְהָא* (2 Sm 6,17; 16,22), uma traduz *יְרִיעָה*³²⁶ (2 Sm 7,2), outra é tradução de *מִשְׁכָּן* (2 Sm 7,6) e duas traduzem *סֹכֹת* (2 Sm 11,11; 22,12). Apenas as primeiras três aparições (6,17; 7,2.6) de *σκηνη* se referem ao tabernáculo. Das quatro ocorrências de *σκηνη* no livro de 1 Reis, três foram traduzidas de *לְהָא* (1 Rs 1,39; 2,29.30), se referindo ao tabernáculo; a última é tradução de *סֹכֹת*, “acampamento” (1 Rs 21,12). Em 2 Reis, *σκηνη* aparece quatro vezes (2 Rs 7,7.8.10); todas elas se referindo a uma barraca (acampamento), e como tradução de *לְהָא*. Nos dois livros das Crônicas, em três textos o termo *σκηνη* é tradução do tabernáculo israelita, a saber, 2 Cr 5,10; 14,14 (referência a um acampamento [*לְהָא*]) e 2 Cr 8,13 (referência à festa dos tabernáculos [*סֹכֹת*]). Em todas as outras ocorrências (21), o termo se refere ao tabernáculo (e ao templo que o substituiu³²⁷),

³²⁶ O termo *yeri'ah* (*יְרִיעָה*) significa “tenda” em seu sentido mais básico, podendo ser traduzido como cortina, que é a constituição da tenda.

³²⁷ R. E. FRIEDMAN, *The Tabernacle in Temple*, *Biblical Archeologist*, Fall 1980, 247.

tanto como מִשְׁכָּן, אֹהֶל e אֹהֶל מוֹעֵד. Em Esdras, a LXX utiliza o substantivo σκηνή duas vezes (Ed 3,4; 8,29), a primeira se referindo à festa dos tabernáculos (סֻכּוֹת) e a última, ao templo (no hebraico o termo usado é בַּיִת). Em Neemias, o termo aparece cinco vezes (Ne 8,14.15.16.17). Todas elas como tradução de סֻכּוֹת, significando “tendas”. No livro dos Salmos e nos livros de Sabedoria, σκηνή é pouco utilizado. Alguns de seus usos se referem ao tabernáculo (e.g. Sl 27[26],5.6), outros a uma casa/tenda (e.g. Sl 118[117],15; Jô 18,5). O termo aparece oito vezes em Isaías. Contudo, em nenhuma das vezes o termo se refere ao tabernáculo ou ao templo. Somente uma vez σκηνή é tradução de סֻכּוֹת (Is 1,8); quatro como tradução de אֹהֶל (Is 16,5; 33,20; 38,12; 40,22); duas vezes é tradução de מִשְׁכָּן (Is 22,16; 54,2); e uma vez como tradução de יִתּוּ, “barraca de madeira” (Is 33,20). Em Jeremias, o termo aparece sete vezes, sendo todas elas tradução do hebraico אֹהֶל (Jr 4,20; 6,3; 10,20; 30,24; 42,7.10). O sentido, em todas elas, é de “tenda”, representando as casas do povo de Israel. Tanto em Lamentações quanto em Daniel, o termo só é usado uma vez (Lm 2,4; Dn 11,45). Em ambos, σκηνή é tradução de אֹהֶל, significando “morada”. Em Amós 5,26, conforme visto acima, o termo é usado na LXX para traduzir סֻכּוֹת. Tal termo se refere ao deus celeste Saturno, mas pode ter sido confundido por סֻכּוֹת (tenda), por apresentar as mesmas consoantes³²⁸. A LXX utiliza σκηνή mais uma vez em Amós (9,11). Desta vez é tradução de סֻכּוֹת, se referindo ao “tabernáculo” caído de Davi. Em Oseias o termo só aparece uma vez (12,10), como tradução de אֹהֶל. Aqui, o substantivo faz parte de uma profecia na qual o Senhor fará Seu povo habitar novamente em “tendas”. Em Jonas, a LXX utiliza o termo para traduzir סֻכּוֹת, na referência a um “abrigo” que o profeta fez pra si (Jn 4,5). A última ocorrência do termo, no AT, está em Hc 3,7, como tradução de אֹהֶל, “acampamento”.

A relação entre o substantivo σκηνή e o verbo κατασκηνόω pode ser observada, principalmente, em dois textos, a saber, Js 22,19 e Sl 78[77],60. Em Js 22,19, o tabernáculo (σκηνή) do Senhor habita (κατασκηνόω) na terra que ele deu para o povo. O Salmo 78[77],60, além de relacionar o substantivo σκηνή com o verbo κατασκηνόω, informa sobre o local da habitação de Deus. A seguir, se

³²⁸ HARRIS; ARCHER; WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 1039.

encontra o texto da LXX e sua tradução: “καὶ ἀπόσατο τὴν σκηνὴν Σηλωμ σκηνώμα αὐτοῦ οὗ κατεσκηνώσεν ἐν ἀνθρώποις”. Tradução: “e abandonou o tabernáculo de Siló, a tenda dele, na qual habitou entre os homens”. Chama atenção o uso da preposição ἐν para transmitir a ideia de estar “entre”. A mesma preposição é usada em Jo 1,14 para dizer que o Logos habitou “entre” os homens (ἐν ἡμῖν).

Conforme pode ser observado na análise dos usos do substantivo σκηνη̃ no AT, o termo, na maior parte de suas aparições, se refere ao tabernáculo israelita. O próprio uso do termo se referindo ao tabernáculo, já dá suporte à hipótese de João ter se baseado na imagem que do tabernáculo trazia à cabeça de um judeu helenista ao ouvir a palavra σκηνη̃.

O uso do verbo κατασκηνώ pela LXX traz importantes indícios de uma possível fundamentação para o uso de σκηνώ em João. Alguns textos usam κατασκηνώ para se referir a habitação do povo de Israel na terra (e.g. Nm 14,30; Dt 33,28; 2 Sm 7,10; Zc 8,8); outros, para uma habitação individual (e.g. Sl 14[15],1; Pr 1,33; Jó 18,15). É notório o fato de que apenas poucos versos (e.g. Jz 18,28; 2Cr 6,2) têm κατασκηνώ como tradução de בַּיִת, “morar”. A maior parte do uso do verbo pela LXX é tradução de יָבֹשׁ, bem como possuindo Deus como sujeito. Tal dado é importante para a fundamentação veterotestamentária do uso de σκηνη̃ em Jo 1,14. No Salmo 84[85],10, conforme visto acima, dois temas estão relacionados com aplicação do verbo κατασκηνώ, a saber, a salvação e a glória. Com a vinda da salvação, diz o Salmo, a glória “habitaria” na terra. Inclusive, em outros lugares, é repetida a informação de que o Senhor habita na terra (e.g. Nm 35,34), sendo até mesmo especificado Jerusalém como o local da morada de Deus (cf. 1Cr 23,25; Ed 6,12; 7,15). Em 2Cr 6,1 é dito que o Senhor “habitaria” (יָבֹשׁ) em espessa nuvem, o que estabelece relação com as passagens nas quais a nuvem era sinal visível da manifestação do Senhor (cf. Ex 20,21; Dt 4,11). O nome (יָבֹשׁ) de Deus, conforme visto acima, é tanto relacionado com a glória dEle (cf. Is 42,8), como com o próprio tabernáculo/templo (cf. 2Sm 7,13; 1Re 5,5). E em Neemias 1,9 e Jeremias 7,12 é apresentado o tema da habitação do nome de Deus. Em ambos os textos, o verbo κατασκηνώ é usado pela LXX para traduzir יָבֹשׁ. Nas aparições do verbo na LXX, o monte (ὄρος) também se torna local da habitação de Deus (cf.

Sl 67[68],17; 73[74],2; Jl 3,17.21 [LXX 4,17.21]). Josué 22,19 traz a relação entre *σκηνη* e *κατασκηνώ* quando afirma que a terra dada para Israel é onde “habita o tabernáculo do Senhor” (*κατασκηνοῖ ἐκεῖ ἡ σκηνη κυρίου*). No contexto que trata da sabedoria, Eclesiástico 24,8 afirma que ela recebeu ordem do Criador para achar um lugar para seu tabernáculo (*σκηνη*), quando Ele disse para ela “habitar em Jacó” (*ἐν Ιακωβ κατασκήνωσον*). A ideia joanina do Logos habitando entre os homens pode encontrar paralelo com os alguns textos veterotestamentários que apresentam Deus habitando no meio do povo (cf. Ez 43,7.9; Zc 2,10.11 [LXX 2,14.15]; 8,3). Conquanto a linguagem não seja exatamente a mesma, pois Jo utiliza a preposição *ἐν* e os textos citados acima utilizam *ἐν μέσῳ*, é evidente que a temática é semelhante. Os cinco versos citados acima apresentam *κατασκηνώ* como tradução de *כָּנַף*. Além disso, o verbo grego está no futuro, se referindo a uma promessa futura de Deus para o povo (e.g. Zc 2,10 [LXX 2,14]: “Canta e exulta, ó filha de Sião, porque eis que venho e habitarei no meio de ti, diz o Senhor”).

É possível observar, portanto, que o uso do verbo *κατασκηνώ* oferece maior fundamentação temática e linguística para o sentido do verbo *σκηνώ* em Jo 1,14.

5.5

Sentido e aplicação de *σκηνώ* em João 1,14

Conforme fora dito anteriormente, o verbo *σκηνώ* só é encontrado no corpus joanino. Com exceção de Ap 12,12 e 13,6, onde o *σκηνώ* se refere aos “habitantes” do céu, todas as outras ocorrências do verbo (Jo 1,14; Ap 7,15; 21,3) se referem à habitação de Deus. Que em Jo 1,14 o verbo significa “habitar”, é evidente; a pergunta que surge, portanto, é onde está fundamentado o uso do termo por João. Partindo do uso joanino para a ocorrência de *σκηνώ* na LXX, algumas considerações precisam ser tomadas. O verbo não possui uso expressivo na LXX, embora possa ser observado que seu sentido sempre é de “habitar”, especificamente “armar a tenda”. Das quatro ocorrências do verbo na tradução grega do AT (Gn 13,12; Jz 5,17; 8,11), em três ele traduz o verbo hebraico *כָּנַף*, e em um texto (Gn 13,12), ele é tradução do verbo *לָהַךְ*. O verbo *לָהַךְ*, que significa “armar atenda” está

relacionado com o substantivo לֶהָא , que significa “tenda”. Já o verbo שָׁבַן , sinônimo de לֶהָא , é usado no AT, segundo Bruce Vawter, para representar a presença de Deus entre o povo³²⁹. Portanto, é possível observar que em todos os usos que a LXX faz do verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$, o sentido de “habitar/armar a tenda” está fundamentando a utilização. Retornando para João, fica fácil perceber, caso o evangelista tenha se baseado na LXX, o motivo dele ter usado o verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$. A isto pode ser acrescentado, como explica F. F. Bruce, que entre os judeus de fala grega, o verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ era associado ao verbo hebraico שָׁבַן ³³⁰.

Relacionado ao verbo שָׁבַן , o texto hebraico utiliza o substantivo מִשְׁכָּן para significar o tabernáculo do AT. Como é possível observar, ambos os termos compartilham da mesma raiz, assim como $\text{לֶהָא}/\text{לֶהָא}$ (armar a tenda/tenda, respectivamente). Chama atenção, por conseguinte, que a LXX utiliza os termos gregos $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ e $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ para traduzir, respectivamente, שָׁבַן e מִשְׁכָּן . Desta forma, o uso de $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ pela LXX pode auxiliar na compreensão do sentido do verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ por João. Da análise realizada anteriormente sobre as ocorrências do substantivo $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ na LXX, foi possível concluir que a maior parte das utilizações do termo se refere ao tabernáculo israelita. Outro termo que pode estar por trás do sentido joanino é o verbo $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$. Sendo expressivamente usado pela LXX como tradução de שָׁבַן , o verbo é sinônimo de $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$, e na maioria de seus usos possui Deus como sujeito. Portanto, o uso do verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ em Jo 1,14, se levado em consideração tanto seu uso como tradução de $\text{שָׁבַן}/\text{לֶהָא}$, como sua relação com o substantivo $\sigma\kappa\eta\nu\eta$ e com o verbo $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$, parece estar fundamentado na figura veterotestamentária do tabernáculo. Provavelmente, segundo B. Vawter, a escolha do verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ por João tenha se dado pela intenção de reproduzir a ideia e o som do verbo שָׁבַן ³³¹.

Segundo Oscar Battaglia, o uso do verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ por João tem o objetivo de recordar toda a teologia do Êxodo, que foi o momento decisivo para a salvação do povo de Israel³³². A afirmação de Battaglia pode ser melhor entendida se levado em

³²⁹ B. VAWTER, *Evangelio Segun San Juan*, in R. E. BROWN; J. A. FITZMYER; R. E. MURPHY (eds), *Comentario Biblico San Jeronimo*, tomo iv, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972, 422.

³³⁰ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 45.

³³¹ VAWTER, *Evangelio Segun San Juan*, 422.

³³² A. NICCACCI; O. BATTAGLIA, *O Evangelho Hoje v.5: O Evangelho da Verdade*, Petrópolis, Editora Vozes, 1980, 15.

consideração a função salvadora de Jesus, não só apresentada no corpo do evangelho, como no Prólogo.

Ao se deparar com a pessoa de Jesus no QEv, a associação de Seu corpo com o local da habitação de Deus é observável. No corpo do evangelho, Jesus é apresentado como o novo templo (Jo 2,19-22), embora no Prólogo Ele parece ser apresentado como o tabernáculo (ἐσκήνωσεν)³³³. Tal variação, contudo, não afeta o sentido da comparação, pois ambas as instituições veterotestamentárias possuíam as mesmas funções. Além do mais, segundo o próprio texto bíblico apresenta, o Templo veio a ser um substituto para o tabernáculo, assumindo toda sua significância e importância.

6

Comentário Exegético de Jo 1,14

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,

E o Logos se fez carne e habitou entre nós,

καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,

E vimos a glória dele, glória como único do Pai

πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Cheio de graça e de verdade

6.1

“E o Logos se fez carne”

No Prólogo de João, a palavra Logos encontra expressão em apenas dois versos: 1 e 14. Para André Feuillet, o uso de Logos no v. 14 tem o propósito de contrastar com o v. 1, realçando o caráter prodigioso da encarnação³³⁴. Ao retomar o Logos do v.1, o evangelista quer reevocar tudo o que fora dito sobre o Logos

³³³ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2478.

³³⁴ A. FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, São Paulo, Edições Paulinas, 1971, 92.

criador³³⁵. Robert Kysar declara que “o Logos não é um conceito filosófico abstrato. Não é uma categoria de experiência religiosa. Nem é uma mitologia religiosa especulativa. Ele é uma pessoa viva e histórica”³³⁶.

F. F. Bruce afirma que “o Logos se faz carne” é a declaração para qual todos os versos antecedentes do Prólogo apontavam³³⁷. Bruce Vawter declara que a manifestação final da Palavra de Deus se apresenta como o ponto máximo do hino, onde tal manifestação se torna paradoxal. Com respeito ao judaísmo, prossegue Vawter, a novidade da encarnação da Palavra de Deus só pode ser apreciada se for levado em consideração passagens como Is 40,6-8, onde a Palavra de Deus se opõe a carne³³⁸. Neste texto, a palavra hebraica para carne é *בשר*, a qual a LXX traduziu por *σάρξ*. No Evangelho de João, *σάρξ* normalmente se apresenta em oposição a *πνεῦμα* em 3,6; 6,63; e em paralelo com *αἷμα*, sangue, em 1,13; 6,53.54.55.56. Ela denota o indivíduo humano³³⁹. O sentido do Logos “se fazer carne” (*σὰρξ ἐγένετο*), segundo Jacques Guillet, não é sugerir que ele mudou de natureza, antes, quer demonstrar que ele apenas assumiu uma natureza, a saber, a humana, que anteriormente fora criada por ele³⁴⁰. Contudo, é fundamental se ter em mente que está envolto em mistério o que significou exatamente, no pensamento joanino, o *σὰρξ ἐγένετο*. Para John H. Bernard, a interpretação exata do verbo nesta sentença está além da capacidade de qualquer intérprete³⁴¹.

A palavra “carne” em João, conforme explica Lightfoot, é usada para descrever a realidade humana, em contraposição à realidade divina; a realidade terrena, em contraposição à celestial; e o que é material, em contraposição ao espiritual (cf. Jo 3,6; 6,63)³⁴². R. Schnackenburg é direto ao afirmar que *σάρξ* significa a completa humanidade³⁴³. Segundo Feuillet, a palavra “carne” neste verso

³³⁵ NICCACCI; BATTAGLIA, *Comentário ao Evangelho de São João*, 41.

³³⁶ KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 26. Tradução nossa. Texto original: “The Logos is not an abstract philosophical concept. It is not a category of religious experience. Nor is it speculative religious mythology. It is a person, infreshed, living, historical person”.

³³⁷ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 44.

³³⁸ VAWTER, *Evangelio Segun San Juan*, 421.

³³⁹ J. MATEOS; J. BARRETO et al, *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, São Paulo, Paulinas, 1989, 36.

³⁴⁰ GUILLET, *Jesus Cristo no Evangelho de João*, 29.

³⁴¹ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 20.

³⁴² LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 83.

³⁴³ SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 339.

não deve ser lida no sentido negativo, representando a natureza pecaminosa do homem – conforme é frequente em Paulo –, mas no sentido de marcar a grandeza do ato divino, a saber, deixar o céu e habitar entre os homens³⁴⁴. A “carne”, acrescenta Guillet, é em João a condição humana, seus limites e sua fragilidade³⁴⁵. Xavier Léon-Dufour sugere que, pelo fato da palavra encontrar seu sentido na condição humana, talvez o uso em João esteja já apontando para a morte (cf. Jo 6,51)³⁴⁶. De semelhante modo interpreta Rudolf Schnackenburg quando afirma que tal ideia é discutível. O autor comenta ser possível estar por trás do uso da “carne” o conceito de vítima expiatória. A cruel morte na cruz, comenta Schnackenburg, pressupõe a carne que o Logos assumiu em sua encarnação³⁴⁷. Conquanto tal interpretação seja razoável, é mais seguro interpretar o sentido da “carne” como referência a natureza humana.

A compreensão da encarnação parece estar além da capacidade humana. Ernst Haenchen observa que a preocupação do evangelista não está no “como” do acontecimento, mas sim no acontecimento³⁴⁸. Ainda que pareça não existir palavras para descrevê-la, Cl 2,9 é direto ao declarar que a plenitude de Deus habita corporalmente em Cristo. O conceito de Deus assumir forma humana, segundo David H. Stern, não é inovação do NT, mas já é apresentado no AT (cf. Gn 32,25-33; Js 5,13-6,5; Jz 2,1-5)³⁴⁹.

Robert Kysar, em seu livro *John, The Maverick Gospel*, explica que há três formas fundamentais de cristologia. A primeira, chamada adocionista (adoptionistic), sugere que Jesus foi um homem que, devido sua obediência estrita, foi adotado por Deus como Messias em algum momento de seu ministério. A segunda, chamada cristologia do agente (agency), é mais comum no NT, diz Kysar. A ideia é que Deus tomou a iniciativa de enviar um agente com funções reveladora e salvadora. A terceira, chamada cristologia da encarnação (incarnational), é a que está claramente apresentada no Prólogo. Ela sugere a preexistência de Cristo³⁵⁰.

³⁴⁴ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 95.

³⁴⁵ GUILLET, *Jesus Cristo no Evangelho de João*, 29.

³⁴⁶ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 93.

³⁴⁷ SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 338-339.

³⁴⁸ HAENCHEN, *John 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 119.

³⁴⁹ STERN, *Comentário Judaico do Novo Testamento*, 182.

³⁵⁰ KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, 28-29.

Segundo Joseph Mayfield, a afirmação joanina acerca da encarnação era um combate direto aos gnósticos docéticos da época, os quais não acreditavam na realidade da encarnação³⁵¹. Horacio Lona explica que, pelo fato da natureza humana (carne) ser vista de forma negativa pelos gnósticos, conceber um Deus que tenha assumido a carne, significaria que o redentor teria sido afetado pela condição negativa da carne; por conseguinte, ele precisaria ser redimido também. A solução para tal “problema”, continua Lona, foi evitar uma encarnação “real”, acreditando ter havido apenas um contato tangencial, aparente com a carne³⁵². Se bem que uma forma de docetismo era conhecida na época em que circulava a literatura joanina³⁵³, o mais provável é que ela, juntamente com o gnosticismo, estivesse num estado embrionário, sem corpo de doutrina definido³⁵⁴. R. N. Champlin explica que a palavra docetismo vem do termo grego *δοκέω*, que significa “parecer”. Desta maneira, a humanidade de Cristo era negada, sendo aceito que sua forma física era apenas “aparente”, e não real. Ele, continua Champlin, se mostrava a maneira simples de apresentar uma solução para o mistério da encarnação³⁵⁵. Visto o docetismo ser o problema enfrentado pela igreja contemporânea ao evangelho, a encarnação se torna o centro do Evangelho de João, sendo um combate a tal heresia³⁵⁶. Para J. H. Bernard, a doutrina do docetismo sempre esteve presente na mente de João³⁵⁷.

Embora o QEv seja notável por enfatizar a divindade de Jesus, Sua humanidade é claramente retratada quando é afirmado que Ele “se fez carne” (*σὰρξ ἐγένετο*)³⁵⁸. Não é pouca importância o fato de que o QEv é aquele que mais aplica a Jesus a palavra “homem” (*ἄνθρωπος*). J. Guillet sugere que tal ênfase serve para confirmar a mensagem básica da encarnação, a saber, que o Logos tornara-se um homem real. Este homem, prossegue Guillet, está enraizado no mundo, de maneira

³⁵¹ J. H. MAYFIELD, *O Evangelho Segundo João*, in R. EARLE; J. H. MAYFIELD (eds), *Comentário Bíblico Beacon: João a Atos*, v.7, Rio de Janeiro, CPAD, 2006, 31.

³⁵² H. LONA, *O Evangelho de João: o relato, o ambiente, os ensinamentos*, São Paulo, Editora Ave-Maria, 2011, 89.

³⁵³ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 44.

³⁵⁴ CARSON, *O Comentário de João*, 114.

³⁵⁵ CHAMPLIN, *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.2, 204.

³⁵⁶ FABRIS; MAGGIONI, *Os Evangelhos*, 267.

³⁵⁷ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, 19.

³⁵⁸ HARRIS, *Teologia dos Escritos Joaninos*, 204.

que toda a sua obra tem origem e está imersa nas realidades terrenas³⁵⁹. J. H. Bernard, comentando sobre a natureza humana de Jesus, nota que o evangelho insiste na verdadeira humanidade de Jesus quando O apresenta cansado e com sede (cf. Jo 4,6.7; 19,28), se emocionando com o sofrimento humano (11,33), e até chorando (11,35). Até mesmo a ênfase dada por João na “carne” e no “sangue” (Jo 6,53), continua Bernard, atesta para este propósito³⁶⁰. Conforme Feuillet observa, a doutrina das duas naturezas de Cristo pode ser deduzida de Jo 1,14, a despeito do pouco que explicita o verso³⁶¹.

Contrariando Bultmann e sua escola, que consideravam a encarnação um mito, A. Feuillet é seguro em afirmar que ela é o ponto culminante da história da salvação. Desconsiderar a realidade da encarnação, continua o autor, é como eliminar a essência do cristianismo³⁶².

Conforme Hans Weder observa, o Logos encarnado não quer transmitir informações acerca de Deus, mas transmitir a corporificação da própria essência dEle. Jesus Cristo, prossegue Weder, revela Deus no sentido em que Ele é um evento de Deus. Desta forma, a demonstração do amor de Deus ao mundo, por meio do Filho (cf. Jo 3,16), é a demonstração de Sua própria essência³⁶³.

A leitura joanina da habitação do Logos em um corpo, e o consequente “falimento” do Templo como instituição, pode estar embasado no conflito pós-pascal entre Igreja e Sinagoga³⁶⁴. Entretanto, deve ser levado em consideração que o enfrentamento de Jesus ao Templo, segundo Oskar Skarsaune, pode ter sido causado pela necessidade de confrontar o judaísmo contemporâneo, o qual havia se afastado do ideal de YHWH. Para Skarsaune, a atitude de Jesus de enfrentar o Templo (como era visto pelo judaísmo de então) tem relação com a distorção do caráter santo do Templo, bem como da substituição desta instituição pelo próprio Jesus (Jo 2,19). É desta forma que a encarnação do Logos na pessoa de Jesus, como

³⁵⁹ GUILLET, *Jesus Cristo no Evangelho de João*, 33.

³⁶⁰ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 20.

³⁶¹ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 95.

³⁶² FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 93-94.

³⁶³ H. WEDER, *Deus Incarnatus: On the Hermeneutics of Christology in the Johannine Writings*, in R. A. CULPEPPER; C. C. BLACK, *Exploring the Gospel of John*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, 331.

³⁶⁴ FABRIS; MAGGIONI, *Os Evangelhos*, 254.

habitação da Palavra entre o povo e como a glória do Tabernáculo, pode ser melhor compreendida³⁶⁵.

Para R. H. Lightfoot, o “tornar-se carne” do Logos divino é a maneira do propósito do Criador se realizar na criação e por meio dela³⁶⁶. Segundo Benjamin D. Sommer, são perceptíveis os paralelos entre o relato da criação e o relato da construção do tabernáculo³⁶⁷. A encarnação do Logos estabelece a base de toda a revelação do Evangelho de João, pois a vida histórica de Jesus é a salvação de Deus se tornando histórica³⁶⁸.

6.2

“E habitou entre nós”

O QEv, assim como os sinóticos, se ocupa da descrição do ministério de Jesus Cristo. Embora todos eles revelem a maneira como Jesus se estabeleceu entre os homens, João apresenta uma nova maneira de apreciar a encarnação ao usar as palavras “habitou entre nós”. Segundo Lightfoot, estas são as palavras que João usa para descrever o ministério de Jesus³⁶⁹.

A sabedoria que arma a sua tenda em Israel (cf. Eclo 24,12-16), argumentam A. Niccacci e O. Battaglia, pode estar por trás da afirmação joanina da habitação do Logos³⁷⁰. Semelhantemente, Barnabas Lindars aponta para o texto de Eclo 24,8 como possível alusão de Jo 1,14, especificamente no uso incomum do verbo *σκηνώω*³⁷¹. Basil De Pinto aponta para a clara identificação que existe entre a sabedoria de Eclesiástico e o conceito da “Palavra de Deus” no AT. O autor observa que ambas procedem da boca de Deus, estão presentes na criação, se manifestam na nuvem que permanecia com os israelitas durante o deserto, e habitam no

³⁶⁵ O. SKARSAUNE, *À Sombra do Templo: As influências do judaísmo no cristianismo primitivo*, São Paulo, Editora Vida, 2004, 140-142.

³⁶⁶ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 84.

³⁶⁷ B. D. SOMMER, *Conflicting Contractions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, *Biblical Interpretation* 9,1, 2001, 43.

³⁶⁸ FABRIS; MAGGIONI, *Os Evangelhos*, 266.

³⁶⁹ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 84.

³⁷⁰ NICCACCI; BATTAGLIA, *Comentário ao Evangelho de São João*, 41.

³⁷¹ B. LINDARS, *New Century Bible: The Gospel of John*, Michigan, Eerdmans Pub Co., 1982, 94.

Templo³⁷². Hans Weder explica que a possível referência joanina à teologia da sabedoria, nascida no judaísmo helenístico, é fundamental para a compreensão da encarnação do Logos, bem como de todo o Prólogo. O autor diz não ser acidental a relação feita pela comunidade entre a sabedoria e Jesus, visto que ambos se aproximam do ser humano, ambos se voltam para o mundo; tanto a sabedoria quanto o Crucificado pertencem ao mesmo tempo à realidade do mundo e a Deus³⁷³. Rudolf Schnackenburg também se vale do texto de Eclo 24,8 para apontar à afinidade com o tema da habitação. Mas a despeito da semelhança, o autor nota que o conceito da habitação do Logos se dá de modo único e novo. A forma de estar presente entre os homens, como um homem, prossegue Schnackenburg, supera o conceito da habitação da sabedoria³⁷⁴.

Outro texto deutero-canônico que também se assemelha com o que João expressou sobre a habitação do Logos em 1,14, conforme explica Basil De Pinto, é Baruque 3,29-38³⁷⁵. O texto apresenta a sabedoria como impossível de ser conhecida pelo homem. Deus, que é o único que pode conhecê-la e que tem poder sobre tudo, criou todas as coisas, para então a sabedoria aparecer na terra e viver entre os homens.

Entre os judeus de fala grega, comenta F. F. Bruce, o verbo *σκηνώω* e o substantivo *σκηνη* eram associados ao verbo hebraico *שָׁכַן* e seus derivados, como o *שָׁכַן* e o *shekinah*³⁷⁶. Para Bruce Vawter, a escolha do verbo *σκηνώω* se deveu, além de reproduzir a ideia, a uma semelhança com o som do verbo *שָׁכַן*³⁷⁷. Barnabas Lindars vai além de B. Vawter quando sugere que a semelhança sonora seja com a palavra hebraica “*shekinah*”³⁷⁸. Entretanto, os dois argumentos não estão distantes um do outro, visto haver uma correlação entre as duas palavras, pois ambas compartilham a mesma raiz. Conquanto Schnackenburg sustente opinião de que a *shekinah* não tenha exercido influência alguma sobre Jo 1,14³⁷⁹, Xavier Léon-

³⁷² DE PINTO, *John's Jesus: Biblical Wisdom and the Word Embodied*, 61.

³⁷³ WEDER, *Deus Incarnatus: On the Hermeneutics of Christology in the Johannine Writings*, 328-330.

³⁷⁴ SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 340.

³⁷⁵ DE PINTO, *John's Jesus: Biblical Wisdom and the Word Embodied*, 61-62.

³⁷⁶ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 45.

³⁷⁷ VAWTER, *Evangelio Segun San Juan*, 422.

³⁷⁸ LINDARS, *New Century Bible: The Gospel of John*, 94.

³⁷⁹ SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 341.

Dufour é categórico ao afirmar que a aplicação do verbo σκηνώ em Jo 1,4 faz alusão à shekinah pela correspondência das consoantes³⁸⁰.

A. Feuillet, após apontar a tradução do verbo ἐσκήνωσεν como, literalmente, “ele ergueu sua tenda”, lembra que a imagem da tenda – como moradia provisória dos nômades – poderia exprimir uma estadia passageira do Logos na terra³⁸¹. Assim também sugerem J. Mateos e J. Barreto³⁸². Lightfoot, em seu comentário de João, afirma que, sendo a transitoriedade do Filho um tema enfatizado no livro (cf. Jo 7,33; 12,35; 13,33), o sentido do verbo pode ser interpretado como um movimento, sendo provisória a estadia de Jesus na terra³⁸³. Por outro lado, Feuillet sugere que é pouco provável que o autor do QEv tenha somente isso em mente. Para ele, a ideia principal deve estar fundamentada no tema veterotestamentário da habitação de Deus entre Seu povo³⁸⁴. De forma semelhante argumenta Xavier Léon-Dufour. O autor argumenta que a imagem da tenda possa ter sido aplicada em João para transmitir um sentido de movimento – como uma permanência na terra até a exaltação sobre a cruz. Entretanto, Léon-Dufour nota que essa interpretação não esgota o sentido do texto. Quando comparada com a imagem da tenda, a ênfase deve recair mais sobre a presença de Deus entre o povo, do que sobre a transitoriedade da encarnação³⁸⁵.

Segundo F. F. Bruce, o uso do verbo σκηνώ faz referência ao tabernáculo (σκηνη) do AT. Assim como Deus manifestara Sua presença entre o povo de Israel, prossegue Bruce, fica implícito em Jo 1,14 que a habitação do Logos é a residência de Deus num sentido mais pleno³⁸⁶. Bento Santos descreve Jesus Cristo como “o novo Templo de YHWH”³⁸⁷.

Bruce Vawter observa que o Logos viveu certo tempo entre os homens, assim como Deus habitou com os israelitas na tenda da congregação³⁸⁸. Desta forma, a

³⁸⁰ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 95.

³⁸¹ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 97.

³⁸² MATEOS; BARRETO, *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*, 209.

³⁸³ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 84.

³⁸⁴ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 97.

³⁸⁵ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 95.

³⁸⁶ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 45.

³⁸⁷ B. S. SANTOS, *Teologia do Evangelho de João*, Aparecida do Norte, Santuário, 1999, 50.

³⁸⁸ VAWTER, *Evangelio Segun San Juan*, 422.

possível ideia fundamental da “habitação” estar no tabernáculo do AT, se torna aparente, tanto pela semelhança linguística, como pela temática³⁸⁹.

Segundo Anthony T. Hanson, Jo 2,17-22 é um texto importante para a compreensão da questão habitação. Neste trecho, comenta o autor, Jesus é apresentado como o novo templo, a casa de Deus³⁹⁰. Portanto, quando Jesus se autointitula o templo (*ναός*), Ele está se definindo como a casa de Deus.

Fazendo referência ao texto de Ex 3,7-8, onde é descrito o movimento de descida de Deus para salvar Seu povo, libertando-os dos egípcios, Tomaz Hughes argumenta que a habitação do Logos entre os homens, que é a encarnação, pode remeter a imagem da “descida” de Deus no evento do Êxodo³⁹¹. Portanto, a função redentora da habitação de Jesus entre os homens, à luz de Ex 3,7-8, se torna aparente.

John H. Bernard nota que a linguagem do verso remete ao Salmo 85,9.10[84,10]³⁹². O Salmo 85 é um pedido do perdão de Deus para o povo. Embora seja reconhecido que o Senhor tem favorecido a terra e olhado com favor para o povo (vv.1-2), o salmista questiona a delonga da ira de Deus, a qual se encontra sobre o povo (v.5). Seu pedido é para o Senhor mostrar a misericórdia e conceder a salvação (v.7). Mesmo antes de receber qualquer parecer de Deus, o salmista exprime a certeza que tem na resposta divina, dizendo que a salvação (*יְשׁוּעָה*) está próxima e que, como consequência disso, a glória (*כְּבוֹד*) habitaria (*יִשְׁכַּן*) na terra. Neste texto, a LXX traduz o verbo *יִשְׁכַּן* por *κατασκηνώω*, o qual é sinônimo de *σκηνώω*. No verso 10, as palavras hebraicas “graça e verdade” (*חֵן וְאֱמֶת*) são encontradas juntas e no mesmo contexto que “glória” e “habitar”, o que aponta para a semelhança textual e temática sugerida por Bernard.

³⁸⁹ S. D. KLING, *Wisdom Became Flesh: An Analysis of the Prologue to the Gospel of John*, *Currents in Theology and Mission* 40:3, June 2013, 184.

³⁹⁰ A. T. HANSON, *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh, T&T Clark, 1991, 44.

³⁹¹ HUGHES, “*O Verbo se Fez Carne e Armou a Sua Tenda no Meio de Nós*” (*Jo 1,14*), 62.

³⁹² BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, 21.

6.3

“E vimos a glória dEle”

O autor Xavier Léon-Dufour observa que o uso da 1ª pessoa do plural deve estar se referindo às testemunhas da vida de Jesus de Nazaré, ou seja, aqueles que reconheceram a Sua glória nas obras que realizou. Léon-Dufour cita Jo 2,11, texto em que é dito que os discípulos de Jesus creram nEle em decorrência de seu milagre, o qual “manifestou a glória dEle” (ἐφάνέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ)³⁹³. Assim também argumenta Feuillet, quando explica que a primeira pessoa do verso não indica a humanidade em geral, mas um grupo de crentes que testemunharam a existência de Jesus. O autor chama atenção para o verbo θεάομαι – ver ou contemplar –, o qual aparece também em 1 Jo 1,1 (“o que contemplamos”). Portanto, argumenta Feuillet, o autor do QEv reivindica a qualidade de testemunha ocular, fundamentando a historicidade de Jesus³⁹⁴.

A contemplação (θεάομαι) da glória não parece, aos olhos de Feuillet, ser física, “visível”, mas espiritual, estando despojada de imagens sensíveis (cf. Is 40,5)³⁹⁵. Por outro lado, J. H. Bernard assevera que o verbo nunca é usado no NT num sentido de visão espiritual. O sentido do verbo, o qual é um aoristo (aponta para um momento definido no passado histórico), atesta para uma visão da glória que fora perceptível aos olhos da comunidade, explica Bernard³⁹⁶. Moody Smith segue por um caminho diferente ao apoiar a interpretação de que a visão da glória não se reversa ao físico, mas também está dentro do âmbito espiritual. Para fundamentar seu argumento, Moody recorre ao texto de Jo 20,29, onde Jesus se dirige a Tomé quando este duvida da veracidade do Senhor ressurreto, e pergunta se ele creu somente porque viu; em seguida Jesus afirma que “bem-aventurados são os que não viram e creram” (μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες). Daí, o autor conclui que, no evangelho de João, a ênfase não está na visão física. Por isso, prossegue ele, os que viram a glória (cf. Jo 1,14) não se limita à primeira geração

³⁹³ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 96.

³⁹⁴ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 98-99.

³⁹⁵ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 108.

³⁹⁶ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, 21.

dos cristãos – os que viram de fato –, mas inclui todos os que creem nEle³⁹⁷. Ainda que o argumento de Moody Smith seja aparentemente convincente, é válido observar que o texto no qual o autor fundamenta sua interpretação, a saber, Jo 20,29, não utiliza o verbo *θεάομαι* no sentido do ver, mas *ὄράω*. Desta maneira, pode ser observado que não existe semelhança linguística entre os textos (Jo 1,14 e 20,29). Por outro lado, Xavier Léon-Dufour cita Jo 11,45, texto em que é dito que os que viram (*θεάομαι*) o milagre de Jesus de ressuscitar Lázaro, creram nEle. A observação apresentada por Léon-Dufour é que o QEv costuma associar o verbo “ver” ao tema da fé³⁹⁸. Esta informação exige breve análise do uso do verbo *θεάομαι* no evangelho de João. O verbo aparece seis vezes no Evangelho (Jo 1,14.32.38; 4,45; 6,5; 11,45). Seu uso no restante do NT não é expressivo, sendo usado quatro vezes por Mateus (6,1; 11,7; 22,11; 23,5), duas por Marcos (16,11.14), três por Lucas (5,27; 7,24; 23,55), três vezes em Atos (1,11; 21,27; 22,9), uma vez em Romanos (15,24) e três vezes em 1 João (1,1; 4,12.14). Chama atenção a relação entre o verbo “ver” (*θεάομαι*) e o verbo “crer”, conforme o comentário de Léon-Dufour. Em três textos do NT, os dois termos estão relacionados, a saber, Mc 16,11.14 e Jo 11,45. Em Mc 16,11, alguns discípulos não creram (*ἀπιστέω*) no testemunho de Maria Madalena (cf. Mc 16,9-10), a qual tinha visto (*θεάομαι*) o Ressurreto. Em Mc 16,14, os discípulos recebem uma repreensão de Jesus por não terem crido (*πιστεύω*) no testemunho dos que O tinham visto (*θεάομαι*) ressuscitado. Da mesma forma utiliza os dois verbos Jo 11,45. Conforme visto acima, os que viram (*θεάομαι*) o milagre da ressurreição de Lázaro, creram (*πιστεύω*) em Jesus. As outras aparições do Evangelho de João fazem referência a “contemplação” (*θεάομαι*) do Espírito, em forma de pomba por João Batista; a Jesus “ver” (*θεάομαι*) os que O seguiam; a ordem de Jesus para os discípulos verem (*θεάομαι*) que a ceifa está pronta; e ao momento da multiplicação dos pães e peixes, quando, momentos antes, Jesus vê (*θεάομαι*) a multidão que o seguia. O texto de At 22,9 trata da visão que Saulo tem de Jesus no caminho para Damasco (cf. At 22,6). É curioso notar que, no verso 9, os que estavam com Saulo também viram (*θεάομαι*) a luz, embora não tenham compreendido a voz. Conforme será brevemente demonstrado a seguir, o tema da

³⁹⁷ SMITH, *John*, 29.

³⁹⁸ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 96.

glória está relacionado com a “luz” (φῶς), tanto em João, como no AT. Desta forma, pode-se sugerir que a luz contemplada por Saulo esteja em relação com a shekinah de Deus. Estando intimamente relacionadas com o pensamento do QEv, as três ocorrências de θεάομαι em 1 João possuem sentido semelhante ao uso de Jo 1,14. No AT, a LXX só utiliza o verbo uma vez (2 Cr 22,6), e seu sentido é de uma contemplação física.

Após a transformação da água em vinho no casamento realizado em Caná da Galiléia, Jesus manifesta sua glória (δόξα) para os discípulos (Jo 2,11). Para W. Hall Harris, esta foi a razão do milagre, sendo a manifestação da glória o que mais recebe importância no relato³⁹⁹. A manifestação da glória em Caná se apresenta como introdutória ao momento culminante da obra de Jesus, a saber, Sua morte, onde ocorrerá a plena manifestação da glória⁴⁰⁰. Semelhantemente, Moody Smith observa que a pergunta sobre o como e quando a glória se revela, encontra resposta na primeira metade do Evangelho (caps. 2-12). O autor comenta que a glória de Jesus é manifestada nas Suas palavras e nos Seus atos (“sinais”). Contudo, continua Moody, a morte na cruz será a suprema manifestação da glória (cf. Jo 12,23)⁴⁰¹. Aliás, Jo 12,23 fundamenta o argumento de que a glória também foi revelada na cruz. Jesus, sabendo o momento de Sua crucifixão, disse aos discípulos que “é chegada a hora de ser glorificado o Filho do Homem” (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Desta forma, pode ser suposta a conexão do verbo “glorificar” (δοξάζω) com o substantivo “glória” de Jo 1,14.

Embora o termo “glória” (δόξα) possa ser visto pelo prisma do AT, B. Malina e R. Rohrbaugh sustentam que o uso do termo em João quer indicar o estado honorífico de Jesus⁴⁰².

O termo כְּבוֹד, quando aplicado para Deus, designava a presença divina manifestada entre o povo, especialmente relacionada com o tabernáculo (Ex 40,34s) e com o Templo (1 Re 8,11)⁴⁰³. Partindo desse uso veterotestamentário, João parece querer enfatizar a presença de Deus e Sua manifestação, agora utilizando um termo

³⁹⁹ HARRIS, *Teologia dos Escritos Joânicos*, 197.

⁴⁰⁰ MATEOS; BARRETO et al, *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, 118.

⁴⁰¹ SMITH, *John*, 29.

⁴⁰² MALINA; ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, 33.

⁴⁰³ VAWTER, *Evangelio Segun San Juan*, 422.

comum dentro dos relatos da manifestação divina no AT. Apesar de em alguns textos pareça não ser pretendido o sentido do termo כְּבוֹד do AT (e.g. 5,41.44; 7,18), em outros, o tema veterotestamentário, provavelmente, faz eco no uso joanino (cf. 1,14; 11,40; 17,22). Xavier Léon-Dufour observa que a glória, no AT, tem que ver com o próprio Deus em epifania; ela, que fora revelada nos grandes feitos de YHWH para socorro de Seu povo e que fora identificada no esplendor da criação e nas visões dos profetas, agora se concentra em Jesus Cristo, pois ela é Sua glória⁴⁰⁴. Para André Feuillet, até mesmo os sinais de Jesus querem fazer eco aos prodígios do Êxodo, os quais foram manifestações da glória de YHWH⁴⁰⁵. De semelhante modo se expressa E. Haenchen, quando sugere que a glória se refira aos milagres feitos por Jesus⁴⁰⁶.

Xavier Léon-Dufour comenta que para se compreender o sentido do uso da “glória” em Jo 1,14, é necessário levar em consideração três textos específicos, a saber, Jo 2,11; 11,40 e 12,39-41⁴⁰⁷. Jo 2,11 trata da primeira vez em que Jesus realiza um milagre no Evangelho. O texto relata que Jesus “manifestou a sua glória” na realização do primeiro de seus sinais. O segundo texto, Jo 11,40, se refere ao momento da ressurreição de Lázaro. Antes da pedra que tampava o túmulo ser removida (cf. Jo 11,39), Marta demonstra certa descrença ao dizer a Jesus que o túmulo estava cheirando mal. A isto, Jesus responde dizendo que se ela cresse, veria a glória de Deus. Conforme X. Léon-Dufour destaca, este verso, em conexão com Jo 2,11, emoldura os sinais de Jesus. O autor comenta que a glória sendo revelada no início e no fim, mostra que todos os sinais simbolizam Sua glória⁴⁰⁸. O último texto, Jo 12,39-40, fazendo referência a Is 6,10, é uma reprovação de Jesus ao comportamento dos judeus, pois não estavam reconhecendo a glória de Jesus através dos sinais operados⁴⁰⁹. Dos três textos mencionados acima, pode-se concluir que todos estão relacionados com a manifestação da glória pelos “sinais” realizados por Jesus. Voltando à discussão apresentada anteriormente, sobre o sentido de *θεάομαι*, em Jo 1,14, ser de visão física ou espiritual, os três textos citados acima

⁴⁰⁴ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 97.

⁴⁰⁵ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 107.

⁴⁰⁶ HAENCHEN, *John I: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 119.

⁴⁰⁷ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 97.

⁴⁰⁸ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 97.

⁴⁰⁹ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 97.

podem, de certa forma, corroborar com a interpretação do sentido físico. No Evangelho, as três referências à manifestação da glória analisadas acima tratam de momentos reais, em que os sinais foram vistos de fato. Portanto, pode-se concluir que, se os sinais, como manifestações da glória, foram reais e presenciados por determinados grupos de pessoas, a glória foi revelada, pelo menos por meio dos atos de Jesus, de forma real. Em Jo 1,14, onde a glória foi “vista” pelos crentes, talvez João estivesse se referindo aos sinais, podendo, desta maneira, ser *θεάομαι* interpretado como uma visão física, e não unicamente espiritual.

Assim como a glória de Deus, representando Sua presença, enchia o tabernáculo⁴¹⁰, agora, ao encher o Filho, atesta para Sua divindade, bem como para a presença de Deus entre o povo. Enquanto no AT o tabernáculo recordava a presença de Deus entre Seu povo, principalmente nos momentos da manifestação da glória, comenta Tomaz Hughes, em Jesus, a presença de Deus se torna definitiva⁴¹¹.

Como o evangelista fizera menção à habitação do Logos se baseando nos relatos veterotestamentários do tabernáculo, a inserção da “glória” no verso se torna perfeitamente compreensível e bem situada⁴¹².

Segundo Bruce Vawter, a manifestação da glória em Jo 1,14, embora pareça se referir à transfiguração (ver Lc 9,31), também deve ser vista no contexto da salvação. Para sustentar tal argumento, Vawter faz referência aos textos de Is 60,1, Hc 2,14, Mc 8,38 e Rm 8,18⁴¹³. Em ambos os textos veterotestamentários, a salvação é representada pela manifestação da glória do Senhor, em Isaias comparada à luz, e em Habacuque comparada às “águas que cobrem o mar”. Em Mc 8,38, é dito que a glória de Deus acompanharia o Filho do Homem na ocasião da segunda vinda; e em Rm 8,18, a glória que será revelada nos salvos é incomparável aos sofrimentos do tempo presente. Logo, pode ser observado que em ambos os textos do NT, a glória (*δόξα*) está inserida num contexto soteriológico.

Alviero Niccacci e Oscar Battaglia argumentam ser possível perceber uma possível referência a transfiguração, pelo uso da palavra “glória”. No contexto da

⁴¹⁰ MATEOS; BARRETO et al, *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, 117.

⁴¹¹ HUGHES, “*O Verbo se Fez Carne e Armou a Sua Tenda no Meio de Nós*” (Jo 1,14), 20-21.

⁴¹² NICCACCI; BATTAGLIA, *Comentário ao Evangelho de São João*, 42.

⁴¹³ VAWTER, *Evangelio Segun San Juan*, 422.

transfiguração, os autores levantam quatro pontos que sustentam esta hipótese: em Lc 9,32 é dito que eles [os discípulos] viram sua glória; em Mt 17,4 Pedro sugere a construção de três “tendas” (σκηνη); a voz celeste proclama Jesus como o “Filho amado” (Mt 17,5); e Pedro, em 2 Pe 1,17, observa que Ele recebeu do Pai honra e glória⁴¹⁴. Tal interpretação, contudo, não é compartilhada por todos os estudiosos. E. Feuillet comenta que, embora alguns autores compartilhem a interpretação sobre a relação entre Jo 1,14 e a transfiguração, outros sustentam posição contrária, acreditando não haver em João intenção de mencionar alguma experiência particular. Feuillet se mantém numa posição intermediária, argumentando que, conquanto seja possível, não é evidente nenhuma alusão à transfiguração⁴¹⁵.

Stanley B. Marrow declara que a manifestação da glória é o ponto mais importante do verso⁴¹⁶. Assim também pensa E. Käsemann, o qual observa que o centro de Jo 1,14 não é a encarnação, mas a glória, tema que seria o centro do QEv⁴¹⁷. Se Jesus manifesta a glória do Pai, Ele manifesta, por conseguinte, a pessoa e a obra do Pai (Jo 9,4; 12,45)⁴¹⁸. Portanto, é possível supor que a salvação (Jo 3,16) é a motivação da encarnação. Desta forma, a encarnação encontra seu sentido em seu objetivo, a saber, revelar a glória/salvação.

A associação comumente estabelecida no judaísmo da Idade Média entre a “glória” (também sobre a shekinah) e a “luz”⁴¹⁹, remonta ao AT⁴²⁰. A palavra “luz” (φῶς) aparece 21 vezes no QEv, sendo numa delas o próprio Jesus (Jo 8,12)⁴²¹. Charles H. Dodd observa que a luz, no QEv, tem a função de revelação, tanto do conhecimento de Deus, da salvação, como de Sua essência. O próprio Jesus Cristo, comenta Dodd, é a luz, a própria verdade (ἀλήθεια) que comunica Deus para o homem. O כבוד de Deus, explica o autor, era manifestado na forma de irradiação, esplendor ou luz. Devido a isso, Dodd chama atenção para o paralelismo entre δόξα e φῶς. Como exemplo, Dodd cita os textos de Is 58,8 e, principalmente, 60,1-3,

⁴¹⁴ NICCACCI; BATTAGLIA, *Comentário ao Evangelho de São João*, 42.

⁴¹⁵ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 109.

⁴¹⁶ MARROW, *The Gospel of John: A Reading*, 13.

⁴¹⁷ FABRIS; MAGGIONI, *Os Evangelhos*, 267.

⁴¹⁸ MATEOS; BARRETO et al, *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, 119.

⁴¹⁹ KOREN, *Shekinah*, 442.

⁴²⁰ DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 277.

⁴²¹ MAYFIELD, *O Evangelho Segundo João*, 24.

onde a glória de Deus é associada à luz dEle⁴²². Se for levado em conta tal associação – luz e glória –, todo o Prólogo apresentaria uma coesão mais sólida do que a que já apresenta. Isso porque o tema da luz já fora anteriormente apresentado no Prólogo, sendo um dos principais temas abordados ali⁴²³.

6.4

“Único do Pai”

A glória que o Logos possui é descrita como a “glória do único do Pai” (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός). Segundo J. H. Bernard, παρὰ πατρός pode se conectar tanto a μονογενοῦς, como a δόξαν. Na primeira possibilidade, explica o autor, embora a combinação seja incomum em João, o sentido dela encontra paralelos em outras passagens (e.g. 6,46; 7,29; 16,27; 17,8), nas quais Jesus se apresenta como vindo da parte de Deus. Na segunda possibilidade, o sentido seria da “glória que o único recebeu de seu Pai” (cf. 5,41.44). Portanto, comenta Bernard, o Logos não teria glória por si, mas somente a provinda do Pai (cf. 8,54)⁴²⁴. Para Léon-Dufour, a melhor conexão seria do “único” com “Pai” e, por conseguinte, da “glória” com o “único”⁴²⁵. Assim também interpreta Lightfoot, quando afirma que a glória pertence ao Logos encarnado⁴²⁶.

O termo μονογενής, traduzido como único, explica Feuillet, possui etimologia controvertida⁴²⁷. Se referindo a Jesus, ele é usado apenas cinco vezes no NT, todas elas nos escritos joaninos⁴²⁸. O adjetivo é um dos termos usados pela LXX para traduzir o hebraico טָיִב, “único” (e.g. Sl 22,20; 35,17)⁴²⁹. A palavra tanto pode significar “único gerado” como “único do tipo”⁴³⁰, embora seu sentido literal seja “único (monos) do tipo (genos)”. A ideia, portanto, não seria de geração, mas de

⁴²² DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 275-278.

⁴²³ DE PINTO, *John's Jesus: Biblical Wisdom and the Word Embodied*, 59.

⁴²⁴ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 23.

⁴²⁵ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 98.

⁴²⁶ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 86.

⁴²⁷ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 109.

⁴²⁸ WINE; UNGER; WHITE JR., *Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*, 1044-1045.

⁴²⁹ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 46.

⁴³⁰ LINDARS, *New Century Bible: The Gospel of John*, 96.

singularidade⁴³¹. Embora “genos” tenha certa afinidade com gennao, “gerar”, isso não se torna uma justificativa linguística sólida para traduzir o termo por “unigênito”. A origem dessa tradução se deu pelo termo latim “unigenitus”, usado por Jerônimo como tradução de *μονογενής*⁴³². Muito da discussão sobre a natureza de Jesus, presente no Concílio de Nicéia, poderia ter sido evitada se os defensores da fé contra Ário tivessem entendido que a solução para o problema está na etimologia da palavra⁴³³.

Mateus e Marcos utilizam *ἀγαπητός*, que significa “amado” (Mt 3,17 par. Mc 1,11). Paulo tem *ἑαυτοῦ* e *ἰδίου*, ambos significando “próprio” (Rm 8,3.32). Quanto ao uso de *ἀγαπητός*, J. H. Bernard nota que em todos os casos de João, o termo pode substituir *μονογενής*, sem alteração de sentido⁴³⁴.

No episódio do sacrifício de Isaque (Gn 22,2.12.16), a palavra hebraica *בְּרִיָּה* é traduzida pela LXX por *ἀγαπητός*, significando, juntamente com “filho”, a expressão “filho amado”. Contudo, é curioso notar que o autor de Hebreus, ao fazer menção do sacrifício de Isaque, utiliza o termo *μονογενής*, ao invés de *ἀγαπητός*, o qual é o termo utilizado pela LXX. Desta tradução presente em Hebreus, podem ser levantadas duas hipóteses: a) O autor teve contato com a LXX, mas preferiu *μονογενής* à *ἀγαπητός*; e b) O autor teve contato com o texto hebraico, e decidiu traduzir *בְּרִיָּה* por *μονογενής*. Qualquer que tenha sido a fonte do autor de Hebreus, pode-se observar que o termo *μονογενής* é sinônimo tanto de *ἀγαπητός* quanto de *בְּרִיָּה*. Partindo do uso em Hebreus, o significado do termo como “único do tipo” pode ficar mais claro, visto Isaque não ser o “filho único” de Abraão. Hans Weder acrescenta que o termo representa o peso e o significado daquele que se tornou um ser humano, bem como a dignidade que ele recebeu por ter relacionamento único com o Pai. O termo, continua Weder, sugere demonstrar o Filho como perfeita revelação do Pai⁴³⁵. A argumentação de Hans Weder parece encontrar fundamento no contexto do Prólogo, especificamente em Jo 1,18. No verso é dito que o único

⁴³¹ PFEIFFER; VOS; REA, *Dicionário Bíblico Wycliffe*, 1977.

⁴³² COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 565.

⁴³³ PFEIFFER; VOS; REA, *Dicionário Bíblico Wycliffe*, 1977.

⁴³⁴ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 24.

⁴³⁵ WEDER, *Deus Incarnatus: On the Hermeneutics of Christology in the Johannine Writings*, 331.

(μονογενής) é o revelador do Pai. Portanto, o termo parece carregar, como supôs Hans Weder, um sentido de revelação, esta sendo perfeita, completa.

A expressão “único do Pai” é ligada com o tema da glória pela conjunção “como” (ὡς), a qual, segundo Feuillet, não quer restringir a glória ao Filho, mas apontar para a posse da glória “na qualidade de/enquanto” Filho⁴³⁶.

6.5

“Cheio de graça e de verdade”

Para André Feuillet, a associação entre graça (χάρις) e verdade (ἀλήθεια) evoca ao AT, onde טוֹבָה e תְּמִימָה, respectivamente, funcionam como base da aliança. Segundo Feuillet, se há uma relação entre χάρις/טוֹבָה e ἀλήθεια/תְּמִימָה, não é unânime entre os estudiosos. Uns se posicionam positivamente, outros negativamente⁴³⁷. O termo χάρις, graça, ocorre quatro vezes em João, sendo todas no Prólogo; já o termo ἀλήθεια, verdade, é mais comum no evangelho⁴³⁸. D. A. Carson observa que a expressão veterotestamentária “graça e verdade” (תְּמִימָה וְטוֹבָה) é traduzida pela LXX como ἔλεος καὶ ἀλήθεια”. Além disso, a própria palavra טוֹבָה nunca é traduzida pela LXX por χάρις (com exceção de Et 2,9), mas sempre por ἔλεος. Contudo, Carson argumenta que é possível que o autor de João tenha trabalhado diretamente a partir do hebraico, o que o fez ter liberdade para preferir χάρις como tradução de טוֹבָה⁴³⁹. Charles K. Barrett comenta que, apesar da diferença no uso dos termos, o significado é semelhante, o que não deixa de fundamentar o uso da LXX por João⁴⁴⁰. Por outro lado, X. Léon-Dufour sugere que a assimilação da expressão com o AT não é clara devido à diferença no uso dos termos pela LXX, conforme visto acima. Para o autor, na expressão “graça e verdade”, o segundo substantivo funciona como um determinante da natureza da graça anunciada⁴⁴¹. Robert H. Lightfoot segue um caminho diferente quando interpreta os termos dentro de seu

⁴³⁶ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 108.

⁴³⁷ FEUILLET, *O Prólogo do quarto Evangelho*, 111.

⁴³⁸ BARRETT, *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, 139.

⁴³⁹ CARSON, *O Comentário de João*, 130.

⁴⁴⁰ BARRETT, *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, 139.

⁴⁴¹ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 100.

próprio contexto, e não baseado no AT, embora ele reconheça a aproximação. O termo “graça”, comenta Lightfoot, tem que ver tanto com uma característica daquele que a possui, como algo que ele veio doar. O termo “verdade”, segundo o autor, estaria relacionado com o conceito de realidade⁴⁴². Schnackenburg interpreta a expressão “graça e verdade” de forma semelhante a Lightfoot. Comentando sobre o termo “verdade”, o autor observa que não há necessidade de o entender no sentido especial da revelação divina (cf. 8,32.45; 17,17; 18,37)⁴⁴³. David Stern sugere que o propósito do uso da expressão “graça e verdade”, como atributos pessoais de Deus, seja demonstrar que Jesus veio revelar Deus⁴⁴⁴. Segundo Joseph H. Mayfield, a palavra “graça” está relacionada com o que o Logos veio doar aos homens (cf. 1,17), e a palavra “verdade” representa Seu caráter (cf. 14,6). Ela, continua Mayfield, está no sentido filosófico da realidade, no sentido ético da santidade, e no sentido moral do amor⁴⁴⁵.

Hans-Helmut Esser observa que nas quatro ocorrências do substantivo “graça” (χάρις) em João, o sentido pode ter sido influenciado pelo pensamento paulino, onde a graça tem que ver com o ato salvífico de Deus mediante Jesus Cristo⁴⁴⁶.

Anthony C. Thiselton observa que a LXX traduz a palavra hebraica אֱמֶת tanto por “verdade” como por “fidelidade”, sendo o melhor sentido determinado pelo contexto. O autor salienta que na maioria das vezes em que a palavra אֱמֶת é usada em paralelo com אֱמֶת, ela terá o sentido de fidelidade. No uso de Jo 1,14, entretanto, Thiselton considera que o que João quer ressaltar aqui é que a realidade de Deus pode ser vista no Logos. Deste modo, prossegue o autor, o conceito estaria em harmonia com o v. 17, onde a própria realidade é achada em Cristo⁴⁴⁷. Karl Schelkle acrescenta que, em João, a “verdade” é sempre teológica, e nunca filosófica. A

⁴⁴² LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 86-87.

⁴⁴³ SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 345.

⁴⁴⁴ STERN, *Comentário Judaico do Novo Testamento*, 183.

⁴⁴⁵ MAYFIELD, *O Evangelho Segundo João*, 32.

⁴⁴⁶ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 911.

⁴⁴⁷ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2617.

“verdade” que o evangelho apresenta, continua Schelkle, não tem que ver com um conhecimento verdadeiro, mas com a revelação de Deus em Cristo⁴⁴⁸.

O adjetivo “cheio” (πλήρης) está no nominativo. Por causa de sua declinação, as versões bíblicas costumam vinculá-lo ao Logos, pois este também se encontra no nominativo⁴⁴⁹. Contudo, Lightfoot nota que o adjetivo pode se referir tanto ao Logos quanto à glória⁴⁵⁰. O autor Xavier Léon-Dufour comenta que, embora a conexão do adjetivo com a “glória” se harmonize melhor com a ideia fundamental da manifestação da glória, é com o “Filho” que o adjetivo ser lido⁴⁵¹. Mesma conclusão é apresentada por C. K. Barrett⁴⁵². Já D. A. Carson afirma ser preferível conectá-lo à glória, principalmente se for levado em consideração Ex 33-34. Ele explica que o termo πλήρης geralmente é indeclinável, o que torna possível ambas as relações⁴⁵³. O texto veterotestamentário citado por Carson é digno de algumas observações. Em Ex 33,18, Moisés pede que Deus lhe mostre Sua glória (כְּבוֹד); em Ex 34,6, ao passar o Senhor diante de Moisés, este clama ser o Senhor “grande em graça e verdade” (דַּקְוָה וְאֱמֶת). Portanto, essa semelhança linguística levou Carson a sugerir que o relato da glória revelada a Moisés, quando o Senhor passou diante dele, fundamentou a declaração joanina “e vimos a sua glória”⁴⁵⁴. Como Carson, B. Lindars argumenta ser o texto de Ex 33-34 a base para o sentido pretendido por João. Comentando Ex 34,6, o autor afirma que as últimas palavras do texto hebraico (וְאֱמֶת וְדַקְוָה) podem ser traduzidas por “cheio de graça e de verdade”, assim como está no texto grego de Jo 1,14. Lindars conclui que é possível, portanto, que o autor do Evangelho esteja trabalhando diretamente com o hebraico, o que o levou a fazer uma tradução mais literal que a feita pela LXX⁴⁵⁵. Anthony T. Hanson, após fazer referência a vários estudos recentes da relação entre Jo 1,14 e Ex 34,6, conclui que é provável que o verso em questão tenha influenciado o sentido da expressão

⁴⁴⁸ K. SCHELKLE, *John's Theology of Man and The World*, in M. J. TAYLOR (ed.), *A Companion to John: Readings in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles)*, New York, Alba House, 1977, 132.

⁴⁴⁹ BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 47.

⁴⁵⁰ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 90.

⁴⁵¹ LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho Segundo João I*, 99.

⁴⁵² BARRETT, *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, 139.

⁴⁵³ CARSON, *O Comentário de João*, 129.

⁴⁵⁴ CARSON, *O Comentário de João*, 130.

⁴⁵⁵ LINDARS, *New Century Bible: The Gospel of John*, 95.

“cheio de graça e verdade” presente em João⁴⁵⁶. Schnackenburg nota que não houve nenhuma influência grega sobre a expressão “graça e verdade”, ao contrário, houve fundamentação veterotestamentária⁴⁵⁷.

Conforme fora observado anteriormente, o Sl 85,9.10 [84,10.11] apresenta, segundo Bernard, certa aproximação linguística com Jo 1,14⁴⁵⁸. No verso 9, o tema da salvação é conectado com o da habitação (*κατασκηνώ*) da glória na terra. No verso seguinte, a expressão “graça e verdade” é acrescentada ao contexto, o que endossa a semelhança linguística com Jo 1,14. Portanto, “glória”, “habitação” e “graça e verdade” estão presentes neste Salmo, o que pode sugerir certa influência textual sobre João.

7

Conclusão

No Prólogo do QEv, a vinda de Jesus à terra é descrita de uma forma nova e enigmática. Se comparada aos sinóticos, a encarnação do Filho de Deus assume maior importância e profundidade, ao ponto de ser considerada por Rudolf Bultmann “o tema de todo o evangelho”⁴⁵⁹. Entender a encarnação parece estar além da capacidade humana. Além do mais, conforme sugere Ernst Haenchen, a preocupação do evangelho não parece ser explicá-la, mas apenas relatá-la⁴⁶⁰. Embora seja forte no corpo do evangelho a cristologia do envio do Filho, Jean Zumstein observa que tal cristologia está em harmonia com a cristologia da encarnação, funcionando como uma explicação com outra linguagem⁴⁶¹. Portanto, ao se deparar com o Prólogo, não é difícil notar que o evento da encarnação é o objetivo ao qual todos os versos apontam⁴⁶². O Logos, que de maneira singular à Bíblia fora apresentado como sendo autor de toda a criação divina, se faz carne, habitando entre os homens. Tal ato misterioso é fundamental para o

⁴⁵⁶ HANSON, *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament*, 25.

⁴⁵⁷ SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 344-345.

⁴⁵⁸ BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 21

⁴⁵⁹ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, 471.

⁴⁶⁰ HAENCHEN, *John 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, 119.

⁴⁶¹ ZUMSTEIN, *O Evangelho Segundo João*, 463.

⁴⁶² BRUCE, *João: Introdução e Comentário*, 44.

desenvolvimento não só do Evangelho de João, mas para o desenvolvimento da história da salvação, pois sem ele, não haveria evangelho.

De acordo com Jo 1,14, o Logos, no momento de Sua encarnação, passa a “habitar” entre os homens. O verbo usado para descrever este ato possui um significado que vai além do aparente, podendo ser considerado um eco do AT, onde uma tradição bem conhecida, e até mesmo fundamental, fazia parte do vocabulário religioso de Israel.

O tabernáculo do AT era uma estrutura portátil utilizada pelo povo de Israel para a adoração. Ele funcionava como um templo, onde sacrifícios eram oferecidos, e por onde Deus se manifestava para o povo, trazendo proteção, juízo, ou mesmo para Se comunicar. Ele era dividido em duas áreas específicas, a saber, o átrio e o santuário, estando o último contido no primeiro. As duas áreas mencionadas possuíam somente uma entrada, que era direcionada para o oriente. Ao se entrar no átrio, o altar de sacrifícios era o primeiro objeto sagrado ao qual se deparava o adorador; este era seguido pela bacia de bronze; ambos ficavam a céu aberto. Após a bacia de bronze, se localizava o santuário, estrutura coberta que formava dois ambientes separados por uma cortina, os quais eram chamados “santo” e “santo dos santos”. No primeiro ambiente – o lugar santo – três objetos eram colocados: o candelabro, a esquerda, a mesa dos pães, a direita, e o altar de incenso, próximo à cortina, no centro. No segundo ambiente – o lugar santíssimo – somente um objeto permanecia ali: a arca da aliança. Embora todos os objetos sejam importantes e desempenhem papéis específicos no todo da adoração, o objeto considerado mais sagrado e que possuía uma função especial era a arca da aliança. Sobre ela a glória de Deus era manifestada, e segundo a descrição bíblica, lá o Senhor permanecia e falava com Seu povo. O tabernáculo, segundo Eugene H. Merrill, foi o local onde Deus escolheu para habitar no meio de Seu povo⁴⁶³. A ordem divina para a construção desse local está em Ex 25,8 (“e me farão um santuário, para que eu possa habitar no meio deles”). O propósito divino, portanto, era habitar (יָשַׁב) no meio do povo.

⁴⁶³ MERRILL, *Teologia do Antigo Testamento*, 344.

No AT, a palavra usada para significar o tabernáculo era יְהוֹנָדָב . A tradução grega do AT escolheu o termo $\sigma\kappa\eta\nu\eta\tilde{\eta}$ para traduzir o substantivo hebraico. O sentido do termo tem que ver com “habitação”, “morada”. Em Jo 1,14, o autor/redator utiliza o verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ para traduzir a ideia da habitação do Logos. A semelhança é notável, visto compartilharem os dois termos da mesma raiz. Por conseguinte, parece ser pouco provável que o tabernáculo, envolvendo todo o seu conceito de habitação de Deus, não esteja na cabeça do evangelista. Conforme observa Barnabas Lindars, mesmo que não se tenha certeza da especificidade das ideias veterotestamentárias que fundamentaram o conceito joanino da habitação do Logos, há, sem dúvidas, referências ao AT⁴⁶⁴. Entretanto, Lindars parece ter sido modesto ao fazer tal declaração, pois as semelhanças linguística e conceitual com o tabernáculo são evidentes. Conquanto o verbo $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ não seja usado expressivamente pela LXX no sentido da habitação de Deus entre o povo, seu sentido sempre é de “habitar”, especificamente “armar a tenda”. Desta maneira, o verbo oferece subsídio para o uso joanino. O substantivo relacionado, $\sigma\kappa\eta\nu\eta\tilde{\eta}$, sendo bem mais expressivo na LXX, é usado massivamente como tradução do tabernáculo israelita. Portanto, pode-se notar que ambos os termos parecem fundamentar o uso joanino de $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ em 1,14. Outro verbo que merece atenção é $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$. Sendo sinônimo de $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$, o termo, na maior parte do uso do verbo pela LXX, é usado como tradução de יְהוֹנָדָב , possuindo Deus como sujeito. Tal dado é importante para a fundamentação veterotestamentária do uso de $\sigma\kappa\eta\nu\eta\tilde{\eta}$ em Jo 1,14, pois oferece maior fundamentação temática para a habitação do Logos. Na Bíblia Hebraica, o verbo usado por excelência para a habitação de Deus entre Seu povo é יְהוֹנָדָב . Comentando sobre o sentido do verbo יְהוֹנָדָב , Walter C. Kaiser Jr., observa que, quando aplicado para o tabernáculo, o sentido é de que a habitação de Deus seria temporária⁴⁶⁵. Tal informação lança luz para a compreensão do sentido de $\sigma\kappa\eta\nu\acute{o}\omega$ em Jo 1,14. Por ser uma habitação temporária, o tabernáculo transmitia a ideia de uma instituição passageira, não definitiva. Ao se deparar com o QEv, é difícil não perceber certa tensão entre Jesus e o Templo, instituição que substituiu em todas as funções o tabernáculo veterotestamentário. A atitude de Jesus de enfrentar o Templo, se

⁴⁶⁴ LINDARS, *New Century Bible: The Gospel of John*, 94.

⁴⁶⁵ KAISER, *Teologia do Antigo Testamento*, 124.

colocando como substituto dele (Jo 2,19), comenta Skarsaune, torna mais compreensível a habitação do Logos entre o povo⁴⁶⁶. A conclusão que pode ser sugerida é que a imagem do tabernáculo, em seu sentido transitório, foi reinterpretada por João como um tipo de Cristo, sendo o Messias o verdadeiro tabernáculo de Deus.

É pertinente a pergunta sobre qual aspecto do tabernáculo pode estar por trás do sentido da habitação do Logos, embora possa ser irrespondível. Contudo, observando as funções básicas do tabernáculo no AT, sugestões podem ser levantadas. Em primeiro lugar, conforme foi visto anteriormente, o tabernáculo possuía função de revelar a presença de Deus entre o povo (cf. Ex 25,8). Esta é, por excelência, a declaração de Jo 1,14, quando o autor/redator demonstra ser a revelação por meio da encarnação o ato final do Logos⁴⁶⁷. Outra função evidente do tabernáculo tem que ver com o serviço sacrificial, o qual, segundo Aaron Rothkoff, ocupava a centralidade das cerimônias cúlticas⁴⁶⁸. Quando comparada ao ministério de Cristo, a função sacrificial encontra paralelo na cruz; além do mais, a própria exclamação de João Batista sobre Cristo ser o cordeiro do Deus (cf. Jo 1,29.36), pode estar fazendo referência ao tabernáculo/altar, visto ser o local onde o cordeiro, na tradição veterotestamentária, era imolado⁴⁶⁹. A terceira função evidente do tabernáculo tinha que ver com a característica comunicativa. Conforme explica G. von Rad, por ele a Palavra do Senhor era dada ao povo⁴⁷⁰. No Evangelho de João, Cristo se apresenta como mensageiro de Deus, sendo o revelador das palavras de Deus (cf. 8, 40; 12,49; 15,15). Ainda que não seja possível saber até que ponto tais funções do tabernáculo estão fundamentando Cristo como o novo tabernáculo de Deus, as semelhanças apresentadas acima não parecem ser coincidências.

As semelhanças entre Jesus e o tabernáculo não se limitam apenas a funcionalidade deste. Outros pontos de contato devem ser levados em consideração.

⁴⁶⁶ SKARSAUNE, *À Sombra do Templo: As influências do judaísmo no cristianismo primitivo*, 140-142.

⁴⁶⁷ W. CARTER, *The Prologue and John's Gospel: Function, Symbol and the Definitive Word*, *Journal for the Study of the New Testament* 39, 1990, 38.

⁴⁶⁸ ROTHKOFF, *Tabernacle*, 423.

⁴⁶⁹ J. V. MCGEE, *The Theology of the Tabernacle*, *Biblioteca Sacra*, Apr-Jun 1937, 313-320.

⁴⁷⁰ VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, 236.

A glória de Deus exerce um importante papel na descrição do tabernáculo. Ela, sendo a representação visível da presença de Deus entre o povo, se manifestava em determinadas ocasiões. A luz que iluminava e guiava o povo de Israel na caminhada pelo deserto durante a noite, também servia como um tipo de manifestação de Deus. A propósito, conforme fora observado anteriormente, na literatura judaica da Idade Média era feita a associação entre a luz e a glória⁴⁷¹, conquanto tal associação seja encontrada no AT⁴⁷². Quando a atenção é voltada para Jesus, o Logos do Prólogo, ambos os conceitos, a saber, da glória e da luz, encontram aproximação temática e linguística. O tema da glória é apresentado em Jo 1,14, quando é declarado pelo evangelista que determinado grupo de pessoas viu Sua glória. No decorrer do evangelho, o termo “glória” aparecerá outras vezes. Embora em alguns textos seu sentido pareça estar distante do כבוד do AT (e.g. 5,41.44; 7,18), em outros, o tema veterotestamentário faz eco no uso joanino (cf. 1,14; 11,40; 17,22). Desta maneira, levando em consideração que a glória, no AT, tem o tabernáculo/templo como habitáculo por excelência, a glória serve de evidência para a possível fundamentação veterotestamentária de João. Moody Smith declara que Jesus é o novo templo/tabernáculo (cf. Jo 2,19-22) onde Deus se manifesta, por meio de Sua glória, para o homem⁴⁷³. O tema da luz, demonstrado anteriormente como apresentando relação com a glória e o tabernáculo, é inserido no Prólogo, sendo definido como o próprio Logos (cf. Jo 1,4.9). E em Jo 8,12, o próprio Jesus se autointitula “luz”. A conclusão que o conceito da glória e da luz – primeiramente relacionados ao tabernáculo, e posteriormente, ao Logos – produz, é que o tabernáculo estava na cabeça do autor/redator do evangelho.

O evangelho é claro ao descrever Cristo como o próprio Deus entre nós (1,14), como o comunicador da Palavra de Deus (12,49) e, sobretudo, como o cordeiro que entrega sua vida em favor de outros, para o perdão dos pecados (1,29; 15,13). Foi pela habitação do Logos entre os homens que escolheu se revelar. Conforme observa R. H. Lightfoot, Jo 1,14 descreve a completa ação de Deus em revelar tanto Seu caráter como Sua natureza⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ KOREN, *Shekhinah*, 442.

⁴⁷² DODD, *Interpretação do Quarto Evangelho*, 277.

⁴⁷³ D. M. SMITH, *John*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, 28.

⁴⁷⁴ LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, 79.

8

Referências Bibliográficas

ALAND, B., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 28 ed., Deutsche Bibelgesellschaft, 2012

ARTUSO, V., *Lugares Bíblicos da Presença de Deus: Espaços de encontro e experiência religiosa*, in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009

BAKON, S., *Creation, Tabernacle and Sabbath*, Jewish Bible Quarterly vol. 25, No 2, 1997

BARRETT, C. K., *The Gospel According to ST John: An Introduction With Commentary and Notes On The Greek Text*, London, The Camelot Press, 1975

BARRETT, C. K., *The Gospel of John and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1975

BEASLEY-MURRAY, G. R., *John*, in B. M. METZGER (org.), *Word Biblical Commentary*, Texas, Word Books, 1987

BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (edd), *Encyclopaedia Judaica*, v. 18, Detroit, Macmillan Reference, 2007

BERENBAUM, M.; SKOLNIK, F. (edd), *Encyclopaedia Judaica*, v. 19, Detroit, Macmillan Reference, 2007

BERGE, D., *O Logos Heraclítico: Introdução aos Estudos dos Fragmentos*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969

BERNARD, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to ST. John*, Edinburgh, T&T Clark, 1993

BLANCHARD, Y., *São João*, São Paulo, Paulinas, 2004

BOISMARD, M. -E., *Le Prologue de Saint Jean*, Paris, 1953

BORTOLINI, J., *Como Ler o Evangelho de João*, São Paulo, Paulus, 1997

BROWN, R. E., *Evangelho de João e Epístolas*, São Paulo, Edições Paulinas, 1975

BROWN, R. E., *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 2004

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., *Comentario Biblico San Jeronimo*, Tomo IV, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972

BRUCE, F. F., *João: Introdução e Comentário*, São Paulo, Vida Nova e Mundo Cristão, 1987

- BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Teológica, 2004
- CARSON, D. A., *O Comentário de João*, São Paulo, Shedd Publicações, 2007
- CARTER, W., *The Prologue and John's Gospel: Function, Symbol and the Definitive Word*, *Journal for the Study of the New Testament* 39, 1990
- CHAMPLIN, R. N., *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.1, São Paulo, Hagnos, 2001
- CHAMPLIN, R. N., *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.2, São Paulo, Hagnos, 2001
- CHAMPLIN, R. N., *Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia*, v.6, São Paulo, Hagnos, 2001
- CHAMPLIN, R. N., *O Antigo Testamento Interpretado: versículo por versículo: dicionário M-Z*, v.7, São Paulo, Hagnos, 2001
- CHILDS, B. S., *Exodus: A Commentary*, Bloomsbury Street London, SCM Press LTD, 1977
- CHISHOLM, R. B., *Um Teologia dos Profetas Menores*, in R. ZUCK (ed), *Teologia do Antigo Testamento*, Rio de Janeiro, CPAD, 2009
- CLIFFORD, R. J., *Êxodo*, in R. E. BROWN; J. A. FITZMYER; R. E. MURPHY (eds.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, São Paulo, Ed. Academia Cristã; Paulus, 2007
- COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2000
- COOPER, K., R., *The Tabernacle of David in Biblical Prophecy*, Biblioteca Sacra 168, 2011
- CROSS, F. M., Jr., *The Priestly Tabernacle* in David N. Freedman e G. Ernest Wright, *The Biblical Archeologist Reader*, Garden City, NY, Anchor Books, 1961
- CROSS, F. M., Jr., *The Tabernacle: A Study from an Archeological and Historical Approach*, *The Biblical Archeologist* vol. 10 No 3, 1947
- CULPEPPER, R. A., *The Gospel and Letters of John*, Nashville, Abingdon Press, 1998
- DE LA CALLE, F., *Teologia do Quarto Evangelho*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985
- DE PINTO, B., *John's Jesus: Biblical Wisdom and the Word Embodied*, in M. J. TAYLOR (ed.), *A Companion to John: Readings in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles)*, New York, Alba House, 1977

- DESTRO, A.; PESCE, M., *Cómo Nació el Cristianismo Joánico*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2002
- DE VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Editora Teológica, 2003
- DODD, C. H., *Interpretação do Quarto Evangelho*, São Paulo, Edições Paulinas, 1977
- DOUGLAS, J. D. (org), *Novo Dicionário da Bíblia*, São Paulo, Vida Nova, 2006
- EICHRODT, W., *Teologia del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975
- FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v.2, São Paulo, Edições Loyola, 1998
- FEE, G. D.; STUART, D., *Entendes o que lês?: um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica*, São Paulo, Vida Nova, 2011
- FEUILLET, A., *O Prólogo do quarto Evangelho*, São Paulo, Edições Paulinas, 1971
- FRIEDMAN, R. E., *The Tabernacle in Temple*, Biblical Archeologist, 1980
- GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985
- HAENCHEN, E., *john 1: A Commentary on the Gospel of John (chapters 1-6)*, Philadelphia, Fortress Press, 1984
- HAMILTON, V. P., ἱεῖς, in HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Vida Nova, 1998
- HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh, T&T Clark, 1991
- HARAN, M., *The Priestly Image of the Tabernacle*, Hebrew University, Jerusalem
- HARRIS, M. J., σκηνῆ, σκηνώμα, σκηνόω e κατασκηνόω, in Coenen, L.; Brown, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2000
- HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Vida Nova, 1998
- HARRIS, W. H., *Teologia dos Escritos Joaninos*, in R. ZUCK (ed), *Teologia do Novo Testamento*, Rio de Janeiro, CPAD, 2009
- HESSER, H. -H., χάρις, in COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2000

- HOWE, F. R., Glória, in Pfeiffer, C. F.; Vos, H. F.; Rea, J., *Dicionário Bíblico Wycliffe*, Rio de Janeiro, CPAD, 2006
- HUGHES, T., “O Verbo se Fez Carne e Armou a Sua Tenda no Meio de Nós” (Jo 1,14), in V. ARTUSO; A. R. DE CARVALHO; I. PERONDI et al., *Shekiná: A habitação de Deus no meio do povo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009
- HUNTER, A. M., *The Gospel According To John*, London, Cambridge University Press, 1965
- KAISER, W. C., *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2007
- KILLEN, R. A., Unigênito, in PFEIFFER, C. F.; VOS, H. F.; REA, J., *Dicionário Bíblico Wycliffe*, Rio de Janeiro, CPAD, 2006
- KLING, S., D., *Wisdom Became Flesh: An Analysis of the Prologue to the Gospel of John*, Currents in Theology and Mission 40:3, 2013
- KIRST, N. et al., *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*, São Leopoldo, Sinodal/Rio de Janeiro, Vozes, 2007
- KOREN, S. F., *Shekhinah*, in M. BERENBAUM; F. SKOLNIK (edd), *Encyclopaedia Judaica*, v. 18, Detroit, Macmillan Reference, 2007
- KRAMER, S. N., *Mesopotâmia, o Berço da Civilização*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora S.A., 1969
- KYSAR, R., *John, the Maverick Gospel*, Atlanta, John Knox Press, 1976
- LADARIA, L. F., *O Deus Vivo e Verdadeiro: O Mistério da Trindade*, São Paulo, Edições, Loyola, 2005
- LADD, G. E., *Apocalipse: Introdução e Comentário*, São Paulo, Vida Nova, 2011
- LADD, G. E., *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Hagnos, 2003
- LAGRANGE, M. -J., *Évangile selon Saint Jean*, Paris, Librairie Lecoffre, 1947
- LAWRENCE, P., *Atlas Histórico e Geográfico da Bíblia*, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2008
- LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João I*, São Paulo, Edições Loyola, 1996
- LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel: A Commentary*, London, Oxford University Press, 1972

- LINDARS, B., *New Century Bible: The Gospel of John*, Michigan, Eerdmans Pub Co., 1982
- LONA, H., *O Evangelho de João: o relato, o ambiente, os ensinamentos*, São Paulo, Editora Ave-Maria, 2011
- LOPES, H. D., *Apocalipse: O Futuro Chegou*, São Paulo, Hagnos, 2011
- MACLEOD, D., *The Incarnation of the Word: John 1:14*, Biblioteca Sacra 161, 2004
- MCGEE, J., V., *The Theology of the Tabernacle*, Biblioteca Sacra, 1937
- MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. L., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress Press, 1998
- MANSON, T. W., *The Johanne Jesus as Logos*, in M. J. TAYLOR (ed.), *A Companion to John: Readings in Johannine Theology (John's Gospel and Epistles)*, New York, Alba House, 1977
- MARROW, S. B., *The Gospel of John: A Reading*, New York, Paulist Press, 1995
- MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*, São Paulo, Paulinas, 1989
- MATEOS, J.; BARRETO, J. et al, *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, São Paulo, Paulinas, 1989
- MAUERHOFER, E., *Introdução aos Escritos do Novo Testamento*, São Paulo, Editora Vida, 2010
- MAYFIELD, J. H., *O Evangelho Segundo João*, in R. EARLE; J. H. MAYFIELD (eds), *Comentário Bíblico Beacon: João a Atos, v.7*, Rio de Janeiro, CPAD, 2006
- MAZZAROLO, I., *Lucas em João: Uma nova leitura dos evangelhos*, 2ªed., Rio de Janeiro, Mazzarolo Editor, 2004
- MAZZAROLO, I., *Nem aqui, nem em Jerusalém*, Porto Alegre, Mazzarolo Editor, 2000
- MERRILL, E. H., *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Shedd Publicações, 2009
- MICHAELS, J. R., *The Gospel of John*, Michigan, W. B. Eerdmans, 2010
- NICCACCI, A.; BATTAGLIA, O., *Comentário ao Evangelho de São João*, Petrópolis, Vozes, 1981

- NICCACCI, A.; BATTAGLIA, O., *O Evangelho Hoje v.5: O Evangelho da Verdade*, Petrópolis, Editora Vozes, 1980
- NIXON, R. E., פְּבוֹד, in DOUGLAS, J. D. (org), *Novo Dicionário da Bíblia*, São Paulo, Vida Nova, 2006
- OSWALT, J. N., טְפוֹת, in HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K., *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Vida Nova, 1998
- PFEIFFER, C. F.; VOS, H. F.; REA, J., *Dicionário Bíblico Wycliffe*, Rio de Janeiro, CPAD, 2006
- ROBINSON, M., *John's Prologue as Midrash: Wisdom and Light*, Christian Century, 2012
- ROTHKOFF, A., *Tabernacle*, in M. BERENBAUM; F. SKOLNIK (edd), *Encyclopaedia Judaica*, v. 19, Detroit, Macmillan Reference, 2007
- SANDERS, J. N., *A Commentary on the Gospel According to St John*, London, Adam & Charles Black, 1977
- SANTOS, B. S., *Teologia do Evangelho de João*, Aparecida do Norte, Santuário, 1999
- SCHNACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni*, in *Commentario Teologico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia Editrice, 1973
- SCHNEIDER, J., μονογενής, in COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2000
- SCHULTZ, S. J., *A História de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2009
- SICRE, J. L., *Profetismo em Israel – o Profeta, os Profetas, a Mensagem*, Petrópolis, Vozes, 2008
- SICRE, J. L., *Um Encontro Fascinante com Jesus: o quarto evangelho*, v.3, São Paulo, Paulinas, 2004
- SKARSAUNE, O., *À Sombra do Templo: As influências do judaísmo no cristianismo primitivo*, São Paulo, Editora Vida, 2004
- SMITH, D. M., *John*, Philadelphia, Fortress Press, 1977

- SOMMER, B. D., *Conflicting Contructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, *Biblical Interpretation* 9,1, 2001
- SPERO, S., *From Tabernacle (Mishkan) and Temple (Mikdash) to Synagogue (Bet Keneset)*, *Tradition* 38:3, 2004
- STERN, D. H., *Comentário Judaico do Novo Testamento*, São Paulo, Atos, 2008
- TENNEY, M. C., *Enciclopédia da Bíblia*, v. 4, São Paulo, Cultura Cristã, 2008
- TENNEY, M. C., *Enciclopédia da Bíblia*, v. 5, São Paulo, Cultura Cristã, 2008
- VANCELLS, J. O. T., *O Testemunho do Evangelho de João*, Petrópolis, Vozes, 1989
- VAWTER, B., *Evangelio Segun San Juan*, in R. E. BROWN; J. A. FITZMYER; R. E. MURPHY (eds), *Comentario Biblico San Jeronimo*, tomo iv, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972
- VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Aste, 1973
- WEDER, H., *Deus Incarnatus: On the Hermeneutics of Christology in the Johannine Writings*, in R. A. CULPEPPER; C. C. BLACK, *Exploring the Gospel of John*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996
- WESTCOTT, B. F., *The Gospel According to St. John*, London, John Murray, 1882
- WINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE JR., W., *Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento*, Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2005
- WOOD, D., *The Logos Concept in the Prologue to the Gospel according to John*, *The Theological Educator*
- ZUMSTEIN, J., *O Evangelho Segundo João*, in D. MARGUERAT (org.), *Novo Testamento: História, Escritura e Teologia*, São Paulo, Edições Loyola, 2009