



Raní dos Santos Jaber

**O Novo Nascimento por obra do Espírito:
Jo 3,1-12 à luz da profecia de Ez 36,24-28**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia Bíblica.

Orientadora: Prof^a. Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro
Fevereiro 2018



Raní dos Santos Jaber

**O Novo Nascimento por obra do Espírito:
Jo 3,1-12 à luz da profecia de Ez 36,24-28**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Maria de Lourdes Corrêa Lima
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Waldecir Gonzaga
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Johan Maria Herman Jozef Konings
Departamento de Teologia – FAJE

Prof^a. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 02 de fevereiro de 2018.

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

Raní dos Santos Jaber

Graduou-se em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro em 2012. Mantém seu maior interesse de pesquisa nos Escritos Joaninos. Atua na Arquidiocese do Rio de Janeiro e dioceses próximas pregando a Palavra de Deus em encontros e retiros espirituais, realizando palestras de espiritualidade e de aprofundamento da fé cristã, idealizando curso de formação cristã e retiros. É ministra de música e membro da Paróquia Nossa Senhora de Fátima-RTS. Colabora na idealização dos musicais cristãos produzidos pela Cia de Artes Luz do Mundo, da qual é co-fundadora.

Ficha Catalográfica

Jaber, Raní dos Santos

O novo nascimento por obra do Espírito: Jo 3,1-12 à luz da profecia de Ez 36,24-28 / Raní dos Santos Jaber; orientadora: Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2018.

193 f.; 30 cm

Dissertação (Mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Nicodemos. 3. Água. 4. Espírito. 5. Israel. 6. Filhos de Deus. I. Lima, Maria de Lourdes Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Àquele que nos ama e, pelo seu sangue,
nos libertou dos nossos pecados. (Ap 1,5)

Agradecimentos

Ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo, meu Deus Uno e Trino, tão amado, pela graça de ter nascido de novo, pela alegria de poder ouvir Sua Palavra e pela honra do chamado a conhecê-la mais a fundo e ensiná-la, minha adoração mais sincera e eterna ação de graças.

À Ssma. Virgem Maria, “lugar” onde a Palavra se fez carne, e a todos os que já fazem parte da Jerusalém Celeste, que viveram segundo esta Palavra e tanto me inspiram.

À minha mãe, ao meu pai e à minha irmã, muito amados, meus melhores amigos, preciosas companhias na busca de Deus, grata por compartilharem comigo a fé e pelos belos testemunhos que dela têm dado a mim, grata pelas orações e pelo apoio incondicional no serviço do Senhor e de Sua Palavra.

Aos meus amados avós, familiares, compadres e amigos pelas orações e incentivo.

Aos que me anunciaram a Palavra de Deus por primeiro e me ensinaram a amá-la: Padre Antonio José e comunidade da Paróquia N. Sra. de Fátima-RTS, Mons. Jonas Abib e Comunidade Canção Nova, Comunidade Bom Pastor, religiosas do Carmelo São José-RJ, D. Gregório e monges do Mosteiro de São Bento-RJ, demais sacerdotes, religiosas e religiosos, leigos e leigas, que com suas pregações ou partilhas de igual modo têm contribuído neste crescimento do conhecimento e da vivência da Palavra de Deus.

Aos que me ensinaram o precioso caminho da leitura orante da Bíblia: religiosas e religiosos carmelitas, monges de diversos mosteiros beneditinos e trapistas.

Aos professores da Faculdade de São Bento-RJ que muito contribuíram na minha formação bíblica e teológica e aos da PUC-Rio que tanto me proporcionaram aprofundar os estudos do hebraico, do grego e da exegese.

À Prof^a. Maria de Lourdes por ter aceito a orientação deste trabalho e por tudo o que pude crescer e aprender neste tempo como sua aluna e sob sua orientação.

Ao Padre Renato, Sheila e família, pela excelente hospedagem em Petrópolis, e aos frades e funcionários do Instituto Teológico Franciscano, com especial menção a Fr. Ludovico e Teresa, pela generosa acolhida durante o longo tempo dedicado à pesquisa ali.

À Vice-Reitoria Acadêmica e à CAPES pela bolsa de estudo e de fomento durante o tempo em que, alternadamente, me foram concedidas.

Resumo

Jaber, Raní dos Santos; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (Orientadora). **O Novo Nascimento por obra do Espírito: Jo 3,1-12 à luz da profecia de Ez 36,24-28**. Rio de Janeiro, 2018. 193p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O Evangelho segundo João desperta grande interesse pelas alusões, em preferência às citações, que faz do Antigo Testamento para anunciar a Boa Nova de Jesus, o Filho de Deus. Localizada na primeira unidade deste Evangelho, que aponta para a “hora” de Jesus, a perícopre de Jo 3,1-12 é a primeira grande seção do diálogo com Nicodemos, um fariseu e um principal dentre os judeus, ali representando seus pares. O anúncio de um novo nascimento necessário “de água e espírito”, por obra “do Espírito”, para que se possa participar do escatológico Reino de Deus, é incompreendido por Nicodemos. A repreensão que lhe é dirigida evidencia que na base do anúncio está algum texto das Escrituras de Israel. A presente pesquisa encontrou texto próximo daquele em Ez 36,24-28, onde, ao disperso e desolado Israel, o Senhor promete purificação total e profunda renovação pela infusão do Seu espírito. A dissertação procedeu à análise exegética de Jo 3,1-12, situando-a em seu contexto amplo e imediato, à análise exegética de Ez 36,24-28 e à análise das relações intertextuais entre os dois, segundo os critérios de Markl. Os resultados apontaram significativas correspondências: em ambos se encontra o Senhor em diálogo com o Povo da Antiga Aliança, após o juízo sobre Jerusalém e o Templo, anunciando a salvação escatológica que se cumprirá para o Israel renovado, não necessariamente os descendentes na carne dos israelitas. Mas, o anúncio de João ultrapassa o de Ezequiel: os que recebem o Espírito Santo nascem como filhos de Deus.

Palavras-chave

Nicodemos; água; espírito; Espírito Santo; Reino de Deus; Israel; salvação; hora; Filho de Deus; filhos de Deus.

Abstract

Jaber, Raní dos Santos; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (Advisor). **The New Birth by the work of the Spirit: Jn 3:1-12 in the light of the prophecy of Eze 36:24-28**. Rio de Janeiro, 2018. 193p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The Gospel according to John arouses great interest in the allusions of the Old Testament, in preference to the quotations, to announce the gospel of Jesus, the Son of God. Located in the first unit of this Gospel, which points to the "hour" of Jesus, Jn 3:1-12 is the first great section of the dialogue with Nicodemus, a Pharisee and a principal among the Jews, representing his peers there. The announcement of a necessary new birth "of water and spirit", by "the Spirit", to participate in the eschatological Kingdom of God, is misunderstood by Nicodemus. The rebuke directed to him shows that there's some text of Israel Scriptures at the base of the announcement. This research found a similar text in Eze 36:24-28, in which the Lord promises, to the scattered and desolated Israel, total purification and deep renewal by the infusion of His spirit. The dissertation proceeded to the exegetical analysis of Jn 3:1-12, placing it in its broad and immediate context, to the exegetical analysis of Eze 36:24-28 and to the analysis of the intertextual relations between them, according to Markl's criteria. The results point to significant correspondences: in both the Lord is in dialogue with the People of the Old Covenant, after the judgment on Jerusalem and the Temple, announcing the eschatological salvation to be fulfilled for the renewed Israel, not necessarily descendants in the flesh of the israelites. But John's announcement goes beyond Ezekiel's: those who receive the Holy Spirit are born as children of God.

Keywords

Nicodemus; water; spirit; Holy Spirit; God's kingdom; Israel; salvation; hour; Son of God; children of God.

Sumário

| | |
|---|----|
| 1. Introdução | 14 |
| 2. Parte de um todo: O diálogo com Nicodemos no contexto do Evangelho segundo João | 18 |
| 2.1. Um fio tece a trama | 18 |
| 2.2. O ápice do relato | 21 |
| 2.3. A divisão básica do Evangelho em suas grandes unidades | 24 |
| 2.4. A expectativa da <i>hora</i> em Jo 1–12 | 28 |
| 2.5. Jesus “fala abertamente ao mundo” em Jo 2,13–4,54 | 30 |
| 2.6. Encontros iniciais com os Judeus em Jo 2,13–3,36: comunicação entre as cenas e contexto batismal | 35 |
| 2.7. O testemunho de João Batista ao final da seção | 39 |
| 2.8. Síntese do contexto amplo e imediato do diálogo com Nicodemos | 41 |
| 3. O Novo Nascimento em Jo 3,1-12 | 43 |
| 3.1. Delimitação do diálogo com Nicodemos e da perícope de estudo | 43 |
| 3.1.1. Marco inicial do diálogo com Nicodemos | 44 |
| 3.1.2. A conclusão do diálogo com Nicodemos | 46 |
| 3.1.3. Subseções do diálogo com Nicodemos | 53 |
| 3.1.4. Delimitação da perícope de estudo: Jo 3,1-12 | 57 |
| 3.2. O texto grego de Jo 3,1-12: crítica textual, segmentação e tradução | 58 |
| 3.3. Comentário à perícope de Jo 3,1-12 | 67 |
| 3.3.1. Introdução ao diálogo: Apresentação do interlocutor de Jesus e ocasião do encontro (v.1a-2a) | 67 |
| 3.3.2. Fala inicial de Nicodemos: Sabemos que és um mestre (v.2b-g) | 73 |
| 3.3.3. Réplica de Jesus: A Necessidade de um Novo Nascimento (v.3a-e) | 75 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.4. Nova fala de Nicodemos: transposição do que disse Jesus a nível humano e natural (v.4a-c) | 86 |
| 3.3.5. Réplica de Jesus: O Novo Nascimento não é obra humana, mas do Espírito (v.5a-8f) | 88 |
| 3.3.5.1. A interpretação de Jo 3,5-8 | 90 |
| 3.3.5.2. O sentido de ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος | 97 |
| a) ὕδωρ no contexto do Evangelho segundo João | 98 |
| b) πνεῦμα no contexto do Evangelho segundo João | 101 |
| 3.3.6. Réplica de Nicodemos (v.9a-c) e Tréplica de Jesus (v.10a-12d): desconhecimento e repreensão | 104 |
| 3.3.6.1. Réplica de Nicodemos: incompreensão do anúncio feito por Jesus (v.3,9a-c) | 104 |
| 3.3.6.2. Tréplica de Jesus: repreensão pelo desconhecimento e incredulidade (v.10a-12d) | 104 |
| 3.4. Síntese da exegese de Jo 3,1-12 | 107 |
| 4. A Renovação de Israel em Ez 36,24-28 | 109 |
| 4.1. A profecia de Ezequiel | 109 |
| 4.2. A estrutura do livro de Ezequiel e o seu capítulo 36 | 110 |
| 4.3. O contexto imediato da seção de Ez 36,24-28 | 113 |
| 4.4. Os textos hebraico e grego de Ez 36,24-28: crítica textual, segmentação e tradução | 114 |
| 4.4.1. O texto hebraico (Texto Massorético) | 114 |
| 4.4.2. O texto grego (LXX) | 115 |
| 4.4.3. Textos hebraico e grego, segmentação e tradução | 116 |
| 4.5. Subseções de Ez 36,24-28 | 118 |
| 4.6. Comentário a Ez 36,24-28 | 120 |
| 4.6.1. O Senhor renovar Israel (v. 24-26) | 120 |
| 4.6.1.1. Reunião e entrada na terra: as condições primitivas restabelecidas (v.24a-c) | 120 |

| | |
|--|-----|
| 4.6.1.2. A purificação total das imundícies e dos ídolos (v.25a-c) | 124 |
| a) A “aspersão” com água | 124 |
| a.1) “Água pura” | 125 |
| a.2) A Purificação de Israel | 127 |
| a.3) “Imundícies” e “ídolos”, causas da contaminação de Israel | 128 |
| 4.6.1.3. A profunda renovação de Israel (v. 26a-d) | 130 |
| a) “Dar”, ação gratuita e livre iniciativa do Senhor | 130 |
| b) Um coração novo | 130 |
| c) Um espírito novo | 131 |
| d) O verbo סור (tirar) | 133 |
| e) O coração de pedra e um coração de carne | 134 |
| 4.6.2. O Senhor infundirá o Seu espírito em Israel e o fará Seu Povo fiel (v. 27-28) | 139 |
| 4.6.2.1. O dom do espírito do Senhor no interior dos israelitas (v.27a) | 139 |
| 4.6.2.2. As consequências da infusão do espírito do Senhor (v.27b-28e) | 142 |
| a) A obediência à Lei (v.27b-e) | 142 |
| a.1) Nuances do verbo “fazer” (עָשָׂה) | 142 |
| a.2) Que andeis em meus preceitos e guardeis os meus juízos | 144 |
| a.3) Guardar os juízos do Senhor | 144 |
| b) A habitação na terra (v.28a-b) | 145 |
| b.1) A restituição da posse da terra | 145 |
| b.2) Habitar na terra | 146 |
| b.3) “Vossos pais” | 147 |
| c) A Renovação da Aliança com o Senhor de forma definitiva (v.28c-d) | 148 |
| c.1) Sereis meu Povo | 148 |
| c.2) E Eu serei vosso Deus | 148 |
| c.3) A “fórmula da aliança” | 148 |
| 4.7. Síntese da exegese de Ez 36,24-28 | 150 |

| | |
|--|-----|
| 5. Correspondências entre Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 | 153 |
| 5.1. Critério de diálogo: contextos que aproximam os textos | 153 |
| 5.2. Critério de Comunicação: termos e expressões comuns | 157 |
| 5.2.1. O termo θεός | 158 |
| 5.2.2. O verbo ποιέω | 160 |
| 5.2.3. Os termos ὕδωρ, πνεῦμα, σάρξ e τὸ πνεῦμα | 160 |
| 5.2.4. O verbo λαμβάνω | 165 |
| 5.3. Critério de Referência: como um texto espelha o outro pela temática | 166 |
| 5.3.1. Paralelismo antitético: γέρων e καινός | 166 |
| 5.3.2. Situação de impossibilidade dos destinatários do anúncio e necessidade de renovação completa por intervenção divina | 167 |
| 5.3.3. Menção à Lei de Deus, seu ensinamento e prática | 169 |
| 5.3.4. O uso das formas plurais | 170 |
| 5.3.5. Povo do Senhor – Israel | 171 |
| 5.3.6. Endurecimento de coração e incredulidade de Israel | 173 |
| 5.4. Critério de estrutura: relação entre os elementos centrais de Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 | 173 |
| 5.5. Critério de Seletividade: relações singulares entre Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 dentre os demais textos bíblicos | 175 |
| 5.6. Síntese das correspondências entre Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 | 176 |
| 6. Conclusão | 178 |
| 7. Referências bibliográficas | 185 |

Lista de Tabelas

| | |
|---|-----|
| Tabela 1 – Paralelismo entre Jo 3,1-12 e Jo 3,22-36 | 37 |
| Tabela 2 – Correspondência entre os versículos finais (v.13-21) do diálogo com Nicodemos | 49 |
| Tabela 3 – Correspondência entre os versículos iniciais (v.1-12) e os finais (v.13-21) do diálogo com Nicodemos | 50 |
| Tabela 4 – Jo 3,1-12: crítica textual, texto grego, segmentação e tradução | 58 |
| Tabela 5 – Paralelismo entre Jo 3,3 e Jo 3,5 | 89 |
| Tabela 6 – Ez 36,24-28: crítica textual, textos hebraico (TM) e grego (LXX), segmentação e tradução | 116 |

Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, aos que crêem no seu nome, os quais nasceram não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus.

1 Introdução

O Evangelho segundo João desperta grande interesse pelo modo como trabalha temáticas, imagens, motivos e metáforas do Antigo Testamento, preferindo as alusões às citações. Pelo modo sutil, muitas vezes velado, que os menciona, sabe-se estar o evangelista se dirigindo especialmente a um público conhecedor das Escrituras.¹

Este Evangelho se inicia retomando as primeiras palavras da Sagrada Escritura – da Sagrada Torá (!)² – para anunciar a Boa Nova de Jesus (cf. Jo 1,1-5)³, o que desperta o leitor para o interesse do evangelista em anunciar que tudo quanto fora dito e feito por Deus a Israel diz respeito a Jesus e alcança nele seu pleno sentido e cumprimento. Fazendo uso daquela linguagem, fala de um mistério anterior à criação, que permanecia oculto a Israel e só agora pôde ser revelado, em razão de uma comunicação superior: o mistério de Deus em si mesmo (cf. Jo 1,1-3). E a partir deste mistério é que proclama o modo como Deus cria, o fim para o qual cria e como realiza, em tempo propício, a prometida redenção.

Em seu relato, o evangelista acentua que agora Deus não se utiliza mais da mediação de um simples homem para revelar-se aos demais ou agir em seu favor, como foi o caso de Abraão e de Moisés, por exemplo, igualmente mencionados neste Evangelho, a fim de mostrar a superioridade do Cristo⁴. Deus envia o seu próprio Filho ao mundo (cf. Jo 1,34.49; 3,16-18), a fim de, assumindo natureza humana, revelar-Se aos homens plenamente⁵ e por ele, que no princípio fora o mediador de toda a criação, completar a Sua obra, consumir Seu plano de salvação do homem (cf. Jo 4,34; 17,4). E é consolidando esta ideia de completude e consumação que pelo final deste Evangelho, em um de seus últimos capítulos, João – e somente ele dentre os evangelistas – faz ouvir o *τετέλεσται* (*τελέω*) de Jesus na

¹ Cf. PETERSON, 2015, p.12-13.24

² Na versão grega da LXX, bem conhecida à época de redação do Evangelho segundo João que se estima ter acontecido em fins do século I d.C., a Sagrada Torá se inicia em Gn 1,1 com as seguintes palavras: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*. Sobre a estreita relação entre os textos cf. BROWN, 1999, v.1, p.75; COLOE, 2001, p.21.

³ Cf. MARTIN & WRIGHT, 2015, p.33.

⁴ Cf. Jo 1,17.45; 3,14; 5,45-46; 6,32; 7,19-23; 8,5.33-40.51-58; 9,28-33. Deste ponto em diante do trabalho, serão apresentadas em nota as citações bíblicas com mais de 12 caracteres numéricos. As de número inferior a este poderão ser eventualmente apresentadas em nota, caso isto favoreça a leitura do texto.

⁵ Cf. Jo 1,1-3; 10,30; 14,10.26; 15,26; 16,7.13-15; 17,22.

sua morte de cruz (cf. Jo 19,30), um provável eco do *συνετελέσθησαν* e *συνετέλεσεν* (*σύν, τελέω*) de Gn 2,1-2, na versão da LXX⁶, ainda mais quando se observa o descanso de Deus no momento seguinte, dia de sábado (Cf. Gn 2,2-3; Jo 19, 31.40-42). Além disso, é também no Evangelho segundo João que, na cena posterior a esta, o dom do Espírito Santo é concedido pelo Senhor Ressuscitado ao modo de um “sopro” (cf. Jo 20,22), mesmo verbo *ἐμφυσάω* utilizado pela LXX no relato do princípio da criação em Gn 2,7.

Desse modo, pelos próprios parâmetros colocados pelo autor, a compreensão do sentido mais profundo do Evangelho segundo João, do início ao fim, está condicionada a um maior conhecimento das Escrituras de Israel, pois é a partir delas e como cumprimento delas que o evangelista anuncia Jesus Cristo e sua obra de redenção.

Dentre todas as unidades que compõem este Evangelho, chama particular atenção a primeira grande seção do diálogo de Jesus com Nicodemos, Jo 3,1-12, seja por se tratar de um diálogo com um judeu, no qual certamente trataria de conteúdos que lhes fossem de interesse e conhecidos, seja por elementos presentes nas repreensões finais feitas por Jesus, que reforçam a certeza da menção às Escrituras de Israel que se faz também nesta perícopes (cf. Jo 3,10-12).

A dificuldade de compreensão imediata que causa a um leitor contemporâneo o texto de Jo 3,1-12 e seu anúncio de um novo nascimento necessário, sem o qual não se pode ver ou entrar no Reino de Deus, nascimento no qual o Espírito tem um papel fundamental, faz crescer o interesse de aprofundamento do seu sentido a partir da literatura veterotestamentária.

Dentre as possíveis alusões ao Antigo Testamento que possam estar sendo feitas em Jo 3,1-12, destaca-se a profecia de Ezequiel – que vem ganhando campo nos últimos anos como uma das principais influências sobre o evangelista João⁷ – profeta que, mais que qualquer outro, faz menção ao espírito e em seus oráculos explora os sentidos desta palavra, que no grego se tem por *πνεῦμα* e no hebraico por *רוּחַ*. D. Block o define como “o profeta do espírito”⁸.

⁶ De modo independente chegou-se a esta afirmação bem próxima da que posteriormente conheceu-se em COLOE, 2001, p.23.

⁷ Cf. MANNING, 2004, p.100-213; PETERSON, 2015, p.5-31.

⁸ Cf. BLOCK, 2012, p.72.

No livro de Ezequiel encontrou-se a seção de Ez 36,24-28, parte de um grande oráculo de salvação (cf. Ez 36,16-38), com vocábulos e temáticas que muito a aproximam da perícopos joanina em questão, mais que qualquer outro texto do Antigo Testamento, levando a acreditar que esta seção do oráculo profético esteja na base do anúncio de Jo 3,1-12.

Este estudo cuidará de aprofundar a compreensão do texto de Jo 3,1-12 a partir de seu contexto amplo, imediato, de seus próprios elementos textuais e de suas correspondências com o texto veterotestamentário de Ez 36,24-28.

O primeiro capítulo situará a perícopos de estudo de Jo 3,1-12 em seu contexto amplo e imediato do Evangelho segundo João, em um movimento que irá da intenção maior deste Evangelho como um todo, da qual cada pequena parte participa, à intenção específica da unidade onde se encontra Jo 3,1-12. As razões para a delimitação da perícopos de Jo 3,1-12 e o estudo aprofundado de cada um de seus elementos serão trabalhados no segundo capítulo.

No capítulo terceiro se procederá à análise de Ez 36,24-28 na qual se observarão os textos hebraico (Texto Massorético) e grego (LXX), mas mantendo-se uma atenção especial sobre o texto hebraico, pois que há nuances desta profecia e chaves-de-leitura que só podem ser percebidas em sua língua original. O texto grego será igualmente necessário para que se possa proceder, no capítulo seguinte, à análise de suas relações intertextuais com Jo 3,1-12.

O quarto capítulo trará a análise das correspondências entre a perícopos joanina e a seção de Ezequiel estudadas, a partir dos critérios precisos e objetivos propostos por Markl⁹, a saber: critérios de diálogo (relação entre ambos contextos), de comunicação (termos e expressões comuns aos textos), de referência (referência temática que um texto faz ao outro), de estrutura (relação entre elementos centrais e escopo dos textos) e de seletividade (pontos de contato, e até exclusividade, entre estes textos bíblicos dentre os demais). Esta análise será feita diretamente entre o texto de Jo 3,1-12 e a versão grega de Ez 36,24-28, a fim de que se possa observar objetivamente as proximidades textuais e relações existentes entre eles. No entanto, nos comentários se levará em consideração a semântica hebraica, já que é provável

⁹ MARKL, 2004, p.99-108.

que o evangelista tenha conhecido e utilizado a compreensão expressa no texto hebraico de Ezequiel.

A conclusão do trabalho procurará reunir os resultados das análises anteriores e, a partir deles, ampliar a possibilidade de compreensão de Jo 3,1-12, apontando as relações com Ez 36,24-28 e suas contribuições para um melhor entendimento do texto.

2

Parte de um todo: O diálogo com Nicodemos no contexto do Evangelho segundo João

2.1.

Um fio tece a trama

Uma leitura atenta do Evangelho segundo João identifica um “fio” principal, ao qual todos os outros estão atrelados, presente do início ao fim da trama, que tece as demais temáticas nele apresentadas, trata-se de seu anúncio central: a proclamação da natureza divina de Jesus, de sua igualdade de natureza com Deus, feita, principalmente, sob a confissão de fé de que Jesus é o Filho de Deus¹! Esta proclamação se encontra no primeiro anúncio deste Evangelho (cf. Jo 1,14.18), na confissão de fé da primeira testemunha apresentada (cf. Jo 1,15.34; 3,35-36), na confissão de fé do último apóstolo (discípulo) chamado (cf. Jo 1,49), na confissão de fé na cena decisiva do último dos sinais (cf. Jo 11, 27), e estará, também, na última confissão de fé a constar na primeira conclusão do livro, feita pelo próprio evangelista (cf. Jo 20,31).

A causa da condenação de Jesus à morte pelos judeus² (cf. Jo 19,7), a razão pela qual procuravam matá-lo (cf. Jo 5,18) e o motivo pelo qual, por duas únicas vezes, os judeus pegaram em pedras para apedrejá-lo (cf. Jo 8,59; 10,31), considerando blasfêmia o que dizia, estão todos relacionados às declarações que Jesus faz de ser o Filho de Deus, de possuir natureza divina, de ter igualdade de natureza com o Pai³.

A morte de Jesus não ocorreu por acidente ou enfermidade, mas - sob o olhar humano - por uma sentença de condenação e, desse modo, a declaração “Filho de Deus” se torna, também sob este aspecto, peça principal de um Evangelho repleto

¹ Para além de qualquer significado que esta expressão possa ter tido no mundo antigo, importa o significado que o evangelista atribui à expressão. Cf. DODD, 2003, p.335.343-344; SCHNACKENBURG, 1980, p.160.

² Sobre o uso de “os judeus” (οἱ Ἰουδαῖοι), R. Brown esclarece que, com raríssimas exceções – como em Jo 2,6.13; 4,22; 7,2 onde é usado como uma denominação religiosa ou nacional, sem intenção pejorativa – neste Evangelho “os judeus” é uma expressão recorrente para identificar, sobretudo, as autoridades judaicas, em especial as de Jerusalém, que se mantiveram hostis a Jesus, e, também, aqueles que, dentre esse povo e fé, mesmo tendo escutado o anúncio de Jesus, o rejeitaram, não o creram como Filho de Deus, não se tornaram cristãos, nem parte da Igreja, mas se mantiveram vinculados à sinagoga. (cf. BROWN, 1999, v.1, p.88-90).

³ Cf. Jo 5,16-17; 8,58; 10,30.33.

de termos jurídicos - que em muito se parece a um processo⁴ - e que traz em si dois julgamentos simultâneos: sob a ótica dos não-crentes, é Jesus o réu, o acusado de se dizer Filho de Deus (cf. Jo 19,7) e, por isso, condenado à morte. E, por outro lado, o evangelista apresenta o testemunho do próprio Jesus⁵, das suas obras (cf. Jo 5,36; 10,25), do Pai (cf. Jo 5,37; 8,18; 12,28), das Escrituras (cf. Jo 5,39), do Espírito (cf. Jo 15,26), de diversas outras testemunhas⁶ e o seu próprio (cf. Jo 19,35; 21,24), evidenciando o que os incrédulos não foram capazes de compreender: Jesus é verdadeiramente o Filho de Deus, o Filho Único muito amado enviado pelo Pai (cf. Jo 3,16) para morrer como “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29), livremente entregando a sua vida⁷ para retomá-la depois (cf. Jo 10,17). A prova definitiva de sua autoridade está em sair vencedor da morte (cf. Jo 2,18; 20,1-29), deixando um sepulcro vazio e aparecendo ressurrecto aos seus (cf. Jo 20,1-28). Ele não é o réu, mas, em verdade, o que tem autoridade para julgar (cf. Jo 5,27) e a quem foi dado pelo Pai todo julgamento (cf. Jo 5,22); os que não crêem, já estão condenados (cf. Jo 3, 18).

Jesus, em sua identidade de Filho de Deus, é por vezes proclamado com a clareza da expressão “ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ”⁸, outras tantas apresentado sob ampla variedade de termos e expressões que o evidenciam. Com frequência encontra-se simplesmente que Jesus é “ὁ υἱὸς”⁹, ou ainda “ὁ μονογενῆς”¹⁰, o que chama a Deus de “ὁ πατήρ μου”¹¹, ou que se refere a Ele tão somente como “ὁ πατήρ”¹². A estas

⁴ J.-O. Tuñí considera o processo contra Jesus como elemento organizador da estrutura deste Evangelho, destaca a importância do tema judicial e da recorrência do vocabulário judicial que quase não se encontra nos Sinóticos, observa que, em João, o processo contra Jesus que culmina com sua morte não está restrito ao interrogatório final pelo Sinédrio e por Pilatos, mas se estende por toda a atividade de Jesus e, por fim, conclui que paralelamente ao processo contra Jesus acontece o processo de Jesus contra o mundo. (cf. TUÑÍ & ALEGRE, 2007, p.69-72).

⁵ Cf. Jo 3,11; 4,44; 8,14.18; 18,37.

⁶ Cf. Jo 1,7-8.15.19.32.34; 3,26.28; 4,39; 15,27.

⁷ Cf. Jo 10,11.15.17-18; 12,23.27; 13,1.11.18-27; 18,4-11.

⁸ Cf. Jo 1,34.49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31.

⁹ Cf. Jo 3,16-17.35-36; 5,19-23.26; 6,40; 8,35-36; 14,13; 17,1. O. Tuñí fala da correspondência entre as denominações “Filho de Deus” e “o Filho” (cf. TUÑÍ & ALEGRE, op. cit., p.97-98).

¹⁰ Cf. Jo 1,14.18; 3,16.18

¹¹ Cf. Jo 2,16; 5,17-18.43; 6,32.40; 8,19.38.49.54; 10,18.25.29.37; 14,2.7.20-21.23; 15,1.8.10.15.23-24; 20,17.

¹² Chama a atenção o fato de que ao lado do constante anúncio de que Jesus é o Filho de Deus esteja a proclamação de que Deus seja o Pai. Cf. Jo 1,14.18; 3,35; 4,21.23; 5,19-23.26.36-37.45; 6,37.44.46.57; 8,27-28; 10,15.17.30.32.36.38; 11,41; 12,26-28.49-50; 13,1.3; 14,6.9-13.16.24.26.28.31; 15,9.16.26; 16,3.10.15.17.23.25-26.28.32; 17,1.5.11.21.24-25; 18,11; 20,17.21. O grandioso número de ocorrências do termo “πατήρ” o coloca entre os termos e temáticas principais deste Evangelho, das palavras-chave que com mais frequência aparece, precisamente mais de cem

afirmações se somam outras que reforçam o anúncio de sua igualdade de natureza com Deus: Jesus é o que vem de Deus e foi por Ele enviado¹³; o que tem a glória e há de ser glorificado¹⁴; o que se apresenta como “ἐγώ εἰμι”¹⁵, algumas vezes em forma absoluta e outras seguidas de predicado que evidenciam o que o Filho é em relação aos homens¹⁶; o que é confessado e adorado (cf. Jo 9,38) como “ὁ κύριος”¹⁷, termo muito encontrado na versão grega LXX como correspondente grego do hebraico יהוה, utilizado em lugar do impronunciável nome divino יהוה¹⁸; aquele do qual se diz ser também “ὁ θεός”¹⁹. Igualmente, o reconhecimento de que Jesus “ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ” (Jo 2,21), testemunha que, de fato, Deus “ἔσκηνωσεν” (armou sua tenda) no meio de seu povo ao fazer-se carne o Verbo de Deus (cf. Jo 1,14).

Por todas estas razões, crê-se que neste anúncio da igualdade de natureza de Jesus com o Pai, de sua identidade de Filho de Deus, está o principal eixo de desenvolvimento de todo este Evangelho, sua “espinha dorsal”. É este o pilar sobre o qual todos os demais anúncios deste mesmo Evangelho estão firmemente constituídos²⁰.

Aqui encontra-se uma razão para o Evangelho segundo João trabalhar tão exaustivamente o tema da fé²¹: o principal anúncio que faz em seu Evangelho não

vezes, o que significa mais que o dobro das ocorrências em qualquer um dos Sinóticos. Cf. BARRETT, 1978, p.5-6; SCHNACKENBURG, 1980, v.2, p.158.

¹³Cf. Jo 3,2.17.34; 4,34; 5,23-24.30.36-38; 6,29.38-39.44.46.57; 7,16.18.28-29.33; 8,16.18.26.29.42; 9,4.33; 10,36; 11,42; 12,44-45.49; 13,3.16.20; 14,24; 15,21; 16,5.27.30; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21.

¹⁴ Cf. Jo 1,14; 2,11; 5,41.44; 7,18.39; 8,50.54; 11,4.40; 12,16.23.28.41.43; 13,31-32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4-5.10.22.24.

¹⁵ Correspondente grego para o nome divino no AT e no judaísmo rabínico, como esclarece R. Brown. Cf. BROWN, 1999, v.1, p.64; Id., 1979, v.2, p.1512-1517. Para as ocorrências de ἐγώ εἰμι em sua função reveladora da identidade de Jesus, conferir Jo 4,26; 6,20.35.41.48.51; 8,12.16.18.23-24.28.58; 10,9.11.14; 11,25; 13,19; 14,6; 15,1.5; 17,14.16; 18,5-6.8.

¹⁶ Cf. BROWN, 1979, v.2, p.1514.

¹⁷ Há mais de 50 ocorrências do termo neste Evangelho e neste breve “ensaio” não seria possível uma análise pormenorizada de cada uma para distinguir quando está sendo usado em sua função coloquial de forma de tratamento, das vezes em que está funcionando como confissão de fé, atribuindo a Jesus um título divino. Das que participam desta última categoria, destacam-se: Jo 9,38; 20,28; 21,7.12.

¹⁸ Cf. BROWN, op. cit., p. 1517.

¹⁹ Cf. Jo 1,1; 5,18; 10,33; 20,28.

²⁰ Confirmam esta conclusão os seguintes autores DODD, 2003, p.335; SCHNACKENBURG, 1980, p.158; NICCACCI & BATTAGLIA, 1981, p.27-28; BARRETT, 1978, p.97; RENARD & GRELOT, 2013, p.371; BAUER, 2012, p.560-567; BROWN, 1999, Vol. 1, p.88.

²¹ A raiz da palavra grega πίστις pode ser encontrada por 99 vezes neste Evangelho, 76 ocorrências até o capítulo 12 (inclusive) e 23 do capítulo 13 em diante. Os acontecimentos e diálogos dos capítulos 18 e 19 não trazem nenhuma ocorrência da palavra e, em todo este bloco narrativo da

é algo a ser comprovado cientificamente, mas objeto de fé. Ainda que haja sinais²² suficientes que o revelem – dos quais a Ressurreição fulgura como o maior e definitivo (cf. Jo 2,18; 20,1-31) – e consideráveis testemunhos²³ que o confirmem, a profundidade do mistério de Jesus é manifestada apenas aos que creem (cf. Jo 13–21). Aos incrédulos, o grande mistério continua oculto.

Num primeiro momento, proclamar que Jesus é o Filho de Deus, que tem igualdade de natureza com o Pai, e convidar o leitor à fé nesta verdade, é objetivo fundamental do evangelista, perseguido linha por linha de seu escrito²⁴, mas, unido a este, há um segundo objetivo do seu relato, profundamente atrelado ao primeiro, que é anunciar o que Jesus, sendo quem Ele é, o Filho de Deus que se fez homem²⁵, pôde realizar eficazmente: a redenção do homem²⁶ (cf. Jo 3,17) e com ela a graça de se tornarem filhos de Deus²⁷ todos os que crerem em seu nome (cf. Jo 1,12-13; 20,31). Dentre os primeiros versículos deste Evangelho (cf. Jo 1,12-13) como dentre os últimos (cf. Jo 20,31), igualmente se encontra este segundo grande anúncio diretamente relacionado ao primeiro²⁸: Jesus é o Filho de Deus que se fez homem e por ele é realizada a redenção do homem e concedida a participação em sua filiação divina a todos quantos crerem em seu nome.

2.2. O ápice do relato

Há quem defenda ser a Paixão e morte de cruz o ápice deste Evangelho²⁹. Contudo, nesta narrativa, apesar de sua grandiosa importância dentro da trama e ainda que haja relevante menção ao Reinado de Jesus e o interesse velado de que o leitor o reconheça ali (cf. Jo 18–19), não fosse a soberania com que Jesus enfrenta

Paixão e morte, apenas uma vez é mencionada e é na fala do evangelista aos seus leitores (cf. Jo 19,35). O termo volta a ser trabalhado com ênfase em Jo 20,8.25-29.31.

²² Cf. Jo 2,11.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30-31.

²³ Cf. Jo 1,7-8.15.19.32.34; 2,25; 3,11.26.28.32-33; 4,39.44; 5,31-34.36-37.39; 7,7; 8,14.17-18; 10,25; 12,17; 13,21; 15,26-27; 18,37; 19,35; 21,24.

²⁴ Cf. Jo 1,1-2.14.18.34.49; 2,16; 3,16-18.35-36; 4,26; 5,17-43; 6,27.37.46; 7,16-18; 8,18.58; 9,35-39; 10,14-18.30.36; 11,25.27; 12,26-28.49; 13,1.3.19.31-32; 14,11.20.31; 15,1.15; 16,28.33; 17,1-26; 18,4-8; 19,7.25-37; 20,1-23.28.30-31.

²⁵ Cf. Jo 1,14; 3,16-17; 6,42.61-62; 8,42; 10,30.

²⁶ Entenda-se “ser humano” nesta e em outras menções acerca da salvação.

²⁷ No Evangelho segundo João a expressão *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* é reservado para Jesus e a expressão *τέκνα τοῦ θεοῦ* (ou somente *τέκνα θεοῦ*) reservada aos homens, para se falar do mistério da filiação.

²⁸ A. Niccaci e O. Battaglia chamam a atenção para a unidade teológico-doutrinal do livro, maior que nos outros Evangelhos, sobretudo, pela correspondência entre estes dois trechos (cf. NICCACCI & BATTAGLIA, 1981, p.26-27).

²⁹ Cf. DODD, 2003, p.564-569.

o sofrimento e a morte, seu conhecimento de todas as coisas que lhe sucederiam, a livre oferta da própria vida que haveria de retomar³⁰, não se encontra palavra ou evidência nas cenas da Paixão e Cruz que expresse claramente a filiação divina de Jesus. Tem-se apenas a indicação em Jo 18,36 de que o seu Reino “não é desse mundo”, “não é daqui”, mas nenhuma declaração direta ou manifestação expressa da parte de Jesus, ou mesmo confissão de fé da parte de discípulos, acerca de sua real identidade de Filho de Deus nos relatos da Paixão e Cruz. Neste Evangelho, não se ouve Jesus em diálogo com o Pai na crucificação (como se observa em Lc 23,34.46; Mt 27,46 e Mc 15,34), não há sequer as palavras *πατήρ* ou *δόξα* ou outras que lhes sejam derivadas aqui, não há nem mesmo a confissão de fé do centurião reconhecendo Jesus como “Filho de Deus” diante de sua morte (como em Mt 27,54 e Mc 15,39), mas há um silêncio a respeito desta verdade em um Evangelho que a veio trabalhando ponto-a-ponto em todo o seu relato.

A última declaração de Jesus acerca de sua natureza divina se havia dado com o “*ἐγώ εἰμι*”, em sua forma absoluta, duplamente repetido no momento da prisão e causando o recuo e o cair por terra dos que lhe vieram prender (cf. Jo 18,5-8). Já a última vez que Jesus menciona o Pai antes de sua crucificação, diz respeito ao cálice que por ele é dado e do qual deve beber (cf. Jo 18,11). Fora isto, a única vez, em toda a cena de sua Paixão e Cruz, que se faz menção direta a Jesus ser Filho de Deus, está na acusação que lhe fazem os judeus diante de Pilatos, considerando-o réu de morte (cf. Jo 19,7).

Como o próprio evangelista permite perceber, a Cruz não foi o acontecimento que abriu o entendimento dos discípulos, que lhes permitiu ver, prontamente, a manifestação da glória de Deus, pelo contrário, o sofrimento de Jesus que presenciaram ali, em sua Paixão e Morte, deixaram os “olhos” de alguns discípulos, inclusive, “embotados”, como se vê na negação de Pedro (cf. Jo 18,15-18.25-27) e na descrença de Tomé (cf. Jo 20,11-15.25). Só posteriormente, fazendo uma “releitura” com o olhar da fé e sob a guia do Espírito (cf. Jo 16,13), é que irão perceber naquele sacrifício o grande ato do amor de Deus (cf. Jo 3,16) e o cumprimento perfeito das Escrituras (cf. Jo 19,24.28.36), mas naquele momento ainda não podiam compreender (cf. Jo 20,9). A glória de Filho de Deus parecia ali oculta aos olhos dos homens, ainda que jamais estivesse ausente de Jesus sua

³⁰ Cf. Jo 18,4-11.36-37; 19,11.17.28.30.

natureza divina³¹. De modo que não poderia ser unicamente a cruz o ápice deste Evangelho. Falta-lhe o desfecho principal. A “glória de Filho único”, *δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* (Jo 1,14), que vinha sendo, paulatinamente, revelada pelos discursos e sinais, confirmada pelos testemunhos, haveria de ser manifestada plenamente diante dos discípulos (cf. Jo 14,22), dos que creram e que se tornariam, por esta razão, suas testemunhas.

A menção ao Pai e à filiação divina de Jesus só retornam com a Ressurreição (cf. Jo 20,17.21). É na Ressurreição de Jesus que está o sinal da autoridade que tem para agir sobre a “casa de seu Pai” (cf. Jo 2,18), a prova decisiva da verdade de suas palavras, para a qual apontavam os sinais e discursos, e é ela também que abre o entendimento dos discípulos, porque antes disso ainda “não compreendiam”³².

É na manhã na Ressurreição que a glória do Filho se manifesta aos seus e é nos lábios redivivos de Jesus ressuscitado, que se volta a ouvir falar do Pai: *μή μου ἄπτου, οὕπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν*. (Jo 20,17. Grifo nosso). Jesus ressuscitado, não apenas manifesta a sua glória de Filho de Deus, sobre quem a morte não tem poder, mas, chama ao seu Pai de “meu Pai e vosso Pai” e, pela primeira vez em todo o Evangelho chama aos discípulos de “irmãos” (Jo 20,17). O anúncio feito em Jo 1,11-13 é agora realidade na fala de Jesus: após sua Paixão, Morte e Ressurreição é conferida a participação na sua filiação divina aos que nele crêem (cf. Jo 1,12; 20,17).

A narrativa segue ainda com nova aparição, a declaração “ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου” (Jo 20,28) de Tomé diante do Ressuscitado e, logo após, o desfecho do anúncio do mistério de Jesus Cristo pelo evangelista, provando - só então - ter alcançado o objetivo de seu relato (cf. Jo 20,30-31). O anúncio só está completo após a Ressurreição. Somente aqui encontra-se a primeira conclusão de um escrito cujo autor anuncia, desde as primeiras linhas, ter a intenção de testemunhar que não é um simples homem aquele com quem conviveu (cf. Jo 1,1-3), mas possui a glória de Filho Unigênito do Pai (cf. Jo 1,14.18; 20,28.31). É a Ressurreição de Jesus o acontecimento decisivo que lança luzes sobre tudo o que realizou até ali,

³¹ Como se dá a perceber no pleno domínio que Jesus tem sobre sua vida e todos os acontecimentos, no saber antecipadamente tudo o que lhe vai suceder, na entrega voluntária de sua vida, pois que tem o poder de retomá-la (cf. Jo 18,4-11.36-37; 19,11.17.28.30).

³² Cf. Jo 2,22; 7,39; 12,16; 20,9.

especialmente sobre o sofrido acontecimento da Cruz, e que manifesta plenamente a glória da sua verdadeira identidade de Filho de Deus. E porque ele o é e se fez homem, redime o homem e concede aos homens a participação em sua filiação divina³³.

Contudo, no Evangelho segundo João, Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus não são entendidas como eventos isolados e estanques. Paixão e Morte fazem parte de um único e grandioso evento que culmina na Ressurreição. Em Jo 18,1-12 Jesus é preso, em seguida levado de autoridade em autoridade até ser condenado à morte, carrega sua cruz até o Gólgota, é morto sobre ela, é sepultado e, enfim, ressuscita no terceiro dia. As cenas se sucedem e o relato é feito de uma forma contínua, sem interrupções. Assim, ainda que o desfecho deste grandioso evento esteja na Ressurreição e culmine nela, momento em que é revelada plenamente a glória do Filho de Deus e em que é concedida aos homens a participação em sua filiação divina, considerando como aqueles acontecimentos se encontram interligados, e como a eles é conferido centralidade e estupendo valor neste escrito, pode-se entender o ápice do Evangelho segundo João como o momento da “Paixão-Morte-Ressurreição” de Jesus, vistos, teologicamente, como uma unidade.

2.3.

A divisão básica do Evangelho em duas grandes unidades

Conforme os dados acima, observa-se que os dois grandes eixos sobre os quais giram todo o Evangelho segundo João são as seguintes questões: quem é Jesus (o Filho de Deus) e o que, sendo quem é, pôde eficazmente realizar (a salvação do homem e a concessão da participação em sua filiação divina)³⁴.

Levando-se em conta a opinião da grande maioria dos exegetas em considerar como Prólogo deste Evangelho o texto de Jo 1,1-18, pode-se, inclusive, observar que no versículo *imediatamente* seguinte a este (cf. Jo 1,19) se tem a pergunta: “*Quem és tu?*” (σὺ τίς εἶ;). Esta pergunta, que está no início do Evangelho segundo João, é primeiramente feita a João Batista, que a responde com negativas. A pergunta reaparecerá de outras formas, ao longo do relato, sendo feita diretamente

³³ Atanásio, consideravelmente influenciado pela teologia joanina, afirmou: “Ele se fez homem para que fôssemos deificados” (ATANÁSIO, 2002, p.198).

³⁴ Cf. BARRETT, 1978, p.70.

a Jesus³⁵, sempre trazendo alguma resposta que aponta para a sua real identidade³⁶ e exigindo do ouvinte uma posição: fé e acolhida ou incredulidade e rejeição. Na última aparição do Ressuscitado já se encontra a questão respondida: οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν. (Jo 21,12).

Assim, este trabalho não se identifica com a proposta de estrutura do Evangelho segundo João apresentada por C. Dodd³⁷, em duas grandes unidades³⁸ nomeadas como “Livro dos Sinais” (caps.2 -12) e “Livro da Paixão” (caps. 13–20), já pelo fato do autor colocar todo o acento nos Sinais e na Paixão e morte de Jesus e não considerar devidamente a importância da Ressurreição no Mistério Pascal de Cristo. O autor chega a dizer que “a Ressurreição nada pode acrescentar”³⁹ ao que já fora narrado na crucificação pelo evangelista, pois que ali já se deu toda a glorificação⁴⁰ e exaltação pela auto-oblação, que considera “expressão absoluta do *agape* divino”, e que “ao morrer, Cristo já está ‘indo para o Pai’ e isto é *viver* no sentido mais pleno possível”⁴¹. Mas, é, justamente, a Ressurreição de Jesus que completa a manifestação do grande mistério do amor de Deus pelos homens: é o voltar ao Pai com a humanidade e não sem ela, tornando os homens participantes de sua filiação divina (cf. Jo 1,12; 20,17), concedendo a vida em seu “nome” (cf. Jo 1,4; 20,31).

Mesmo a posterior retomada e reformulação desta proposta, no trabalho de R. Brown⁴², valorizando o mistério da Ressurreição de Cristo, nomeando o “segundo livro” como “Livro da Glória” e trazendo no “primeiro livro” o aprofundamento da revelação de Jesus nas festas judaicas, proposta que muito tem sido aceita por teólogos da atualidade, como A. Köstenberger⁴³ e F. Moloney⁴⁴ (apesar de algumas diferenças nas subdivisões de cada “livro”), ainda não parece completa.

³⁵ Cf. Jo 4,12; 8,25.53; 9,36; 10,24; 12,34; 18,33; 19,9.

³⁶ Cf. TUNÍ & ALEGRE, 2007, p.74-76.

³⁷ Cf. DODD, 2003, p.379-569.

³⁸ Antecedidas por um Proêmio em Jo 1 e sucedidas por um apêndice em Jo 21 (cf. Ibid., p.379-381).

³⁹ Cf. Ibid. p.567.

⁴⁰ Jo 7,39 comparado a Jo 20,21-22 dá largas razões para se entender a Ressurreição como glorificação de Jesus.

⁴¹ Cf. DODD, op. cit., loc. cit.

⁴² Cf. BROWN, 1999, v.1, p.179.

⁴³ Cf. KÖSTENBERGER, 2004, p. 10-11.

⁴⁴ Cf. MOLONEY, 1998, p.23-24.

Crê-se que falta, além de tudo, nesta divisão básica de “Sinais” e “Glória”, a clara indicação do que se considera central no Evangelho segundo João: que Jesus é o Filho de Deus e, o sendo, pôde eficazmente realizar a salvação dos homens e conceder-lhes a graça de se tornarem filhos de Deus (cf. Jo 1,12).

O próprio R. Brown reconhece que os sinais em si não marcam uma divisão adequada deste Evangelho⁴⁵. O vocábulo “sinais” teve de ser alargado na sua compreensão e usado em sentido mais amplo, incluindo sob esta denominação até mesmo os discursos⁴⁶ - que sabe serem igualmente importantes. Por sua vez, as subdivisões que apresenta dessas duas grandes unidades, não parecem corresponder tanto aos títulos dados às mesmas, pois que, em seus subtítulos sobressai muito mais a pessoa de Jesus que os “Sinais” ou a “Glória”⁴⁷. E, de qualquer modo, a cristologia está, de fato, ausente das questões capitais da teologia deste Evangelho apresentadas por R. Brown⁴⁸.

Na defesa de sua proposta, R. Brown afirma: Hemos dado el título de ‘Libro de los Signos’ a 1,19–12,50 porque estos capítulos se refieren principalmente a los milagros de Jesús, a los que se da el nombre de ‘signos’, y a los discursos que interpretan estos mismos signos.”⁴⁹.

Porém, entende-se que nesta unidade do Evangelho segundo João que vai até o capítulo 12, tanto os sinais como os discursos fazem parte de um todo que também inclui os diálogos, os testemunhos (dos que creem) e as contendas (com os que permanecem na incredulidade). Parece pertinente a questão levantada por C. Barrett na segunda edição de sua obra, onde, mesmo após a análise destas propostas novas (à época), opta por não alterar sua proposta de estrutura e diz: “This section of the gospel (1–12) has been described as a ‘book of signs’, but it may be questioned whether the gospel itself justifies this use of the word *sign*.”⁵⁰.

De fato, a leitura atenta de todo o Evangelho segundo João demonstra que os sinais são de grande importância, mas, não saltam aos olhos (ouvidos) do leitor como o centro da mensagem de Jo 1–12. O evangelista, que já por seu vocabulário adota a palavra *σημείον*, não põe seu maior foco nos feitos extraordinários que Jesus

⁴⁵ Cf. BROWN, 1999, v.1, p.184.

⁴⁶ Cf. Ibid., p.180; BROWN, 1979, v.2, p.1507.

⁴⁷ Cf. BROWN, 1999, v.1, p.182-184.

⁴⁸ Cf. Ibid., p.134-163.

⁴⁹ Cf. Ibid., p.180.

⁵⁰ BARRETT, 1978, p.12-13.

realizava visivelmente diante de todos (cf. Jo 6,26), interessa-lhe muito mais a identidade de Jesus e o que veio realizar, que está no profundo destas ações, para onde todo o conjunto do Evangelho (sinais, discursos, testemunhos, diálogos, contendas) apontam.

Além disso, a divisão “Sinais” para Jo 1–12 e “Glória” para Jo 13–21 não parece coerente quando se observa que a *glória* já começa a ser revelada em Jo 2,11 e o principal dos *sinais* está na Ressurreição (cf. Jo 2,18; 20,30)⁵¹, de modo que, pelo próprio vocabulário utilizado pelo evangelista, a divisão não se mantém. A proposta soa igualmente incompleta quando se verifica como objetivo do evangelista não unicamente mostrar a glória do Filho de Deus velada em Jo 1–12 e revelada em Jo 13–21, mas apresentar, juntamente com a glória do Filho de Deus feito homem (cf. Jo 1,1-18.34; 20,31), a redenção do homem que veio realizar (cf. Jo 3,16-18) e a concessão da filiação divina em Seu nome (cf. Jo 1,12-13; 20,17.31), feito que os títulos das unidades não contemplam⁵².

Ainda que se não considere adequada a nomenclatura “Sinais” e “Glória”, reconhece-se, no entanto, a coerência da divisão básica deste Evangelho em duas grandes unidades principais: a primeira unidade em Jo 1–12, tendo seu encerramento em 12,37-50, onde o evangelista faz uma espécie de conclusão desta primeira parte do Evangelho; e a segunda, Jo 13–20 ou 21 tratando de sua Paixão-Morte-Ressurreição (seu Mistério Pascal), na qual reconhece-se uma conclusão geral (primeira que seja) deste Evangelho em Jo 20,30-31 e outra em Jo 21,24-25.

Juntamente com as indicações textuais de delimitação de cada unidade e com os eixos principais sobre os quais giram este Evangelho, é possível encontrar um elemento organizador principal da trama que atende a ambos: trata-se da “hora” de Jesus. Observa-se a “não chegada da hora” em Jo 2,4 e a “chegada da hora” em Jo 13,1 (como, também, sua iminência anunciada em Jo 12,23.27). A “hora” do Filho de Deus marca, portanto, de forma precisa as duas grandes unidades do livro e coloca a principal divisão da obra entre os capítulos 12 e 13.

A primeira grande unidade deste Evangelho, Jo 1–12, que se pode denominar “A expectativa da hora” traz, portanto, uma indicação em seus inícios de que a “hora” de Jesus ainda não havia chegado (cf. Jo 2,4) e se conclui com uma

⁵¹ A indicação de Jo 20,30 igualmente sugere que só ali se tenha concluído o relato dos sinais.

⁵² Cf. Jo 1,11-13; 3,13-21; 19,28-35; 20,17.21-23.

referência à iminência da chegada da “hora” (cf. Jo 12,23-36). Quanto à segunda grande unidade, Jo 13–20 ou 21, que se pode denominar “A chegada da hora”, inicia-se com a afirmação de que Jesus sabia que “era chegada a sua hora” (cf. Jo 13,1) e observam-se dois trechos conclusivos: um em 20,30-31 (primeira conclusão geral) e outro em 21,24-25.

Assim, há uma “hora” específica para a qual o Filho de Deus veio do Pai ao mundo (cf. Jo 12,27): a “hora” de sua Paixão-Morte-Ressurreição (cf. Jo 13,1), de seu Mistério Pascal. Nesta “hora” o Filho é glorificado pelo Pai⁵³, nesta “hora” realiza a redenção dos homens e por ele se concede a estes a graça da participação em sua filiação divina (cf. Jo 1,11-13; 20,17), e, concluída esta “hora” os “olhos” dos discípulos se abrem para a sua identidade de Filho de Deus e para tudo o que, em cumprimento das Escrituras, realizou (cf. Jo 12,16; 20,8-9), com o auxílio do Espírito Santo (cf. Jo 14,26; 15,26-27; 16,7-14).

Desse modo, tem-se todo o Evangelho segundo João organizado em duas partes específicas: Até Jo 12 o período que antecede a chegada da “hora”, aqui denominado de “A expectativa da hora”, onde tudo o que Jesus fala e faz aponta para ela; a partir de Jo 13 tem-se “A chegada da hora”, onde Jesus realiza o que de mais importante veio, do Pai, fazer: a “hora” do seu Mistério Pascal, de sua Paixão-Morte-Ressurreição.

2.4.

A expectativa da *hora* em Jo 1–12

Logo após um texto introdutório à frente de todo este Evangelho, não narrando os acontecimentos da infância de Jesus, mas discursando sobre a real identidade e origem de Jesus e a eficácia de sua obra redentora, em Jo 1,1-18, se dá início à narrativa do que Jesus falou e fez publicamente antes que chegasse a sua “hora” e enquanto se encaminhava para ela, antecedido pelo primeiro testemunho do Batista (em Jo 1,19)⁵⁴ e indo até a entrada triunfal em Jerusalém (em Jo 12,12-36). Já a partir do capítulo 13, quando é chegada a sua “hora”, o Mestre se recolhe a sós com seus discípulos, ensinando-os sobre os dias futuros, em discursos que se estendem até o capítulo 16, no capítulo 17 se dirige longamente ao Pai em oração e assim permanece até o momento derradeiro de sua prisão e julgamento no capítulo

⁵³ Cf. Jo 12,23.28; 13,31.32; 17,1; 17,5.

18. Nos capítulos seguintes, 19–20, se dá o grandioso mistério de sua Paixão-Morte-Ressurreição. Já o capítulo final, Jo 21, compreendido como Apêndice ou Epílogo deste Evangelho, tendo seu lugar logo após a primeira conclusão geral em Jo 20,30-31, trabalha a missão da Igreja em continuar a obra do Filho e dá notícias acerca dos seus membros mais eminentes⁵⁵.

Assim, a expectativa da “hora” (Jo 1–12) pode ser identificada com o período da atividade pública de Jesus: seus sinais, discursos, diálogos, e os testemunhos que dele são dados diante de todos. Quanto à subdivisão deste grande bloco, há em Jo 18,20 uma possibilidade de se compreendê-lo a partir da fala de Jesus, em seu julgamento, indicando como se deu sua atividade até ali: “falou abertamente ao mundo e ensinou onde os judeus se reúnem” (cf. Jo 18,20).

Este “falar” de Jesus publicamente “ao mundo”, recorda que neste Evangelho ele travou diálogos não somente com judeus, mas também com samaritanos e com gentios (para quem até sinal operou) e esses três acontecimentos estão dispostos de forma sequencial, como “revelação a círculos cada vez mais amplos”⁵⁶, nos inícios deste Evangelho. Por outro lado, concluída esta etapa de encontros sucessivos a judeus-samaritanos-gentios, se inicia um outro bloco de grandes discursos atrelados a sinais que trazem em si inúmeras referências a ensinamentos no Templo ou na sinagoga, a subidas à Jerusalém por ocasião das Festas judaicas. De modo que, na mesma disposição desta resposta de Jesus em Jo 18,20 parecem estar apresentadas as duas principais subdivisões da primeira grande unidade deste Evangelho: o “falar abertamente ao mundo” bem pode ser entendido como os diálogos com judeus, samaritanos e gentios (nesta ordem) de Jo 2,13–4,54 e o “ensinar sempre onde os judeus se reúnem” prontamente remete aos longos discursos e grandes ensinamentos no Templo ou na sinagoga, ou nas suas subidas à Cidade Santa por ocasião das Festas judaicas de Jo 5–12⁵⁷.

⁵⁵ Menciona Pedro, chamado a pastorear as ovelhas de Cristo (cf. Jo 21,15-17) e que, ao fim, haveria de segui-lo no martírio (cf. Jo 21,18-22) e o discípulo amado que, acredita-se, ter alcançado na Igreja nascente grande respeito e consideração pela qualidade de testemunha ocular dos fatos narrados da vida de Jesus (cf. Jo 21,20-24).

⁵⁶ HENDRIKSEN, 2014, p.86.

⁵⁷ Não se pode de forma alguma negligenciar a vinda dos gregos em busca de Jesus no capítulo 12 (cf. Jo 12,20-23) que encerra sua atividade pública e sugere que ali tenha atingido o alcance desejado, mas, tendo acontecido em meio a uma festa judaica (cf. Jo 12, 12.20), onde os judeus estão reunidos, não parece impróprio reunir os capítulos de Jo 5-12 sob este título.

2.5.

Jesus “fala abertamente ao mundo” em Jo 2,13–4,54

A dificuldade maior de subdivisão do Evangelho segundo João se encontra na identificação das seções que integram os capítulos de 1–4. As opiniões dos pesquisadores a este respeito são as mais diversas. Os vínculos entre estes capítulos também.

Primeiramente, há que se observar o caráter introdutório dos capítulos iniciais do Evangelho segundo João e as bases que os mesmos põem para o que vai ser dito na sequência.

O texto de Jo 1,1-18 faz, reconhecidamente pelos exegetas, a introdução a todo este Evangelho, de forma bem diferente dos Sinóticos. Não trata dos inícios da vida humana ou da infância de Jesus (cf. Mt 1,1-23; Lc 1,5-52) e, antes mesmo de trazer o relato histórico do testemunho do Batista, que antecede sua vida pública (cf. Mc 1,1-11; Mt 3,1-17; Lc 3, 1-22), fala da origem divina de Jesus, de sua real identidade de Unigênito do Pai que se fez carne (cf. Jo 1, 1-5.14.18), passando em seguida à menção ao testemunho João Batista (cf. Jo 1,6-9.15) e a um resumo de como Jesus foi rejeitado pelos seus e do que fez em favor dos que creram em seu nome (cf. Jo 1,10-14.16-18). De fato, um resumo de todo este Evangelho. Por esta razão, o trecho tem sido aclamado pela maioria dos exegetas como “Prólogo joanino”⁵⁸.

O texto imediatamente seguinte, Jo 1,19–2,12, traz unidos, como eventos sequenciais, o primeiro testemunho do Batista aos judeus sobre o Messias, a passagem dos discípulos de João Batista a discípulos de Jesus e o milagre das Bodas de Caná. As indicações cronológicas interligam todo este trecho de Jo 1,19-2,12. Em Jo 1,19-34 tem-se a atuação do Precursor, o primeiro testemunho do Batista diante dos judeus e diante de Jesus, concluindo com a afirmação: “Ele é o Filho de Deus” (Jo 1,34). Logo em seguida os discípulos do Batista que passam a discípulos de Jesus e a reunião dos primeiros discípulos ao seu redor, com suas confissões de fé (que se conclui com “Tu és o Filho de Deus! Tu és o Rei de Israel!” de Jo 1,49). Por fim, ainda na sequência dos dias, o primeiro sinal, nas Bodas de Caná (2,1-12), prenúncio de uma Nova Aliança que Deus haveria de concluir por meio do Filho

⁵⁸Cf. BROWN, 1999, v.1, p.179; BARRETT, 1978, p.11; DODD, 2003, p.383; SCHNACKENBURG, 1980, v.1, p.5; LEÓN-DUFOUR, 1996, p.5; NICCACCI & BATTAGLIA, 1981, p.33; ZEVINI, 1987, v.1, p. 31; BRUCE, 2011, p.29; MOLONEY, 1998, p.33; KÖSTENBERGER, 2004, p.19; McHUGH, 2014, p.5.

com seu povo. Estes acontecimentos inaugurais se mantêm unidos pelas indicações cronológicas que o apresentam como o primeiro anúncio (Jo 1,19-28), a primeira aparição (Jo 1,29-34), os primeiros discípulos (Jo 1,35-51) e o primeiro sinal (Jo 2,1-12). Mas note-se que este primeiro sinal ainda não é apresentado como uma revelação pública de Jesus, pois que apenas seus discípulos, sua mãe e os servos tem conhecimento do que acontecera (cf. Jo 2,9)

O episódio do Templo, embora fortemente simbólico como o das Bodas de Caná, parece mais ligado ao episódio seguinte (o diálogo com o fariseu Nicodemos, um principal dos judeus) que ao anterior (Bodas nupciais em Caná da Galiléia). Primeiramente por apresentar um caráter de atuação pública de Jesus que, até então, considerando-se Caná um sinal manifestado a um grupo restrito de pessoas, não tivera sido relatado. Também por não haver mudança topográfica ou cronológica do episódio do Templo (cf. Jo 2,13.23) para o diálogo com Nicodemos (cf. Jo 3,1), ao que tudo indica querendo unir os dois acontecimentos, o contrário do que acontece em relação ao fato anterior das Bodas de Caná, onde há mudança de local e data. Além disso, os episódios desde o testemunho inaugural do Batista até as Bodas de Caná, vinham sendo ligados por indicações cronológicas sequenciais, o que não acontece no episódio do Templo, há uma ruptura das recorrentes indicações de “*dia seguinte*”, “*dia depois*”. Por fim, apesar de se encontrar teologia próxima entre o acontecimento do Templo e das Bodas de Caná no que diz respeito ao anúncio do Mistério Pascal de Cristo, observa-se que não há correspondência textual direta entre ambos episódios.

Também a vista dos manuscritos antigos⁵⁹ permite perceber uma pausa entre o episódio de Caná e o do Templo:

- a) O Códice Vaticano (B) apresenta uma pausa mediana em 2,1 (com indicação gráfica de início de capítulo); Pausa breve entre 2,12 e 2,13 (espaço letra); nenhuma pausa mas indicação gráfica de parágrafo em 2,23; Pausa breve e indicação de início de seção em 3,1;
- b) O Códice Sinaítico (Ⲙ) traz uma pausa breve em 2,1 (ponto); Pausa longa entre 2,12 e 2,13 (espaço e dois pontos); pausa breve em 2,23 (ponto); Pausa muito longa em 3,1 e primeira letra destacada;

⁵⁹ Os Códices puderam ser consultados a partir da biblioteca de imagens do software BibleWorks version 10, 2016.

c) O Códice Alexandrino (A) indica uma pausa mediana em 2,1 (ponto e espaço); letra inicial maior em 2,13, mas espaço entre 2,13 e 2,14 e letra inicial maior da primeira palavra (na linha seguinte) de 2,14; espaço em 2,23 e letra inicial maior (da linha seguinte); espaço e letra inicial maior bem destacada de 3,1;

d) O Códice Washingtoniano (W) traz ponto e espaço em 2,1; espaço em 2,12 (mas espaços não muito bem demarcados aqui); ponto e espaço em 2,23; espaço e letra inicial destacando parágrafo em 3,1.

Soma-se a isto a indicação que o *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, em sua 28ª edição, traz em suas margens internas, de que a divisão mais usada nos manuscritos reconhece um capítulo começando em 2,1 e um outro capítulo começando em 2,13. Por todas estas razões, considera-se o episódio do Templo iniciando outra seção neste Evangelho, mais diretamente relacionada aos episódios seguintes.

Outro fato leva a ligar o episódio do Templo ao do diálogo com Nicodemos: por elementos textuais apresentados em suas primeiras orações, o diálogo, como se verá em subitem posterior, reclama junto a si um fato paralelo próximo e se apresenta como texto subsequente a outro no qual o nome de Jesus já havia sido dito e, provavelmente, apresentado estando em Jerusalém. Alguns autores procuraram resolver esta questão trazendo para junto do diálogo com Nicodemos, como introdução, o trecho de Jo 2,23-25, porém, este estudo considerou este trecho mais em seu aspecto conclusivo do episódio do Templo⁶⁰.

Ainda sobre o tema do Templo de Jerusalém e o do corpo de Jesus, de 2,13-25, tem-se uma retomada do mesmo na questão do lugar de adoração, no diálogo com a Samaritana, em Jo 4,19-26, de modo que se tem aqui outro motivo para encontrar-se maior vínculo do episódio do Templo com toda esta seção posterior.

Assim, sob o título de “Jesus fala abertamente ao mundo” agrupa-se a seção de 2,13–4,54, seção que traz claramente a sucessão de personagens judeus, samaritanos e gentios em diálogo com Jesus. Crê-se que seja intencional, por parte do autor, esta revelação do Filho de Deus a círculos cada vez mais amplos, ainda mais que o próprio texto traz indicações de formas verbais plurais em cada uma das

⁶⁰ A discussão sobre o trecho de Jo 2,23-25 e a delimitação inicial do diálogo com Nicodemos será tratada mais longamente no item 3.1.1. na sequência deste trabalho.

subseções, dando a conhecer que não se tratam apenas de acontecimentos com indivíduos isolados, mas que neles estão representados grupos que, a Jesus, dão diferentes respostas de fé. E, ao que parece, a fé mais perfeita vem representada por um pagão que, sem ver sinal algum, crê na palavra de Jesus e, logo em seguida à cura do filho, crê nEle com toda a família (cf. Jo 4,50.53).

A Samaritana aparece em cena que se contrapõe à anterior com um judeu (e com os judeus). Pela sua própria fala isto se identifica: “*Como sendo tu judeu, vem a mim que sou mulher samaritana?*” (cf. Jo 4,9) e, ao longo do diálogo, alguns elementos contrapõem uma cena à outra. Na retomada da questão do Templo e do lugar de adoração, já acima mencionada, nota-se que não há uma desvalorização da fé judaica, ao contrário, se preza a fé e a esperança de Israel quando se diz: “*vós adorais o que não conheceis, nós adoramos o que conhecemos porque a salvação vem dos judeus.*” (cf. Jo 4,22). Outro elemento que contrapõe a mulher samaritana ao mestre da lei e fariseu Nicodemos, é quando ela diz: “*eu sei que há de vir o Messias e quando ele vier há de nos ensinar todas as coisas.*” (cf. Jo 4,25) ao que Jesus responde “*Eu sou, eu que falo contigo.*” (cf. Jo 4,26) e logo a atitude da mulher é, deixando o seu cântaro, sair pela cidade anunciando sobre Jesus e alcançando a conversão de muitos de seus compatriotas a ele (cf. Jo 4, 28-30). Por sua vez, o mestre da lei achega-se a Jesus crendo saber quem Jesus é, um mestre aprovado por Deus, mas quando Jesus lhe fala, não lhe compreende, sendo ao final repreendido por Jesus: “*Tu és o mestre de Israel e não conheces estas coisas?*” (cf. Jo 3,10). Após esta repreensão, não se sabe mais de Nicodemos, apenas que retorna ao seu meio pois que aparece outra vez junto ao Sinédrio alguns capítulos mais à frente (cf. Jo 7,45-53) e a cena se conclui com um silêncio de sua parte. Jesus continua sua fala, mas, não é mais respondido. Nicodemos, fariseu, mestre de Israel, “não sabe”. Uma mulher samaritana diz “eu sei”. Da parte de Nicodemos não há profissão de fé ou anúncio aos seus compatriotas, nem se sabe ao certo em que momento sai de cena e deixa Jesus. Mas a mulher samaritana fez com que os seus compatriotas se voltassem para Ele (cf. Jo 4,39-42).

Logo em seguida Jesus retorna à Galiléia e os galileus “*o recebem por verem tudo que fez em Jerusalém*” (cf. Jo 4,45), mais um elemento que mantém unido também este relato de Jo 4,43-54 ao de Jo 2,13-25. Ali, na Galiléia, se dá o encontro de Jesus não com um galileu, um conterrâneo seu – até porque a cena se inicia com

a máxima de que “um profeta não é bem aceito em sua própria pátria” (cf. Jo 4,44) – mas com um pagão, um oficial real, gentio, que vai a ele pedir pela cura do filho que se encontra à beira da morte (cf. Jo 4,46-47). O pagão põe sua fé na palavra e na autoridade de Jesus, nem precisando ver o sinal para crer. Confirmada a cura, passa de pagão a crente, *ele e toda a sua família* (cf. Jo 4,53).

Assim pode-se notar em 2,13–4,54 o movimento tanto de revelação a círculos cada vez mais amplos, isto é, a judeus, samaritanos e gentios, como da hostilidade e conhecimento imperfeito de Jesus, baseado na admiração diante dos sinais mas que não leva à fé, a uma fé plena na palavra e na pessoa de Jesus⁶¹.

J. McHugh apresenta proposta de subdivisão bem próxima a esta, considerando uma unidade do testemunho do Batista até o sinal das Bodas de Caná (a saber Jo 1,19–2,12) e uma nova unidade a partir do episódio do Templo, que compreende os diálogos de Jesus seguintes, também por ele observados que se travam com judeus, samaritanos e gentios (Jo 2,13–4,54)⁶².

Se 2,13–4,54 parece uma seção bem coesa, por outro lado, as seções de Jo 1,1-18 (considerada como Prólogo pela maioria dos exegetas) e Jo 1,19–2,12 (Acontecimentos Inaugurais), que antecedem a esta de Jo 2,13–4,54, mantém vínculo estreito com as demais. Não se pode ignorar, por exemplo, a correspondência entre Jo 1,15 e 1,30, o testemunho do Batista que começa a ser mencionado já no “Prólogo”, segue no seu desenrolar histórico em 1,19-34 e culmina em 3,23-36. Também os temas da purificação dos judeus e do noivo (*νυμφίος*) que se encontram tanto em 2,1-12 como em 3,31-36. Tantas outras referências cruzadas ainda podem ser observadas nestes primeiros capítulos do Evangelho segundo João, quanto mais atentamente for lido. P. Julian, por exemplo, sugere uma série delas⁶³. Isto convence de que haja uma profunda relação entre os capítulos 1–4, como também o observa León-Dufour⁶⁴, apesar de não perder-se de vista a especificidade de cada subunidade dentro do intrigante complexo.

⁶¹ Apesar de ampla aceitação da delimitação proposta inicialmente por R. Brown, reunindo os capítulos de Jo 2-4 sob o título ‘de Caná a Caná’ (cf. BROWN, 1999, v.1, p.182-183), fez-se opção distinta, por não se considerar os sinais como elemento organizador do texto, mas sim a “hora” de Jesus.

⁶² Cf. McHUGH, 2014, p.113.201.

⁶³ Cf. JULIAN, 2000, p. 275-321.

⁶⁴ Cf. LEÓN-DUFOUR, 1996, p.34.

2.6.

Encontros iniciais com os Judeus em Jo 2,13–3,36: comunicação entre as cenas e contexto batismal

Já foram expostas no tópico anterior as razões pelas quais optou-se pelo episódio de Jo 2,13-25 no Templo de Jerusalém, primeiro contato entre Jesus e os judeus neste Evangelho, como marco inicial desta seção que se entende como seu “falar abertamente ao mundo”, sendo, também, marco inicial da subseção na qual Jesus fala abertamente (e diretamente) aos judeus.

Quanto ao seu limite final, poderia se pensar que a subseção na qual Jesus fala abertamente aos judeus se conclui onde se conclui o diálogo de Jesus com o judeu Nicodemos⁶⁵ pois que, à primeira vista, parece que em Jo 3,22 começa um relato independente, pela indicação cronológica, pela mudança de local, de personagens, de ação de Jesus, logo seguido por uma cena onde há longa fala de João Batista em Jo 3,23-36. Porém, questiona-se se Jo 3,22-36 estaria iniciando nova unidade ou concluindo o diálogo anterior. Pois, caso estivesse iniciando nova unidade, não faria muito sentido um episódio com João Batista interrompendo a clara sequência de judeus-samaritanos-gentios dos encontros iniciais de Jesus de Jo 2,13–4,54. Algumas razões, expostas a seguir, levam a entender, portanto, o episódio de Jo 3,22-36 como parte integrante desta subseção.

Primeiramente, Jesus não está mais em Jerusalém, de fato, mas permanece na Judéia (cf. Jo 3,22), o que já é por si significativo e vinculativo com esta unidade que trata dos encontros iniciais de Jesus com judeus (Jo 2,13–3,21).

Um segundo aspecto é que, ao contrário do que se esperaria, não é narrado um novo longo episódio de diálogo ou discurso de Jesus na Judéia. A seu respeito, é dita apenas uma breve frase: *Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ’ αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν* (Jo 3,22). Por dois elementos textuais a cena não aparece como um acontecimento isolado, pontual, mas recebe o caráter de continuidade, de permanência: pela presença do verbo *διετρίβω* (permanecer, deter-se) e por formas verbais no Imperfeito do Indicativo como *διέτριβεν* e *ἐβάπτιζεν*. Observando o todo de Jo 3,22-36, tem-se a impressão de que a cena em Jesus fica “congelada” neste seu ato, enquanto vão à João Batista pedir que diga algo a esse respeito. Assim, durante os longos versículos seguintes,

⁶⁵ Ainda que não haja consenso entre os exegetas acerca do marco final deste diálogo, como se verá no próximo subitem, em geral é aceito que a cena do diálogo se conclua em Jo 3,21.

o foco não está mais nas palavras ou doutrina de Jesus, mas em um ato, em algo que está realizando, com seus discípulos⁶⁶: o Batismo.

Quando chamado a comentar o fato de que Jesus (com seus discípulos) βαπτίζει και πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν (Jo 3,26), João Batista responde e discursa testemunhando em favor de Jesus, e seu discurso ressoa em proximidade muito grande do que havia sido dito pelo próprio Jesus em diálogo com Nicodemos, em seção imediatamente anterior. Quando já se pensava concluído o assunto levantado ali, vê-se na fala de João Batista a retomada de palavras e temáticas deste diálogo. Não considerando válida a hipótese de deslocamento acidental adotada por alguns exegetas⁶⁷, como também não o consideram grande parcela de estudiosos⁶⁸, uma vez que não se tem manuscrito algum que dê margem para esta interpretação e que, muito ao contrário, os testemunhos textuais são unânimes em apresentar a disposição destas unidades de Jo 3,1-21 e Jo 3,22-36 tal como se lhes tem, interessa, antes de tudo, observar o vínculo estreito que há entre ambas seções e que as levou a serem transmitidas do modo como o são, ou seja, sem as reordenações propostas. Um estudo atento do texto de ambas seções⁶⁹ traz resultados surpreendentes, como se verá a seguir.

Uma diversidade de vocábulos centrais na argumentação, se fazem comuns às duas cenas: os verbos δύναμαι (cf. Jo 3,2-5.9.27), πιστεύω (cf. Jo 3,12.15-16.18.36), ἀγαπάω, nas suas primeiras aparições neste Evangelho (cf. Jo 3,16.19.35), ἀποκρίνομαι (cf. Jo 3,3.5.9-10.27), μαρτυρέω (cf. Jo 3,11.26.28.32), ὁράω (cf. Jo 3,3.11.32.36) ἀποστέλλω (cf. Jo 3,17.28.34), ἀκούω (cf. Jo 3,8.29.32), γίνομαι (cf. Jo 3,9.25), δεῖ (cf. Jo 3,7.14.30), δίδωμι (cf. Jo 3,16.27.34-35), εἶμι (cf. Jo 3,1-2.4.6.8.10.19.21.23-24.26.28-29.31.33), ἔρχομαι (cf. Jo 3,2.8.19-22.26.31),

⁶⁶ Esta passagem somada à seguinte em Jo 4,1 são as únicas vezes em todo este Evangelho, ou melhor, em todo o Novo Testamento, como observam os estudiosos, em que Jesus é mencionado batizando. Com o desenrolar na cena, que será tratada mais adiante, percebe-se que estão sendo colocados em paralelo o Batismo oferecido por João e o Batismo oferecido por Jesus (ou por Jesus através de seus discípulos, uma vez que desde o princípio da cena estão sendo mencionados junto a Jesus, cf. Jo 3,22, e, além disso, mais à frente, haverá a observação explicativa de que Jesus mesmo não batizava e sim seus discípulos cf. Jo 4,2). A questão se aproxima muito do já havia sido anunciado anteriormente em Jo 1, 24-34.

⁶⁷ Cf. JULIAN, 2000, p.28; LEÓN-DUFOUR, 1996, p.216-217; SCHNACKENBURG, 1980, p.411-415.430-431.

⁶⁸ Cf. BROWN, 1999, v. 1, p.29-33; DODD, 2003, p.403-407; LEÓN-DUFOUR, op. cit., p.215-219; JULIAN, op. cit., p.28-29.

⁶⁹ Aqui constam resultados das proximidades observadas, entre as seções indicadas, a nível gramatical e sintático, temático, estrutural e pragmático. Para análise literária e narrativa pormenorizada de todo o trecho cf. JULIAN, 2000, p.25-256.

ἔχω (cf. Jo 3,15-16.29.36), λαλέω (cf. Jo 3,11.31.34), λαμβάνω (cf. Jo 3,11.27.32-33), λέγω (cf. Jo 3,2-5.7.9-12.26-28); o advérbio ἄνωθεν, elemento fundamental de Jo 3,3.7 que reaparece em 3,31; os substantivos ὕδωρ (cf. Jo 3,5.23), υἱός (cf. Jo 3,16-18.35-36), ἄνθρωπος (cf. Jo 1.4.27), γῆ (cf. Jo 3,22.31), ζωὴ αἰώνιος (cf. Jo 3,15-16.36), θεός (cf. Jo 3,2-3.5.16-18.21.33-34.36), Ἰουδαῖος (cf. Jo 3,1.22.25), μαρτυρία (cf. Jo 3,11.32-33), οὐρανός (cf. Jo 3,13.27.31), πνεῦμα (cf. Jo 3,5-6.8.34), ῥαββί (cf. Jo 3,2.26), φωνή (cf. Jo 3,8.29); a repetição da mesma raiz no substantivo ἀλήθεια em Jo 3,21 e no adjetivo ἀληθής em Jo 3,33.

Pode-se, ainda, observar paralelos consideráveis entre muitas orações destes dois trechos tanto a nível temático quanto terminológico, como na demonstração a seguir:

Tabela 1) Paralelismo entre Jo 3,1-21 e Jo 3,22-36

| | | | |
|---------|--|---------|---|
| Jo 3,1 | ...ἀρχων τῶν Ἰουδαίων ... | Jo 3,25 | ... μετὰ Ἰουδαίου... |
| Jo 3,2 | ... ἦλθεν πρὸς αὐτὸν... καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί... | Jo 3,26 | ... ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ εἶπαν αὐτῷ· ῥαββί ... |
| Jo 3,2 | ... οὐδεὶς γὰρ δύναται ... | Jo 3,27 | ... οὐ δύναται ἄνθρωπος ... |
| Jo 3,3 | ... οὐ δύναται ... | | |
| Jo 3,4 | ... πῶς δύναται ἄνθρωπος ... μὴ | | |
| Jo 3,4 | δύναται... | | |
| Jo 3,5 | ... οὐ δύναται ... | | |
| Jo 3,9 | ... πῶς δύναται ... | | |
| Jo 3,3 | ...ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν... | Jo 3,31 | Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ... |
| Jo 3, 7 | ..δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν... | | |
| Jo 3,11 | ... ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. | Jo 3,32 | ὃ ἐώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. |
| | | Jo 3,33 | ὃ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν. |
| Jo 3,12 | εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; | Jo 3,31 | ... ὃ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. |

| | | | |
|---------|--|--------------------|--|
| Jo 3,13 | καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. | Jo 3,31 | ... ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. |
| Jo 3,16 | οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. | Jo 3,35 Jo 3,36 | ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. |
| Jo 3,17 | οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. | Jo 3,34 | ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. |
| Jo 3,21 | ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα. | Jo 3,33 | ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθὴς ἐστίν. |

O paralelismo ocorre não somente nas orações, mas, também, na estrutura que apresentam os textos de Jo 3,1-21 e Jo 3,22-36: uma introdução à narrativa da cena, seguida de um diálogo que se conclui com uma fala longa e sem interrupções, comparável a um discurso.

A nível pragmático, considerando-se o trecho de Jo 3,21 como conclusão do primeiro encontro de Jesus com os judeus iniciado em Jo 2,13, a questão se encerraria com a temática das obras más ou das obras feitas em Deus, com o manter-se distante da luz ou aproximar-se dela. Isto, de fato, encerra a questão iniciada por Nicodemos, que inicialmente fala do que faz Jesus e vem a ele na noite, mas não parece um desfecho apropriado ao que fora dito de principal neste primeiro contato com os judeus.

Recorde-se que o encontro inicial, no Templo (cf. Jo 2,13-25), tem por primeira cena a atitude de Jesus lançando fora do Templo, com “justa ira”, todos os que, indevidamente, fizeram dali um lugar de comércio, em seguida se apresenta o

corpo de Jesus como o novo e definitivo Templo de Deus, que ainda que fosse destruído (pela Paixão e cruz), seria reconstruído, pelo poder de Deus, na sua Ressurreição, sinal por excelência que haveria de mostrar da autoridade que tem para agir sobre a “casa de seu Pai” (cf. Jo 2,19-21). Se, como final da unidade iniciada em Jo 2,13, for considerado o texto de Jo 3,36, tem-se a seguinte sentença: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ’ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ’ αὐτόν. E, este versículo trazendo temas como a fé no Filho, a vida eterna e a ira de Deus, parece mais apropriado para um desfecho às grandes temáticas trabalhadas nesta unidade.

Por todas as razões apresentadas, entende-se o texto de 2,13–3,36 como uma unidade, uma subseção específica, dentro do Evangelho segundo João, que trabalha os primeiros encontros de Jesus com os Judeus, a revelação dAquele a estes, ainda que se trate de unidade composta de cenas e diálogos distintos⁷⁰.

2.7.

O testemunho de João Batista ao final da seção

P. Julian, valendo-se da forma judaica de somente aceitar como verdadeiro um testemunho se, no mínimo, duas testemunhas disserem o mesmo, argumenta que João Batista está sendo trazido à cena ao final deste primeiro encontro de Jesus com os Judeus como uma segunda testemunha para confirmar e corroborar o que diz Jesus. Observa, ainda, que, se é confirmado aqui em Jo 3,22-36 o que fora dito lá em Jo 3,1-21, então o episódio de João Batista está profundamente ligado ao anterior, de Nicodemos.⁷¹

R. Brown considerando o vínculo entre os dois textos sugere que a passagem do Batista tenha sido inserida precisamente para se recordar o alcance batismal das palavras de 3,1-21 que, de outro modo, poderia passar despercebido.⁷²

Também C. Dodd, na defesa de que Jo 3,22-26 esteja funcionando como apêndice explicativo do diálogo com Nicodemos, afirma que “a intenção do evangelista é unir as idéias de *ydor e pneuma* mediante a idéia do Batismo, e de

⁷⁰ Cf. LEÓN-DUFOUR, 1996, p.216-218; DODD, 2003, p.403-407.

⁷¹ Cf. JULIAN, 2000, p.29.247-256.

⁷² Cf. BROWN, 1999, p.30.378.

modo especial, do batismo feito por Jesus (o batismo da Igreja), em contraste com o batismo feito por João.”⁷³

Um fato de suma importância deste bloco de Jo 2,13–3,36, que passa despercebido em muitos comentários, é que esta é a última aparição de João Batista num Evangelho que tanta importância dá à sua pessoa e ao seu testemunho, ao seu papel de precursor do Messias diante de Israel (cf. Jo 1,6-7.31). Após isto, João Batista não aparece mais pessoalmente neste Evangelho, apenas há menções sutis a ele: uma feita pelo próprio Jesus em Jo 5,31-36 - que leva a entender, no versículo 35, que a esta altura já teria morrido - e outra em Jo 10,40-42, quando antigos seguidores de João se recordam do que disse a respeito de Jesus e passam a crer neste.

Há um movimento da pessoa e do testemunho de João Batista neste Evangelho. Em um primeiro momento se tem o testemunho dele, diante dos judeus, acerca do Messias⁷⁴: “não sou”/“ele é”, “batizo com água”/“ele batiza com o Espírito” (cf. Jo 1,19-34). Em um segundo momento os discípulos do Batista passam a ser discípulos de Jesus, a estes se juntando outros (cf. Jo 1,35-51). E, em um terceiro e último momento (em cujo contexto se encontra a perícopete deste estudo), vai-se do Batismo realizado por João ao Batismo oferecido por Jesus com seus discípulos (cf. Jo 3,22-36). Este deve crescer e João, diminuir (cf. Jo 3,30). E, então, João Batista realmente “desaparece” do Evangelho, ou seja, não é mais mencionado pessoalmente em sua atividade pública, não se tem mais dados históricos a seu respeito.

O Evangelho segundo João está ainda no capítulo terceiro, nos inícios dos relatos sobre Jesus, mas, já no ponto alto e conclusivo da narrativa de João Batista, de seu papel de testemunha e precursor do Messias. Nesta cena final de Jo 3,23-36, em sua resposta, tem-se a retomada do testemunho inicial de Jo 1,19-34 e também elementos de Jo 2,1-11. Jesus está iniciando o seu ministério e o Batista concluindo o dele, pois que veio batizando com água apenas “para manifestá-lo a Israel” (cf. Jo 1,31). Tendo Jesus se revelado em Jerusalém e na Judéia, iniciado com seus discípulos sua atividade batismal e recebido o afluxo de uma multidão, o Batista sai

⁷³ DODD, op. cit., p.406.

⁷⁴ Observe-se que, neste Evangelho, antes mesmo que seja narrado o encontro de Jesus com os judeus, João Batista, por primeiro e como primeira cena deste Evangelho, aparece em contato com estes, anunciando-lhes o Messias (cf. Jo 1,19-34).

de cena, como que tendo concluído sua missão. Nos encontros seguintes de Jesus com os samaritanos ou gentios não se faz mais menção à sua atividade.

2.8

Síntese do contexto amplo e imediato do diálogo com Nicodemos

O Evangelho segundo João trabalha exaustivamente a temática da filiação divina de Jesus, de sua igualdade de natureza com o Pai. Paralelamente a este anúncio central, está o objetivo de anunciar o que, sendo quem é, Filho de Deus feito homem (cf. Jo 1,14), Jesus pôde eficazmente realizar: a redenção do homem e a concessão a este da participação em sua filiação divina. Isto o realiza na “hora” específica para a qual veio, na qual igualmente manifesta em plenitude a sua glória de Filho de Deus. Esta “hora” é o momento seu Mistério Pascal, de sua Paixão-Morte-Ressurreição. Toda a vida de Jesus, segundo o relato do evangelista João, se orienta para esta “hora”. Tanto assim que se pode observar uma segura subdivisão da obra em duas grandes unidades a partir deste critério: em Jo 1–12 tem-se “A expectativa da hora” e em Jo 13–21, “A chegada da hora”.

A primeira grande unidade, “A expectativa da hora”, abre-se com o texto de Jo 1,1-18, uma espécie de introdução e resumo das principais temáticas que serão trabalhadas ao longo do Evangelho, texto que vem sendo aclamado pela maioria dos exegetas como “Prólogo”. A este segue a seção de Jo 1,19 –2,12, que reúne os acontecimentos inaugurais acerca de Jesus: anúncio e reconhecimento por João Batista, chegada dos primeiros discípulos, realização do primeiro sinal (mas ainda não em caráter público).

O episódio do Templo inicia-se em Jo 2,13 uma nova seção dentro deste Evangelho, a seção na qual Jesus “fala abertamente ao mundo” (Jo 2,13–4,54), e nesta dirige-se primeiramente aos judeus (cf. Jo 2,13–3,36).

Há uma série de elementos que desvinculam o episódio do Templo ao das Bodas de Caná e vinculam-no aos episódios seguintes. Como elementos de desvinculação das Bodas de Caná, tem-se: a sequência cronológica entre os episódios de Jo 1,19–2,12 interrompida em Jo 2,13; a mudança topográfica da Galiléia (cf. Jo 2,1) à Jerusalém (cf. Jo 2,13); o caráter público das falas e ações de Jesus a partir de Jo 2,13; a ausência de correspondência textual direta entre as duas cenas; as próprias indicações de pausa entre os dois textos, observáveis nos Códices Vaticano, Sinaítico, Alexandrino e Washingtoniano, bem como na maioria dos

manuscritos conhecidos, conforme observação do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland em sua 28ª edição. Como elementos de vinculação com episódios posteriores, tem-se: a ausência de informação cronológica ou topográfica o diálogo com Nicodemos, em Jo 3,1, bem como a menção inicial a Jesus a partir de um pronome (cf. Jo 3,2), levando a crer que este diálogo está na sequência do episódio anterior; o mesmo público-alvo – os judeus – tanto no episódio do Templo como no diálogo com Nicodemos; a clara sequência progressiva de revelação de Jesus a judeus, samaritanos e gentios, bem como o movimento da hostilidade ou incredulidade à fé em Jo 2,13–4,54; a temática do Templo que, iniciada em Jo 2,13-25 é retomada em Jo 4,19-26, no diálogo com a Samaritana.

A fala aberta (pública) de Jesus aos judeus, claramente iniciada com o episódio do Templo (cf. Jo 2,13-25) e seguida do diálogo com Nicodemos (cf. Jo 3,1-21), já não se mostra tão evidente em sua delimitação final, uma vez que o texto de Jo 3,22-36 que trata do batismo que Jesus com seus discípulos realiza e do testemunho de João Batista a respeito disto, parece interromper a sequência de diálogo com judeus, samaritanos e gentios. No entanto, pela grande proximidade textual entre Jo 3,1-21 e Jo 3,22-36 demonstrada, e pela ligação do versículo final (Jo 3,36) deste texto com temática iniciada em Jo 2,13, considera-se Jo 3,22-36 como encerramento apropriado da seção na qual Jesus se dirige aos judeus, propositalmente, vinculando o diálogo com Nicodemos a um contexto batismal, a um batismo que Jesus realiza com seus discípulos (cf. Jo 3,22) e encerrando a participação de João Batista neste Evangelho que, doravante não mais aparecerá pessoalmente nem sequer serão mencionados outros dados históricos a seu respeito.

Assim, o diálogo com Nicodemos, no qual se encontra a perícopé de interesse deste estudo, está inserido num contexto batismal (cf. Jo 3,22-36), é parte dos encontros iniciais de Jesus com os judeus neste Evangelho (cf. Jo 2,13–3,36), da seção cujo foco está na progressiva revelação de Jesus a judeus-samaritanos-gentios, bem como na resposta de incredulidade-fé parcial-fé plena que deles recebe (cf. Jo 2,13–4,54), e também é parte da grande unidade que antecede a “hora” para a qual veio Jesus, o Filho de Deus (cf. Jo 1–12).

3

O Novo Nascimento em Jo 3,1-12

3.1.

Delimitação do diálogo com Nicodemos e da perícope de estudo

No Evangelho segundo João se confere grande destaque aos diálogos que Jesus trava com seus contemporâneos. O evangelista faz deles a ocasião perfeita para a revelação de Jesus. Em geral, incompreensões ou dúvidas levantadas pelos interlocutores de Jesus, abrem a possibilidade de que aprofunde sua exposição. Por vezes, este aprofundamento se torna de tal forma extenso que, praticamente, toma a forma de um discurso.

Nestes “diálogos-discursos”, os interlocutores de Jesus são bem determinados religiosa e/ou socialmente, e, vez ou outra, intervêm com falas próprias de sua realidade. Assim, o conteúdo da fé exposto dialoga verdadeiramente com aqueles que se identificam com a figura do interlocutor.

O diálogo de Jesus com Nicodemos, tanto pela forma de “diálogo-discurso” em que está construído o texto, quanto pela posição que ocupa no todo deste Evangelho, ou mesmo pela realidade do interlocutor de Jesus reclama para si uma atenção especial. Trata-se, de fato, do primeiro destes “diálogos-discursos” de Jesus no Evangelho segundo João e, portanto, da primeira exposição doutrinal de Jesus sobre temas certamente caros à fé cristã e ao evangelista, dialogando com um alto representante da fé judaica, um dos principais dos judeus e fariseu, que, por conta própria, vai à sua procura.

Alguns exegetas observam que no diálogo com Nicodemos estão postas argumentações cristológicas fundamentais que serão desenvolvidas e retomadas ao longo de todo este Evangelho e chegam a identificá-lo como síntese da teologia joanéia ou chave de interpretação da cristologia deste Evangelho¹. Já outros, destacam a pneumatologia joanina fortemente presente neste texto².

Para além de sua reconhecida riqueza, o texto desperta uma série de questões interpretativas das quais muitas, até hoje, se encontram em aberto e em discussão pelos exegetas. Para O. Hofius, “the conversation of Jesus with Nicodemus belongs not only to the theologically important, but also to the exegetically controversial

¹ A discussão pode ser conferida no trabalho de JULIAN, 2000, p.5.

² Cf. Ibid., p.103; BROWN, 2003, p.62.

pericopes of the fourth Gospel”³. Parte destas discussões se concentram na etapa mais elementar de abordagem do texto: precisamente na delimitação do início e do fim deste diálogo.

Uma das maiores dificuldades que se encontram no estudo do Evangelho segundo João é delimitar bem as unidades. Estas se encontram de tal forma inter-relacionadas que isolá-las é um trabalho não somente árduo como certamente impreciso, uma vez que é intenção do autor que aquelas pequenas informações que se vão apresentando sejam reunidas até que se possa ver com clareza o todo do seu anúncio. Como num mosaico, onde pequenas peças devem, ao final, formar a imagem principal.

3.1.1. Marco inicial do diálogo com Nicodemos

Na opinião de alguns exegetas, o início do texto do diálogo é colocado em Jo 2,23⁴ e a isto se inclinam, basicamente, por quatro razões:

- 1) Pela presença da partícula adversativa $\delta\epsilon$ em Jo 3,1, que contrapõe esta sessão a alguma outra anterior e acreditam ser mais coerente que se coloque seu início em Jo 2,23, interpretando que apesar de “muitos” terem visto os sinais que Jesus operava, apenas Nicodemos foi ao seu encontro.
- 2) Pela presença no pronome $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ em Jo 3,2 em lugar do nome de Jesus - que haveria de se esperar - e a aparição mais próxima deste nome no texto está em Jo 2,24.
- 3) Pela proximidade textual de Jo 2,23-25 com Jo 3,1-2.10-12.15-18, pelos vocábulos que se repetem nestas seções.
- 4) Pela ausência de informações referentes ao local e data do diálogo no trecho de Jo 3,1-21.

No entanto, estas questões acerca do marco inicial do diálogo com Nicodemos que Jo 2,23-25 parecia responder melhor, em geral tiveram espaço nas pesquisas onde o episódio do Templo (Jo 2,13-22) ficara destacado das cenas seguintes e

³ Cf. HOFIUS *Apud* P. JULIAN, 2000, p.4.

⁴Cf. JULIAN, 2000, p.47; GAETA, 1974, p.19.35; LEÓN-DUFOUR, 1996, p.213-220; KÖSTENBERGER, 2004, p.113-117.

unido à cena anterior das Bodas de Caná (Jo 2,1-12). Uma vez que se optou por priorizar o vínculo do episódio do Templo com o diálogo com Nicodemos, as questões, igualmente, se dão por respondidas.

Entende-se o diálogo com Nicodemos propositalmente ligado ao episódio do Templo (Jo 2,13ss) neste Evangelho e mesmo que se colocasse o início do diálogo em Jo 2,23 ainda o estaria, pois que no versículo 23 se faz referência àquela Páscoa e àquela ida a Jerusalém já expressa em Jo 2,13. Não houve outra festa da Páscoa ou outra viagem de Jesus a Jerusalém neste íterim que fosse relatada pelo evangelista. Trata-se, portanto, da mesma viagem, da mesma festa e o próprio texto de Jo 2,23-25, por suas construções verbais, dá esta ideia de permanência.

Somado a isto, Liddell & Scott afirmam que a partícula adversativa $\delta\epsilon$ pode ser usada após uma interrupção ou parêntesis⁵ e K. Pridik sustenta que se pode empregar a partícula $\delta\epsilon$ para retomar ou continuar a ideia principal⁶. Dessa forma, o diálogo com Nicodemos também poderia estar em contraposição à hostilidade encontrada no Templo. Isto também justificaria a ausência de informações como o nome de Jesus, local e data do diálogo em seu início, pois que já foram dadas essas informações em Jo 2,13.

Por fim, o trecho de Jo 2,23-25 poderia se tratar tanto de texto conclusivo da primeira cena desta grande seção, ou mesmo trecho intencionalmente escrito pelo autor para unir as duas seções – e aqui se explicaria a proximidade textual entre Jo 2,23-25 e Jo 3,1-2.10-12.15-18.

Desse modo, também se encontra um número considerável de exegetas que optam por Jo 3,1 como marco inicial do texto referente ao diálogo e entendem a seção de Jo 2,23-25 como conclusão do episódio do Templo iniciado em Jo 2,13⁷ ou como seção de transição entre um relato e outro⁸.

⁵ Cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p.372.

⁶ Cf. PRIDIK, 1996, v.1, p.839.

⁷ Cf. DODD, 2003, p.397; BRUCE, 2011, p.78; ZEVINI, 1987, p.32.102-103.

⁸ R. Brown observa uma dupla característica do trecho 2,23-25, conclusiva e introdutiva, e destaca esta seção de 2,23-35 tanto do episódio anterior (do Templo) como do posterior (diálogo com Nicodemos), considerando-a como trecho de transição de um episódio para outro (cf. BROWN, 1999, v.1, p.355-357). Também destacam esta seção de Jo 2,23-25 Schnackenburg (cf. SCHNACKENBURG, 1980, v.1, p.409-411) e Moloney (cf. MOLONEY, 1998, p.84-88). McHugh a entende como trecho intencionalmente composto para ligar as duas narrativas, contudo opta por uni-la ao diálogo com Nicodemos como sua introdução (cf. MCHUGH, 2014, p.218).

Em um recente artigo, J. Tam⁹ chama a atenção de que, com a exceção do \mathfrak{P}^{66} , os manuscritos antigos são unânimes em iniciar uma unidade em Jo 3,1 e argumenta que assim era compreendido este Evangelho nos tempos mais próximos do qual foi escrito. Já Jo 2,23-25 era entendido como trecho conclusivo do episódio do Templo, algumas vezes até sutilmente destacado deste com breve pausa, mas nunca iniciando um capítulo. Baseado nesta comparação da função que exercia Jo 2,23-35 nos Códices Alexandrino (A), Washingtoniano (W), Vaticano (B), Sinaítico (\aleph) e no Papiro Bodmer XV (\mathfrak{P}^{75}), considera um equívoco iniciar um capítulo ou uma unidade com este trecho que em todos estes testemunhos foi considerado como trecho conclusivo.

Juntamente com estes testemunhos antigos, deve-se levar em conta que o conteúdo deste trecho de Jo 2,23-25 é similar ao de outros trechos deste Evangelho igualmente utilizados para concluir uma seção e colocar as bases para a abertura de uma outra¹⁰. São, em geral, textos nos quais se fala dos muitos sinais ou feitos que Jesus realizou e da repercussão dos mesmos em quem os viu e ouviu (fé, fé imperfeita ou incredulidade). Encerram uma seção para que outra tenha início, procuram fazer uma ligação entre os acontecimentos anteriores e os posteriores que serão narrados a partir dali, sem deixarem por isso de ser conclusivos.

Estas parecem razões suficientes para se crer Jo 3,1 como ponto inicial do trecho considerado como “diálogo com Nicodemos”.

3.1.2. A conclusão do diálogo com Nicodemos

Após a apresentação pormenorizada do interlocutor de Jesus e do momento em que fora ao seu encontro (Jo 3,1-2), o diálogo se desenvolve progressivamente, seguindo o típico modelo joanino de incompreensão e questionamento por parte do interlocutor que leva ao aprofundamento e esclarecimento, por parte de Jesus, de sua fala e exposição. No entanto, ao final deste diálogo com Nicodemos, não se escuta mais a voz do interlocutor de Jesus e não se fala mais dele. Sua última intervenção está em Jo 3,9 e não se menciona mais no texto do diálogo sua presença.

Assim, se o princípio do diálogo pode ser observado pela vinda e fala de Nicodemos, já o final do diálogo não pode ser identificado da mesma forma, pois o

⁹ Cf. TAM, 2014, p.570-588.

¹⁰ Cf. Jo 12,37-43; 20,30-31 e 21,25.

personagem que entra em cena não é mostrado saindo de cena. Nicodemos se recolhe num silêncio tal, que se torna bastante difícil a precisão do momento em que deixa a cena. Sabe-se, no entanto, pelo decorrer do Evangelho que, terminado o diálogo noturno com Jesus, retorna para onde primeiro estava, pois que ali será identificado mais tarde (cf. Jo 7,45-53).

O silêncio acerca do interlocutor de Jesus ao final do diálogo levou alguns exegetas a encerrarem o diálogo de Jesus com Nicodemos nas proximidades de sua última pergunta em Jo 3,9 (indo não muito além do v.13) e a considerarem o final deste texto como “monólogo”¹¹ ou, mais raro, como comentário do evangelista¹², ainda que não haja unanimidade na identificação dos versículos que o compõem. Houve ainda quem questionasse se poderia se tratar de um hino cristão inserido ali¹³.

No entanto, outros exegetas entendem todo o texto de Jo 3,1-21 como parte do diálogo com Nicodemos, ainda que se apresente como um “diálogo-discurso”, como é próprio do estilo joanino¹⁴. P. Julian, por exemplo, defende que, não havendo mudança daquele que fala, só pode ser considerado lógico que seja o mesmo a continuar e que seja intenção do evangelista que estas palavras sejam ouvidas da boca do próprio Jesus¹⁵.

Há os que colocam o encerramento do diálogo em Jo 3,10¹⁶, pois que, indubitavelmente, Jesus dirige a Nicodemos esta repreensão; por outro lado, a partir daqui, já em Jo 3,11 se encontram nos lábios de Jesus formas verbais no plural, que consideram dirigidas não mais a Nicodemos, mas aos judeus. No entanto, apesar de no v.11 começarem a ser usadas, de fato, por Jesus formas verbais no plural, não se pode desconsiderar que a sentença tem início em um endereçamento no singular, a saber: “ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι” (Jo 3,11), de forma que ainda se dirige pessoalmente a seu interlocutor. Além disso, a resposta se iniciando com ἀμὴν ἀμὴν está em perfeita consonância com as respostas de Jesus a Nicodemos anteriores (cf. Jo 3,3.5). Quanto à utilização das formas verbais plurais que se dá em seguida neste mesmo versículo, a saber: ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν

¹¹ Cf. GAETA, 1974, p.69; LEÓN-DUFOUR, 1996, p.230; DODD, 2003, p.397.

¹² Cf. KÖSTENBERGER, 2004, p.128.

¹³ Cf. McHUGH, 2014, p.238.

¹⁴ Cf. JULIAN, 2000, p.60.107; MOLONEY, 1998, p.90.

¹⁵ Cf. JULIAN, op.cit., p.29.

¹⁶ Cf. DODD, 2003, p.397; GAETA, 1974, p.44-69; BRUCE, 2011, p.83; JULIAN, op.cit., p.68.

μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε, perfeitamente se contrapõe à primeira fala de Nicodemos em Jo 3,2, quando o mesmo vai a Jesus utilizando forma verbal plural: οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος. E note-se, o mesmo verbo, οἶδα, e conjugação, Perfeito do Indicativo na 1ª pessoa do plural, é utilizado tanto na fala inicial de Nicodemos em Jo 3,2 como na resposta de Jesus em Jo 3,11. Assim, crê-se que o versículo 11 ainda pertença ao diálogo.

O versículo 12 apesar de usar unicamente formas verbais e pronomes plurais, traz estas formas na segunda pessoa e, além de tudo, formulando uma pergunta (como o v.10), o que pressupõe um ouvinte, um interlocutor. Uma vez que o diálogo se abre com Nicodemos trazendo forma verbal no plural, não pode ser considerado como estranho ao diálogo alguma forma verbal plural endereçada de Jesus a ele. O conteúdo deste versículo é uma repreensão pela falta de fé no que fora anteriormente dito por Jesus e um questionamento acerca da fé no que haveria de revelar em seguida. Este versículo possui, portanto, conexão direta com a seção anterior. A fé é um elemento de suma importância em todo este Evangelho (cf. Jo 20,31) e se faz também presente nos diálogos seguintes desta primeira unidade (cf. Jo 4,21.42.48). O versículo 12 também foi apontado como parte do diálogo por exegetas como León-Dufour¹⁷ e R. Schnackenburg¹⁸.

Já os versículos 13 e 14 causam maior dúvida porque, a partir daqui, faz-se uso da terceira pessoa e não mais serão encontradas neste diálogo conjugações em segunda pessoa. De todo modo, a referência a Moisés e à serpente erguida no deserto, se ligam à identidade do interlocutor de Jesus apresentada em Jo 3,1. Temas tão caros e “acessíveis” a um judeu, certamente seriam ditas em sua presença por Jesus. A. Köstenberger, por sua vez, observa que estes versículos devem ser considerados como ditos por Jesus, pois que, neste Evangelho apenas ele atribui a si o título de “Filho do Homem”¹⁹. Além disto, é possível que nessas sentenças Jesus esteja respondendo à pergunta final de Nicodemos, em Jo 3,9, de “como” seria possível que as coisas que Jesus anunciava viessem a se tornar realidade. Os versículos imediatamente seguintes, Jo 3,10-12, são exortativos, não explicativos.

¹⁷ Cf. LEÓN-DUFOUR, 1996, p. 229-230.

¹⁸ Cf. SCHNACKENBURG, 1980, p.412.

¹⁹ Cf. KÖSTENBERGER, 2004, p.113.

Já os versículos após esta repreensão (Jo 3,13ss) assumem caráter mais explicativo. Pelo que se acredita que também os versículos 13 e 14 pertençam ao diálogo.

Por sua vez, o versículo 15 se inicia com uma conjunção subordinativa final, ἵνα, sendo assim oração necessariamente vinculada à anterior e não podendo iniciar uma seção. De forma que, mantendo o versículo 14 como parte do diálogo, necessariamente é preciso manter também o versículo 15. Além disso, Jo 3,15 parece trazer um ponto alto para toda a questão: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, com sentença paralela à seguinte (cf. Jo 3,16) e tema comum a outras seções deste Evangelho²⁰.

Os versículos 16 a 21 apresentam dois momentos específicos da exposição sobre o Mistério da Salvação: v.16-18 (O Pai enviou o Seu Filho por amor ao mundo) e v.19-21 (A luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas). Estes versículos, ainda que tragam elementos novos para a discussão, despertando a atenção pela linguagem diversa da que vinha sendo utilizada, estão intimamente relacionados aos versículos imediatamente anteriores de Jo 3,13-15, como também intimamente relacionados entre si, tanto em temática quanto em vocabulário, como se pode observar na tabela a seguir:

Tabela 2) Correspondência entre os versículos finais (v.13-21) do diálogo com Nicodemos

| | | | |
|---------|---|---------|---|
| Jo 3,13 | ... ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ... | Jo 3,14 | ... τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου... |
| | | Jo 3,16 | ... τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ... |
| Jo 3,15 | ...πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ... | Jo 3,16 | ...πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ... |
| | | Jo 3,18 | ... ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται... |
| Jo 3,15 | ... ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον ... | Jo 3,16 | ... ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. |
| Jo 3,16 | ...ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν... | Jo 3,17 | οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον... |

²⁰ Cf. Jo 5,24; 6,40.47; 10,28; 17,2; 20,31. A. Köstenberger chega a considerá-lo o versículo final do diálogo (cf KÖSTENBERGER, 2004, p.113-144). J. McHugh mostra dúvida entre os versículos 12 ou 13 ou 15 como término do diálogo. Inclina-se mais ao versículo 12, entendendo os versículos seguintes (13 a 15) como um comentário feito pelo evangelista ou por um editor acerca dos anteriores, mas não deixa de reconhecer o aspecto conclusivo de Jo 3,15 ao dizer: “the last clause of 3.15 brings the passage to an appropriate and graceful conclusion” (McHUGH, 2014, p.233).

| | | | |
|---------|------------------------------|---|--|
| Jo 3,16 | ... ἠγάπησεν ... | Jo 3,19 | καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· |
| Jo 3,16 | ...τὸν κόσμον... | Jo 3,17 Jo 3,17 Jo 3,17 Jo 3,19 | ... εἰς τὸν κόσμον... ... ἵνα κρίνη τὸν κόσμον... ... ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ... ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον |
| Jo 3,16 | τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ | Jo 3,17 Jo 3,18 | ...ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν... ...τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. |
| Jo 3,16 | ...ἔδωκεν... | Jo 3,17 | ...ἀπέστειλεν... |
| Jo 3,16 | μὴ ἀπόληται... | Jo 3,17 Jo 3,17 Jo 3,18 Jo 3,18 Jo 3,19 | ...ἵνα κρίνη τὸν κόσμον... ...ἵνα σωθῆ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται... ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις |
| Jo 3,19 | ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. | Jo 3,20 Jo 3,21 | ...ὁ φαῦλα πράσσω... ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς,... |

Os versículos finais do diálogo (Jo 3,19-21) trazem, ainda, uma correspondência com o seu início (Jo 3,1-2): à “noite” corresponde o jogo de palavras “luz” e “escuridão”; aos “sinais” correspondem as “obras”. E, além deste paralelismo, os versículos de Jo 3,13-21 e Jo 3,1-12 trazem uma série de outras correspondências que permitem entender o texto do diálogo como uma unidade, e podem ser mais claramente vislumbradas na tabela abaixo onde se destacam orações e vocábulos de mesma raiz ou campo semântico:

Tabela 3) Correspondência entre os versículos iniciais (v.1-12) e os finais (v.13-21) do diálogo com Nicodemos

| | | | |
|--------|---|---------|---|
| Jo 3,1 | 1 ἦν δὲ ἄνθρωπος ... | Jo 3,19 | ... καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· |
| Jo 3,1 | ... ἐκ τῶν Φαρισαίων ... ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· ... | Jo 3,14 | Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ ... |
| Jo 3,1 | Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ ... | Jo 3,18 | ... ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. |

| | | | |
|--------|---|---|--|
| Jo 3,2 | οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν ... | Jo 3,20 Jo 3,21 | ... καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ... ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ... |
| Jo 3,2 | ... νυκτὸς ... | Jo 3,19 Jo 3,20 Jo 3,20 Jo 3,21 Jo 3,21 | ... ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. ... πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράστων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς... ...μὴ ἐλεγχθῆ... ²¹ ... ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς,... ...φανερωθῆ... ²² |
| Jo 3,2 | ...ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας ... | Jo 3,19 | ... ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον... |
| Jo 3,2 | ... ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, | Jo 3,19 Jo 3,20 Jo 3,21 | ...ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. ...πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράστων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα. |
| Jo 3,2 | ... οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. | Jo 3,21 | ... ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα. |
| Jo 3,3 | ...ἄνωθεν... | Jo 3,13 | ... καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. |
| Jo 3,4 | ... πῶς... | Jo 3,14 | ...καθὼς ... οὕτως... |

²¹ Causa da fuga da luz.

²² Um paralelo contrastante com noite, escuridão e fuga da luz.

| | | | |
|---------|---|---|---|
| Jo 3,7 | ... δει ... | Jo 3,14 | ... οὕτως ὑψωθῆναι δει τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ... |
| Jo 3,8 | ... ὅπου πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. | Jo 3,13 | ... καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ²³ |
| Jo 3,11 | ... μαρτυροῦμεν, ... καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε... | Jo 3,12 Jo 3,18 Jo 3,18 | ...οὐ πιστεύετε... ...ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ... ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. |
| Jo 3,12 | εἰ τὰ ἐπίγεια ... τὰ ἐπουράνια... | Jo 3,13 | ... καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. |
| Jo 3,12 | ...οὐ πιστεύετε... ... πιστεύετε; | Jo 3,14 Jo 3,15 Jo 3,16 Jo 3,18 Jo 3,18 | ... ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷπᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ... ...πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ... ... ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται... ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. |

Assim sendo, ratifica-se a ligação entre os versículos finais (Jo 3,13-21) e os iniciais (Jo 3,1-12) e se encontram razões suficientes para se optar pelo término do texto do diálogo em Jo 3,21. O início de uma nova narrativa imediatamente após o versículo 21 é confirmado também pela intervenção do narrador em Jo 3,22 com nova notícia cronológica e topográfica acerca da atuação pública de Jesus. Mas, isto sem deixar de lado a observação de que no diálogo com Nicodemos há dois momentos principais em seu desenrolar: um primeiro centrado no anúncio de um novo nascimento necessário por obra do Espírito e um segundo centrado no papel

²³ Como vínculo estreito entre essas sentenças, pode-se observar que em Jo 3,8 são usados advérbios de lugar e expressões como “de onde vem”, “para onde vai”, a fim de argumentar sobre a ignorância do homem acerca dos mistérios divinos. Em Jo 3,13 se fala de um movimento de “subida” e “descida” do Céu do Filho do Homem, expressando o conhecimento pleno que este tem do mistério divino, bem como sua origem e natureza divina. Ele sabe “de onde vem e para onde vai”, como é próprio ao evangelista João apresentar acerca de Jesus (cf. Jo 8,14).

do Filho do Homem ou do Filho na salvação do mundo. Dizendo de outro modo, vai-se de uma exposição soterio-pneumatológica, desenvolvida na primeira parte do diálogo (Jo 3,1-12), a uma exposição soterio-cristológica, que marca a segunda parte do diálogo (Jo 3,13-21). E assim se explica o movimento de ideias ao longo do mesmo, sem que se considere esses dois momentos como unidades estanques.

Desse modo, considera-se o diálogo com Nicodemos tendo seu início em Jo 3,1 e conclusão em Jo 3,21, e apresentando dois momentos principais em seu desenrolar. No entanto, o presente estudo se deterá apenas no primeiro, a saber Jo 3,1-12, onde está o seu interesse de pesquisa e aprofundamento.

3.1.3.

Subseções do diálogo com Nicodemos

Em se tratando de um diálogo, perguntas e respostas, falas e réplicas evidenciam como está estruturado o texto. Fórmulas próprias de introdução à fala ou à réplica tornam-se um elemento organizador seguro.

No caso do diálogo com Nicodemos, observa-se em Jo 3,1-2 uma introdução ao mesmo pela apresentação do interlocutor de Jesus e da ocasião do encontro, seguida da fala inicial de Nicodemos. À fala inicial de Nicodemos sucede, pela presença de ἀπεκρίθη, verbo usado em Jo 3,3, a primeira réplica de Jesus. Após isto há nova fala de Nicodemos, sem constar o verbo ἀπεκρίθη, seguida de nova réplica, pela presença de ἀπεκρίθη, de Jesus. Desta vez Nicodemos também replica (cf. Jo 3,9), ao que Jesus responde com a tréplica (cf. Jo 3,10ss), repreendendo seu interlocutor e fazendo uma longa exposição doutrinal.

O texto do diálogo traz uma introdução à cena, mas não elementos de conclusão formal, como o seriam a saída de Nicodemos de cena. A última resposta de Jesus, sua tréplica, encerra o diálogo, ainda que parte da discussão ali apresentada só será de fato encerrada mais à frente, em Jo 3,22-36.

Assim, o diálogo pode ser segmentado em uma introdução e fala inicial por parte do interlocutor de Jesus (cf. Jo 3,1-2), seguida da primeira réplica de Jesus (cf. Jo 3,3), uma nova fala de Nicodemos (cf. Jo 3,4), seguida de nova réplica de Jesus (cf. Jo 3,5-8), a réplica de Nicodemos (cf. Jo 3,9) e, por fim, a tréplica de Jesus (cf. Jo 3,10-21).

As falas de Nicodemos vão diminuindo progressivamente até chegar ao completo silêncio, as de Jesus, ao contrário, vão se ampliando até se tornarem como um discurso. A fala final de Jesus, a tréplica, é, de fato, tão longa que poderia ainda ser subdividida em outros segmentos. Esta fala, como dito acima, tem início com uma repreensão que se estende pelos três primeiros versículos da tréplica (cf. Jo 3,10-12). Já nos versículos seguintes desponta mais o caráter explicativo que o exortativo e acredita-se que a razão disto esteja na relação desta resposta de Jesus com a última pergunta de Nicodemos. A presença de advérbio de modo ($\pi\acute{\omega}\varsigma$ em Jo 3,9 e $\o\upsilon\tau\omega\varsigma$ em Jo 3,14) em ambas as falas também o sugerem.

Após a repreensão de Jo 3,10-12, nos versículos 13 ao 15, Jesus fala do Mistério do Filho do Homem, que desceu do céu, e haveria de ser elevado/exaltado, como Moisés elevou a serpente no deserto, a fim de que todo o que nele crer tenha a vida eterna.

Os versículos 16 a 18 estão profundamente interligados entre si. Não trazem em seu vocabulário termos como “Filho do homem” elevado/exaltado, mas apresentam um outro enfoque do mesmo Mistério da salvação: do Filho de Deus enviado, entregue, por amor, ao mundo, para a salvação do mundo.

Apesar de parecer haver alguma descontinuidade de linguagem entre os versículos 13-15 (que enfocam o mistério do Filho do homem elevado) e os versículos 16-18 (que enfocam o mistério do Filho único de Deus dado para a salvação do mundo), há elementos textuais que mantêm em conexão estes dois segmentos. $\epsilon\chi\eta\ \zeta\omega\eta\nu\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\iota\omicron\nu$ aparece tanto em Jo 3,15 quanto em Jo 3,16; o tema da fé está presente tanto aqui quanto nos versículos anteriores 12-15. Já em relação aos versículos seguintes, há termos ou temáticas inseridos em Jo 3,16-18 que se repetem em Jo 3,19-21 como o amor (ainda que em contraste: Deus amou o mundo, os homens amaram a as trevas); o “mundo”, o julgamento, a “condenação”.

Os versículos finais (Jo 3,19-21), que, retomam algo do que foi dito nos versículos imediatamente anteriores e, principalmente, mantêm uma correspondência muito grande ao que foi dito no início do diálogo, em Jo 3,1-2, até pelo vocabulário utilizado: o verbo $\epsilon\lambda\eta\lambda\upsilon\theta\epsilon\nu$ e a expressão $\pi\rho\acute{\sigma}\ \tau\acute{o}$ que se repetem e as palavras de mesmo campo semântico como $\tau\acute{o}\ \sigma\acute{\kappa}\acute{o}\tau\omicron\varsigma$, $\tau\acute{o}\ \phi\acute{\omega}\varsigma$, e $\nu\upsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$. Também as obras $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\rho\gamma\alpha$ poderiam ser comparadas aos sinais $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$.

Observa-se que o versículo 12 faz a passagem dos versículos 1-11 aos versículos 13-21 e, ao mesmo tempo que conclui a discussão acerca do tema anterior, fornece elementos para abertura de uma nova discussão (tema posterior). De forma que o versículo 12 faz o elo entre as duas grandes sessões temáticas deste diálogo.

Mas também se podem observar subseções no segundo bloco que compreende uma única resposta de Jesus, a partir do vocabulário empregado: o versículo 13 faz a passagem do versículo 12 aos versículos 14-15; o versículo 15 faz a passagem dos versículos 13-14 aos versículos 16-18; o versículo 16 faz a passagem dos versículos 13-15 aos versículos 17-18; o versículo 19 faz a passagem dos versículos 16-18 para os versículos 20-21.

Assim, apesar da conexão entre os versículos 13 a 21, pode-se observar quatro momentos da resposta (a última) de Jesus a Nicodemos, dos quais o primeiro momento consta da repreensão pela incredulidade e os três momentos seguintes desenvolvem de três diferentes modos, o mesmo mistério soterio-cristológico do “como” se tornará possível o novo nascimento anunciado em Jo 3,1-12: pelo mistério do Filho do homem exaltado que concede a vida eterna aos que nele creem (Jo 3,13-15), do Filho de Deus enviado e dado ao mundo, por amor, para que quem nele crer tenha a vida eterna e seja salvo (Jo 3,16-21), da luz enviada ao mundo mas rejeitada pelos homens que preferiram as trevas (Jo 3,19-21).

Destacando-se os elementos textuais próprios de um diálogo e a correspondência entre as seções, observa-se a seguinte estrutura do texto:

A. INTRODUÇÃO AO DIÁLOGO: Jo 3,1-2a

1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων.
2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς

B. O DIÁLOGO

B.1) FALA INICIAL DE NICODEMOS: Jo 3,2b-g

καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ.

B.2) RÉPLICA DE JESUS: Jo 3,3

3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

B.1') NOVA FALA DE NICODEMOS: Jo 3,4

4 Λέγει πρὸς αὐτὸν Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

B.2') RÉPLICA DE JESUS: Jo 3,5-8

5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. 7 μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

B.2'') RÉPLICA DE NICODEMOS: Jo 3,9

9 Ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;

B.2''') TRÉPLICA DE JESUS: Jo 3,10-21

1) Repreensão pelo desconhecimento e incredulidade (Jo 3,10-12). Conclusão parcial da primeira parte do diálogo e passagem à segunda parte.

¹⁰ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; ¹¹ ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. ¹² εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;

2) O Filho do homem será elevado como a serpente por Moisés no deserto, para que todos os nele creem tenham a vida eterna (Jo 3,13-15)

¹³ καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ¹⁴ Καὶ καθὼς Μωϋσῆς

ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ¹⁵ ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

3) Por amor, Deus enviou seu Filho único ao mundo para a salvação do mundo (Jo 3, 16-18)

¹⁶ οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. ¹⁷ οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. ¹⁸ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

4) Conclusão do diálogo: A luz foi enviada ao mundo e os homens amaram mais as trevas (Jo 3,19-21)

¹⁹ αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. ²⁰ πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράστων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ²¹ ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

3.1.4. Delimitação da perícopa de estudo: Jo 3,1-12

Para além das questões gramaticais e sintáticas, que nos faz identificar 3 conjuntos de fala-e-resposta e 4 subseções na última resposta, sabe-se haver uma alternância de temática central no texto do diálogo. Enquanto as duas primeiras respostas de Jesus anunciam a necessidade de um novo nascimento e o esclarecem, dando grande destaque a ação do Espírito, a terceira resposta de Jesus, após a repreensão de seu interlocutor pela incredulidade acerca do que fora dito, já não trata do novo nascimento em si, nem sequer do Espírito, mas trabalha o mistério da salvação e do julgamento do mundo fazendo-se uso de três imagens: do Filho do homem elevado como a serpente por Moisés no deserto; do Filho de Deus entregue, por amor, ao mundo; da luz enviada ao mundo e rejeitada pelos homens.

Se o acento da primeira parte do diálogo (Jo 3,1-12) era pneumatológico, o da segunda parte (Jo 3,13-21) é soterio-cristológico. Há um movimento de ideias no

texto que levam de um tema a outro e observa-se o versículo 12 como um versículo de passagem, ou de encontro, destas duas seções: remete ao que foi dito (cf Jo 3,12a-b), chama a atenção ao que virá a seguir (cf. Jo 3,12c-d). Ao mesmo tempo que conclui a seção anterior, introduz a próxima.

A temática do novo nascimento anunciado por Jesus (cf. Jo 3,3.5-8) e incompreendido por Nicodemos (cf. Jo 3,4.9), tem início em Jo 3,3, na primeira resposta de Jesus, e vai se aprofundando e se ampliando nas suas falas seguintes até aparecer pela última vez literalmente em Jo 3,8. Contudo, não estaria completo o assunto encerrando-se a perícopes no versículo 8, pois o versículo 9 retrata a reação do interlocutor de Jesus diante do que foi dito e os três versículos seguintes (os primeiros da última fala de Jesus), que dirigem repreensões ao interlocutor, estão fundamentados nesta reação do interlocutor perante o que foi dito nas falas anteriores. Os versículos de 9 a 12, portanto, trazem informações fundamentais para que conclusões corretas sejam tiradas acerca desta primeira seção. E, de fato, ainda que o versículo 8 seja o último a mencionar o novo nascimento literalmente, o versículo 12 é o último a fazer menção a esta temática objetivamente. Dessa forma, delimita-se a perícopes de estudo em Jo 3,1-12.

3.2.

O Texto grego de Jo 3,1-12: crítica textual, segmentação e tradução

Tabela 4)

| v. | Texto Grego | Tradução |
|----|-------------------------------------|---|
| 1a | Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, | Havia, porém, um homem dos fariseus, |
| 1b | Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, | Nicodemos (era) seu nome, |
| 1c | ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. | (era) um principal dentre os judeus. |
| 2a | οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς | Este foi a ele de noite |
| 2b | καὶ εἶπεν αὐτῷ. | e lhe disse: |
| 2c | ῥαββί, οἶδαμεν | Rabi, sabemos |
| 2d | ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος. | que da parte de Deus vieste (como) um mestre; |
| 2e | οὐδεὶς γὰρ δύναται | pois ninguém pode |
| 2f | ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, | fazer estes sinais que tu fazes, |

| | | |
|----|--|--|
| 2g | ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. | se Deus não estiver com ele. |
| 3a | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς | Respondeu Jesus |
| 3b | καὶ εἶπεν αὐτῷ· | e lhe disse: |
| 3c | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, | Firmemente, firmemente, te digo, |
| 3d | ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, | se alguém não nascer ²⁴ de novo, |
| 3e | οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. | não pode ver o Reino de Deus. |
| 4a | Λέγει πρὸς αὐτὸν Νικόδημος· | Diz a ele Nicodemos: |
| 4b | πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν; | Como pode um homem nascer sendo velho? |
| 4c | μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; | Acaso pode no ventre de sua mãe entrar uma segunda vez e nascer? |
| 5a | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· | Respondeu Jesus: |
| 5b | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, | Firmemente, firmemente, te digo, |
| 5c | ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, | se alguém não nascer de água e espírito |
| 5d | οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. | não pode entrar no Reino de Deus. |
| 6a | τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, | O que nasce da carne é carne, |
| 6b | καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. | e o que nasce do Espírito é espírito. |
| 7a | μὴ θαυμάσης | Não te admires |
| 7b | ὅτι εἶπόν σοι· | porque te disse: |
| 7c | δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. | Necessário vos é nascer de novo. |
| 8a | τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ | O vento sopra onde quer |
| 8b | καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, | e ouves o seu som, |
| 8c | ἀλλ' οὐκ οἶδας | mas não sabes |
| 8d | πόθεν ἔρχεται | de onde vem |

²⁴ Todas as formas do verbo γεννάω nesta perícopie, em suas oito ocorrências (cf. Jo 3,3-8), se encontram na voz passiva. Por uma questão de melhor conveniência na língua de chegada, optou-se pela tradução em voz ativa do verbo “nascer” que, por si, já apresenta uma ação passiva.

| | | |
|-----|--|--|
| 8e | καὶ ποῦ ὑπάγει· | nem para onde vai. |
| 8f | οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. | Assim é todo o que nasceu do Espírito. |
| 9a | Ἀπεκρίθη Νικόδημος | Respondeu Nicodemos |
| 9b | καὶ εἶπεν αὐτῷ· | e lhe disse: |
| 9c | πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; | Como podem estas coisas acontecer? |
| 10a | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς | Respondeu Jesus |
| 10b | καὶ εἶπεν αὐτῷ· | e lhe disse: |
| 10c | σύ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ | Tu és o mestre de Israel |
| 10d | καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; | e estas coisas não conheces? |
| 11a | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι | Firmemente, firmemente, te digo |
| 11b | ὅτι ὃ οἶδαμεν | que o que sabemos, |
| 11c | λαλοῦμεν | falamos, |
| 11d | καὶ ὃ ἐώρακαμεν | e o que vimos, |
| 11e | μαρτυροῦμεν, | testemunhamos, |
| 11f | καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. | e o nosso testemunho não aceitais. |
| 12a | εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν | Se, as coisas (que estão) sobre a terra, vos disse |
| 12b | καὶ οὐ πιστεύετε, | e não credes, |
| 12c | πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια | como, se disser a vós as coisas (que estão) sobre o céu, |
| 12d | πιστεύσετε; | crereis? |

Na história atualmente conhecida da transmissão do texto de Jo 3,1-12, os testemunhos dos manuscritos existentes (a partir de 200 d.C.!) comprovam que o mesmo chegou ao leitor contemporâneo com suas dificuldades, na maioria dos casos, preservadas, com ocorrências pontuais de leituras divergentes e raras variantes que interferem no sentido ou tradução desta perícopa. A respeito de Jo 3,1-12, *O Novo Testamento Grego*²⁵ não considera variante alguma como digna de

²⁵ Cf. Jo 3,1-21 em ALAND et al., 2009.

nota para a tradução. Já B. Metzger²⁶ considera como relevante apenas uma variante neste mesmo texto, a saber, no versículo cinco. O aparato crítico da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland é, sem dúvida, mais extenso²⁷, como é seu propósito, e apresenta diversas variantes que surgiram ao longo da transmissão desta perícopie. Não se tratando de resultado exaustivo, a exposição a seguir se baseará nesta edição crítica para apresentar as principais questões e as razões da escolha do texto que se considera mais confiável.

v.3a: ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς

É inserido o artigo definido nominativo masculino singular ὁ antes do nome próprio Jesus por manuscritos que tem sua datação a partir do século IV: o Códice Sinaítico (Ⲁ), o Códice Alexandrino (A), os Códices N, Δ, Θ, a família do minúsculo 13, os minúsculos 33, 579, o lecionário (l2211) e ainda muitos outros manuscritos.

Contudo, testemunham a ausência do mesmo artigo os Papiros P⁶⁶ (cerca do ano 200 d.C.) e P⁷⁵ (séc. III) que são os manuscritos mais antigos (e completos!) até o momento encontrados para o capítulo terceiro do Evangelho segundo João²⁸. Igualmente testemunha ausência de artigo o Códice Vaticano (B) também dos mais antigos e melhores testemunhos desta perícopie. Outros inúmeros testemunhos (unciais, minúsculos e lecionário) se somam a estes para apoiar a ausência do artigo: os unciais K, L, W (em adição posterior), Γ, Ψ, 050, 083, a família do minúsculo 1, os minúsculos 565, 700, 892, 1241, 1424, o lecionário l844 e muitos outros manuscritos.

São o P⁶⁶, o P⁷⁵ e o Códice Vaticano (B) manuscritos de mais alta confiabilidade para se dirimir questões no Evangelho segundo João, seja por se tratarem de textos mais antigos, seja por se tratarem de textos de excelente qualidade, textos proto-alexandrinos, conhecidos por seu zelo em transmitir o texto da forma mais próxima possível do qual foi copiado, ou seja, evitando acréscimos, harmonizações ou interpretações. Assim, ainda que o Códice Sinaítico (Ⲁ), testemunha de grande peso e igualmente texto alexandrino, esteja apoiando a variante com a presença do artigo, perde sua força diante dos três manuscritos acima que são concordes ao testemunhar sua ausência. Além disso, segundo um critério

²⁶ Cf. METZGER, 1971, p. 203-204.

²⁷ Cf. Jo 3,1-21 em NESTLE & ALAND, 2014.

²⁸ Cf. ALAND & ALAND, 2010, apêndices A e G.

de evidência interna, convém à crítica textual optar pela variante mais curta, que seria, nesse caso, a que testemunha a ausência do artigo.

F. Blass e A. Debrunner, em sua gramática sobre o grego do Novo Testamento, falam sobre o artigo acompanhando nome próprio e afirmam que na língua grega nomes próprios pedem o artigo, e isto é prática comum, mas não deixam de sinalizar que nem sempre o recebem no Novo Testamento e que no Evangelho segundo João “presença e ausência do artigo estão em equilíbrio”²⁹. Em todo caso, o problema dos versículos três e cinco do capítulo terceiro de João, utilizado como exemplo³⁰, já se encontra, de certa forma, superado para a crítica textual atual que considera, em ambos os casos, a leitura sem o artigo como a mais confiável.

Por todas as razões apresentadas, optou-se, concordando com a escolha da 28ª edição crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, pelo texto sem o artigo crendo tratar-se da leitura mais confiável.

v.4a: Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ[ὸ] Νικόδημος.

Alguns manuscritos omitem o artigo definido masculino nominativo singular ὁ antes do nome próprio Nicodemos, a saber: os Papiros \mathfrak{P}^{66} e \mathfrak{P}^{75} , também o Códice Vaticano (B), bem como os unciais L, N, W (em adição posterior), Θ , Ψ , 050, o minúsculo 579, o lecionário (12211), dentre muitos outros manuscritos. Como foi dito no caso da variante anterior, os Papiros \mathfrak{P}^{66} e \mathfrak{P}^{75} juntamente com o Códice Vaticano (B) são, em geral, os melhores testemunhos que se tem do capítulo terceiro do Evangelho segundo João e, permanecem também aqui confirmando a ausência de artigo diante de nome próprio. Assim, optou-se por considerar o peso destes testemunhos e não manter a dúvida na leitura do artigo, figurada nos colchetes da opção de Nestle-Aland, que se baseia no Códice Sinaítico (\aleph), Alexandrino (A), dos Códices K, Γ , Δ , das famílias dos minúsculos 1 e 13, dos minúsculos 565, 700, 892, 1241, 1424, dentre muitos outros manuscritos.

Em relação à evidência interna, a leitura sem o artigo além de ser a mais curta (e, por isso, via de regra, preferível), é a variante que melhor se harmoniza com a perícopos, uma vez que foi feita a opção pelo texto sem o artigo diante do nome próprio Jesus na variante imediatamente anterior.

²⁹ Cf. BLASS & DEBRUNNER, 1997, p. 334.

³⁰ Cf. Ibid., p.335.

Dessa forma, baseando-se nas evidências acima expostas, ainda que a Comissão tenha feito opção por manter o artigo entre colchetes, sinal de incerteza, optou-se pela leitura sem o artigo definido levando em consideração a opção feita na variante imediatamente anterior (cf. v.3a).

v.4b-c: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν;

As palavras “um homem nascer velho sendo” aparecem em ordem diversa no Papiro ̡⁶⁶ (γεννηθῆναι ἄνθρωπος γέρων ὢν) e no Códice Sinaítico (ἄνθρωπος γέρων ὢν γεννηθῆναι). Todos os demais manuscritos apóiam o texto apresentado por Nestle-Aland.

O Papiro ̡⁶⁶, por ser o testemunho mais antigo do capítulo terceiro do Evangelho segundo João e pela qualidade do seu texto, requer uma maior atenção à sua leitura variante. Em relação aos testemunhos do texto, é o único manuscrito que traz em tal ordem as palavras referidas. Em relação à evidência interna, a leitura deste Papiro parece dar ênfase ao “nascer”, ao passo que na leitura que se crê mais confiável a ênfase pareça estar em “um homem”. O “nascer” é de fato o que há de central no texto na fala de Jesus (e poderia se pensar numa tentativa de harmonização com o contexto por parte desta variante neste Papiro), contudo, a fala em questão não é de Jesus e sim de Nicodemos, para quem a atuação humana parece ser principal.

De forma que, concorda-se a opção da 28^a edição crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, por manter a ordem das palavras como testemunhadas pela maioria dos manuscritos, dentre os quais se encontram igualmente os de grande antiguidade e qualidade, como o são, por exemplo, o Papiro ̡⁷⁵ e o Códice Vaticano (B).

v.5a: ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς

Nova ocorrência³¹ de inserção e ausência de artigo diante de nome próprio. Há inserção de artigo por parte dos Códices Vaticano (B), L, N, da família do minúsculo 13 e dos minúsculos 33 e 1424. Todos os demais manuscritos atestam a ausência do mesmo, inclusive os Papiros ̡⁶⁶ e ̡⁷⁵ e, assim, optou-se por segui-los, concordando com a escolha da 28^a edição crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland.

³¹ Cf. Comentários aos v.3a e v.4a acima.

v.5c: ἐὰν μή τις ἴγεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος

A Vulgata, uma parte dos manuscritos antigos latinos e a tradução latina de Orígenes trazem no lugar de γεννηθῆ (nascer), a expressão *renatus fuerit* (renascer). Nenhum manuscrito grego ou mesmo outra versão apoia esta variante.

A leitura latina aparece como provável tentativa de harmonização, já que em momento anterior na perícopa aparece idêntica forma verbal γεννηθῆ (cf. Jo 3,3) acompanhada do advérbio “de novo” e em momento posterior no qual o mesmo anúncio é retomado, o advérbio é novamente mencionado (cf. Jo 3,8). Contudo, no contexto da perícopa, o advérbio não se faz necessário em Jo 3,5, pois que se trata da explicação dada por Jesus a respeito desse novo nascimento anunciado na resposta imediatamente anterior (cf. Jo 3,3).

Uma vez que a totalidade dos manuscritos gregos apresenta a mesma leitura, que nenhuma outra versão além da latina apresenta esta variante, que as versões latinas que apresentam esta leitura variante parecem ter harmonizado a passagem com a anterior (cf. Jo 3,3) e posterior (cf. Jo 3,8), que um dos critérios de evidência interna é optar pela variante em desacordo porque a tendência é harmonizar, concorda-se com a opção da 28ª edição crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, considerando-a como a leitura mais confiável.

v.5d: οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

O Códice Sinaítico em sua leitura original (ⲛ*), um manuscrito da Vetus Latina no Códice *Aureus Holmiensis* (*aur*) e um manuscrito da versão boárica trazem no lugar de εἰσελθεῖν εἰς (entrar em), ἰδεῖν (ver). Nenhum outro manuscrito grego ou versão, além destas duas, apresenta leitura variante. Todos os demais manuscritos e versões testemunham εἰσελθεῖν εἰς.

Tendo sido o termo ἰδεῖν utilizado em resposta de Jesus, paralela e anterior, nesta mesma perícopa (cf. Jo 3,3), sua repetição no versículo cinco pode ser entendida como uma harmonização (intencional ou acidental). Ao passo que εἰσελθεῖν εἰς não se explicaria segundo estes critérios, sendo esta leitura a variante mais difícil e em desacordo, e a que melhor explica a origem da outra.

E, ainda, segundo G. Gaeta³² a expressão εἰσελθεῖν εἰς na resposta de Jesus está em paralelo com a questão levantada por Nicodemos em pergunta imediatamente anterior (cf. Jo 3,4), o que a torna preferível também no contexto.

³² Cf. GAETA, 1974, p.52.

Baseados nestas evidências externas e internas, concorda-se com a opção da 28ª edição crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland em ter a expressão εἰσελθεῖν εἰς como leitura mais confiável.

v.5d: οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

Há ainda outra variante no versículo cinco: o Códice Sinaítico em sua leitura original (Ⲑ*) e o manuscrito *e* da Vetus Latina trazem em lugar de τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (o Reino de Deus), a expressão τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (o Reino dos céus). Todos as demais testemunhas apoiam o texto (τοῦ θεοῦ), inclusive os Papiros ϩ⁶⁶ e ϩ⁷⁵ e o Códice Vaticano (B), tidos pelos críticos³³ como de qualidade superior em relação ao texto do Códice Sinaítico (Ⲑ), como já foi demonstrado em variantes anteriormente comentadas, além uma diversidade de manuscritos de antiguidade e qualidade consideráveis.

Sobre as evidências internas, os versículos três e cinco do capítulo terceiro do Evangelho segundo João, trazem as únicas ocorrências, em todo este Evangelho, desta expressão “Reino (de Deus, dos Céus)” tão cara aos sinóticos, não havendo outras com as quais se possa comparar a do versículo cinco que não seja a do versículo terceiro, para o qual não há leitura variante.

Pode-se notar que τῶν οὐρανῶν como complemento genitivo de ἡ βασιλεία (nos seus diversos casos) é de uso bastante comum no Evangelho segundo Mateus³⁴, mas nada frequente nos demais evangelistas: fora Mateus, em nenhum outro Evangelho canônico foi encontrada a expressão “Reino dos Céus”. Logo, a variante τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν pode ter surgido de uma harmonização (intencional ou não) com a frequente expressão em Mateus. Além deste argumento, B. Metzger ressalta quanto tem impressionado a antiguidade e diversidade das testemunhas que apóiam τοῦ θεοῦ. Observa, ainda, que a ausência de leituras variantes para a sentença paralela ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, poderia ser explicada com o fato de não aparecer esta expressão em nenhum outro lugar além de Jo 3,3, o que justificaria a não alteração deste versículo por parte do copista.³⁵

³³ Cf. ALAND & ALAND, 2010, p.175.

³⁴ Encontra-se neste escrito cerca de 30 ocorrências para “Reino dos Céus” e apenas 4 ocorrências para “Reino de Deus”.

³⁵ Cf. METZGER, 1971, p. 203.

Por todas estas evidências, concorda-se com a opção da 28ª edição crítica *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland ao optar pela expressão τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ crendo tratar-se da leitura mais confiável.

v.8f: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος

Nalguns manuscritos, logo após a preposição ἐκ, há a inserção das palavras τοῦ ὕδατος καὶ, antes de τοῦ πνεύματος. Testemunham esta leitura o Códice Sinaítico (Ⲙ), a Ítala³⁶ e os Códices Siro-Sinaítico e Siro-Curetoniano (sy^{s.c.}). Todos os demais manuscritos não trazem esta inserção.

Na perícopos de estudo, Jo 3,1-12, a expressão γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος havia aparecido em versículo anterior (cf. Jo 3,5) e é bem provável que a inserção tenha sido feita por um (ou mais) copista(s) numa tentativa de harmonização do versículo oito com o versículo cinco (se bem que, neste, ὕδατος ou πνεύματος não tenham recebido artigo).

Sendo assim, seja pela antiguidade, variedade e credibilidade dos testemunhos em favor do texto escolhido, seja porque a ausência da expressão τοῦ ὕδατος καὶ o torna a lição mais curta e mais difícil, concorda-se com a opção da 28ª edição crítica *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland em considerá-lo como leitura mais confiável.

v.12d: Ἔπιστεύετε;

O verbo grego πιστεύω (crer), utilizado duas vezes neste versículo, tem leituras variantes na sua segunda aparição. Tem atestada sua conjugação no presente (πιστεύετε) pelos seguintes manuscritos: o Papiro P⁷⁵, os unciais 050 e 083, o minúsculo 579, o lecionário l2211, os manuscritos da Vetus Latina dos Códices *Aureus Holmiensis (aur)*, *Corbeiensis Secundus (ff²)* e *Rehdigeranus (l)*, alguns manuscritos da Vulgata e parte da versão boaírica. Todos os demais manuscritos não citados atestam este verbo conjugado no futuro (πιστεύσετε).

A conjugação no presente do verbo πιστεύω em sua segunda utilização, atestada pelos manuscritos acima mencionados, bem pode ser um caso de harmonização (intencional ou acidental) com a forma que aparece logo anteriormente a esta em mesmo versículo. Já o emprego do futuro não se explicaria desta forma. Além disso, sendo a primeira oração uma condicional, figurando o

³⁶ *it*, que corresponde à totalidade ou maior parte das versões antigas latinas.

sistema prótese-apódose, a segunda com um verbo no futuro se aplica melhor ao contexto, tornando compreensível a sentença.

Excetuando-se o Papiro \mathfrak{P}^{75} , as demais testemunhas do verbo $\pi\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ no presente tem sua datação entre o século V e XIII. De forma que, ainda que o Papiro \mathfrak{P}^{75} se trate de um dos melhores testemunhos para o capítulo terceiro do Evangelho segundo João, também o são o Papiro \mathfrak{P}^{66} , que estima-se ser do ano 200 d.C., e o Códice Vaticano (B), do século IV, que testemunham o verbo $\pi\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ em sua forma futura, dentre diversos outros manuscritos.

Seja por se tratar da forma melhor atestada, seja por ser a que está em desacordo com a anterior, seja por se aplicar melhor a uma apódose, crê-se, concordando com a 28ª edição crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, tratar-se da leitura mais confiável.

3.3.

Comentário à perícopa de Jo 3,1-12

3.3.1.

Introdução ao diálogo: Apresentação do interlocutor de Jesus e ocasião do encontro (v.1a-2a)

| | | |
|----|---|--------------------------------------|
| 1a | $\text{᾽}\text{Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων,}$ | Havia, porém, um homem dos fariseus, |
| 1b | $\text{Νικόδημος ὄνομα αὐτῶ,}$ | Nicodemos (era) seu nome, |
| 1c | $\text{ἀρχων τῶν Ἰουδαίων.}$ | (era) um principal dentre os judeus. |
| 2a | $\text{οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς}$ | Este foi a ele de noite |

O diálogo de Jesus com Nicodemos tem lugar, no contexto do Evangelho segundo João, durante o período em que Jesus está, pela primeira vez neste relato, em Jerusalém para a Festa da Páscoa. A informação topográfica e cronológica posta em Jo 2,13, só voltará a ser alterada em Jo 3,22. A ideia de uma certa permanência de Jesus naquele local durante o período mencionado é igualmente reforçada pelo imperfeito do Indicativo utilizado como forma verbal em Jo 2,23, primeiro de três versículos nos quais o narrador comenta a reação dos judeus aos sinais que Jesus fazia ali. Esta ligação deste diálogo com o episódio precedente (Jo 2,13-25) é que justifica o uso de um pronome em lugar do nome de Jesus no início do diálogo.

Com a apresentação detalhada de um homem específico que foi ao encontro de Jesus, tem início a cena do diálogo de Jesus com Nicodemos, propriamente dita. Esta narrativa é introduzida pela conjunção adversativa $\delta\grave{\epsilon}$, posposta, que coloca esta cena do diálogo com Nicodemos em situação contrastante com alguma outra

anterior. Sabe-se estar Jesus em contato com os judeus de Jerusalém desde Jo 2,13, mas algo que Nicodemos pessoalmente realiza o põe em situação diversa dos demais ali presentes: a ida até Jesus (cf. v.2a). Não há menção de que algum dos judeus tivesse ido ao encontro de Jesus naqueles dias. Apenas Nicodemos o faz.

Não é comum neste Evangelho se dar tantas características individuais acerca de um personagem³⁷. A insistência do evangelista em determinar bem quem seja o interlocutor de Jesus evidencia a existência de um propósito específico nesta sua apresentação.

Ἦν δὲ ἄνθρωπος... O que trará um diálogo com Jesus é apresentado como “um homem”. Um homem, apesar de ser um dos principais dos judeus. Os versículos imediatamente anteriores à cena do diálogo, Jo 2,23-25, que fazem uma espécie de “balanço-geral” desses dias em que Jesus esteve ali em Jerusalém para a Páscoa, se concluem dizendo que, apesar de muitos terem crido em seu nome por verem os sinais que fazia “Jesus não teve fé neles (ou “não se confiou a eles”)... pois conhecia o que havia **no homem**” (cf. Jo 2,24-25). Apresentando-se o interlocutor de Jesus como “um homem” já o deixa sob suspeita. E a suspeita acerca de sua pessoa avança com as informações seguintes: ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων (um homem dos fariseus, um principal dos judeus).

A preposição ἐκ é uma preposição importante para João. G. Lüdemann informa que das 915 vezes que esta preposição aparece no Novo Testamento, 336 correspondem aos escritos joaninos, e que um dos usos mais característicos desta preposição em seus escritos é servir ao propósito de indicar a origem dos diversos personagens e realidades que apresenta³⁸. De fato, por diversos vocábulos, a temática da origem de seus personagens é bastante trabalhada pelo evangelista em seu relato, pelo interesse maior que tem de anunciar a origem divina de Jesus.

Nicodemos é, inicialmente, apresentado como um homem dos fariseus. O grupo dos fariseus, na época em que se acredita ter sido escrito este Evangelho, a saber entre 90 e 100 d.C.³⁹, ou seja, após a destruição do Templo em 70 d.C., era o grupo judaico de maior influência por ser a única vertente da religião judaica “sobrevivente”, que mantinha unidos, em mesma crença e costumes, os judeus. T.

³⁷ Comparar, por exemplo, com Jo 1,6.40.43; 2,3; 4,7; 5,5; 9,1.

³⁸ Cf. LÜDEMANN, 1996, v. 1, p.1226-1228.

³⁹ Cf. BROWN, 1999, v.1, p.100-108.

Brown faz notar o papel importante que desempenharam como mediadores através da interpretação da Lei e da concessão ou negação de participação na sinagoga⁴⁰, o que, também, se pode observar em Jo 12,42.

Por serem tidos como “mestres da Lei” mas não terem sido capazes de perceber o cumprimento das Escrituras em Jesus, por terem rejeitado o Messias, o Filho de Deus, Jesus, e a nova aliança por Ele estabelecida⁴¹, por expulsarem os que confessavam a fé em Jesus da sinagoga e se colocarem em oposição a eles (cf. Jo 12,42), são tidos pelo evangelista em seu relato como opositores de Jesus e como “cegos” (cf. Jo 9,40-41). Nicodemos não parece apresentar, pessoalmente, esta hostilidade a Jesus, mas o grupo do qual participa sofre duras repreensões de Jesus e críticas do evangelista ao longo do seu relato.

Alguns autores esclarecem que ἄρχων τῶν Ἰουδαίων era uma expressão própria para se indicar os que desempenhavam não somente função religiosa, mas, também, função política junto ao povo da antiga aliança. Mais à frente no Evangelho segundo João observar-se-á, em Jo 7,45-52, Nicodemos reunido com os principais líderes da religião judaica, chefes dos sacerdotes e fariseus, e sendo ouvido por eles. J. McHugh esclarece que, na Antiguidade, o termo ἄρχων era utilizado para identificar os homens que ocupavam posição de autoridade numa cidade, estado, corpo cívico, inclusive no Senado Romano, e fora aplicado, também, entre os gregos para designar os membros do Sinédrio, supremo conselho judaico. O título conferido a Nicodemos o evidencia como membro do Sinédrio e participante da autoridade política, jurídica e judicial do grupo⁴².

T. Brown observa que fariseus e sinédritas eram os intermediadores daquele tempo e que Nicodemos está sendo apresentado como um mediador, mas um mediador puramente humano (“um homem...”), em comparação com Jesus, o mediador humano-divino. Nicodemos desempenha, como fariseu, um papel importante de mediação na religião judaica e, como um principal dos judeus, membro do Sinédrio, um papel de mediação junto à sociedade judaica. A referida autora acredita que, enquanto fariseu, ele esteja sendo apresentado como um intermediador entre os homens e a religião, ou mais, especificamente, entre os

⁴⁰ Cf. BROWN, 2003, p.116.

⁴¹ Cf. Jo 1,24; 3,1; 4,1; 7,32.45.47-48; 8,3.13; 9,13-16; 11,47-57; 12,19; 18,3.

⁴² Cf. McHUGH, 2014, p.219. SCHNACKENBURG igualmente identifica a expressão como indicadora de pertença ao Sinédrio, cf. SCHNACKENBURG, 1980, p.415.

homens e Deus, e enquanto membro do Sinédrio, como intermediador entre o povo de Israel e Roma, ou seja, intermediador dos interesses políticos e decisões políticas de ambos os lados. Assim, estando Nicodemos representando seus pares, o diálogo estaria colocando frente-a-frente os mediadores humanos e o Mediador humano-divino, Jesus, e demonstrando a limitação e incapacidade daqueles e a plenitude deste⁴³.

Para além de fariseu e sinedrita, a expressão ἀρχων τῶν Ἰουδαίων é clara em dizer que Nicodemos é um dos principais dos judeus. P. Julian observa que “os judeus”, termo muito recorrente neste Evangelho, que aparece mais de 70 vezes, enquanto nos Sinóticos apenas 5 ou 6 vezes, na maioria dos casos não está identificando os membros de um grupo étnico, mas os que ocupam função de autoridade em Jerusalém e que não creram em Jesus como Messias e Filho de Deus, o rejeitaram, e se tornaram os responsáveis por sua condenação e morte⁴⁴. Isto não significa que todos os membros do antigo povo de Deus, da antiga aliança, o rejeitaram: os que dentre estes acolhem e creem em Jesus como Messias e Filho de Deus são preferencialmente tratados neste Evangelho como “Israel” (cf. Jo 1,31.49), “israelitas” (cf. Jo 1,47)⁴⁵.

Há muitas especulações acerca da pessoa de Nicodemos⁴⁶, se foi ou não discípulo de Jesus, se foi tido como um fiel ou como um reticente pela Igreja nascente. No entanto, no caso deste diálogo em estudo, o que é necessário saber sobre a pessoa de Nicodemos para que bem se possa compreendê-lo é tão somente o que foi colocado pelo evangelista até aqui: ele é um dos judeus, dos principais dos judeus, fariseu e sinedrita, que vai até Jesus. Nesse momento - primeiro, ao menos - Nicodemos não é apresentado como um discípulo, mas como um judeu. Trata-se do seu primeiro encontro pessoal com Jesus. Se pessoalmente foi ou não discípulo, só se poderá saber após este primeiro diálogo⁴⁷.

⁴³ Cf. BROWN, 2003, p.117.123.

⁴⁴ Cf. JULIAN, 2000, p.57-58. Verificar, igualmente, Jo 1,19; 2,18-20; 5,10.15-18; 6,41.52; 7,1.13; 8,48-59; 9; 10,19-31; 11,8; 18-19; 20,19.

⁴⁵ Há as seguintes exceções Jo 4,22; 8,31; 11,31-45; 12,9-11.

⁴⁶ Cf. BROWN, 1999, v.1, p. 359-360; SCHNACKENBURG, 1980, p. 415-417; GAETA, 1974, p.42; LEÓN-DUFOUR, 1996, p.217; JONES, 1997, p.68.230; JULIAN, 2000, p. 70-77; BROWN, 2003, p. 113-117; McHUGH, 2014, p.219.

⁴⁷ Isto demandaria um outro estudo, cujo escopo esteja na pessoa de Nicodemos, em sua fé. Não sendo este o objetivo deste trabalho, o mesmo se deterá apenas no que dele se diz neste diálogo, sua primeira menção neste Evangelho, levando em consideração, inclusive, quem o mesmo está representando, não só pela indicação de pertença a grupos específicos, mas, também pelas formas

Além de uma posição duplamente importante em meio aos judeus, o interlocutor de Jesus tinha “um nome” entre os homens daquele tempo: Nicodemos. Em contrapartida, não há menção a este nome em qualquer outro relato do Novo Testamento, o que deixa dúvidas a respeito da relevância deste indivíduo para a Igreja nascente. Apenas o Evangelho segundo João o menciona por três vezes (cf. Jo 7,50; 19,39), deixando claro tratar-se de um indivíduo, apesar de certa tipificação⁴⁸.

Nicodemos é um nome próprio grego formado a partir dos substantivos *νίκη* (vitória) e *δημος* (povo). Um nome suspeito por ser um nome de origem grega que, apesar de ser um nome difundido e comum à época⁴⁹, estranhamente, aparece caracterizando um judeu em mais alta conta. Como o Evangelho segundo João trabalha todo o tempo com linguagem simbólica e ironias, detalhes como este chamam a atenção, ainda mais se comparados a outros personagens citados no Evangelho com nomes típicos de Israel como o “israelita de verdade”, Natanael (cf. Jo 1,47-49).

Nicodemos, fariseu-sinedrita, é apresentado de uma forma bastante diferente deste outro homem bastante religioso. Natanael, apesar de apresentar alguma dúvida quando Filipe lhe anuncia Jesus como o Messias de que Moisés falou na Lei e os profetas escreveram, ao som de “vem e vê!” (cf. Jo 1,46) vai ao encontro de Jesus e tão logo se aproxima é saudado com elogios: “aí vem um israelita de verdade, um homem sem falsidade!” (cf. Jo 1,47). O pouco que pessoalmente ouve de Jesus é suficiente para lhe arrancar a exclamação “Tu és o Filho de Deus! Tu és o Rei de Israel!” (Jo 1,49). Mas no diálogo com Nicodemos, não há está presente o elogio vindo dos lábios de Jesus, nem o qualificativo de “israelita”, nem a posterior confissão de fé do Mestre da lei em Jesus enquanto Messias e Filho de Deus.

Nicodemos vai até Jesus. A preposição *πρὸς* seguida de um nome ou pronome é expressão cara ao evangelista. Outras 102 vezes fará uso da preposição em construções semelhantes. De alguma forma, o evangelista deseja destacar o fato de Nicodemos se colocar diante de Jesus e este seu feito é destacado não só aqui como

verbais plurais que farão parte do diálogo. De qualquer modo, o mérito de ter ido a Jesus, de tê-lo em boa conta e não ser resistente a ele, nem compactuar com sua condenação, será lembrado pelo evangelista até o final de seu relato (cf. Jo 7,50-52; 19,39-42).

⁴⁸ Cf. SCHNACKENBURG, 1980, p.417.

⁴⁹ Cf. BROWN, 1999, v.1, p.360; McHUGH, 2014, p.219.

em outras menções que a ele se faz neste Evangelho (cf. Jo 7,50; 19,39). Isto tanto pode estar chamando a atenção para o fato de Nicodemos, um judeu de alta posição, ter sido, pessoalmente, alguém que não mostrou hostilidade a Jesus, como, levando-se em conta os grupos que representa aqui, o fato de que estão os judeus agora diante do Filho de Deus, face-a-face com Ele, mas, não o reconhecem. Os versículos finais do diálogo, Jo 3,20-21, com a mesma combinação do verbo ἔρχομαι seguido da preposição πρὸς e um nome no acusativo reforçam esta ideia, afirmando que os que praticam o mal não se colocam diante da “luz”, mas o que praticam boas obras se colocam diante da luz. Isto pode, igualmente, indicar que Nicodemos, tendo ido a Jesus, à “luz”, se insere, pessoalmente, entre aqueles que praticam boas obras (as outras vezes em que aparece neste Evangelho o confirmará, cf. Jo 7,50-52; 19,39-40). Por outro lado, sendo o único dos judeus que ali estavam que foi a Jesus, os grupos que representa podem igualmente estar sendo acusados de rejeitar a “luz” e praticar o mal.

O texto nos diz que o encontro de Nicodemos com Jesus, se deu à noite. No sentido temporal, o período da noite haveria de ser procurado para um encontro pessoal com Jesus por alguém que não deseja ser visto. Isto estaria em perfeita consonância com as informações anteriormente dadas de que Nicodemos ocupava uma das mais altas posições dentro do judaísmo e de que já havia acontecido, segundo este Evangelho, um primeiro embate de seus pares com Jesus (cf. Jo 2,13-20). Outras informações dadas ao longo deste Evangelho de que os membros que se apresentavam como discípulos de Jesus eram punidos, expulsos do meio da assembleia judaica e por esta razão alguns judeus que em Jesus creram, ainda que parcialmente, o seguiam secretamente, respaldam tal interpretação (cf. Jo 9,27-35; 12,42 e 19,38).

Porém, o sentido temporal não pode ser o único a ser observado aqui. Um dos símbolos mais fortes, mais presentes e desenvolvidos, de todo este Evangelho é o símbolo da luz. Desde os primeiros versículos presente e associado à pessoa de Jesus (cf. Jo 1,4-10), chegará a ser utilizado por ele como um dos predicativos da fórmula “ἐγὼ εἶμι” em Jo 8,12: “ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου.”. Em outros trechos decisivos do Evangelho será, ainda, por ele mencionado⁵⁰. No próprio diálogo com

⁵⁰ Cf. Jo 9,5; 11,9-10; 12,35-36.46.

Nicodemos, em seu desfecho, a temática é desenvolvida e em construções muito próximas a estas mencionadas (cf. Jo 3,19-21).

O substantivo *νύξ*, *νυκτός* (este em sentido adverbial), fora o uso neste encontro de Nicodemos com Jesus (Jo 3,2) e na outra menção que a ele se faz (cf. Jo 19,39), aparece ainda outras quatro vezes neste Evangelho⁵¹ e, em cada uma destas, apresentando certa associação da noite com a “escuridão” do distanciamento de Jesus, que é a “luz”. Assim, deve-se levar em conta, para além do sentido temporal, o simbolismo que a escuridão da noite evoca. Nicodemos vai pessoalmente até Jesus de noite. No meio da noite ele vai em busca da luz. No entanto, é igualmente verdade que tanto Nicodemos quanto os que representa estão na “noite”, não são eles a luz e não recebendo Jesus, permanecem “às cegas”.

O nome *Νικόδημος*, apesar de unir os substantivos “vitória” e “povo” e trazer, em sua origem, a ideia de um povo vencedor, por estar tão próximo no texto do vocábulo *νυκτός* e pela proximidade sonora entre este vocábulo e o princípio daquele nome, poderia se levantar a suspeita de uma aliteração. Talvez o autor quisesse fazer soar neste nome não o sentido de “povo vencedor” - porque este sentido não está presente no texto do diálogo, nem mesmo no Evangelho como um todo - mas, o sentido de “povo na noite”, “povo na escuridão”, que é um sentido presente nos versículos finais do diálogo (cf. Jo 3,20-21), onde Jesus é identificado como sendo a luz e os que a ele não vão como os que fogem da luz para que suas obras más não sejam vistas, bem como em em Jo 1,4-5.9-10. Dentro desta perspectiva, outras interpretações possíveis para o nome do interlocutor também poderia ser “povo cego” ou “povo ‘às cegas’”, o que remeteria, imediatamente, a uma ideia bastante recorrente no Evangelho joanino e claramente exposta em Jo 9.

3.3.2.

Fala inicial de Nicodemos: Sabemos que és um mestre (v.2b-g)

| | | |
|----|-------------------------------------|---|
| 2b | καὶ εἶπεν αὐτῷ· | e lhe disse: |
| 2c | ῥαββί, οἶδαμεν | Rabi, sabemos |
| 2d | ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· | que da parte de Deus vieste (como) um mestre; |
| 2e | οὐδεὶς γὰρ δύναται | pois ninguém pode |
| 2f | ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, | fazer estes sinais que tu fazes, |
| 2g | ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ. | se Deus não estiver com ele. |

⁵¹ Cf. Jo 9,4-5; 11,9-10; 13,30; 21,3.

Nicodemos se dirige a Jesus chamando-o de $\rho\alpha\beta\beta\acute{\iota}$. Na primeira ocasião em que o termo aparece neste Evangelho, o evangelista dirá que este tratamento equivale a “mestre” (cf. Jo 1,38), no entanto, optou-se por traduzi-lo por “Rabi” para que não se perca de vista que o fariseu aplica a Jesus um título honorífico que somente aos fariseus era dado. Pela aplicação deste termo para dirigir-se a Jesus, T. Brown acredita que Nicodemos iguala Jesus a si⁵².

Apesar de dirigir-se a ele por conta própria e ter por ele grande apreço, carinho e respeito, como se observa pelo uso do título “Rabi”, Nicodemos não o crê muito além disso. Rabi era uma forma respeitosa e inusitada de um fariseu tratar Jesus, mas não chega a ser uma confissão de fé na sua pessoa. Esta é a única afirmação que Nicodemos faz no diálogo acerca da pessoa de Jesus. Não se encontra neste diálogo, ou mesmo neste Evangelho, uma “evolução” da fala de Nicodemos acerca da pessoa de Jesus, como é o caso, por exemplo do primeiro discípulo, André, que se achega a Jesus saudando-o como “Rabi” (cf. Jo 1,38), mas, tão logo o passará a anunciá-lo como o “Messias” (cf. Jo 1,41).

Nicodemos reconhece em Jesus alguém cujo ensinamento vem da parte de Deus e que Deus mesmo lhe conferiu a missão de mestre que reconhece ter, mas não chega a afirmar com isso que crê em Jesus como alguém vindo pessoalmente de junto de Deus, pessoalmente enviado pelo Pai, tema-chave neste Evangelho. O último vocábulo desta oração o evidencia: “que da parte de Deus vieste (como) **um mestre...**”. Não vê em Jesus mais que um mestre que fala em nome de Deus como tantas outras figuras que lhe são conhecidas das Escrituras, ou, como, talvez, alguns mestres de seu tempo. O tratamento, ainda que bastante respeitoso, está muito aquém de quem essencialmente é Jesus. Em nenhum momento da conversa o confessa como Messias (cf. Jo 1,41.45), o Rei de Israel ou Filho de Deus (cf. Jo 1,49).

Na fala inicial de Nicodemos, logo após ao vocativo “ $\rho\alpha\beta\beta\acute{\iota}$ ”, fazendo jus às indicações de que estaria sendo apresentado neste diálogo como um representante de grupos bem específicos, dirige-se a Jesus com um verbo em primeira pessoa do plural: $\sigma\acute{\iota}\delta\alpha\mu\epsilon\nu$ (“sabemos”). Esta é mais uma evidência de que neste diálogo deve-se manter atenção em quem Nicodemos está representando: fariseus, sinedritas, os principais dos judeus. De fato, são eles os que diante do povo “sabem”: são os

⁵² Cf. BROWN, 2003, p.119.

fariseus que instruem o povo a respeito do cumprimento da Lei, são os sinedritas que julgam as causas referentes ao povo judeu. Logo, apesar de reconhecer Jesus como um mestre vindo da parte da Deus, ao afirmar “sabemos”, não se coloca(m) em posição de quem dele necessita(m) de algum ensinamento, não se entende(m), de fato, em posição inferior à de Jesus. Tanto a forma verbal plural, em primeira ou segunda pessoas, como o verbo οἶδα, voltarão a aparecer nesta perícopie em versículos posteriores, na fala de Jesus.

Ainda que não identifique sua identidade última de Filho de Deus, pelos sinais que Jesus realiza Nicodemos pode, ao menos, reconhecer que Deus está com ele (ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ) e que ninguém poderia fazer o que ele faz, se consigo Deus não estivesse. Os sinais que Jesus realiza impressionam Nicodemos.

Na seção imediatamente anterior a esta do diálogo, em Jo 2,23-25, menciona-se um grupo de judeus que, estando ali igualmente em Jerusalém para a Páscoa e vendo os sinais (τὰ σημεῖα) que Jesus fazia, creram nele. No entanto, sua fé nos sinais não desperta elogios de Jesus ou do autor, pois não parece ter profundidade. Os sinais devem levar à confissão de fé na identidade última de Jesus. “τὰ σημεῖα” é o nome dado aos feitos que Jesus realiza, neste Evangelho e que tem um alcance maior que simplesmente o imediato, apontam para a “hora” à qual veio e devem levar à fé em Jesus enquanto Filho de Deus e Messias e a ter vida em seu nome (cf. Jo 20,30-31). Na fala de Nicodemos, há apenas o reconhecimento de Jesus como um mestre, e, na observação de seus “sinais”, a simples certeza de que Deus está com ele, de ser alguém aprovado por Deus.

Esta é a primeira aparição na perícopie de termos como οὐδεὶς δύναται, ἐὰν μὴ que voltarão a aparecer em outros momentos, a começar da primeira resposta que lhe dirige Jesus. São termos que estabelecem condições e também limitações, impossibilidades e uma única via de superá-las. São muitas as orações e expressões negativas que surgirão a partir deste ponto no diálogo.

3.3.3.

Réplica de Jesus: A Necessidade de um Novo Nascimento (v.3a-e)

| | | |
|----|--|----------------------------------|
| 3a | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς | Respondeu Jesus |
| 3b | καὶ εἶπεν αὐτῷ· | e lhe disse: |
| 3c | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, | Firmemente, firmemente, te digo, |
| 3d | ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, | se alguém não nascer de novo, |
| 3e | οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. | não pode ver o Reino de Deus. |

É o primeiro uso do verbo ἀποκρίνομαι no diálogo, dentre outros que dele se fará: estará presente no início das três respostas de Jesus e na última fala de Nicodemos. A. Kretzer esclarece que o verbo ἀποκρίνομαι é muito usado em linguagem forense, e que corresponde a uma reação meditada a uma palavra. Afirma, ainda, que o verbo ganha um certo destaque quando se trata de “pontos críticos, que requerem uma resposta consciente e ponderada”⁵³. Tanto A. Kretzer quanto H. Hübner afirmam que a expressão recorrente nesta perícope com este verbo, ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν, trata-se de transposição para o grego de expressão hebraica própria de narrativas: רָמַחַי וְעָנִי⁵⁴.

Tipicamente joanino é o duplo ἀμὴν na fala de Jesus em pontos-chave e reveladores deste Evangelho⁵⁵. Por três vezes estará presente nas respostas de Jesus neste diálogo: Jo 3,3.5.11. ἀμὴν trata-se de um vocábulo transliterado do hebraico, אָמֵן, a princípio um adjetivo cuja raiz significa “ser estável”, “sólido”, “firme”. Assumiu, também, um valor adverbial tendo em sua gama de significados, além dos já mencionados, o designar algo inabalável, permanente, certo, confiável, seguro, veraz, verdadeiro. Em seu valor adverbial, foi usado duplamente tanto em afirmações solenes, quanto em adesões solenes ao que está sendo dito e se crê como seguro, certo, verdadeiro, inabalável, digno de fé⁵⁶. No Antigo Testamento este uso em adesões solenes pode ser verificado em passagens como Nm 5,22 e Ne 8,6. No livro do Apocalipse, ἀμὴν chega a ser usado como um substantivo, um novo nome dado a Jesus, aparecendo como sinônimo de outros títulos que em seguida lhe são igualmente dados: testemunha, crível, verdadeiro (cf. Ap 3,14). Para H.-W. Kuhn, o termo expresso duplamente no princípio das falas de Jesus, em suas afirmações, denota a sua autoridade⁵⁷. Para J. Moulton, deveria se ter ἀμὴν como uma das palavras tidas como *Domenica Verba*, ou seja, daquelas palavras que certamente Jesus falou tal como se apresentam, e acredita que se estabeleceu no vocabulário cristão pelo uso que Jesus fazia delas⁵⁸.

⁵³ KRETZER, 1996, v.1, p. 399-401. Já fora deste uso ordinário, o verbo κρίνω, que está na raiz do verbo ἀποκρίνομαι, bem como o substantivo κρίσις, serão retomados no final do diálogo de Jesus com Nicodemos, em Jo 3,17-19, claramente em seu sentido próprio de julgamento, juízo.

⁵⁴ KRETZER, loc. cit.; HÜBNER, 1998, v.2, p.36-38.

⁵⁵ Cf. Jo 1,51; 5,19.24-25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18.

⁵⁶ Cf. KUHN, 1996, v.1, p. 206.

⁵⁷ Cf. KUHN, loc. cit.

⁵⁸ Cf. MOULTON, 1976, v.2, p.153.

H. Hübner aponta que o verbo λέγω é o mais usado no Novo Testamento após o verbo εἶμι e chama a atenção para o fato de que a primeira pessoa daquele verbo é usada quase exclusivamente nos lábios de Jesus tanto nos Sinóticos quanto no Evangelho segundo João. Para ele, a consciência messiânica que tem Jesus, encontra expressão, sobretudo, nesta fórmula ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, uma vez que Jesus não faz uso das fórmulas veterotestamentárias que aparecem, por exemplo, nos lábios dos profetas יהוה אמר יְהוָה (cf. Jr 28,2), “assim fala YHWH”⁵⁹.

Assim, a abertura solene da fala de Jesus requer a atenção ao que vai ser dito em seguida. Trata-se de algo “firme, sólido, estável” que, na autoridade que tem, está anunciando.

Apesar de não evidente, há uma grande relação entre a primeira fala de Nicodemos e a resposta de Jesus. Ao ἐὰν μή da fala de Nicodemos (cf. Jo 3,2), Jesus responde com novo ἐὰν μή (cf. Jo 3,3), àquela oração condicional responde com outra oração condicional. Já a impossibilidade que Jesus apresenta em οὐ δύναται, está em relação ao οὐδεὶς δύναται afirmado por Nicodemos. Por sua vez, J. McHugh acredita que ἰδεῖν esteja fazendo referência ao οἶδαμεν uma vez que ambos vêm da mesma raiz (ἰδ-), e, possivelmente, dada a prevalência do itacismo, fossem de pronúncia similar⁶⁰. É este autor, também, que possibilita identificar claramente o paralelismo entre a fala inicial de Nicodemos e a resposta de Jesus, considerando os quiasmos e apresentando o texto da seguinte forma⁶¹:

| | |
|-----------|---|
| Nicodemus | <u>οἶδαμεν</u> ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος. <u>οὐδεὶς γὰρ δύναται</u> ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, <u>ἐὰν μή</u> ἢ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ. |
| Jesus | <u>ἐὰν μή</u> τις γεννηθῆ ἄνωθεν, <u>οὐ δύναται</u> <u>ἰδεῖν</u> τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. |

ἐὰν μή (se não, a menos que) ... οὐ δύναται (não pode), exclui qualquer outra possibilidade que não a apresentada por Jesus.

⁵⁹ Cf. HÜBNER, 1998, v.2, p.36-38.

⁶⁰ Cf. McHUGH, 2014, p.227.

⁶¹ Cf. McHUGH, loc. cit.

γεννηθῆ ἄνωθεν é o “coração” não só desta primeira fala de Jesus de Jo 3,3, como de toda esta perícopa de Jo 3,1-12, cujo foco está no anúncio de um novo nascimento necessário a todo homem. É o primeiro momento em que o verbo γεννάω aparece no diálogo, e esta expressão γεννηθῆ ἄνωθεν norteará toda a conversa seguinte.

γεννάω é o verbo utilizado para se nomear, preferencialmente, a ação de um pai ao gerar seu filho (gerar, ter um filho), mas, também, a ação de uma mãe ao concebê-lo e gestá-lo em seu ventre, ou mesmo a ação materna de dar à luz, ou ainda a ação própria de uma criança nascer⁶². Em geral, se identifica em que sentido está sendo usado o verbo (gerar, gestar, dar à luz, nascer) pelo agente da ação ou pelo contexto.

O verbo γεννάω foi bastante utilizado na LXX principalmente na apresentação da genealogia dos personagens mencionados, informação muito preciosa à fé e cultura judaicas. Seu uso no Antigo Testamento, na versão LXX, é, por esta razão, bastante comum, em um livro como o Gênesis, por exemplo, mas, em diversos outros está presente, excedendo 250 ocorrências, no total, da raiz. Dentre estas ocorrências, algumas se destacam por não estarem fazendo referência a um nascimento natural, mas, a uma relação de YHWH com o Seu povo que assume, metaforicamente, o sentido de uma filiação, assim como, outrora, assumiu de um desponsório⁶³.

No Novo Testamento, o verbo γεννάω também foi bastante utilizado. Mais que qualquer outro livro, destaca-se o Evangelho segundo Mateus com 50 ocorrências da raiz, a maior parte delas empregada na longa genealogia de Jesus Cristo, em seu capítulo inicial (cf. Mt 1,2-16). Contudo, há 3 ocorrências da raiz neste Evangelho que não estão fazendo referência a um nascimento natural, mas, considerando, metaforicamente, os que praticam o mal como descendentes da “serpente” (cf. Mt 3,7; 12,34; 23,33). Esta ideia também estará presente em Lc 3,7.

Após o Evangelho segundo Mateus, a maior ocorrência da raiz γενν- se encontra nos escritos Joaninos. Evangelho e Primeira Carta de João⁶⁴ somam vinte

⁶² Cf. LIDELL & SCOTT, 1996, p.344; KRETZER, 1996, v.1, p. 731-734; RUSCONI, 2012, p.107.

⁶³ Cf. Dt 32,18; Sl 2,7; Is 1,2-4; Ez 16,20-21; 23,37.

⁶⁴ Enquanto no Evangelho segundo João se procura instruir na fé o leitor acerca da realidade e da superioridade do novo nascimento, necessário a todo homem, na Primeira Carta de João se tem uma espécie de “manual de vida cristã”, um “tratado” de como vivem ou devem viver os que nasceram de Deus (cf. 1 Jo 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

e oito ocorrências. Sendo que, diferentemente de todos os demais escritos apresentados, vetero ou neotestamentários, a raiz é usada nos escritos joaninos principalmente para indicar a realidade de um novo nascimento, não carnal, mas, espiritual, operado por Deus⁶⁵. E nos poucos casos em que a raiz é utilizada aí para fazer referência a um nascimento natural⁶⁶, se observa, com frequência, um contexto onde há o interesse de relacioná-la ao nascimento espiritual, da parte de Deus (cf. Jo 8,41-47; 9, 35-41)⁶⁷.

Na abertura do Evangelho segundo João, em seu Prólogo, tem-se a primeira ocorrência do verbo γεννάω deste relato: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (Jo 1,12-13). Em sua primeira aparição, portanto, este verbo está associado a um nascimento de ordem sobrenatural, não natural, cujo agente é Deus (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν), e que tem por objetivo tornar filhos de Deus (τέκνα θεοῦ)⁶⁸ aos que receberam Jesus (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν), aos que creram em seu nome (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Assim, já em suas primeiras linhas, o Evangelho segundo João vincula o verbo γεννάω à temática da filiação divina que é concedida aos crentes no Filho, por ação de Deus. E este é um dos temas-chave, neste Evangelho, cujo objetivo é anunciar que Jesus é o Filho de Deus e concede a “vida” aos que creem em seu nome (cf. Jo 20,30-31).

Logo após esta breve menção no Prólogo joanino (cf. Jo 1,12-13), a aparição seguinte se dá no capítulo terceiro do Evangelho segundo João, especificamente na perícopie em que este estudo se detém. Aqui o verbo γεννάω será extensamente trabalhado. São 8 ocorrências do verbo em apenas 6 versículos (cf. Jo 3,3-8), que tratam dos ensinamentos de Jesus acerca de um novo nascimento, com espaço para

⁶⁵ Cf. Jo 1,12-13; 3,3-8; 1 Jo 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18.

⁶⁶ Cf. Jo 8,39; 9,2.19-20.32.34; Jo 16,21; 18,37.

⁶⁷ No caso de Jo 9, por exemplo, pelas muitas repetições “cego de nascença”, “nasceu cego”, pode-se inferir que o autor pretenda dizer que os homens nascem “cegos” (cf. Jo 9,37.39-41) e precisam da intervenção de Jesus para voltar a “enxergar”.

⁶⁸ A expressão (ὁ) υἱὸς τοῦ θεοῦ é em João reservada a Jesus, para caracterizar a relação única que tem com o Pai (cf. Jo 1,34.49; 3,16-18.35-36; 5,25; 10,36; 11,4.27; 17,1; 19,7; 20,31). τέκνα θεοῦ são os termos com os quais expressará a filiação divina concedida aos crentes (cf. Jo 1,12; 11,52; 20,17). Jesus é o Filho unigênito e possui com o Pai uma relação única, desde toda a eternidade (cf. Jo 1,1-18). Os crentes podem tornar-se filhos por causa do Filho, mas não o são da mesma forma que este. Este o é consubstancialmente, por eterna geração, e aqueles por participação.

interrupções, dúvidas e incompreensões por parte do interlocutor, bem como explicações e aprofundamento da parte de Jesus.

A perícopre de Jo 3,1-12 é um dos textos principais de todo o Novo Testamento acerca do novo nascimento espiritual - que, a essa altura, o leitor de João sabe já estar relacionado à filiação divina adotiva concedida aos que creem em Jesus - tema caro ao cristianismo que, com exceção de Rm 8 e Gl 4, aparece brevemente nos demais escritos neotestamentários⁶⁹. Ainda que estes textos paulinos sejam mais antigos em datação, em Jo 3,1-12 tem-se algo exclusivo: o ensinamento acerca da importância e da necessidade de um novo nascimento é tomado dos lábios do próprio Jesus.

Sabe-se, como dito acima, quão preciosa é para um judeu a genealogia, o elo carnal, físico, genealógico com os que o antecederam. Logo, há certamente um objetivo específico ao trazer este ensinamento de Jesus, acerca do novo nascimento, no diálogo com um alto representante da fé judaica.

A pertença ao povo eleito, alvo da ação salvífica de YHWH, se dava, até então, por vínculo natural (descendência de Abraão, Isaac, Jacó, tribos de Israel) e por sinal físico (circuncisão)⁷⁰. Fazer parte do povo da aliança, povo salvo por YHWH era, assim, condicionado por ações humanas, sobretudo, pelo nascimento, pelo vínculo genealógico com os patriarcas, mais especificamente com Abraão. A partir do cristianismo é que esta ótica mudará: não é o vínculo físico com Abraão que torna algum homem seu descendente diante de Deus, mas o imitar-lhe a fé é que o faz verdadeiro herdeiro. Esta teologia, ainda que tipicamente paulina (cf. Gl 3,6-9; Rm 4-5), está também presente no Evangelho segundo João numa querela entre Jesus e os judeus, os quais se valem de serem “descendentes de Abraão”, ao que Jesus responde negativamente, porque o rejeitaram e nele não têm fé (cf. Jo 8,39-41). Esta mentalidade judaica, deve ser levada em conta neste diálogo com Jesus, em que o tema de um novo nascimento é apresentado.

Nas ocorrências do verbo γεννάω em Jo 3, houve quem preferisse traduzi-lo por “gerar”, considerando mais acertado este uso⁷¹, uma vez que em outro momento

⁶⁹ O que não significa que as breves menções sejam menos importantes, uma vez que um único versículo pode ter grande densidade teológica, como é o caso de 1Pd 1,3.

⁷⁰ Cf. Gn 17,7-16.

⁷¹ Assim JULIAN, 2000, p.63 e MENKEN, 2009, p.366-368. R. Brown, apesar de em sua tradução fazer a opção por “nascer”, no comentário que a segue suspeita que o sentido primário seja “ser gerado”. Cf. BROWN, 1999, v.1, p. 361.

do Evangelho se diz que é Deus o agente desta ação (cf. Jo 1,12-13) e que, neste Evangelho, Deus é apresentado fundamentalmente como Pai; além de tudo, a opção por “gerar” permitiria a tradução na voz passiva tal qual o verbo aparece no texto grego. São coerentes estas justificativas, no entanto, é dever observar se o que na língua e cultura original significava “gerar” se aplica ao entendimento de “gerar” na língua e cultura de chegada.

A principal razão que ainda leva à preferência ao termo “nascer” em lugar de “gerar”, é que na cultura de chegada “gerar” traz a ideia de algo que deve se desenvolver, crescer, até que, tempos após, venha a nascer. No entanto, não era com este fim que se usava o verbo γεννάω na cultura hebraica quando se desejava identificar uma ascendência ou descendência: em geral, o interesse era contar a existência de alguém, o nascimento de um filho, sendo que isto era realizado a partir da figura do pai que o gerou, não da mãe que o “deu à luz”, seja pela centralidade da figura masculina naquela cultura, seja, principalmente, pela intenção de vinculação genealógica daquele personagem aos patriarcas (pertença ao povo eleito) ou mesmo ao Rei Davi (esperança messiânica). Logo, a ideia central era narrar o nascimento de um filho, mas se fazia isto citando o pai, como, por exemplo, na afirmação “Abraão gerou Isaac” (Gn 25,19).

Desse modo, não é porque o agente da ação seja masculino que esteja excluída a possibilidade de se estar mencionando o nascimento de um filho, uma vez que na cultura hebraica era a partir do pai que era realmente narrado.

Analisando a temática da filiação divina adotiva presente em João, a nova realidade conferida aos crentes, não se encontra no relato do evangelista sendo apresentada como algo em germe que deveria se desenvolver até “vir à luz” tempos depois, mas, como algo completamente realizado e acessível aos crentes tão logo concluída a “hora” de Jesus (cf. Jo 20,17).

Para além das ressalvas feitas, tomando-se por estudo toda a seção que trata da temática do novo nascimento (Jo 3,1-12), se observa, por exemplo, que na fala de Nicodemos em Jo 3,4 o verbo está associado claramente - ainda que por incompreensão dele - ao papel da mãe. Este se torna mais um argumento favorável a se optar por tradução que abrace tanto o ensinamento autêntico de Jesus quanto não inviabilize a incompreensão do seu interlocutor. Assim, a fim de não se perder o sentido original do termo bem como a riqueza do diálogo, do jogo de palavras, e

do sentido da incompreensão do interlocutor de Jesus, optou-se pela tradução de γεννάω como “nascer”.

Uma outra observação da especificidade do emprego deste verbo é que, em todas as ocorrências na perícopa de Jo 3,1-12, o verbo γεννάω estará sendo usado na voz passiva, reforçando, desde o princípio da fala de Jesus, o papel totalmente passivo do homem neste novo nascimento anunciado. Ainda não se tem aqui o agente, dele se falará mais à frente, apenas se sabe que o papel humano é passivo. No entanto, o novo nascimento está associado ao advérbio ἄνωθεν que traz, de alguma forma, esta informação, mas, sendo de dupla interpretação, será tomado pelo interlocutor de Jesus no sentido incorreto.

ἄνωθεν é formado em sua raiz pela preposição ἀνά, que significa “sobre, acima, no alto”, somada ao sufixo genitival ou direcional θεν. Como advérbio de lugar tem o sentido de “do alto”, “de cima”, em narrativas assumindo o sentido de “do início”, “de novo”, uso este que logo se difundiu, rendendo-lhe o uso, de forma mais geral, como advérbio de tempo⁷².

Nesta perícopa de estudo, o advérbio ἄνωθεν aparece por duas vezes (Jo 3,3.7) e, diferentemente dos outros momentos que neste Evangelho aparecerá unicamente com o sentido de “do alto” (cf. Jo 3,31; Jo 19,11.23), aqui diversas possibilidades de tradução apresentadas acima não ferem o sentido principal do texto e podem se encaixar bem na tradução. Mesmo tendo-se em conta de que o interesse de Jesus era apontar um nascimento não carnal, mas espiritual, “do alto”, isto é, de Deus (como já se sabe por Jo 1,12-13), isto não exclui que seja um nascer “de novo” (de fato, é um novo nascimento), nem mesmo a possibilidade de um voltar “ao princípio”, uma vez que a criação do homem também sai diretamente das mãos de Deus e, o novo nascimento pode estar sendo contado nos moldes de uma nova criação, já que, por muitas vezes, o evangelista trabalha com as imagens do Gênesis em seu relato.

Jesus, sem dúvida, fala, em sentido último, de um “nascer do alto”, haja vista a retomada do termo em Jo 3,31, bem como todos os outros momentos do Evangelho segundo João em que o advérbio é usado, mas, a opção por esta tradução faria perder o sentido da incompreensão de seu interlocutor. Por isto optou-se por

⁷² Cf. LIDELL & SCOTT, 1996, p.169; BEUTLER, 1996, v.1, p. 336; MOULTON, 1976, v.2, p.295.

“de novo”, que não exclui o nascer do alto, um nascimento inteiramente novo, mas, pode ser incompreendido, como, de fato, o foi por Nicodemos, como uma mera repetição do primeiro. Assim, que lendo “de novo” fique subentendido ao leitor a intenção de Jesus em anunciar um nascimento novo, “do alto”.

O evangelista faz uso de termos com dupla possibilidade de tradução intencionalmente, trabalhando o ensinamento de Jesus e a incompreensão de seu interlocutor, que, além de tudo, representa uma classe que se mostrou incapaz de compreender realidades mais profundas reveladas por Jesus.

Jesus segue anunciando que se alguém não nascer de novo (do alto), οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Além do verbo γεννάω na voz passiva, a ideia de impossibilidade é reforçada na expressão οὐ δύναται. Se não nascer de novo (do alto), o homem não pode ver o Reino de Deus.

Desde o princípio, João vem trabalhando, ao longo do Evangelho, as temáticas de trevas, noite, escuridão, bem como a metafórica “cegueira” dos que não reconhecem Jesus e não lhe tem fé, já que neste Evangelho Jesus é apresentado com a “luz” (cf. Jo 1,4-5.9-10; Jo 9). Esta temática está presente expressamente aqui. “Enxergar” o Reino de Deus é aos homens impossível, a menos que se tome a única via de superação desta “cegueira” que é a que Jesus apresenta: nascendo de novo (do alto). Há um acento na realidade de impossibilidade, a qual os homens não podem por si só superar: não podem ver, não podem enxergar, estão “cegos” ao Reino de Deus, a não ser que cumpram a condição apresentada do novo nascimento e passem da impossibilidade à possibilidade.

As negativas constantes desta perícope fazendo uso do verbo δύναται (οὐ δύναται) colocam o homem num estado de fraqueza, de debilidade, de impossibilidade, de incapacidade, de alguém que por si não pode realizar o que precisa, um estado de dependência de que alguém por ele realize o que precisa. Independentemente da posição que ocupam - e não há de se esquecer que as palavras estão dirigidas num primeiro momento a um judeu da mais alta conta - todos os homens são apresentados na mesma realidade de impossibilidade, a menos que cumpram a condição de superação. Se o nascimento e existência natural não são suficientes para que o homem veja o Reino de Deus, já de início pode-se afirmar que não será com os olhos “puramente humanos” que este Reino de Deus, tão esperado, poderá ser visto.

Esta é a primeira vez neste Evangelho que a expressão τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ aparece. Somada à aparição seguinte, ainda dentro desta perícopie (cf. Jo 3,5), constituem as únicas duas vezes em que esta expressão, Reino de Deus, tão cara aos Sinóticos, é usada no Evangelho segundo João. O restabelecimento do Reino, com sede em Jerusalém, e sua consolidação definitiva a partir de um escolhido de Deus era a grande esperança salvífica dos israelitas, firmada sobre a promessa de 2Sm 7,12-16, Palavra de Deus dirigida a Davi através do profeta Natã. É bastante significativo, portanto, que a expressão “Reino de Deus” esteja sendo usada num diálogo com um alto representante dos judeus. Por esta expressão se tem a certeza de que, neste diálogo, Jesus está tocando no ponto central da esperança de salvação dos judeus e desejando conduzi-los a uma compreensão maior da salvação prometida por Deus.

Apesar da expressão “Reino de Deus” só se encontrar em Jo 3,3.5, a temática rei-reino pode ser encontrada 23 outras vezes e, significativamente, tanto no início quanto em um dos capítulos finais deste Evangelho. O tema aparece pela primeira vez na exclamação que Natanael, o “israelita de verdade”, faz diante de Jesus: “Tu és o Filho de Deus! Tu és o Rei de Israel!” (Jo 1,49). Sua segunda aparição é a da perícopie em estudo (cf. Jo 3,3.5). Mais à frente, em Jo 4,46-47 se fala de um “oficial do rei” (τις βασιλικὸς) e poderia se suspeitar de alguma intenção do autor ao apresentar este dirigindo-se a Jesus chamando-o de “Senhor” (Κύριε). Em Jo 6,15 se conta que Jesus se retirou em um momento em que quiseram proclamá-lo rei nos moldes deste mundo. A temática retorna em Jo 12,13.15 onde Jesus é aclamado, novamente, como “Rei de Israel”, mas agora na ocasião específica de sua entrada final em Jerusalém para, de acordo com a apresentação e teologia joanina, cumprir em si mesmo a festa da Páscoa. Pela última vez a temática aparecerá durante o relato da crucificação de Jesus, tendo aí o seu maior destaque e concentração, chegando a um total de 15 ocorrências⁷³.

O capítulo doze, encerra a primeira grande unidade do Evangelho segundo João (“A expectativa da hora”) com a chegada de Jesus em Jerusalém, local onde, na ótica veterotestamentária, se consolidou o reinado de Deus sobre o Seu povo na pessoa do rei Davi⁷⁴, e aponta para a próxima e principal unidade deste Evangelho

⁷³ Cf. Jo 18,33.36-37.39; 19,3.12.14-15.19.21.

⁷⁴ Cf. 2 Sm 5,1-10

onde será verdadeiramente estabelecido o Reinado de Deus sobre o Seu povo na “hora” do Mistério Pascal de Cristo.

A alta concentração de ocorrências de termos referentes à temática rei-reino nos capítulos dezoito e dezenove, sobretudo, em Jo 18,36-37 quando, diante de Pilatos, Jesus mesmo afirma que é Rei e que o seu Reino não é deste mundo, tornam ainda mais clara a intenção do evangelista de, começando por pequenas narrativas, levar o leitor a compreender, no ápice do seu Evangelho, que Jesus é o Rei enviado por Deus para reinar sobre o Seu povo e este reinado acontece não nos moldes humanos - porque o seu reino “não é daqui” (Jo 18,36) - mas, por sua Paixão-Morte-Ressurreição. Assim, o Reinado de Deus é restabelecido na “hora” de Jesus. Jesus, o Filho de Deus, é enviado para a “hora” específica de sua Paixão-Morte-Ressurreição, que neste relato se identifica com o restabelecimento do reinado de Deus sobre “Israel”, sobretudo na fala de Jesus em Jo 18,37, diante de Pilatos: *σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι* (Tu dizes: Eu sou Rei).

Porém, no Evangelho segundo João, bem como em todo o Novo Testamento, se evidenciará que os judeus aguardavam o cumprimento da promessa de 2Sm 7,14 unicamente em termos humanos, “visíveis”, “carnais”, políticos. A salvação esperada por eles não transcendia este mundo, mas dizia respeito ao “aqui” e ao “agora” unicamente, à realidade social e política em que viviam. E, dessa forma, não foram capazes de reconhecer a Jesus como o Rei prometido e não enxergaram em sua “hora” o restabelecimento do “Reinado de Deus” sobre “Israel”.

No momento em que é narrado o diálogo com Nicodemos ainda não se tem todas estas informações, mas já se tem a profissão de fé de Natanael, o “israelita de verdade”, em Jo 1,49: “Tu és o Rei de Israel!”. Assim, independente do sentido que a expressão “Reino de Deus” tenha assumido em outras fontes, no Evangelho segundo João, já desde o seu princípio, Jesus é claramente apresentado como o Rei de Israel e, sendo o Rei, dele se esperará o restabelecimento do Reino de Deus em algum momento deste relato. A identidade de Rei de Israel, não está desvinculada da sua identidade de Filho de Deus e de sua origem celeste, e isto pode ser observado na fala de Natanael em sua dupla confissão (cf. Jo 1,49), bem como nas indicações de que o seu Reino não é desse mundo (cf. Jo 6,15; 18,36). Vem igualmente indicado já neste versículo terceiro da perícopé de estudo, seja pelo advérbio *ἄνωθεν* que traz o sentido último de uma realidade sobrenatural (do alto),

seja pela afirmação de que se alguém não experienciar um novo nascimento, para além do natural, “**não poderá ver** o Reino de Deus”.

Se alguém não nascer de novo (do alto), não poderá ver a esperança de Israel realizada. A segunda parte da sentença parece clara, já a primeira parte, não parece ainda tão evidente. Até então, o verbo *γεννάω* vinha sendo utilizado nas Escrituras para expressar o nascimento natural de alguém ou metaforicamente o relacionamento de YHWH com o Seu povo. Pertencer ao Seu povo era como ter a ele como pai e ser como um filho. Mas, nos lábios de Jesus, a expressão não faz uso de metáfora, e está apresentada como condição fundamental e exclusiva para que a sentença seguinte aconteça.

Tomando a expressão “de novo” em seu sentido mais literal, se entenderia em termos, unicamente, de uma repetição do nascimento humano. E é assim que Nicodemos interpreta. Mas, está claro ao leitor não ser este o sentido mais pleno de *ἄνωθεν*, e sim “do alto”, que traz a indicação de tratar-se de um acontecimento sobrenatural. De qualquer modo, até o momento é só o que se tem. As incompreensões do interlocutor de Jesus é que lhe permitirão aprofundar a temática e o ensinamento.

3.3.4.

Nova fala de Nicodemos: transposição do que disse Jesus a nível humano e natural (v.4a-c)

| | | |
|----|--|--|
| 4a | Λέγει πρὸς αὐτὸν Νικόδημος· | Diz a ele Nicodemos: |
| 4b | πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ἄν; | Como pode um homem nascer sendo velho? |
| 4c | μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; | Acaso pode no ventre de sua mãe entrar uma segunda vez e nascer? |

Nicodemos intervém com nova fala, fazendo sua interpretação do que disse Jesus e, segundo diz León-Dufour, refletindo num espelho terrestre o que de celeste Jesus dissera⁷⁵. *γεννηθῆ ἄνωθεν* ele interpreta como *εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι*. Jesus fala de nascer do alto, Nicodemos entende de um nascer de novo, mas, unicamente como repetição do nascimento natural, ou seja, no sentido carnal, um voltar ao ventre materno para novamente nascer.

O uso de *δύτερον* esclarece que Nicodemos entendeu o advérbio *ἄνωθεν* como “de novo”, mas, no sentido de repetição da mesma realidade, e a construção

⁷⁵ Cf. LEÓN-DUFOUR, 1996, p.224.

da oração com a expressão *μη δύναται* o “caráter inconcebível” disto⁷⁶: não seria possível a um homem voltar ao ventre materno e nascer, ainda mais sendo “velho”.

A palavra *γέρων* é um hapax joanino, esta é a única aparição da mesma em todo o Evangelho⁷⁷. Para W. Clarke é possível que *γέρων* esteja indicando que Nicodemos seja um ancião⁷⁸, o que não seria improvável, ainda mais se tratando de um membro do Sinédrio. No entanto, há um sentido para esta palavra no contexto do diálogo que supera qualquer intenção de dados biográficos do interlocutor de Jesus. À primeira vista parece estar apenas expressando o espanto ou a ironia do interlocutor num exagerar das consequências do que acredita ter sido dito por Jesus. Em um segundo momento, contrariamente ao efeito pretendido por Nicodemos, mas, provavelmente, pretendido pelo evangelista e aplicável pelo leitor, pode ser entendida como referência à realidade humana ou mesmo ao sistema religioso judaico que não tem como serem renovados a não ser por intervenção sobrenatural. É realmente impossível que o sejam se esta renovação for pensada em termos unicamente humanos.

Note-se a contraposição entre “nascer” e “ser velho”, bem como o duplo uso de *δύναται* num único versículo. No anterior Jesus já havia evidenciado: o homem “não pode”. Neste agora Nicodemos insiste em perguntar: “Pode um homem...?”, “Acaso pode...?” Nicodemos vai a Jesus afirmando que “sabem” ser ele um mestre, mas não se mostra tão aberto e receptivo aos seus ensinamentos introduzidos por fórmulas solenes: coloca algumas impossibilidades a que se realize o que (acredita que) Jesus diz, sentenças que parecem invalidar a doutrina do mestre Jesus acerca do novo nascimento.

Por outro lado, na resposta de Nicodemos não há nenhuma evidência de incompreensão ao que Jesus falara sobre o Reino de Deus. As questões de Nicodemos giram somente em torno do novo nascimento anunciado e não há nenhuma palavra sobre um tema tão caro aos judeus como o Reino de Deus. É

⁷⁶ Ibid., p.224.

⁷⁷ O termo *γέρων* não aparece em nenhum outro lugar do Antigo ou do Novo Testamento a não ser em Jo 3,4. Há o verbo *γηράσκω* em Jo 21,18 (“quando ficares velho...”), porém, o termo em si *γέρων* não se encontrará mais, a não ser nesta perícopie. Com relação à raiz do termo, no Antigo Testamento é comum encontrar o grupo de anciãos que, na fé e cultura judaica prestavam algum serviço de autoridade junto ao povo, citado como *ή γερονσία*, “o Conselho dos anciãos”(cf. Ex 3,16-18). Este termo será retomado em At 5,21, apesar de que no Novo Testamento, em geral, o “Conselho dos anciãos” vem apresentado como *οί πρεσβύτεροι* (cf. Mt 16,21; 26,3-5; 27,1; Mc 15,1; Lc 22,66).

⁷⁸ Cf. CLARKE, 1886, p.314.

possível, portanto, que esta parte da fala de Jesus, Nicodemos tivesse compreendido - certamente, não com a profundidade que Jesus dissera, mas, tendo ao menos, o entendimento mínimo de Reino de Deus como restabelecimento do reinado de YHWH sobre o Seu povo Israel.

Todas as questões de Nicodemos estão centradas sobre a condição colocada por Jesus para se ver, enxergar, ou perceber esse Reinado de Deus: o “nascer de novo”. Isto não pôde compreender, pois que, interpretando-o em termos puramente humanos, naturais, julgou ser impossível.

3.3.5.

Réplica de Jesus: O Novo Nascimento não é obra humana, mas do Espírito (v.5a-8f)

| | | |
|----|--|---|
| 5a | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· | Respondeu Jesus: |
| 5b | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, | Firmemente, firmemente, te digo, |
| 5c | ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, | se alguém não nascer de água e espírito |
| 5d | οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. | não pode entrar no Reino de Deus. |
| 6a | τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, | O que nasce da carne é carne, |
| 6b | καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. | e o que nasce do Espírito é espírito. |
| 7a | μὴ θαυμάσης | Não te admires |
| 7b | ὅτι εἶπόν σοι· | porque te disse: |
| 7c | δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. | Necessário vos é nascer de novo. |
| 8a | τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ | O vento sopra onde quer |
| 8b | καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, | e ouves o seu som, |
| 8c | ἀλλ' οὐκ οἶδας | mas não sabes |
| 8d | πόθεν ἔρχεται | de onde vem |
| 8e | καὶ ποῦ ὑπάγει· | nem para onde vai. |
| 8f | οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. | Assim é todo o que nasceu do Espírito. |

Com a incompreensão de Nicodemos, Jesus intervém novamente, em fala mais longa que a primeira, com o fim de esclarecer e aprofundar o que não foi compreendido. Não há nesta resposta de Jesus censura alguma direta a Nicodemos.

P. Julian chama a atenção para o fato de que são idênticas as sentenças de Jo 3,3 e Jo 3,5, com exceção da troca ou reinterpretação de ἄνωθεν por ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος e de ἰδεῖν por εἰσελθεῖν⁷⁹. O modo como as sentenças de Jo 3,3 e Jo 3,5 estão construídas, fazendo uso de fórmulas, formas verbais e expressões idênticas, indica que estão em profunda relação e tratando do mesmo assunto, como se vê na exposição a seguir:

⁷⁹ Cf. JULIAN, 2000, p.62.

Tabela 5) Paralelismo Jo 3,3 e Jo 3,5

| Jo 3,3 | Jo 3,5 |
|--|---|
| ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, |
| οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. | οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ |

Dadas as correspondências entre Jo 3,3 e Jo 3,5, W. Clarke identifica que a segunda resposta de Jesus (Jo 3,5) não se trata de algo diferente do que havia dito na primeira (Jo 3,3), não lhe é um avanço, nem lhe adiciona algo, mas, um esclarecimento daquela, pois que, o intento de Jesus aqui está em desfazer o mal-entendido do seu interlocutor e tornar mais evidente e acessível a ele o conteúdo do seu ensinamento:

Therefore Jesus, being at once merciful to his weakness, and anxious to be understood, interposes to help him. [...] This saying (Jo 3,5) is not an advance upon the one that precedes, but an amplification of it. The fifth verse adds nothing to the third, but only tells what is meant by it. First, our Lord declared a new birth to be necessary; now he tells what kind of birth he means. It is a birth "from water and spirit". [...] Here we reach an important point in the interpretation, namely: That if this saying was to effect anything in enlightening the mind of Nicodemus, it must have been an easier saying for him to understand than the one that precede it. [...] The shorter phrase puzzled Nicodemus, the longer was given for his enlightenment. Hence, an interpreter must not be satisfied until he has found a meaning that would help Nicodemus in understanding the new birth.⁸⁰

Assim, γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος deve, portanto, evidenciar o sentido oculto de γεννηθῆ ἄνωθεν. O que não fora compreendido por Nicodemos com a sentença γεννηθῆ ἄνωθεν, deverá ser agora com γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, e as sentenças que se lhe seguem, pois, que a resposta de Jesus se estende até o versículo oitavo e o verbo γεννάω será usado ainda por quatro vezes além desta.

C.-H. Kang igualmente aponta que a troca de ἄνωθεν por ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος fortemente sugere que Jesus está tratando do mesmo tipo de nascimento em ambos os versículos⁸¹.

Quanto à mudança de ἰδεῖν (Jo 3,3) para εἰσελθεῖν (Jo 3,5), G. Gaeta observa que o verbo εἰσελθεῖν está em paralelo à fala anterior de Nicodemos (cf. Jo 3,4)⁸²,

⁸⁰ Cf. CLARKE, 1886, p.315.

⁸¹ Cf. KANG, 2011, p.83.

⁸² Cf. GAETA, 1972, p.44.

da qual esta de Jesus é resposta e réplica. À fala “entrar no ventre materno” (εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν) de Nicodemos, Jesus retruca com o “entrar no Reino de Deus” (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), desejando elevar o entendimento de seu interlocutor para além das realidades meramente naturais e carnis - intenção que estará presente igualmente nos versículos seguintes de sua resposta (cf. Jo 3,6). Com isso, o novo verbo utilizado não estaria trazendo uma ideia nova, mas, sendo colocado em oposição ao entendimento de Nicodemos de Jo 3,4.

3.3.5.1

A interpretação de Jo 3,5-8

Se para Nicodemos a expressão γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος deveria soar mais clara que a anterior de Jo 3,3, “para os exegetas se dá o contrário”, como observa W. Clarke⁸³. A combinação ὕδατος καὶ πνεύματος, sendo única em todo este Evangelho, e se mantendo “intacta” em toda a tradição manuscrita conhecida do texto, não apresentando nenhuma variação ou tentativa de harmonização, tem sido alvo da maior discussão de toda esta perícopie e até mesmo de todo o diálogo.

A questão principal está no fato de que ὕδατος e πνεύματος pareciam realidades opostas no início do Evangelho segundo João, nas falas de João Batista em Jo 1,26-33. Ali, “ὕδωρ” caracteriza o batismo de João e “τό πνεῦμα” ou “πνεῦμα ἅγιος”, o batismo do Cristo Jesus, que o próprio Batista diz ser superior ao seu (cf. Jo 1,26.33-34). Porém, nesta perícopie de estudo, “ὕδωρ” e “πνεῦμα” aparecem unidos sob uma conjunção (καὶ) e regidos por uma única preposição (ἐκ), participando ambos da condição necessária para se “ver” e “entrar” no Reino de Deus.

A ausência de advérbio de negação junto a qualquer um dos nomes ὕδατος ou πνεύματος, como também as outras vezes que, cada um destes nomes, se encontram, neste Evangelho, associados a outros nomes por mesma conjunção novamente identificável como sendo de valor aditivo (cf. Jo 4,23; 19,34), descartam a hipótese de um valor adversativo para a conjunção καὶ e confirmam o seu valor aditivo⁸⁴.

Considerando assim a função desta conjunção καὶ, alguns exegetas interpretaram que γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος pudesse estar se referindo a duas

⁸³ Cf. CLARKE, 1886, p.315.

⁸⁴ Cf. McCABE, 1999, p.97.

ações necessárias e complementares para se experienciar o novo nascimento anunciado.

Alguns, baseados na informação que já tinham de Jo 1,26-33, entenderam a expressão da seguinte forma: ὕδατος estaria significando o batismo realizado por João Batista (“em água”); πνεύματος, o batismo ou a nova realidade oferecida por Jesus⁸⁵. Porém, a hipótese de ambas ações serem necessárias e complementares não se sustenta uma vez que, mais à frente, neste mesmo Evangelho, o próprio João Batista, irá afirmar que ele (e sua atividade batismal) deverá diminuir e Cristo, com a sua, crescer (cf. Jo 3, 26-27.30). De fato, logo após esta fala, assim acontece: a pessoa de João Batista “desaparece” de cena no Evangelho segundo João.

Outros pesquisadores interpretaram ὕδατος καὶ πνεύματος como indicação de dois nascimentos necessários ao homem: o natural e o espiritual. A “água” estaria simbolizando o nascimento natural, pela presença do líquido amniótico que preenche o ventre materno e envolve o feto. Nesta hipótese, a preposição ἐκ, usada na expressão ἐξ ὕδατος, estaria em perfeita harmonia com o que realmente acontece à criança ao nascer logo após o “romper da bolsa”⁸⁶. πνεύματος, nesta interpretação, é entendido como o Espírito Santo, agente do nascimento espiritual. Mas, contrariando esta hipótese há o agravante de que nunca foi usada na linguagem antiga a expressão nascer “de água” para o nascimento físico⁸⁷ e, além disso, levando em consideração tanto a sequência da perícopa quanto o Evangelho segundo João, muito mais plausível seria utilizar “da carne” ou “do sangue” para fazer referência àquele⁸⁸.

Considerando que apenas uma preposição rege os dois nomes e que γεννηθῆν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος corresponde a γεννηθῆν ἄνωθεν, pode-se inferir que em ambas respostas de Jesus um único e mesmo nascimento é anunciado⁸⁹, ora como “do alto”, ora como “ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος”. W. Clarke afirma que a existência de uma única preposição unindo os nomes ὕδατος e πνεύματος é a certeza de que apenas uma ideia está sendo expressada, um único nascimento, pois se quisesse expressar dois nascimentos, haveria de serem usadas duas preposições, uma para

⁸⁵ Cf. McCABE, 1999, p.102.

⁸⁶ Cf. Ibid., p.104; PAMMENT, 1983, p.190; KANG, 2011, p.74.

⁸⁷ Cf. BROWN, 2003, 121.

⁸⁸ Cf. KANG, op. cit., p.75-76.

⁸⁹ Cf. CLARKE, 1886, p.315; LEÓN-DUFOUR, 1996, p. 224-225.

cada nome⁹⁰. Para R. McCabe, ao unir sob uma única preposição dois nomes já coordenados por uma conjunção aditiva, desejou-se conceber ὕδατος καὶ πνεύματος como uma unidade conceitual: há apenas um nascimento, caracterizado como ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος e em nenhum momento se apresentou dois⁹¹.

Na certeza de tratar-se de um único nascimento e influenciados seja pelo contexto batismal de Jo 3,22-36, seja por outros textos batismais neotestamentários como 1 Pd 3,18-21 e Tt 3,5, grande parte dos exegetas tem interpretado γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος como uma referência ao batismo cristão que, já nos primeiros séculos da Igreja, foi associado a um “nascer de novo para entrar no Reino dos céus” ou a um “nascer da água e do Espírito”⁹². Mesmo os que não acreditaram que ὕδατος καὶ fizesse parte do texto original e defenderam que fosse um acréscimo - do próprio evangelista ou de um redator eclesiástico com interesse sacramental - assim o pensaram por enxergar aí tão somente uma clara alusão ao batismo cristão, ainda não estabelecido no momento do diálogo e, portanto, impossível de ser compreendido por Nicodemos caso tivesse realmente sido falado por Jesus no momento do diálogo. Na defesa desta hipótese há os que argumentam, inclusive, que nos versículos seguintes não se encontrará mais ὕδωρ apenas πνεῦμα, “isolando” ainda mais a presença singular de “água” em Jo 3,5⁹³.

Sem dúvida, o contexto no qual foi inserido o diálogo é batismal e acredita-se que este seja o motivo mais forte da expressão de Jo 3,5 ter assumido largamente na Igreja a interpretação “da água e do Espírito” e ter sido associada ao batismo cristão. De fato, a inserção desta perícopes num contexto de discussão batismal, como é o de Jo 3,22-26, e a proximidade textual entre a fala de Jesus em Jo 3,16-21 e a de João Batista em Jo 3,27-36, conduziu o leitor – não sem intenção do autor – à associação do conteúdo do diálogo ao batismo cristão.

⁹⁰ Cf. CLARKE, 1886, p.320.

⁹¹ Cf. McCABE, 1999, p.96.

⁹² Cf. ELOWSKY, 2012, p.181-182. O Batismo também foi interpretado, no princípio da Igreja, como “iluminação”. Disso se tem testemunho já nos escritos de São Justino, mártir (Cf. JUSTINO MÁRTIR *Apud* ELOWSKY, 2012, p.178), na primeira metade do segundo século. Não seria impossível que já se falasse sobre isso em fins do primeiro século, período em que se acredita ter sido composto o Evangelho segundo João e isto poderia estar em relação com a “noite” de Nicodemos (cf. Jo 3,2). Em Jo 9,6-7, por exemplo, a “cegueira” é curada, ou seja, passa da “escuridão” à “clara luz”, depois que o enfermo se “lava” nas águas do “Enviado” (significado de “Siloé”).

⁹³ Pode-se encontrar uma listagem dos exegetas que interpretam γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος como o batismo cristão bem como considerações acerca de suas argumentações em BROWN, 1999, v.1, p.376-380; McCABE, 1999, p. 100-102; JULIAN, 2000, p.94-97; McHUGH, 2014, p.227-228.

No entanto, algumas questões põem em “cheque” a hipótese de *ὕδατος καὶ* como um acréscimo, seja do evangelista ou de redator eclesiástico.

Primeiramente, *ὕδωρ* não é um vocábulo-temática que, no Evangelho segundo João, só apareça nas cenas relacionadas a João Batista e em Jo 3,5, mas, um vocábulo-temática que perpassa todo este Evangelho nas mais diversas cenas e capítulos, chegando a mais de 20 ocorrências da raiz⁹⁴, sem contar quando se fala de outras ações que lhe estão relacionadas como batizar⁹⁵, lavar (cf. Jo 9,6-7.11.15; 13,5-14), purificar (cf. Jo 2,6; 3,25; 11,55).

Além disso, levando-se em conta que o interlocutor de Jesus é um alto representante da fé judaica, mais precisamente um fariseu, para o qual a água ocupa um lugar central nos rituais de purificação⁹⁶, e que esta temática de água como instrumento de purificação está presente não só em capítulo imediatamente anterior à cena do diálogo (cf. Jo 2,1-11) como em outros momentos do Evangelho (cf. Jo 3,25; Jo 13,4-14), é bastante frágil a interpretação de que *ὕδατος καὶ* não possa fazer parte do diálogo original de Jesus com Nicodemos.

Há uma intenção do evangelista em associar o novo nascimento anunciado por Jesus ao batismo cristão, e o contexto é claro em relação a isto, mas não significa que não haja uma interpretação primária, até mesmo mais elementar, de *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* que fosse acessível ao interlocutor de Jesus no momento do diálogo e que não excluísse a possibilidade de futuramente ser associado ao batismo cristão, como, realmente, o foi. Outras questões que o texto levanta por si, e serão tratadas a seguir, reforçam a ideia de que haja um sentido primário, mais elementar e imediato, para a expressão *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*.

De início, desperta a atenção o fato de que na expressão *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* os nomes não apresentem artigos. É a primeira vez que ambos os termos aparecem no diálogo e não há artigo e nem qualificativo que indique de que “*ὕδωρ*” e de que “*πνεῦμα*” se está falando em Jo 3,5. A discussão acerca do sentido de “*ὕδωρ*” tem espaço em quase todos os comentários acerca de Jo 3,5, mas dificilmente se encontra alguma discussão acerca de “*πνεῦμα*”, que não somente

⁹⁴ Cf. Jo 1,26.31.33; 2,6-7.9; 3,5.23; 4,7.10-11.13-15.28.26; 5,7; 7,38; 13,5; 19,34.

⁹⁵ Cf. Jo 1,25-33; 3,22-26; 4,1-2; 10,40.

⁹⁶ Cf. CARNAZZO, 2012, p.27-29.

pode assumir diversos significados na língua grega, como, já nesta segunda resposta de Jesus, aparece por 5 vezes e não mantendo o mesmo sentido em todas elas.

Colocando a expressão *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* em paralelo com a fala do Batista no início deste Evangelho, observa-se que em Jo 1,26-33 “*πνεῦμα*” aparece determinado por artigo precedente ou qualificativo posterior, diferentemente de Jo 3,5. Analisando as demais ocorrências de *πνεῦμα* (e declinações) no Evangelho segundo João, observa-se que, quando *πνεῦμα* está sendo usado para indicar o Espírito Santo, vem determinado desta mesma forma: precedido de artigo definido ou sucedido por qualificativo⁹⁷. A única passagem deste Evangelho em que isto se torna mais duvidoso se dá em Jo 7,39 onde, neste único versículo, o termo aparece por duas vezes consecutivas, na primeira vez determinado por artigo e na segunda podendo o artigo estar subentendido ou não. De qualquer forma, optando-se por interpretar o segundo *πνεῦμα* como “o Espírito”, seria um caso de identificação de um termo posterior a partir de um precedente. Não se encontra outro caso no Evangelho segundo João e **nenhum** em que se identifique um termo precedente como “o Espírito” por conta de alguma ocorrência posterior.

Deste modo, uma vez que o autor não determinou este primeiro “*πνεῦμα*” com artigo e - espantosamente - nem mesmo copista algum o fez em seus testemunhos manuscritos do texto, ainda que nos versículos seguintes esta palavra ocorra outras vezes com artigo, não se pode identificar de imediato “*πνεῦμα*” em Jo 3,5 com o Espírito Santo⁹⁸. A unanimidade dos testemunhos manuscritos em manter a primeira ocorrência de “*πνεῦμα*” no diálogo sem artigo definido chama a atenção a que este termo aqui não esteja significando o mesmo que nas ocorrências seguintes onde aparece com artigo.

Esta observação já elimina, por si, a interpretação de Calvino e dos que lhe seguem de que na expressão *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* haja um *καὶ* epexegetico⁹⁹: em Jo 3,5 tanto *ὕδωρ* quanto *πνεῦμα* estão indefinidos, nenhum dos dois nomes

⁹⁷Cf. Jo 1,32-33; 3,6.8.34; 6,63; 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13; 20,22. Fora estas, há outras passagens neste Evangelho em que o termo é acompanhado de artigo, mas não estaria fazendo referência direta ao Espírito Santo como em Jo 3,8a; 11,33; 13,21. Já Jo 19,30 deixa a suspeita de que fosse intenção do autor a ambivalência do termo.

⁹⁸ Cf. CLARKE, 1886, p. 315-316; McCABE, 1999, p.96-97. W.-Y. Ng manifesta dúvida no momento da tradução de *πνεῦμα* em Jo 3,5 (Cf. NG, 2001, p.70.72).

⁹⁹ Cf. JONES, 1997, p.71-75; McHUGH, 2014, p.228.

apresenta artigo que o determine. Assim, o segundo nome, indefinido como o primeiro, não o está explicando.

Certamente, na sequência da resposta de Jesus (cf. Jo 3,6.8) despontará o papel do Espírito Santo neste novo nascimento anunciado, mas isto não invalida a consideração de que nesta sentença de Jo 3,5 ainda não esteja sendo pessoalmente apresentado, como observa W. Clarke:

Shall we translate "born from water and spirit" or "born from water and the Spirit"? There is no article with either noun; are we justified, then, in inserting one before the second noun, and bringing in a direct reference to the Spirit (i.e., the Holy Spirit) as the source of birth of which our Saviour is speaking? The true answer seems to be that the birth to which he refers is unquestionably a birth from the Spirit, the Holy Spirit, but that we shall be best guided in studying out his precise meaning by taking the thought first in the precise form in which he gave it to us. He first throws out the thought in its broadest form "born of water and spirit", and afterward limits it by closer specification, saying in the next verse, "that which is born of the Spirit is spirit". By the absence of the article our attention is first directed to the nature of the new birth, as a birth from water and spirit; and by the presence of the article in the next verse this birth is plainly attributed to the Spirit, the Holy Spirit, as its source. We shall understand the passage best if we follow its own order[...].¹⁰⁰

Outra questão a ser observada está na forma como se apresenta a expressão γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος: o verbo γεννάω se encontra em voz passiva e entendendo-se o que vem indicado pela preposição ἐκ¹⁰¹ como o agente da passiva, ὕδατος καὶ πνεύματος formam uma “unidade conceitual”, “água-e-espírito”, como que um “díptico”, onde ambos, juntos, causam um único novo nascimento, que viabiliza a vista e a entrada no Reino de Deus (cf. Jo 3,3.5). Assim, se estivessem sendo indicados aqui “água” e “o Espírito” como dois agentes causadores, em conjunto, do novo nascimento, não haveria razão para o “desaparecimento” do termo ὕδωρ nas sentenças seguintes a Jo 3,5 onde Jesus segue falando do novo nascimento. Em Jo 3,6-8 não se ouve mais uma palavra sequer sobre “água”, enquanto desponta nestas mesmas sentenças, o papel soberano do Espírito - agora, sim, com artigo - como agente do novo nascimento.

A observação do “desaparecimento” do termo “água” após Jo 3,5 levou a, basicamente, duas correntes de interpretação, acima já apresentadas: a que considerou ὕδατος καὶ como acréscimo posterior com interesse sacramental (seja

¹⁰⁰ CLARKE, loc. cit.

¹⁰¹ G. Lüdemann informa que das 915 vezes que a preposição aparece no NT, 336 correspondem aos escritos joaninos o que confirma um grande interesse de João por esta preposição, coerente com seu interesse pela “origem” dos personagens de seu relato. (cf. LÜDEMANN, ἐκ, In: BALZ & SCHNEIDER, 1996, v.1, p.1226).

realizado por outra mão redacional, seja realizado pelo próprio evangelista) e outra que considerou esta água como símbolo do Espírito, tal qual em Jo 4, e o *καί* como epexegetico. Ambas correntes questionaram a presença original ou o sentido de “ὕδατος” no diálogo e adotaram como certo que “πνεύματος” signifique “o Espírito”. Mas, não estando “πνεύματος” determinado por artigo ou qualificativo posterior, pode-se inferir que não é apenas o termo “ὕδατος” que desaparece na sentença seguinte, mas ambos “ὕδατος” e “πνεύματος” são englobados por “τοῦ πνεύματος” (“o Espírito”) que aparece a partir daí.

A revelação de Jesus acerca do novo nascimento se apresenta, assim, de forma gradual, começando pelo que se diz em Jo 3,3, avançando na compreensão em Jo 3,5, aprofundando um pouco mais em Jo 3,6-7, até atingir sua plenitude em Jo 3,8 e, ali, ser concluída. Após a clara menção de Jo 3,8, não se falará mais objetivamente do novo nascimento, não se terá mais ocorrência, no diálogo, do verbo *γεννάω*. Isto pode ser observado mais claramente no seguinte esquema:

ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν ... (Jo 3,3)
 ↓
 ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ... (Jo 3,5)
 ↓
 τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν (Jo 3,6)
 ↓
 οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (Jo 3,8).

Há uma lógica linear e progressiva na resposta de Jesus a Nicodemos e exposição de seu ensinamento. Primeiramente, esclarece o que havia dito em Jo 3,3 - *γεννηθῆ ἄνωθεν* - com *γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* (Jo 3,5). Em seguida, contesta a interpretação incorreta de Nicodemos em Jo 3,4 contrapondo a realidade natural, carnal, que propusera, à que realmente desejou abordar, a espiritual: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν* (Jo 3,6). Por fim, ratifica seu ensinamento, convidando Nicodemos a não se espantar com o que diz (cf. Jo 3,7), e anunciando, claramente, que o novo nascimento, de forma misteriosa, invisível aos olhos, e fora da capacidade de domínio humano, se dá por obra do Espírito (Santo, como em outras passagens deste Evangelho se identificará): *οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος* (Jo 3,8).

A necessidade do novo nascimento é reiterada pela presença da afirmação *δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν* em Jo 3,7 que, além de tudo, ao dizer “vos” e não “nos”,

inclui Nicodemos e os que representa nesta condição de necessidade, mas não inclui Jesus, assim o identificando em condição superior.

A afirmação ἀλλ' οὐκ οἶδας (Jo 3,8), em paralelo à saudação inicial de Nicodemos a Jesus, “οἶδαμεν” (Jo 3,2c), evidencia a ignorância de qualquer dos mediadores humanos diante do mistério divino que o Filho conhece por completo, evidencia a urgência em que este Mestre da Lei se entenda e reconheça como simples aprendiz diante dele. Do mesmo modo, a metáfora do vento¹⁰², já presente em Ecl 11,5, se adapta perfeitamente ao anúncio do novo nascimento como algo misterioso: invisível aos olhos, mas, verificável por seus efeitos¹⁰³.

Por fim, ainda sobre Jo 3,8, os advérbios de direção πόθεν e ποῦ mantêm presentes no texto o interesse do autor com a origem (“de onde”) e destino (“para onde”) de seus personagens, e o que era específico de Jesus, a saber sua origem e destinos misteriosos por ser o Filho de Deus¹⁰⁴, passará aos seus seguidores a partir do novo nascimento como filhos de Deus. No versículo 8, encerra-se a menção direta ao novo nascimento anunciado por Jesus. Aqui se tem a última aparição do verbo γεννάω.

3.3.5.2

O sentido de ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος

Não se compreendendo “πνεῦμα” em Jo 3,5 como “o Espírito”, já que não há artigo nesta primeira aparição e que nas sentenças seguintes o termo aparece determinado e desacompanhado de “ὕδωρ”, e, não se tendo “ὕδωρ” como acréscimo, e, sim, como parte do texto original do diálogo, levando-se em consideração a importância do elemento “água” para a figura religiosa do interlocutor de Jesus bem como uma intenção do evangelista em trabalhar esta temática ao longo do seu relato, há de se buscar o que estes termos ὕδατος καὶ πνεύματος, que assim o são testemunhados em toda a tradição manuscrita conhecida do texto de Jo 3,5, estão significando ali, desde já tendo a certeza de que estão relacionados a “o Espírito”

¹⁰² Aqui πνεῦμα recebe preferencialmente o significado de “vento” por estar como sujeito do verbo πνεῖ, (“soprar”), mas, não seria impossível ao autor estar jogando com as palavras “espírito” e “sopro” como o faz em Jo 20,22 remetendo a Gn 2,7.

¹⁰³ Cf. SCHNACKENBURG, 1980, p.423-424; JULIAN, 2000, p.84.

¹⁰⁴ P. Julian comenta em nota explicativa: “In the fourth Gospel, the adverb 'πόθεν' is often employed to expose the ignorance of the people on the realities of salvation. (cf. 1,48; 2,9; 3,7; 4,11; 6,4; 7,27; 7,28; 9,29-30; 19,9). The double expression 'πόθεν ...and ποῦ' reveals the real mystery of the person of Jesus.” (Ibid., p.67)

que aparece especificado nas sentenças seguintes (cf. Jo 3,6.8) como o agente do novo nascimento.

Os termos “ὕδωρ” e “πνεῦμα” serão trabalhados por diversas vezes ao longo do Evangelho segundo João¹⁰⁵, sendo que “πνεῦμα” estará ora acompanhado de artigo ou qualificativo posterior indicando o Espírito Santo¹⁰⁶, ora não¹⁰⁷, e há que se observar esta distinção. As primeiras ocorrências dos termos estão logo no princípio deste Evangelho, na fala de João Batista (cf. Jo 1,26-33) e as últimas ocorrências se dão pelos capítulos finais do Evangelho, ao chegar a “hora” de Jesus: “ὕδωρ”, pela última vez aparecerá no acontecimento da crucificação e morte de Jesus (cf. Jo 19,34), e “πνεῦμα”, também presente no acontecimento da morte de Jesus (cf. Jo 19,30) determinado por artigo, pela última vez aparecerá no acontecimento da Ressurreição, acompanhado de qualificativo posterior, na aparição de Jesus aos discípulos, onde o Espírito Santo será doado aos mesmos (cf. Jo 20,22). Desacompanhado de artigo ou qualificativo, “πνεῦμα” aparecerá pela última vez em Jo 7,39 onde se menciona o momento da glorificação de Jesus. Assim, estes termos, que aparecem nos primeiros capítulos do Evangelho segundo João ligados à fala de João Batista e ao batismo, no contexto do Evangelho, estão, para além disto, relacionados com a “hora” de Jesus.

a) ὕδωρ no contexto do Evangelho segundo João

Já no capítulo anterior ao diálogo de Jesus com Nicodemos, no episódio das Bodas de Caná, narrado em Jo 2,1-12, o termo “ὕδωρ” e outros formados a partir da mesma raiz, estão bastante presentes, e neste mesmo episódio é introduzida, no Evangelho, a temática da “hora” de Jesus. Por esta razão, W.-Y. Ng acredita, inclusive que “ὕδωρ” participa do intento principal pretendido pelo evangelista com seu relato:

By being part of the total symbol in 2:1-11, "water" participates in the overall intent of the gospel, to testify Jesus as the Christ who brings in eschatological blessings. Further down in the gospel we will see the symbol recur with varying intensity. It is sometimes obvious, sometimes subtle, but it always contributes to the overall eschatological message.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Para “ὕδωρ”, cf.: Jo 1,26.31.33; 2,6-7.9; 3,5.23; 4,7.10-11.13-15.28.46; 5,7; 7,38; 13,5; 19,34.

¹⁰⁶ Para “πνεῦμα” com artigo ou qualificativo posterior, cf.: Jo 1,32-33; 3,6.8.34; 6,18.63; 7,39; 11,33; 13,21; 14,17; 14,26; 15,26; 16,13; 19,30; 20,22.

¹⁰⁷ Para “πνεῦμα” sem artigo ou qualificativo posterior, cf. Jo 3,5-6; 4,23-24; 6,63; 7,39.

¹⁰⁸ NG, 2001, p.70.

Em Jo 2,1-12, neste segundo momento da aparição do termo “ὕδωρ” e outros de mesma raiz, estes estão relacionados ao tema da purificação, questão de grande importância para os judeus. A “água” que enche as talhas destinadas à purificação dos judeus é a matéria do primeiro sinal. Ela é que será substituída por algo melhor, renovando, com abundância, a festa de uma aliança matrimonial que sofria de carência. Também na aparição seguinte à do diálogo com Nicodemos, o tema da purificação está claramente presente (cf. Jo 3,25).

“ὕδωρ” ou termos que lhe são relacionados aparecerão ainda muitas outras vezes neste Evangelho: “água” acrescida do qualificativo “viva”, será símbolo do Espírito Santo que haverão de receber os que creram em Jesus¹⁰⁹; em outros episódios a água é o meio no qual acontecem curas (cf. Jo 5,2-7; 9,6-7.11.15), além de ser o meio do qual acontecem os batismos¹¹⁰ e através do qual se realiza, ritualmente, em meio judeu, a purificação (cf. Jo 2,6-7; 13,5). O evangelista relata que chegando a “hora” de Jesus (cf. Jo 13,1), Ele deitou água numa bacia para lavar os pés dos discípulos (cf. Jo 13,5), uma ação que o próprio Jesus afirma ter um significado maior do que o perceptível naquele momento, uma ação simbólica que só será compreendida em plenitude posteriormente (cf. Jo 13,7), contudo, desde já, a ação da qual Jesus se utiliza é parte integrante dos rituais de purificação judaicos quando se sentam à mesa.

Excetuando-se os momentos em que “ὕδωρ” aparece como elemento que mantém a vida, “água viva”, símbolo do Espírito, o exegeta S. Carnazzo observa que nos demais há uma ligação freqüente do elemento “água” com temas relacionados à purificação judaica e muitas vezes o Espírito – ou o “novo” – trazido por Jesus, lhe está em paralelo e sendo apresentado como algo superior. S. Carnazzo acredita, com isso, que o evangelista deseja apresentar a ação de purificação que realiza o Espírito, superior à que se tinha com a água:

In summary, water is first associated in the Gospel with the baptism of John. It is reasonable to assume from the cultural milieu of the Fourth Gospel that the author expected the audience to have some idea of a relationship between John's water baptism and ritual purification. Therefore, the first association of water in the Gospel falls into the category of purification. However, since this purification with water by John was said to be that which reveals the one who will baptize with the Holy Spirit,

¹⁰⁹ Cf. Jo 4,7-15.28.46; 7,37-38.

¹¹⁰ Cf. Jo 1,26.31.33; 3,22-23; 4,1-2.

the author may be subtly hinting at a relationship between purification by water and purification by the Spirit.¹¹¹

Por fim, o evangelista afirma, com toda a força persuasiva de seu testemunho ocular, que do peito de Jesus, aberto pela lança após sua morte de cruz, jorraram, imediatamente, *αἷμα καὶ ὕδωρ* (cf. Jo 19,33-35). Assim, tão logo se dá sua morte de cruz, novamente e pela última vez, aparece “em cena” neste Evangelho o elemento “água”, contudo, já não uma “água” natural, que brota das fontes deste mundo, mas, uma “água” que brota do próprio Cristo.

O autor S. Carnazzo, analisando todas estas ocorrências afirma que o simbolismo da “água”, neste Evangelho pode, assim, ser agrupado em duas categorias maiores: purificação e doação ou manutenção da vida, ambos relacionados ao Espírito Santo por seu poder de realizar plenamente a purificação do que crê e a doação a este da vida (divina), aspectos que ele crê estarem presentes na última ocorrência do termo “água” em Jo 19,34, onde aparece ao lado de “sangue”¹¹². Interpretando a última passagem de Jo 19,34 à luz de todas as ocorrências anteriores e à luz das Escrituras, imagens e profecias do Antigo Testamento que estão sendo trabalhadas ali, o autor garante: “the blood should be understood in relation to life and/or purification from sin and the water should be understood in relation to life and/or purification from uncleanness.”¹¹³.

Desse modo, “ὕδωρ”, no panorama geral deste Evangelho, aparece associada tanto à vida como à purificação das impurezas. Quando qualificada como “viva” e associada à bebida essencial, aparece como símbolo do Espírito, doado por Cristo, que concede ou infunde a vida divina nos crentes (cf. Jo 4,10-28; 7,38-39). Quando em sua forma mais elementar, sem qualificativo posterior, está, em geral¹¹⁴, associada a um rito ou elemento próprio da purificação judaica (mesmo o batismo e o lava-pés participam deste sentido) e muitas vezes colocada em paralelo com o Espírito (especificamente ou, de forma mais abrangente, com esse “algo novo”

¹¹¹ CARNAZZO, 2012, p.44. Em seu artigo C.-H. Kang igualmente afirma: “Water likely refers to the cleansing work of the Holy Spirit” (KANG, 2011, p.76).

¹¹² Ibid., p.60.

¹¹³ Ibid., p.67.

¹¹⁴ A respeito de Jo 5,1-9, alguns exegetas suspeitam tratar-se de uma ocorrência incidental da palavra “água”, que deixa dúvidas se está vinculada ou não ao propósito geral do simbolismo da água neste Evangelho. Cf. CARNAZZO, 2012, p.54 (nota 42); JONES, 1997, p. 135-136; NG, 2001, p.61-62.

trazido por Jesus) evidencia que o Espírito cumprirá com excelência, plenitude e abundância seu papel de purificação até então limitado.

b) πνεῦμα no contexto do Evangelho segundo João

O termo “πνεῦμα”, em sua origem grega, pode assumir diversos significados básicos, e o contexto no qual está sendo empregado, bem como a presença ou ausência de artigo ou algum qualificativo, é que permitirá identificar se tem o sentido de espírito, espírito humano, sopro de vida, vento, ou o Espírito de Deus. Ao longo do Evangelho segundo João se alternarão alguns destes usos e significados: espírito (cf. Jo 3,6; 4,24); o Espírito Santo, de Deus ou da Verdade¹¹⁵; espírito humano (cf. Jo 11,33; 13,21); vento (cf. Jo 3,8). Perceber-se-á, ainda, nalguns momentos certa intencionalidade do autor em trabalhar com a polivalência do termo ou da raiz (cf. Jo 3,8; 19,30; 20,22)¹¹⁶.

Embora “πνεῦμα” não esteja diretamente associado ao termo ὥρα, como o está ὕδωρ, neste Evangelho o dom do Espírito (τοῦ πνεύματος) está associado a um seu sinônimo: o momento em que Jesus será glorificado (ἐδοξάσθη), como se anuncia em Jo 7,39. Neste Evangelho “hora” e “glorificação” se encontram às “portas” da Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus: πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σε (Jo 17,1).

O termo “πνεῦμα” se faz bem presente na “hora” do Mistério Pascal de Jesus e aparece, acompanhado de artigo ou qualificativo, tanto no momento da Cruz quanto na Ressurreição. Segundo T. Brown, os termos utilizados para indicar a morte de Jesus em Jo 19,30 (“παρέδωκεν τὸ πνεῦμα”) deixam a suspeita de que o autor esteja jogando com as palavras e fazendo alusão ao Espírito Santo, por outro lado não há dúvidas que o Espírito Santo é claramente doado aos discípulos na Ressurreição de Jesus, em Jo 20,22. Assim, a autora conclui que o Espírito é “disponibilizado” após a morte de cruz de Jesus (entendendo Jo 19,30 como “entregou o Espírito”), mas doado aos discípulos na Ressurreição em Jo 20,22.¹¹⁷

A narrativa sobre o Espírito, que tem início em Jo 1,32 quando João Batista o apresenta como prova da superioridade do batismo do Cristo em relação ao seu, se conclui ao se completar a “hora” de Jesus, “hora” de sua “glorificação”, a “hora”

¹¹⁵ Cf. Jo 1,32-33; 3,6.8.34; 4,23-24; 6,63; 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13; 20,22.

¹¹⁶ Um panorama dos quatro principais estudos feitos sobre a palavra πνεῦμα no Evangelho segundo João pode ser encontrado em BROWN, 2003, p.62-74.

¹¹⁷ Cf. Ibid., p.97-103.

de seu Mistério Pascal. Logo após sua morte e Ressurreição, quando Jesus Ressuscitado se encontra com os discípulos reunidos, sobre eles *sopra*, concedendo o dom do Espírito Santo (cf. Jo 20,22).

É Jesus Ressuscitado quem doa o Espírito e o dom do Espírito concedido como sopro, à maneira de Gn 2,7, faz compreender que há uma nova criação acontecendo¹¹⁸, o começo de uma nova criação que pode se entender como o cumprimento do que se anuncia em Jo 3,3-8: um novo nascimento a partir de Deus e não do ventre materno. Coincidentemente, na Ressurreição, é onde, pela primeira vez neste Evangelho, apesar de se estar nas cenas finais, Jesus chamará aos discípulos de seus “irmãos” e acerca de seu retorno ao Pai dirá “meu Pai e vosso Pai” (cf. Jo 20,17). Na conclusão do Mistério Pascal de Jesus, de sua “hora”, de sua glorificação, na conclusão, concomitantemente, do Evangelho segundo João, os discípulos têm acesso a essa realidade até então desconhecida para eles: serem irmãos de Jesus, filhos de seu mesmo Pai.

The spirit passages in 19.30 and 20.22 fulfill John's declaration that Jesus would be the one to 'baptise in holy spirit' (1.33). Spirit is made available by Jesus at the cross, and then is conferred by Jesus to the disciples after his resurrection. The importance of the disciple's having spirit will become increasingly evident as we examine the meaning of spirit in the remainder of the Gospel. For now we note that in chs. 19 and 20 the disciples receive the status of children of God (20.17) at the same general time that spirit is released and then conferred to them.¹¹⁹

Embora isto lance luzes sobre o termo “πνεῦμα” no contexto do Evangelho segundo João, ainda não fecha a questão acerca do sentido da expressão “ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος” de Jo 3,5 onde o artigo está ausente. Na “hora” da Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus em que o termo “πνεῦμα” é duplamente mencionado está, nestes casos, ou precedido de artigo (cf. Jo 19,30) ou seguido de qualificativo (cf. Jo 20,22). Não se apresenta sem artigo ou qualificativo como aparece em Jo 3,5.

A expressão “ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος” de Jo 3,5 rapidamente se consagrou na Igreja primitiva com o significado de “da água e do Espírito”, em uma referência direta ao sacramento do Batismo, como se viu acima nas referências dos Padres da Igreja¹²⁰, e acredita-se que esta tenha sido uma das interpretações desejadas pelo evangelista, pelo contexto batismal no qual se encontra (cf. Jo 3,22–4,2). No entanto, a ausência de artigo na expressão em grego, a relação com a “hora” da

¹¹⁸ Cf. BROWN, 2003, p.111.

¹¹⁹ Ibid., p.112.

¹²⁰ Cf. Nota 92 deste capítulo.

Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus e a não associação de “água” no momento em que o Ressuscitado doa o Espírito Santo (cf. Jo 20,22), levam a presumir que este não seja o único sentido possível da expressão e haja um outro, mais elementar talvez, que não exclua aquele.

Certo é que “ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος” ali, em Jo 3,5, dizem respeito a “o Espírito”, que, em seguida, aparece como soberano agente do novo nascimento (cf. Jo 3,6-8). Igualmente claro está que “água”, sem qualificativo, está, em geral, associada à temática da purificação em João.

Por sua vez, o termo “πνεῦμα” sem artigo ou qualificativo, aparece por 7 vezes no Evangelho segundo João: em Jo 3,6 falando da realidade da natureza do que é gerado pelo Espírito (espiritual); em Jo 4,23-24 do modo ou lugar como deverão adorar ao Pai (em espírito e verdade), pois que a natureza divina é espiritual, não material; em Jo 6,63 indicando-o como princípio de vida (são espírito e vida); por fim, em Jo 7,39 pode-se estar fazendo referência a “o Espírito”, citado em oração imediatamente anterior, ou, mais provável, à vida divina que o Espírito confere. Basicamente, portanto, o termo πνεῦμα desacompanhado de artigo ou qualificativo fora usado ao longo do Evangelho para remeter à vida e natureza divina.

Desse modo o R. McCabe o entende em Jo 3,5:

The anarthrous use of πνεῦμα may suggest that this is not a reference to the Spirit per se, but to "the impartation of God's nature as πνεῦμα" (CARSON, John, p.194). As such, πνεῦμα, like the anarthrous ὕδωρ, would emphasize the quality of the new birth. This is to say, the emphasis of πνεῦμα in v.5 is on the nature and work of the Spirit, and not on the Spirit as a person.¹²¹

Assim, crê-se que como mais elementar tradução de “ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος”, de Jo 3,5, a expressão “de água e espírito”, entendendo-se que estes termos estejam simbolizando a ação de purificação (plena) e de infusão da vida divina ao crente realizadas pelo Espírito¹²², que os faz “nascer de novo” como filhos de Deus, purificação e vida divina estas que são “disponibilizadas” pelo que Jesus realizou em sua Morte e Ressurreição, respectivamente.

¹²¹ McCABE, 1999, p.96.

¹²² Cf. NG, 2001, p.72. C.-H. Kang afirmará que esta interpretação de “água” em Jo 3,5 como “ação purificadora do Espírito Santo” não exclui a conotação batismal do texto fortemente marcada por seu contexto imediato, bem como por outras referências no Evangelho. (cf. KANG, 2011, p.89).

3.3.6.

Réplica de Nicodemos (v.9a-c) e Tréplica de Jesus (v.10a-12d): desconhecimento e repreensão

3.3.6.1.

Réplica de Nicodemos: incompreensão do anúncio feito por Jesus (v.9a-c)

| | | |
|----|-----------------------------|------------------------------------|
| 9a | Ἀπεκρίθη Νικόδημος | Respondeu Nicodemos |
| 9b | καὶ εἶπεν αὐτῷ· | e lhe disse: |
| 9c | πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; | Como podem estas coisas acontecer? |

Após a longa explicação de Jesus acerca do novo nascimento, sobre o qual não voltará a falar abertamente, intervém Nicodemos com nova demonstração de ignorância do assunto tratado por Jesus. Pela primeira vez aparece na resposta de Nicodemos o verbo ἀποκρίνομαι, portanto trata-se de uma réplica ao que Jesus dissera. Nicodemos retoma o verbo δύναμαι, tão presente nesta perícopie, expressando desconhecimento de como poderia acontecer este novo nascimento, mesmo após pormenorizada explicação de Jesus, tanto de seu caráter misterioso, como de seu agente e natureza. Na verdade, Nicodemos mostra desconhecimento das imagens e conteúdos que Jesus utilizara para o explicar. Mantendo sua ideia de impossibilidade, não manifesta movimento algum de fé no que lhe é dito.

3.3.6.2.

Tréplica de Jesus: repreensão pelo desconhecimento e incredulidade (v.10a-12d)

| | | |
|-----|--------------------------------------|--|
| 10a | ἀπεκρίθη Ἰησοῦς | Respondeu Jesus |
| 10b | καὶ εἶπεν αὐτῷ· | e lhe disse: |
| 10c | σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ | Tu és o mestre de Israel |
| 10d | καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; | e estas coisas não conheces? |
| 11a | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι | Firmemente, firmemente, te digo |
| 11b | ὅτι ὃ οἶδαμεν | que o que sabemos, |
| 11c | λαλοῦμεν | falamos, |
| 11d | καὶ ὃ ἑωράκαμεν | e o que vimos, |
| 11e | μαρτυροῦμεν, | testemunhamos, |
| 11f | καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. | e o nosso testemunho não aceitais. |
| 12a | εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν | Se, as coisas (que estão) sobre a terra, vos disse |
| 12b | καὶ οὐ πιστεύετε, | e não credes, |
| 12c | πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια | como, se disser a vós as coisas (que estão) sobre o céu, |
| 12d | πιστεύσετε; | crereis? |

Jesus procede à sua tréplica, desta vez não apenas respondendo a Nicodemos, mas repreendendo-o também, o que não fizera até aqui. Primeiramente, Jesus dirige uma repreensão a Nicodemos por ser mestre de Israel e não conhecer estas coisas

que diz. Aqui tem-se a indicação de que Nicodemos seja um mestre de Israel, mas um mestre que não está apresentando conhecimento suficiente do que deveria. Note-se que se diz “mestre de **Israel**”, não “mestre dos judeus”. Se no início do diálogo, Nicodemos foi apresentado como um fariseu e dos principais dentre os judeus, e estas posições lhe cabiam bem, o título de “mestre de **Israel**” parece questionável, uma vez que desconhece o assunto do qual está tratando Jesus¹²³.

Há, certamente, um tom de ironia na sentença, uma vez que Nicodemos fora inicialmente a Jesus chamando-o de mestre¹²⁴, igualando-o a si, e, sendo apresentado neste diálogo com tantas patentes, ocupando tão altos postos entre os judeus, iniciando sua fala dizendo “sabemos”, ao final do diálogo sobre o novo nascimento expressa sua total ignorância acerca do que diz Jesus.

Por outro lado, este versículo 10 é de suma importância para uma correta interpretação do novo nascimento. Se Jesus exorta que seus ensinamentos acerca de um nascimento do alto, de água e espírito, operado pelo Espírito deveriam ser do conhecimento de um mestre de Israel, então, tem-se a “chave-de-leitura” para o que está sendo anunciado por Jesus em Jo 3,3.5-8: trata-se de algo que certamente poderia ser encontrado nas Escrituras (na Lei ou nos Escritos ou nos Profetas) e na fé de Israel, algo que já havia sido predito no Antigo Testamento e que deveria ser não somente conhecido como ensinado a Israel. Desse modo, uma maior compreensão e clareza do que diz Jesus em Jo 3,3.5-8, há que ser buscada com a ajuda do Antigo Testamento.

Two items are significant in v.10. first, "the teacher of Israel" is a title reflecting that Nicodemus was a recognized teacher of Scripture. Second, as a well-known teacher, Nicodemus should have grasped the connection between Jesus' doctrine of regeneration and its Old Testament foundation. By the nature of Jesus' berating Nicodemus, this would clearly suggest that Jesus' discourse on the new birth is rooted in the Old Testament. Carson has correctly observed that "nothing could make clearer the fact that Jesus' teaching on the new birth was built on the teaching of the Old Testament".¹²⁵

Jesus segue com sua resposta não mais trazendo novos dados acerca do novo nascimento - o que tinha a dizer sobre isto, já foi dito - mas, contrapondo a ignorância de Nicodemos e os que representa, bem como a incredulidade destes, a seu alto e incomparável conhecimento dos mistérios divinos, por sua qualidade de

¹²³ Cf. P. JULIAN, 2000, p.58.

¹²⁴ Cf. R. BROWN, 1999, V.1, p.362.

¹²⁵ McCABE, 1999, p.86.

testemunha do que tem visto, qualidade esta que passará aos seus discípulos uma vez que conviveram com Ele, o Filho de Deus. Observe-se que em Jo 3,11-12, voltam as formas plurais do início do diálogo, de um lado indicando Nicodemos e os que representa, de outro, certamente, Jesus e seus discípulos. Jesus e, por conseguinte, os seus discípulos possuem um conhecimento superior aos dos líderes judaicos, falam do que realmente sabem, testemunham o que viram, o que experienciaram.

Se o início do diálogo deixara dúvidas acerca da fé de Nicodemos, que foi a Jesus atraído pelos sinais que fazia (cf. Jo 3,2), o final desta perícopé é esclarecedor. Em geral, no Evangelho segundo João a fé em Jesus segue a vista dos sinais, mas, nesta cena que se inicia com a exclamação de Nicodemos diante dos sinais que Jesus faz (cf. Jo 3,2), ao final se diz: “não credes” (Jo 3,12). Duas sentenças marcam a incredulidade de Nicodemos (ao menos até o momento) e os que representa: no versículo onze a sentença “τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε” (nosso testemunho não recebeis) e no versículo doze a afirmação incisiva “οὐ πιστεύετε” (não credes).

Jesus segue ainda dizendo que falou até aqui das “coisas que estão sobre a terra” e não foi crido por Nicodemos e seus pares, manifesta dúvida que falando das “coisas que estão sobre o céu” o seria. No contexto da perícopé, perfeitamente se pode associar às “coisas que estão sobre a terra” tudo o que já havia sido dito e revelado por Deus, tudo o que já se podia encontrar na Lei, nos profetas, nos Escritos. Já as “coisas que estão sobre o céu”, levando em conta a identidade e origem de Jesus que vem sendo apontada ao longo desta perícopé, dizem respeito aos mistérios divinos ainda não revelados e que o serão agora por conta da vinda do Filho, a plenitude da revelação por aquele que veio do céu e testemunha o que tem visto. Esta sentença norteará todo o restante do diálogo. Até aqui, se falou de coisas que já estavam “sobre a terra”, coisas já reveladas e conhecidas. A partir daqui, Jesus falará das coisas que estão “sobre o céu”, mistérios divinos que só agora serão revelados. O versículo 12 marca, portanto, o limite entre duas grandes seções do diálogo.

Como o versículo 10, o versículo 12 reforça a informação de que o novo nascimento, de água e espírito, do Espírito, trata-se de algo já revelado, já conhecido, já “sobre a terra”, algo que deveria estar sendo ensinado a Israel e esperado por ele, uma vez que se trata de promessa ainda não realizada - haja visto

o espanto de Nicodemos - mas, certamente, presente no Antigo Testamento, onde deve ser buscada sua maior compreensão.

3.4

Síntese da exegese de Jo 3,1-12

Nicodemos, alto representante da fé judaica, vai a Jesus falando de algo que, certamente, viu - “os sinais” que Jesus fazia - e estabelecendo um juízo a respeito deles e dele, papel que lhe era próprio na sociedade e na religião judaica. Jesus replica falando de realidades que os olhos humanos não podem ver a não ser por intervenção divina e também estabelecendo um juízo (*ἀποκρίνομαι, ἀπεκρίθη*) a respeito disto.

A questão principal nesta primeira grande seção temática do diálogo, a saber Jo 3,1-12, gira em torno de um novo nascimento anunciado por Jesus e não compreendido por Nicodemos. Jesus fala de um nascer “do alto” (Jo 3,3) e Nicodemos, o entendendo como “de novo” e no sentido mais raso de mera repetição do primeiro, o considera algo impensável. Jesus responde, pacientemente, suas objeções indicando de que tipo de nascimento está falando: um nascimento de água e espírito, de natureza espiritual, não carnal, tendo o Espírito como agente. Mas, nem mesmo com esta pormenorizada explicação alcança uma boa resposta de seu interlocutor ou mesmo uma adesão de fé. Uma terceira e última resposta de Jesus, então, lhe será dirigida, agora repreendendo-o pela sua ignorância dos conteúdos apresentados e falta de fé no que diz Jesus.

Ao repreendê-lo por “não conhecer tais coisas” (cf. Jo 3,10), “coisas que já estavam sobre a terra” (cf. Jo 3,12), fica claro na fala de Jesus que a realidade escatológica do novo nascimento, do alto, de água e espírito, do Espírito, era plenamente acessível a um “mestre de Israel” (cf. Jo 3,10), deveria fazer parte dos seus conteúdos conhecidos. Assim, Jo 3,10-12 dá ao pesquisador a certeza de que a “chave-de-leitura” para uma maior compreensão deste novo nascimento apresentado por Jesus como sendo “do alto”, “de água e espírito”, isto é, de purificação plena e infusão de vida divina por ação do Espírito, deve ser buscada no Antigo Testamento.

O contexto imediato no qual se insere a perícopé é, não sem propósito, batismal e acredita-se que seja esta a principal razão de a expressão “nascer de água

e espírito” de Jo 3,5 rapidamente ter assumido na Igreja a interpretação “nascer da água e do Espírito”, associando-a ao batismo cristão, quase como uma espécie de metonímia: pelo todo da seção, identificou-se este versículo específico com a imagem do batismo cristão. Porém, a ausência de artigo não permite compreender este primeiro πνεῦμα de Jo 3,5 como “o Espírito” que só será apresentado nas sentenças seguintes e desacompanhado de ὕδωρ. A sequência mesma desta primeira parte do diálogo mostrará que é no Antigo Testamento que se deve buscar uma maior compreensão do que até ali fora dito por Jesus pois que trabalha com conteúdos dos quais um mestre de Israel haveria de conhecer.

4

A Renovação de Israel em Ez 36,24-28

4.1.

A profecia de Ezequiel

Ezequiel, israelita, de origem sacerdotal¹ (cf. Ez 1,3), origem esta que se tornará perceptível em seus oráculos², fora um dos deportados para a Babilônia, provavelmente no ano de 597 a.C.³, antes da definitiva invasão e devastação da cidade de Jerusalém e de seu Templo (cf. Ez 1,2; 33,21) em 586 a.C..

Segundo indicações cronológicas do próprio livro⁴, Ezequiel exerceu seu ministério profético por cerca de vinte anos, de 593 a 571 a.C.⁵, junto ao Rio Quebar (cf. Ez 1,1), quando teve as primeiras visões e recebeu seu chamado ao ministério profético. A missão deste profeta será anunciar aos remanescentes dentre os israelitas⁶, por algumas vezes chamados “Casa de rebeldes” (cf. Ez 2,1-10; 3,4) ou, com mais frequência, de “Casa de Israel” (cf. Ez 3,4), as consequências de sua infidelidade ao Senhor, à aliança, sua iminente derrocada⁷ e, por benevolência divina, sua posterior restauração. Exegetas observam⁸ que a queda de Jerusalém em 586 a.C.⁹ é como um limiar entre estes dois tempos fortes na profecia de Ezequiel: até ali, oráculos de juízo, a partir dali, oráculos de salvação¹⁰.

¹ Há dúvidas entre os exegetas se Ezequiel fora sacerdote ou apenas seu pai. De qualquer forma, sua origem sacerdotal, de um modo ou outro, é assegurada. Cf. COOKE, 1985, p.xxxi; ALONSO SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1991, p.690; BLOCK, 2012, p.35; ZIMMERLI, 1979, p.16.

² A origem sacerdotal de Ezequiel se fará perceber no destaque dado ao Templo, aos seus átrios e sacrifícios (cf. Ez 8-11; 40-48), às questões referentes aos levitas e aos sacerdotes (cf. Ez 44); às festas (cf. Ez 45,18-25). D. Block afirma que o estilo e linguagem de Ezequiel são muito influenciados pelos escritos sacerdotais e o Código de Santidade Levítico (Lv 17-26). Cf. BLOCK, op. cit., p.63.

³ Assim afirmam ALONSO SCHÖKEL & SICRE DIAZ, op. cit., p.689; BLOCK, op. cit., p.35; COOKE, 1985, p.xxxiii; ZIMMERLI, op. cit., p.16.

⁴ Cf. Ez 1,2; 8,1; 20,1; 24,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1.

⁵ Cf. ALLEN, 1994, p. xxiv; ALONSO SCHÖKEL & SICRE DIAZ, op. cit., p.687; ZIMMERLI, op. cit., p.11.

⁶ Seja os de Judá, antes da queda do Reino do Sul, seja os dispersos entre nações por ocasião das deportações ou exílio cf. BLOCK, op. cit., p.73.

⁷ D. Block observa que a presença divina e possessão da terra estavam condicionadas à fidelidade dos israelitas ao pacto com o Senhor, e, portanto, a perda de ambas não deve ser interpretada como abandono do pacto da parte do Senhor, mas seu cumprimento nos detalhes que previa bênçãos na fidelidade e maldições na infidelidade. Cf. Ibid., p.70-71.

⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL & SICRE DIAZ, op. cit., p.692; ALLEN, op. cit., p.xxv; BLOCK, op. cit., p.40.

⁹ Dela se tem notícia no próprio livro profético de Ezequiel (cf. Ez 33,21).

¹⁰ Mesmo no conjunto dos oráculos de juízo, não faltou, vez ou outra, pequenos oráculos que apontassem a restauração e salvação futuras. Cf. Ez 11,16-20; 16,60-63; 17,22-24; 18,21-23.27-28.30-32; 20,39-44; 28,24-26.

Por meio de sinais, visões e oráculos, Ezequiel anuncia que a cidade de Jerusalém será sitiada, vencida e devastada, que os israelitas perderão a possessão da terra e serão dispersos pelas nações ou apanhados pela espada de seus invasores (cf. Ez 4–7; 12–24) e que a glória do Senhor se retirará do Templo (cf. Ez 8–11) por conta das abominações praticadas ali.

Contudo, Israel carrega o Santo Nome do Senhor para onde for, pois que é o Seu povo (cf. Ez 36,20); então, o Senhor, em consideração não às obras de Seu Povo, que tem sido más, mas ao Seu Santo Nome¹¹, profanado pelos que veem a ignomínia de Israel, faz a este promessas de restauração, a fim de manifestar a todos a santidade do Seu grande Nome (cf. Ez 36,23), Sua fidelidade à aliança feita (cf. Ez 16,60-63) e para que todos saibam que, verdadeiramente, Ele é o Senhor¹². Então, sim, diante da benevolência do Senhor, os filhos de Israel chorarão suas faltas e serão novamente reunidos, e, em seguida, purificados, renovados e levados de volta à terra que o Senhor lhes deu, habitarão as cidades desertas, voltarão a povoar santamente Jerusalém para as festas (cf. Ez 36) e serão reerguidos como nação (cf. Ez 37). O Templo será reedificado (cf. Ez 40–42), reabitado pela glória do Senhor (cf. Ez 43–45) e é dele que sairá toda a fonte de vida para os israelitas; não mais de um rio babilônico ou egípcio lhe virá a prosperidade, mas do Templo, da fidelidade dos israelitas ao Senhor (cf. Ez 47). A terra, novamente, sob posse dos israelitas será partilhada conforme determinações do Senhor (cf. Ez 45–48).

4.2.

A estrutura do livro de Ezequiel e o seu capítulo 36

As profecias de Ezequiel se encontram agrupadas de forma ordenada em sua coleção, de modo que em leitura contínua pode-se, facilmente, identificar três temáticas principais que se sucedem¹³:

1. Oráculos de juízo contra a Casa de Israel por suas abominações e infidelidade (Ez 1–24);

¹¹ O nome de יהוה é citado por 420 vezes no livro de Ezequiel.

¹² A fórmula de reconhecimento, אָנֹכִי יְהוָה ou אָנֹכִי יְהוָה , é constantemente repetida nas profecias de Ezequiel. Cf. Ez 5,13.15.17; 6,7.10.13-14; 7,4.9.27; 11,10.12; 12,15-16.20; 13,9.14,21.23; 14,4.7-9; 15,7; 16,62; 17,21.24; 20,5.7.12.19-20.26.38.42; 21,4.10.22.37; 22,14.16.22; 23,49; 24,24.27; 25,5.7.11.17; 26,6; 28,22-24.26; 29,6.9.16.21; 30,8.12.19.25-26; 32,15; 33,29; 34,24.27; 35,4.9.12.15; 36,11.36.38; 37,6.13.28; 38,23; 39,6-7.22.28.

¹³ Assim também observam ALLEN, 1994, p.xxvi-xxxii; ALONSO SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1991, p.698-699; COOKE, 1985, p.xvii.

2. Oráculos de juízo contra as nações que se regozijam com a desolação de Israel e dela se vingam (Ez 25–32);
3. Oráculos de salvação da Casa de Israel, em consideração ao Santo Nome do Senhor (Ez 33–48).

A terceira e última das unidades temáticas, onde se encontra a seção de interesse deste estudo, se abre com um capítulo de renovação da vocação do profeta e recordação de sua missão (cf. Ez 33,1-9). Seção similar já havia sido posta no início dos oráculos de juízo (cf. Ez 2,1–3,21) e o será novamente agora no início dos oráculos de salvação. Logo após a confirmação do seu chamado profético, lhe são confiados oráculos contra os “pastores” do “rebanho” do Senhor, que não cuidaram devidamente de suas “ovelhas” (cf. Ez 34,1-10). A eles se dirá que o Senhor mesmo tomará de suas mãos o cuidado do Seu rebanho e irá restaurá-lo (cf. Ez 34,11-16) e suscitar para ele um novo pastor da linhagem davídica (cf. Ez 34,23-24). Porém, antes ainda de adentrar profundamente no tema da salvação, o capítulo seguinte a este, a saber Ez 35, trará um oráculo contra Edom (contra “o monte de Seir”, cf. Ez 35,3) que havia se aproveitado da desolação de Israel, não levando em consideração que se tratava do povo do Senhor. Este oráculo contra Edom, contra “o monte de Seir”, terá seu paralelo no oráculo seguinte onde, dirigindo-se “aos montes de Israel”, o Senhor anuncia a salvação de Seu povo e esta temática é retomada.

O capítulo 36 do livro de Ezequiel é, de toda esta unidade temática que mantém sua atenção na salvação de Israel (Ez 33–48), o capítulo que trata mais especificamente tanto das razões da desolação passada de Israel como das razões de sua salvação futura e do modo como isto acontecerá; trata de sua volta do Exílio e do novo tempo que viverá em sua terra. Este anúncio é feito sob a forma de oráculos proferidos “aos montes de Israel” (à terra de Israel), em Ez 36,1-15, e “à casa de Israel” (ao Povo de Israel), em Ez 36,16-38, que, já de início, marcam as duas grandes unidades deste capítulo¹⁴.

Em Ez 36,16-38 pode-se, ainda, observar outras duas principais seções: primeiramente, o Senhor se dirige ao profeta, queixando-se das faltas de Israel e anunciando a real razão de sua intervenção em seu favor (cf. Ez 36,16-21). Em seguida, o Senhor se dirige a Israel, ainda que através do profeta (cf. Ez 36,22-38).

¹⁴ Cf. COOKE, 1985, p.385; ALONSO SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1991, p.696.

A palavra do Senhor dirigida a Israel (cf. Ez 36,22-38) pode, por sua vez, pela observação das fórmulas introdutórias e conclusivas, e, somada a esta, a observação de mudanças nas pessoas verbais empregadas e do tema principal tratado em cada seção, ser subdividida em três oráculos, como na exposição a seguir¹⁵:

1. Ez 36,22-32: Deus agirá em favor da Casa de Israel em consideração ao Seu Santo Nome profanado

Há uma fórmula introdutória no v.22 (*Dize, portanto, à casa de Israel: Assim diz o Senhor YHWH*). Quanto à fórmula conclusiva, poderia se pensar na existência de uma no v.23 (*as nações saberão que eu sou YHWH, diz o Senhor YHWH*), mas, levando em consideração que há uma outra no v.32 (*diz o Senhor YHWH*) que, sem vir imediatamente precedida de alguma introdutória, retoma o que fora dito no v.22 (*Não é em consideração a vós que eu faço isto, ó casa de Israel*), tendo uma plena correspondência com esta, é mais provável que seja a do v.32 a fórmula conclusiva de toda esta seção de Ez 36,22-32. A observada no v.23 provavelmente aponta para uma nova possibilidade de subdivisão interna desta grande seção. Observe-se, ainda, que de toda a unidade de Ez 36,16-38, apenas nesta seção de Ez 36,22-32 se encontram exclusivamente como pessoas do discurso a 1ª singular e 2ª plural.

2. Ez 36,33-36: O Senhor reedificará a terra deserta e desolada e a tornará como um Jardim do Éden

Encontra-se uma fórmula introdutória no v.33 (*Assim diz o Senhor YHWH*) e outra conclusiva no v.36 (*... saberão que eu sou YHWH ... Eu, YHWH, o disse e o farei.*). Nesta seção há uma maior variação das pessoas do discurso empregadas e podem ser encontradas a 1ª singular, a 2ª plural, a 3ª singular e a 3ª plural.

¹⁵ Esta mesma divisão é adotada por L. Allen e W. Zimmerli (cf. ALLEN, 1994, p.176; ZIMMERLI, 1983, p.244).

3. Ez 36,37-38: O Senhor repovoará a terra de Israel com um “rebanho” de homens fiéis

Identifica-se uma fórmula introdutória no v.37 (*Assim diz o Senhor YHWH*) e uma fórmula conclusiva no v.38 (*e saberão que eu sou YHWH*). Já nesta seção se encontram como pessoas do discurso a 1ª singular, a 3ª singular e a 3ª plural.

4.3.

O contexto imediato da seção de Ez 36,24-28

A perícopes de Ez 36,22-32, seja pela fórmula de conclusão relativa encontrada em

Ez 36,23, seja por critérios gramaticais, temáticos e semânticos, pode, ainda, ser subdividida em três outras seções¹⁶:

a) Ez 36,22-23: O Senhor agirá para salvar a honra e a santidade do Seu nome, profanado entre nações para onde foi disperso Israel

A temática aqui apresentada sobre o nome do Senhor que Israel carrega e que fora profanado com a sua conquista e dispersão entre as nações, segue apenas até o v.23, onde há, inclusive, uma fórmula conclusiva relativa. O tema será retomado apenas no final da grande seção em Ez 36,31-32.

b) Ez 36,24-28: A salvação de Israel e a renovação da aliança

Nesta seção se encontra o “coração” dos oráculos deste capítulo a respeito da salvação de Israel: não se fala apenas de prosperidade da terra ou de congregação dos dispersos e reerguimento de Israel como nação, mas, principalmente, de renovação interior dos indivíduos que formam o povo da aliança com o Senhor. Nesta seção se encontram as promessas de purificação, troca do coração, infusão do espírito do Senhor para que lhe seja fiel, estabilidade na terra e renovação da Aliança do Povo de Israel. O final desta subseção pode, inclusive, ser observado pela fórmula da aliança: “*vós sereis o meu Povo, e eu serei o vosso Deus*” (Ez 36,28).

¹⁶ Mesma subdivisão pode ser encontrada em ALLEN, 1994, p.178-179.

c) Ez 36,29-32: Nova prosperidade da terra antes desolada. Benevolência do Senhor em consideração ao Seu nome.

Esta subseção retoma alguns temas apresentados nas duas anteriores: tanto o tema da purificação das imundícies de Ez 36,24-28 – sendo que aqui está em relação à purificação e renovação da terra, que fora contaminada pelas faltas de Israel e volta a ser abençoada pela aliança refeita (cf. Ez 36,29-30) – quanto o tema das faltas cometidas por Israel e da ação do Senhor em consideração ao Seu nome (cf. Ez 36,31-32), de Ez 36,22-23. Observa-se uma fórmula conclusiva no v.32 (*diz o Senhor YHWH*) que, por sua profunda correspondência com o v.23, sabe-se estar encerrando este oráculo de Ez 36,22-32.

4.4.

Os textos hebraico e grego de Ez 36,24-28: crítica textual, segmentação e tradução

4.4.1.

O texto hebraico (Texto Massorético)

Na edição crítica da Bíblia Hebraica Stuttgartensia pouco se observa de notas de crítica textual à seção de Ez 36,24-28. Apenas dois casos são notificados, a saber:

v.24 (b): הַאֲרָצוֹת

Fragmentos de códices hebraicos da geniza do Cairo (séc. V-IX), vários manuscritos hebraicos medievais e a versão siríaca Peshitta (séc. II) trazem a preposição מן antecedendo הַאֲרָצוֹת. Esta repetição da preposição, típica do hebraico, não relevante aqui para a tradução, pode ser entendida como uma correção e harmonização por parte de algum copista, permanecendo o termo הַאֲרָצוֹת, mais fortemente testemunhado, como o mais confiável.

v.28 (d): אֲנִי

Fragmentos de códices hebraicos da geniza do Cairo (séc. V-IX) e poucos manuscritos hebraicos medievais trazem אֲנִי em lugar do enfático אֲנִי־אֲנִי. Sendo este o único caso em todo o livro de Ezequiel em que o pronome enfático é utilizado (*lição mais difícil*), e aquele o mais comum, razão pela qual poderia facilmente ser utilizado como correção, considera-se אֲנִי־אֲנִי como termo mais confiável, que, além de tudo, é testemunhado pela maioria dos manuscritos, inclusive os mais antigos.

4.4.2. O texto grego (LXX)

A versão grega da Septuaginta (LXX) na edição de A. Rahlfs não traz nota alguma de crítica textual na seção de Ez 36,24-28, já a edição de J. Ziegler o faz e em número considerável. No entanto, as variantes apontadas por J. Ziegler não se apresentam de grande relevância para a tradução por serem testemunhadas por poucos e/ou tardio(s) testemunho(s). Assim, pode-se considerar confiável o texto apresentado pela LXX na edição de A. Rahlfs, uma vez que se trata do mais fortemente testemunhado não somente pelo maior número dos manuscritos conhecidos como pela antiguidade dos mesmos.

Ressalta-se apenas a questão surgida em torno do Papiro 967, testemunho mais antigo da LXX, no qual faltam os v. 23b-38 de Ezequiel 36 e o mesmo se observa no antigo códice latino Wirceburgense. A ausência dos versículos deu origem a diversas interpretações, reunidas no trabalho de L. Allen¹⁷, dentre as quais destacam-se:

a) Paráblese: Sendo comum àquele manuscrito os casos de paráblese, explicou-se desse modo a ausência da seção, já que há uma fórmula de reconhecimento no v.23 e outra no v.32.

b) Adição redacional tardia: Contradizendo a hipótese anterior pelo fato de que em nenhum outro lugar deste manuscrito se encontra o fenômeno omitindo tão grande material, justificou-se a omissão de Ez 36,23b-38 com a hipótese de uma adição redacional tardia.

c) Perda acidental: Defendeu-se a omissão do trecho no Papiro 967 como perda acidental, uma vez que outro caso de perda de página inteira, de 1512 letras, por uso na sinagoga ou por paráblese, já foi observado no mesmo material. Ainda favorece esta hipótese o fato de que a ruptura textual se encontra no meio da fórmula de reconhecimento expandida, o que causaria dificuldade a qualquer outra explicação que não a de perda acidental. Este trabalho concorda com esta hipótese e leva em consideração que o antigo códice latino Wirceburgense possa ter sofrido influência do Papiro 967.

¹⁷ Cf. ALLEN, 1990, p.177-178.

4.4.3. Textos hebraico e grego, segmentação e tradução

Tabela 6)

| v. | Texto Hebraico (TM) | Texto Grego (LXX) | Tradução |
|-----|--|--|--|
| 24a | וְלִקְחֹתֶי אֶתְכֶם מִן־הַגּוֹיִם | καὶ λήμψομαι ὑμᾶς ἐκ τῶν ἐθνῶν | E vos tomarei das nações, |
| 24b | וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל־הָאֲרָצוֹת | καὶ ἀθροίσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν γαιῶν ¹⁸ | vos reunirei de todas as terras |
| 24c | וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל־אֲדָמְתְּכֶם: | καὶ εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν ¹⁹ ὑμῶν. | e vos farei entrar em vosso solo. |
| 25a | וְזִרְקֹתִי עֲלֵיכֶם מֵיִם טְהוֹרִים | καὶ ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν, | Aspergirei sobre vós água ²⁰ pura |
| 25b | וְטַהַרְתֶּם | καὶ καθαρισθήσεσθε ²¹ | e sereis purificados. |
| 25c | מִכָּל טְמְאוּתֵיכֶם וּמִכָּל־גְּלוּלֵיכֶם אֲשֶׁר אֶתְכֶם: | ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν, καὶ καθαριῶ ὑμᾶς. | De todas as vossas imundícies e de todos os vossos ídolos vos purificarei. |
| 26a | וְנָתַתִּי לְכֶם לֵב חָדָשׁ | καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινὴν | E vos darei um coração novo |

¹⁸ Segundo H. Liddell & R.Scott, *γαῖα* trata-se de outra forma possível para o termo grego γῆ (cf. LIDDELL & SCOTT, 1996, p.347). Assim o termo γαιῶν corresponde ao plural genitivo de γῆ (“terra”, “território”, “país”) e o termo aparece em outros momentos na LXX em mesmo sentido como em 2Rs 18,35; Esd 3,3; 9,1-2.14; Sl 48,12. A edição de Ziegler adota γεῶν e, ainda que mencione por outra nota crítica o minúsculo 544 trazendo este termo, não justifica em quais manuscritos está se baseando para a escolha (cf. ZIEGLER, 1952, p.265).

¹⁹ A LXX não faz diferenciação entre a primeira menção a “terra” no v.24a e esta segunda menção, diferentemente do Texto massorético (TM) que traz “solo”. A tradução segue o texto massorético, como este estudo fará nos demais casos de divergência entre este e o texto grego da LXX.

²⁰ Levando em conta que a versão da LXX mantém o nome no singular, ainda que a língua grega permita o plural do termo no caso acusativo, e que a língua hebraica, por sua vez, não possua o singular do termo מים, funcionando este tanto para um quanto para outro caso, a considerar pelo contexto, este trabalho optou por traduzi-lo no singular.

²¹ Há uma diferença de subdivisão dos v. 25b e 25c entre os dois textos. Pelos sinais de acentuação, o TM coloca uma breve pausa neste ponto e inicia nova sentença a partir daí, dando posição de destaque aos nomes. Não há a mesma delimitação no texto grego que une ao primeiro verbo os complementos e inicia nova sentença no verbo seguinte.

| | | | |
|-----|--|--|--|
| 26b | וְרוּחַ חַדְשָׁה אֶתְּנוּ בְּקִרְבְּכֶם | καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν | e um espírito novo porei em vosso interior ²² ; |
| 26c | וְהִסְרֹתִי אֶת-לֵב הָאֲבֹן מִבְּשָׂרְכֶם | καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ²³ ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν | tirarei o coração de pedra de ²⁴ vossa carne |
| 26d | וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: : | καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην. | e vos darei um coração de carne. |
| 27a | וְאֶת-רוּחִי אֶתְּנוּ בְּקִרְבְּכֶם | καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν | O meu espírito porei em vosso interior |
| 27b | וְעָשִׂיתִי | καὶ ποιήσω | e farei |
| 27c | אֵת אֲשֶׁר-בְּחֻקֵי תִלְכוּ | ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασίν μου πορεύησθε | com que em meus preceitos andeis |
| 27d | וּמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמְרוּ | καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξεσθε ²⁵ | e meus juízos guardeis |
| 27e | וְעָשִׂיתֶם: | καὶ ποιήσητε. | e cumprais ²⁶ . |
| 28a | וַיִּשְׁבְּתֶם בְּאֶרֶץ | καὶ κατοικήσετε ἐπὶ ²⁷ τῆς γῆς, | Habitareis, então, na terra |
| 28b | אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְתֵּיכֶם | ἧς ἔδωκα τοῖς πατράσιν ὑμῶν, | que dei a vossos pais; |
| 28c | וְהִייתֶם לִי לְעָם | καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν, | sereis meu Povo |
| 28d | וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים: | καὶ ἐσομαι ὑμῖν εἰς θεόν. | e Eu serei vosso Deus. |

²² Nesta sentença e na do v.27a há uma pequena diferença entre o TM e a LXX: enquanto que a LXX apresenta apenas uma preposição para indicar o interior dos indivíduos, o TM traz uma preposição e um substantivo.

²³ Tanto no v.26c quanto no v.26d a LXX faz uso de adjetivos para qualificar o nome, enquanto o TM faz uso da cadeia construída de substantivos.

²⁴ O TM não faz uso de artigo, a LXX, no entanto, o faz.

²⁵ Nos v.27c-e a LXX faz uso do Subjuntivo presente, Subjuntivo Futuro e Subjuntivo Aoristo, respectivamente, enquanto o TM faz uso de Qal Yiqtol, Qal Yiqtol e Qal Weqatal, respectivamente.

²⁶ Tanto no TM quanto na LXX o verbo utilizado no v.27e é o mesmo do v.27b. Por uma questão de melhor adaptação na língua de chegada da sentença do v.27d-e como um todo, nesta segunda aparição optou-se por traduzir como “cumprir”.

²⁷ Uma pequena diferença de preposição entre o TM e a LXX. O TM utiliza “em” e a LXX “sobre”.

4.5. Subseções de Ez 36,24-28

Ez 36,24-28 é uma seção da perícopa de Ez 36,22-32 que, por sua vez, é parte do oráculo de Ez 36,16-38, um dos oráculos de salvação, localizado na grande unidade que os reúne no livro profético de Ezequiel (cf. Ez 33–48). Como os demais desta unidade, é oráculo proferido após a queda de Jerusalém (cf. Ez 33,21), com promessas de salvação ao Povo que se encontrava no exílio e com sua terra devastada.

Para a identificação de suas subseções, além das indicações de acentuação do texto massorético, pode-se observar o “movimento” do texto e alternância temática e terminológica em seu interior. Baseando-se nestes critérios, a seção de Ez 36,24-28 pode ser subdividida, inicialmente, em dois grandes momentos: O primeiro momento nos v.24-26, onde todas as ações são do Senhor e estão dispostas de forma progressiva: reunião e retorno dos dispersos (v.24), purificação total (v.25) e profunda renovação interior (v.26). Neste primeiro momento se enfatiza a iniciativa do Senhor, sua ação em favor de Israel e o papel passivo de Israel. O segundo momento, nos v.27-28, se inicia com a sentença que marca o ponto alto de toda esta seção de Ez 36,24-28: a doação do espírito do Senhor no interior dos israelitas remanescentes (v.27a), seguida das sentenças que anunciam as conseqüências desta ação nos israelitas (v.27b-28d).

O primeiro momento do texto (v.24-26) pode ser ainda subdividido em outras seções menores, a partir da diversidade e progressão das ações do Senhor. Nos v.24a-c se anuncia a volta do exílio com os verbos “tomar” (das nações), “reunir” (de todos os territórios) e “fazer entrar” (em seu solo). Nos v.25a-c a atenção está na purificação das imundícies e da idolatria de Israel que volta e os verbos empregados são “aspergir” e “purificar”, “ser purificado”. Nos v.26a-d se tem a promessa de doação de coração e espírito novo a Israel e ao mesmo tempo a garantia de que o coração antigo será retirado e os verbos aqui empregados são: “dar/pôr”, repetidamente, e “tirar”.

No v.27a, o dom do espírito do Senhor, na sequência do texto, poderia estar sendo somado às promessas anteriores como mais uma e última das ações a serem realizadas pelo Senhor em favor de Israel, contudo, chama a atenção o fato de que esta sentença do v.27a, apesar de toda a proximidade lexicográfica das sentenças anteriores do v.26, esteja pela acentuação do texto massorético destacada das

mesmas como uma sentença à parte. Como se pode observar no Códice Leningradense, há a presença de um *sôp pasûq* ao final de Ez 36,26, o que faz com que o v.27a seja uma nova sentença e esteja mais ligada às sentenças imediatamente posteriores do v.27b-e, ainda que haja um *'atnah* a estabelecer uma pausa também entre elas. “E o meu espírito (יְהוָה) porei em vosso interior” inicia um novo versículo e, justamente, o versículo conclusivo de todas as promessas de restauração e renovação proferidas a Israel (cf. Ez 36,27). Isto leva a crer que já no princípio da transmissão do texto massorético, a promessa do dom e infusão do espírito do Senhor na carne de Israel não era compreendida como mais uma ação favorável do Senhor na sequência das outras anteriormente anunciadas, mas como a chave daquela profecia, o anúncio mais completo do que o Senhor realizaria, a concretização do que fora prometido até ali.

Assim, o v.27a faz as vezes de um limiar na seção: o dom do espírito do Senhor, ponto alto do texto e da ação do Senhor em favor de Israel, constitui o encerramento do primeira grande momento do oráculo sobre a ação do Senhor em favor da renovação de Israel e marca o início do segundo grande momento (v.27b-e) sobre a vida nova que Israel poderá e deverá levar a partir daí, obediente e fiel à aliança. Tudo o que vem a seguir do v.27a decorre desta ação. Os v.27b-28d, por sua vez, que concentram as consequências do dom do espírito do Senhor a Israel, expressam o fim para o qual o Senhor o concederá, podem ser subdivididos em três partes: obediência à Lei (v.27b-e), habitação na terra (v.28a-b), restabelecimento definitivo da aliança (v.28c-d).

Assim, compreende-se a seção de Ez 36,24-28 da seguinte forma:

I) O SENHOR RENOVARÁ ISRAEL: v.24-26

I.1) Reunião e entrada na terra: as condições primitivas

restabelecidas (v.24a-c)

I.2) A purificação total das imundícies e dos ídolos (v.25a-c)

I.3) A profunda renovação de Israel (v.26a-d)

II) O SENHOR INFUNDIRÁ O SEU ESPÍRITO EM ISRAEL

E O FARÁ POVO FIEL : v.27-28

II.1) O dom do espírito do Senhor no interior dos israelitas (v.27a)

II.2) As consequências da infusão do espírito do Senhor:

II.2.1) A obediência à Lei (v.27b-e)

II.2.2) A habitação na terra (v.28a-b)

II.2.3) A renovação da aliança com o Senhor (v.28c-d)

4.6.

Comentário a Ez 36,24-28

4.6.1.

O Senhor renovará Israel (v. 24-26)

4.6.1.1.

Reunião e entrada na terra: as condições primitivas restabelecidas (v.24a-c)

| | | | |
|-----|---|--|--------------------------------------|
| 24a | וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם מִן־ הַגּוֹיִם | καὶ λήψομαι ὑμᾶς ἐκ τῶν ἐθνῶν | E vos tomarei das nações, |
| 24b | וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל־ הָאֲרָצוֹת | καὶ ἀθροίσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν γαιῶν | vos reunirei de todas as terras |
| 24c | וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל־ אֲדַמְתְּכֶם: | καὶ εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν ὑμῶν. | e vos farei entrar em vosso solo. |

O oráculo do qual Ez 36,24-28 é parte tem início em Ez 36,22 e é ali que se encontram especificados sujeito (“אֲדַמְתִּי יְהוּה” no TM ou “κύριος” na LXX) e objeto (“בֵּית יִשְׂרָאֵל” no TM ou “τῶ οἴκῳ Ἰσραηλ” na LXX) do que é dito nestes versículos. Assim, em Ez 36,24-28 a primeira pessoa do singular refere-se ao “Senhor YHWH” e a segunda pessoa do plural à “Casa de Israel”. Do mesmo modo, à fala iniciada em Ez 36,22, as seguintes de Ez 36,24-28 estão ligadas por uma sequência de orações, em sua maioria utilizando cadeias de Weqatal e, em outros casos, orações x-Yiqtol ou w-x-Yiqtol ou, ainda, p-Qatal.

O v.24 torna claro que o oráculo é pronunciado ao Povo (ou “Casa”) de Israel quando se encontra na realidade do exílio. A profecia diz respeito a um povo que está entregue à sua sorte e que o Senhor haverá de “tomar” (v.24a), disperso entre as nações e que o Senhor haverá de “reunir” (v.24b), fora de sua terra e que o Senhor haverá de ali o introduzir (v.24c).

Alguns autores consideraram o anúncio do v.24 - retirada de Israel das nações e entrada em sua terra - simplesmente como uma releitura do êxodo, um novo êxodo²⁸, mas, o exegeta C. Granados García chama a atenção para o fato de que há uma realidade muito mais grave sendo relatada aqui que a da situação de Israel no

²⁸ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.152, nota 364.

momento do Êxodo: a realidade da desagregação do Povo, da dispersão pelas nações, da consequente perda da identidade de Israel:

Notamos que la imagen aquí evocada es más radical. No se trata solo de un “salir de la tierra” e “ir a las naciones” sino de una disgregación; Israel pierde su específica identidad comunitaria [...]; se trata de una imagen a relacionar tal vez con el estado de muerte de los huesos esparcidos en Ez 37,1-14.²⁹

É a este “Povo”, que se encontra numa realidade comparável à de “morte”, que se dirige o oráculo de salvação do qual esta seção faz parte. Assim sendo, pela necessidade de Israel ter novamente “vida”, existência, mais do que vinculado ao acontecimento do Êxodo, o oráculo de salvação de Israel do exílio tal como apresentado pelo profeta Ezequiel, estará vinculado ao acontecimento da Criação, narrado nos relatos do Gênesis, e buscará, por meio de imagens ali presentes, anunciar a promessa de renovação de Israel. Mas, por relacionar-se com a temática da aliança tanto a morte como a vivificação de Israel, o profeta também trabalhará textos e termos que a mencionam³⁰.

O verbo קָח , que se encontra no início da seção no v.24a, em geral, é utilizado no Antigo Testamento quando o Senhor ou alguém por ele instruído, como, por exemplo, um profeta, apropria-se de algo ou de alguém com determinado fim. Conforme analisa P. Els, por muitas vezes este verbo tem o Senhor como seu agente: no tomar o homem com o fim de colocá-lo no jardim (cf. Gn 2,15), tomar uma costela do homem com o fim de formar, a partir dela, a mulher (cf. Gn 2,22), tomar o povo de Israel e tirá-lo de sua terra (cf. Jr 25,9), tomá-lo novamente para o trazer de volta do exílio (cf. Ez 36,24). E é também sob orientação do Senhor, que os profetas se apropriam de um objeto ou pessoa para fazer dele(a) um sinal (cf. Ez 4,1.3; 5,1; Jr 13,4; Os 1,2)³¹.

Um uso bastante significativo deste verbo קָח , trata-se de quando o Senhor “toma” no sentido de “selecionar”, “escolher”, “eleger”, pessoas para realizarem determinada tarefa como é o caso de Abraão (cf. Gn 24,7), Davi (cf. 2Sm 7,8), Amós (cf. Am 7,15), e os levitas (cf. Nm 3,12-13.41.45), por exemplo³². Acredita-se, portanto, que haja, igualmente, um sentido de eleição na aplicação deste verbo

²⁹ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.109.

³⁰ Cf. Ibid., p.152-155.202.

³¹ Cf. ELS, 2011, v.2, p.815.

³² Cf. Ibid., p.815; GRANADOS GARCÍA, 2010, p.156.

aos israelitas dispersos que evoca um “restablecimiento del evento originario de ‘elección’”³³, como também a gratuidade da ação do Senhor.

Pela recorrente utilização do verbo para indicar a eleição dos levitas³⁴, dos quais também se dirá da necessidade de purificação com água (cf. Nm 8,6-7), como esta seção de estudo mais à frente o fará (cf. Ez 36,25a-c), C. Granados García entende que o verbo utilizado esteja também fazendo alusão a isto e que esta “tomada”, “eleição”, de Israel tenha o fim de consagrá-lo e fazer dele “signo de la santidad divina ante las naciones”³⁵.

Ao Israel disperso o Senhor faz promessas de reunir, numa ação intensiva: קָבַץ se encontra no Piel e traz exatamente o sentido contrário de “dispersar”. C. Rogers e I. Cornelius informam que a maioria das passagens em que este verbo aparece tem o Senhor por sujeito e em geral está relacionado com a restauração e reunião de Israel na terra que o Senhor lhe deu³⁶.

As bênçãos da aliança mosaica estavam ligadas ao cumprimento da Lei por Israel, havendo infidelidade do Povo sofreriam as suas maldições (cf. Dt 11,18-32; 28,15-69). Porém, o Senhor permanece fiel à sua aliança (cf. Ez 16,60-63). No v.24c, o verbo בּוֹא no Hifil faz saber que é o Senhor que causa a entrada de Israel em sua terra, é Ele quem o realiza, quem o opera. Israel não entra por si, mas por uma ação e intervenção do Senhor.

Há, também, um jogo com as palavras אֶרֶץ וְאֶרֶץ. “No princípio Deus criou o céu e a terra (אֶרֶץ וְאֶרֶץ)” (Gn 1,1), tempos depois a terra (אֶרֶץ), corrompida pelos pecados cometidos pelos homens, foi inundada pelo dilúvio (Gn 6,11-7,6). Uma terra (אֶרֶץ) boa foi dada em herança a Abraão (Gn 15,7; 17,8) e aos seus descendentes, o povo de Israel, mediante uma aliança com o Senhor³⁷. Porém, por não ter observado a aliança com o Senhor (cf. Ez 12,1-20), Israel perdeu a posse de sua terra e agora se encontra disperso por todas as terras (מְקוֹלֵי אֶרֶצוֹת). O termo אֶרֶץ, que, em geral traduz-se por “terra”, a indica no sentido, principalmente, de “território”.

³³ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.156.

³⁴ Cf. Nm 3,12-13.41.45; 8,6-7.16.18; 18,6.

³⁵ Cf. Ibid., p.157.

³⁶ Cf. ROGERS & CORNELIUS, 2011, v.3, p.861.

³⁷ Cf. Ex 3,8; 6,4.8; 20,2; Nm 14,7; Js 1,2-4.6.

Contudo, ao prometer introduzi-lo, ou fazê-lo entrar, na sua terra, não é utilizado o comum termo para este fim ארץ, mas o termo אדמה. Poderia אדמה estar sendo usado em lugar de ארץ, por ארץ trazer em si mesmo uma conotação política de território pertencente a um Povo e na situação em que Ezequiel profetiza, Israel está disperso entre as nações, não configurado como Povo e exilado de seu território³⁸. Então a promessa poderia estar indicando que o Senhor os faria voltar àquele solo (אדמה) e que este voltaria a ser sua terra (ארץ).

Sem excluir essa possibilidade, ressalta-se uma outra que aponta para uma ligação do israelita com a “terra” que precede a ligação abraâmica ou mosaica dele com o seu “território”, ou seja, precede a concessão feita pelo Senhor a Abraão ou ao Povo de Israel, mediante uma aliança, da posse de determinada terra. Da mesma forma que o termo ארץ estaria ligando o oráculo à tradição exodal, à entrada na Terra Prometida, o termo אדמה o está ligando à tradição genesíaca, à criação do homem (אדם) por Deus a partir da terra (אדמה, cf. Gn 2,7) e à profunda relação entre os dois. O termo que também evoca o sentido de “solo” e de “terra fértil”, remete, ainda, aos relatos da criação e aponta para o conceito de Deus Criador.

Com o exílio, Israel vivia uma situação de expulsão da terra pelos pecados cometidos (cf. Ez 36,16-19), similar à de Gn 3-4; e a terra fora castigada pelos pecados que ali se cometeram (cf. Ez 12,18-20), como, de igual modo, se encontra um paralelo em Gn 3,17-23; 4,10-12; Gn 6,5-17.

Sobretudo nos relatos sobre o Dilúvio (cf. Gn 6-9) torna-se claro que o termo אדמה trazendo o sentido de “solo” e de “terra fértil”, traz igualmente o sentido de “vida”. אדמה é o ambiente que propicia o desenvolvimento da vida humana, animal e vegetal. Privando-se da terra, priva-se da vida. A aliança do homem com Deus mantida faz com que toda a criação e em especial a אדמה lhe favoreça. A aliança com Deus rompida afeta também o solo que haveria de ser cenário daquela comunhão e se tornou testemunha dos atos abomináveis que ali se praticaram. Um israelita exilado tem viva a imagem de expulsão da terra e da destruição de seu solo fértil em morte, incêndio e ruínas. Ainda que lhe fosse prometido o retorno ao seu território (ארץ) sabe que não estaria sendo devolvido à sua אדמה. Mas,

³⁸ Cf. GRISANTI, 2011, v.1, p.264.

surpreendentemente, o Senhor lhe promete introduzi-lo na sua אֶרֶץ³⁹. Pelos pecados que cometera, Israel fora expulso e a terra desolada como nos relatos genesíacos. O que é prometido é algo inédito: os pecados cometidos serão perdoados, Israel será renovado e o mesmo Senhor que os expulsou, os tomará e os fará entrar em seu solo, lhe garantindo a vida. Israel, como um אֶרֶץ que fora banido de sua terra, recebe a promessa de ser reintroduzido na sua אֶרֶץ⁴⁰. As condições primitivas serão restabelecidas⁴¹ por uma ação livre e gratuita da parte do Senhor, mas, acentuando, por certo, uma “dimensión de novedad que distingue la entrada definitiva (escatológica) en la tierra”⁴².

4.6.1.2.

A purificação total das imundícies e dos ídolos (v.25a-c)

| | | | |
|-----|---|---|---|
| 25a | וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מֵיִם טְהוֹרִים | καὶ ῥανῶ ἐφ’ ὑμᾶς ὕδωρ καθαρόν, | Aspergirei sobre vós água pura |
| 25b | וְטַהַרְתֶּם | καὶ καθαρισθήσεσθε | e sereis purificados. |
| 25c | מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל-גְּלוּלֵיכֶם אֲטָהָר :אֶתְכֶם | ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν, καὶ καθαριῶ ὑμᾶς. | De todas as vossas imundícies e de todos os vossos ídolos vos purificarei. |

Nos versículos seguintes ao v.24, o Senhor anuncia o modo como aprontará Israel quando na introdução em seu solo. Após tomá-lo e reuni-lo, a primeira medida a Israel que regressa, é a sua purificação, tema do v.25.

a) A “aspersão” com água

Inicialmente se fala de uma aspersão com água (v.25a), mas, utiliza-se para isto um verbo pouco comum a esta ação, זָרַק, que é, em geral, usado para descrever a aspersão do sangue de uma vítima imolada⁴³. Apenas em três momentos de toda a Bíblia Hebraica o verbo זָרַק é utilizado para mencionar aspersão de água: um destes é o de Ez 36,25 e, os outros dois, os de Nm 19,13.20. Para V. Hamilton são

³⁹ “A colocação de ‘*admat Yisra’el* ocorre somente em Ezequiel, num total de 17 vezes. [...] O uso de ‘*adamâ* em lugar de ‘*erets* pode evocar imagens da terra natal cultivada habitada por Israel, algo particularmente pungente para um israelita exilado” (GRISANTI, 2011,v.1, p.264, citando Greenberg.).

⁴⁰ Para C. Granados García, todo o Povo de Israel se converterá em um *Adão renovado*, que será, em verdade, imagem de Deus. Nisto encontra razão para a insistência em se chamar ao profeta fiel de אֶרֶץ־בְּנֵי, como um paradigma do que deve acontecer ao Povo. (Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.86).

⁴¹ Cf. Ibid., 2010, p.92).

⁴² Cf. Ibid., p.154.

⁴³ Cf. Ex 24,6; 29,16.20; Lv 1,5.11; 3,2.8.13; 17,6; 2Cr 30,16.

estas passagens de Números, que tratam da purificação da impureza resultante do contato com um morto ou da proximidade com ele, que inspiraram Ezequiel⁴⁴.

Conferindo as passagens de Nm 19,13.20, encontra-se linguagem, de fato, muito próxima de Ez 36,25:

“Todo aquele que tocar em algum morto, cadáver de algum homem, e não se **purificar**, contamina o tabernáculo de YHWH. Essa pessoa será eliminada de Israel; porque a **água de (מִי) impureza não foi aspergida (זָרַק) sobre ele, imundo será; está nele ainda a sua imundície (טִמְאָה)**”. (Nm 19,13)

“No entanto, quem estiver **imundo (טִמְאָה) e não se purificar**, esse será eliminado do meio da assembleia, porquanto contaminou o santuário de YHWH; **água de (מִי) impureza sobre ele não foi aspergida (זָרַק); é imundo(טִמְאָה)**”. (Nm 19,20)

Tanto Ez 36,25 quanto Nm 19,13.20 falam de purificação por aspersão (זָרַק) de água (מִי) e de estado de impureza contraída chamado de “imundície” (טִמְאָה). Em Nm 19,13.20 o estado de imundície aconteceu por contato com um morto. Em Ez 36,25 afirma-se que Israel precisará ser purificado de todas as imundícies contraídas e de todos os seus ídolos. O “morto” com o qual Israel teve contato e se tornou impuro poderia estar subentendido na profecia de Ezequiel como uma alusão aos homicídios que se cometem na terra de Israel (cf. Ez 11,6-7), ou com os mortos do Povo atingidos durante as invasões precedentes ao exílio⁴⁵, ou, ainda, como uma metáfora dos ídolos, pois que esta ideia não está ausente desta seção, como mais à frente se procurará demonstrar. Dentre as muitas razões pelas quais Israel se tornou impuro, imundo, que podem ser encontradas ao longo do livro de Ezequiel, tem especial atenção pelo profeta o pecado de idolatria⁴⁶, com o qual se contaminou. Israel estará imundo até que a água da purificação seja derramada sobre ele⁴⁷.

a.1) “Água pura”

“Água pura” (מִיִּם טְהוֹרִים ou ὕδωρ καθαρόν) significa a água destinada a realizar a purificação ritual, mas que, neste texto específico de Ez 36,25, levando-se em conta de que é o Senhor que “aspergirá” esta “água pura”, é provável que

⁴⁴ Cf. HAMILTON, 2011, v.1, p.1126.

⁴⁵ Cf. Ez 6,7.13; 9,4-10; 21,9-17; 24,17-21.

⁴⁶ O crime de idolatria é o mais frequentemente denunciado pelo profeta. Cf. Ez 6,1-14; 7,20; 8,3-17; 11,18.21; 14,1-11; 16,15-42; 18,6.12.15; 20,7-8.16.18.24.31.39; 22,3-4; 23,7.30.37.39.49; 33,25; 36,18.25; 37,23; 44,10.12. Logo após este destaca-se o crime de derramamento de sangue seja por atos de injustiça, seja por sacrifício oferecido aos ídolos. Cf. Ez 7,23; 9,9; 16,36; 18,10-13; 22,3-4.6.9.12-13.27; 23,37.45; 24,7-8; 33,25; 36,18.

⁴⁷ Segundo C. Granados García, “la imagen de 36,25, derivada de los ritos culturales de ‘purificación’, sirve como metáfora para ilustrar la limpieza total del pecado (de la idolatría)” (GRANADOS GARCÍA, 2010, p.158).

esteja sendo usada em sentido metafórico. Segundo L. Allen, “v.25 employs the language of a purificatory rite as a metaphor for forgiveness and spiritual cleansing (cf. Num 19:13,20; Ps 51:9[7])”⁴⁸. Seja pelo contexto no qual está inserido o termo “água”, seja por outros momentos do livro de Ezequiel em que se encontra sendo usado também em sentido metafórico (cf. Ez 16,9; 47,1-5), a “água pura” que o Senhor aspergirá sobre Israel há de ser entendida não como o elemento água conhecido, mas, como o Senhor realizando a Israel, de alguma outra forma mais plena e definitiva, o que a água destinada à purificação ritual pretenderia fazer.

C. Granados García pondera que esta é a única ocorrência de מִיִּם טְהוֹרִים (“águas puras”) em toda a Bíblia Hebraica⁴⁹. Por outro lado, M. Grisanti informa que מִיִּם é o substantivo encontrado em maior número tanto nos livros do Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, quanto no livro de Ezequiel. Em sua pesquisa destaca, além da presença essencial para a subsistência da vida, o uso da água como agente de purificação nas lavagens rituais de Israel, como, por exemplo, na cerimônia de ordenação para o sacerdócio de Arão (cf. Ex 29,4; Lv 8,6) ou na preparação pelo Sumo Sacerdote para o Dia de expiação, antes de colocar sua vestimenta (cf. Lv 16,4.24)⁵⁰. C. Granados García observa que nestes e em outros textos bíblicos⁵¹ a água assume uma função preparatória para o culto e dado o fato de que a purificação com água precede igualmente uma consagração (cf. Nm 8,7), a purificação anunciada em Ez 36,25 também pode ser vista como uma preparação à consagração do povo que será renovada, ou até mesmo uma sinalização, quiçá antecipação, para este evento⁵².

Uma vez que a contaminação era sinal de morte, lavar-se ritualmente com água era sinal não somente de purificação, mas, também de vivificação, e considerase simbólico que a purificação pelo contato com um morto, se dê pela água, universalmente sinal de vida. Assim, o tema da vida em Nm 19 é relevante para interpretar Ez 36,25. Ao ter contato com um morto, um israelita deveria lavar-se em água como se por ela saísse da situação de morte para a vida. Tal como o banho a um recém-nascido equivalia a tirá-lo de um estado de morte (cf. Ez 16,4-6), Ez

⁴⁸ Cf. ALLEN, 1990, p.179.

⁴⁹ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.158.

⁵⁰ Cf. GRISANTI, 2011,v.2, p.929.

⁵¹ Cf. Ex 19,10.14; 30,17-21; 40,12.30-32.

⁵² Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.159.

36,25 pode também estar fazendo alusão a este simbolismo da água como geradora de vida, capaz de tirar Israel do estado de morte e vivificá-lo, regenerá-lo⁵³.

a.2) A Purificação de Israel

Ao contrário dos demais rituais de purificação prescritos na Lei, este será realizado pelo próprio Senhor, como demonstra o uso da primeira pessoa nas formas verbais “aspergirei” e “purificarei”, bem como o uso da voz passiva em “sereis purificados”. É o Senhor o agente desta ação e Israel, o que a recebe. A purificação de Israel, o perdão de suas faltas e a libertação de toda a contaminação contraída se dará por uma ação livre e gratuita do Senhor e mesmo antes que Israel mostre alguma atitude que O incline a isto, o Senhor assim se decide por Sua fidelidade à aliança (cf. Ez 16,60-63).

O radical טהר aparece por três vezes nesta breve seção. O tema da purificação e da contaminação com o que é impuro é algo algo intrínseco à fé e cultura judaica, comum à literatura veterotestamentária e até mesmo neotestamentária (mais de 8 mil ocorrências em toda a Bíblia!). Destaca-se o livro do Levítico por sua longa menção à temática e os capítulos Lv 11–16 como textos principais que tratam, sobretudo, de como evitar o estado de impureza ou como voltar ao estado de “pureza” pelos rituais necessários aos que se tornaram impuros.

Os principais rituais de purificação do ano se concentravam no acontecimento do *Yôm Kippur* (Dia da Expição), relatado em Lv 16. O termo plural טְמֵאוֹת somente aparece em Ez 36,25.29 e Lv 16,16.19 e por conta disso e de temáticas que aproximam os textos, alguns autores viram no ritual do *Yôm Kippur* uma relação com a purificação prometida em Ez 36,25, como se pode observar no versículo a seguir: “Porque, naquele dia, se fará expiação por vós, para purificar-vos (אֶתְכֶם לְטַהֵר) e de todos os vossos pecados sereis purificados (תִּטְהָרוּ) perante YHWH” (Lv 16,30). Porém, reconhecendo a proximidade entre ambos textos, pode ser ressaltada uma diferença significativa entre os acontecimentos narrados:

Ez 36,25 anuncia un día del perdón (cf. v.33: “el día en que os purifique”) que será definitivo, no sujeito a repetición (a diferencia de Lv 16,34). Lo definitivo no puede ya estar ligado a condiciones que lo pongan en peligro, y de aqui también la novedad de Ez: el carácter incondicionado del perdón que promete.⁵⁴

⁵³ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.160.

⁵⁴ Ibid., p.161.

A purificação anunciada em Ez 36,25, que pode ser verdadeiramente compreendida como um “dia do perdão”, acontecerá de uma vez por todas, será definitiva. O caráter incondicional deste perdão concedido por YHWH, novidade do profeta Ezequiel, é também verificável pelo complemento que lhe segue no v.25b: “*todas* as vossas imundícies e *todos* os vossos ídolos”, termos que se encontram em posição de destaque na sentença da qual fazem parte.

a.3) “Imundícies” e “ídolos”, causas da contaminação de Israel

O texto identifica as razões do estado de impureza no qual se encontra Israel: a contaminação por contato com imundícies e com os ídolos. Dos 37 usos do termo $\eta\kappa\mu\lambda$ na Bíblia Hebraica, 7 estão em Ezequiel e destes, 3 estão em Ez 36,16-38, ressaltando a importância da temática “purificação e impureza” para esta seção⁵⁵.

O estado de imundície ou impureza poderia ser contraído por diversas razões, dentre elas o contato com algo impuro (cf. Lv 11-16; Nm 19,11-22). R. Averbeck afirma que “até mesmo comer pão em nações estrangeiras (ou seja, no exílio) contaminava os israelitas porque elas não sacrificavam ao Senhor em sua terra (Ez 4,13; Os 9,3-4)”⁵⁶.

Mas o termo $\eta\kappa\mu\lambda$ traz em si dois sentidos possíveis. A escolha do termo de duplo sentido no oráculo profético, que para além do estado de imundície ritual por qualquer impureza, poderia denotar uma mulher a perder sangue vital, intenciona simbolizar Israel em um momento de extrema e gravíssima contaminação, um estado de impureza contagiosa que se estendeu à terra em que habitava (cf. Ez 36,17), ao mesmo tempo em que se apresenta como um símbolo de perda de vida, outra referência a um estado de morte⁵⁷.

A imagem de um Israel que se torna imundo por sangue que corre, que se esvai, como sinal de perda de vida, principalmente evoca os crimes inúmeras vezes denunciado ao longo do livro de Ezequiel, como também dos relatos sacerdotais (cf. Gn 6,11.13; 9,6), de sangue derramado na terra de Israel, seja por atos de injustiça e violência, seja por sacrifícios oferecidos aos ídolos⁵⁸.

Ez emplea con frecuencia la expresión “derramar sangre” para referirse al asesinato. Según Harland, este motivo ocupa una posición muy relevante en nuestro profeta. Para Ez el atentado contra la vida humana es una expresión culminante de las

⁵⁵ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.96.

⁵⁶ AVERBECK, 2011,v.2, p.372.

⁵⁷ Cf. GRANADOS GARCÍA, op. cit., p.97-98; 103-104.

⁵⁸ Cf. Ez 7,23; 9,9; 16,36; 18,10-13; 22,3-4.6.9.12-13.27; 23,37.45; 24,7-8; 33,25; 36,18.

perversiones que han conducido al “fin”. Jerusalén ha sufrido el castigo... porque sus crímenes de sangre (cf. 22,3-4.6.9.12-13.27; 24,7) la han hecho “impura” (22,3-4; 22,5.15; 24,11).⁵⁹

Em diversos momentos do seu estudo sobre Ez 36,16-38, C. Granados García destaca que os crimes de Israel podem ser reduzidos a dois principais: idolatria e homicídio, crimes contra preceitos fundamentais do Código da Aliança (cf. Ex 20,3-13; Dt 5,7-17) e, mais radicalmente, contra a ordem própria da Criação (cf. Gn 1-4)⁶⁰. Estes dois crimes encontram plena correspondência aos que aqui são indicados como contaminação pelo contato com “imundícies” e com os “ídolos”.

O crime de idolatria é o que tem maior destaque nos oráculos proféticos de Ezequiel, ocupa um lugar central a denúncia que faz do mesmo, ênfase que, mais uma vez, o aproxima da literatura sacerdotal. Das 48 vezes que o termo גְּלוּלִים é mencionado na Bíblia Hebraica, 39 estão em Ezequiel, que insiste nesta terminologia para referir-se aos ídolos⁶¹.

O termo גְּלוּלִים é um termo pejorativo para “ídolos”, pois, sua raiz pode tanto estar ligada a גָּלָל (que significa “rolar” e vocalizado com as vogais de שְׁקוּץ, “coisa detestável”, assumiu o sentido de “pedras sagradas”) como a גָּל ou גְּלוּלִים (que significa “esterco”, “estrume”, presente em Ez 4,12-15). J. Hadley afirma que mesmo este último sendo um sentido possível, tendo em vista a linguagem utilizada pelo próprio profeta em outros oráculos, é provável que “pedras sagradas” fosse o sentido originário das palavras em Ezequiel.⁶² No entanto, o contato de Israel com os ídolos, que o contamina gravemente, é, com ênfase, denunciado pelo profeta:

Enquanto para os irônicos o culto aos ídolos é tolice, para Ezequiel é pecado e imundícia. Na prosa de Ezequiel particularmente, o ato mais detestável de Jerusalém é realizar cerimônias e ter no templo objetos que vão de encontro ao sentido de ortodoxia. [...] גְּלוּלִים representa uma denúncia do que é visto como o maior de todos os pecados.⁶³

Em geral, Ezequiel não menciona nominalmente os ídolos aos quais Israel chegou a prestar culto⁶⁴, como frequentemente o fazem outros profetas, nem mesmo atribui aos ídolos o termo אֱלֹהִים, que reserva unicamente para referir-se ao Senhor YHWH. Sempre que menciona os ídolos o faz de forma pejorativa, como coisas

⁵⁹ GRANADOS GARCÍA, op. cit., p.103.

⁶⁰ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.5-6; 103-108.

⁶¹ Cf. Ibid., p.105.

⁶² Cf. HADLEY, 2011, v.1, p.838.

⁶³ Cf. Ibid., p.839.

⁶⁴ Há exceções, como, por exemplo Ez 8,14-16.

detestáveis e imundas que contaminam Israel, deixando claro que não há outro Deus além do Senhor⁶⁵.

4.6.1.3.

A profunda renovação de Israel (v. 26a-d)

| | | | |
|-----|---|--|---|
| 26a | וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ | καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινήν | E vos darei um coração novo |
| 26b | וְרוּחַ חַדְשָׁה אֶתֶּן בְּקִרְבְּכֶם | καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν | e um espírito novo porei em vosso interior; |
| 26c | וְהִסְרֹתִי אֶת־לֵב הָאֲבָן מִבְּשָׂרְכֶם | καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν | tirarei o coração de pedra de vossa carne |
| 26d | וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בְּשָׂר׃ | καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην. | e vos darei um coração de carne. |

Neste segmento o Senhor fala de seu plano de ação para a plena renovação de Israel, após “tomá-lo”, “reuni-lo”, “fazê-lo entrar em seu solo” e “purificá-lo de todas as imundícies e ídolos”.

a) “Dar”, ação gratuita e livre iniciativa do Senhor

O verbo נָתַן é mencionado por 4 vezes nesta breve seção de Ez 26,24-28⁶⁶. Assim como no versículo anterior (v.25) foram notadas as vozes verbais ativas para o Senhor e passiva para Israel, no versículo atual (v.26) o verbo “dar” (נָתַן) é nova evidência da ação livre e gratuita do Senhor em favor de Israel. “A iniciativa é claramente de Deus. Ele ‘dará’ (נָתַן) a eles, a fim de que não reivindiquem para si o louvor ...”⁶⁷.

b) Um coração novo

A. Luc afirma que o termo hebraico לֵב, geralmente traduzido por “coração”, mas que em alguns casos também poderia significar “mente”, “peito” ou “consciência”, no Antigo Testamento assumiu, predominantemente, o sentido metafórico de centro da vida humana⁶⁸.

Para um hebreu, o coração (לֵב) constituía o centro do homem, a sede da consciência, da decisão, sede de sua vida física, psíquica, afetiva, moral, religiosa.

⁶⁵ C. Granados García menciona os estudos de Kutsko que entende Ezequiel como o maior defensor do monoteísmo, precedente a DeutIs, porém, para além desta questão teológica de defesa da exclusividade de YHWH, observa também uma questão antropológica no profeta Ezequiel, como nos escritos sacerdotais: a defesa da dignidade própria de יְהוָה como imagem de Deus. (Cf. C. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.106-107).

⁶⁶ Ainda que no v.26b e v.27a este trabalho apresente a tradução como “pôr”, pela indicação de localidade que se faz (“em vosso interior”), é o mesmo verbo נָתַן (“dar”) sendo empregado.

⁶⁷ VERHOEF, 2011, v.2, p.35.

⁶⁸ Cf. LUC, 2011, v.2, p.749.

Para um hebreu, portanto, ter um novo coração significava não apenas uma mudança exterior, nem somente material, mas, passar por uma mudança radical a partir do “centro”, uma renovação total, como uma nova criação⁶⁹. Para C. Granados García, falar de um coração novo em Ez 36,26 é também “evocar un lenguaje apto para decir la recreación de la casa de Israel; quien actúa es el mismo Creador que ‘modeló el corazón humano’ en el origen (cf. Sl 33,15)”⁷⁰. Assim, prometendo lhes dar um coração novo, o Senhor lhes promete renovar a sua própria natureza humana.

O adjetivo “novo” (שִׁדְּחָה), ressalta a “novidade” do que o Senhor irá realizar, algo ainda não visto, não experimentado, desconhecido da história, diferente do que se tem no momento da proclamação do oráculo e, de algum modo, superior⁷¹. Como em outros profetas, o termo שִׁדְּחָה aponta para o evento escatológico⁷² ou ainda aparece ao lado de verbos que remetem a uma nova criação⁷³.

Na fé e cultura hebraicas o coração, sede da consciência e das decisões, é também sede da aliança com Deus. O principal mandamento da Lei de Deus, “Amáras o Senhor teu Deus”, vem acompanhado da locução adverbial “de todo o vosso coração” (cf. Dt 6,5). A locução reforça a ideia de que, para se guardar a aliança, é preciso que se guarde o coração. E, imediatamente após este mandamento, faz-se a seguinte exortação: “Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! (Dt 6,6). Por duas vezes neste trecho tão elementar do Código da aliança o “coração” é mencionado. Assim, coração e vivência da aliança estão profundamente relacionados. Ao prometer um coração novo, o Senhor também lhes promete uma nova possibilidade de viverem em plenitude a aliança com Ele. A renovação de Israel tem em vista uma nova resposta humana na aliança com o Senhor⁷⁴.

c) Um espírito novo

A palavra hebraica נְשִׁימָה, como a grega πνεῦμα, em geral, significa espírito, sopro de vida, respiração, hálito ou vento. É das primeiras a aparecer na Bíblia, ao fazer menção à presença do espírito de Deus antes da obra da criação ter início (cf.

⁶⁹Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.163-165.

⁷⁰ GRANADOS GARCÍA, 2010, p.165.

⁷¹Cf. VERHOEF, op. cit., p.30-32.

⁷²Cf. Jr 31,22.31; Is 41,15; 42,9; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17; 66,22.

⁷³Cf. Is 43,19; 48,6-7; 65,17; 66,22; Jr 31,22; Sl 104,30.

⁷⁴ Cf. Ibid., p.163-164.

Gn 1,2). No livro de Ezequiel, o “profeta do espírito”⁷⁵, a palavra é usada por 52 vezes e ricamente explorada em seus sentidos, mas, alguns usos da mesma destacam-se dentre os demais: “o espírito de YHWH” (רוּחַ יְהוָה)⁷⁶ ou “espírito de Deus” (רוּחַ אֱלֹהִים)⁷⁷, e “espírito”⁷⁸ enquanto “sopro de vida”⁷⁹ que anima o corpo humano (cf. Ez 37,5-6.8). “Coração” como “espírito” evocam um elemento vital no homem. Contudo, há uma significativa diferenciação entre os dois:

Mientras que el corazón es una víscera del organismo, el *pneuma* no lo es, y evoca una dimensión no solo “antropológica” (cf. Ez 11,5; 20,32; 37,5.6.10), sino también “cosmológica” (el viento: Ez 13,11.13) y “teológica” (el espíritu de Dios: Ez 36,27a; 37,14; 39,29).⁸⁰

Esta pesquisa crê, pela relação deste oráculo com o relato da criação em Gênesis 1-2, que se pode entender este “espírito novo” de Ez 36,26, como “um novo princípio de vida”⁸¹. R. Chisholm cita o profeta Zacarias para afirmar que o *qereb* (קֶרֶב), igualmente mencionado neste versículo, “contém o sopro (*rûah*) da vida física criada por Deus (Zc 12,1)”⁸².

Coração (לֵב) e espírito (רוּחַ)⁸³ juntos remetem ao ser humano em sua totalidade: sua carne e o sopro de vida que a move. A renovação que o Senhor promete é total, como um voltar a ser feito, ser refeito, pelas mãos do Criador (cf. Gn 2,7).

Assim como coração e espírito são elementos vitais no homem, a necessidade de “troca” dos mesmos evoca, mais uma vez, o estado de morte em que se encontra o destinatário do oráculo. Compara-se a situação de Israel anterior ao dom desse “novo espírito” com a imagem dos ossos secos de Ez 37,1-14 e entende-se a

⁷⁵ BLOCK, 2012, p.72.

⁷⁶ Cf. Ez 11,5; 37,1.

⁷⁷ Cf. Ez 11,24.

⁷⁸ “Espírito, tende sempre a designar num ser o seu elemento essencial ... aquilo que o faz viver ... e aquilo de que ele não pode dispor como um dono”. (GUILLET, 2013, p.300).

⁷⁹ Segundo G. Dautzenberg, “em consonância com as culturas do Oriente antigo, *rûah*. significa a relação dinâmica com Deus, da vitalidade de todos os seres vivos, especialmente do homem (Gn 6,3; Nm 16,22; 27,16; Jô 12,10; 27,3s; sobre o início da vida: Is 42,5; Zc 12,1; Jô 33,4; sobre o fim da vida: sl 31,6; cf. Lc 23,46; Jô 34,14s; Ecl 12,7...)”. (DAUTZENBERG, 2004, p.127).

⁸⁰ GRANADOS GARCÍA, 2010, p.165.

⁸¹ Ibid., p.166.

⁸² CHISHOLM, 2011,v.3, p.976.

⁸³ Pela gama de significados que podem receber os termos coração (לֵב) e espírito (רוּחַ), foram propostas as mais diversas interpretações para os mesmos nesta seção, inclusive que os termos poderiam ser sinônimos. Mas ainda que os termos “coração” e “espírito” façam parte de um campo semântico comum que diz respeito ao homem, não devem ser entendidos como sinônimos, pois que no oráculo em questão os termos figuram realidades distintas, como também o observam C. Granados García e D. Block. (Cf. GRANADOS GARCÍA, op.cit., p.162-166; BLOCK, 2012, 331).

promessa de um “novo espírito” em consonância com a necessidade de uma regeneração total do sujeito⁸⁴. A casa de Israel (cf. Ez 36,22) será inteiramente renovada. Pelas formas plurais utilizadas até aqui (“a vós”, “em vós”, “de vós”), pode-se afirmar que os indivíduos que a constituem serão inteiramente renovados. O Senhor promete conceder a Israel um espírito novo (שִׁדְרָה), que irá animá-lo e fazê-lo novamente viver.

Da mesma forma que o “coração novo”, o “espírito novo” – e Ezequiel é o único a falar de um “espírito novo” em toda a Bíblia Hebraica⁸⁵ – trata-se de um princípio vital ainda não concedido até aqui e de algum modo superior ao que se possuía, que o Senhor concederá. Esse espírito será infundido em seu interior. O termo קֶרֶב ao mesmo tempo que remete ao interior do homem, faz menção à sua materialidade (“entranhas”): a carne humana será contemplada com a infusão de um novo espírito, dele se tornará habitação e estará sob sua influência.

d) O verbo סור (tirar)

O hifil do verbo סור é bastante dramático: algo em Israel precisará ser tirado, arrancado, extirpado, lançado fora para que volte a viver e seja inteiramente renovado. Há algo em Israel causando a sua morte e precisará ser imediatamente removido (e trocado) para que reviva.

Esta metáfora de “tirar (ou extirpar) o coração” é exclusiva de Ezequiel, dentre todos os profetas. Mas, acredita que é possível relacioná-la com a imagem da “circuncisão do coração” que aparece tanto em Lv 26,41 e Dt 10,16 como em Jr 4,4; 9,24-25. Chama a atenção para o fato de que, diferentemente destas passagens bíblicas citadas, na menção à circuncisão do coração de Dt 30,6 – como em Ez 36,26 – se diz que é o Senhor mesmo quem realizará isto em favor de Israel, a ação é exclusivamente do Senhor. Desse modo, na opinião do autor, encontra-se na “circuncisão” de Dt 30,6 o texto bíblico mais próximo da imagem “tirarei o coração” empregada em Ez 36,26. O autor recorda que a circuncisão evoca a aliança firmada por Deus na carne de Abraão e de seus descendentes (cf. Gn 17,13), o que a aproxima ainda mais de Ez 36,26 onde se encontra: “tirarei... de vossa carne”. O Senhor tirará da carne de Israel, dos israelitas, o que precisa ser tirado para que

⁸⁴ Cf. GRANADOS GARCÍA, op.cit., p.166.

⁸⁵ Cf. Ez 11,19; 18,31.

aconteça a nova e eterna aliança, vislumbrada pelos relatos sacerdotais e proclamada por Ezequiel⁸⁶.

Na literatura veterotestamentária o verbo סור é utilizado no hifil algumas vezes para indicar a necessidade de Israel manter-se distante do que é impuro ou mal (cf. Nm 16,26; Pr 3,7; Is 52,11), e, na maioria das vezes para indicar a Israel a necessidade de remover do seu meio os ídolos e deuses estrangeiros (cf. Gn 35,2; Js 24,14; 1Sm 7,3), a falsa adoração (cf. Am 5,21.23), os altares dos deuses estrangeiros e os lugares altos destinados ao culto a eles (cf. 2Cr 14,2-4), os abomináveis baalins (cf. Jz 10,16; 1Sm 7,4)⁸⁷. O verbo é geralmente direcionado a Israel e usado como exortação a tirar, remover, de seu meio a idolatria.

e) O coração de pedra e um coração de carne

O substantivo לב é citado por 46 vezes no profeta Ezequiel. A primeira ocorrência está na primeira fala do Senhor ao profeta em todo o livro, no chamado mesmo que lhe faz a profetizar, e diz respeito à disposição interior daqueles aos quais o envia, os israelitas: têm o coração endurecido, obstinado no pecado, rebelde, e indócil ao Senhor (cf. Ez 2,1-8). A segunda ocorrência do termo, bem próxima a esta, novamente diz respeito ao coração obstinado da casa de Israel (cf. Ez 3,1-7). Na sequência, há uma súplica do Senhor ao profeta para que o seu coração não seja rebelde como o dos israelitas, mas que acolha o que Ele disser (cf. Ez 3,8-11) e uma declaração do profeta da amargura e furor do seu coração pela obstinação dos israelitas aos quais estava sendo enviado (cf. Ez 3,14). Há ainda outras menções significativas ao “coração” dos israelitas como a de Ez 16,30 onde se fala de seu coração fraco e infiel ao Senhor. E assim se vai traçando neste livro um “retrato” do coração dos israelitas naquele momento onde a repreensão do Senhor e as sentenças de juízo se fazem presentes.

No entanto, a expressão לב האבן em si somente aparece duas vezes em toda a Bíblia Hebraica e as duas estão em Ezequiel, sendo uma esta de Ez 36,26 e outra a de Ez 11,19. De modo que, se o sentido almejado pela expressão לב האבן fosse unicamente significar um coração endurecido, rebelde, obstinado em não obedecer ao Senhor, como em outros textos bíblicos se faz menção, לב האבן não seria a a forma bíblica mais corrente. O “endurecer de coração”, como tantas vezes se ouve

⁸⁶ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.166-168.

⁸⁷ Cf. THOMPSON & MARTENS, 2011,v.3, p.241.

mencionar acerca do Faraó e dos egípcios no livro do Êxodo, é comumente mencionado pelo verbo קָזַק (endurecer) seguido do substantivo לֵב (coração)⁸⁸. Mesmo o profeta Ezequiel, quando trata do endurecimento de coração de Israel, de sua “surdez” à voz do Senhor e rebeldia, faz uso desta raiz (קָזַק) ou de adjetivo que lhe é similar (קָשָׁה) como se vê em Ez 2,4 e Ez 3,7. Logo, o sentido da expressão לֵב הַאֲבָנִים e do uso do substantivo אֲבָנִים precisa ser aprofundado dentro do que pode ser conhecido tanto no profeta Ezequiel como no Antigo Testamento.

O substantivo אֲבָנִים poderia remeter algum leitor imediatamente às tábuas de pedra na qual fora escrita a Lei (cf. Ex 24,12), mas este não pode ser o sentido do termo na seção de Ez 36,24-28 que o traz em sentido negativo e faz referência a algo que precisa ser arrancado do meio de Israel, que está lhe causando a morte. Por 17 vezes אֲבָנִים aparece no livro de Ezequiel, mas em sentido pejorativo apenas 3 vezes são certas⁸⁹: duas delas qualificando o coração que precisará ser arrancado dos israelitas (cf. Ez 11,19; 36,26) e uma servindo de metáfora dos ídolos (cf. Ez 20,32). As demais vezes que o substantivo aparece referindo-se a pedras preciosas (cf. Ez 10,1.9; 27,22; 28,13), pedras de saraiva (cf. Ez 13,11.13; 38,22), pedras para o apedrejamento (cf. Ez 16,40; 23,47), pedras de fogo (cf. Ez 28,14.16), pedras de cantaria (cf. Ez 40,42), o mesmo não está sendo usado em sentido pejorativo.

Para além do livro de Ezequiel, é comum no Antigo Testamento, encontrar-se o termo pedra (אֲבָנִים) como metáfora para os ídolos. Já se pode observá-lo no Pentateuco, como, por exemplo, em Lv 26,1; Dt 4,25-29; 28,36.64; 29,17, assim como nos históricos e proféticos, dentre os quais destaca-se 2 Rs 19,18; Is 37,19; Jr 2,26-28; Jr 3,9; Hab 2,19. Chamam a atenção três detalhes a respeito destas passagens mencionadas: **1)** a menção de “pedra”, por vezes ao lado de “madeira”, como metáfora para os ídolos, assim como aparece em Ez 20,32; **2)** a comparação da idolatria de Judá como um adultério com a *pedra*, seguida da constatação de que não voltou-se a Deus de todo o *coração* em Jr 3,9-10, colocando “coração” e “pedra” em relação que denuncia a infidelidade de Judá ao Senhor e sua idolatria; **3)** a presença de três substantivos em Hab 2,19 que também aparecem em Ez 36,26: *pedra* (אֲבָנִים), *espírito* (רוּחַ), *interior* (קִרְבֵּי), onde o profeta Habacuc afirma

⁸⁸ Cf. Ex 4,21; 7,13.22; 8,15; 9,12.35; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17.

⁸⁹ Ez 26,12 traz dúvida se está sendo usado como metáfora dos ídolos (cf. Ez 20,32) ou fazendo referência ao material que compõem as casas.

que a pedra (o ídolo) não tem espírito no seu interior. Levando-se em conta a proximidade textual entre Hab 2,19 e Ez 36,26, pode-se pensar, inclusive, em um paralelismo entre “pedra” e “espírito” mais que entre “pedra e carne”, ou, ao menos, entre “pedra” e “carne-espírito”.

De qualquer modo, em nenhum outro livro do Antigo Testamento se encontra לֵב הָאֲבָן a não ser no profeta Ezequiel, aqui em Ez 36,26 e em outra passagem no mesmo livro profético, a saber Ez 11,17-21. O trecho de Ez 11,17-21, apesar de não se encontrar disposto na última grande unidade do livro de Ezequiel destinada aos oráculos de salvação (Ez 33–48), trata-se de um dos pequenos trechos que encerram as seções anteriores apontando para este grande anúncio da salvação que seria narrado ao final do livro⁹⁰. Ez 11,17-21 traz em si uma grande proximidade com o oráculo de Ez 36,24-28, embora este último seja mais pneumático, e alguns de seus elementos podem ajudar a esclarecer o sentido de לֵב הָאֲבָן.

Antes de se dizer em Ez 11,19 que o Senhor tirará (סור) de Israel o coração de pedra (לֵב הָאֲבָן), se diz em Ez 11,18 que retornando à sua terra, Israel tirará (סור) de seu meio todas as coisas detestáveis (כָּל-שְׁקוּצִיָּה) e todas as coisas abomináveis (כָּל-תּוֹעֲבוֹתֵיהֶן), referindo-se aos ídolos e todos os objetos próprios do culto pagão, idolátrico. Israel deve tirar de seu meio os ídolos e os objetos com os quais lhes prestava culto (cf. Ez 11,18), e, em seguida, o Senhor lhe tirará o coração de pedra e lhe concederá um coração de carne (cf. Ez 11,19).

Alguns versículos mais à frente, em Ez 11,21, os substantivos שְׁקוּץ e תּוֹעֲבָה voltam a aparecer na sentença de condenação que o Senhor dirige aos que se mantiverem infiéis e, desta vez, por duas vezes, se menciona o substantivo לֵב em mesma oração, a saber: וְאֶל-לֵב שְׁקוּצִיָּהֶם וְתוֹעֲבוֹתֵיהֶם לֵבם הִלְךְ דְּרָכָם בְּרָאשָׁם נִתְתִּי נֶאֱמַר (Ez 11,21). Traduzindo-se esta sentença, tem-se: “Mas para aqueles cujo coração caminha segundo suas coisas detestáveis e suas abominações, faço recair seu proceder sobre sua cabeça, oráculo do Senhor YHWH”.

Pela forma como o substantivo אֲבָן é utilizado por Ezequiel, pelo paralelismo entre Ez 36,24-28 e Ez 11,17-21, pelo constante uso de “pedra” como metáfora dos ídolos no Antigo Testamento, conforme citado acima, e pela proximidade com estes textos específicos do Antigo Testamento apresentados, pode-se entender que “o coração de pedra” em Ez 36,26 seja o coração idolátrico, infiel, coração que não se

⁹⁰ Cf. Nota 10 deste capítulo.

voltava para YHWH, mas para os ídolos, afeiçoado e rendido em culto a eles, aliançado com eles, coração que apegando-se aos ídolos, à “pedra”, tornou-se como um deles (cf. Ez 12,1). É este coração infiel que será tirado, arrancado, “da carne” dos israelitas e substituído por outro “de carne”. Isto concorda com o fato de que, ao longo do livro de Ezequiel, quando os pecados que “endureceram” o coração dos israelitas vão sendo denunciados pelo Senhor é principalmente do pecado de idolatria que o Senhor se queixa⁹¹.

Além da menção a serem feitos de “pedra”, outras vezes são os ídolos retratados no Antigo Testamento inanimados como elas (cf. Dt 4,28; Jr 10,5; Sl 115,4-8), na intenção de demonstrar quão “sem vida” são, algo “morto”. É possível pensar que o voltar-se do coração de Israel para a “pedra”, metáfora dos ídolos, fez com que o coração de Israel se tornasse igualmente de pedra, metáfora para “morto”, “inanimado”. Se a pedra está representando os ídolos como coisas “mortas”, o coração de Israel, seu centro vital, por sua vez se tornou igualmente “morto”⁹². O coração de pedra, o coração voltado aos ídolos, às coisas detestáveis e imundas, fez morrer a Israel por inteiro.

Se o **לֵב הָאֲבָדָה** causou a morte de Israel, o novo coração que lhe será concedido é para ele esperança de vida. O coração de pedra não pôde manter vivo a um Israel de carne (cf. v.26c). Mas o novo coração que lhe será dado (cf. v.26a) é, um coração de carne (cf. v.26d), como mostra a sequência do texto e o paralelismo abaixo:

E vos darei (**וְנָתַתִּי לָכֶם**) um coração (**לֵב**) **novo** - v.26a

E vos darei (**וְנָתַתִּי לָכֶם**) um coração (**לֵב**) **de carne** - v.26d

O termo **לֵב בְּשָׂר** aqui em Ez 36,26 tem sentido positivo e está em oposição à “pedra”. No dizer de C. Granados García, “En oposición con el estado de muerte e incomunicación representado por el “corazón de piedra”, *el don del לֵב בְּשָׂר evoca una nueva vida*”⁹³.

⁹¹ Cf. Nota 46 deste capítulo. Não se ignora que haja também a denúncia e queixa da parte do Senhor da busca de aliança com nações estrangeiras (cf. Ez 16,26-29) e da ambição pelo lucro (cf. Ez 33,31).

⁹² C. Granados García, apesar de interpretar **לֵב הָאֲבָדָה** de outro modo, reconhece: “También es significativa la caracterización de este corazón como ‘idolátrico’ (‘se ha ido detrás de los ídolos’: Ez 11,21; 20,16; cf. 6,9; 14,3-5.7). Podemos ver aquí una referencia al *estado en el que Israel está ‘muerto*’ (como el ídolo; cf. Sl 115,5-7), es decir, incapacitado para enunciar o recibir la palabra.” (GRANADOS GARCÍA, 2010, p.169). Em mesma página o autor aponta em notas (420 e 421) outras pesquisas, como a de E. Meadors e R. Nay, que chegam a resultados bem próximos aos apresentados neste trabalho.

⁹³ Cf. Ibid., p. 170.

O substantivo רֶשֶׁת׃ aparece por 20 vezes ao longo do livro do profeta Ezequiel. De maior relevância para a interpretação da seção de Ez 36,24-28, são as ocorrências do termo como indicativo da natureza humana, da humanidade em geral (cf. Ez 20,48; 21,4-5), de sua realidade material, carnal (cf. Ez 37,6.8; 44,7.9).

No princípio de sua utilização na Bíblia Hebraica, o termo remete à realidade material, carnal, do ser humano (cf. Gn 2,21.23-24). O termo é igualmente utilizado para indicar animais em sua realidade igualmente carnal (cf. Gn 7,15-23). Nos relatos acerca do Dilúvio, “carne” frequentemente está relacionada a “espírito”, e é a realidade material que é animada de espírito, de sopro de vida (cf. Gn 6,3.17; 7,15).

“Carne” (רֶשֶׁת׃) que, em Ez 36,26 é mencionada duplamente, num primeiro momento é apontada como a realidade na qual se encontra e da qual será tirado o coração de pedra. Um coração de pedra não convém a um homem de carne, não é algo próprio a si⁹⁴. No segundo momento, “carne” é o qualificativo do novo coração que será doado pelo Senhor e recebido pelos israelitas. Um novo coração de carne é o que o Senhor lhes dará.

Si el episodio de Ez 37,1-14 es, como decíamos, una “exposición” o “elaboración” de lo dicho en Ez 36,26-27a, parecería sensato ilustrar el don del רֶשֶׁת׃ לֵב a partir del lenguaje de “vivificación” y “recreación” que acabamos de evocar. En concreto e podría sugerir que *la carne evoca en Ez 36,26-27 una perspectiva escatológica que tiene sus raíces más profundas en la protología genesiaca, en la creación del ser de carne llamado רֶשֶׁת׃*⁹⁵

De imediato se poderia observar em Ez 36,26 o seguinte paralelismo: “pedra”, como símbolo de um coração endurecido, indócil e infiel ao Senhor; “carne” como símbolo de um coração atento e sensível ao Senhor. Há também o paralelismo morte-vida: o coração de pedra é um coração morto, que faz morrer a Israel, e por isso precisará ser tirado. O coração de carne é um coração vivo, anúncio que renova a esperança de que Israel reviva. Mas, para além dessas duas possibilidades de interpretação, levando-se em conta o díptico “carne e espírito” comum ao livro do Gênesis e a proximidade textual de Hab 2,19 (cf. também Jr 10,14; 51,17) com Ez 36,26, pode-se pensar numa terceira possibilidade de interpretação: que o Senhor concederá novo coração de carne a fim que Israel receba o novo espírito que lhe dá vida.

⁹⁴ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.169.

⁹⁵ Ibid., p.173. Grifo do autor.

O Senhor anuncia uma restauração da sua realidade natural, que ao mesmo tempo será “nova”, para então conceder-lhe novo espírito, novo sopro de vida, não apenas uma repetição do primeiro, mas a novidade da infusão do Seu próprio espírito nos israelitas.

Em Ez 44,7-9 a declaração de estrangeiros como “incircuncisos de coração, incircuncisos de carne” de certa forma coloca “coração” e “carne” em paralelo, como correspondentes a uma realidade humana que se encontra sob responsabilidade do próprio ser humano: “Carne”, indicando a materialidade da natureza humana e a circuncisão em seu aspecto visível de aliança com o Deus de Israel; “coração” indicando o centro da vida humana, vontade, entendimento, decisões, escolhas, “lugar” onde a aliança com Deus se estabelece e se mantém efetivamente.

Concedendo novo coração de carne, o Senhor promete restabelecer Israel em sua realidade original, que será também nova e, desta vez, o Seu espírito lhe será infundido a fim de que sejam fiéis ao Senhor. O espírito do Senhor no interior dos israelitas é que viabilizará a fidelidade destes ao Senhor, o restabelecimento definitivo da aliança com o Senhor no coração e na carne de Israel.

Desviando-se do Deus da Vida e rendendo o coração aos ídolos, Israel se tornou morto como eles (cf. Sl 115,4-8). Mas o Senhor promete tirar deles o לֵב הַאֲבֹנִי, o coração infiel e idólatra, que lhe causa a morte, e dar-lhes um coração de carne, que é próprio à sua natureza humana, mas inteiramente novo, para que então receba um novo espírito. A natureza humana será renovada e se disporá mais perfeitamente à aliança com o Senhor.

4.6.2.

O Senhor infundirá o Seu espírito em Israel e fará deste Seu Povo fiel (v. 27-28)

4.6.2.1.

O dom do espírito do Senhor no interior dos israelitas (v.27a)

| | | | |
|-----|-----------------------------------|--------------------------------|--|
| 27a | וְאֶת־רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם | καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν | O meu espírito porei em vosso interior |
|-----|-----------------------------------|--------------------------------|--|

Ezequiel é um dos autores veterotestamentários que mais mencionam o “espírito”. Para Ezequiel o espírito é o que anima e move os seres vivos que

carregam a presença gloriosa do Senhor (cf. Ez 1,12.20-21; 10,17)⁹⁶, é o que entra em si quando fala com ele o Senhor e o põe de pé⁹⁷, é o que o arrebatava em visões reveladoras (cf. Ez 8,3; 11,24; 43,5), é o que, no interior dos israelitas, viabilizará a fidelidade ao Senhor (cf. Ez 36,26-27), é o que infundirá nova vida aos “ossos secos” que são toda a Casa de Israel (cf. Ez 37,5-10). Há também uma diferenciação entre um espírito que é do homem⁹⁸ e outro que é excepcionalmente concedido por Deus⁹⁹.

A seção de Ez 36,24-28 traz em si um paralelo que facilita a compreensão do oráculo:

Um espírito (רוּחַ) **novo** porei (אֶתְּנֶה) em vosso interior (בְּקִרְבְּכֶם) - v.26b

O meu espírito (רוּחִי) porei (אֶתְּנֶה) em vosso interior (בְּקִרְבְּכֶם) - v.27a

O “espírito novo” prometido pelo Senhor no v.26b agora é apresentado com maior clareza no v.27a: trata-se do próprio espírito do Senhor (רוּחִי) que será infundido na carne humana. O que se prometeu no v.26b se cumprirá com o dom do espírito de Deus: é ele quem irá reanimar a Israel renovado, é ele quem lhe infundirá novamente a vida, porém, agora, a vida divina e tornando-o sua habitação, conceder-lhe-á ser leal ao Senhor. A infusão do espírito do Senhor não é mérito das obras de Israel, é dom, ação gratuita da parte do Senhor que deseja uma resposta sua mais fiel.

O anúncio de Ez 36,27 encontra paralelo muito próximo em Ez 37,14 e Ez 39,29, cada qual firmando a promessa de que o espírito do Senhor será infundido nos israelitas e lhes concederá reviverem enquanto Povo da aliança.

O espírito do Senhor infundido na carne de Israel, chave de interpretação daquela profecia, anúncio mais completo do que o Senhor realizaria, seria a concretização do que fora prometido até ali: a purificação com água pura, a troca do coração infiel por um coração renovado, um novo princípio de vida a animar-lhes, tudo isto se realizaria quando o Senhor infundisse o Seu espírito na carne dos indivíduos israelitas.

A sentença do v.27a constitui um limiar entre os dois grande momentos da seção: até ali se apresenta o que o Senhor realizará em favor de Israel, sua profunda

⁹⁶ Em Ez 10,17 o identifica como o “espírito da vida”.

⁹⁷ Cf. Ez 2,2; 3,12.14.24; 11,1.5.

⁹⁸ Cf. Ez 11,5; 13,3; 20,32; 21,7.

⁹⁹ Cf. Ez 2,2; 3,12.14.24; Ez 8,3; 11,1.5.24; 36,26-27; 37,1-4; 39,28-29; 43,5.

renovação, como uma nova criação, e a partir dali a vida nova que Israel haverá de levar. Assim, o v.27a, sobre o dom e a infusão do espírito do Senhor, que trata do “como” Deus realizará o que promete, a forma concreta como o Senhor realizaria o que prometeu, é destacado por um *sôp pasûq* das demais sentenças anteriores (dos v.25 e v.26) como seu perfeito cumprimento. E o v.27a é também destacado, por um *'atnaḥ*, das sentenças posteriores, em mesmo versículo (v.27b-e), enfatizando que o dom do espírito é que viabilizará a realização daquelas que tratam da atitude mais fiel de Israel.

A promessa escatológica do espírito de Deus a ser doado e infundido no interior dos indivíduos que compõem Israel a fim de renová-lo e recriá-lo para Deus é o elemento principal de todas as promessas de renovação e recriação de Israel feitas nesta seção até aqui. Isto pode ser notado igualmente pela posição enfática que *וַיְהִי* tem nas sentenças desta seção (cf. v.26b e v. 27a). Assim como o espírito de Deus foi o “agente da criação (Sl 104.29; Jó 33.4)”¹⁰⁰, será também o que operará a renovação e recriação de Israel.

Traçando um paralelo entre Ez 36,26-27a e Ez 37,1-14, C. Granados García sublinha a influência de Gn 1-3 na apresentação do evento escatológico da infusão do espírito na “carne de Israel” a fim de que este evento fosse compreendido como uma nova criação. O autor conclui que “coração de carne – dom do espírito” (em Ez 36,26-27a) ou “crescimento de carne – vinda do espírito”(em Ez 37,1-14) estão em paralelo com a formação de *בָּרָא* em Gn 2,7: “modelação do barro – infusão do sopro de vida” e apontam para YHWH como origem absoluta e recriador de Israel, bem como sua iniciativa absoluta em dar-lhe a vida¹⁰¹.

Em outro momento, o mesmo autor afirmará que esta “oferta de vida nova e novo nascimento” expressa nos v.26-27a, juntamente com outros motivos que aparecem ao longo de Ez 36,16-38, como a profanação do nome do Senhor por Israel, e, principalmente, os que o identificam como Origem absoluta e Criador, permitem compreender uma metáfora paterno-filial subentendida:

Dentro del Antiguo Testamento, la categoría de alianza se ilustra mediante la metáfora paterno-filial cuando uno de los *partner* se presenta como “origen” del outro (la metáfora matrimonial, p.e.,no expresa esta dimensión). En Ez 36,16-38 tenemos una renovación del pacto en la que Dios se presenta como Origen único y absoluto, como recreador. La estructura de la relación padre-hijo hace converger la

¹⁰⁰ Cf. BLOCK et al., 2011, v.3, p.1071.

¹⁰¹ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.170-175.

iniciativa total del Dios que da la vida a sus hijos y la relación de mutua pertenencia característica de los vínculos de alianza. [...] alianza, no como un simple pacto entre iguales dominado por el solo principio de la retribución, sino como estructura relacional aberta a la presencia fundante y originaria del Dios que (siendo padre) desea siempre perdonar.¹⁰²

O Senhor YHWH, Criador e Recriador, está sendo igualmente apresentado como Pai, fonte e origem da vida de Israel.

4.6.2.2.

As consequências da infusão do espírito do Senhor (v.27b-28e)

a) A obediência à Lei (v.27b-e)

| | | | |
|-----|-------------------------------|---------------------------------------|----------------------------------|
| 27b | וַעֲשֵׂתִי | καὶ ποιήσω | e farei |
| 27c | אֵת אֲשֶׁר-בְּרַחֵקִי תִלְכוּ | ἵνα ἐν τοῖς δικαιομασίᾳ μου πορεύησθε | com que em meus preceitos andeis |
| 27d | וּמִשְׁפָּטֵי הַשְּׁמֵרוֹ | καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξησθε | e meus juízos guardeis |
| 27e | וַעֲשִׂיתֶם: | καὶ ποιήσητε. | e cumprais. |

a.1) Nuances do verbo “fazer” (הַעֲשֵׂה)

O verbo “fazer” (הַעֲשֵׂה ou ποιέω) é repetido por duas vezes no início e final desta subseção, tanto no Texto Massorético quanto na versão grega da LXX. Para uma melhor adaptação na língua de chegada da sentença do v.27d-e como um todo, optou-se por traduzir a segunda ocorrência como “cumprais” no v.27e, mas observa-se que se trata do mesmo verbo e que esta equivalência traz algo relevante para a compreensão da seção de Ez 36,24-28.

Tanto na língua hebraica quanto na língua grega o verbo empregado que se traduz por “fazer”, pode também ter o sentido de “criar” e, inclusive, é verbo usado tanto na Bíblia Hebraica quanto na Grega para expressar a ação criadora de Deus no princípio dos tempos (cf. Gn 1,7 – 2,18). Logo, este vocábulo vem confirmar a ideia, já presente, do profeta Ezequiel compreender e anunciar esta renovação de Israel como uma nova criação, o vínculo de seus oráculos com o relato do Gênesis.

Segundo E. Carpenter, quando a raiz הַעֲשֵׂה tem “o Senhor” por sujeito, em geral está apontando para o acontecimento da criação:

Deus é o Criador (*’óseh*) e essa palavra é a mais geralmente empregada para descrever seus atos criadores. [...] O termo *’asah* ocorre 18 vezes em Gn 1 – 5 para destacar a criação do mundo e da humanidade. Na narrativa primitiva de Gn 1 – 11 essa palavra ocorre 32 vezes. [...] É essa a palavra empregada quando Deus delibera acerca da criação dos homens: “Façamos (*’asah*) o homem (*adam*) à nossa imagem,

¹⁰² Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.13.

conforme a nossa semelhança” (v.26). A palavra resume toda a atividade/narrativa criadora (v. 1-30) no v.31 (cf. 2.2-4).¹⁰³

O referido autor segue considerando que, com o uso do verbo הָשִׁיב tendo “o Senhor” por sujeito, é provável, ainda, que se esteja apresentando que “YHWH é o Deus vivo, não obra (*ma'aseh*) de mãos humanas, como os ídolos religiosos” (Is 37.19). Ressaltando que o Senhor é o que “faz” e não o que “é feito”, Ezequiel o coloca novamente em contraposição aos ídolos e defende a sua unicidade¹⁰⁴.

Por outro lado, no v.27e o verbo também aparece tendo Israel por sujeito e o mesmo autor ainda esclarece que, em geral, quando se indicam pelo verbo הָשִׁיב os feitos bons realizados por alguma pessoa, se quer demonstrar e ilustrar “a semelhança moral/religiosa/espiritual de alguém feito à imagem do seu criador”¹⁰⁵. Israel, renovado pelo Senhor Deus, fiel ao cumprimento dos Seus preceitos, será perfeita imagem do Seu Criador, como um filho é a mais perfeita imagem de seu Pai.

“Farei – façais”¹⁰⁶ também soa como um acordo bilateral: o Senhor fará sua parte e Israel deve fazer a dele. A parte do Senhor é fazer algo novo, inusitado, inesperado e superior. A parte de Israel é simplesmente fazer, e agora com ajuda “do Alto”, do espírito do Senhor (v.27a), o que desde o princípio lhe foi pedido: ouvir e cumprir os preceitos do Senhor (cf. Dt 6). “Preceitos” e “juízos” neste versículo figuram a Lei de Deus, os Seus mandamentos.

Sugerimos [...] una corelación con el empleo absoluto de הָשִׁיב en los v.22.32, donde se evocaba un evento de “recreación” (הָשִׁיב). La iniciativa absoluta de YHWH en 36,27b (que producirá el mismo “hacer” del pueblo) podría verse, de este modo, como una intervención recreativa que “hace” un Israel obediente a la ley. [...] Esta insistencia en el “hacer” (de Dios – del pueblo) se puede ver quizás como un modo de evocar la lógica “ejemplarista” de la ley sacerdotal: el Israel obediente que “hace” los mandatos se configura como imagen del Dios que “hace”.¹⁰⁷

O Senhor fará tudo o que prometeu, a fim que Israel faça o que precisa fazer, faça a sua parte na aliança, cumpra os preceitos e juízos do Senhor, ande em seus caminhos, e o tema, honre o Seu Santo Nome e seja a Ele fiel. Na versão grega LXX, a conjunção final ὅτι permite perceber que todas as ações do Senhor visam tão somente dispor Israel para este cumprimento fiel dos seus preceitos e juízos, ou

¹⁰³ CARPENTER, 2011,v.3, p.545.

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p.548.

¹⁰⁵ Ibid., p.547.

¹⁰⁶ Transposição para a língua portuguesa das duas ocorrências do verbo fazer que aparecem tanto no texto hebraico como no grego, tendo sido a segunda traduzida no texto de Ez 36,24-28 por “cumprais” para uma melhor adaptação ao vocábulo “juízos”.

¹⁰⁷ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.178-179.

em termos mais precisos, dentro da temática que se vem apresentando, tornar Israel uma imagem mais perfeita do seu Criador.

a.2) “Que andeis em meus preceitos e guardeis os meus juízos”

O verbo hebraico **הלך**, que se traduz por “andar”, como em língua portuguesa, pode denotar tão simplesmente o caminhar humano (cf. Gn 12,4; 18,16), quanto pode se tornar uma metáfora para as vicissitudes do “viver” humano. Neste sentido metafórico é principalmente empregado na literatura veterotestamentária e, sobretudo, tratando do viver humano em relação a Deus (cf. Gn 5,22.24; 17,1; 24,40; Ex 16,4; Lv 18,3-4). Em geral apresenta um convite à obediência ou denúncia da desobediência ao Senhor nos “passos dados” (atos realizados) pelos homens¹⁰⁸.

Não raro o verbo **הלך** vem acompanhado do substantivo **קנה** (cf. Lv 18,3-4; 20,23; 26,3; Dt 30,16) ou **משפט** (cf. Dt 26,17; Dt 30,16) ou outros similares que remetem à Lei de Deus. Em Dt 30,16 os três termos aparecem ligados em uma única sentença. Mas é no profeta Ezequiel que esta combinação “andar (**הלך**) – preceitos (**חקים**) – juízos (**משפטים**)” tem o seu maior número de ocorrências¹⁰⁹. Trata-se de uma espécie de fórmula de exortação à fidelidade ao Senhor e à Sua Lei, constantemente repetida.

a.3) Guardar os juízos do Senhor

A raiz **שמר** traz o significado de “ter cuidado” sobre algo ou alguém, “prestar muita atenção”, “guardar” no sentido de “vigiar” sobre a pessoa ou coisa. K. Schoville recorda a primeira ocorrência do verbo no Antigo Testamento, ali onde é conferida a Adão uma de suas primeiras responsabilidades: guardar (**שמר**) o Jardim do Éden no qual o Senhor Deus o colocou (cf. Gn 2,15). Mas, dado o fracasso dessa missão, o Senhor Deus confere a outro, aos querubins, a guarda (**שמר**) do caminho da árvore da vida, que Adão já não poderia ter (cf. Gn 3,24). Para o autor, o verbo está ligado à diligência para com as responsabilidades conferidas a alguém, sobretudo por Deus¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cf. MERRILL, 2011,v.1, p.1006-1007.

¹⁰⁹ Cf. Ez 5,6-7; 11,12.20; 18,9.17; 20,13.16.19.21; 37,24. Em Ez 20,18; 33,15 não aparecem os três termos juntos, mas, dois deles. Outrossim, P. Enns afirma que de toda a Bíblia Hebraica, o livro profeta Ezequiel é o que traz o maior número de repetições da palavra **משפט** (cf. ENNS, 2011,v.2, p.1140).

¹¹⁰ Cf. SCHOVILLE, 2011,v.4, p.181-182.

Renovando a Israel, o Senhor Deus novamente lhe confia uma tarefa: a “guarda” (שמר) de seus “juízos” (משפטים), a observância obediente de seus preceitos (חקים). Desse modo, o Senhor Deus está investindo novamente sua confiança em Israel na certeza de que desta vez, purificado e renovado pelo Senhor, vivificado pelo Seu espírito, será capaz de cumprir suas responsabilidades com maior fidelidade.

b) A habitação na terra (v. 28a-b)

| | | | |
|-----|-------------------------------|---------------------------------|-----------------------------|
| 28a | וַיִּשְׁבְּתֶם בְּאֶרֶץ | καὶ κατοικήσετε ἐπὶ τῆς γῆς, | Habitareis, então, na terra |
| 28b | אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְתִּיכֶם | ἣς ἔδωκα τοῖς πατράσιν ὑμῶν, | que dei a vossos pais; |

b.1) A restituição da posse da terra

Segundo os dados do Antigo Testamento, a promessa divina da posse de uma (extensa) terra foi inicialmente feita ao patriarca Abraão e à sua descendência (cf. Gn 13,14-17; 15,18-21), e foi ratificada pela circuncisão, sinal da aliança com o Senhor na carne de Abraão e sua descendência (cf. Gn 17,1-13). Esta promessa foi confirmada a Isaque (cf. Gn 26,1-5), e, por ele, transmitida como bênção a Jacó (cf. Gn 28,1-4). Jacó-Israel, por sua vez, terá essa promessa renovada da parte do próprio Senhor (cf. Gn 35,11-12). Tempos mais tarde, o Senhor retomará a promessa da posse da terra com Moisés, escolhido para libertar Israel da opressão do Egito e fazê-lo subir à terra excelente que o Senhor se comprometeu em dar (cf. Ex 3,6-8; 6,2-8; 33,11-3). Em Ex 6,2-8, dirigindo-se a Moisés, o Senhor renova o compromisso de conceder a posse da terra prometida a Abraão, Isaque e Jacó, e a isto ajunta nova promessa: a de tomar Israel por seu Povo e ser para ele seu Deus (“sereis meu Povo e eu serei vosso Deus”). Por fim, a tomada de posse da terra se dá sob a liderança de Josué, sucessor de Moisés à frente do Povo de Israel (cf. Js 1,1-11).

Todavia, algumas recomendações foram feitas a Israel a fim que permanesse habitando sobre a terra que o Senhor lhe daria: haveria de guardar as prescrições culturais, rituais, e os mandamentos do Senhor¹¹¹. A permanência da posse da terra prometida estava diretamente vinculada ao cumprimento dos

¹¹¹ Cf. Ex 12,25; 13,3-14- 20,1-12- 34,10-27; Lv 14, 34-38; 18,26-28; 20,22-24; 23,9-22; 25,2-19; 26; Nm 33,51-56; Dt 11,31-12,30.

preceitos do Senhor (cf. Dt 29–30). Os relatos veterotestamentários seguintes à tomada da terra prometida, estabelecimento e divisão do Reino, mostram uma progressiva obstinação de Israel no descumprimento dos preceitos, no “fazer o que desagrada ao Senhor”, na desobediência à Sua Lei, na infidelidade à aliança.¹¹² O profeta Ezequiel prediz a catástrofe da queda em mãos estrangeiras, desolação da cidade de Jerusalém, perda da posse da terra e dispersão e exílio dos israelitas como consequência de sua iniquidade (cf. Ez 4–24) e, durante a sua atividade profética se dá o cumprimento destes oráculos (cf. Ez 33,21).

A profecia de Ez 36,24-28 é proferida ao Israel já desolado, disperso e exilado, sem a posse da terra e, em linguagem próxima a de Dt 30, anuncia a restituição a Israel da posse da terra e a renovação da aliança com o Senhor. Sendo que, em Dt 30, a ação que precede a restituição da terra prometida, a saber a conversão de Israel ao Senhor, é uma ação unicamente de Israel (cf. Dt 30,1-3), enquanto que em Ez 36,24-28 é o Senhor que, tendo a iniciativa de renovar Israel, lhe possibilita o cumprimento fiel de seus preceitos e a renovação da aliança.

b.2) Habitar na terra

Israel exilado e disperso, encontra-se privado do maior bem material que possuía: estar estabelecido em sua terra. A promessa vem ao encontro de sua maior necessidade e seu maior anseio naquele momento, ao mesmo tempo em que assegura a sua revivificação e a reconstrução de sua identidade, desfeita com o exílio.

Segundo G. Wilson, o verbo **יָשַׁב**, que em seu sentido primeiro significa “sentar-se”, pode indicar uma ação como esta de longa duração de tempo – como no caso desta seção – e, sendo melhor traduzido por “habitar”, trazer consigo as ideias de estabilidade, de permanência, de fixação da residência em algum local¹¹³.

O mesmo autor observa que há uma relação entre a habitação da terra e a criação realizada por Deus, que os profetas retomaram em seus oráculos de juízo¹¹⁴. Como nos relatos do Gênesis, no princípio da Criação ou na ocasião do Dilúvio, a terra vazia é sinal de criação não realizada ou desfeita¹¹⁵ e a terra habitada é sinal

¹¹² Cf. 1Rs 16,25.30; 2Rs 8,18; 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 17,2; 21,2.6.16.20; 23,32.37; 24,9.19; 2Cr 22,4; 33,2.6.22.

¹¹³ Cf. WILSON, 2011,v.2, p.549.

¹¹⁴ Cf. WILSON, loc. cit..

¹¹⁵ Cf. Gn 1,1–2,15; 6,11-17; 7,21; 9,1.7.

da ação criadora ou recriadora de Deus (cf. Gn 1,27-31; 8,13-9,1). Assim, se pelo exílio, dispersando Israel e banindo-o da terra que havia lhe dado para ocupar, o Senhor parecia estar “voltando atrás” no estabelecimento de Israel como Seu Povo, fazendo-o retornar à terra, o Senhor Deus está, igualmente, por este feito, restabelecendo ou recriando a Israel em sua dignidade e identidade.

b.3) “Vossos pais”

Os “pais” são uma referência a gerações anteriores a esta que o profeta se dirige, que habitaram na terra de Israel. Aqui há mais uma repetição do verbo נָתַן mas agora figurando no Qal qatal cuja conjugação é única em toda esta seção. Deus concedeu o dom da terra tal como se comprometeu dar-lhes. E mantendo a sua Palavra, mantendo-se fiel à sua aliança, faz promessa futura de habitação na terra que a seus “pais” concedeu no passado. O Senhor permanece fiel à sua promessa e haverá de levá-la ao pleno cumprimento.

Os termos אֶרֶץ (“terra”) e אֲבוֹת (“pais”) estão em frequente associação na literatura veterotestamentária, em geral, evocando a promessa e o dom da terra feitos aos patriarcas, Abraão, Isaque e Jacó (cf. Dt 1,8; 6,10; 9,5; 30,20), como observa C. Wright a respeito de אֲבוֹת:

O termo descreve de forma coletiva os antepassados de Israel e fundamenta a existência da nação no fato de que Deus carinhosamente elegeu “os pais” (Dt 4,37; 10,15). A maior prova singular da fidelidade de YHWH era o presente de “a terra que o SENHOR jurou que daria a seus pais” (Dt 1,8 e *passim*).¹¹⁶

Contudo, no livro de Ezequiel, o termo אֲבוֹת, que é repetido por diversas vezes, em sua grande maioria de ocorrências descreve a geração que, após caminhar no deserto, entrou na terra prometida por primeiro, geração rebelde, obstinada, idólatra e desobediente¹¹⁷. O “refrão” evidencia ainda mais, diante de um Israel igualmente faltoso, que o Senhor permanece fiel à aliança que fez e, também em favor desta geração, agirá (cf. Ez 20,42-44).

Os “pais”, referindo-se aos patriarcas evocam a perenidade das promessas divinas que estão na base da possessão da terra que tornarão a ter, e referindo-se às gerações passadas sobre a terra prometida, evocam a contínua tibieza e rebeldia de Israel em contraposição à fidelidade do Senhor à aliança, à eleição e ao juramento que fez¹¹⁸.

¹¹⁶ WRIGHT, 2011, v.1, p.215.

¹¹⁷ Cf. Ez 2,3; 20,4-9.18.24.27.30.36; 37,25; 47,14.

¹¹⁸ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.180.

c) A Renovação da Aliança com o Senhor de forma definitiva (v. 28c-d)

| | | | |
|-----|---|-------------------------------|------------------------|
| 28c | וְהָיִיתֶם לִי לְעָם | καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν, | sereis meu Povo |
| 28d | וְאֲנִכִּי אֶהְיֶה לָכֶם לְאֱלֹהִים: | καὶ γὰρ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν. | e Eu serei vosso Deus. |

c.1) Sereis meu Povo

O verbo הָיָה, empregado aqui por duas vezes, remete no v.28d ao nome de Deus revelado a Moisés (cf. Ex 3,14-15). O Deus de Israel é aquele que em Sua benevolência concede a Israel vir a ser¹¹⁹.

Deus separou para si Israel para fazer dele Seu Povo. Que Israel não se tornasse o Povo de YHWH, não vivesse a aliança com Ele, seria para o Senhor YHWH um sinal de fraqueza (cf. Ez 36,20). Ficaria “profanado o Seu Santo nome”, se não pudesse ou conseguisse fazer de Israel Seu Povo fiel (cf. Ez 20,21-22; 39,25-29). Mas, tão certo como Ele vive e é o Senhor, agirá (cf. Ez 20,33-44). O Senhor Deus mostrará perante as nações a santidade do Seu grande nome pelo que realizar em Israel (cf. Ez 36,22-23). Pelo uso do Weqatal, na sequência de outros, é futuro certo sendo anunciado: Sereis meu Povo!

c.2) E Eu serei vosso Deus

Além de ser a única ocorrência do pronome enfático אֲנִכִּי em todo o livro de Ezequiel, o mesmo ainda se encontra em posição de destaque na sentença de Ez 36,28d. O Senhor se compromete com toda a solenidade com Israel. É como uma assinatura de próprio punho ao final de um documento, de um acordo: “E *Eu* serei vosso Deus!”.

O profeta Ezequiel reservou o termo אֱלֹהִים para aplicá-lo unicamente ao Senhor YHWH. Nenhum dos falsos deuses estrangeiros, nenhum ídolo, é por ele chamado de “deus”. O plural do termo aplicado ao Senhor YHWH, como é comum no Antigo Testamento, remete a “intensificação, absolutismo ou exclusividade”¹²⁰. O único Deus verdadeiro, o Deus de toda a terra, tem com Israel uma aliança e irá restabelecê-la de forma solene.

c.3) A “fórmula da aliança”

O termo בְּרִית, que propriamente indica “aliança”, não aparece na seção. Por outro lado, faz-se uso da expressão “Sereis meu Povo – Serei vosso Deus” que é a

¹¹⁹ Cf. GRISANTI, 2011, v.1, p.997.

¹²⁰ FRETHEIM, 2011, v.1, p.396.

sentença que mais se encontra em textos bíblicos centrais para expressar a relação de aliança e mútua pertença entre YHWH e Israel, expressão que logo foi reconhecida como “fórmula da aliança”¹²¹.

O verbo *hayah* ocorre de modo repetido na terminologia da “fórmula da aliança” e na promessa correlata da presença divina. Desde o momento em que anunciou a sua eleição de Abraão, YHWH prometeu que seria o Deus do seu povo eleito (Gn 17.7-8). A segunda metade da fórmula da aliança ocorre pela primeira vez em Êxodo 6.7, quando YHWH instrui Moisés para que diga aos israelitas: “Tomar-vos-ei por meu povo e serei vosso Deus”. Depois disso, a fórmula “eu serei vosso/seu Deus ... vós sereis meu/seu povo” ocorre (outras) vezes...afirmando o relacionamento singular desfrutado por Israel e seu Deus. As afirmações das duas metades dessa fórmula servem como lembradores dessa relação de aliança.¹²²

A “fórmula da aliança” se repete por 18 vezes no Antigo Testamento, destas 7 estão no profeta Jeremias e 5 no profeta Ezequiel¹²³, profetas que trabalham a temática de uma aliança futura e definitiva a ser estabelecida pelo Senhor com Israel renovado. No livro de Ezequiel, em uma das vezes em que a fórmula claramente aparece (cf. Ez 37,23-27) e em outra que fica subentendida (cf. Ez 34,24-31), há uma relação direta com o termo בְּרִית ¹²⁴.

Em Ez 36,28, a respeito de Israel o verbo “ser” (הָיָה) anuncia algo que está por acontecer, no porvir: Israel será Povo de propriedade do Senhor Deus. A conjugação em Weqatal, que participa em sequência de uma cadeia de Weqatal, está indicando uma ação futura.

O restabelecimento de Israel como Povo do Senhor não é simplesmente um voltar a uma condição previamente existente, mas uma novidade tão radical como o passar da morte à vida, o que se pode associar à insistência do profeta em oráculos anteriores a este, sobre a chegada do “fim” e do “juízo” de Israel (cf. Ez 7). De forma que o restabelecimento da aliança não se trata, simplesmente, de uma retomada do que por pouco tempo havia sido deixado, mas, de “una auténtica e inaudita regeneración”.¹²⁵

¹²¹ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.181-182.

¹²² GRISANTI, 2011, v.1, p.998.

¹²³ Cf. Ex 6,7; Lv 26,12; Dt 29,12; 2Sm 7,24; 1Cr 17,22; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1.33; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23.27; Zc 8,8.

¹²⁴ Cf. GRANADOS GARCÍA, loc. cit.

¹²⁵ GRANADOS GARCÍA, 2010, p.184.

4.7.

Síntese da exegese de Ez 36,24-28

O oráculo de Ez 36,24-28 é uma seção da perícope de Ez 36,22-32 que, por sua vez, faz parte do grande oráculo de salvação de Ez 36,16-38 proferido à “Casa de Israel” quando se encontrava devastada pelas invasões, perda da posse da terra, exílio e dispersão pelas nações. Israel vivia uma realidade muito mais grave que a em que se encontrava no momento do Êxodo, comparável a de uma morte, e, por esta razão, na promessa de salvação e renovação de Israel em Ez 36,24-28 se encontrarão alusões aos relatos da criação, remetendo a uma nova criação.

A seção de Ez 36,24-28 pode ser subdividida em dois grandes momentos: o primeiro, nos v.24-26, onde se destacam as promessas das ações de YHWH em favor da renovação da “Casa de Israel” e o papel desta totalmente passivo. O segundo momento, nos v.27-28, iniciando-se pela sentença-limiar de toda esta perícope, anuncia concretamente como se realizará o que Senhor promete e as consequências em Israel desta Sua ação, pretendidas pelo Senhor.

No primeiro momento (v.24-26) é possível identificar três movimentos do texto: eleição, reunião e entrada na terra: as condições primitivas restabelecidas (v. 24a-c); a purificação total das imundícies e dos ídolos (v. 25a-c); a profunda renovação de Israel (v. 26a-d).

O Senhor, por uma livre iniciativa, promete “tomar” – como um restabelecimento da eleição – os israelitas dispersos entre as nações e reuni-los e trazê-los de volta ao seu solo, ambiente propício à vida, que um dia lhes concedeu e que haveria de ser novamente seu território. A promessa de entrada no solo tem nuance escatológica. Israel havia sido expulso de sua terra pelos pecados que ali cometera e que também a contaminaram. A promessa de um retorno ao seu solo expressa o perdão das faltas cometidas por Israel e o restabelecimento das condições primitivas, mas com uma dimensão de novidade que aponta para a entrada definitiva na terra.

Em seguida lhe é prometido a purificação total das imundícies e dos ídolos com os quais se contaminou. Por “imundícies”, que evoca imagem de perda de sangue vital, entendem-se os homicídios que se cometeram na terra, que ao lado da idolatria figuram crimes contra preceitos fundamentais do Código da Aliança (cf. Ex 20,3-13; Dt 5,7-17) ou mesmo da ordem da Criação (cf. Gn 1-4). A purificação

total das contaminações contraídas se realizará pela aspersão de “água pura”, expressão utilizada em sentido metafórico pois que será ação a ser realizada pelo próprio Senhor. A contaminação enquanto estado de morte dará lugar à purificação com água, que é também símbolo de vida, de vivificação. A purificação de *todas* as imundícies e de *todos* os ídolos remete a um dia do perdão definitivo, similar ao *Yôm Kippur*, porém realizado sem repetição, de uma vez por todas.

Então, o Senhor lhe faz a promessa de uma profunda renovação pela doação de um coração novo e infusão de um espírito novo. O coração de pedra, infiel e idolátrico, será tirado da carne dos israelitas e no lugar será colocado novo coração de carne para que então recebam um novo espírito. A necessidade de troca do coração, centro da vida humana para um hebreu, como a do recebimento de um novo espírito, igualmente evoca um estado de morte em que os israelitas se encontravam e a promessa de vivificação. O coração, sede da consciência e das decisões, é também a sede da aliança com o Senhor (cf. Dt 6,5) e sua troca evoca uma nova possibilidade de se viver a aliança com o Senhor. Carne e espírito remetem aos relatos da criação (cf. Gn 2,21.23-24; 6,3.17) e colocam a profunda renovação prometida pelo Senhor nos parâmetros de uma nova criação. O adjetivo “novo” evoca uma realidade escatológica.

No segundo momento da seção de Ez 36,24-28, a saber os v. 27-28, observa-se em seu princípio uma sentença limiar entre as anteriores, que lhe apontam, e as seguintes, que lhe são consequências: a promessa do dom do espírito do Senhor no interior dos israelitas (v.27a). É o espírito do Senhor que infundido no interior, nas “entranhas”, de um Israel de carne, lhe infundirá novamente a vida, porém, agora, a vida divina. Com esta sentença, que, apesar da proximidade lexicográfica com as anteriores, é colocada pela acentuação do Texto Massorético não como última da sequência, mas em destaque, iniciando novo momento no texto, sabe-se ser o dom do espírito do Senhor no interior dos israelitas a concretização do que fora prometido metaforicamente de purificação com água pura, troca e renovação do coração e doação de um novo espírito.

O Senhor fará isto em favor de Israel, a fim de que Israel, por sua vez, faça o que é esperado, lhe seja fiel. A infusão do espírito do Senhor nos israelitas acarretará as consequências pretendidas pelo Senhor naqueles indivíduos: a obediência à Lei (v.27b-e), a habitação estável na terra prometida e doada pelo Senhor (v. 28a-b) e

a renovação definitiva da aliança com o Senhor (v.28c-d). Então, definitivamente, Israel será Povo do Senhor e Ele será seu Deus.

O oráculo de Ez 36,24-28 não se realizou no tempo do profeta Ezequiel, nem mesmo no tempo do Antigo Testamento, no quais permaneceu como promessa que se realizaria em um tempo futuro.

5 Correspondências entre Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28

5.1. Critério de diálogo: contextos que aproximam os textos

O contexto histórico, político e social de destruição do Templo e de Jerusalém, no qual acontece a atividade do profeta Ezequiel (cf. Ez 1,1; 33,21) ou a redação do Evangelho segundo João¹ já aproximam ambos os textos, como, também, o panorama religioso de dureza de coração da assembleia a quem se dirigia a Palavra de Deus: os israelitas infiéis ou pusilânimes, no caso de Ezequiel (cf. Ez 2-3), ou, nas falas e discursos de Jesus no Evangelho segundo João, os judeus e os fariseus que nele não tinham fé².

Em relação ao conteúdo, Ezequiel e João são os únicos livros de toda a Bíblia a começar com uma longa descrição da glória de Deus (cf. Ez 1,1-28; Jo 1,1-18)³. Ambos trabalham a temática do Templo⁴ e o julgamento de Deus que vem sobre ele juntamente com a abominação do que ali se tem praticado⁵. Além disso, é possível encontrar um paralelo entre as falas “Eu Sou” de Jesus em João e as “Eu sou o Senhor” ou “E saberão que Eu sou o Senhor” em Ezequiel⁶. Dentre estes pontos de contato, chama particular atenção que tanto a seção de Ez 36,24-28 quanto a perícopos de Jo 3,1-12 estejam situadas após uma cena de juízo sobre o Templo do Senhor e as abominações que ali se praticavam (cf. Ez 8-11; Jo 2,13-25), e antes da cena que trata do Templo escatológico (cf. Ez 40-48; Jo 4,19-26; Jo 20,1-29).

No caso específico de Ez 36,24-28, se está diante de uma seção de um grande oráculo de salvação (cf. Ez 36,16-38) dirigido aos israelitas remanescentes, após o exílio (cf. Ez 1,1) e a destruição da cidade santa e do Templo (cf. Ez 33,21).

¹ Cf. KÖSTENBERGER, 2004, p.6-8.

² B. Peterson levanta, ainda, uma série de possibilidades de maiores aproximações entre Ezequiel e João, caso algumas hipóteses se confirmem como: a relação com a classe sacerdotal que tinham (cf. Ez 1,3; Jo 18,15); a vivência antes, durante e depois do momento da destruição de Jerusalém e do Templo (consequência ao Povo do Senhor não ter ouvido a Sua voz e não ter crido na Sua Palavra); a atividade como mensageiro de Deus no exílio, como voz solitária em terra estrangeira (Babilônia e Patmos, respectivamente), onde acontecem visões e revelações; a experiência de um poder opressor (Babilônia e Roma, respectivamente). Cf. PETERSON, 2015, p.16.25-27.

³ Cf. Ibid., p.36.

⁴ Cf. Ez 8-11; 40-48; Jo 2,13-25; Jo 4,19-26; Jo 19-20.

⁵ Cf. Ibid., p.99-128.

⁶ Cf. Jo 6,20; 8,18.24.28.58; 13,19; 18,5.6.18; Ez 7,6; 28,2-24.26; 29.9.16.21; 30,8.19.25.26; 32,15; 33,29; 34,15.27.30; 35,4.9.12.15; 36,11.23; 37,6.13.28; 38,23; 39,6.7.22.28. Esta aproximação pode ser observada também em PETERSON, op. cit., p.129-163.

O oráculo está localizado na última grande unidade do livro do profeta Ezequiel (cf. Ez 33-48), onde há uma concentração dos oráculos de salvação de Israel a respeito de dias futuros, de nuance escatológica.

Em Jo 3,1-12, se está no início do Evangelho segundo João, um relato que se acredita ter sido redigido em período posterior à destruição do Templo e de Jerusalém pelos romanos (em 70 d.C.). A perícopé participa da narrativa da primeira ida de Jesus a Jerusalém durante seu ministério público, mas que já aponta para o grande e final acontecimento de sua Paixão-Morte-Ressurreição, de sua “hora”, em mesma Festa e local⁷. Em Jo 3,1-12, tem-se a primeira grande parte do diálogo de Jesus com um “judeu”, Nicodemos, acerca da salvação (cf. Jo 3,1-21).

Assim, tanto Ez 36,24-28 como Jo 3,1-12 estão tratando da temática da salvação em diálogo com o Povo da Antiga Aliança, trazendo em si termos ou conceitos que os põem em profunda relação. Ezequiel está se referindo especificamente à salvação futura de Israel do exílio, da dispersão e da devastação sofrida, mas em sua profecia se vislumbra uma salvação escatológica que seria totalmente “nova” (cf. Ez 36,26) e definitiva. Jesus, em Jo 3,1-12, está em diálogo com um fariseu e principal dos judeus, recordando as promessas das Escrituras (cf. Jo 3,10) acerca da nova e definitiva realidade da salvação que apresenta como um “nascido de novo (do alto)”, por obra do Espírito, a fim de que alguém possa “ver” e “entrar” no Reino de Deus (cf. Jo 3,3-8). Ambos os escritos destacam os termos “água”, “espírito”, “o e/Espírito”, nesta ordem; trabalham a livre iniciativa e exclusiva ação de Deus na salvação e o protagonismo da ação do e/Espírito do Senhor na renovação individual dos que são parte de Seu Povo.

O oráculo de Ez 36,24-28 é um diálogo de YHWH com a “Casa de Israel” (cf. Ez 36,22). Fazem parte do discurso apenas a primeira pessoa singular (YHWH) e segunda pessoa plural (menção aos que constituem a “Casa de Israel”). No oráculo de Ezequiel, “Casa de Israel” significava todos os de origem israelita remanescentes após as quedas do Reino do Norte e do Reino do Sul, em sua maioria dispersos pelas nações (cf. Ez 36,24).

A perícopé de Jo 3,1-12 apresenta tanto as formas singulares de primeira pessoa (Jesus) e segunda pessoa (Nicodemos) do discurso, como as formas plurais de primeira e segunda pessoas do discurso, fazendo menção velada a dois grupos

⁷ Cf. Jo 12,2; 13,1; 18,28; 18,39.

(cf. Jo 3,2.11-12): Jesus com seus discípulos, Nicodemos e os que representa (os fariseus, os judeus e os principais dos judeus). No Evangelho segundo João, os “judeus”⁸ eram os membros do Povo da antiga aliança que não foram capazes de reconhecer em Jesus o cumprimento das antigas promessas e profecias⁹: o Rei de Israel esperado, o Filho de Deus encarnado (cf. Jo 1,11.31.47-49).

Mantendo o consenso entre os exegetas de que o Evangelho segundo João tenha sido escrito após a queda de Jerusalém e destruição do Templo em 70 d.C., e, mais precisamente, em fins do primeiro século, sabe-se que, neste período, os fariseus se tornaram a única vertente do judaísmo sobrevivente, os “mestres da Lei”, e que, por isso, passaram a desempenhar junto ao povo um forte papel de mediadores entre Deus e os homens¹⁰. O diálogo de Jesus com Nicodemos toca em temas centrais àquela época de princípio do Cristianismo: a promessa de Deus, em tempos antigos anunciada, acerca da salvação e os autênticos destinatários da mesma. Contrariamente à pretensão judaica, João apresenta como verdadeiro Israel os que creram em Jesus e que, com o auxílio do Espírito Santo, o testemunham diante dos homens como Filho de Deus¹¹.

Jo 3,1-12 remete a alguma(s) antiga(s) promessa(s) na qual fora anunciado que, para se participar das bênçãos messiânicas e escatológicas, não seria suficiente o vínculo carnal com algum dos patriarcas ou a pertença por laços humanos ao Povo eleito, mas far-se-ia necessária uma renovação total do indivíduo operada pelo Espírito, por gratuita e livre ação de Deus, e somente a partir desta, alguém poderia se saber como pertencente ao Povo Eleito, ao renovado ou “novo” Israel.

Esta nuance pode ser encontrada na profecia de Ez 36,24-28, dirigida aos indivíduos de origem israelita remanescentes, após as conquistas dos Reinos, devastação de sua terra e exílio. Ez 36,24-28 é oráculo de salvação proferido em momento histórico no qual Israel se encontrava desolado, por conta de um rompimento com a aliança, por estar vivendo, em lugar desta, a imundície (homicídios) e a idolatria. Os israelitas remanescentes não se encontravam mais reunidos, mas dispersos; não habitavam mais em seu território, mas em territórios pagãos regidos por outras culturas e línguas. Devastado pela dominação estrangeira,

⁸ Cf. Jo 1,19; 2,18-20; 5,10.15-18; 6,41.52; 7,1.13; 8,48-59; 9; 10,19-31; 11,8; 18-19; 20,19.

⁹ Cf. JULIAN, 2000, p.57-58.

¹⁰ Cf. BROWN, 2003, p.116.

¹¹ Cf. Jo 1,11-13.31.47-49; 20,19-23.

mas, principalmente devastado por seus próprios pecados e infidelidade ao Senhor, Israel se encontrava em situação de desolação total, comparável a uma situação de morte. É nesta realidade que o Senhor, por livre iniciativa, intervém com a promessa de Ez 36,24-28, anunciando a salvação que necessita e sua “recomposição” enquanto “Povo do Senhor” para dias futuros.

O oráculo de Ez 36,24-28 apesar de não apresentar o verbo “nascer” (γεννάω), conceitualmente apresenta, de certa forma, um “renascimento” de Israel enquanto Povo do Senhor a partir de sua “recomposição” pela reunião dos israelitas e retorno à sua terra, purificação de todas as coisas com as quais se havia contaminado e profunda renovação interior dos indivíduos que compõem este Povo, por obra do espírito do Senhor. Se Ez 37,1-14 fixa a sua atenção no ressurgimento de Israel enquanto Povo vivificado e reunido como um grande exército – mas sem deixar de dar o devido destaque à ação do espírito do Senhor neste “ressurgimento” – Ez 36,24-28 fala de uma profunda renovação de Israel enquanto Povo da aliança, imagem do Senhor. Até aquele momento Israel vinha sendo visto e tido como “Casa rebelde”, infiel, idólatra, homicida. Havia se perdido a sua identidade de Povo santo do Senhor, imagem da santidade do Senhor perante as nações (cf. Ez 36,22-23). O oráculo traz a esperança de que Israel volte a ser o Povo do Senhor, fiel à aliança, mas isto não acontecerá sem uma renovação radical, operada principalmente pela infusão do espírito do Senhor nos indivíduos (cf. Ez 36,25-28).

O papel de Israel em Ez 36,24-28 é totalmente passivo, a ação é livre e gratuita da parte do Senhor. Israel vive uma situação de morte (necessidade de troca do coração, necessidade de um novo espírito) até que esta renovação aconteça e possa então fazer o que o Senhor faz, cumprir seus preceitos e juízos, e habitar por longos dias na terra que o Senhor lhe deu, como Seu Povo, tendo-o por seu Deus (cf. Ez 36,27b-28). As promessas feitas aos antepassados só estarão “de pé” para um Israel purificado, renovado por obra do espírito do Senhor, e, então, fiel.

Os textos se aproximam neste ponto principal do escopo de ambos. Em Jo 3,1-12, em diálogo com Nicodemos, fariseu e principal dentre os judeus, Jesus recorda as condições para participar das bênçãos messiânicas e escatológicas, para se “ver” e “entrar” no Reino de Deus, para viver a salvação prometida por Deus. Não basta ser reconhecido como judeu ou fariseu de origem, é necessário passar

por uma renovação total, recebida pela fé, realidade não carnal e misteriosa (cf. Jo 3,8.11-12), operada pelo Espírito.

5.2.

Critério de Comunicação: termos e expressões comuns

Analisando Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 em paralelo, tendo por base os textos gregos considerados mais confiáveis, tem-se a seguinte visão:

^{1a}Havia, porém, um homem dos fariseus,
^{1b}Nicodemos era seu nome, ^{1c}era um principal dentre os judeus. ^{2a}Este foi a ele de noite ^{2b}e lhe disse: ^{2c}Rabi, sabemos ^{2d}que da parte de **Deus** (θεός) vieste como um mestre; ^{2e}pois ninguém pode ^{2f}**fazer** (ποιέω) estes sinais que tu **fazes** (ποιέω), ^{2g}se **Deus** (θεός) não estiver com ele. ^{3a}Respondeu Jesus ^{3b}e lhe disse: ^{3c}Firmemente, firmemente, te digo, ^{3d}se alguém não nascer de novo, ^{3e}não pode ver o Reino de **Deus** (θεός). ^{4a}Diz a ele Nicodemos: ^{4b}Como pode um homem nascer sendo **velho** (γέρων)? ^{4c}Acaso pode no ventre de sua mãe entrar uma segunda vez ^{4d}e nascer? ^{5a}Respondeu Jesus: ^{5b}Firmemente, firmemente, te digo, ^{5c}se alguém não nascer de **água** (ὕδωρ) e **espírito** (πνεῦμα) ^{5d}não pode entrar no Reino de Deus (θεός). ^{6a}O que nasce **da carne** (ἐκ τῆς σαρκός) é **carne** (σάρξ), ^{6b}e o que nasce **do Espírito** (τὸ πνεῦμα) é **espírito** (πνεῦμα). ^{7a}Não te admires ^{7b}porque te disse: ^{7c}Necessário vos é nascer de novo. ^{8a}O vento sopra onde quer ^{8b}e ouves o seu som, ^{8c}mas não sabes ^{8d}de onde vem ^{8e}nem para onde vai. ^{8f}Assim é todo o que nasceu **do Espírito** (τὸ πνεῦμα). ^{9a}Respondeu Nicodemos ^{9b}e lhe disse: ^{9c}Como podem estas coisas acontecer? ^{10a}Respondeu Jesus ^{10b}e lhe disse: ^{10c}Tu és o mestre de Israel ^{10d}e estas coisas não conheces? ^{11a}Firmemente, firmemente, te digo ^{11b}que o que sabemos, ^{11c}falamos, ^{11d}e o que vimos, ^{11e}testemunhamos, ^{11f}e o nosso testemunho não **aceitais** (λαμβάνω). ^{12a}Se, as coisas que estão sobre a terra, vos disse ^{12b}e não credes, ^{12c}como, se disser a vós as coisas que estão sobre o céu, ^{12d}credeis? (Jo 3,1-12)

^{24a}E vos **tomareis** (λαμβάνω) das nações, ^{24b}vos reunirei de todas as terras ^{24c}e vos farei entrar em vosso solo. ^{25a}Aspergirei sobre vós **água** (ὕδωρ) pura ^{25b}e sereis purificados. ^{25c}De todas as vossas imundícies e de todos os vossos ídolos vos purificarei. ^{26a}E vos darei um coração **novo** (καινός) ^{26b}e um **espírito** (πνεῦμα) **novo** (καινός) porei em vosso interior; ^{26c}tirarei o coração de pedra **de vossa carne** (ἐκ τῆς σαρκός) ^{26d}e vos darei um coração **de carne** (σάρκινος). ^{27a}**O** meu **espírito** (τὸ πνεῦμά μου) porei em vosso interior ^{27b}e **farei** (ποιέω) ^{27c}com que em meus preceitos andeis, ^{27d}e meus juízos guardeis ^{27e}e **cumpriais** (ποιέω). ^{28a}Habitareis, então, na terra ^{28b}que dei a vossos pais; ^{28c}sereis meu Povo ^{28d}e Eu serei vosso **Deus** (θεός). (Ez 36,24-28)

Encontra-se o emprego de sete termos comuns (θεός, ποιέω, ὕδωρ, πνεῦμα, σάρξ, τὸ πνεῦμα, λαμβάνω), que por vezes se repetem, uma expressão comum a ambos os textos (ἐκ τῆς σαρκός) e um paralelismo antitético (γέρων - καινός), que será explorado em subitem próprio.

5.2.1.

O termo θεός

Em todo o oráculo de Ez 36,24-28, é YHWH, o único Senhor (cf. Ez 36,22-23), a dirigir-se à “Casa de Israel” fazendo-lhe promessas de salvação, dentre as quais consta, que, ao fim de toda a sua renovação, será o Seu Povo e O terá por seu Deus (cf. v.28d).

Na perícopre de Jo 3,1-12 a palavra θεός aparece por quatro vezes, tanto na fala de Nicodemos (cf. Jo 3,2) quanto na fala de Jesus (cf. Jo 3,3.5). Nicodemos, logo ao encontrar Jesus, exclama em primeira pessoa plural, incluindo os que representa, que sabem que Jesus é um mestre, um “Rabi”, que ensina da parte de Deus e alguém com quem, certamente, Deus está, pois ninguém poderia fazer os sinais que ele faz se assim não fosse (cf. Jo 3,2). Mas, Nicodemos não vai além disso neste diálogo, não chega a confessar a natureza divina de Jesus, já desde o princípio do Evangelho em evidência, não chega a confessá-lo como seu Senhor ou Filho de Deus. O evangelista se empenhará em todo o seu relato em testemunhar “que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (Jo 20,31) mas neste diálogo, da parte de Nicodemos (e de seus pares), não há esta confissão de fé. Pelo contrário, há, inclusive, repreensões ao final desta seção pela falta de fé deles (cf. Jo 3,11-12).

Nas respostas de Jesus, a palavra θεός aparece unicamente na expressão “Reino de Deus” (cf. Jo 3,3.5). Fica evidente o conhecimento claro que Jesus tem a respeito do “Reino de Deus” sobre o qual, inclusive, demonstra ter alguma autoridade, pois que afirma, firmemente, quem poderá viver ou não o cumprimento desta promessa messiânica e escatológica. Nas respostas de Jesus e no desenrolar do diálogo, fica clara a identidade humano-divina de Jesus, não compreendida por Nicodemos, e a superioridade da sua mediação entre Deus e os homens. É Ele o enviado de Deus e mediador perfeito da salvação (cf. Jo 3,17-18); muito mais que um mestre versado na Lei (cf. Jo 3,2.10), o Seu próprio Filho (cf. Jo 3,16).

Em Ez 36,24-28 é Deus falando aos israelitas remanescentes que haveriam de ser novamente o Seu Povo, após uma profunda renovação interior operada, pela infusão do seu espírito. Em Jo 3,1-12 é o Filho de Deus (cf. Jo 1,1-2), falando a judeus e fariseus a respeito da salvação e da participação no tão esperado Reinado escatológico de Deus: o elo genealógico com os patriarcas não seria suficiente para que fossem reconhecidos e favorecidos como o Israel de Deus (cf. Jo 3,18-19).

As referências ao Reino de Deus em 3.3,5 são significativas porque constituem o único caso dessa terminologia em todo o Evangelho [*segundo João*] [...]. As Escrituras hebraicas deixam claro que “O SENHOR reina” e que seu reinado soberano se estende a todas as criaturas (e.g., Ex 15.18; Sl 93.1; 103.19). Os judeus esperavam um reino futuro governado pelo Filho de Davi (Is 9.1-7; 11.1-5,10,11; Ez 34.23,24; Zc 9.9,10), o “servo” do Senhor (Is 42.1-7; 49.1-7), e sem dúvida pelo próprio Senhor (Ez 34.11-16; 36.22,32; Zc 14.9). Embora nem todos devessem ser incluídos nesse reino, os judeus dos tempos de Jesus acreditavam que todos os israelitas teriam parte no mundo por vir, com exceção dos culpados de apostasia ou de algum outro pecado crasso (*m. Sanh.* 10.1).¹²

Acerca do “Reino de Deus”, em Jo 3,3.5 Jesus afirma que não poderá vê-lo ou nele entrar quem não nascer de novo (do alto, de água e espírito, do Espírito). Isto significa que o nascimento de determinada estirpe ou vínculo carnal com determinada ascendência humana não seria suficiente, nos tempos messiânicos, para se pertencer ao Povo eleito do Senhor, ao Israel escatológico de Deus. Nicodemos, apresentado propositalmente pelo evangelista com tão altas patentes, também ele precisaria “nascer de novo”.

Em Ez 36,28 a afirmação “Sereis meu Povo e Eu serei vosso Deus” diz respeito a dias futuros e impõe como pré-condição toda uma renovação dos indivíduos que acontecerá exclusivamente por obra do Senhor: purificação com “água pura”, troca do coração, infusão de um novo espírito, do espírito do Senhor. E, segundo G. Manning e B. Peterson, esta salvação de Israel, bem como os demais oráculos de restauração proferidos por Ezequiel estão profundamente ligados com a temática do Reinado triunfal de Deus sobre o Seu Povo¹³, trabalhada ao longo deste livro profético, o que pode ser vislumbrado na sentença de Ez 20,33-44¹⁴.

Há, portanto, uma aproximação dos dois textos de Ez 36,24-28 e Jo 3,1-12 neste ponto: Para participar do Reinado soberano de Deus dos tempos escatológicos, para ser reconhecido e favorecido definitivamente como Seu Povo e tê-lo por seu Deus, uma renovação radical e total dos indivíduos por obra do Senhor e, mais precisamente pela efusão do Seu Espírito, se faz necessária. Esta renovação radical prometida em Ez 36,24-28 está refletida no anúncio do novo nascimento necessário em Jo 3,1-12.

¹² BEALE & CARSON, 2014, p. 546-547. Também cf. MANNING, 2004, p.188.

¹³ Cf. MANNING, op. cit., p.116.187-188; PETERSON, 2015, p.57.187-192.

¹⁴ Esta sentença é proferida quando alguns dos anciãos de Israel se sentam diante do profeta para consultá-lo (cf. Ez 20,1) e respondendo-os o Senhor fala sobre o seu Reinado triunfal sobre Israel, não diretamente perguntado pelos anciãos. Esta imagem tão próxima da que se tem em Jo 3,1-12, quando o provável ancião (cf. Jo 3,2.4) Nicodemos vem a Jesus e Jesus o responde falando do Reino de Deus, torna-se mais um agravante da aproximação deste diálogo de Jesus com Nicodemos com a profecia de Ezequiel. Cf. PETERSON, 2015, p.51.

5.2.2.

O verbo ποιέω

Foi visto que o verbo ποιέω, como seu correspondente hebraico נָשַׁב, quando tem o Senhor Deus por sujeito está relacionado à obra da criação, aos seus atos criadores e quando tem outro sujeito fazendo referência a atos bons se está indicando este sujeito como imagem do seu Criador.

Em Ez 36,24-28, o Senhor fará (ποιέω) tudo o que prometeu em favor de Israel, e é algo “novo” que estará “criando”, a fim de que lhe seja fiel, a fim de que Israel, por sua vez, faça (ποιέω) o que precisa fazer (o cumprimento dos preceitos) e Sua aliança com o Senhor seja restabelecida.

Em Jo 3,1-12, Nicodemos, aproximando-se de Jesus, afirma que ninguém pode fazer (ποιέω) os sinais que ele faz (ποιέω), se Deus não estiver com esta pessoa. Os sinais de Jesus são feitos extraordinários, são atos que só Deus poderia fazer e mais “ninguém o poderia”. Os sinais que Jesus faz impressionam e, ao longo deste Evangelho, têm a intenção de levar à fé na Sua pessoa (cf. Jo 20,30-31). Porém, isto ainda não é suficiente para arrancar neste momento de Nicodemos ou de seus pares a exclamação de um “israelita de verdade” (cf. Jo 1,49; 2,23-25).

O Evangelho segundo João nos apresenta Jesus como Deus no meio de seu povo, fazendo diante dele sinais que nenhum simples homem poderia fazer, sinais que apontam para o grande feito da salvação que viria a se realizar na Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus. Este é, no relato do evangelista, definitivamente o grande feito do Senhor em favor do Seu Povo, o grande feito que o renovará, que o recriará e partir do qual a aliança entre ambos será refeita (cf. Jo 20,17).

5.2.3.

Os termos ὕδωρ, πνεῦμα, σὰρξ e τὸ πνεῦμα

Em Ez 36,25 o Senhor anuncia que aspergirá sobre os remanescentes de Israel, tomados das nações e novamente reunidos, “água (ὕδωρ) pura” e serão purificados. Em seguida afirma que Ele mesmo purificará Israel de *todas* as “imundícies” e de *toda* a idolatria. A imagem utilizada é a da purificação ritual de Israel, sobretudo nos moldes de Nm 19,13-20; contudo, nesta profecia, a ação de purificação é totalmente realizada pelo Senhor. Os de origem israelita foram todos contaminados por seus atos maus e violentos, sua idolatria e/ou seu contato com as demais nações, e o Senhor, em sua livre iniciativa, lhes assegura que Ele mesmo

lhes purificará aspergindo sobre eles “água pura” (cf. Ez 36,22-25). Neste texto “água pura” está sendo usada em sentido metafórico, pois, uma vez que sua aspersão será realizada pelo próprio Senhor, não diz respeito a uma realidade material ou terrestre, mas a uma realidade imaterial que plenamente realizará a purificação pretendida pela água ritual. Não se voltará a falar de água ou purificação em Ez 36,24-28 a não ser neste v.25. Contudo, a sentença decisiva de toda esta seção do oráculo de Ez 36,24-28, a saber a infusão do espírito do Senhor prometida em v.27a, leva a associar esta ação metafórica de aspersão com “água pura” à ação do espírito do Senhor em favor dos indivíduos israelitas.

Ezekiel used water as a symbol for the coming purification of his people; like Isaiah, Ezekiel associated that cleansing water with God’s promise to give his Spirit (Ezek. 36.25-27; 39.29; Isa. 44.3; 32.15). Thus, Ezekiel has a somewhat consistent use of the symbol of water. For Ezekiel, water used in the Temple cult came to symbolize moral and spiritual cleansing, and thus God’s promise to give his Spirit. Water was also a symbol of God’s abundant provision, and specially of his ability to re-create and heal, as in the river from the Temple. The image of the river from the Temple appears to combine these ideias: water comes from God’s presence, purifying, healing, and bringing life to the land and its people.¹⁵

Também S. Carnazzo, citando a passagem de Ez 36,24-28, fala como “água” se tornou uma metáfora para um dos últimos eventos da era messiânica: o derramamento do Espírito para a purificação e vida do Povo de Deus.¹⁶

O versículo imediatamente seguinte, Ez 36,26, já traz outra temática diferente da purificação por aspersão com “água pura”: a promessa da retirada do coração de pedra, da doação de um novo coração de carne (σάρξ) e da doação de um novo espírito (πνεῦμα).

O Senhor anuncia que o coração de pedra será retirado da carne (ἐκ τῆς σαρκὸς) daqueles indivíduos e lhes será dado um novo coração de carne (σάρξ). A troca do coração implica uma renovação total do indivíduo, uma vez que para um hebreu o coração não somente era um elemento vital, mas o centro de sua vontade, decisões e entendimento.¹⁷ A necessidade de troca do coração – do coração de pedra num ser de carne – indica, também, um estado de morte. O termo “carne” em Ez 36,26 não está sendo usado em sentido pejorativo, mas remetendo o ouvinte ou leitor à natureza humana (cf. Gn 2,21.23-24; 6,13). É neste ser de “carne” que será infundido novo espírito, novo sopro de vida (cf. Gn 6,17). A renovação pela qual

¹⁵ Cf. MANNING, 2004, p.182.

¹⁶ Cf. CARNAZZO, 2012, p.28.43.

¹⁷ Cf. FRAINE & VANHOYE, 2013, p.179; LIPINSKI, 2013, p.326-327.

estes indivíduos passarão é tão profunda que os termos utilizados, “carne” e “espírito”, muito a aproximam da imagem de uma nova criação (cf. Gn 2,6-7.21-24) e mais ainda o são se somados à “água” que aparece no versículo imediatamente anterior e ao “espírito do Senhor” em versículo imediatamente posterior (cf. Gn 1,1-2). Os indivíduos israelitas serão inteira e profundamente renovados, de forma similar a uma nova criação, e isto lhes possibilitará o cumprimento fiel dos preceitos e o restabelecimento definitivo de sua aliança com o Senhor Deus (cf. Ez 36,28).

Como ponto alto de toda a profecia, no versículo seguinte se anuncia o dom do espírito (τὸ πνεῦμα) do Senhor, a sua infusão no interior dos israelitas, como o que os disporá à aliança definitiva com YHWH. A partir daí e levando-se em conta que no texto massorético esta sentença, de grafia tão próxima das anteriores do v.26, vem destacada das mesmas por um *sop pasûq*, se poderia compreender que tanto a purificação como a renovação total necessária dos indivíduos – apresentadas sob as metáforas de aspersão com água, troca do coração e infusão de novo espírito no ser de carne – estejam relacionadas à infusão e ação do espírito do Senhor no interior dos indivíduos.

Em Jo 3,1-12, ou mesmo em todo o diálogo com Nicodemos, o termo “água” (ὕδωρ) aparece uma única vez (em Jo 3,5) e não antecedido ou seguido de outros que lhe correspondam diretamente como “purificar”, “lavar” e similares. No entanto, sabe-se que o contexto no qual está inserido o diálogo com Nicodemos traz outras cenas com menções a “água” e ao ato de batizar (cf. Jo 1,19-34; 3,22-36), deixando clara a associação que o evangelista desejou fazer do diálogo a este tema, como, de fato, a Igreja nascente o recebeu¹⁸. Ainda assim, no diálogo com Nicodemos propriamente dito, o termo “água” aparece unicamente em Jo 3,5 e associado a “espírito” (πνεῦμα), ambos sem artigo ou qualificativo que os determine. A expressão “nascer de água e espírito” de Jo 3,5, que originalmente, como nas demais ocorrências do verbo nascer (γεννάω), aparece na voz passiva, intenciona ser uma explicação da expressão “nascer de novo/do alto” de Jo 3,3 e um esclarecimento de que não se está falando de um nascimento humano conhecido (cf. Jo 3,4).

¹⁸ Cf. Nota nº 92 do Capítulo 3 deste trabalho.

Prosseguindo nas explicações, Jesus fará outra contraposição entre um “nascimento da carne” (ἐκ τῆς σαρκὸς) e um “nascimento do Espírito (ἐκ τοῦ πνεύματος)” (cf. Jo 3,6) evidenciando que o nascimento ao qual Nicodemos fazia menção (cf. Jo 3,4) era puramente carnal e nada poderia fazer por si, mas Ele falava de um outro nascimento, espiritual, um novo começo para o homem operado pelo Espírito, sem intervenção alguma humana, mas por livre iniciativa divina, que Nicodemos haveria de conhecer pois que já fora revelado (cf. Jo 3,10).

La contraposición joánica de los dos âmbitos de "carne" y "espíritu" tiene ya sus esbozos en el AT, como cuando se dice en Gén 6,3: "Y dijo YHWH: No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre, puesto que él es pura carne", o en Is 31,3: "El egipcio es un hombre y no un dios; sus caballos son carne y no espíritu"; cf. también Job 34,14s. Si bien en Gén 6,3 y en Job 34,14 se entiende por "espíritu" el hálito o espíritu vital natural que procede de Dios (cf. también Sal 104,29s), sin embargo, aquí late ya la convicción de que sólo en Dios hay vida duradera, en Dios que es "espíritu" en sentido eminente (Is 31,3). "Espíritu" en toda su realidad sólo se promete al hombre para el tiempo final (Ez 11,19; 36,26; Jl 3,1s). La flaqueza y caducidad de la "carne", la humana impotencia y dependencia de Dios, que reside en la "carne", se expresa de múltiples maneras. Este modo de hablar, que contrapone el sector humano y el divino, se refuerza en el judaísmo tardío y resalta también en los textos de Qumrán.¹⁹

Assim, “nascer do alto”, “nascer de água e espírito”, “nascer do Espírito” se correspondem e dizem respeito a um único acontecimento: o novo nascimento de nível espiritual. “Água” e “espírito”, que por diversas vezes são mencionados no Evangelho segundo João, por primeiro ligados ao ato de batizar (cf. Jo 1,24-34) e por fim ligados à Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus (cf. Jo 19,30.34; 20,22), aqui em Jo 3,5 estão sendo usados como imagem da ação que o Espírito realiza na vida de quem o recebe: purificação (das impurezas, dos pecados) e doação/infusão da vida (divina). Por uma única vez τὸ πνεῦμα aparecerá na perícopa de Jo 3,1-12 sem fazer referência ao espírito mas, explorando os sentidos do termo, fazendo referência ao vento que sopra (cf. Jo 3,8), faz ouvir seu som mas não se vê, imagem utilizada para ilustrar o aspecto misterioso do novo nascimento²⁰.

Por lo que hace al Espíritu de Dios y su función escatológica, no estaba a obscuras el judaísmo. El Espíritu de Dios ha de aportar al final una transformación interna del corazón que capacite para el cumplimiento fácil y perfecto de la voluntad de Dios (Ez 11,19; 36,25ss; Is 44,3; Jer 31,33). Como lo muestran los apócrifos y también la literatura rabínica, esta idea debió tener gran vitalidad en tiempos de Jesús.²¹

¹⁹ SCHNACKENBURG, 1980, p.423.

²⁰ Cf. BEALE & CARSON, 2014, p.547.

²¹ SCHNACKENBURG, 1980, p.421.

Tanto na seção de Ez 36,24-28 quanto na perícopé joanina de Jo 3,1-12 aparecem em sequência e mesma ordem ὕδωρ, πνεῦμα e τὸ πνεῦμα. Em ambos os textos o último termo, τὸ πνεῦμα, assume o protagonismo das ações anunciadas pelo Senhor. Em Ez 36,28 é o espírito do Senhor (τὸ πνεῦμά μου), ainda não entendido àquela etapa da revelação como uma Pessoa da Santíssima Trindade. Em Jo 3,7-8 é claramente o Espírito Santo, como pelo contexto se apreende (cf. Jo 1,32-33; 3,34-36), por Cristo revelado como Pessoa da Trindade (cf. Jo 14,16-17; 15,26; 16,7-8.12-15)²². Também em ambos textos de Ez 36,24-28 e Jo 3,1-12, “carne” (σάρξ) não está sendo associada à concupiscência ou inclinação ao mal da natureza humana, mas fazendo referência à sua realidade material que, sem o espírito e, no caso de Jo 3,1-12 principalmente, sem o Espírito, nada pode por si.

No caso de Ez 36,24-28, entre o anúncio da purificação com água (v.25) e da renovação interior pela infusão do espírito do Senhor (v.27a), há o anúncio da necessidade de “troca de coração” (v.26a), para então se receber um novo espírito (v.26b). Na perícopé joanina não se faz menção a “troca do coração”, mas se tem dois elementos que podem estar de alguma forma em paralelo a isto: a necessária conversão a Cristo, mais precisamente expressa pela adesão de fé (cf. Jo 3,11-12), como condição para que se viva as bênçãos messiânicas e escatológicas; e, por outro ângulo, a promessa de troca do coração a ser efetivamente operada quando da infusão do espírito do Senhor (cf. Ez 36,27a) se encontra com a ideia de uma profunda renovação do indivíduo a ser operada pelo Espírito no acontecimento que se anuncia como um novo nascimento em Jo 3,1-12.

O tema da purificação espiritual e da renovação dos indivíduos pela infusão do Espírito de Deus é trabalhado ao longo de todo o Evangelho segundo João na maioria das vezes em que os termos ὕδωρ, πνεῦμα e τὸ πνεῦμα aparecem²³. Neste texto de Jo 3,1-12, os termos servem à demorada explicação de como se dará a renovação escatológica dos indivíduos por obra do Espírito conforme, segundo as promessas proferidas a Israel (cf. Jo 3,10), se haveria de esperar. Esta purificação e renovação dos indivíduos por obra do Espírito, único modo de acesso à participação no Reino de Deus (cf. Jo 3,3.5), será, na verdade, tão profunda e total a ponto de

²² Cf. MANNING, 2004, p.168-171.

²³ Cf. Páginas 97 a 103 deste trabalho.

ser apresentada como um novo nascimento, realizado não por obra humana, mas por livre iniciativa e exclusiva ação do Senhor.

Nicodemos poderia lembrar-se dos anúncios escatológicos dos profetas e também dar-se conta de que - coisa espantosa - Jesus fala no presente. Em Ezequiel, a associação "água" e "espírito" evocava um versículo inicial da narrativa da criação (Gn 1,2) e, através disso, toda a narrativa de Gn 1 descrevendo a primeira irrupção da vida: na profecia, essa associação sugeria que o dom do Espírito corresponderia a uma criação nova. Por certo, o texto não fala explicitamente em "geração" nova; essa idéia é entretanto por ele induzida, visto como o Espírito que renovará o coração dos homens é, segundo Ezequiel, o do próprio Deus. Um trecho dos Jubileus, que retoma esse anúncio, associa com efeito o dom do Espírito à condição de "filhos" de Deus. ("Crio neles um espírito santo e os purifico...serei então seu Pai e eles, meus filhos" Jub 1,23s. cf. 1QS IV,19-21).²⁴

O termo "coração" em Ez 36,26, como o termo "nascimento" em Jo 3,3-8, não encontram correspondentes diretos, mas, levando-se em conta o sentido que assume "coração" na literatura veterotestamentária de centro da vontade, das decisões e do entendimento humanos, sua necessidade de troca implica uma renovação total do ser humano, e este novo coração de carne, associado à doação de um novo espírito, bem como à purificação com água, sugere um verdadeiro recomeço, pois que os termos "água", "espírito" e "carne" associados remetem ao princípio da criação (cf. Gn 1,1-2; 2,7.21-24). Neste sentido a necessidade do recebimento de um "coração novo", "de carne", associado à purificação com água e ao recebimento de um "espírito novo" muito se aproximam do sentido joanino de "novo nascimento", pois são imagens que em algum momento remetem à criação realizada por Deus. No entanto o que é prometido em João, ainda ultrapassa o que já fora anteriormente anunciado em Ezequiel: o novo nascimento de Jo 3,1-12 tem por agente a Pessoa do Espírito Santo e aos que crerem no Filho de Deus, será concedido, graças ao Mistério Pascal de Cristo e à infusão do Espírito Santo no crente, a graça de "nascerem" como filhos de Deus, a graça da filiação divina (adotiva), da participação na vida divina.

5.2.4.

O verbo λαμβάνω

Nos textos de Ez 36,24-28 e Jo 3,1-12 o termo assume tradução e sentidos diversos a partir dos dois significados principais que a raiz apresenta: tomar (no sentido de ter domínio sobre algo ou alguém) e aceitar (no sentido de receber).

²⁴ LEÓN-DUFOUR, 1996, p.225.

Em Ez 36,24 o verbo λαμβάνω, com seu correspondente לקח em hebraico, diz respeito à ação do Senhor de tomar novamente em suas mãos e sob o seu domínio os israelitas remanescentes com o fim de reuni-los e fazer novamente deles o Seu Povo. Foi visto que o verbo no hebraico também fora usado no sentido de “escolher”, para momentos da história de Israel em que Deus escolhia, elegia alguém para uma obra específica em seu nome²⁵. Na profecia de Ez 36,24, os remanescentes israelitas seriam tomados pelo Senhor Deus com o fim de se tornarem novamente Seu Povo, imagem da santidade do Seu grande nome (cf. Ez 36,20-23).

Já no diálogo com Nicodemos, o verbo é empregado no sentido de “receber”. O fariseu e principal dos judeus e seus pares não receberam o testemunho de Jesus e seus discípulos (cf. Jo 3,11).

Logo, nestes dois trechos, apesar de se tratar de mesma raiz, os sentidos não correspondem. Poderia, no entanto, se pensar em uma sutil aproximação entre os dois trechos a partir de uma ideia já presente no Evangelho segundo João: “veio para o que era seu e os seus não o receberam” (cf. Jo 1,11). Deus enviou o Seu Filho para aqueles que tomara, que escolhera para serem seus e estes não o receberam.

5.3.

Critério de Referência: como um texto espelha o outro pela temática

5.3.1.

Paralelismo antitético: γέρων e καινός

Observa-se em Jo 3,4 e Ez 36,26 uma aproximação por paralelismo antitético a partir dos termos γέρων e καινός. Apesar de se tratarem de substantivo e adjetivo, respectivamente, os termos em seu contexto trazem uma possibilidade ainda maior de aproximação de ambos textos.

Em Jo 3,3 Jesus fala de um novo nascimento e, pensando em termos unicamente terrenos, carnais, Nicodemos não compreende como seria possível a um homem *velho* (γέρων) experimentá-lo, provavelmente identificando a si próprio como este “homem velho”. A palavra γέρων é também um *hapax* joanino.

Em Ez 36,26 se fala de “coração novo (καινός) de carne” e “espírito novo” anunciando uma renovação total dos indivíduos israelitas que o Senhor

²⁵ Cf. Páginas 121 e 122 deste trabalho.

exclusivamente realizará, a fim de que, então, sejam o “Seu Povo” (cf. Ez 36,28). Considerando o coração como centro da vida humana no entendimento veterotestamentário e espírito como sopro vital, um indivíduo de coração e espírito novos é verdadeiramente um homem “novo”, “renovado” por Deus e, mais especificamente por ação do seu espírito.

Há uma correspondência entre “*homem velho*” (γέρων) de Jo 3,4 e indivíduo renovado ou homem *novo* (καινός) de Ez 36,26. Nicodemos e os que representa são apresentados no diálogo com Jesus de Jo 3,1-12 também como “homens velhos”, como todos os demais homens, que, necessitam nascer de novo, para ver o Reino de Deus. O que dispõe para este nascimento espiritual, obra do Espírito Santo, é a fé em Jesus que não demonstram ter (cf. Jo 3,12). O homem novo, nascido de novo, segundo João, de modo análogo ao de Ezequiel, é aquele que foi completamente renovado por ação do Espírito, que foi purificado e recebeu por Ele a vida divina.

Também o termo ἄρχων, que na expressão ἄρχων τῶν Ἰουδαίων significa “um principal dentre os judeus”, mas que traz em seu significado originário o sentido de “antigo”, é raiz que contrasta com καινός (“novo”).

5.3.2.

Situação de impossibilidade dos destinatários do anúncio e necessidade de renovação completa por intervenção divina

A profecia de Ez 36,24-28 se dirige a um Israel em situação de desolação total. “Israel” não tinha como fazer nada por si: estava aniquilado, disperso e subjugado às nações estrangeiras, por conta de suas más ações e infidelidade ao Senhor (cf. 9,1–11,25) e o que se vivia naquele momento histórico chegou a ser anunciado como um “fim” (cf. Ez 7). Mas, após as sentenças de juízo se cumprirem, o Senhor, por livre iniciativa e em consideração ao seu Santo Nome (cf. Ez 36,22-23), intervém com oráculos de salvação dirigidos à “Casa de Israel” - do qual Ez 36,24-28 faz parte - e se compromete com ações em seu favor (cf. Ez 36,24-25) e com alguns dons, gratuitos, necessários à sua vivificação (cf. Ez 36,26-27a). A necessidade de troca do “coração” e a de doação de um novo espírito remetem a um estado de morte e, novamente, evidenciam a situação de impossibilidade de que “Israel” fizesse qualquer coisa por si. Além destas evidências corrobora com esta realidade o fato de que as ações de Ez 36,24-27a tenham o Senhor por sujeito e os israelitas remanescentes em um papel passivo.

Na perícopre de Jo 3,1-12, o verbo γεννάω, usado para o anúncio do novo nascimento, sempre aparece na voz passiva (cf. Jo 3,3-8). O ato de nascer é por si uma ação passiva, já evoca a situação de total dependência do sujeito para com quem o gera e da própria natureza deste acontecimento. A simples imagem utilizada da necessidade de um novo nascimento (cf. Jo 3,7), remete tanto a uma situação onde o homem não pode fazer algo por si, pois que é impossível a um homem por si mesmo nascer e, mais ainda o seria nascer de novo (cf. Jo 3,4), como a uma necessidade de recomeço e renovação total. Sabe-se, até por paralelismo em contexto anterior (cf. Jo 1,12-13), que é Deus o Pai, o responsável por realizar este novo nascimento, no qual os homens se tornam filhos de Deus. Sem a intervenção divina este acontecimento não poderia se realizar. Mas a situação de impossibilidade em que se encontram todos os homens, inclusive Nicodemos e seus pares fariseus, judeus e os principais dentre eles, também é mencionada de outras formas, velada ou abertamente, por muitas vezes ao longo do diálogo: advérbios de negação antecedendo o verbo δύναμαι (“não pode”) se repetem continuamente (cf. Jo 3,2-5), também se encontram em negativas verbos que expressam algum domínio sobre o assunto ou situação (cf. Jo 3,8.10), como οἶδα (“não sabes”) e γινώσκω (“não conheces”), bem como sentenças condicionais iniciadas por ἐάν μὴ (“se não...”) indicando a impossibilidade do acesso ao Reino de Deus a não ser pela única via que Jesus lhes fala.

Na profecia de Ez 36,24-28 os que nada podem fazer por si, a quem se destinam os oráculos de salvação, são os remanescentes da “Casa de Israel”, os homens de origem israelita na situação exilados e dispersos entre as nações. No texto de Jo 3,1-12, a visão é mais ampla: todos os homens estão em igual condição de não poderem fazer nada por si, de necessitados da intervenção divina, de sua salvação, inclusive os que, se valendo, de sua origem israelita ou da sua posição de ocupantes de altos postos dentro da religião ou sociedade judaica, pensavam disto não necessitar (cf. Jo 3,7).

Na seção de Ezequiel mencionada, a salvação como renovação total é prometida aos remanescentes da “Casa de Israel”, na perícopre joanina é extensiva a todos os homens e, alerta-se para o fato de que os judeus poderiam perdê-la se permanecessem na incredulidade a respeito de Jesus (cf. Jo 3,11-12).

A troca do coração (por um de carne) e o recebimento de um novo espírito de Ez 36,26-27 está em paralelo com o novo nascimento anunciado por Jesus em Jo 3,3-8. Ambas as imagens evocam uma necessidade de renovação completa, na qual não depende dos indivíduos fazerem algo por si. Mais ainda, ambos os textos indicam claramente que esta renovação total se dará por intervenção divina e, mais precisamente por ação do e/Espírito do Senhor nos indivíduos (cf. Ez 36,27 e Jo 3,6-8).

5.3.3.

Menção à Lei de Deus, seu ensinamento e prática

Em Ez 36,24-28 se anuncia uma purificação e renovação completa de Israel *a fim que cumpra os preceitos do Senhor, guarde seus juízos e lhe seja fiel à aliança*. Assim o Senhor deixa claro que sem ser renovado e sem receber o Seu espírito não seria possível a Israel cumprir e guardar a Sua Lei fielmente, vivê-la plenamente.

Nicodemos, é um fariseu, um dos principais dentre os judeus, um mestre da Lei (cf. Jo 3,2.10). O Evangelho segundo João por muitas vezes menciona como os fariseus e judeus daquele tempo, que se apresentavam como cumpridores dos preceitos e mestres do povo, não os cumpriam conforme o Senhor os propusera, mas o faziam apenas literal e exteriormente, sem adentrar no seu sentido ou na lógica de Deus, ocorrendo em inúmeras injustiças e infidelidades, denunciadas por Jesus²⁶. No caso específico de Jo 3,1-12, o mestre da Lei Nicodemos é repreendido por desconhecer os conteúdos das Escrituras que haveria de ensinar a Israel, repreensão que parece ser extensiva aos seus pares (cf. Jo 3,11-12).

Como pode o homem ser radicalmente renovado por Deus? A resposta deveria desvendar o mistério da ação divina. Ora, esse modo havia sido pressentido pelos profetas, e um homem versado nas Escrituras deveria ter se lembrado: por ocasião da vinda do Messias, no fim dos tempos, o Espírito criador renovaria todas as coisas, ele seria derramado nos corações (cf. Jr 31; Ez 36,25-27; Sl 87). Eis porque Jesus se mostra severo com relação a Nicodemos: incumbido de interpretar e de transmitir a mensagem dos textos, esse mestre deveria ter penetrado o seu sentido. Jesus remete assim seu interlocutor de volta para a Escritura.²⁷

No diálogo com Nicodemos em Jo 3,1-12 se mostra que, fariseus e judeus, ali representados, ainda que apresentem como mestres e cumpridores da Lei e das Escrituras, não tendo recebido o Espírito do Senhor, nem sequer se colocado em posição de necessidade do mesmo ou de expectativa do seu recebimento (cf. Jo

²⁶ Cf. Jo 5,9-18; 7,21-24.45-8,9; 9,16.

²⁷ LEÓN-DUFOUR, 1996, p.227-228. Cf. também McCABE, 1999, p.90.

3,10), permanecem na ignorância a respeito dos grandes mistérios divinos (cf. Jo 3,12) e incapazes de participar do Reino de Deus.

Desse modo ambos os textos mencionam de alguma forma a Lei de Deus: Em Ez 36,24-28 o cumprimento e guarda fiel da Lei, será possível pela infusão do espírito do Senhor. Em Jo 3,1-12 o “mestre de Israel”, mestre da Lei, Nicodemos mostra total desconhecimento do anúncio que lhe faz Jesus, em cima de conteúdos que lhe haveriam de ser conhecidos e é repreendido por isso. Por outro lado, sem ter passado por uma profunda e necessária purificação e renovação operada pela infusão do Espírito do Senhor, ou sem ao menos esperá-la, Nicodemos não se mostra capaz de conhecer em profundidade a Lei, as Escrituras, a revelação divina.

5.3.4.

O uso das formas plurais

As formas plurais expressando coletividade aparecem tanto em Ez 36,24-28 quanto em Jo 3,1-12.

Em Ez 36,24-28 são utilizadas pelo Senhor para dirigir-se a um grupo de pessoas: aos israelitas remanescentes e fazer-lhes promessas de salvação que se encerram com “(Vós) Sereis meu Povo e Eu serei vosso Deus” (cf. Ez 36,28).

Em Jo 3,1-12, as formas plurais se alternam com as singulares no diálogo de Jesus com Nicodemos, remetendo aos grupos aos quais, na pessoa de cada um, está se fazendo menção. Nicodemos representando os fariseus, os judeus, os principais dentre os judeus ou sinédritas, e os mestres da Lei. E, por outro lado, se tem Jesus com os seus discípulos, a Igreja. Há um grupo do qual Nicodemos faz parte (cf. “Nós” em Jo 3,2) no qual Jesus não está incluído. Por sua vez, do “grupo” dos discípulos de Jesus, Nicodemos – ao menos neste momento – e os seus pares não fazem parte (cf. “Nós-vós” em Jo 3,11-12).

Ao se distinguir entre “nós” e “vós” em Jo 3,11-12, se alerta para o fato de que Nicodemos e os que representa, apesar de suas altas patentes, por sua falta de fé em Jesus e não aceitação do testemunho de Jesus e dos que a Ele pertencem, ainda não fazem parte do “grupo” dos salvos pelo Senhor (cf. Jo 8,24). Por outro lado, no capítulo seguinte ao diálogo de Jesus com Nicodemos, o evangelista apresentará pessoas tidas, em geral, como “gentios” que, encontrando-se com Jesus nele crerão, se converterão a seus seguidores e serão elogiadas por sua fé (cf. Jo 4).

Se a promessa de Ezequiel 36,24-28 anuncia que, recebendo o espírito do Senhor, os israelitas teriam restabelecida sua aliança com o Senhor, e se estabeleceriam novamente como Seu Povo, Sua pertença (cf. Ez 36,27-28), o texto de Jo 3,1-12 deixa claro que sem viver o novo nascimento operado pelo Espírito, Nicodemos e seus pares, ainda que israelitas de origem genealógica e ocupantes de altos postos dentro da religião e sociedade, permanecem um grupo à parte, não figuram como Seu “Povo”.

5.3.5.

Povo do Senhor - Israel

No momento histórico da profecia de Ez 36,24-28, vive-se um momento de desolação tal, que poderia ser comparável a uma desconstituição de Israel como Povo do Senhor. Se o princípio visível deste Povo se deu pelo seu agrupamento de seus indivíduos e posse da terra, o momento que se vive agora de perda da posse da terra, exílio e dispersão pelas nações, é comparável a uma morte (cf. Ez 37,1-14), a um fim (cf. Ez 7). Nesta realidade o oráculo de salvação de Ez 36,24-28 é dirigido aos remanescentes de Israel fazendo-lhe a promessa de que, em dias futuros, serão reunidos, purificados, renovados pelo espírito do Senhor e serão o Seu Povo (cf. Ez 36,28), o novo ou renovado Israel de Deus.

No Evangelho segundo João, em que Jesus é apresentado insistentemente na sua identidade de Filho de Deus (cf. Jo 1,1; 20,31), os que nele creem e a ele seguem, ou seja, os que a ele se agregam, são entendidos como o novo e verdadeiro Israel²⁸, propriedade de Deus, Povo de Deus²⁹.

No Evangelho segundo João se faz uma grande diferenciação entre “Israel” e “judeus”, “fariseus”. O termo “Israel” não se aplica aos que são chamados judeus e fariseus que, de um modo geral, constituem, um outro grupo, o grupo incrédulo em Jesus e obstinado em pôr fim à sua vida e ministério³⁰. Estes não são entendidos como Israel³¹ e em outros momentos do Evangelho claramente expressos como opositores do Filho de Deus (cf. Jo 8,37-47; 9,40-41).

²⁸ Cf. Jo 1,31.47-49; 12,12-13.19.

²⁹ Cf. MANNING, 2004, p.164-188.

³⁰ As exceções estão em Jo 2,23-25 onde se fala de alguns que apresentam fé parcial, insuficiente, fé nos sinais mas não na identidade última de Jesus; ou em Jo 12,42, uma fé também parcial e insuficiente, que não leva ao testemunho.

³¹ Cf. Jo 1,31.47.49; 3,10; 12,13.

Pelas formas plurais presentes em Jo 3,1-12, sabe-se que o “grupo” dos fariseus, judeus e principais dentre os judeus, não está incluído no “grupo” dos renovados e salvos pelo Filho de Deus, pois que, ao final desta perícopes, são repreendidos por não crerem em Jesus (e seus discípulos ou a Igreja) e não receberem seu testemunho (cf. Jo 3,11-12).

João Batista diz ter a missão de manifestar Jesus a *Israel* (cf. Jo 1,31), Natanel é apresentado como um “*israelita* de verdade” (cf. Jo 1,47), Jesus é por duas vezes, no início e ao final de sua vida pública, aclamado como o “Rei de *Israel*” (cf. Jo 1,49; 12,13), mas em Jo 3,10 o título de “mestre de *Israel*” não cabe bem ao fariseu e um principal dos judeus, Nicodemos. Por outro lado, há uma série de pessoas comuns dentre os de origem israelita (cf. Jo 1,35-49), ou, “dispersos pelas terras”, homens e mulheres de origem pagã ou mesmo má-fama (cf. Jo 4; 9,1-39), que podem vir a se tornar o novo Israel se crerem em Jesus e forem nascidos de novo por obra do Espírito (cf. Jo 1,11-13).

No relato joanino, “Israel” são aqueles que reconheceram Jesus como Filho de Deus e nele creram (cf. Jo 1,31.47-49), dele receberam a salvação e o Espírito Santo e nasceram de novo como filhos de Deus (cf. Jo 1,12-13; 20,17.22). Os que se mantiveram incrédulos, indiferentes ou hostis a ele, não são considerados “Israel”, não fazem parte do renovado Povo do Senhor (cf. Jo 1,9-13; 3,11-12). Fariseus, judeus, principais dentre os judeus e sacerdotes, se não creem em Jesus, não são reconhecidos pelo evangelista como Israel³².

Segundo Ez 36,24-28, os que o Senhor reunir, purificar, trocar o coração e conceder um novo espírito, o Seu espírito, é que serão Seu Povo. Em João, o verdadeiro (ou o novo) Israel é o crê em Jesus³³ e é renascido por obra do Espírito (cf. Jo 3,1-12; 20,17.19-22). A rejeição do Messias-Salvador mantém o indivíduo no estado de “morte” (cf. Jo 3,14-18), sob o julgamento de Deus (cf. Jo 3,18-19), não participante do novo Israel.

³² Cf. Jo 1,19; 2,18-20; 5,10-18; 6,52; 7,1-13.32.45; 8,37-57; 9,18.22.39-41; 10,31-33; 11,47-57; 12,10; 18,3.13-26.35-40; 19,6.15.21.

³³ Cf. Jo 1,7.31; 2,11.22; 4,39-42.50.53; 5,38.44.46-47; 6,29-40; 7,31.38-39; 8,24.30.45-46; 9,35-38; 10,25-42; 11,15.40-45; 12,36-39; 13,19; 14,1.11.29; 17,8.20-21; 19,35; 20,8.27.29.31.

5.3.6.

Endurecimento de coração e incredulidade de Israel

Ao longo do livro de Ezequiel se traça um “retrato” do coração de Israel: obstinado (cf. Ez 2,4), endurecido (cf. Ez 3,7), infiel (cf. Ez 16,30), e, principalmente, idolátrico (cf. Ez 11,19-21). Em Ez 11,19 e 36,26 este coração é apresentado como “o coração de pedra”, coração idolátrico que não se voltava para o Senhor, que causou a morte de Israel e precisará ser tirado e trocado por um novo, para que Israel reviva. Assim, a situação anterior à intervenção divina é a de um Israel rebelde, obstinado, idolátrico e infiel de coração.

Em Jo 3,1-12 se fala do novo nascimento a um judeu-fariseu, que sequer compreende sobre essa renovação total, já prometida, por obra do Espírito, dando mostras que ainda não O recebeu (cf. Jo 3,4.9). Ao final tem repreendida a incredulidade sua e de seus pares, pelo não recebimento do testemunho de Jesus e dos que são seus (cf. Jo 3,11-12).

Como em Ez 36,24-28, poderia se pensar neste diálogo de Jo 3,1-12 em Nicodemos como figura deste Israel ainda não renovado por obra do Espírito. A incredulidade dele e de seus pares ali (cf. Jo 3, 11-12) muito se aproxima da ideia de um coração endurecido não aberto a receber o Senhor (cf. Ez 2,4-5; 3,7; Jo 1,11)³⁴.

5.4.

Critério de estrutura: relação entre os elementos centrais de Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28

A palavra dirigida aos fariseus-judeus-principais e mestres da Lei (cf. Jo 3,1-2.10), o ensinamento sobre o novo nascimento do alto (cf. Jo 3,3), de água e espírito (cf. Jo 3,5), do Espírito (cf. Jo 3,6-8), a superioridade do nascimento do Espírito em relação ao nascimento da carne (cf. Jo 3,6-8), condição para a participação no Reino de Deus (cf. Jo 3,3.5), a expectativa a respeito das profecias dirigidas a Israel (cf. Jo 3,9-10) e a superioridade da doutrina de Jesus (cf. Jo 3,2.11-12), constituem elementos principais da teologia e da estrutura de Jo 3,1-12.

A reunião e retorno dos exilados israelitas ao seu solo (cf. Ez 36,24), a purificação com aspersão de água pura de todas as imundícies e de todos os ídolos com os quais se contaminaram (cf. Ez 36,25), a profunda renovação dos israelitas

³⁴ Cf. PETERSON, 2015, p.161.

pela retirada do coração de pedra, a doação de um novo coração de carne e a infusão de um novo espírito no seu interior (cf. Ez 36,26), a decisiva infusão do espírito do Senhor no interior dos israelitas a fim que cumpram fielmente os preceitos do Senhor (cf. Ez 36,27) e habitem na terra que o Senhor deu a seus pais e tenham a aliança com o Senhor renovada, sendo o Seu Povo e Ele o seu Deus, (cf. Ez 36,28), são os elementos principais da teologia e da estrutura de Ez 36,24-28.

No centro da teologia e estrutura de Jo 3,1-12 está o anúncio, ou condição imprescindível, do novo nascimento do alto, de água e espírito, do Espírito, para que alguém, mesmo dentre os principais dos judeus, possa participar do Reino de Deus. No centro da teologia e estrutura de Ez 36,24-28 estão as ações, da parte do Senhor, de purificação total com água pura e profunda renovação interior dos israelitas sobretudo pela infusão do espírito do Senhor no interior deles, a fim de que vivam fielmente a aliança e lhe sejam Seu Povo e Ele, seu Deus.

Elementos centrais comuns a um e outro texto, a saber: “água” (Ez 36,25; Jo 3,5), “espírito” (Ez 36,26; Jo 3,5) e “o e/Espírito” (Ez 36,27; Jo 3,6-8), que, além de tudo, aparecem na mesma sequência, colocam Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 em profunda relação. Estes elementos centrais na seção de Ezequiel apontam para a necessária purificação total e profunda renovação interior de Israel a fim que seja restabelecido como Povo do Senhor e retorne às bênçãos da aliança. Na perícopé joanina, o único nascimento “do alto” ou “de água e espírito” ou “do Espírito” é a condição necessária para se participar do Reino de Deus. Aqui, “água e espírito” figuram como símbolo da ação purificadora e renovadora/doadora de nova vida do Espírito, remetem ao texto de Ez 36,24-28, no qual estes elementos ocuparam lugar central.

Não se encontra em Ez 36,24-28 alguma menção a “nascimento”, um dos elementos centrais a Jo 3,1-12, como não se encontra em Jo 3,1-12 alguma menção a “coração”, dos elementos centrais a Ez 36,24-28. Mas, entendendo-se “coração” como centro da vida humana, centro da vontade, decisões e entendimento humano, e estando a troca por um novo coração de “carne” associada à purificação com “água” e à infusão de um novo “espírito”, termos que unidos remetem aos relatos de Gn 1,1-2; 2,6-7.21-24, pode-se presumir que esta profunda renovação que Israel haveria de viver fosse de alguma forma similar a uma nova criação, como ficará em evidência no capítulo seguinte de Ez 37,1-14 e como o defende C. Granados

García³⁵. A purificação com água, a troca do coração por um de carne e a infusão de um novo espírito, o espírito do Senhor, aproximou esta promessa de profunda renovação dos israelitas dos relatos da criação e é provável que com esta nuance, de nova criação, o tenha sido apresentada no “novo nascimento” de Jo 3,1-12, uma vez que o único “nascimento” de homem conhecido por exclusiva ação de Deus e sem a participação do homem seja o acontecimento da criação (cf. Gn 1,26-27; 2,6-7).

5.5.

Critério de Seletividade: relações singulares entre Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 dentre os demais textos bíblicos

Sabendo-se da centralidade do papel do Espírito no novo nascimento anunciado por Jesus, e das suas ações de purificação (água) e renovação interior por infusão da vida divina (espírito) no que crê, e procurando-se um paralelo no Antigo Testamento, em nenhum outro lugar se encontra o protagonismo da ação do Espírito do Senhor na renovação do que crê, relacionando água e espírito como sinal de purificação e renovação interior, respectivamente, a não ser em Ez 36,24-28. Outros textos veterotestamentários podem apresentar água e espírito relacionados³⁶, mas em nenhum deles se apresentará de forma tão evidente a temática, o simbolismo, a teologia que os três termos, a saber, “água”, “espírito” e “o Espírito” ou “o espírito do Senhor”, em sequência, assumem em Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28³⁷.

Estando Jesus, em seu diálogo com Nicodemos, fazendo referência às Escrituras de Israel, como se sabe pelo que diz em Jo 3,10, acredita-se que esteja fazendo alusão a Ez 36,24-28, onde de modo similar, já se tendo mencionado uma purificação com água e uma renovação por infusão de um novo espírito, se afirma que o Senhor, pela ação decisiva da infusão do Seu espírito, operará uma renovação completa dos indivíduos (no caso, os israelitas remanescentes) e somente a partir desta renovação é que (o novo) Israel será verdadeiramente o Povo do Senhor, capaz de viver uma aliança nova e definitiva com Ele, com as bênçãos que lhe são advindas.

³⁵ Cf. GRANADOS GARCÍA, 2010, p.161-175.

³⁶ Cf. Gn 1,2; 6,17; 7,15-24; Jz 15,19; 1 Sm 30,11-12; 2 Rs 2,8-9.14-16; Ne 9,20; Is 44,3; 59,19.

³⁷ Cf. BEALE & CARSON, 2014, p. 547.

5.6.

Síntese das correspondências entre Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28

A análise dos textos de Jo 3,1-2 e Ez 36,24-28 evidenciou um diálogo entre ambos, uma ampla correspondência de contexto não somente em relação à unidade (contexto imediato) e ao livro (contexto amplo) do qual fazem parte, como também de realidade histórica, social e religiosa no qual foram redigidos. Ezequiel e João compartilham da situação histórica de destruição de Jerusalém e do Templo, de ter como interlocutor um Povo que não recebeu a Palavra de Deus que lhe foi dirigida. No caso específico de Ez 36,24-28 e Jo 3,1-12, ambos trabalham a temática da salvação, gratuitamente oferecida por Deus, em diálogo como Povo da antiga aliança.

Em relação ao critério de comunicação, observou-se uma quantidade significativa de termos comuns aos dois textos, mais precisamente sete, mas que se repetem, além de uma expressão em comum e um paralelismo antitético. Dentre todos estes pontos de contato, sobressai a sequência de termos centrais a um e outro texto: água - espírito - o e/Espírito, sendo que o espírito do Senhor em Ez 36,27, ainda não entendido como uma Pessoa da Santíssima Trindade àquela etapa da revelação, como já o é “o Espírito” em Jo 3,1-12.

As referências temáticas aumentam a proximidade entre Ez 36,24-28 e Jo 3,1-12 com a situação de impossibilidade dos destinatários e necessidade de renovação completa por intervenção divina evidenciada por ambos os textos; a menção à Lei de Deus; o uso das formas plurais; o paralelismo entre Israel e o Povo do Senhor; a correspondência entre o endurecimento de coração em Ezequiel e a incredulidade de “Israel” em João.

Sobre a estrutura dos textos, observou-se a evidência dos elementos centrais, “água”, “espírito” e “o e/Espírito”, comuns a ambos e aparecendo em mesma sequência, além de “o e/Espírito” e sua ação em favor do destinatário da salvação ser ponto alto de ambos na proclamação realizada.

A respeito do critério de seletividade se apontou que, dada a indicação de Jo 3,10 de que Jesus falava de algo que haveria de ser conhecido nas Escrituras de Israel, em nenhum outro texto veterotestamentário se encontrou a sequência “água”-“espírito” significando purificação e renovação interior operada por “o Espírito”, como em Jo 3,1-12, a não ser na sequência “água” - “espírito” - “o espírito do Senhor” em Ez 36,24-28.

Desse modo, em todos os critérios se verificou larga proximidade entre os textos de Jo 3,1-12 e Ez 36,24-28 e são muitos os exegetas que na atualidade observam e defendem esta correspondência entre os dois textos³⁸, ainda que não esmiúcem tanto a correspondência dos elementos de ambos os textos para além da associação “água e espírito”.

A originalidade de Jo 3,1-12 está em apresentar a profunda renovação prometida de Ez 36,24-28 no modo de um novo nascimento³⁹ sem o qual se tornaria impossível a qualquer homem, mesmo os de origem israelita, participar do Reino de Deus, um nascimento que, em seu contexto, sabe-se que concederá aos homens serem filhos de Deus (cf. Jo 1,11-13; 20,17).

³⁸ Cf. BROWN, 1999, v.1, p.375; McCABE, 1999, p.90-93.99.105-107; JULIAN, 2000, p.69-70.104.107; NG, 2001, p.66-67.72.74; KANG, 2011, p.78.84-86; CARNAZZO, 2012, p.28.43; McHUGH, 2014, p.228.

³⁹ Cf. MANNING, 2004, p.188.

6 Conclusão

O presente estudo procurou aprofundar o sentido da perícopa de Jo 3,1-12, dentro de seu contexto imediato e amplo, buscando no Antigo Testamento a referência utilizada para o anúncio que faz, uma vez que no próprio texto se evidencia tratar-se de conteúdo conhecido das Escrituras de Israel (cf. Jo 3,10) e de mistério já revelado (cf. Jo 3,12).

Em seu contexto amplo, Jo 3,1-12 se insere na primeira grande unidade do Evangelho segundo João, a saber Jo 1–12, denominada “A expectativa da *hora*”, considerando a “hora” de Jesus como elemento organizador das duas grandes unidades deste Evangelho. As propostas “Sinais e Paixão-Morte” de C. Dodd ou “Sinais e Glória” de R. Brown não se adequaram ao resultados das pesquisas sobre o objetivo principal do evangelista que se mostrou ser anunciar quem Jesus é, o Filho de Deus (cf. Jo 1,1; 20,31), e o que, sendo quem é, pôde eficazmente realizar: a redenção do homem e com ela a concessão da participação em sua filiação divina (cf. Jo 1,11-13; 20,17.31).

Dentro desta grande unidade denominada “A expectativa da hora” (Jo 1–12), a perícopa joanina estudada se encontra na primeira subunidade deste Evangelho onde, após os capítulos introdutórios (cf. Jo 1,1-18; 1,19–2,12), Jesus “fala abertamente ao mundo” (cf. Jo 2,13–4,54) e, por primeiro, se dirige aos “judeus” (cf. Jo 2,13–3,36).

Em seu contexto imediato, Jo 3,1-12 encontra-se na primeira grande seção do diálogo de Jesus com Nicodemos, um fariseu e principal dentre os judeus, que, pelas formas plurais aí presentes, sabe-se estar representando seus pares aqui (cf. Jo 3,1-21). Algumas especificidades situam o texto ainda em outros contextos próximos:

- a) o diálogo está ligado ao episódio do Templo em Jo 2,13-25 e, por esta razão, situado na primeira subida de Jesus a Jerusalém para a Festa da Páscoa relatada pelo evangelista (cf. Jo 2,13.23), fato que aponta a ligação deste diálogo, bem como de toda a seção de Jo 2,13–3,36, com o mistério da Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus na última Páscoa para a qual estará em Jerusalém (cf. Jo 2,18-22; 13,1; 18,28.39; 19,31.42).
- b) Este primeiro encontro de Jesus com os judeus (cf. Jo 2,13-3,21), do qual o diálogo com Nicodemos faz parte, está de certa forma emoldurado por

relatos acerca da figura e atuação de João Batista, únicos em todo este Evangelho que tanta importância lhe confere (cf. Jo 1,6-37; 3,22-36). O primeiro bloco, que antecede o diálogo, apresenta o movimento do precursor Batista ao Cristo, o Filho de Deus (cf. Jo 1,19-34) e a passagem dos discípulos daquele a discípulos deste (cf. Jo 1,35-37). O segundo bloco, que sucede imediatamente o diálogo, trata-se da passagem do batismo de João Batista ao batismo que Jesus, com seus discípulos, realiza, superando o de João Batista (cf. Jo 3,22-26). A discussão surgida entre um dos discípulos deste e um judeu que, inicialmente, se diz ser acerca da purificação (cf. Jo 3,25), mas logo à frente se mostrará ser sobre o batismo que Jesus realiza (cf. Jo 3,26), se conclui com longa exposição de João Batista, retomando elementos do diálogo com Nicodemos, afirmando a superioridade do Cristo, o Filho de Deus, e do que Ele oferece, concluindo do quanto este deve crescer enquanto ele diminuir (cf. Jo 3,27-36). Após isto, o Batista, pessoalmente, “desaparece” neste Evangelho. A missão da testemunha que deveria tornar conhecido a Israel “Aquele que antes dele existia” (cf. Jo 1,30-31) estava assim concluída. A proximidade local e conceitual entre os textos os coloca em relação e insere o diálogo com Nicodemos num contexto batismal.

Assim, o diálogo de Jesus com Nicodemos, do qual o texto de Jo 3,1-12 é parte, relata um diálogo pessoal de Jesus com um judeu, mas extensivo aos demais judeus, no qual trata acerca da salvação prometida por Deus e esperada pelos de origem israelita, com temáticas que tocam a estes. Pelos elementos textuais utilizados e pelos contextos próximo e amplo nos quais está inserido, o diálogo aponta para a “hora” de Jesus, para a “hora” do seu Mistério Pascal, onde se realizará esta salvação, mas desde já sinalizando que a origem israelita, a descendência da carne, por si, não torna os judeus aptos a receberem-na e sim a fé na palavra e no testemunho de Jesus, o Filho de Deus, que, posteriormente, será anunciado também por seus discípulos (cf. Jo 3,11-12). A “moldura” dos relatos do Batista, por sua vez, propositalmente, associa a temática da salvação tratada no diálogo com Nicodemos à temática do batismo cristão.

Específico do texto de Jo 3,1-12, primeira grande seção de todo este diálogo, é o anúncio do novo nascimento, “do alto”, “de água e espírito”, “do Espírito”,

condição essencial e imprescindível para que qualquer homem, mesmo um judeu da mais alta patente, possa participar do esperado e escatológico Reino de Deus.

Nicodemos não compreende o sentido do que diz Jesus e é repreendido por desconhecê-lo, sendo Mestre de Israel (cf. Jo 3,10). Este dado do diálogo evidencia que a temática trabalhada por Jesus até ali trata-se de conteúdo conhecido das Escrituras de Israel. Outro versículo mais à frente o confirmará: Jesus até ali falara de coisas que estão “sobre a terra”, ou seja, já reveladas (cf. Jo 3,12).

Encontrou-se no Antigo Testamento texto muito próximo de Jo 3,1-12 em Ez 36,24-28, seção do grande oráculo de salvação de Ez 36,16-38, no qual o profeta Ezequiel, em nome do Senhor YHWH, se dirige aos israelitas remanescentes das invasões e queda dos Reinos em mãos estrangeiras, exilados e dispersos pelas nações pagãs (cf. Ez 36,16-19). A eles se anuncia futura salvação, livremente decidida pelo Senhor, em consideração do Seu Santo Nome que se encontrava profanado com o aniquilamento de Seu Povo (cf. Ez 36,22-23).

Em Ez 36,24-28, o Senhor faz promessas aos israelitas remanescentes de, em dias futuros, reuni-los e reintroduzi-los em seu solo (v.24); purificá-los de todas as imundícies (homicídios) e idolatria com aspersão de “água pura” (v.25); renová-los profundamente trocando-lhes o coração de pedra por outro de carne e infundindo-lhe novo espírito (v.26), imagens que aproximam esta renovação dos relatos da criação. Como ponto alto de todo este anúncio de salvação, o Senhor promete infundir o seu próprio espírito no interior destes indivíduos (v.27a), o que lhes permitirá o fiel cumprimento dos Seus preceitos (v.27b-e), estabelecimento na terra que lhes deu (v.28a-b), bem como renovação definitiva da aliança (v.28c-d).

A “água pura” para a purificação a ser realizada pelo próprio Senhor, não haveria de ser esperada como elemento material, terrestre, mas em sentido metafórico de outra realidade que poderia eficazmente realizar o que a água ritual pretendia. Do mesmo modo a metáfora da retirada do coração de pedra e doação de um novo coração de carne, para que, enfim, recebesse um novo espírito.

A análise de Ez 36,24-28 evidenciou a realidade de total dependência de intervenção divina na qual se encontrava Israel, comparável a uma morte: necessidade de troca do coração, centro da vida humana para um hebreu, necessidade do recebimento de um novo espírito. As promessas são de vivificação de Israel enquanto Povo da aliança, que só aconteceria mediante uma profunda e

total renovação, similar a uma nova criação. Esta profunda purificação, renovação e vivificação de Israel, anunciada pelas imagens da aspersão de água, da troca do coração, da infusão de um novo espírito, aconteceria concretamente com a infusão do espírito do Senhor no interior dos israelitas (v.27a). O papel de Israel nesta renovação seria totalmente passivo, nada podendo fazer por si, e o constante uso do verbo “dar” (δίδωμι em grego ou נתן em hebraico) evidencia esta gratuita iniciativa do Senhor.

A análise da relação entre os textos de Ez 36,24-28 e Jo 3,1-12 observou que os textos apresentam profunda correspondência, pois que, dialogam entre si, trazem diversos termos e temáticas em comum, bem como estrutura convergente ao mesmo ponto central.

Ambos os textos apresentam o Senhor (YHWH em Ez 36,24-28 e Jesus em Jo 3,1-12) em diálogo com o Povo da antiga aliança (cf. Ez 36,22; Jo 3,1-2.11-12), após o Seu juízo sobre Jerusalém e sobre o Templo (cf. Ez 8,6-18; 33,21; Jo 2,13-22), falando a respeito da salvação escatológica, evidenciando a livre iniciativa de Deus nesta e o papel passivo dos que gratuitamente a recebem.

O novo nascimento de Jo 3,1-12 se apresentou em paralelo à renovação total de Israel em Ez 36,24-38: água e espírito participam tanto de um quanto de outro e o e/Espírito do Senhor exerce função central em ambos. Estes três elementos (“água”, “espírito”, “o e/Espírito”) de suma importância em cada um dos textos, ainda aparecem nestes em mesma sequência. Observou-se, ainda, que esta sequência é comum apenas a Ez 36,24-28 em todo o Antigo Testamento.

De acordo com o contexto do Evangelho segundo João, bem como com a seção de Ez 36,24-28, que se acredita esteja na base do anúncio que se faz em Jo 3,1-12, identificou-se que “água e espírito”, de Jo 3,5, estão significando, respectivamente, a purificação e a infusão de um novo sopro de vida (a vida divina) a ser realizada por “o Espírito” (do Senhor, Santo), expressamente apontado nos versículos seguintes, 6 e 8, o que está em harmonia com Ez 36,27a. Ainda que em Ezequiel não se tivesse ainda a clareza a respeito da Pessoa do Espírito Santo, em João já se tem.

Fazendo uso de Ez 36,24-28 para o anúncio da necessidade de um novo nascimento e tratando desta temática tão logo se inicia o diálogo de Jesus com os judeus, Jo 3,1-12 evidencia que as antigas promessas escatológicas de salvação

dirigidas a Israel não são de propriedade dos descendentes “na carne” do povo israelita (cf. Jo 3,4.6), pois estes não necessariamente constituem o Israel escatológico. As imagens da impossibilidade de um “homem velho” (cf. Jo 3,4) e a da necessidade de renovação dos indivíduos (cf. Ez 36,26) se correspondem, bem como a do endurecimento do coração do antigo Israel (de Ez 36,26) e a falta de fé dos judeus repreendida em Jo 3,12. O Israel escatológico, segundo Ez 36,24-28, é o que será renovado por obra do espírito do Senhor e somente este é que será capaz de ser fiel aos mandamentos do Senhor e à aliança; somente este é que será definitivamente o Seu Povo e terá o Senhor por Seu Deus, participando assim de Seu Reinado escatológico.

O tema do novo nascimento não voltará mais a aparecer neste Evangelho, mas a temática da filiação divina à qual está associado desde quando foi introduzido na trama, em Jo 1,11-13, bem como outros elementos desta primeira grande seção do diálogo com Nicodemos como a “água”, o “Reino de Deus” e “o Espírito” estarão novamente presentes na “hora” de Jesus (cf. Jo 20,17.22; 18,33-19,22.34), o que confirma o quanto este texto de Jo 3,1-12 participa do objetivo principal do Evangelho.

Tão logo chegada a “hora” de Jesus, o momento de sua Paixão-Morte-Ressurreição, onde se revelará toda a Sua glória de Filho de Deus bem como realizará a obra redentora que veio, do Pai, eficazmente realizar, é Jesus apresentado e entronizado como o Rei e se tem indicações de que está sendo estabelecido o Reino de Deus: Entrando em Jerusalém para a última Páscoa entre os seus, a sua própria Páscoa, a festa escatológica e definitiva, é Jesus aclamado como o Rei de Israel (cf. Jo 12,12-16); no diálogo com Pilatos claramente se apresenta como Rei cujo Reino não é desse mundo (cf. Jo 18,33-37); os momentos de sua investidura real também podem ser identificados na unção (cf. Jo 12,3-7), entronização (cf. Jo 12,12-19), coroação e recepção do manto púrpura (cf. Jo 19,2-3.5), apresentação pública (cf. Jo 19,14). O momento da Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus, a sua “hora” é claramente o momento, neste Evangelho, onde o Reino de Deus é estabelecido.

Pela última vez, “água” aparecerá neste Evangelho na cena da morte redentora de Jesus na cruz, ligando a este acontecimento às demais ocorrências anteriores da palavra neste Evangelho, e, no caso específico de Jo 3,5, colocando a

purificação a ser realizada por obra do Espírito no que crê, também em relação com este acontecimento salvífico.

Quanto ao novo nascimento, ainda que após Jo 3,1-12 não se ouça mais falar sobre ele no Evangelho segundo João com estas palavras, estando esta temática associada à de se tornarem os homens filhos de Deus desde Jo 1,11-13 e à ação do Espírito do Senhor no que crê, Espírito que desde o princípio deste Evangelho vem sendo esperado como ponto alto das bênçãos escatológicas dos tempos messiânicos que haveriam de ser concedidas por meio de Jesus (cf. Jo 1,33), há que se esperar o desfecho do tema também no ápice deste Evangelho. E, de fato, na cena da Ressurreição, ou seja, concluída a “hora” de Jesus, está concedida aos homens que nele creem a participação na sua filiação divina (cf. Jo 20,17). Do mesmo modo se observa que passa por Jesus a aliança destes homens que nele creem com Deus. Não somente se tem “vós-Povo” e “eu-Deus” como em Ez 36,28, mas algo novo: “meu Pai e vosso Pai” e “meu Deus e vosso Deus”. “Meu e vosso” apontam Jesus como Mediador da nova e definitiva aliança com Deus prometida em Ez 36,28. Ainda na cena da Ressurreição, estando com os discípulos, concede o dom do Espírito Santo a estes ao modo de um “sopro”, como no princípio da criação, mesmo verbo *ἐμφυσάω* utilizado na LXX em Gn 2,7, indicando uma nova criação acontecendo diretamente de Deus, por sua livre iniciativa, sem participação humana, na qual a salvação prometida é recebida pelo homem em papel totalmente passivo. O primeiro “nascimento” humano sem participação humana, por total e livre iniciativa divina, se deu na criação do homem (Gn 1,26-27; 2,7). O novo nascimento se dá nesta nova criação. É este novo sopro de vida, o Espírito Santo, que infundido no que crê, confere-lhe a purificação total, a profunda renovação e a filiação divina alcançados por Jesus em sua “hora”, como também capacita quem o recebe à fidelidade a Deus e à aliança.

Estando em Jerusalém para a primeira Páscoa relatada pelo evangelista, Jesus, no diálogo com Nicodemos, anuncia a necessidade de um novo nascimento por obra do Espírito, baseado no que já havia sido proclamado em Ez 36,24-28, conteúdo conhecido das Escrituras de Israel (cf. Jo 3,10). Na última Páscoa (cf. Jo 13,1; 18,28.39), por Seu Mistério Pascal, Jesus realiza a redenção do homem e, por fim, concede o Espírito Santo nos moldes de uma nova criação (cf. Jo 20,22). É este o novo nascimento do alto prometido, necessário a todo homem, que, ao que creu em

Jesus, pela infusão do Espírito Santo, renova por inteiro, purifica totalmente, infunde a vida divina, torna filho de Deus, no Filho, e confere a participação no Reino de Deus estabelecido definitivamente na “hora” de Jesus.

Por fim, mesmo o evangelista mantendo, do início ao fim do seu Evangelho, o foco de sua atenção no Mistério Pascal de Jesus Cristo, estando relacionado ao diálogo com Nicodemos o relato de Jo 3,22-36, que o insere num contexto batismal, e levando-se em conta que este Evangelho, provavelmente, tenha sido escrito já ao final do primeiro século, observa-se, também, a intenção do evangelista em associar a realidade do novo nascimento anunciada em Jo 3,1-12 ao batismo cristão.

Assim, diante do resultado das pesquisas, Jo 3,1-12 comprovadamente remete ao texto de Ez 36,24-28, mas, também, o ultrapassa. As promessas de Ez 36,24-28 de purificação total e profunda renovação interior pela infusão do espírito do Senhor, para a fidelidade de Israel aos preceitos e restabelecimento definitivo de sua aliança com Deus, não se realizaram no tempo do profeta, nem mesmo no do Antigo Testamento. Estas promessas encontram seu cumprimento, para além daquelas expectativas, no Novo Testamento, quando por meio do Filho de Deus, que veio ao mundo, e que realiza a redenção do homem em sua “hora”, o Espírito Santo é infundido naqueles que creram, indicando uma nova criação, concedendo-lhes o novo nascimento como filhos de Deus. Este novo nascimento por obra do Espírito, necessário a todo o homem (cf. Jo 3,7), também o é aos de origem israelita, pois que o próprio Senhor já lhes havia previamente anunciado, por meio da profecia de Ez 36,24-28, a necessidade de uma renovação total de Israel.

7

Referências bibliográficas

7.1.

Fontes

ALAND, B. et al. (Eds.). **O Novo Testamento Grego**. 4 ed. Stuttgart: Bibelgesellschaft; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

Biblorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Clementinam. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

NESTLE, E.; ALAND, K. et al. (Eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Nova Vulgata Biblorum Sacrorum Editio. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1979.

RAHLFS, A. (Ed.). **Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes**. v.2. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1952.

ZIEGLER, J. (Ed.). **Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum**. v.16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.

7.2.

Instrumentos de Trabalho

ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento: Uma Introdução às Edições Críticas e à Teoria e Prática da Moderna Crítica Textual**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 2012.

BIBLEWORKS Software for Biblical Exegesis & Research, version 10. [S.l.]: BibleWorks, LLC, 2016.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **Gramatica del greco del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1997.

BROWN, F. (Ed.). **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1997.

DANKER, F. W. **The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament**. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. Disponibilizado por BibleWorks Software for Biblical Exegesis & Research, version 10. [S.l.]: BibleWorks, LLC, 2016.

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e históricos-críticos**. São Paulo: Loyola, 1994.

FRIBERG, B.; FRIBERG, T.; MILLER, N.F. **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Grand Rapids: Baker, 2000. Disponibilizado por BibleWorks Software for Biblical Exegesis & Research, version 10. [S.l.]: BibleWorks, LLC, 2016.

GINGRICH, F.W. **Léxico do Novo Testamento Grego - Português**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

_____. **Shorter Lexicon of the Greek New Testament**. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. Disponibilizado por BibleWorks Software for Biblical Exegesis & Research, version 10. [S.l.]: BibleWorks, LLC, 2016.

HATCH, E.; REDPATH, H. **A Concordance to The Septuagint and the other greek versions of the Old Testament**. Vol. 1-2. Akademischen Druck, Graz, 1954.

KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. (Eds.). **Gesenius' Hebrew Grammar**. Oxford: Clarendon Press, 1982.

LIDDELL, H; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIMA, M. L. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

LOUW, J. E; NIDA, E. A. **Greek-English Lexicon of the New Testament**. v.2. New York: United Bible Societies, 1989. Disponibilizado por BibleWorks Software for Biblical Exegesis & Research, version 10. [S.l.]: BibleWorks, LLC, 2016.

METZGER, B. M. **A Textual Commentary on The Greek New Testament**. Stuttgart: United Bible Societies, 1971, p. 203-204.

MOULTON, J. H. **A Grammar of New Testament Greek: Prolegomena**. v.1. Edinburgh: T&T Clark, 1978.

_____. **A Grammar of New Testament Greek: Accidence and Word-Formation**. v.2. Edinburgh: T&T Clark, 1976.

_____. **A Grammar of New Testament Greek: Syntax**. v.3. Edinburgh: T&T Clark, 1976.

_____. **A Grammar of New Testament Greek: Style**. v.4. Edinburgh: T&T Clark, 1976.

MOULTON, J.H.; MILLIGAN, G. **Vocabulary of the Greek New Testament**. London: Hodder and Stoughton, 1997. Disponibilizado por BibleWorks Software for Biblical Exegesis & Research, version 10. [S.l.]: BibleWorks, LLC, 2016.

STEGENGA, J.; TUGGY, A. **Concordancia Analítica Greco-Española Del Nuevo Testamento Greco-Español**. Barcelona: Clie, 1975.

THAYER, J. H. **A Greek-English Lexicon of the New Testament**. Cambridge: [s.n], 2000. Disponibilizado por BibleWorks Software for Biblical Exegesis & Research, version 10. [S.l.]: BibleWorks, LLC, 2016.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001.

7.3.

Estudos

ALLEN, L. C. **Ezekiel 1-19**. Dallas, Texas: Word Books, 1994.

_____. **Ezekiel 20-48**. Dallas, Texas: Word Books, 1990.

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. Ezequiel. In: _____. **Profetas II: Ezequiel, Doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias**. São Paulo: Paulinas, 1991. p.685-845.

ARNOLD, B. T. בּוֹא. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.597-600.

ATANÁSIO. A Encarnação do Verbo. In: **Santo Atanásio**. São Paulo: Paulus, 2002. p.117-201.

AVERBECK, R. E. טהר. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.338-352.

_____. טמא. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.364-375.

BALZ, H. αἰώνιος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.138-142.

_____. εἰμί. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1190-1196.

BARRETT, C. K. **The Gospel According to St. John: an Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text**. London: SPCK, 1978.

BARTH, G. πίστις, εως, ἦ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.2. Salamanca: Sigueme, 1998. p.942-961

BAUER, D. R. Filho de Deus I: Evangelhos. In: REID, D. (Ed.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola; Vida Nova, 2012, p.560-567.

BAUER, J. B. Coração. In: _____(Ed.). **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000. p.69-71.

BEALE, G.K.; CARSON, D.A. (Eds.) **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BERNARD, J. H. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John**. v.1. Edinburgh: T&T Clark, 1976.

BEUTLER, J. ἀναβαίνω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.220-223.

_____. ἄνωθεν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 335-336.

BLANK, J. **O Evangelho segundo João**. v.1. Petrópolis: Vozes, 1990.

BLOCK, D. **Ezequiel: Capítulos 1 a 24**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

_____. **Ezequiel: Capítulos 25 a 48**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BLOCK, D. I.; KAISER Jr., W. C.; PELT, M. V. תהר. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.1069-1074.

BRANT, J. A. **John**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011.

BRIGGS, G. Born of the Spirit. **The Friend: a Religious and Literary Journal**, v.67, n.15, p.117, nov 1893.

BROWN, R. E. **El Evangelio Según Juan (I-XII)**: Introducción, Traducción y Notas. Madrid: Cristianidad, 1999.

_____. **El Evangelio Según Juan (XIII-XXI)**: Introducción, Traducción y Notas. Madrid: Cristianidad, 1979.

BROWN, T. G. **Spirit in the Writings of John**. London; New York: T&T Clark International, 2003.

BRUCE, F.F. **João**: Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

BÜHNER, J.-A. ἀποστέλλω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.425-427.

CARLEY, K. W. **Ezequiel Among the Prophets: A Study of Ezekiel's Place in Prophetic Tradition**. London: SCM Press, 1975.

CARNAZZO, S. A. **Seeing Blood and Water: A Narrative-Critical Study of John 19:34**. Eugene, Oregon: Pickwick, 2012.

CARPENTER, E. עָשָׂה. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.544-550.

CHAMPLIN, R. N. João. In: _____. **Lucas - João**. São Paulo: Hagnos, 2003. pp.325-876.

CHISHOLM, R. B. בָּשָׂר. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.753-754.

_____. קָרַב. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.976-977.

CLARKE, W.N. Born of Water and Spirit. **The Baptist Quarterly Review**, v.31, n.8, p.309-323, July 1886.

COLOE, M. L. **God Dwells With Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel**. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

COOKE, G. A. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel**. Edinburgh: T&T Clark, 1985.

CORREA D'ALMEIDA, B. **Unidade segundo o Quarto Evangelho: Testemunho do discípulo amado no contexto judaico e greco-romano do I CE**. 2013. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2013.

DAUTZENBERG, G. Espírito. In: BAUER, J. B. (Ed.). **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000. p.126-136.

DODD, C. H. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Teológica, 2003.

ELLIGER, W. εἰς. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1210-1214.

_____. ἐν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1369-1373.

ELOWSKY, J. (Ed.) **La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica: Evangelho según San Juan (1-10)**. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

ELS, P. לָקַח. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.812-816.

ENNS, P. חָק. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.249-250.

_____. מְשַׁפֵּט. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.1140-1142.

FRAINE, J. Filho de Deus, o. In: BOGAERT, P.-M. et alli (Ed.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013. p.542-548.

FRAINE, J.; VANHOYE, A. Coração. In: LEÓN-DUFOUR, X. (Ed.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013. p.179-182.

FRETHEIM, T. E. אֱלֹהִים. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.395-396.

FRIEDRICH, G. δύναμαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 1077-1080.

GAETA, G. **Il Dialogo con Nicodemo**: Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni. Brescia: Paideia Editrice, 1974.

GRANADOS GARCÍA, C. **La nueva alianza como recreación**: Estudio exegetico de Ez 36,16-38. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.

GRECH, P. La pratica del battesimo ai tempi di Gesù. In: ATTI DELL' VIII CONVEGNO DI TEOLOGIA SACRAMENTARIA, 1989, Roma. **Alle Origini del Battesimo Cristiano**: radici del battesimo e suo significato nelle Comunità Apostoliche. Roma: Benedictina, 1991. p.59-73.

GRESE, W. C. Unless One Is Born Again: The Use of a Heavenly Journey in John 3. **Journal of Biblical Literature**, v.107, n.4, p.677-693, 1988.

GRISANTI, M. A. אָדָמָה. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.262-267.

_____. הָיָה. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.996-1001.

_____. מָיִם. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.928-932.

_____. נָתַן. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.207-213.

GUILLET, J. Espírito. In: LEÓN-DUFOUR, X. (Ed.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013. p.300-302.

HACKENBERG, W. γίνομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.744-746.

HADLEY, J. M. גְּלוּלִים. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.838-840.

HAMILTON, V. P. זָרַק. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.1126-1127.

HARTMAN, L. ὄνομα, ατος, τό. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.2. Salamanca: Sigueme, 1998. p.557-568.

HEILIGENTHAL, R. ἔργον, ου, τό. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1570-1575.

HENDRIKSEN, W. **João**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

HILL, A. E. אָבָה. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.242-243.

HOBSON, H. J. P. Born of Water and of the Spirit. **Christian Observer**, v.90, n.3, p.4, jan 1902.

- HORSTMANN, A. οἶδα. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.2. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 478-482.
- HÜBNER, H. ἀλήθεια, ας, ἡ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.171-180.
- _____. λέγω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.2. Salamanca: Sigueme, 1998. p.35-41.
- JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. v.1 e 2. Madrid: Cristiandad, 1978.
- JONES, L. P. **Living Water: Water Symbolism in the Bible**. St. Louis, Mo: Christian Board of Publication, 1999.
- _____. **The Symbol of Water in the Gospel of John**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- JULIAN, P. **Jesus and Nicodemus: A Literary and Narrative Exegesis of Jn. 2,23 – 3,36**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- KANG, C.-H. An Examination of John 3:5: “Born of Water and Spirit”. **Acts Theological Journal**, v.16, p.57-90, 2011.
- KÖSTENBERGER, A. J. **John**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004.
- KREMER, J. ὁράω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.2. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 581-588.
- KRETZER, A. ἀποκρίνομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.399-401.
- _____. ἀπόλλυμι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.405-408.
- _____. γεννάω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 731-734.
- KUHLI, H. Ἰουδαῖος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.2013-2027.
- KUHN, H.-W. ἀμήν. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 206-208.
- LARSSON, E. ἔχω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 1715-1721.
- LEÓN-DUFOUR, X. Carne. In: _____ (Ed.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013. p.131-135.
- _____. **Leitura do Evangelho segundo João**. v.1. São Paulo: Loyola, 1996.
- LIPINSKI, E. Carne. In: BOGAERT, P.-M. et alli (Eds.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013. p.273-274.
- _____. Coração. In: BOGAERT, P.-M. et alli (Eds.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013. p.326-327.
- LUC, A. בָּרָא. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.748-753.
- LÜDEMANN, G. ἐκ (ἐξ). In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1226-1228.
- LUZ, U. βασιλεία, ας, ἡ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.600-614.

MAGGIANI, S. Il simbolo dell'acqua: Riflessione su un simbolo primordiale ripreso dal cristianesimo. In: **ATTI DELL' VIII CONVEGNO DI TEOLOGIA SACRAMENTARIA**, 1989, Roma. **Alle Origini del Battesimo Cristiano**: radici del battesimo e suo significato nelle Comunità Apostoliche. Roma: Benedictina, 1991. p.43-58.

MAIA, T.M.C. **Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18**: Um Estudo Intertextual na Perspectiva de um Diálogo Semântico-Teológico. 2009. 149 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MARKL, D. Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht. **Biblica**, v.85, n.1, p.99-108, 2004.

MARTENS, E. A.; THOMPSON, J. A. סור. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.240-242.

MARTIN, F.; WRIGHT IV, W. M. **The Gospel of John**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015.

MCCABE, R. V. The Meaning of "Born of Water and the Spirit" in John 3:5. **Detroit Baptist Seminary Journal**, v.4, pp 85-107, Fall 1999.

McHUGH, J. F. **John 1-4: A Critical and Exegetical Commentary**. London; New York: Bloomsbury; T&T Clark, 2014.

MENKEN, M. J. J. "Born of God" or "Begotten by God"? A Translation Problem in the Johannine Writings. **Novum Testamentum**, v.51, p.352-368, 2009.

MERK, O. ἄρχων, οντος, ό. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.501-505.

MERRILL, E. H. תלך. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.1006-1009.

MICHEL, O. ἐπίγειος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1490-1492.

_____. ἐπουράνιος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1561-1563.

MLIGO, E. S. **Symbolic Interactionism in the Gospel according to John: A Contextual Study on the Symbolism of Water**. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2014.

MOLONEY, F. J. **The Gospel of John**. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998.

MÜLLER, P.-G. νύξ, νυκτός, ή. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.2. Salamanca: Sigueme, 1998. p. 447-452.

NEYREY, J. H. **The Gospel of John**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NG, W.-Y. **Water Symbolism in John: An Eschatological Interpretation**. New York: Peter Lang, 2001.

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

O'CONNELL, R. H. מע. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.429-431.

- OBERLINNER, L. δεύτερος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.878-880.
- PAMMENT, M. John 3:5. **Novum Testamentum**, v. 25, n. 2, p.189-190, apr. 1983.
- POPKES, W. δεῖ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 840-843.
- _____. δίδωμι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.969-975.
- PORSCH, F. ἐλέγχω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 1304-1306.
- PRIDIK, K.-H. δέ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.835-840.
- PROD'HOMME, F.; Van IMSCHOOT, P. Espírito. In: BOGAERT, P.-M. et alli (Eds.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013. p.472-474.
- RADERMAKERS, J. João, Evangelho In: BOGAERT, P.-M. et alli (Eds.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013, p.744-750.
- RADL, W. ἀλλά. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.181-183.
- RENARD, H.; GRELOT, P. Filho de Deus. In: LEÓN-DUFOUR, X. (Ed.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013, p.368-371.
- ROGERS Jr., C.; CORNELIUS, I. קָרָן. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 860-862.
- SAND, A. άνθρωπος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.298-310.
- SCHMITHALS, W. γινώσκω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.746-756.
- SCHNACKENBURG, R. **El Evangelio según San Juan: Versión y comentario**. v.1. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. _____. v.2. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. _____. v.3. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. **El Evangelio según San Juan: Exégesis y excursus complementarios**. v.4. Barcelona: Herder, 1987.
- SCHNEIDER, G. ἀκούω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.155-161.
- _____. ἀπό. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 371-375.
- SCHOTTROFF, L. ζῶ/ζωή, ἦς, ἦ. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1745-1756.
- SCHOVILLE, K. N. קָמַשׁ. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.4. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.181-183.
- SCHRAMM, T. ἐρχομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1589-1595.

SUMMERBELL, J. J. John 3:5: Answer. In: **Herald of Gospel Liberty**, v.99, n.43, p.681-682, Oct 1906.

TAM, J. C. When Papyri and Codices Speak: Revisiting John 2,23-25. In: **Biblica**, v.95, n.4, p.570-588, 2014.

TRAGAN, P.-R. Le origini del battesimo cristiano: problemi e prospettive. In: **ATTI DELL' VIII CONVEGNO DI TEOLOGIA SACRAMENTARIA**, 1989, Roma. **Alle Origini del Battesimo Cristiano: radici del battesimo e suo significato nelle Comunità Apostoliche**. Roma: Benedictina, 1991. p.9-42.

TUÑÍ, J.-O. Evangelho segundo João. In: TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X. **Escritos Joaninos e Cartas Católicas**. v.8. São Paulo: Ave-Maria, 2007. pp.15-152.

VERHOEF, P. A. $\psi\delta\eta$. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.30-37.

VON WAHLDE, U. C. **The Gospel and Letters of John: Commentary on the Gospel of John**. v.2. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: Eerdmans, 2010.

WEDER, H. $\epsilon\iota\sigma\acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota$. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p.1219-1222.

WEIB, H.-F. $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.) **Diccionario Exegetico Del Nuevo Testamento**. v.1. Salamanca: Sigueme, 1996. p. 959-966.

WESTERMANN, C. **The Gospel of John in the Light of the Old Testament**. Peabody: Hendrickson, 1999.

WIKENHAUSER, A. **El Evangelio según San Juan**. v.4. Barcelona: Herder, 1978.

WILSON, G. H. \beth . In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.549-550.

WOSCHITZ, K.M. Filho/Criança/Filiação. In: BAUER, J.B. (Ed.). **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000, p.157-159.

_____. Filhos de Deus/Filiação. In: BAUER, J.B. (Ed.). **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000, p.159-161.

WRIGHT, C. J. H. \beth . In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.213-217.

_____. $\psi\delta\eta$. In: VANGEMEREN, W.A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 505-511.

ZEVINI, J. **Evangelho segundo João: Comentário Espiritual**. v.1. São Paulo: Dom Bosco, 1996.

ZIMMERLI, W. **A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel: Chapters 1-24**. Philadelphia: Fortress, 1979.

_____. **A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel: Chapters 25-48**. Philadelphia: Fortress, 1983.

ZUMSTEIN, J. O Evangelho segundo João. In: MARGUERAT, D. (Ed.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015. p.437-470.