

3.

Exegese de Jo 8, 12^a: Eu sou a Luz do Mundo.

3.1.

CRÍTICA TEXTUAL

3.1.1.

TEXTO GREGO: Jo 8,12⁶³

Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων, Ἐγὼ εἰμι τὸ Φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.

A transmissão do texto da perícope em estudo não oferece problemas significativos quanto ao seu aparato crítico. As variantes apresentadas são as seguintes:

No primeiro caso, o artigo ὁ em ὁ Ἰησοῦς é omitido no papiro *P*⁷⁵ (séc. III) e no manuscrito maiúsculo B (Vaticano – séc. VI). Apesar de tanto *P*⁷⁵ como B serem textos de grande qualidade, considera-se a presença do artigo a lição mais difícil, corrigida em *P*⁷⁵ e B. Pelo fato da posição do artigo ser, naturalmente, muito afetado pelo caráter coloquial da linguagem no NT,⁶⁴ e da sua ausência equivaler, no grego, a um artigo indefinido, leva-nos a preferir a lição que ateste a presença do artigo, uma vez que este enfatiza a autoridade de Jesus. Tal atitude, provavelmente, influenciava o escritor grego de origem semita. Por estes dados, percebemos que não se trata de uma simples pessoa chamada "Jesus", mas esta pessoa é "o" único Jesus, o Filho de Deus.

⁶³ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 1995²⁷.

⁶⁴ Cf. MOULTON, J. H. *A Grammar of New Testament Greek*, p. 83.

No segundo caso, o pronome dativo ἐμοὶ ("a mim") em ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ ("o que me segue"), encontra-se substituído por μοι ("a mim") no texto da 25ª edição do *Novum Testamentum Graece* e nos manuscritos maiúsculos B (Vaticano - séc. IV) e T (séc. V). Nota-se, no entanto, que a forma acentuada ἐμοι é empregada quando se pretende dar maior ênfase ao pronome, o que convém à intenção de Jesus de enfatizar sua pessoa. O papiro *P⁶⁶* (cerca do ano 200) e os manuscritos maiúsculos *Ⲙ* (séc. IV), D (séc.V), L (séc VIII), W (séc. V), A (séc. V) e Ψ (séc. IX-X) dão respaldo ao texto da edição.

*"Iterum ergo locutus est eis Iesus dicens: 'Ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae' "*⁶⁵.

"Outra vez, então, falou-lhes Jesus dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue jamais caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida"⁶⁶.

3.2.2.

DELIMITAÇÃO DO TEXTO

A perícopie em estudo pertence ao Evangelho de São João, capítulo 8, versículo 12, estando bem delimitada em relação ao seu contexto próximo. A perícopie imediatamente anterior narra o episódio da mulher adúltera⁶⁷, encerrando

⁶⁵ Nova Vulgata, *Biblorum Sacrorum*, 1986².

⁶⁶ Tradução própria.

⁶⁷ A perícopie da adúltera (cf. Jo 7,53-8,11) não pertence ao texto original do 4º Evangelho. Toda a passagem está ausente em *P⁶⁶*, *P⁷⁵*, *Ⲙ*, A, B, C, L, W, T, Θ, X, Δ e numerosos manuscritos minúsculos, na versão siríaca, nos manuscritos antigos bohairicos, armênios e na versão georgiana, em Orígenes, Cipriano e Crisóstomo.. Nestes testemunhos, 8,12 se une imediatamente a 7,52. Manuscritos gregos antigos colocam a perícopie após 7,36 e outros após 7,44; estando inserida após Jo 7,52 no Codex de Beza; após Jo 21,24 na família 1 e após Lc 21,38 no grupo Ferrar. Pelo estilo, pensa-se ser um escrito lucano. Há manuscritos deixam um espaço em branco após Jo 7,52, indicando que a preferência do copista em omiti-la. Talvez foi inserida em João para ilustrar 7,24 ou 8,15 ou ainda 8,21.24.46 (o pecado dos judeus em contraste coma pessoa de Jesus, sem pecado). Cf. TALBERT, C. H., *Reading John.*, p. 152; ZIMMERMANN, H., *Los Metodos Historico-Criticos en El Nuevo Tetamento*, p. 75; BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 589-591; HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel, A Study of John and the Old Testament*, p. 117.

em 8, 11 com as palavras de Jesus à mulher, estando os dois sozinhos. Assim, o versículo 12 está em descontinuidade com o precedente pelo fato de iniciar com uma fórmula de início Πάλιν οὖν (“outra vez então”) e introduzir um outro contexto em que Jesus fala a diversos ouvintes (sem que indique a troca de cena), o que pode ser constatado pelo plural αὐτοῖς. Jesus, então, já não fala mais à mulher, a sóis, mas a um público a quem revela-se como luz para o mundo, prometendo a luz da vida a quem o segue.

Quanto ao v. 13, é possível perceber uma sensível troca de contexto que narra uma disputa em que os fariseus debatem com Jesus sobre a validade do seu testemunho; enquanto que no v. 12 temos um dito de revelação de Jesus que aborda o tema da luz e do seguimento. A presença da conjunção οὖν no v.13 pode ser entendida igualmente como uma fórmula de início. Como bem observa Brown, portanto, o v.12 é considerado uma pausa na ação (assim como o v. 20), devido à presença de ἐλάλησεν na abertura desses dois versículos⁶⁸.

3.1.3. Unidade Textual

Quanto ao seu contexto remoto, Jo 8,12 pode ser visto como pertencente à primeira parte do Evangelho, que compreende Jo 2-12, conforme a opinião comum de diversos autores⁶⁹, uma vez que corresponde ao ministério de Jesus apresentado nos Sinóticos e diz respeito aos milagres (com relação aos sinais) e aos discursos (que interpretam esses sinais).

⁶⁸ Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 342; MLAKUZHIL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, *Analecta Biblica* 117, p. 203.

⁶⁹ Vários nomes têm sido dados a esta primeira parte do Evangelho, como "Livro dos Sinais" (Dood, Brown, Gourges), "Vida Pública" (Lagrange), "Manifestação Pública do Senhor" (Lightfoot), "Revelação diante do Mundo" (De La Potterie), "Auto-Revelação de Cristo para o Mundo" (Westcott), "A Revelação do Dóxa para o Mundo" (Bultmann), "O Dia de Jesus: Sua Vida Pública" (Van Den Bussche), etc. Cf MLAKUZHIL, G., *op. cit.*, p. 155.

A segunda seção do chamado "Livro dos Sinais"⁷⁰ corresponde aos caps. 5-10⁷¹, onde todos os milagres narrativos são seguidos por um diálogo e/ou discurso do qual trata o milagre. Considerando as três maiores divisões desta segunda seção, Jo 8,12 parece estar associado ao contexto dos caps. 7-8, indicados por critérios literário, estrutural e dramático⁷².

A auto-revelação de Jesus "no último dia de festa" (7,37) e as diversas reações dos judeus parecem associar a perícope em estudo a uma terceira parte de Jo 7-8, ou seja, em 7,37-8,59 (após uma introdução em 7,1-13 e a revelação de Jesus no meio da festa em 7,14-36)⁷³. Para R. Schnackenburg⁷⁴, os discursos e as disputas de Jesus com os fariseus (cf. v.13) e com os judeus (cf. v.21.31, etc) colocam 8,12 num contexto de disputa com os incrédulos, ou seja, numa subdivisão que compreende 8,12-20; Brown⁷⁵, Talbert⁷⁶ e Mateos-Barreto⁷⁷ seguem a mesma divisão, a qual também seguirei neste trabalho.

⁷⁰ Adotarei neste trabalho a designação "Livro dos Sinais" para Jo 2-12 como assim utiliza Dodd, Brown e Gourgès. Cf. MLAKUZYIL, G., loc. cit.

⁷¹ Jo 1/2-12 tem sido diferentemente dividido por várias escolas joaninas e comentadores. Aqui, adotarei a divisão tripartida de Brown, De La Potterie e Segalla que dividem Jo 2-12 em 2-4, 5-10 e 11-12. Ibid., p.168.

⁷² Muitos estão de acordo que o início da terceira subseção começa em 7,1, mas dificilmente estão de acordo quanto ao seu fim. A subdivisão em 7-8 é a adotada por Brown, Deeks, Dood e Gourgès. Quanto ao início, as três subseções estão claramente marcadas pelo plano cronológico-literário μετὰ ταῦτα ("depois disso" - 5,1; 6,1; 7,1). No início das três subseções, os nomes das diferentes localidades geográficas são mencionadas: 5,1.2: Jerusalém; 6,1: o outro lado da mar da Galiléia; 7,1: Galiléia, 7,1.4: Judéia. Igualmente, três festas judaicas são também mencionadas nos versículos iniciais: 5,1: festa dos judeus; 6,4: Páscoa; 7,2: Tendões. A festa da Dedicção é explicitamente mencionada em 10,22. Ibid., p. 200-201.

⁷³ Ibid., p. 203.

⁷⁴ Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, p. 237.

⁷⁵ Devido à presença de ἐλάλησεν no v. 20. Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, p. 342.

⁷⁶ Cf. TALBERT, C. H., *Reading John*, p.152.

⁷⁷ Cf. MATEOS; BARRETO, J., *Il Vangelo Di Giovanni*, p. 368.

3.2. Análise Lingüística

Beyer⁷⁸, em um minucioso trabalho, onde pretendia esclarecer se o substrato semítico de Jo era hebraico ou aramaico, demonstrou que o Evangelho de João e 1-3 Jo apresentam mais claramente os hebraísmos do que os aramaísmos⁷⁹. Estão, assim, predominantemente sob o influxo hebraico⁸⁰ (com exceção do Ap). Acrescentou ainda que os escritos joaninos, sob aspecto lingüístico, recordam fortemente os escritos de Qumran⁸¹. Porém, esclarece que é inverossímil que se trate de traduções de originais semíticos, uma vez que se podem comprovar também numerosos grecismos. Em conclusão, pensa, então, em um grego⁸²

⁷⁸ Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, p.135-136.

⁷⁹ Para a hipótese de um original aramaico do Evangelho, ver MOULTON, J. H.; HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, p. 483.

⁸⁰ Especialmente freqüente é o caso do particípio condicional como sujeito gramatical da oração principal, presente não só em 8,12, mas também 3,6a b.18a.21.31a c.33.36a b; 5,24; 6,35b c.47.54.56-58b; 7,18a b; 10,2; 11,25; 12,25a b; 35b; 44.-45.48; 13,10.20a b; 14,9b; 12,21b; 15,5.23. É igualmente freqüente nas cartas. Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo primero, p. 137-138.

⁸¹ A seita de Qumran pertencia, sem dúvida, à corrente do movimento “apocalíptico”. Em sua literatura, a forma dualista de pensamento e de expressão (especialmente IQS e IQM) e sua linguagem, marcada pela consciência da eleição, da revelação divina e da proximidade de Deus (especialmente IQH) estão presentes em João. Os conceitos de “verdade”, de “revelar”, de “conhecer”, o significado do Espírito divino, a aspiração ao mundo celestial e a união fraternal sobre a terra parecem conferir à comunidade de Qumran uma afinidade bastante estreita com os círculos que pela linguagem e pela ação do Espírito se podem conjecturar sob a literatura joanina. Ibid., p. 157; MARTÍNEZ, F. G.; BARRERA, J. T., *Os Homens de Qumran, Literatura, estrutura e concepções religiosas*, p. 22-27; SANTOS, P.P.A., *Os Manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. Observações preliminares e a questão do “Corpus Johanneum”, in **Atualidade Teológica** 4, p. 9-50.

⁸² O Evangelho de João foi escrito desde o princípio em grego, mesmo quando a linguagem acusa semitismos; e é por este colorido semítico que dificilmente se poderá duvidar de sua procedência do judaísmo. Por outro lado, o seu grego correto e expressivo, à sua maneira, faz admitir uma permanência bastante prolongada em ambiente helenístico. A língua helenística, também chamada κοινή, a “comum” ou “grego helenístico”, era, na época do Novo Testamento, a língua universal do Império Romano. Distingue-se do grego clássico pelos diversos dialetos que eram falados. Os termos “helenístico”, “helenista” e “helenismo” são usados para designar o grego do período posterior, coexistente com a civilização ocidental. Mas, é preciso destacar que o grego bíblico era bem diferente do κοινή literário da época. Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo primero, p. 139; ZIMMERMANN, H., *Los Metodos Historico-Criticos En El Nuevo Testamento*, **BAC** 295, p. 7; MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol I, p. 2-3.

fortemente semitizado. Um estudo de Bonsirven,⁸³ sob a composição grega do Evangelho, evidencia que o quarto evangelista não mostra (como Lucas) uma inclinação muito forte a imitar os LXX;⁸⁴ embora, adverte que não poucos conceitos passaram ao Evangelho através da versão grega do AT. As citações veterotestamentárias seguem o modelo de interpretação *peshet*⁸⁵, apesar de, mais uma vez, não ser de forma tão desenvolvida como em Lucas. Conclui-se, portanto, que o grego do Quarto Evangelho e das Epístolas é suficientemente correto, embora apresente uma excessiva simplicidade de estilo e pobreza de idioma.⁸⁶ A análise sintática, lexicográfica e semântica das palavras contidas em Jo 8,12 são apresentadas a seguir:

a) Πάλιν

Advérbio de tempo: “de novo”, “novamente”, “outra vez”. Pode servir simplesmente como continuação (“depois”, “além disso”)⁸⁷. Aparece freqüentemente em Jo no sentido de continuação ("depois", "além disso"). Talvez,

⁸³ Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo primero, p. 135-136.

⁸⁴ Sobre a importância da Bíblia grega para a formação do pensamento joanino, ver DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, **LD 82**, 1975.

⁸⁵ Cf. BARRERA, J. T., *A Bíblia Judaica e Bíblia Cristã*, p. 610. A interpretação *peshet* é característica dos escritos exegéticos de Qumran. Conforme este tipo de interpretação, o sentido de um texto bíblico não é o que se refere às circunstâncias do momento no qual foi escrito, mas é o sentido profético que o texto adquire por referência às circunstâncias da comunidade escatológica, ou seja, é um tipo de exegese não literal e caráter apocalíptico. Ibidem, p. 572; HENGEL, M., *Qumran and Hellenism, in Religion in* COLLINS, J. J.; KUGLER, R. A., *The Dead Scrolls*, p. 59; MARTÍNEZ, F. G.; BARRERA, J. T. *Os Homens de Qumran - Literatura, estrutura e concepções religiosas*, p. 142-146; COTHENET, E., *Origine Et Postérité De L'Évangile De Jean*, **LD 143**, p. 68.

⁸⁶ Cf. MOULTON, J. H.; HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, vol II, p. 13.

⁸⁷ Cf. LIDDELL, H.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 1292; SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 578; NOLL, G., *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301; ABBOTT-SMITH, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 335.

ligue intencionalmente 8,12 com 7,37, pois foi aí a última vez que Jesus elevou a voz⁸⁸.

b) Οὕτως

Conjunção coordenada conclusiva: “portanto”, “então”, “logo”, “por isso”. Pode indicar uma relação causal e temporal, para prosseguir uma narrativa, expressando consequência ou simples sequência⁸⁹. Não apenas Jo usa esta preposição muitas vezes (190 vezes), mas todo o NT (303 vezes). Mas Jo a usa de uma maneira excepcional (110 vezes, enquanto que no resto do NT apenas 4 vezes), fazendo a preposição perder a sua força argumentativa e tornando a narrativa simplesmente unida. Esta inconfundível feição do estilo joanino vem, provavelmente, da sua maneira de ver as coisas surgirem na mente como se elas seguissem uma após a outra⁹⁰.

c) αὐτοῖς

Pronome demonstrativo que faz as vezes do pronome da 3ª pessoa dativo plural masculino: a eles, lhes⁹¹.

⁸⁸ Cf. 1,35; 8,21; 10,7; 12,39; 18,40; 19,37. R. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 239.578.

⁸⁹ Não há um exato corresponde em aramaico. Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 271; NOLLI, G., *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301; ABBOTT-SMITH, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 328.

⁹⁰ Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 7; MOULTON, J. H.; HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, vol II, p. 350-351.

⁹¹ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *op. cit.*, p. 1271; NOLLI, G., *loc. cit.*; ABBOTT-SMITH, G. A., *op. cit.*, p. 69.

d) Ἐλάλησεν

Verbo ativo indicativo aoristo ativo 3ª p. do singular (de λαλέω: “falo”, “digo”): “falou”. Na koiné, é palavra usada para situações de maior dignidade: “falo”, “digo”, “dirijo a palavra”, “anuncio”, “repito”, “faço soar”⁹².

e) Ὁ Ἰησοῦς

Ὁ - artigo definido nominativo masculino singular: “o”. É colocado junto ao substantivo próprio para dar particular ênfase. Era, originalmente, um pronome demonstrativo. Em Português, não se traduz⁹³.

Ἰησοῦς – Substantivo próprio nominativo masculino singular; sujeito: “Jesus”. No hebraico pré-exílico é chamado יהושע ("Josué") e após o exílio, geralmente, ישוע. A LXX fixou a forma posterior ישוע e o fez declinável para acrescentar o nominativo ς. Significa “YHWH é salvação” (cf. Mt 7,21; Lc 2,21). No início do 2º séc. d.C., o nome ישוע ou o grego Ἰησοῦς era muito comum entre os judeus. ישו em vez de ישוע pode ser visto como uma assimilação para οἱ Ἰησοῦς⁹⁴. Em João, Ἰησοῦς aparece 237 vezes.⁹⁵

⁹² Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1025; NOLLI, G., loc. cit.; ABBOTT-SMITH, G. A. op. cit., p. 263; MOULTON, J. H.; HOWARD, W. F. A., op. cit., p. 454.

⁹³ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1193; G. NOLLI, loc. cit.; ABBOTT-SMITH, G. A., op. cit., p. 308-309.

⁹⁴ Cf. SCHÖKEL, Alonso L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 752; McKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, p. 479; NOLLI, G., loc. cit.; KITTEL, G., Ἰησοῦς, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 284-287.

⁹⁵ Cf. TILBORS, S. V., *Reading John in Ephesus*, p.3; ABBOTT-SMITH, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 215.

O nome dado a Jesus é, num primeiro instante uma expressão de sua humanidade⁹⁶, uma versão curta de uma série completa de títulos⁹⁷. S. Crisóstomo⁹⁸ fixou para ὁ Ἰησοῦς o significado de σωτηρία. H. Lamer acredita que o grego Ἰησώ é a forma masculina de Ἰασώ, a deusa da salvação⁹⁹. Mas, a assimilação da mitologia grega em formas gregas de nomes judaicos nos leva aos círculos judaicos helenizados, que apresentam aproximações culturais, sociais e religiosas com o helenismo, o que não aconteceu na missão do cristianismo primitivo. De qualquer modo, o certo é que a formação de Ἰησοῦς a partir de ישוע é séculos mais velho que o período cristão. O cristianismo primitivo simplesmente adotou a forma grega corrente do nome hebraico ישוע¹⁰⁰.

f) Λέγων

Verbo ativo particípio presente ativo nominativo masculino singular: “dizendo”, de λέγω (“dizer”, “falar”, “declarar”). É considerado um hebraísmo; devendo ser seguido por um ":" ou ";", inexistente em hebraico. É muito freqüente na LXX¹⁰¹.

⁹⁶ Cf. REBGSTORF, Ἰησοῦς, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 287.

⁹⁷ Cf. TILBORS, S. V., *Reading John in Ephesus*, p. 25. Outros títulos dados a Jesus são "Cristo/Messias", "Jesus Cristo", "o Filho de Deus", "o Filho", "o Filho do Homem"...; MLAKUZHYYIL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 245-270. Sobre os títulos cristológicos em 1 Jo, LOHSE, E., *Théologie du Nouveau Testament*, p. 200-201.

⁹⁸ Cf. MLAKUZHYYIL, G., op. cit., p. 290.

⁹⁹ Cf. MLAKUZHYYIL, G., loc. cit.. Ἰασώ é a única figura na mitologia grega que pode ser colocada em relação com Jesus.

¹⁰⁰ MLAKUZHYYIL, G., loc. cit.

¹⁰¹ Cf. LIDDELL, H.; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 265.

g) Ἐγώ

Pronome nominativo 1ª pessoa do singular: “Eu”. No início da proposição apresenta grande ênfase¹⁰². As declarações nas quais Ἐγώ está unido a um substantivo predicativo impessoal, definido por um artigo, é uma singular característica expressa por João¹⁰³, e pertencem a categorias de proclamações divinas¹⁰⁴ estilisticamente além dos ditos "eu" nos Sinóticos¹⁰⁵. Esta fórmula (divina e absoluta) de ἐγώ εἰμι revela o único e imensurável significado da pessoa de Jesus¹⁰⁶.

h) Εἰμι

Εἰμι - verbo indicativo presente ativo 1ª pessoa do singular: “sou”. A fórmula (divina e absoluta) de Ἐγώ εἰμι revela o único e imensurável significado da pessoa de Jesus¹⁰⁷.

¹⁰² Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 477; NOLLI, G., *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301. Bultmann considera que ἐγώ foi sujeito na fonte usada por Jo. À parte se ἐγώ é sujeito ou predicado, o fato é que a tradução é "Eu sou a luz do mundo" e não "A luz do mundo sou eu". Cf. STAUFFER, Ἐγώ, in KITTEL, G. (ed), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 350; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 128.

¹⁰³ A frequência na qual os pronomes pessoais ἐγώ, ἡμεῖς, σύ e ὑμεῖς ocorrem em Jo é feição marcante de seu estilo. Ἐγώ é encontrado 134 vezes em Jo (e apenas 29 ocorrências em Mt, 17 em Mc e 23 em Lc). Cf. BERNARD, J. D., *Gospel According to st. John*, vol 1, p. CXVII.

¹⁰⁴ Observando as passagens na LXX em que ἐγώ εἰμι é usado sozinho, vemos que, em geral, está traduzindo אֲנִי־הוּא, literalmente "eu (sou) ele", ocorrendo somente para quando Deus fala (cf. Dt 32,39; Is 43,10; 46,4), cuja proclamação é usualmente seguida por uma afirmação da unidade de Deus. Ibid., p. XVIII.CXX.

¹⁰⁵ Cf. STAUFFER, op. cit., p. 350.

¹⁰⁶ Ibid., p. 354.

¹⁰⁷ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 487; NOLLI, G., loc. cit.; ABBOTT-SMITH, G. *A op. it.*, p. 132.

i) Τὸ φῶς

Τὸ – artigo nominativo neutro singular; “a”¹⁰⁸. O artigo definido denota a exclusividade da revelação¹⁰⁹.

Φῶς - substantivo nominativo neutro singular O termo significa literalmente "luz do dia", "luz do sol ou outros corpos celestes", "brilho sobre a terra", "fogo"¹¹⁰. Na filosofia grega, Platão desenvolveu uma definição metafísica de luz, Ele não é exatamente uma figura para o ser verdadeiro, mas o verdadeiro ser é luz. Conhecimento pressupõe que idéias são luzes, e conhecimento ilumina o ser. No AT, luz não é um objeto de visão, como entre os gregos, com exceção de Ecl 11,7, de influência helenista. Somente com reservas se pode falar de um desenvolvimento teológico da terminologia "luz". No Pentateuco, Φῶς ocorre somente no sentido profano, exceto na teofania do Sinai. Em Gn 1, a luz é criada antes das estrelas. Ela é, deste modo, condição para a criação; sem luz não há criação¹¹¹.

No NT, o substantivo Φῶς é o mais comum. Nos Sinóticos e em Paulo, temos tanto o uso literal do termo como o figurado. Paulo segue a inclinação do uso judaico, mas o significado é muito difícil em alguns versículos. Geralmente, usa o estilo de exortação escatológica; o último dia é o dia no qual traz para a luz o que está escondido. O apocalíptico Fl 2,15 descreve a existência escatológica como um anjo de luz. Conversão é o movimento das trevas para a luz (cf. Ef 5,8; 2 Cor 4,4-

¹⁰⁸ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1193; NOLLI, G., loc. cit.; ABBOTT-SMITH, G. A op. it., p 308-309.

¹⁰⁹ O artigo não ocorre nas duas repetições da declaração no evangelho de João: em 9,5 e 12,46. Cf. STAUFFER, Έγώ, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, 350.

¹¹⁰ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1968; NOLLI, G., loc. cit.; CONZELMANN, Φῶς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, p. 312; ABBOTT-SMITH, G. ABBOTT-SMITH, G. A op. it., p, 476-477.

¹¹¹ Cf. CONZELMANN, op. cit., p 313-319.

6). Típico de Paulo é o detalhe na descrição da espera da visão do processo final. Porém, a passagem mais importante é 2Cor 4,3-6, que apresenta o dualismo de decisão. Apresenta, ainda, que os cristãos devem estar revestidos com as armas da luz (cf. Rm 13,12) e ser como tochas acesas na escuridão (cf. Fl 2,15). A declaração de Tiago de "que todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto e desce do Pai das luzes" (1,17) está baseada na referência de Deus como exatamente como Pai das luzes. Um exemplo de estilo de conversão adotado no Judaísmo é 1Pd 2,9¹¹².

No Novo Testamento, porém, somente o substantivo $\phi\omega\varsigma$ tem significado teológico; e somente em Jo e 1 Jo; das 23 vezes que $\Phi\omega\varsigma$ ocorre no Ev de Jo, 19 refere-se a Jesus direta ou indiretamente. Por isso, o uso que o NT faz de "luz e trevas" culmina exatamente nos escritos joaninos. O sentido literal é também encontrado: luz é a luz da lâmpada (cf. 5,35). No entanto, nem sempre é possível distinguir entre o sentido figurado e o sentido literal. Em 12,35, há uma variação entre a luz do dia e a verdadeira luz. $\Phi\omega\varsigma$ é, assim, o brilho do dia e também a figura para a presença da revelação. Vemos, então, que a identificação da luz com a revelação e da revelação com o Revelador significa exclusão de toda especulação cosmológica e metafísica¹¹³.

Temos ainda em 9,5, até mais claramente que em 8,12, que $\Phi\omega\varsigma$ não como uma definição metafísica da pessoa de Jesus, mas como a descrição de seu efeito sobre o cosmos. Ele é a luz na qual julga e salva. Quando o Prólogo afirma que a luz brilhou nas trevas, mas as trevas não o apreenderam (cf. 1,5), é um lembrete de que o fato da luz ter vindo ao mundo não significa que as trevas foram abolidas;

¹¹² Ibid., p. 344-346.355; MORENO-GARCIA, A., *El Cuarto Evangelio - Aspectos Teológicos*, p. 159.

¹¹³ Ai está a diferença básica entre o evangelho de João e o Gnosticismo. A relação entre Deus e a revelação não é descrita como uma emanção de revelação da luz, mas como envio; CONZELMANN, $\Phi\omega\varsigma$, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, p. 342.350.; BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 228.

mas elas constituem uma ameaça para a luz. A luta entre luz e trevas percorre todo o evangelho, dividindo-o em duas partes: a luta das trevas para vencer a luz (caps. 2-12) e a vinda da luz ao mundo (caps. 13-21)¹¹⁴. O tema apocalíptico da luminosidade do fim dos tempos, no qual Deus ou seu representante é luz encontra um paralelo em Ap 18,1 (cf. 21,23; 22,5; também Is 60,19-20; Ez 43,2)¹¹⁵.

j) Τοῦ κόσμου

Τοῦ - artigo genitivo masculino singular – “do”¹¹⁶.

Κόσμου - substantivo genitivo masculino singular. No sentido original, dá idéia de “ordem”, “ordem entre os homens”, “adorno”, “mundo” (“universo”, “céu”).¹¹⁷ κόσμος ocorre 78 vezes no Ev. de Jo; 23 vezes em 1 Jo, 1 vez em 2 Jo e 3 vezes no Ap (55% do total do uso no NT)¹¹⁸.

O conceito de κόσμος, cujo desenvolvimento nós temos encontrado, é uma das grandes criações originais do espírito grego¹¹⁹. Os termos e os conceitos foram

¹¹⁴ Cf. NARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 8.

¹¹⁵ Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 357; CONZELMANN, Φῶς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, p. 355.

¹¹⁶ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1193; G. NOLLI, *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 308-309.

¹¹⁷ Cf. SASSE, Κόσμου in LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1968; G. NOLLI, loc. cit.; in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, 868; ABBOTT-SMITH, G. op. cit., p. 255.

¹¹⁸ Cf. BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 223.

¹¹⁹ Heráclito rejeitava toda doutrina de um início do mundo. Há apenas um cosmos eterno, sem nada iniciando ou terminando; não há um sentido de fé na criação. Aliás, um conceito de criação é ignorado no pensamento grego. Eles conhecem apenas a idéia de um aparecimento do mundo em uma existência fora da matéria original, juntamente com a idéia do divino arquiteto. Platão, descreveu a formação de um cosmos por um deus, a quem designa δημιουργός. Este deus formou o mundo de acordo com a idéia de um perfeito ser vivente. E isto fez no espaço vazio. Mas o demiurgo não é Deus no sentido total. Para Aristóteles, o mundo é sem início e sem fim (mesmo em oposição a Heráclito) e deus não é um arquiteto do mundo, mas pura forma sem matéria, puro νοῦς. Cf. SASSE, op. cit., p. 875-877.

adotados pelo judaísmo e levados para a Bíblia grega. O AT hebraico não tinha palavra para designar "universo"; normalmente, falava-se de "céu e terra" ou, "todo" (cf. Sl 8,6; Is 44,24; Eclo 3,1). Através dos escritos judaicos helenísticos, começa a haver uma substituição do antigo termo (cf. Sb 7,17; 9,9; 11,22;13,2-3; 2Mc 7,9; 12,15; etc.). Assim, é apenas nos escritos finais da LXX que κόσμος é encontrado no sentido de "mundo"; "mundo humano" ou "humanidade" (cf. Sb 10,1; 14,6)¹²⁰.

Tal como aparece no NT, o termo κόσμος supõe o influxo tanto veterotestamentário como do judaísmo tardio e do ambiente Helenístico No sentido de "mundo dos homens", "humanidade", encontramos em Mt 5,14; 13,38; 18,7; 2Pd 2,5; 3,6; 1Cor 4,9.13; Hb 11,7. O mundo, em oposição a Deus, vemos em 1Cor 1,27; Hb 11,38. Em Paulo, o universo e todas as criaturas individuais, o mundo visível e o invisível, natural e histórico, mundo humano e espiritual, todos são trazidos sob o termo κόσμος.

Ele é a soma das criaturas que estão sob o julgamento de Deus, e no qual Jesus Cristo aparece como Redentor. O mundo está, assim, sob o pecado e a morte. Isto está muito claro para Paulo (cf. 1Tm 1,15; Gl 1,4). Através da cruz de Cristo, o mundo está crucificado para Paulo e Paulo para o mundo (cf. Gl 6,14). Tiago apresenta o mesmo pensamento de Paulo: "a amizade com o mundo é inimizade com Deus" (Tg 4,4)¹²¹.

No entanto, são nos escritos joaninos que a visão bíblica de κόσμος se enriquece (105 vezes; nos Sinóticos, 15 vezes; em Paulo, 46 vezes). Diferentemente da gnose, João mantém que o mundo é criação de Deus. É o cenário no qual se desenvolve o drama da redenção; o local de encontro entre Jesus

¹²⁰ Ibid., p. 877.881-882.

¹²¹ Ibid., p. 890-893; Cf. também, ZIMMERMANN, H., *Los Metodos Historico-Criticos en El Nuevo Tetamento*, p. 16.

e o homem¹²². Na realidade, todos os significados aparecem juntos no uso do 4º Evangelho; mas há duas noções fundamentais¹²³:

1. cosmológica ou física: considera a realidade física do mundo (cf. 1,10; 17,24): pretende pôr em relevo o significado que a realidade física tem na revelação neotestamentária. João não fala do cosmos para indicar a natureza ou a sua estrutura física, mas para iluminar o leitor quanto ao significado que tem para o cosmos a revelação e a obra de Cristo. Em 8,12 ("Eu sou a luz do mundo..."), há conteúdo mais cosmológico do que antropológico.
2. antropológica ou moral: considera o homem que vive e opera no "cosmos". Contém três significados¹²⁴:
 - a) neutro: quando o evangelista fala do mundo humano sem formular um juízo acerca dele (cf. 1,9; 3,17; 6,14; 10,18; 11,27; 12,46; 13,1; 16,21.28; 17,13.18).
 - b) negativo: quando quer sublinhar a maldade dos homens, atribuindo ao demônio. Constata que os homens vivem nas trevas, na maldade e no pecado (cf. 8,23.28-29; 12,31; 15,19; 17,14.16.25);
 - c) hostil ou conflitante: evidencia a postura de hostilidade ou de conflito que o mundo humano assume no confronto com a pessoa de Jesus (cf. 1,2-3.10; 15,18-19). Na maior parte das passagens onde o evangelista fala dos judeus, estes são citados como os representantes típicos do mundo incrédulo, que não reconhece

¹²² Ibid., p. 883.894-895.

¹²³ Cf. G. D. GENARO, *Il Cosmo Nela Bibbia*, p. 303-350.

¹²⁴ Bultmann ilustra o sentido antropológico-moral do termo "cosmos" da seguinte maneira: o significado característico de cosmos no NT é aquele que designa o mundo humano. Não se entende, com isso, a humanidade como grandeza sociológica ou como unidade histórica ou cultural, mas simplesmente, ou os homens no seu conjunto, ou "este mundo", como grandeza estranha e hostil a Deus. Cf. PRETTE, B., *Il Cosmo nei dati Del Quarto Vangelo*, p. 325.

Jesus como o Cristo, nem compreendem que a Escritura lhe dá testemunho¹²⁵. No 4º Evangelho, a oposição entre luz e trevas ocupa um lugar de primeiro plano. Esta hostilidade constitui, assim, o pano de fundo do diálogo polêmico¹²⁶.

João fala desta hostilidade em termos mais teológicos do que históricos. O juízo, portanto, consiste nisso: os homens, sob o influxo de Satanás, rejeitaram e crucificaram Jesus; mas a derrota deles está declarada desde o princípio, pois a morte de Jesus se tornou um meio de salvação para os homens.

O Evangelho de João contém a afirmação que considera o papel do Logos na criação do cosmos (cf. Jo 1,2-3.10a) e apresenta a pessoa de Jesus como aquela que carrega, no mundo antropológico, a palavra ou a revelação do Pai e a vida eterna, que é a vida divina. João destaca que Cristo não é deste mundo (cf. 8,23) nem o seu reino (cf. 18,36). Porém, Cristo vem como "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (1,29; 1Jo 2,2). Ele é "o salvador do mundo"¹²⁷ (4,42; 1Jo 4,14), "dá vida ao mundo" (6,33.51) e é "luz do mundo", "a luz verdadeira" (8,12; 9,5; 3,19; 12,46; 1,9). "Mas o mundo não reconheceu" (1,10), porém, "vai atrás dele" (12,19). Apesar disso, não acredita nele e o odeia (cf. 7,7; 15,18). Os crentes, em João, assim como em Paulo e em Tiago (cf. Rm 12,2; Tg 4,4), não são deste mundo (cf. 15,19; 17,14.16), pois Cristo os "separou do mundo" (15,19). Se o mundo os odeia, é porque odiou a Cristo primeiro (cf. 15,18s; 17,14; 1Jo 3,13). Apesar disso, eles permanecem no mundo, embora Cristo não permaneça mais (cf. 17,11.15). O mundo é, assim, de alguma forma personificado como o grande opositor do Redentor na história da salvação. A declaração de que "Deus amou tanto o mundo

¹²⁵ Cf. LOHSE, E., *Théologie du Nouveau Testament*, p. 206-208.

¹²⁶ Quando o Prólogo afirma que Jesus "estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu" (1,10), ele quer dizer que o mundo feito por Deus pode recusar a aceitar a revelação de Deus, pode escolher não conhecê-lo. Cf. NARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 10-11.

¹²⁷ Enquanto que, por um lado, é enfaticamente repetido que Jesus não veio para julgar o mundo (cf. 3,17; 12,47), por outro lado, há várias passagens em que é dito que ele veio para julgá-lo (cf. 9,39; 12,31; 3,18; 5,30; 8,16.26; 12,48). Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p.162.

que entregou o seu Filho único para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (3,16s), certamente constitui o fruto mais maduro do pensamento cristológico joanino, sendo a síntese do pensamento cristológico do 4º Evangelho¹²⁸.

I) Ἀκολουθῶν

Verbo particípio presente ativo nominativo masculino singular: "que segue" (de ἀκολουθέω "sigo alguém", "acompanho"). Também em sentido intelectual, moral ou religioso, como "seguir um orador".¹²⁹ O uso especial do verbo ἀκολουθεῖν é estritamente limitado aos discípulos de Cristo, sendo que com sentido religioso é encontrado apenas no 4º Evangelho¹³⁰. Vemos, então, que ἀκολουθεῖν, originariamente vinculado à chamada ao discipulado nos Sinóticos, experimenta agora a mesma troca de significado que aquele de discípulo.¹³¹ João dá o último

¹²⁸ Cf. PRETTE, B., *Il Cosmo nei dati Del Quarto Vangelo*, p.345-346; SASSE, Κόσμου, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, 894-895.

¹²⁹ Cf. LIDDELL, H.; G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 52; G. NOLLI, *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301; KITTEL, G., ἀκολουθέω, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 210; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 17.

¹³⁰ De fato, no NT, a idéia do seguimento nunca é aplicada a Deus (talvez porque, no AT, a idéia do seguimento de YHWH ocorra apenas, ocasionalmente, no contexto Deuteronomista). Mesmo quando o Cristianismo entrava na esfera do Helenismo (o qual era familiar com as noções religiosas e filosóficas do seguimento divino), o verbo ἀκολουθεῖν e o conjunto de idéias de seguimento é então totalmente influenciado pela idéia de seguimento de Jesus, sem ainda, no entanto, conduzir a palavra para um outro uso religioso. É neste sentido, portanto, de um seguimento externo, que encontramos as ocorrências de seguimento no NT (com exceção do evangelho de Jo e do Apocalipse), como quando Jesus era acompanhado pela multidão (cf. Mc 3,7; Mt 8,10) ou pelos discípulos (cf. Mt 8,19.22; Mc 10,28; 1,18; Lc 5,11; 9,61). Vemos, assim, que as palavras Sinóticas do seguimento eram, em sua origem, uma chamada proselista a cada homem para que se unisse a Jesus em estreita companhia. Os Atos dos Apóstolos, por alguma razão, evitam esta espécie de expressão; o pensamento não é usado para o relacionamento mestre-aluno, como no caso de Barnabé e Marcos ou de Paulo e seu círculo. Cf. KITTEL, G., op. cit., p. 211.213-214; SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 241.

¹³¹ O uso linguístico de "discípulo" no cristianismo primitivo consiste num amplo conceito, segundo o qual todos os crentes são discípulos. O 4º evangelista não está preocupado em estabelecer uma distinção histórica entre o círculo reduzido de discípulos e outro mais amplo. Ele quer dirigir-se, antes, aos discípulos posteriores de Jesus, pertencentes à comunidade cristã, levando em conta também os seus leitores. Cf. SCHNACKENBURG, R., op. cit., p. 115.

passo explicando o seguimento como uma vinculação de fé, possível a todo tempo e necessária à salvação de todo homem. O peculiar acento joanino é dado pela idéia de revelação: "seguir" significa escutar com fé e obediência a voz do Revelador e mostrar-se, deste modo, pertencente ao mesmo (cf. 10,4-5.27)¹³².

m) Ἐμοὶ

Pronome dativo 1ª pessoa do singular: "a mim", (de ἐγώ: "eu")¹³³.

n) Οὐ μὴ

Οὐ: negação objetiva, absoluta (nega o fato).

μὴ: negação subjetiva, relativa (nega o pensamento).

Οὐ μὴ: partícula negativa - advérbio de negação. Unido ao verbo aoristo subjuntivo indica fortíssima negação, relativa ao futuro: "certamente não", "absolutamente não", "de forma alguma". A tendência para o exagero no uso é natural, estando associada ao modo de falar familiar. O οὐ μὴ é muito comum na LXX e no NT (mais do que no grego clássico). Não há um correspondente no Semítico¹³⁴.

ο) Περιπατήση

¹³² Ibid., p. 241.

¹³³ Cf LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 477; NOLLI, G., *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301.

¹³⁴ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1266; NOLLI, G., loc. cit.; MOULTON, J. H. *A Grammar of New Testament Greek*. Edinburgh, p. 187-188.192; MOULTON, J. M.; HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, vol II, p. 335-336.

Verbo subjuntivo aoristo ativo 3ª pessoa do singular: “caminhará” (de περιπατέω: “caminho”, “ando a pé”, “conduzo a vida”¹³⁵). O verbo “caminhar” aparece em múltiplas ocasiões ao longo do Antigo e Novo Testamentos, e com todo tipo de matizes e sentidos.

No Deuteronômio, o verbo aparece referido ao cumprimento dos preceitos divinos, sempre em conexão com o substantivo “caminho”. É o caminho que leva a Deus, como explica Dt 10,12: “E agora, Israel, que é que Yahweh teu Deus te pede? Apenas que temas a Yahweh teu Deus, andando em seus caminhos, ...” (cf. também Dt 8,6; 11,22.28; 13,5).

No livro dos Reis e em toda a literatura de caráter histórico se mantêm a forma verbal unida ao substantivo para confirmar que a busca de Deus é correta: “Incline para ele nossos corações, a fim de que andemos em todos os seus caminhos” (1Rs 8,58; tb. 2Rs 10,31; 23,3; 2Cr 6,31).

A literatura sapiencial mantém a mesma estrutura; diz, assim, o Salmista: “não guardaram a aliança de Deus, recusaram andar em sua lei”; e em Pr 2,12-13: “para livrar-te do mau caminho, do homem que diz disparates, dos que abandonaram o trilho certo para seguir caminhos tortuosos”. Na época do deserto e da conquista da terra, a idéia de caminhar atrás do Senhor aparece em primeiro plano. Mas, uma vez conquistada a terra, esta idéia é eliminada pela certeza da presença de Yahweh no meio de seu povo. Assim, a imagem será utilizada constantemente em forma de memorial, como recordação do Êxodo e a passagem dos israelitas pelo deserto¹³⁶.

¹³⁵ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 1382; G. NOLLI, *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 356.

¹³⁶ Cf. ALLEGUE, J. V., *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*, p. 246-247.

Em Qumran, através do verbo "caminhar", desenvolve-se uma teologia do seguimento como parte da busca de Deus. A relação do verbo com o substantivo mantém a mesma postura encontrada em todo o AT, assim como a imagem do "caminhar atrás do Senhor pelo deserto" é um tema-chave na literatura de Qumran. Assim, na Regra da Comunidade, o verbo "caminhar" significa viver de uma determinada maneira, segundo as normas da comunidade. Caminhar com a comunidade é seguir com fidelidade e cumprimento as indicações e as leis estabelecidas nos documentos legais e normativos (como é a Regra da Comunidade - cf. 1QS 1,8.15; 2,25-26; 8,13).

Vemos, então, em 1QS 3,9-10: "Que firme seus passos para caminhar perfeitamente por todos os caminhos de Deus". E em 1QS 4,11: "Língua blasfemadora, cegueira de olhos, dureza de ouvidos, rigidez de nuca, dureza de coração para caminhar por todos os caminhos de trevas e a astúcia maligna". Igualmente, no Documento de Damasco: "Não se tem separado o povo e se tem rebelado com insolência marchando pelo caminho dos ímpios, dos que Deus disse: 'Seu vinho é veneno de serpentes e cabeça de áspide brutal' (CD 8,9).

Uma das alusões mais significativas encontramos no Rolo do Templo, no qual se afirma: "YHWH, teu Deus, que te tirou da terra do Egito e te redimiu da escravidão, por afastar-se do caminho que te mandou caminhar (11QT 54,17). Portanto, a vinculação dos homens de Qumran com o caminho do deserto e, conseqüentemente, com o verbo "caminhar", devia ter uma importância teológica destacada, principalmente no que se refere ao caminhar ético-religioso (cf. CD 2,15.17; 3,2.5; 1QS 1,6; 4,5s; 5,4; 8,2; 1Qsa 1,1; 1QH 15,18)¹³⁷.

O que o AT, filologicamente, expressa-se através dos elementos verbo "caminhar" e substantivo "caminho", o NT se expressa através do verbo ἀκολουθέω ("seguir") e o substantivo ὁδός ("caminho"), ainda que, semanticamente, o termo

¹³⁷ Ibid., p. 244-245.248.

assuma o significado verbal ao personalizar a figura de Jesus (cf. Jo 14,6; Mt 7,14; 2Pd 2,2), de maneira que seguir Jesus significa seguir o caminho de Jesus.

O Cristianismo, em sua literatura primitiva, chegou a se auto-proclamar "o Caminho", como vemos em At 9,2: "Foi pedir-lhe cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de poder trazer para Jerusalém, presos, os que lá encontrasse pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres."; em At 19,23: "Por essa ocasião, houve um tumulto bastante grave a respeito do Caminho". Também em At 24,22: "Félix, que era muito bem informado no que concerne ao Caminho, ..." ¹³⁸.

Em João, "caminhar" é empregado em passagens como Jo 11,9s; 12,35; 1 Jo 1,6s; 2,11. Neste sentido, procede do pensamento judaico que, muitas vezes, considera a vida do homem sob a guia e a disposição de Deus. O "caminhar em trevas" não se entende aqui (como em 1 Jo 2,11) eticamente, mas como uma submersão na região da morte, onde o homem vive desorientado e sem rumo; e neste afastamento de Deus entrega-se a um destino fatídico. A construção com οὐ μή se encontra, de modo igual, em outras promessas (cf. Jo 4,14; 6,35; 8,51s; 11,26) ¹³⁹.

Os primeiros cristãos interpretavam o verbo "caminhar" com "seguir Jesus" através de um processo de:

- 1- identificação com a "preparação do caminho do Senhor" (cf. Mc 1,3; Lc 1,76), um texto no qual também os homens de Qumran tinham se identificado;
- 2- autodenominação "o Caminho" - que leva a Deus (igualmente própria da mentalidade qumrânica);

¹³⁸ Ibid., p. 247.

¹³⁹ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 241-242.

3- identificação, por parte dos primeiros cristãos, de "o Caminho" que leva a Deus com o próprio Jesus; identidade paralela àquela que os homens de Qumran haviam dado ao Mestre de Justiça de sua comunidade .

Por estes fatos, a denominação de "o Caminho", por parte dos primeiros testemunhos cristãos, situa os seus escritos e os de Qumran de forma paralela. Porém, será a referência a Isaías a que justifica qualquer comparação entre ambos (cf. Is 40,3; Mc 1,3; Lc 1,76; tb. Jo 1,23; 1QS 8, 13.14)¹⁴⁰.

p) Ἐν τῇ σκοτίᾳ

Ἐν - preposição com dativo: “em”¹⁴¹.

Τῇ - artigo definido dativo feminino singular - “a”¹⁴².

Σκοτία – substantivo dativo feminino singular: “trevas”, “escuridão”, “obscuridade”, “erro”, “decepção”¹⁴³. No Oriente Antigo, luz e trevas são considerados de grande importância para a vida, para o pensamento e para a religião, uma vez que denotam salvação e perdição. A cosmologia é dominada pelas idéias do caos e das trevas primitivas. O efeito sobre o AT consiste,

¹⁴⁰ Assim encontramos em 1QS 8,13: "Ao deserto para abrir ali o caminho ..." e em 8,14: "No deserto, preparai o caminho de...". A título de exemplo, um texto que, por suas características, poderia bem pertencer a qualquer escrito próprio da comunidade de Qumran é At 13, 10: " disse: 'Homem cheio de toda a falsidade e de toda a malícia, filho do diabo e inimigo de toda a justiça, não cessarás de perverter os caminhos do Senhor, que são retos?'" Cf. J. V. ALLEGUE, *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidade de Qumrán*, p. 248.

¹⁴¹ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 551-552; NOLLI, G., *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301.

¹⁴² Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1193; NOLLI, G., *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 308-309..

¹⁴³ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1615; NOLLI, G., loc. cit.; CONZELMANN, Σκοτία, in KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, p. 424.443; ABBOTT-SMITH, G. op. cit., p. 410.

sobretudo, na influência da imagem de mundo, a idéia do primeiro e do último tempo e o mundo superior e o mundo inferior.

Na cosmogonia babilônica, o submundo é feito de trevas (cf. épico de *Gilgamesh*). Assim, vemos que, no AT, trevas descrevem a situação humana (cf. Jr 13,16); trevas nos olhos expressam tristeza (cf. Lm 5,17; Sl 6,7; 31,9; 69,3), desastre (Sl 69,23), maldade (Jó 19,8; 22,10s; 30,26; Sl 10,7ss; 11,2; 44,19; 74,20; 82,5). Deus é o soberano Senhor da luz e das trevas. ele criou a ambos (cf. Jó 12,22; 34,22; Sl 105,28; Is 42,16ss; 45,7; Am 4,13). Porém, em Gn 1, as trevas não foram criadas por Deus como em Is 45,7, mas se tornou uma parte constituinte do cosmo apenas no momento da criação da luz. Trevas é o oculto de Deus (cf. 1Rs 8,12; 2Cr 6,1). O "dia de Yahweh" será trevas e não luz (cf. Am 5,20; Is 13,10; Ez 34,12; Jl 3,4). No dogma da retribuição, a idéia é expressa nos termos de que "a luz do ímpio se extingue e a chama de seu fogo deixará de alumiar (Jó 18,5), onde as trevas atingem o malvado (cf. Jó 15,22s; 20,26; 21,17; 22,11; Pr 13,9; 24,20)¹⁴⁴.

No Judaísmo, trevas designam a condenação no mundo próximo (cf. Jub. 5,14; Eth En 17,6; Slav.Em. 7,1; Sl Salomão 14,9). Em 4 Esd 14,20, mundo vive nas trevas; e em Jub. 2,6; 4,6, luz e trevas são partes constituintes do mundo. Nos escritos rabínicos, o oposto de luz não são trevas, mas a ausência de luz. Os textos de Qumran têm, por um lado, seu desenvolvimento na tradição do AT, mas, por outro, têm também um desenrolar distinto. Os termos tomam um significado dualista de decisão escatológica, onde os homens são "filhos da luz" ou "filhos das trevas" (1QS 1,9s; 1QM). As duas possibilidades são definitivas: vida eterna na luz eterna (1QS 4,7s) ou perdição eterna no fogo das trevas (1QS 4,12s; 2,8; 1QH 3,29ss). Quanto aos mandeões, o suporte gnóstico de mundo como a esfera da morte

¹⁴⁴ Cf. CONZELMANN, Σκοτία, in KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, p. 425-430.

e da maldade é igualmente adotado. Toda luz terrestre, especialmente a dos astros, estão a serviço da esfera do mal¹⁴⁵.

Em Jo, trevas são uma esfera (poder), mas não é, como no Gnosticismo, uma substância. O mundo está nas trevas e contra a luz. O dualismo entre luz e trevas é, assim, elevado ao nível teológico e conceitual no 4º Evangelho. Tanto em João como nos escritos de Qumran, existe a decisão entre luz e trevas; mas em João, esta decisão é relacionada à manifestação concreta da luz. Para Paulo, conversão é iluminação, transição das trevas para a luz. Isto é visto em analogia com a criação (cf. 2Cor 4,6, mas tb. Is 9,1). A atividade criativa de Deus é repetida no trabalho do apóstolo. Trevas caracterizam, então, o paganismo como mal. Tipicamente paulino é o argumento escatológico em favor da exigência de colocar de lado o trabalho das trevas (cf. Ef 5,11; Gl 5,19ss)¹⁴⁶.

q) 'Αλλ'

Elisão de ἀλλά - conjunção coordenada adversativa: "mas". A princípio, não significa oposição, mas geralmente segue uma frase negativa para opor palavras ou sentenças. Pode denotar também uma simples progressão, servindo para reforçar um período hipotético. Contudo, seu uso implica algo mais forte que a conjunção δέ, usada para simples passagem de uma situação para outra¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Ibid., p. 432-435.

¹⁴⁶ Ibid., p. 443.

¹⁴⁷ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 67; NOLLI, G., *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301. ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 21; MOULTON, J. H.; HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, p. 346.

r) ἔξει

Verbo indicativo futuro ativo 3ª pessoa do singular: “terá” (de ἔξω: "tenho", "mantenho", "posso"). Indica posse, hábito, segurança (estado ou condição, corporal ou mental)¹⁴⁸.

s) τῆς ζωῆς

τῆς - artigo genitivo feminino singular: "da"¹⁴⁹.

Ζωῆς - substantivo genitivo feminino singular (de ζωή: "vida", "existência")¹⁵⁰. O genitivo τῆς ζωῆς significa "luz que é vida". Luz e vida são os elementos essenciais na narrativa da criação (cf. Gn 1). Deus dá a vida (cf Ez 37,1-14; Dn 12,2) e é fonte de luz e sabedoria (cf. Sl 119,130). O ensinamento do AT é resumindo no Sl 36,10: "pois a fonte da vida está em ti, e com tua luz nós vemos a luz." Este versículo provavelmente influenciou João. A Sabedoria mesmo declara: "quem me encontra encontra a vida..." (cf. Sb 8,35). Igualmente, a Torá é vida para o homem (cf. Eclo 17,11). É freqüente no Judaísmo (cf. Odes de Salomão 3,12; 16,6.10; 4 Esdras 14,20; 2 Baruc 48,50; 1 Henoc 58,3; 2 Henoc 42,5) e no vocabulário de Qumran¹⁵¹.

Luz e vida são também características no pensamento filosófico, e nas religiões helenísticas, que tratavam do conflito entre luz e trevas; sendo estes,

¹⁴⁸ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, p. 749; NOLLI, G. *Evangelo Secondo Giovanni*, p. 301; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 192-193.

¹⁴⁹ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 1193; NOLLI, G., loc. cit.; ABBOTT-SMITH, G. A op. cit., p. 308-309.

¹⁵⁰ Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., op. cit., p. 759; NOLLI, G. loc cit.; ABBOTT-SMITH, G. A op. cit., p. 196.

¹⁵¹ Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 157.

elementos tanto da comogonia como da redenção. Em *Tratados Herméticos* 1,9, o deus Noûς é ζωή e φως. Certamente, um princípio fundamental do pensamento gnóstico é que somente o que dá luz (conhecimento) pode dar vida (salvação)¹⁵².

Os termos "luz" e "vida" estão entre os mais característicos do Evangelho de João. O termo ζωή ocorre 36 vezes, enquanto que, em Mt ocorre 4 vezes; em Mc, 4; e em Lc, 5. Há também o fato de que "vida" é explicitamente mencionada no Prólogo (cf. 1,4.4) e na conclusão (cf. 20,31), formando uma moldura para todo o Evangelho¹⁵³. Já no Prólogo, o Deus que cria a vida e se revela é o único que dá a vida (1,4a). O reconhecimento deste fato dá sentido ao 4º Evangelho. E como "a vida era a luz dos homens" (1,4b), o evangelista não apenas chama a atenção para os temas "vida" e "luz", mas também para a íntima ligação entre eles - encontramos "a luz da vida" em 8,12; 3,15; 5,24; 12,46 e 14,6. Não é apenas uma questão de simbolismo da luz, embora o seja. Mas a profundidade da declaração está num nível mais profundo, na identificação de ambos (luz e vida) com a Palavra. A Palavra divina é revelada não apenas como a mediadora da criação (cf. 1,3), mas também como fonte de vida e de luz para todos os seres humanos (cf. 1,4-5)¹⁵⁴.

A Revelação é, portanto, a fonte de luz e vida no mundo¹⁵⁵. A "vida" é qualificada de "eterna" em 3,15-16.36, uma qualificação na qual não indica apenas uma duração infinita de vida como oposta à duração da vida natural que termina com a morte, mas também uma nova vida, qualitativamente melhor, na qual

¹⁵² Ibid., p. 157-158.

¹⁵³ No entanto, João distingue entre a vida natural (ψυχή) e a verdadeira vida divina (ζωή); distinção notadamente clara em 12,25, onde reelabora um *logion* Sinótico Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 147; MLAKUZHIL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, *Analecta Biblica* 117, p.291.

¹⁵⁴ Que Jesus não é apenas o mediador da vida eterna, mas também seu constante sustento é manifestado no discurso em Jo 6, no qual apresenta uma grande concentração da palavra ζωή (11 vezes). Cf. MLAKUZHIL, G., op. cit., p. 293.

¹⁵⁵ Cf. NARROW, S. B., *The Gospel of John*, 7-8; Cf. MLAKUZHIL, G., op. cit, p. 291.

mesmo a morte não pode destruí-la (cf. 5,26)¹⁵⁶. Mesmo quando "vida" não é completada pelo adjetivo "eterna", ela denota a mesma realidade, como é sugerido pelos paralelos entre 3,36a e 3,36b (e também 5,24 e 6,53-54). A vida eterna também é descrita em termos de conhecimento de Jesus e do Pai (cf. 17,3)¹⁵⁷.

Este conhecimento é, em última análise, uma comunicação de vida com Cristo e através dele com o Pai. E, já que crer em Jesus é condição para ter a vida eterna, recusá-lo significa não ver a vida (cf. 3,36).¹⁵⁸ Em 8,12, Jesus promete a luz da vida aos que o seguem, ou seja, a luz que liberta da esfera das trevas e da morte e leva os homens à esfera divina da vida eterna¹⁵⁹. A universalidade da missão da Palavra na vinda ao mundo é já descrita no Prólogo quando o evangelista afirma que "o Verbo era a luz verdadeira que ilumina todo homem"¹⁶⁰. Porém, o mais significativo para João é o fato de Jesus ter ressuscitado e continuado a agir na vida sobrenatural da Igreja. Provou ser ele mesmo a vida do mundo¹⁶¹.

¹⁵⁶ No diálogo com a samaritana (cf. 4,1-42), Jesus promete dar sua "água viva" que se tornará uma "fonte de água que jorra para a vida eterna" (4,14). Igualmente, no último dia da festa das Tendas, ele promete àqueles que crêem nele "rios de água viva" (7,38), que o evangelista interpreta como uma referência à dádiva de Jesus glorificado de dar o Espírito aos que cressem nele (cf. 7,39). Cf. G. MLAKUZHIL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, *Analecta Biblica* 117, p. 295.297.

¹⁵⁷ Ibid., p. 291; também BROWN, R. E. *The Epistles of John*. **AB** 30, p. 601-602.

¹⁵⁸ Cf. G. MLAKUZHIL, op. cit., p. 292-293.

¹⁵⁹ Ibid., p. 297.

¹⁶⁰ Cf. NARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 9.

¹⁶¹ Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 158.

3.3. Crítica Literária

Dodd¹⁶² identificou o modelo de discurso narrativo como característico de João. Ele dividiu a primeira parte do Evangelho (2,1-12,50 - que chamou de "Livro dos Sinais") em sete episódios¹⁶³, cada um consistindo de uma ou mais narrativas de atos significativos de Jesus, acompanhadas por um ou mais discursos¹⁶⁴. Seguirei neste trabalho a seguinte divisão para o "Livro dos Sinais": 2-4; 5-10; 11-12¹⁶⁵, analisando apenas a segunda seção (na qual está inserida 8,12).

Seção 5-10¹⁶⁶: A unidade desta seção é marcada pelo fato de que os milagres narrativos são seguidos por um diálogo e/ou discurso do qual trata o milagre. Nas festas judaicas, como Sábado (5,9; 9,14), Páscoa (6,4), Tendias (7,2) e Dedicção (10,22), Jesus se revela através de obras e sinais, diálogos, controvérsias e

¹⁶² Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. CXLII; PRYOR, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People*, p. 55.

¹⁶³ O fato de serem sete sinais narrados tem fascinado alguns, uma vez que um padrão de sete é claro no Apocalipse. Boismard encontrou uma série de "setes" no 4º Evangelho: sete milagres, sete discursos, sete semelhanças usadas por Jesus, sete títulos no primeiro capítulo, sete dias em 1-2; sete períodos da vida de Jesus, etc. Cf. BROWN, R. E., *loc cit.*

¹⁶⁴ São os sete sinais: 1- o Novo Início (2,1-4,42); 2- a Palavra que dá Vida (4,46-5,47); 3- O Pão da Vida (6); 4- Luz e Vida (7-8); 5- Julgamento pela Luz (9,1-10,21) e Apêndice (10,22-39); 6- O Vitória da Vida sobre a Morte (11,1-53); 7- Vida através da Morte (12,1-36). *Loc. cit.*; Pryor observa, quanto à divisão de Dodd, que João mesmo não chama a atenção explicitamente para a ordem numérica de seu trabalho. Cf. PRYOR, J. W., *op. cit.*, 96.

¹⁶⁵ Jo 2-12 tem sido diferentemente dividido por várias escolas joaninas e comentadores. Eles dividem em 2 (Bernard, Deeks, Gourgues, Guilding, Lohmeyer, Westcott), 3 (Brown, De La Potterie, Segalla, Webster), 4 (Pasquetto, Van Den Bussche), 5 (Tenney), 6 (Boismard, Defourney), 7 (Boismard, Dodd, Mollat e Puigdollers), 11 (Rau), 12 (Culpepper), 13 (Kammerstätter), 20 (Goulder) seções. Cf. MLAKUZHYYL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, 117, p. 168.

¹⁶⁶ O início está indicado em 5,1 pelo plano cronológico-literário μετὰ ταῦτα ("depois disso" - cf. também 6,1; 7,1) e a menção da ida de Jesus para um novo lugar (Jerusalém) na ocasião da festa dos judeus. Jo 10,40-42 é visto como uma conclusão para o ministério público de Jesus (e para a seção 5-10). *Ibid.*, p. 175.

discursos¹⁶⁷. Há de se destacar, também, uma forte oposição e hostilidade contra Jesus, com repetidos atentados para arrastá-lo e apedrejá-lo (cf. 5,18; 7,1.19.25.30.32.44; 8,20.37.40.59; 10,31.33.35.39)¹⁶⁸. Por fim, Mlakuzhyil¹⁶⁹ mostra uma estrutura quiástica (2BCDD'C'B') nos caps. 5-10, representada no esquema a seguir¹⁷⁰:

B (5,1-47): cura do aleijado por Jesus, o Filho de Deus (em um Sábado).

C (6,1-71): o sinal da multiplicação dos pães - pão da vida (antes da Páscoa).

D (7,1-8,59): Jesus, a fonte de água viva e luz do mundo (festa das Tendias).

D' (9,1-41): a cura do cego de nascença - Jesus, luz do mundo (em um Sábado).

C' (10,1-21): as parábolas do bom pastor e da porta, Jesus dá a vida.

B' (10,22-42): as obras e identidade de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus (Dedicação).

A estrutura de 5,1-10,42 é definida pelas subseções 5; 6; 7-8; 9; 10,1-21; 10,22-42¹⁷¹. Aqui, tratarei apenas da subseção 7-8 e da 9 (apenas enquanto paralela a 7-8).

Jo 7-8: Pryor¹⁷² considera os caps. 7-8 como, talvez, a parte mais difícil do Evangelho inteiro. Sem ações para ancorá-los, os versículos parecem ser uma

¹⁶⁷ Brown vê os caps. 5-10 como uma unidade ao redor do tema de Jesus e as principais festas dos judeus. Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. CXLIV.

¹⁶⁸ Cf. MLAKUZHYIL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, *Analecta Biblica* 117, p.178-179.

¹⁶⁹ Ibid., p. 215.

¹⁷⁰ Pryor observa, quanto à adoção de quiasmos e outros modelos rítmicos no Evangelho, que tais estruturas freqüentemente ignoram outros sinais da intenção do evangelista; mas reconhece, no entanto, que eles podem ser encontrados, como o quiasmo em 1,1-18). Cf. PRYOR, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People*, p. 96.

¹⁷¹ Cf. MLAKUZHYIL, G, loc cit., p. 200-211.

¹⁷² Cf. PRYOR, J. W., p. 34.

reunião confusa de ditos sem nada para prendê-los à unidade. Fabris e Maggioni¹⁷³ comparam estes capítulos com os anteriores, constituídos de episódios unitários e completos e discursos elaborados, e notam que, aqui, há uma série de breves controvérsias que não parecem ter em comum o mesmo tema, mas apenas o pano de fundo, ou seja, o conflito entre Jesus e os chefes religiosos de Israel. Neste sentido, as intervenções de Jesus, todas elas polêmicas, parecem desligadas entre si, ou pelo menos, desprovidas de um nexo evidente.

Para estabelecer uma ligação entre uma intervenção e outra servem os comentários da multidão (cf. 7,15.25-27.31-33.40-43) ou observações genéricas (8,12.21.31). No entanto, é de comum acordo que esta aparência não é sem algum significado e a impressão de fragmentalidade se justifica a partir de diversos indícios; ou seja, embora se trate de matérias de origens diversas, o conjunto não é o resultado do "acaso" nem de mera justaposição.

Pode ser que o evangelista tenha unido artificialmente estes diálogos de modo a dramatizar a tentativa de Jesus de se revelar a Jerusalém e a rejeição que os judeus lhe opõem - e isto com a intenção de envolver a comunidade (e o leitor) neste debate público, num andamento dramático e convincente, quase cansativo. Para Dodd¹⁷⁴, parece clara a intenção do evangelista de recolher em 7-8 a maior quantidade de respostas que poderiam ser dadas às objeções dos judeus contra as pretensões messiânicas de Jesus.¹⁷⁵

¹⁷³ Cf. FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 354.

¹⁷⁴ Ibid., p. 355.

¹⁷⁵ Estas objeções seriam: 1- o messias tem origem misteriosa, quanto a Jesus, sabe-se de onde ele é; 2- Jesus não corresponde às Escrituras que falam de um messias filho de Davi (cf. 7,27) e originário de Belém (cf. 7,41-43); 3- Jesus não pode dar um testemunho válido (cf. 8,13); 4- Jesus pretende ser contemporâneo de Abraão, mas não tem nem 50 anos (cf. 8,57). Loc. cit.

Diante destes fatos, a unidade literária dos caps. 7-8 pode ser indicada por critérios literário, estrutural e dramático, apresentados a seguir¹⁷⁶:

1º- há uma unidade de tempo (a festa das Tendões - cf. 7,2.8.10-11.14.37)¹⁷⁷ e de lugar (o Templo - cf. 7,14.28; 8,20.59);

2º- apresenta um vocabulário característico, com cerca de trinta nomes e expressões os quais ocorrem três ou mais vezes em 7-8, mas nunca no cap. 9 (e um número de termos que aparecem no cap. 9, mas nunca em 7-8);

3º- a estrutura literária¹⁷⁸ nas três principais divisões (7,1-13; 7,14-36; 7,37-8,59) são indicadas por referências explícitas da festa das Tendões (cf. 7,2.14.37). A auto-revelação de Jesus no último dia de festa e as diversas reações dos judeus (cf. 7,37-8,59) são marcadas com fortes cenas;

¹⁷⁶ Estruturalmente, os capítulos são complexos, ainda que não seja impossível encontrar algum tipo de padrão. Barret observa que, em 7-8, a narrativa é reduzida ao mínimo e o ensinamento é altamente argumentativo. Cf. PRYOR, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People*, p. 35; BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 14. Muitos estão de acordo que o início da subseção começa em 7,1; mas dificilmente concordam quanto ao seu fim. Brown, Deeks, Dood e Gourges adotam 7,1-8,59; Boismard e Segala, 7,1-9,41; Caba, Mollat e Puigdollers, 7,1-10,21; Vam den Bussche e De La Potterie, 7,1-10,42; entre outras divisões. Cf. MLAKUZHYYL, G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, p. 201-204.

¹⁷⁷ Pryor considera a festa das Tendões um tema superficial que unifica os caps. 7-8; pois, ainda que haja uma referência explícita sobre ela em 7,2.14.37 e que as duas grandes afirmações de Jesus em 7,37-39 e 8,12 sejam referentes à festa, a associação não é desenvolvida da mesma forma como é encontrada para a Páscoa no cap. 6. Para ele, o que unifica 7-8 é o tema de Jesus como o cumprimento da festa das Tendões, ou, talvez, estes capítulos são o desenvolvimento de uma tensão entre Jesus e os judeus que desemboca num clímax de reivindicação e rejeição. Cf. PRYOR, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People*, p. 35.

¹⁷⁸ Por "estrutura literária", Mlakuzhyil define como sendo "o sistema e relações obtidas graças aos diversos artifícios estilísticos (e técnicas dramáticas) e às disposições das partes" ["the system of relations obtained thanks to diverse stylistic devices (and dramatic techniques) and to the disposition of the parts"]. Algumas escolas duvidam ou negam a unidade literária do Evangelho de Jo por causa de interrupções e inconsistências na sequência, repetições e/ou passagens fora de contexto, e diferenças no estilo e vocabulário gregos. Isto afetaria a estrutura literária, pois se não há unidade literária, também não pode haver estrutura literária, visto que esta pressupõe aquela. Cf. MLAKUZHYYL, G., op. cit., p. 1-2.

4º- a unidade de 7-8 está baseada no gênero literário: o julgamento de Jesus. O tom polêmico e os conflitos iluminam a unidade dramática¹⁷⁹.

Um paralelismo entre 7-8 e 9 mostra que o objetivo da cura do cego de nascença é justamente ilustrar Jesus como a luz do mundo, especialmente porque as palavras reveladoras de 8,12 são repetidas em 9,5 (Φῶς εἰμι τοῦ κόσμου), antes de acontecer a cura¹⁸⁰.

Jo 8 - Segundo Brown¹⁸¹, a análise da estrutura literária de Jo 8 (12ss) parece ser mais difícil do que a de qualquer outro capítulo ou longo discurso na primeira parte do evangelho¹⁸². O cenário geral leva a pensar na festa da Tendas, para o tema da luz (cf. 8,12)¹⁸³. Além disso, sem a narrativa da adúltera, o cap. 7 começa com Jesus indo para a festa da Tendas (v.10) em segredo e o cap. 8 termina com Jesus ocultando-se (v. 59).

¹⁷⁹ Comparando 7-8 com 5 e 6, vemos que há um crescimento na missão de Jesus e na descrença e oposição dos judeus, manifestado nos repetidos atentados contra Jesus. Ibid., p.205.

¹⁸⁰ Embora o cap. 9 apresente este paralelo com o cap. 8, ele tem sua unidade literária própria realçada pelo desenvolvimento dramático do episódio da cura do cego em sete cenas (cf. 9,1-7.8-12.13-17.18-23.24-34.35-38.39-41). Também se distingue de 7-8 pela troca de lugar (não mais o Templo, apesar de que o local exato não seja mencionado) e pelo vocabulário próprio. Cf. MLAKUZHYYIL, G., Loc. cit.

¹⁸¹ Brown considera que a divisão tripartida de 8,12-59 segue a indicação do Evangelho mesmo, o qual parece indicar uma quebra nos vv. 21 e 31. No entanto, quando investiga a divisão individual, acha que a sequência dentro dele está distante de ser simples e que está frequentemente lidando com duplicatas de outros discursos ("Our breakdown of vii 12-59 into three divisions follows the indications of the Gospel itself, which seems to indicate a break at 21 e 31. But when we probe into the individual divisions, we find that the sequence within them is far from simple and that often we are dealing with doublets other discourses." Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 342.

¹⁸² Diversos exegetas observam descontinuidades e deslocamentos em 8,12-20, com termos continuamente repetidos; embora reconheçam uma continuidade lógica que deve ser considerada. Cf. FABRIS, R.; MAGGIONI, B, *Os Evangelhos II*, p. 364. Bultmann vê no cap. 8 uma série de fragmentos de origem diversa. Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean II*, p. 255.

¹⁸³ Cf. BUSSCHE, H. V. D., *Jean*, p. 301.

Para Schnackenburg¹⁸⁴, internamente, o cap. 8 supõe o estado de coisas descrito no cap. 7, como grupos que se inclinam a crer em Jesus e outros que se lhe opõem formulando objeções contra sua messianidade. Visto em seu conjunto, portanto, o capítulo 8 tem a missão de descobrir o abismo que vai se desenvolvendo entre Jesus e os judeus em sua incredulidade, uma vez que a divisão fundamental entre eles torna-se progressivamente intensificada¹⁸⁵. Ou seja, o que era uma disputa, mesmo por vezes inflamada no cap. 7, torna-se no cap. 8 uma série de ataques e contra-ataques¹⁸⁶. Kern¹⁸⁷ tentou uma análise elaborada da estrutura poética de 8,12-59, com cinco divisões, cada qual com um padrão de estrofe definido. No entanto, a estrutura poética parece ser mais uma ação forçada do investigador do que do plano da obra.

O v. 12 é aberto com o pronunciamento de Jesus sobre ele mesmo (Ἐγὼ εἰμι τὸ Φῶς τοῦ κόσμου)¹⁸⁸, levado a diante no cap. 9, que narra a cura do cego de nascença¹⁸⁹. A partir daí (até o v. 59), a controvérsia iniciada no capítulo anterior é continuada e, mais ainda, concentrada sobre a pessoa e a autoridade de Jesus.

¹⁸⁴ Ele é de opinião que 8,12-59 apresenta fraca conexão com o cap. 7, pois nem se menciona uma nova festa e o último dia da festa das Tendas já passou (7,37). Dificilmente pode se pensar num 8º dia (a festa final). Associa, então, estes discursos e disputas de Jesus com os fariseus e os judeus num tempo seguinte à festa das Tendas. Por outra parte, no entanto, considera a seção vinculada à temática da festa das Tendas, com a auto-manifestação de Jesus como "luz do mundo" (8,12). Concorde, portanto, que certamente existem fios de conexão com o cap. 7 (Jesus ensina no Templo, os interlocutores fariseus, a pergunta sobre a origem e a meta de Jesus, etc) e com o cap. 5 (embora já mais fracos, como o tema da μαρτυρία em 8,13-14.17-18 e 5,31-47). Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 237.577.

¹⁸⁵ Cf. também PRYOR, J. W., *John: Evangelist of the Covenant People*, p. 37.

¹⁸⁶ Cf. NARROW, S. B., *The Gospel of John*, p. 124.

¹⁸⁷ Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 343.

¹⁸⁸ Jesus fala em 8,12.14.19.21.23.25.28.31.34.39.42.49.54.58; Os outros falam em 8,13.19.22.25.33.39.41.48.52.57. Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean II*, p. 256.

¹⁸⁹ Mas na declaração em 9,5 (Φῶς εἰμι τοῦ κόσμου) falta o enfático joanino Ἐγὼ εἰμι. Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 333.

Brown¹⁹⁰ chama a atenção quanto ao público a quem Jesus fala, uma vez que a referência é muito vaga (apenas "a eles" - αὐτοῖς). A última vez em que ele falou foi em 7,38 (onde parece estar falando à multidão no Templo).

No v. 20, Jesus está outra vez na área do Templo e, talvez, falando ao povo. Brown observa, ainda, que é muito estranho o fato de que a multidão, que foi mencionada oito vezes no cap. 7, não seja mencionada em todo o cap. 8 (e realmente não aparece até 11,42). Léon-Dufour¹⁹¹ também é de opinião que a declaração de Jesus parece continuação de 7,52, uma vez que não há indicação de troca de lugar (e em 8,20 Jesus ainda está no Templo); portanto, tudo se passa no templo. Nesses discursos centrais, como bem observa Barret¹⁹², o evangelista nos dá a impressão de estar indiferente aos detalhes de seqüência e de movimento.

3.4. Crítica das Tradições

3.4.1. Ἐγώ εἰμι

A- Origem Literária.

O pano de fundo da fórmula Ἐγώ εἰμι é muito variado:

a) **No AT**, o estilo "eu" adquire um toque especial na boca do verdadeiro e único que se revela a Israel. É a palavra divina de auto-revelação e de comando, cujo

¹⁹⁰ Brown é de opinião que seja possível que "eles" refira-se aos fariseus, levando em consideração que 8,12 segue 7,52 (uma vez que os fariseus foram o último grupo mencionado - cf. 7,47). Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 340.

¹⁹¹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean II*, p. 255.

¹⁹² Ibid., p. 335.

significado final é apresentar Deus como o Absoluto¹⁹³. O que era apenas uma tendência no politeísmo é aqui realizado. O nome divino יהוה é parafraseado na monumental fórmula: "Eu sou quem Eu sou" (Ex 3,14). Os Dez Mandamentos são introduzidos por um אנכי no qual reivindica toda adoração para si e a exclusividade de todo culto¹⁹⁴.

Na longa série de sentenças "eu", Neemias enumera suas realizações em nome da pessoa de Deus (cf. Ne 13,8.25). Os profetas expressam mais puramente e fortemente a idéia do representante de Deus (cf. Is 48,12). No Deutero-Isaías, o "Eu" de Deus adquire maior significado (cf. Is 45,5.23; 43,11; 44,6-24), que não tolera um outro deus. Todavia, o estilo do Deutero-Isaías é adotado e desenvolvido nos ditos "eu" da Sabedoria em Pr 8¹⁹⁵.

b) **O NT** mantém o conceito recebido do AT e do Judaísmo¹⁹⁶. Deste modo, o "eu" está presente nas Sinóticas declarações cristológicas, embora, no lugar de εἰμι, encontramos, caracteristicamente, um verbo conjugado¹⁹⁷. Deste modo, nos lábios do Jesus Sinótico, o enfático ἐγώ não é muito freqüente, sendo encontrado nas advertências, promessas e mandamentos ditos por Jesus com o sentido de poder

¹⁹³ Especialmente, na tradução da LXX em Ex 3,6 (Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου), em 3,14 (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) e em 20,2 (Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξή...). A mesma fórmula é encontrada nos profetas (cf. Is 1,12; 48,12) e na literatura sapiencial (cf. Jo 33,31; Pr 8). Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 292; STAUFFER, Ἐγώ, in KITTE, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol II, p. 344.

¹⁹⁴ A exclusividade se torna mais forte na grande revelação de Dt 32,39: "E agora, vede bem: eu, sou eu, e fora de mim não há outro Deus! Sou eu... sou eu...". Cf. STAUFFER, Ἐγώ, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol II, p. 344.

¹⁹⁵ O modo de falar da Sabedoria, em Pr 8, várias vezes enfatiza o אנכי, "eu", traduzido também por ἐγώ εἰμι, na LXX. Ibid., p.344-347.

¹⁹⁶ Cf. STAUFFER, loc. cit.

¹⁹⁷ Como em Mt 5,22.28.32.34.39.44 (ἐγώ δέ λέγω ὑμῖν), em Mc 9,25 (ἐγὼ ἐπιτασσώ) e em Mt 12,28; Lc 11,20 (ἐγὼ ἐκβάλλω). Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 292.

divino e autoridade¹⁹⁸. João, embora se apoiando na tradição primitiva cristã, atinge um estágio adiante - no Evangelho, ἐγώ é uma feição de estilo característica dos discursos de revelação do Filho de Deus, no qual constitui a maior parte da pregação de Jesus. O ἐγώ é frequentemente necessário para marcar um contraste (cf. 5,43; 10,10) e dá aos ditos de Jesus um toque solene e quase litúrgico. Uma longa série de ditos "eu" se refere ao relacionamento do Filho com o Pai, no qual João concebe mais estritamente do que nos Sinóticos (cf. Jo 8,42s; 5,36; 6,57; 7,29; 8,29).

O ἐγώ é, portanto, uma palavra-chave para a visão cristocêntrica do mundo. Ocorre ainda no Evangelho o uso do ἐγώ εἰμι sem um predicativo definido, o que deriva do teológico "Eu sou" do AT e da Apocalíptica. A fórmula enfática tem base em Ex 3,14, tomando forma clara em Dt 32,39. A passagem central é 8,24-29, onde a decisão vida ou morte é decisão a favor ou contra Cristo. O Cristo do Apocalipse usa frequentemente os mesmos ditos de "Eu" como são atribuídos a Deus (cf. Ap 1,8.17; 21,6; 22,13)¹⁹⁹.

B-Contexto Sócio-Religioso.

a) **No Judaísmo Apocalíptico:** da mesma forma que no AT, o Judaísmo Apocalíptico utiliza o estilo "eu" para apresentar Deus como o Absoluto e único. A auto-proclamação é particularmente comum nas descrições de teofania ("Eu sou o Deus do Pai Abraão" - Apc de Abraão, 9; e também Apócrifo de Moisés, 17 e

¹⁹⁸ O mais significativo é o estilo "eu" no Sermão da Montanha, em Lc 10,21-22 e Mt 11,28ss. Em Mt 5,22ss ocorre 5 vezes o severo Ἐγώ δὲ λέγω ὑμῖν, para os quais os ditos do passado são superados. Com o mesmo ἐγώ da autoridade divina, Jesus envia os discípulos em Mt 10,16 e Lc 24,49, e dá a promessa da sua presença até o fim dos séculos em Mt 28,20. Cf. STAUFFER, op. cit., p. 348-349.

¹⁹⁹ Cf. STAUFFER, Ἐγώ, in KITTEL G., *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 349-353.

Testamento de Jó, 29.31.36). Anjos e outros mensageiros sobrenaturais usam o mesmo estilo (cf. 4 Esdras 7,60s; Apc. de Abraão 10; Test. Abraão 1)²⁰⁰.

b) **No Oriente Antigo e no Helenismo:** no Oriente Antigo, o estilo "eu" é solidamente estabelecido nas divinas proclamações, sendo encontrando nos lábios de deuses, reis e profetas²⁰¹, tornando-se, através dos séculos, uma feição comum na liturgia. A auto-revelação de *Ishtar* forma a parte central da liturgia Babilônia; e a de *Ahura Mazda* descreve: "Eu sou o guardião e eu sou o Criador e Protetor... Eu sou o Salvador"²⁰².

No mundo helenístico, o "eu" torna-se um *slogan* na propaganda religiosa. Ísis é particularmente manifestada nesta forma: "Eu sou Ísis... Eu dividi a terra e o céu"²⁰³. O propósito destas proclamações é, em primeiro lugar, uma simples auto-apresentação. Mas, também, torna-se uma autoglorificação e competição com outros deuses²⁰⁴.

Freqüentemente tem sido feita a tentativa para derivar os ditos "eu", do Evangelho de João, do modelo helenista. Todavia, isto vem a ser uma visão imprecisa pelo fato de que a fórmula joanina tem o seu pano de fundo na tradição oriental antiga e no AT. Essas duas tradições se uniram na Apocalíptica judaica e, na conjunção, influenciou Jesus e os evangelistas²⁰⁵.

²⁰⁰ Ibid., p. 344.347.

²⁰¹ Ibid., p. 345.

²⁰² Ibid., p. 343.

²⁰³ Na parte mais importante do hino a Ísis, há 28 declarações começando com ἐγώ (εἰμι). Cf. STAUFFER, Op. cit.

²⁰⁴ Estas autoproclamações são politeístas em hipótese, mas monoteístas em tendência, pois a divindade reivindica adoração e oferece ajuda como nenhum outro deus. Ibid., 343-344.

²⁰⁵ Ibid., p. 354.

c) **No Gnosticismo:** O estilo "eu sou" é bem desenvolvido nas fontes gnósticas. Nos escritos mandeos, revelação é a auto-revelação do enviado, que divulga em alta voz: "Eu sou o enviado da luz..." (Ginza R., 58,17ss), "Eu sou a vida..." (Ginza, 59), "Eu sou o brilho, Eu sou a luz" (R., 207,34 ss)²⁰⁶.

3.4.2.

τὸ Φῶς τοῦ κόσμου

A- Origem Literária

a) **No AT,** Deus é o soberano Senhor da luz e das trevas (cf. Am 5,8.18.20), sendo ele mesmo quem fez a luz, em sua ação criadora (cf. Gn 1,3; Is 45,7). Em todas as teofanias, sempre brilha a luz da glória de Deus; tão forte ela se manifesta que inunda o rosto de Moisés, impedindo-o de olhá-lo diretamente (cf. Ex 34,30). A luz é, ainda, Yahweh em ação mundo (cf. Sl 44,3-4; Is 9,1; 60,1-3).

A sabedoria de Deus é o reflexo de sua luz (cf. Sb 7,26) Quando o Salmista diz: "O Senhor é minha luz" (Sl 27,1; cf. também Mq 7,8)²⁰⁷, evidencia a relação entre Deus e o homem, onde Deus ilumina as mentes através de seu ensinamento (cf. Is 51,4; Sl 36,10; 119,115; Pr 6,23). Deus é luz de Israel e dos israelitas (cf. Is 10,17; Sl 27,1; Is 60,19-20). De igual modo, a Torá ilumina os olhos, os pés e o caminho (Cf. Sl 19,9; 119,105).

²⁰⁶ Cf. PERINS, P., *Gnosticism and the New Testament*, p. 128.141; STAUFFER, op. cit., p. 337-338.

²⁰⁷ O texto hebraico do Sl 27,1 diz: "O Senhor é minha luz (אֵינִי) e minha salvação", mas a LXX, talvez temendo uma identificação de Deus com a impessoal luz, à maneira persa, traduziu "O Senhor é minha iluminação" (κύριος φωτισμός μου). Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 336.

Os justos, na eternidade, brilharão como estrelas (cf. Dn 12,3; Sb 3,7) O Servo é designado por Deus para ser "luz das nações" (Is 42,6; 49,6)²⁰⁸. O texto de Zc 14,7 parece ter influenciado o autor do 4º Evangelho na composição de Jo 8,12a²⁰⁹. Podemos ainda notar o eco de Jó 33,28.30, do Sl 36,10 (LXX 35,10) e de Is 60,19²¹⁰. A imagem de Deus na luz, em I Jo 1, 7, representa uma mudança cuja imagem tem melhores paralelos bíblicos, como Sl 104,2; Dn 2,22 e Is 2,5²¹¹.

Na celebração da festa das Tendas, como aquelas que tinham se desenvolvido no tempo de Jesus, acontecia, na primeira noite (e talvez nas outras seguintes também), um ritual em que eram acesos quatro candelabros de ouro no átrio das mulheres, no Templo de Jerusalém. Cada candelabro, de acordo com a *Mishnah Sukkak* 5,2-4, continha quatro bacias no topo, as quais eram alcançadas por meio de quatro escadas. Flutuando nestas bacias ficavam os pavios feitos do cinto dos sacerdote. Quatro jovens da família sacerdotal subiam pelas escadas levando as jarras com o óleo que seria despejado nos candelabros para alimentar as chamas. Cada candelabro era aceso e, nesse momento, dizia-se, toda a Jerusalém ficava iluminada.

Os homens dançavam diante das luminárias, segurando tochas e cantando louvores a Deus. Um grupo de levitas distribuía-se pelos quinze degraus que

²⁰⁸ Cf. CONZELMANN, Φως, in KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 319-320, Cf. BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p. 228; MORENO-GARCIA, A., *El Cuarto Evangelio - Aspectos Teológicos.*, p. 159.

²⁰⁹ A última fala de Jesus foi em 7,38, onde podemos notar a influência de Zc 14,8. Cf. HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel, A Study of John and the Old Testament*, p. 116.

²¹⁰ Em Jó 33,28 lemos: "Salvou minha alma da sepultura, e minha vida se inunda de luz", e no v. 30: "para tirar a sua alma da sepultura e iluminá-lo com a luz da vida". Já o Salmista afirma: "pois a fonte de vida está em ti, e com tua luz nós vemos a luz." Comentários rabínicos conectam o Sl 36 com a era que virá. No Talmude, ele é usado como uma prova de que há vida após a morte. Na *Pesikta Rabbati II*, "fonte de vida" é identificada com a Torá, mas "com tua luz nós vemos a luz", com o Messias. Cf. HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel, A Study of John and the Old Testament*, p. 117-118.

²¹¹ Cf. BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p. 200.

levavam do pátio dos homens ao das mulheres, tocando harpas, liras, címbalos, trompetes, etc. Essa luminosidade deveria recordar a época em que Israel caminhava no deserto e diante do povo ia a nuvem ou a coluna de fogo que marcava a presença de Yahweh (cf. Ex 13,21-22; Sl 78,14; 105,39)²¹².

b) **No NT:** nos Sinóticos, uma singular expressão é "filhos da luz" (Lc 16,8) e, até mesmo, as pessoas são descritas como luz ("vós sois a luz do mundo" - Mt 5,14; também 5,16). Aqui, também os justos brilharão como o Sol no Reino do Pai (cf. Mt 13,43). Cristo, na, transfiguração, tem seu rosto resplandecente como o Sol e suas vestes brancas como a luz (cf. Mt 17,2). Paulo também adota a expressão "filhos da luz" (1 Ts 5,5); o tema é escatológico (assim como 1Ts 5,1).

João, no entanto, emprega o termo com muito mais frequência²¹³. Em 1 Jo, a tese mais importante é a que Deus é luz (cf. 1,5.7). Uma diferença com relação ao Evangelho de Jo é que "luz" não está relacionada ao conceito de mundo, mas ao contexto de uma boa conduta de vida, enquanto que as trevas estão no contexto de uma conduta má de vida (cf. 1 Jo 1,5-7). A raiz desse simbolismo é o fato de que a noite não tem luz e oferece oportunidade e proteção para os criminosos²¹⁴. Tanto no Evangelho como em 1 Jo, "luz" não é simplesmente "Jesus", mas todo um complexo salvífico que envolve o andar dos crentes na luz²¹⁵.

²¹² A proclamação de Jesus de ser "luz do mundo" (Jo 8,12) parece ter sido induzida pela ceminônia da festa das Tendias, assim como de ser a "água viva" (Jo 7,37-38). A caminhada do Êxodo, que fornece a imagem da coluna de fogo que guiava os israelitas através da escuridão da noite, pode bem ser o pano de fundo usado por Jesus para reivindicar ser, ele mesmo, essa luz. Cf. BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, p. 343-344; EPHAÏM, *Jesus, Judeu Praticante*, p. 379; BUSSCHE, H. V. D., *Jean*, Desclée de Brower, p. 302.

²¹³ A palavra Φῶς é encontrada 7 vezes em Mt, 1 vez em Mc; 7 vezes em Lc e 23 vezes em Jo. No NT, 73 vezes; nos escritos joaninos, 33. Cf. MORENO-GARCIA, A., *El Cuarto Evangelio - Aspectos Teológicos.*, p. 159.

²¹⁴ Cf. CONZELMANN, Φῶς, in KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 319-320; BROWN, R. E. *The Epistles of John*. AB 30, p. 198.

²¹⁵ Cf. BROWN, R. E. op. cit., p. 269.

No Evangelho de João, κόσμος é o lugar no qual a luz brilha, e, mesmo decaído, ele é sustentado por Deus (que amou tanto o mundo que enviou o seu Filho a ele); em 1 Jo, o κόσμος é o mundo presente do qual o crente deve se manter afastado. As passagens no Ev. de Jo e em 1 Jo que mostram uma atitude salvífica em relação mundo incluem Jo 3,16-17; 4,42; 6,33.51; 12,46-47 e 1 Jo 4,14. Porém, uma maior parte mostra a hostilidade para com o mundo, que é mau ²¹⁶.

A declaração de que todo dom precioso e toda dádiva vêm do alto e desce do Pai das luzes, em Tg 1,17, está baseada na referência de Deus como "Pai das Luzes". O tema apocalíptico da luminosidade do fim dos tempos, em 1 Pd 2,9, no qual Deus, ou seu representante, é luz, encontra um paralelo em Ap 18,1 (cf. 21,23; 22,5; Is 60,1ss)²¹⁷. κόσμος, como objeto de redenção, aparece em Mc 16,15; Rm 11,15; 2 Cor 5,19; 1 Tm 1,15 e Ap 11,25.

Em outras passagens, no entanto, mesmo após a vinda de Cristo, o mundo é considerado como inimigo, hostil e destinado à perdição (cf. Mt 18,7; 1 Cor 2,12; 7,31; 11,32; Gl 4,3-4; 6,14; Cl 2,8)²¹⁸.

B- Contexto Sócio-Religioso.

a) **No Judaísmo:** a luz, freqüentemente, acompanha as teofanias e é um símbolo de instrução divina; mas também é usada no sentido messiânico - a luz brilha sobre o Messias e é dada sobre os justos por ele. O nome do Messias é "Luz"²¹⁹. Quanto à expressão "luz do mundo" ou "lâmpada do mundo", há múltiplos empregos no

²¹⁶ O mundo mau é visto em Jo 1,10 e 17,25; 7,7 e 15, 18; 12,31 e 9,39; 15,19; 17,14.16 e 1 Jo 3,13; Jo 16,33; 1 Jo 5,4-5; Jo 17,9; 1 Jo 2,15.17; 1 Jo 4,3+5 e 2 Jo 7; 1 Jo 5,19. Cf. Ibid., p. 223.

²¹⁷ Cf. CONZELMANN, Φῶς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 344-346.

²¹⁸ Cf. BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 222.

²¹⁹ Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 336-337.

judaísmo, aplicando-se à Torá, ao Templo, a Jerusalém, a Israel, assim como às pessoas, especialmente Adão, um mestre da Lei e, sobretudo, a Deus.²²⁰ Na literatura rabínica, luz é o brilho do mundo, é salvação e sabedoria. Em consequência, luz e trevas têm qualidades morais. "Luz do mundo" é usado por Deus em Nu. r., 15,5. Os trabalhos dos justos são luz (cf. Gn. r. 1,3; 2,5) e o espírito do homem é luz e lâmpada de Deus (cf. Pesikt.r., 8,29a)²²¹. Na Apocalíptica, o termo adquire um significado escatológico, onde os eleitos estarão na luz da vida eterna (cf. Henoc 58,3). Em Salmos de Salomão, a vida do justo é a luz no Senhor (cf. 3,16)²²². O dualismo entre luz e trevas está presente na literatura intertestamentária, como podemos ver no Testamento dos 12 Patriarcas e o Testamento de Levi²²³.

Uma visão hostil do mundo não é derivada do AT, mas do dualismo da literatura judaica intertestamentária, onde um espírito mau tem sido colocado livre para dominar o "mundo" -se este é considerado um lugar ou o conglomerado de seres humanos. Em 4 Esdras vemos que a corrupção mundana é atribuída ao pecado de Adão; em 2 Baruc 40,3, o mundo na presente era é "o mundo da corrupção". No mesmo sentido, temos Jubileus e Henoc²²⁴.

b) **Em Qumran:** o pensamento dualista²²⁵ nos escritos do Mar Morto se expressa em metáforas e imagens, como a oposição entre luz e trevas (conforme aquelas

²²⁰ Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 240.

²²¹ Cf. CONZELMANN, op. cit., p. 323-324.327.

²²² No entanto, luz e trevas não são opostas como princípios do bem e do mal como abordados em João. Cf. R. E. BROWN, op. cit., p. 340.

²²³ Cf. BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p. 228.

²²⁴ Ibid., p.223.

²²⁵ Para uma visão geral sobre o dualismo em Qumran, especialmente entre luz e trevas, cf. ALLEGUE, J. V., *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*, p. 311-322.

abordadas por João)²²⁶. Esse dualismo divide a história entre "bons" e "maus", os "filhos da luz" e os "filhos das trevas" (cf. 1QS 3, 15-4, 1; TQ, 49) Os essênios de Qumran são filhos da luz²²⁷ (cf. 1QS 11,3) e o bom espírito que guia suas vidas é chamado de "o Príncipe da Luz" entre outros títulos, enquanto que o mau espírito que luta contra eles é o "anjo das trevas"²²⁸.

As duas possibilidades da existência humana são definidas como vida eterna na luz eterna ou perdição eterna (cf. 1 QS 4,7; 1QM 1,1), ou seja, os homens caminham seguindo um desses espíritos de luz ou de trevas.(1QS 3,20-21)²²⁹. Para

²²⁶ O dualismo ético e escatológico expresso em João através da oposição luz-trevas (cf. Jo 1,4-5; 3,19; 12,35; 1Jo 1,5-6) e verdade-mentira (cf. Jo 3,21; 8,44; 1Jo 2,21.27; 4,6) encontra melhores paralelos no dualismo ético de Qumran do que no *Corpus Hermeticum* ou em outra forma de pensamento da época, como defendia Bultmann, Dodd e outros. Cf. MARTÍNEZ, F. G.; BARRERA, J. T. *Os Homens de Qumran - Literatura, estrutura e concepções religiosas*, p. 266.

²²⁷ De fato, um dos termos mais representativos e populares na literatura de Qumran é o da autodenominação de eleitos e de filhos da luz. Os homens de Qumran se consideravam um grupo privilegiado chamado a ocupar um papel destacado na história da humanidade. Sentiam que Deus os havia escolhido dentre todo o povo de Israel e os havia dado um carisma especial, o carisma da perfeição e da verdade. Consideravam-se iluminados por Deus através da tradição e de seus escritos, já que contavam com figuras autorizadas e capacitadas para interpretar o que Deus queria (Mestre da Justiça, Instrutor, Sacerdotes) Seu retiro ao deserto era a justificação de sua opção que manifestava que ali estavam os eleitos e que ali se vivia segundo os preceitos e mandamentos divinos. Cf. J. V. ALLEGUE, op. cit., p. 317.

²²⁸ O Anjo da luz é também chamado de "espírito da luz" (1QS 3,25), "espírito e verdade" (1QS 4,21.23; 1QM 13,10), "príncipe da luz" (1QS 3,20; CD 5,18; 1QM 13,10), "espírito santo" (1QS 4,21; 9,3; 1QH 7,7, etc). O Príncipe celeste da luz é Miguel que, juntamente com Rafael e Sariel, encabeçam as forças do bem. Por outro lado, o anjo das trevas é designado "espírito de iniquidade" (1QS 3,18-19; 4,20.23), seu nome é Belial (4Q544, 1,10-14; TQ, 317). Cf. MARTÍNEZ, F. G.; BARRERA, J. T. *Os Homens de Qumran - Literatura, estrutura e concepções religiosas*, p. 58. 266.

²²⁹ Como os homens de Qumran acreditavam serem os eleitos, todos os que não participavam de sua visão da realidade eram considerados inimigos e contrários a seus princípios. Assim, entramos na dialética dualística tão própria da literatura de Qumran que se caracteriza pela oposição dos contrários (luz/trevas; bem/mal) Ibid., p. 57; cf. também, Cf. ALLEGUE, J. V., *Los Hijos de La Luz e Los Hijos de Las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidade de Qumrán*, p. 317; BROWN, R. E., *The Gospel According To John I-XII*, 340; CONZELMANN, Φως, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 325.338; HANSON, A. T., *The Prophetic Gospel, A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh, p. 118. Em 1QS 3,17-21 temos: "Todos os filhos dos justos estão sob a regra do príncipe da luz e andam no caminho da luz, mas todos os filhos dos iníquos estão sob a regra do anjo das trevas e andam no caminho das trevas". Toda a cena compartilha um número considerável de temas com 1 Jo 1,5-2,2: os dualismos luz/trevas, verdade/perversão, andar na luz e não em trevas; o príncipe da luz que capacita os filhos dos justos

a comunidade de Qumran, a linha que divide a luz das trevas não se limita ao mundo dos anjos e ao universo, mas atravessa o ser de cada homem. O que determina a possibilidade de chegar a ser membro perfeito de "filhos da luz" é o fato de que, desde o começo, foi recebida mais partes de luz do que de trevas, ou seja, sua sorte recaiu no lote de luz (1QS 4, 13-26; 1QS 3, 15-4, 1; TQ, 49; 50)²³⁰. Encontramos "luz da vida" em 1QS 3,7 (porém, "vida" não é o conceito central de salvação). A teologia geral de Qumran é, portanto, baseada no fato de que as pessoas atuam de acordo com um princípio que compreende luz/verdade verso trevas/iniquidade/falsidade²³¹.

O Prólogo do Evangelho de João apresenta paralelos com os textos de Qumran quando se refere a Deus criador e à sabedoria manifestada na criação, uma vez que tudo existe e acontece porque Deus assim o ordenou (cf. Jo 1,3). Temos, então, na *Regra da Comunidade*: "Por seu conhecimento existirá tudo, e tudo o que existe é ele quem o assenta com seus cálculos, e nada se faz fora dele" (1QS 11,11; TQ, 61). E em outros textos hínicos: "Em tua sabedoria es[tabeleceste ...] eterno; antes de criá-los conheces todas as suas obras para todo o sempre. [...] [Sem ti] nada é feito, e nada é conhecido sem teu beneplácito." (1Q^had^aayot^a 9,7-8; TQ, 372). Os textos de Qumran não mencionam, todavia, um Logos personificado.

O 4º Evangelho aplica, ainda, as designações qumrânicas de "anjo/príncipe da luz" e "espírito de verdade" (que conduz os filhos da luz) a Jesus, "luz do

a andar na luz; a relação da verdade com a luz; e a claridade do pecado. Cf. BROWN, R. E., op. cit., p. 228.242.

²³⁰ Em 1QS 3,19-25; TQ, 49, temos: "Do manancial da luz provêm as gerações da verdade, e das fontes das trevas as gerações de falsidade. Na mão do Príncipe das Luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça, eles andam por caminhos de luz". E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas (...). Porém, o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz. Ele criou os anjos da luz e das trevas, e sobre eles fundou todas as obras" Cf. MARTÍNEZ, F. G.; BARRERA, J. T., op. cit., p. 266.

²³¹ Cf. BROWN, R. E. *The Epistles of John*. AB 30, p. 242.

mundo" e "verdade"²³²; e ao Paráclito, "Espírito de verdade". Todavia, é preciso ressaltar que a comunidade cristã é constituída pela fé na pessoa e na missão de Jesus (que encarna a verdade); a comunidade de Qumram, no entanto, baseia-se na interpretação da verdade revelada na Torá²³³.

As epístolas paulinas também mostram evidentes pontos de contato com os escritos de Qumran: como mistério, carne e espírito, poder, perfeito, verdade, santo, etc. Destaca-se 2Cor 6,14-7,1; At 26,18; Cl 1,12-14; Ef 5,5-11; Rm 3,23; 4,24-25; 9-11 (cf. 1Q^{hodayot}^a 11,21-22; TQ 51,49. 378; 1QS 2,7; 3,20; 5,10-11). Encontramos a expressão "filhos da luz"²³⁴ em 1 Ts 5,5. No entanto, não se pode afirmar que muitas idéias paulinas estejam sob influência essênica. É mais provável que discípulos paulinos tenham tido esse contato com esse grupo, ou talvez com essênios convertidos ao cristianismo²³⁵.

b) **No Helenismo:** iluminação é ascensão e mudança. Como as esferas superior e inferior estão divididas, então a antítese dominante não é entre luz e trevas, mas entre a luz divina e a luz humana e terrena. Na tradição platônica, conversão é a transição das trevas para a luz²³⁶. Assim como no judaísmo, no misticismo helenista vemos o ponto de vista pejorativo sobre o mundo. Neste sentido, Corpus

²³² O Evangelho de João também fala de "a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam" (1,5); e 12,35-36 apresenta: "Por pouco tempo a luz está entre vós. Caminhai enquanto tendes luz ... Loc. cit.

²³³ Cf. MARTÍNEZ, F. G.; BARRERA, J. T. *Os Homens de Qumran - Literatura, estrutura e concepções religiosas*, p. 266-268.

²³⁴ Cf. também Lc 16,8. No entanto, o mesmo já não acontece com o termo "filhos das trevas" assim como a oposição entre eles. Isto nos leva crer que nem todos os escritos do Novo Testamento incorporam essa terminologia do judaísmo palestino da época. Cf. MARTÍNEZ, F. G.; BARRERA, J. T. *Os Homens de Qumran - Literatura, estrutura e concepções religiosas*, p. 267-268.

²³⁵ Ibid., p. 267-272.

²³⁶ Cf. CONZELMANN, ΦΩς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 329.332.

Herméticos 6,4 declara: "o cosmos é a totalidade da maldade, e Deus é a totalidade do bem".²³⁷

c) **Nas Religiões Orientais e no Gnosticismo:** a base da maior parte das religiões orientais é que Deus é luz. Foi do Leste que a religião do Sol, que tomava várias formas, passou para o Oeste, através do Império Romano, que por sua vez levou traços dos mais diversos reinos. Luz era, então, o sinal da manifestação do deus; e o deus-revelador era a luz dos homens. A colocação de luz e vida, na cosmogonia Hermética, com menção à luz dos homens, é muito próxima ao pensamento de João²³⁸. Nos escritos mandeos e maniqueístas, luz e trevas se confrontam dualisticamente, onde redenção é a ascensão do redimido para a luz e o enviado está vestido com luz²³⁹. No Gnosticismo cristão, luz é Deus e seu mundo, e salvação é experimentada como iluminação²⁴⁰.

²³⁷ Cf. BROWN, R. E. *The Epistles of John*. AB 30, p. 223.

²³⁸ Cf. BARRET, C. K., *The Gospel According to St. John*, p. 335-336.

²³⁹ O enviado divulga em alta voz: "Eu sou o enviado da luz... (Ginza R., 58,17ss). Eu sou o brilho, eu sou a luz" (R., 207,34ss). Cf. CONZELMANN, ΦΩς, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, 338. *Yavar Ziva* é chamado "o filho da luz da vida" (Lit. Mand. 7). Cf. R.SCHNACKENBURG, *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 241.

²⁴⁰ Cf. CONZELMANN, ΦΩς, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, p. 341-342. Embora falem de "mundo luminoso" ou "mundos luminosos" ou "enviado da luz" ou ainda "a luz da vida" (Ginz57s), não há um equivalente "luz do mundo" (luz para o mundo) joanino, pois, como o mundo da luz e da vida está radicalmente separado do mundo inferior das trevas, o enviado gnóstico não tem que levar a luz a esse mundo inferior, mas apenas aos eleitos, conduzindo-os ao mundo luminoso superior (a luz da vida). Cf. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, tomo segundo, p. 242.

